

METİN DOĞAN

Osmanlı'dan
İlk Dönem Cumhuriyet'e

Türk Solu ve Din Anlayışı



AYE
YAYINLARI

OSMANLI'DAN İLK DÖNEM CUMHURİYET'E TÜRK SOLU VE DİN ANLAYIŞI

Doç. Dr. Metin DOĞAN

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
YAYINCI SERTİFİKASI NUMARASI
44040

Osmanlı'dan İlk Dönem Cumhuriyet'e
TÜRK SOLU VE DİN ANLAYIŞI

Bu kitabın bütün yayın hakları Palet Yayınlarına aittir.
Yayınevinin yazılı izni alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği tanıtımlar ve akademik çalışmalar haricinde, kısmen veya
tamamen kitaptan alıntı yapılamaz.
Eser, matbu yahut dijital ortamda kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN: 978-625-6345-69-0

BASKI

ŞELÂLE OFSET

Fevzi Çakmak Mah. Hacı Bayram Cad. No: 22 Karatay / Konya
MATBAA SERTİFİKASI NUMARASI: 46806

Konya, Aralık 2024

PALET YAYINLARI

Mimar Muzaffer Cad. Rampalı Çarşı No: 42 Meram / Konya
Tel. 0332 353 62 27
www.paletyayinlari.com.tr

OSMANLI'DAN İLK DÖNEM CUMHURİYET'E TÜRK SOLU VE DİN ANLAYIŞI

Doç. Dr. Metin DOĞAN



ÖNSÖZ

Modern sanayi toplumunun yeni değişimler ekseninde yeniden yorumlanması, sosyal realitelerin ürettiği bu değişimlerin entellektüel kesimlerce aynı temel üzerinde ortaya konması, toplumsal alana ait olanın siyasal alana da hakim olarak hükmünü gerçekleştirmesini sağlamıştır. İzdüşümünü farklı toplum dinamiklerine sahip olarak Türk aydınlarında bulan ideolojik yönelimlerden biri de, kuşkusuz 19. Yüzyıl ürünü olan Marksizm merkezli “sol” yönelimlerdir.

Sanayi Devrimi'nin ve son tahlilde Batı aydınlanmasının ürünü olarak genel anlamıyla sol, kitleleri siyasal açıdan etki altına almış olmakla birlikte, tarihi okuyuş biçimine göre özellikle dini anlayışlarda da kimi kırılmalara neden olmuştur. Batı soluna paralel biçimde Türk solu da bu kırılmalardan farklı şekillerde etkilenmiştir. “Osmanlı'dan İlk Dönem Cumhuriyet'e TÜRK SOLU'NUN DİN ANLAYIŞI” adlı bu çalışmada, “Türk Solu ve Din (1908-1946)” adlı doktora tezi esas alınmış, ama aynı zamanda çalışma, içerimleri itibariyle belirli ölçüde güncel sosyolojik verilerle ve değerlendirmelerle desteklenmiş ve gözden geçirilerek hazırlanmıştır. Bu çalışmada, Batı etkisinde gelişen ve Osmanlı'dan cumhuriyetin ilk yıllarına ülkemizde filizlenen Türk sol anlayışlarının hangi esaslar üzerinde temellendiği ve buna bağlı olarak da değişen din algısının yönelimlerini göstermek amaçlanmıştır.

Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde; giriş bölümünde değindiğimiz sola dair tanımlamaların bütünleyicisi olarak bir kavramsal çerçeve oluşturmak üzere sol tipolojiler ele alınmıştır. Bu bölümde ayrıca, Türk solunu oluşturan dinamiklere, Türk solunun doğuşunda etken altyapı unsurlarına ve gelişim seyrindeki görüntüsünün değişkenlerine değinilmiştir. İkinci bölümde Osmanlı Dönemi Türk solu ve üçüncü bölümde Cumhuriyet Dönemi Türk solunun bu dönemlerde ayrı ayrı genel görüntüsünün yanı sıra; hangi parametrelerce inşa edildiği ve karakterize olduğu, düşüncelerine kaynaklık eden unsurların neler olduğu ve ne tür bir dini anlayış ve dini refleksler geliştirdiği değerlendirilmiştir.

Doç. Dr. Metin DOĞAN

2024

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	5
KISALTMALAR.....	9
GİRİŞ.....	11
A. Araştırmanın Konusu ve Problemleri.....	11
B. Araştırmanın Amacı.....	15
C. Araştırmanın Önemi.....	17
D. Araştırmanın Yöntemi.....	19
E. Araştırmanın Sınırları.....	22
F. Tanımlamalar.....	25

I. BÖLÜM

TÜRK SOLU'NUN DOĞUŞ ve GELİŞİM SÜRECİ

A. OSMANLI DÖNEMİ TÜRK SOLU.....	33
1. Osmanlı Solu'nun Tipolojisi: Sosyalizm mi, Komünizm mi?.....	33
2. Halk Ayaklanmaları Osmanlı Sosyalizminin Öncülü müdür?.....	39
3. Osmanlı Dönemi Solun Varoluş İmkkanı.....	42
a. Osmanlı Solunu Ortaya Çıkartan Koşullar.....	42
b. Osmanlı Toplumsal Dokusunun Verili Olanakları.....	45
c. Osmanlı Toplumsal Yapısında Sosyalizmin/Komünizmin İmkkanı.....	50
d. Osmanlı Sosyalizminin/Komünizminin Referans Kaynakları.....	54
e. Batı'lı Paradigmanın Yükselişi: Batı'nın Yüzyıllardır Düşlediği İntikamı.....	62
f. Osmanlı Sosyalizminin Batı'ya Karşı Direnişi Ama Batılı Paradigmalarla.....	65
g. Milliyetçiliği Koşullayan Sosyalizm Ya da Milliyetçi Söylem Sosyalizm İçin Bir Ön Koşul mudur?.....	69
h. Osmanlı Sosyalizminin Temsil İmkkanları.....	76

II. BÖLÜM

B. OSMANLI DÖNEMİ SOL/SOSYALİZM VE DİN

1. Osmanlı Sosyalist Düşüncesinde Dinin Konumu.....	85
2. Dinin Teorisi: Materyalizm, Evrim ve Gelenek Üçgeninde Tanrı Anlayışı.....	89
3. Dinin Pratiği: Akıl, Bilim ve Evrimle Yoğrulmuş Şeriat.....	101
4. İslam'ın İşlevselliğinde Sosyolojik Din Tasavvuru.....	112

a. İdeolojinin ve Dinin “Kavramsal” Uzlaşısı: “İslami” Bilginin Sosyalistleşmesi	114
b. İdeolojinin ve Dinin “Toplumsal Uzlaşısı”: İdeal Toplumun İmkânı	121
c. Pozitivizm ve Evrimin Sosyal Katmanlarla Somut Teması: Sosyalist Söylemin Kadın ve Aile Anlayışı	125
d. Osmanlı Sosyalizminin Sosyolojik Din Tasavvuru ve Ahlak Anlayışı.....	130
e. Bir Otorite Sorunsalı Olarak Osmanlı Sosyalizminin Laiklik Tasavvuru/ Geleneksel Anlayıştan Laik Anlayışa Evrilme.....	134

III. BÖLÜM

İLK DÖNEM CUMHURİYETTE TÜRK SOLU

A. CUMHURİYET SOLU’NUN TİPOLOJİSİ: SOSYALİZMDEN KOMÜNİZME EVRİLME SÜRECİ	141
1. Cumhuriyet Sonrası Türk Solu	141
2. Cumhuriyet Dönemi Türk Komünizmi	142
a. Türkiye Komünist Partisi (TKP)	142
b. Anadolu Komünizmi: Yeşil Ordu - Halk Zümresi - Türkiye Komünist Partisi (Resmi) - Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası	149
c. Kadro Hareketi	154
3. İlk Dönem Cumhuriyette Türk Komünizminin İmkânı	157
a. Türk Komünizminin Toplumsal Yapı Analizi	157
b. Komünizmin Motiv Gücü; Milliyetçilik	164
c. Türk Komünizminin “Modern” ve “Batı” Angajmanı	169

IV. BÖLÜM

B. CUMHURİYETİN İLK DÖNEMİNDE TÜRK SOLU VE DİN ANLAYIŞI

1. Türk Komünizminin Ezberi: Ancien Regime’in En Sağlam Bakiyesi Din	181
2. Ezberlenmiş “Din” Algısı Ya da “Olması Gereken Din”	187
a. Dinin Teorisi: Materyalizmin Metafiziği	187
b. Dinin Pratiği: Materyalizmin Fiziği, İslam’ın Pratisyenliği	195
c. Dinin Sosyolojisi:.....	208
ca. İslam’ın Toplumsallığı ve “Sosyalist” Bilginin İslamileşmesi.....	208
cb. Bir Feodalite Kurumu Olarak Din	211
cc. İdeolojinin Kullanışlı Aracı: Kadın	223
cd. Laiklik; Türk Komünizminin Ontolojik Dayanağı	228
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	233
KAYNAKÇA	241

KISALTMALAR

AÜDD	: Ankara Üniversitesi Dil Dergisi
AÜDTCFD	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜSBFD	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
AÜSBFY	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DEY	: Dokuz Eylül Yayınları
ed.	: Editör
EÜY	: Erciyes Üniversitesi Yayınları
FÜSBD	: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
GÜBYB	: Gazi Üniversitesi Basım Yayın Bülteni
HVY	: Hürriyet Vakfı Yayınları
KBY	: Kültür Bakanlığı Yayınları
krş.	: Karşılaştırınız
MEB	: Milli Eğitim Basımevi
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Ya yınları
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
t.y.	: Tarih yok
TTKY	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
TTKB	: Türk Tarih Kurumu Basımevi
TVYY	: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Problemleri

İnsan duygu ve davranışlarını yönlendiren, yöneten en önemli etki aracı olarak din, bireyin bilincinden topluma yönelen ve bu yönelimlerin kolektif bir hal alarak objektifleşmesiyle toplumda ortaya çıkan fenomenlerin de ana kaynağıdır.¹ Her dönemin kendi özgün yapısı ve hakim dünya okuyuşu üzerinde etkin rol oynayan dinin, birey olarak insana ve topluma manevi tatmin ihtiyaçları ölçüsünde verdiği ya da verebildiği yanıt, insan ve toplumun doğayı, fizik dünyayı ve nihayet hayatı anlamlandırmada önemli bir rol oynamakta, bu da, dinin kristalleşerek kendi kalıcılığını sağlamaktadır.

Objektif din, sosyal bir gerçek olarak bu fenomenolojik niteliği ve sosyolojik önemi vasıtasıyla din sosyolojisinin konusu olurken, bu durum aynı zamanda dinin kendisini amaçlayan insanların din kaynaklı sosyal davranışlarıyla ilişkilendirilmektedir.² Bununla birlikte, öğretilerindeki ve pratiklerindeki özellikleri açısından çok değişik boyutlara sahip olması nedeniyle sosyal şartlarla ilişkisi hakkındaki varsayımlar, dinin anlaşılması hususundaki tanımları sıkıntılı hale getirmektedir.³ Benzer biçimde, dinin modern çağa gelinceye kadar geçen süreçte belli kırılma dönemlerinde aldığı şekiller ve özellikle toplumların yaşamlarında köklü değişim ve dönüşümlerin uğrattığı farklı tasavvurlar ve nihayet varoluşundaki işlev kaybı (ya da farklılaşması) onun tanımlanmasını daha da zora sokmaktadır. Kuşkusuz, bu olgunun temeli modernleşmeyle ilgili olup, bu dönüşümün en güçlü motoru ise modern paradigmalardır.

Klasik din anlayışı, süreç içerisinde modern argümanların derin etkileri altında zihinsel yapılarda keskin evrilmelere maruz kalırken, insanların bilişsel özgürlüğünün önünde en büyük engel teşkil ettiği düşünülen din,

¹ Mehmet Bayyigit, "Dinin Ferdi ve Sosyal Rolü Üzerine Genelleme", *SÜSBED*, Konya, 1994, Sayı: 3, s. 156

² Bkz. Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyatı, İst., 1992, s. 7

³ Robert J. Wuthnow, "Din Sosyolojisi", Çev. Mehmet Akgül, *SÜİFD*, Konya, Yıl: 1996, Sayı: 6, s. 361

yerini modern değerlere bırakmıştır. Bir başka deyişle, Batı'da insanların kültürel ufkuna sorgulanamaz biçimde hakim olan otorite kaynaklarının yerini yeni üretilen din imkanları almıştır.⁴ Bu gelişmenin motiv gücü ise, zihinlerde insanın başkaldırışını yansıtan özgürlük arayışı olarak yer etmiştir. Bir bakıma insana yine kendisi hakim olmuş ve insan kendi kendini yönetme düşüncesiyle, eylemine kurallar dayatacak dışsal üstün varlığı ya da ilkeyi reddetmiştir.⁵

Elbette modern paradigmlar, yalnızca toplumun kültürü ölçeğinde farklı algılamalarla sınırlı değildir. Çünkü bu paradigmlar, Batı toplumlarının gelmiş oldukları son noktada, tarihsel determinist anlayışı ve kaçınılmaz sona olan inançla kehanetçi tahlili ve zorunlu kabulü mecbur kılmıştır. Bu nokta, konumuz açısından da büyük önem taşıyan fikirsel akımların ortaya çıktığı zeminle ilgilidir. Fikri filizlenme anlamında tarihin en hareketli yüzyılı olan 19. Yüzyıl, bilimsel zorlamalara beşiklik eden modern delojilerin yükseldiği döneme karşılık gelir. Böylece, 19. Yüzyıl'da gelişen üç ideoloji olan muhafazakarlık, liberalizm ve komünizm, (Mark-sizm) tümüyle toplumların dünya görüşü ve düşünce sistemlerine ait ideolojiler olarak çıkmışlardır.⁶

Muhafazakarlığın, bir düşünce akımı olarak doğup biçimlenmesinde Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi ve Aydınlanma hareketi, üç tarihsel olgu olarak rol oynamıştır.⁷ Bu anlamda, muhafazakarlık, aydınlanma felsefesinin akılcı düşünceleri ile yaratılmak istenen ütöpik devlet anlayışına ve özellikle Fransız Devrimi'nin gelenekleri altüst eden sonuçlarına bir tepki olarak doğmuştur. Bu anlayış, değişikliğe mutlak karşı çıkmayı öngörmemekle birlikte, toplumu mükemmel hale getirme çabalarına da şüpheyle bakmış, toplumu ideal bir şekle sokmaya yönelik jakoben yak-

⁴ Bkz. Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, HVY, İst., 1991, s.16

⁵ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Sarmal Yayınevi, İst., 1996, s. 29

⁶ Bkz. İmmanuel Wallerstein, "Fransız Devrimi ve Değişmenin Normallığı", *Tarih Risaleleri*, Der. ve Çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İst., 1995, s. 208

⁷ Doğu Ergil, "Muhafazakar Düşüncenin Temelleri 'Muhafazakarlık ve Yeni Muhafazakarlık'", *AÜSBFD*, C. XLI, Aralık 1986, No: 1-4, s. 269

laşımları tasvip etmemiştir.⁸ Değişimin mümkün olduğunca savsaklanmasını ve dar tutulmasını amaçlayan muhafazakarlığa cevap, liberalizm olmuştur. Muhafazakarlığa karşı liberalizm, “eski rejim”den kopuşu, önemli bir siyasi ayrılma ve bir gayr-i meşru imtiyazlar devrinin sonu olarak görmüştür. Liberal ideolojinin üzerinde durduğu siyasi program, kurumlarının daha ileri ölçüde “ıslah edilmesi” yoluyla modern dünyanın mükemmelleştirilmesini hedeflemiştir.⁹ Son ideoloji olarak ortaya çıkan Marksizm ise, temellerini “gelenek” ve “gericilik” olarak gördüğü muhafazakarlıktan soyutlayarak, bunların olmadığı bir çerçeveye yerleştirmiştir. Dolayısıyla Marksizm, modernizmin ürettiği bir olgu olarak, yine modern paradigmanın kavramlarına eklenirken; gericilik görüldüğü oranda, karşıtlarının ilerencilik olarak anlaşıldığı muhafazakarlığa¹⁰ düşman olmuştur. Diğer bir deyişle, özelde Marksizm, genelde sol, tavrını “modern”den yana koymuştur.

Böylelikle, yukarıda söylenenler ışığında konumuzun esasına ilişkin şunlar söylenebilir: Tanzimat’la birlikte en hızlı ivmeyi yakalamış olan Türk modernleşme süreci, iki Meşrutiyet dönemecinde yakalanmış olan bu hızın artmasıyla tepe noktasına vararak, modernleşmenin değerlerini de yalnızca bilmek ve öğrenmekle kalmamış bunları hayatın her alanında test etmeye de başlamıştır. Tanzimat Dönemi’nde başlayan sosyo-ekonomik alandaki gelişmelere bağlı olarak Osmanlı liberalleşmesi, İslahat Fermanı’nın ilan edilmesi ve Meşrutiyet Dönemi’yle birlikte, önemli gelişmeler kaydederek Osmanlı’da son derece cılız sanayileşmeyi de başlatmıştır. II. Meşrutiyet’e gelindiğinde ise, bu kısmi hareketliliğe dayanan bir takım işçi hareketleri de ortaya çıkmış, fakat bunlar sol gelenekten ve Osmanlı yapısal unsurlarından bağımsız ve daha çok azınlıkların milliyetçi emelleri doğrultusunda şekillendiğinden yapay ve yüzeysel kalmıştır. Hem bir modernleşme ürünü olarak, hem de pozitivistimin evrim bağ-

⁸ AYTEKİN YILMAZ, *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, Vadi Yay., Konya, 1996, s. 189-190; KRŞ. TANJU TOSUN, *Türk Parti Sisteminde Merkez Sağ ve Merkez Solda Parçalanma*, Boyut Yayıncılık, İst., 1999, s. 25

⁹ İMMANUEL WALLERSTEIN, “Liberalizmin İflası”, A.g.e., s. 220; MÜMTAZER TÜRKÖNE, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İst., 1991, s. 25

¹⁰ BKZ. KADIR CANATAN, “Yirminci Yüzyıl Türkiyesinde Tarih ve Gelenek Sorunu”, *Bilgi ve Düşünce*, Yıl: 1, Ekim 2002, Sayı: 1, s. 53 -55

lantısına koşut bir biçimde toplumlara modernleşme projesi sunma iddiasıyla ortaya çıkan sol düşünce, toplumsal adaletsizliklere vurgu yapmak suretiyle, kendince bir kurtuluş reçetesi sunmuştur. Batılılaşma ve modernleşme sürecinde, kendine ideolojik dayanak arayan bir kısım Osmanlı ve Cumhuriyet aydını da, bu paradigmanın sunduğu ideolojik projelere adapte olmakta gecikmemiş, bu çerçevede öne çıkan düşünce biçimlerinden biri olarak gördüğü sosyalizm ve/veya varyantlarını benimsemiştir.

Konumuz açısından önemli bir konu da görünürlüğü konusunda tereddütün olmadığı, Osmanlı ve cumhuriyet dönemi din anlayışlarını kesin çizgilerle birbirinden ayıran zıtlıklar meselesidir. Bu anlamda Osmanlı Dönemi'nde ideolojik düzeyde zayıf kalmış sosyalizm akımı, yerini Cumhuriyet soluna bırakırken bu döneme önemli bir kırılma ile girilmiş ve gerek referans dünyasında, gerekse sol anlayışlarda son derece önemli dönüşümler yaşanmıştır. 1917'de Rusya'da gerçekleşmiş olan Bolşevik İhtilali, Türk sol tarihine en keskin dönemeci yaşattırken devrimin ideolojik ve eylemsel gücünden beslenen Türk solu, komünist/Marksist jargonlara eklenerek sosyalsiyasal tavır anlamında çizgisini keskinleştirmiştir. Cumhuriyet Dönemi solunun en belirgin özelliği de, burada ortaya çıkmış ve sol, "bir aydın hareketi" olarak özellikle sosyal bilimler ve pozitivist sosyolojiye bu anlamda araçsal bir hüviyet kazandırması olmuştur. Aydınlanma ürünü olarak, modern olanı tercih eden Batı soluna paralel biçimde Türk solu da, dini anlayış noktasında bu paradigmanın dini de içine alan sosyo-kültürel alana içkin yorumlarını belli ölçülerde fazla zorluk göstermeden benimsemiştir. Kısacası, bir dönüşüm ürünü olarak Türk solu ve Türk sol düşünce anlayışı, araştırmamıza çıkış ve gelişim dinamikleriyle, parametreleriyle, özellikle din konusunda yaşanan kırılmalarla, teorik düzeyde ve tarihi arkaplan çözümlemesi yapılmak üzere konu olmuştur.

Bununla birlikte söz konusu dinamiklerin ve parametrelerin merkezinde ve etrafında görünen somut ya da soyut gerçeklikler ise araştırmamızın problemlerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, 19. Yüzyılda keskin dönüşümlerin esas zeminini oluşturan modernleşmenin, Osmanlı ve sonrasında Cumhuriyet aydınlarını ve kadrolarını harekete geçirmesiyle birlikte

Türk solu da, bu dönüşüm dinamiklerine kayıtsız kalmamıştır. Bu anlamda “özellikle Osmanlı döneminde Türk solunun geleneksel dini anlayışa bağlı kalışını ve özellikle cumhuriyet dönemi Türk solunun geleneksel dini anlayışa karşı geliştirdiği karşıt tavrın, paradigmal dönüşümün temelinde yatan sosyolojik parametrelerle kurduğu yakın ilişki araştırmamızın ana problemini teşkil etmektedir. Araştırmaya konu olan bu problemin çözüme kavuşturulmasının, biraz da konunun etrafında dönen diğer problemlere cevap verilmesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Bu problemleri ise şu şekilde sıralayabiliriz:

- Türk solu, modernleşmeyle nasıl bir etkileşim içerisine girmiş ve modernleşme Türk solcusunun dini anlamda dimağında ne tür etkiler bırakmıştır?
- Türk solcusu, kendisini Batılı bir kavram olan sol ile hangi şekillerle irtibatlandırmış ve kendisini ne tür bir temel üzerinde, nasıl tanımlamıştır?
- Yaşanan dini kırılma, Türk solunda hangi açılardan ve ne şekilde karşılanmıştır?
- Cumhuriyet öncesi ve sonrasında toplum ve siyaset sahnesine çıkan Türk sol tecrübesi, gerçekte iki farklı konjunktürde iki farklı solculuk ve din anlayışı geliştirmiştir. Aynı şartlara ve aynı entellektüel düzeye sahip olmasına ve terminolojik olarak aynı kaynaklardan beslenmesine rağmen, ikisi arasındaki dinsel farklılıkların ve dinsel görünümünün içerimlerinin neler olduğu ve solun hangi refleks noktalarına neden odaklandığı gibi meseleler de bu problemlerdendir.

B. Araştırmanın Amacı

Geleneksel toplum tipine nazaran oldukça değişik ve karmaşık bir yapı arzeden modern sanayi toplumunda öncelikle teknik son derecede gelişmiş; modern sanayi toplumu insanla tabiat arasında makinalar, karmaşık teknikler, bilgiler, fabrikasyon eşyalar vs.’den oluşan bir ağ örmüştür. Gerçekte, modern sanayi toplumunun sosyal organizasyonu öylesine karmaşık bir yapıya bürünmüştür ki, teknolojinin aşırı gelişimi, bu top-

lum tipinin teknolojik toplum olarak karakterize edilmesine imkan vermiştir.¹¹

Batı’da Sanayi Devrimi ile eşgüdümlü olarak başlamış olan ideolojik hareketler, Batı’nın sosyal şartlarından bağımsız bir görüntü çizen Doğu toplumlarına da sirayet ederken, hem dayanağı olmayan bir temele oturmuş hem de toplumların gelenekle içiçe geçmiş kültürleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Marksizm’in bir ideoloji olarak gerek Batı’da gerekse ülkemiz özelinde özellikle din alanında yapmış olduğu sarsıntı, sırtını modernizme dayamış olan akımların belki de en şiddetlisi ve tesirlisi olmuştur. Modern yansımanın Türkiye toplumunda yaptığı etkilerle birlikte modernleşmenin ürünü olan Marksizm ya da genel anlamıyla sol düşünce de, birçok araştırmaya konu olmuş ve dini hayat üzerinde ne tür etkilerde bulunduğu teorik zeminlerde tartışılmıştır. Bununla birlikte, Osmanlı son dönemi ile Cumhuriyet sonrası kapsayan süreçte Türk solu üzerine yapılan çalışmalarda Türk solunun din anlayışına ilişkin kapsamlı ve ayrıntılı çalışmaların sınırlılığı da ortadadır.

Bu bağlamda araştırmamızın temel amacı, belirgin bir şekilde Tanzimat’tan bu yana Batı’dan gelen akımların etki alanına, dolayısıyla modernleşme sürecine girmiş Türk solunun din anlayışında ortaya çıkmış olan değişimleri irdelemek ve dini-kamusal alana ilişkin refleks noktalarını din sosyolojisi açısından incelemektir. Bir bakıma Türk solunun gelişim süreci içerisinde yaşadığı zihinsel değişime paralel olarak din düşüncesine bakış açılarını ve toplumun hassasiyetini yansıtan alanlardaki söylemlerine ışık tutmaktır. Bu anlamda amacımız, süreç içerisinde “solun” din ile olan ilişkisine dair mevcut yargıların ya da subjektif duygu ve düşüncelerin ne kadar geçerli olduğunu belirlemek, böylelikle Türk soluna ilişkin dini-sosyolojik içerikli çalışmalara katkı sağlamaktır.

Aynı şekilde Osmanlı ve cumhuriyet dönemi solunun, dini görüşlerinden yola çıkarak günümüzdeki uzantılarıyla olan ideolojik ve düşünsel benzerliklere ya da ayrılıklara ilişkin değerlendirmeler yapma imkanına katkı

¹¹ Ünver Günay, Din Sosyolojisi Dersleri, EÜY, Kayseri, 1993, s. 298-300; Krş. Ali Sali, “Teknolojinin Ötesi Üzerine”, Kültür ve Sanayileşme, Ersin Gürdoğan, Nehir Yay., İst., 1987, s. 37 vd.

sunmanın yanısıra; yine anakronik olmamak kaydıyla Türk solcusunun resmi ideolojiyle olan olumlu ya da olumsuz ilişkilerinde dinin ne tür işlevlere sahip olduğunu ve bir değişken olarak nerede konuşlandığını belirlemek de amaçlarımız arasındadır.

C. Araştırmanın Önemi

Batı karşısında yenik düşen Osmanlı'nın, yaklaşık 18. Yüzyıl'dan bu yana bu yenik düşmenin nedenlerini araştırdığı ve Batı toplumlarına erişebilmek için Batı bilimciliğini, Batılılaşmayı ve çağdaşlaşmayı esas aldığı¹² bilinmektedir. Modernleşme sürecinin öncülleri olarak rönesans ve aydınlanma değerleri ile birlikte bir on dokuzuncu yüzyıl ürünü olan pozitivizm de bu sürecin tamamlayıcı parçası olma niteliği ile Osmanlı'yı kurtarma çabasında olan Türk aydınlarca benimsenmiştir. Batı'nın üstün değerlerinden biri olduğu düşünülen ve hayatın tüm alanını kapsayacak biçimde genellenmek istenen pozitivist felsefe¹³, ülkemizde II. Meşrutiyet öncesinde yayılmaya başlamıştır.¹⁴ Meşrutiyet ve sonrası yıllarda da, özellikle A. Comte'un "pozitivist sosyolojisi" vasıtasıyla cumhuriyet öncesi ve sonrası aydınının ilk yorumlamalarının kaynağını teşkil etmiştir.¹⁵ Din ayağında ise radikal bir dinsel dönüşümle dinin konusu ile muhtevasını birbirine karıştırmış olan pozitivizm, dinin sujesi olan insanlığı aynı zamanda onun muhtevası olarak görmek suretiyle dinin, insan ve toplumu aşan aşkın ve ilahi tarafını göz ardı etmiş ve metafizik ve teolojik postulatların yerine pozitivist prensipleri geçirmeyi tasarlamıştır.¹⁶

Böylelikle modernleşmeci Batılı paradigmalarda eşliğinde özellikle Osmanlı aydınınının yüzünü Batı'ya çevirmesinden sonra Türk sosyal ve kültürel kurumları da bu evrilmeyi tecrübe etmeye başlamıştır. Bu durumdan en

¹² Bkz. Suna Kili, *Türk Devrim Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ank., 2001, s. 237-238

¹³ Nuray Mert, "Cumhuriyet, Laiklik ve Din", 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar, Ed. Mete Tunçay, TVY, İst., 1999, s. 209

¹⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 3. Bs., Akçağ Yay., Ank., T.y., s. 75

¹⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 7. Bs., Çev. Metin Kıratlı, TTKY, Ank., 1998, s. 230; Krş. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İst., 1986, s. 378-380

¹⁶ Ünver Günay, a.g.e., s. 87; Krş. T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, Doğan Yayınevi, Ank., 1977, s. 76 vd.

büyük oranda nasibini alan kurum ise şüphesiz din olmuş, Tanrı düzeni yerine tabiat düzeni, gelenek yerine ilerleme, denge yerine devrim kavramları gelmiştir.¹⁷ Dolayısıyla, din etrafında sert bir biçimde esen değişim rüzgarları da bu zorunlu modernizm dolayısıyla hissedilmiş, dahası ülkemiz ve İslam Dünyası'nı, Avrupalıların Batılı yönde bir değişme için yaptıkları “doğrudan baskı” ve daha çok bağımsız ülkelerde görülen ve Batılılaşma amacıyla yürütülen “iç baskı”yla karşı karşıya bırakmıştır.¹⁸ Böylece, Türk toplumunda yüzyıllardan beri önemli bir yer işgal etmiş dinin, bu süreçte hakim niteliğini kaybederek farklı biçimlerde anlaşılması, gündeme yepyeni bir dinsel anlayışı ya da dinden arındırılmış bir toplumsal ortamı getirmiştir. Başlıbaşına bu ortamın dini-sosyolojik boyutuyla tahlil edilmesi bile, büyük bir önem taşırken, kitleler nezdinde de karşılık gören bu değişim atmosferinin, giderek dinle ilişkilerinde kaymalara ve geleneksel olarak bilinen ilişki biçimlerinden sapmalara doğru evrilmesi, din sosyolojisine yeni bakışları zorunlu kılacak şartları doğurmuştur.

Kuşkusuz tüm bu paradigmal evrilmelerin her aşaması genelde Türk aydını özelde Türk sol ideolojisi üzerinde derin etkilerde bulunmuştur. Bu dolayında Türk sol geleneğinin, dinle karşı karşıya geldiği noktalarında cumhuriyetten bu yana hep olumsuz tavırlar sergilemesiyle ve dini olana dair yargılarında tamamen subjektif ve toplumun yumuşak karnı olarak nitelenebilecek değerleri dikkate almadığı izlenimi zihinleri hep meşgul etmiştir. Şayet öyleyse solun bu tavrının arkaplanında yatan sosyo-politik ya da sosyo-kültürel realitelerin ve bilişsel altyapının biçimlenmesinde ne tür unsurların rol oynadığının ortaya çıkarılması ve bu tespitlerin dini sosyolojik araştırmaların dikkatine sunulması araştırmamızı önemli kılan meselelerdir. Sol geleneğin dini tecrübenin yerine konuşturulmaya çalıştığı sosyolojik içerikler ve bu içeriklerin hangi refleksleri koşulladığının belirlenmesi de ayrıca önem arz etmektedir.

¹⁷ Niyazi Berkes, “Türkiye’de Çağdaşlaşma Olgusu”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu–Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst., 2000, s.118

¹⁸ Erol Güngör, İslam’ın Bugünkü Meseleleri, 9. Bs., Ötüken Yay., İst., 1993, s. 54; Hasan Ali Koçer, Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923), MEB., İst., 1970, s. 122

Bununla birlikte, ülkemizin ideolojik yaşanmışlıklarını barındıran toplumsal hafızasının öteden beri “solcu aydınların çoğunun Marksizm’i ya da genel anlamıyla solculuğu gerçek anlamda bilmedikleri”¹⁹ çağrışımını yapması da dikkate değerdir. Dolayısıyla araştırmamızın, sol fraksiyonun ideolojik öz kaynaklarına ve böylece objektif olarak kendi toplumlarının içsel dinamiklerine bakabilmelerine katkı sunması açısından önem taşıdığı savlanabilir. Öte yandan, özellikle cumhuriyetle birlikte din ve dini kurumlarla karşıtlık ilişkisine girmiş olan sol düşüncenin, oldukça istekli bir şekilde Türkiye Cumhuriyeti’nin resmi ideolojisine eklenme girişimlerinin toplum kesimlerinin belleğine bıraktığı derin izlerinin farkındalığı sol düşünceye, yeniden gözden geçirilmesi ve irdelenmesi gereken anlayışlar bütünü hakkında fikirler verme eğilimi çalışmanın önemini işaretleyen diğer bir konudur.

D. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız, modernite etkisinde gelişen dinamikler eşliğinde topluma yön vermeye dönük argümanlar sunan bir ideolojinin toplum-din ilişkileri bağlamında tarihsel-sosyolojik açılımlarını yapmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte salt bir tarihçi gözüyle bakmanın ötesinde, daha çok, tarihsel koşulların merkezci rol oynadığı ve olaylara, tarihin akışı içerisinde neden-sonuç ilişkilerini dikkate alan bir bakış açısı getirme anlayışı sözkonusudur. Bunun için de tarihi şartları içerisinde, sosyal olguların niteliği üzerinde derin etkiler taşıyan sosyolojik içerikli karmaşık hadiselerin iyi ayırte edilmesi gerekir.²⁰

Tarihsel toplumbilim olarak adlandırılabilen bu yaklaşımda, tarih felsefesi ve evrim önemli bir rol oynarken, toplumlarla birlikte, toplumsal kurumların oluşumları, gelişmeleri ve biçim değiştirmeleri sorunlarına önem verilir.²¹ Günümüzü anlayabilmek ve yarını görebilmek için tarihi bilmenin zorunluluğundan hareket eden bu eğilim, tarihin, insan ve top-

¹⁹ Necdet Subaşı, Türk Aydınımın Din Anlayışı, Yapı Kredi Yay., İst., 1996 s. 154

²⁰ P. A. Sorokin, Çağdaş Sosyoloji Teorileri, 2. Bs., Çev. Münir Raşit Öymen, İstanbul Matbaası, İst., 1975, s. 6

²¹ T. B. Bottomore, Toplumbilim, s. 46; Krş. Sulhi Dönmezer, Toplumbilim, 11. Bs., Beta Basım Yayım, İst., 1994, s. 9-10

lum hakkında tam bir bilgi ve bilinç verebilmesi için, içinden geçmiş olduğu değişikliklerin bütünü hakkında açık ve toplu bilgiyi zorunlu görür.²² Bununla birlikte bu bilgilerin sağlam temellerin inşasında kullanılması için, sosyolojik bilgiye ve tarihsel fenomenlere projektör işlevi görecektir sosyolojik tespitlere ihtiyaç vardır. Çünkü sosyolojinin, bütün bu veriler ışığında sağlayacağı bilimsel bilgi aracılığıyla, daha sağlıklı ve muntazam sosyal ilişkiler kurabilme ve kalıcı sosyal yardımlarda bulunabilme yeteneğine sahip olduğu düşünülmelidir.²³

Bu noktada karşımıza, sosyolojinin bu fonksiyonu nasıl göreceği çıkmaktadır. Üzerinde özellikle durulmuş bir konu olarak sosyolojide yöntem tartışmaları, Alman tarihçi ve düşünürlerince ileri sürülen, doğal dünya ile toplumsal ya da kültürel dünya arasındaki farklılıktan dolayı, toplumsal olayların doğa bilimlerinin kullandığı yöntemlerle incelenemeyeceği²⁴ iddiasına rağmen, genelde toplumsal olayların da, Comte'un "sosyal statik" tanımlamasında ifade ettiği ya da Durkheim'in, toplumsal olayları "bire nesne gibi" ele almanın gerekliliğine değinmesinde olduğu gibi doğa bilimlerinin kullandığı yöntemlerle incelenebileceği²⁵ veya Max Weber'in doğa bilimlerinde olduğu gibi, "toplumsal olgular"ın salt nedensel açıklamasına karşı insan davranışlarının anlaşılabilirliği²⁶ temel düşüncesi eksenlerinde yoğunlaşmıştır.

Araştırmanın yöntemi açısından sosyolojideki yöntemlerle doğrudan ve çok yakın ilişkisi dolayısıyla din sosyolojisinin kullandığı yöntemler ve bu yöntemlerde dinin kullanılış biçimi ya da biçimleri de büyük önem arz etmektedir. Din sosyolojisinin konusu, dini, insan faaliyetlerini anlamak için merkezi bir teorik problem olarak ele almak suretiyle din ile diğer sosyal yaşam alanları arasındaki ilişkileri incelemek ve dini roller, örgütlenmeler ve hareketlerle birlikte,²⁷ dini amaçlı özel cemaatleşmeler ve in-

²² Eyüp Sanay, Genel Sosyoloji Dersleri, GÜBYB, Ank., 1985, s. 113

²³ Joseph Fichter, Sosyoloji Nedir? Çev. Nilgün Çelebi, Toplum Kitabevi, Konya, T.y., s. 14

²⁴ T. B. Bottomore, a.g.e., s. 42

²⁵ Maurice Duverger, Siyaset Sosyolojisi, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., İst., T.y., s. 9

²⁶ Max Weber, Sosyoloji Yazıları, 2.bs., Haz. H. H. Gerth - C. Wrights Mills, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İst., 1987, s.58

²⁷ Sulhi Dönmezer, a.g.e., s. 242

sanların din kaynaklı sosyal davranışlarıdır.²⁸ Fakat bu meseleleri ele almada din sosyolojisinin kendine özgü yöntemlerini geliştirmek ve tam bağımsız bir bilim olabilmek için biraz daha zamana ihtiyacının olduğu söylenmelidir. Bu süreçte teorisinin sistemleşme evresini tamamlayana dek diğer sosyal bilim alanlarının yöntemlerini kullanmak durumunda kalmıştır. Dolayısıyla sosyolojide olduğu gibi din sosyolojisinde de yukarıda sözü edildiği şekliyle, yöntemlerin çeşitli olması dolayısıyla, bir din sosyolojisi yönteminden değil daha çok farklı yöntemlerden söz etmek mümkündür. Bununla birlikte, günümüzde din sosyolojisinin bağımsız bir bilim dalı olarak görülmesinin önündeki engellerin kalktığı, etkinliğini büyük oranda elde ettiği ve din sosyolojisinin kendi özgün yöntemlerini üretme imkanına kavuştuğu söylenmelidir.

Din sosyolojisinin bir yaşantı bilimi olması, araştırmalarında toplumun dini-sosyal olaylarına yani gerçekliğe dayanması, onlardan hareketle bilimsel çalışmalarını gerçekleştirmesi demektir. Yine bir yaşantı bilimi olarak din sosyolojisi, normatif değil, realiteler bilimi olarak “vasıflama”, “karşılaştırma” ve “açıklama” esaslarını uygulamak durumundadır. Öncelikle, sosyal karakterli olayların gözlemi anlamında “vasıflama”, doğrudan gözlemlemek anlamındaki “dolaysız gözlem”le birlikte, araştırmamız açısından da büyük önem taşıyan “dolaylı gözlem” türlerine ayrılmaktadır. Geçmişin dini yaşayışı ve tarihe mal olmuş toplumlardaki dini tezahürlerin sosyolojik incelemesi, din sosyolojisinde büyük önem taşıyan bir konudur. Dolayısıyla, tarihi metod bu bilim dalının özellikle kullanmak durumunda olduğu bir yöntemdir. Geçmişle ilgili bir vasıflama anlamı içeren tarihi metodda, en önemli unsurlar kuşkusuz şahitler, kaynaklar, hatıralar ve belgelerdir.²⁹ Bu nedenle çalışmamızın yöntem açısından önemli bir ayağı, din sosyolojisinin dolaylı gözlem usulüyle ilişkilidir. Bu anlamda konumuzun kapsamına giren tarihsel periyotlarda, imkanlar ölçüsünde belge ve kaynak metinlere müracaat edilmekle birlikte daha genel bir yöntemsel çerçeve çizme zorunluluğu da vardır. Bu nedenle amacımız, yöntemlerin içeriğine dair yapılan farklı yorumlardan

²⁸ Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, s. 7

²⁹ Ünver Günay, a.g.e., s. 40; Yümnü Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, MÜFVY, İst., 1990, s.186

ziyade yöntemler bütününden eklektik biçimde faydalanarak olayların anlamlarına nüfuz etmek, onları anlamak ve yorumlamaktır. Max Weber'in anlama yöntemini çağrıştıran bu usülle,³⁰ belli bir anlayışa vakıf olma sonucu da doğabilecektir. Dolayısıyla Tanzimat ve sonrasında başlayan süreçte, özellikle Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi sol hareketlerin ve sol ideolojilerin din yaklaşımları bu anlayış ve anlama ile çözümlenmeye çalışılacaktır. Kuşkusuz gerek din sosyolojisi, gerekse sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerin mutlak vazgeçilmezi ve olmazsa olmazı olan objektiftir. Subjektif, değer yargılarından arındırılmamış bir çalışmanın bilimsel değeri olmayacağı gibi çalışma etik açıdan da sorgulanabilir bir nitelik taşır. Objektiflik, bu çalışmada dikkat ettiğimiz konuların başında gelmektedir.

E. Araştırmanın Sınırları

Toplumsal dönüşümlerin ve ideolojilerin sert bir konjunktürde hayat bulduğu 19. Yüzyıl, sadece Batı'da değil, Batı dışı toplumların da her alanda en fazla etkilendikleri yüzyıldır. Türk toplumunu da yoğun bir biçimde etkisine alan bu zaman dilimi, özellikle Tanzimat'la başlayan süreçte kısa ve orta vadede Batıcılık, İslamcılık, Türkçülükle birlikte Türk sol akımlarına da zemin hazırlamıştır.³¹ Tanzimat Dönemi devlet adamlarının, özellikle dış dinamiklerle Batı'nın siyasal ve sosyo-ekonomik politikalarına adapte olmalarıyla başlayan Osmanlı'da liberalleşme süreci, daha çok azınlıkların özgürlüğünü pekiştiren Islahat Fermanı'nın ilanı ile birlikte daha da ivme kazanmıştır. I. Meşrutiyet yılları ise her alanda bu özgürlüklerin pekiştirilmesi ve artırılması arayışlarının, özellikle Jön-Türkler vasıtasıyla somutlaştığı dönem olmuş, böylece 1908 Jön-Türk İhtilali'ne gelinmiştir. Yakın dönem Türk tarihinde önemli bir kavşak noktası ve bir kırılma anı olarak 1908, hem Osmanlı liberal politikalarının revaç bulduğu bir dönemi, hem de sosyalist oluşumların çıkışına tekabül eden zaman dilimini simgelemiştir. Bu tarihle birlikte, sosyalist söylemlerle eşzamanlı olarak görünen ve son derece kaygan bir zeminde hayat bulan işçi/grev

³⁰ Bkz. Max Weber, Sosyoloji Yazları, s. 58 vd.

³¹ Mehmet Akgül, Türk Modernleşmesi ve Din, Çizgi Kitabevi, Konya 1999, s. 28

hareketleri de ortaya çıkmıştır.³² Bu tarih ayrıca sosyalist eyleme temel oluşturacak pratik altyapının olmamasına karşın, teorik düzeyde sosyalist jargonların telaffuz edilmeye başlandığı dönemdir. Bir başka deyişle Osmanlı tarihinde ilk kez siyasi fikir akımları çıkışında Jön-Türk hareketinin payı büyüktür.³³

Araştırma alanımızda ilk kırılmanın yaşandığı kesiti anlatması dolayısıyla 1908 tarihi, tarihsel olayların neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirme zorunluluğuna paralel olarak öncesine ve sonrasına atıflarda bulunmuş olsa da, çalışmamızda solu ele alacağımız tarihin başlangıcına işaret etmektedir. Nitekim bu dönemle birlikte, Osmanlı'da sosyalist akımların yeşerdiğine şahit olmaktayız. Sürecin ikinci kırılma noktası ise, kuşkusuz Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemidir. Bu süreç, Türk solunun komünist varyantının siyasal ve sosyal yaşamda boy göstermeye başladığı yılları ifade etmekle birlikte, komünist söylemin cumhuriyet öncesi yıllarda özellikle Bakü merkezli TKP özelinde köklerinin varlığına işaret etmek gerekmektedir.

Araştırmamızın sınırlılıkları çerçevesinde özellikle belirtilmesi gereken kimi konular da söz konusudur. Osmanlı Dönemi sol hareketlerinin panoramasında kurumsallığı ve bireyselliği öne çıkartan ikili bir görünüm dikkati çekmektedir. Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın (OSF) ve Türkiye Sosyalist Fırkası'nın (TSF) kurumsal beyannamelerine, herhangi bir kurumsal sol yapı içerisinde yer almamakla birlikte bireysel kalem oynatan sosyalizm savunucularının görüşlerinden daha çok üç isme (Celal Nuri, Nüzhet Sabit ve Ali Namık) ve Baha Tevfik gibi hem bir siyasal oluşum içerisinde hem de bağımsız olarak görüş serdeden sosyalizm yanlılarına odaklanılmıştır. Siyasal bir kurumsallığın içerisinde olmamaları nedeniyle Celal Nuri ve Ali Namık'ın sosyalistlikleri ile ilgili olarak da bir şeyler söylenmelidir. Gerçi Ali Namık'ın sosyalizm savunuculuğunun

³² Bkz. İbrahim Yalınov, "1876-1923 Döneminde Türkiye'de Bulgar Azınlığı ve Sosyalist Hareketin Gelişmesi", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, s. 138-139

³³ Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Yedigün Matbaası, İst., 1960, s. 76

onu sosyalist olarak tanımlama konusunda kuşkuları ortadan kaldırdığı ve elimize güçlü bir gerekçe verdiği belirtilmelidir.³⁴

Bununla birlikte Celal Nuri'nin sosyalist olduğuna ilişkin tespitlerin ya da en azından iddiaların dikkatli ve doğru bir zeminde tartışılması gerekir. Bu belirlenim için elimizde iki önemli gerekçe bulunmaktadır. Bunlardan ilki için, dönemin zorlu siyasal atmosferinde böyle bir konuyu dillendirmenin ve özellikle de savunuculuğunu yapmanın cesaret isteyen bir davranış olduğu düşünülürse, Celal Nuri'nin sosyalizm konusunda yaptığı çıkışların ve önerilerin onun bu cesareti gösterecek kadar sosyalizme inandığını gösterdiği söylenebilir. İkinci olarak Celal Nuri, objektif bir biçimde sosyalizme yaklaştığını belirtir ve kesin ve muntazam bir biçimde ilerleyen sosyalizme hiçbir gücün engel olamayacağını dolayısıyla Osmanlı'nın siyasal paydaşlarının da sosyalizm akımına yabancı kalmaması, onu gözardı etmemesi ve sosyalizme gereken önemin verilmesi gerektiğini ifade eder.³⁵ Benzer biçimde Celal Nuri'nin sosyalist ihtilal anlamında büyük bir inkılabın arefesinde bulunduğunu belirtmesi, kapitalist hükümetlerin yıkılmasının yakın olduğunu ve Avrupa'nın çehresinin de yakında zorunlu bir değişime tabi olacağını savunmuş olması,³⁶ onun en azından “sosyalizm yanlısı” bir aydın olduğu tespitini ya da iddiasını güçlendirmektedir. Dolayısıyla biz Celal Nuri'yi de bu kategoride değerlendireceğiz.

Aynı şekilde, araştırma evrenimizin ikinci alanını oluşturan Cumhuriyet sonrası Türk solu, birbirinden ancak nüanslarla ayrılan ve genelde doğrusal bir çizginin (Marksizm) türevleri sayılabilecek ayrışmalarla karakterize olur. Bu anlamda Cumhuriyet Dönemi Türk solunu, kurumsal olarak ya da bireysel görüşleriyle temsil eden solcuları herhangi bir ayrıma tabi tutmaktansa senkretize etmenin, görüşlerin paralelliğini göstermek açısından daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden, “Aydınlık” ve “Kadro” ile diğer sol yayımlar olan “Yurt ve Dünya”, “Yürüyüş” ve “Adımlar” gibi dergilerle, bu geleneğin takipçileri olan sol görüşe men-

³⁴ Bkz. Kerim Sadi, a.g.e., s.221; Aclan Sayılğan, a.g.e., ss.52 –55

³⁵ Celal Nuri, Tarih-i Tedeniyat-ı Osmaniyye, İst., 1330, s. 183-191

³⁶ Celal Nuri, İttihad-ı İslam, Yeni Osmanlı Matbaası, İst., 1331, s. 291 vd.

sup kişilerin eserlerine de başvurulmuştur. Böylece, bu ayrışmalarla birlikte, Marksist esaslar üzerinden görüşleri süren ya da siyaset yapan Cumhuriyet sonrası Türk solunun başta din olmak üzere toplumsal hayata ilişkin görüşlerinin harmanlanması, ideolojinin aynı yelpazesinde görünen bir mozaik de ortaya çıkaracaktır.

F. Tanımlamalar

Yukarıda konumuzun anlaşılması bakımından önemli olan hususlara dair açıklamalara yer verilmiş olmakla birlikte, araştırma konumuzda anahtar teşkil eden bazı kavramlar ve bu kavramların kullanılışı hakkında da bilgi vermek gerekmektedir. Bu anlamda, konumuzun özünü oluşturması ve değerlendirmelerimizin, eksenini etrafında bir belirlenimi zorunlu kılması açısından sol/solcu, sosyalist/sosyalizm, Marksist/Marksizm (komünist/komünizm) gibi kavramların tanımlanması önem arz etmektedir. Tüm bu kavramların baştan beri siyasal ve toplumsal yaşantımıza girişlerinin tarihsel arkaplanı, kaynağını öncelikle Batı’da bulmuş olan bu ifadelerin, Batı’da ve izdüşümü olarak bizde nasıl açılım kazandığı ve kullanılır olduğu ve daha da önemlisi, konumuz sınırları içerisinde yer alan tarihsel periyotta tüm referanslarımızın içeriğinin nasıl doldurulduğu da ayrıca üzerinde durulması gereken konulardır.

18. Yüzyıl’ın ortalarında İngiltere’de başlayan sanayileşme, bir takım sosyal ve ekonomik problemleri de beraberinde getirerek toplum yapısını bozmuş, İnsanların fabrikalarda düşük ücretle ve son derece kötü şartlarda çalışmak zorunda kalmaları, işçi kitlelerinin sefaleti gibi önemli sorunlar “sol”un bir ideoloji olarak hem ortaya çıkışını, hem de şekillenmesini sağlamıştır. Robert Owen, işçi sınıfının içinde bulunduğu kötü durumun düzeltilmesi için somut tekliflerde bulunarak makinadan çok insana önem verilmesini, kooperatifçiliğin geliştirilmesini, bireyciliğe karşı toplumun genel refahının sosyal vasıtalarla sağlanmasını savunmuştur.³⁷ Masumane isteklerle bir hak talebi olarak başlamış olan bu sosyo-politik davranışlar, daha sonra toplum egemenliğini en kalabalık ve en az mutlu kütleye mal etmeye yönelerek, önce, bütün halka “siyasi vatandaşlık”

³⁷ Davut Dursun, Devlet Siyaset ve Toplum, Emre Yay., İst., 1996, s.110

haklarının sağlanması, sonra bu şekli değişimin tamamlanması için, “iktisadi vatandaşlık” haklarının verilmesi ve nihayet bunlar gerçekleştirildiğinde de işçi kesiminin iktidarın sahibi olması öngörülmüştür. Sosyolojik açıdan bu ekonomik yaklaşımla, “tarihi maddecilik” ve “sınıf kavgası” gibi iki unsur geliştirilmiş ve bunlar sosyalist akımların en önemli ortak çözümleme araçları olmuştur.³⁸ Bir bakıma tarihin ve toplumların, merkezini iktisat ilişkilerinin oluşturduğu ve toplum unsurlarının buna göre şekillendiği bir yapıyla tanımlanması, Sosyalist/sosyalizm ideolojik vasıflamasına da eşlik etmiştir.

Fakat bu söylemler sadece sosyalizmin aleni olarak dillendirilmeye başlamasıyla ortaya çıkmış türedi söylemler değildir. Tarihsel arkaplanında bütün bu söylemlere kaynaklık eden toplumcu açılımlara da rastlanmaktadır. Sözelimi felsefenin beşiği olan eski Yunan’da, birçok düşünceler arasında sosyalizm hayalinin de ilk tohumlarını atıldığı görülmektedir. Bir çeşit inanç halinde gelişen sosyalizm, sırf insanlığın belirsiz geleceğine ait bir hayal olmak üzere ilk defa Eflatun tarafından ortaya atılmıştır. Eflatun, yaşadığı dönemin toplumunun kritiğini yaparak ütopyik toplumunun olması gereken planını vermiş ve bu plan çerçevesinde insanların yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşamak ve “devlet”i de böylece oluşturmak durumunda olduklarını belirtmiş,³⁹ devlet’in, bir sınıfın, ötekilerden daha mutlu olması için değil bütün topluma birden mutluluk sağlaması için kurulması⁴⁰ ve devlette iktidar sahiplerinin kesin bir zorunluluk olmadıkça mal mülk edinmemesi gerektiğinin altını çizmiştir.⁴¹

Böylece Eflatun, dünyada özel mülkiyetin olmadığı “komünal” bir sosyal ve siyasal yapı tasavvur etmiş, zayıfların, kötürümlerin, kısaca vasıfsız nüfusun ortadan kalktığı üstün millete dayalı sosyal proje tasavvurunu ortaya atmıştır. Bu üstün ulusun devamı için her türlü tedbirin alınmasına ve bu tedbirlerin enest olmamak kaydıyla cinsel serbesti de dahil tama-

³⁸ Mete Tunçay, *Türkiyede Sol Akımlar 1908-1925*, 2. Bs., Bilgi Yayınevi, Ank., 1967, ss. 3 – 7; Krş. Aydın Yalçın, “Totaliter Zihniyetin Kökleri”, *Demokrasi, Sosyalizm ve Gençlik*, Ak Yay., İst., 1969, s. 20

³⁹ Eflatun, *Devlet*, 4. Bs., Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İst., 1980, İkinci Kitap, s. 59

⁴⁰ Eflatun, a.g.e., *Dördüncü Kitap*, s. 109

⁴¹ Eflatun, a.g.e., *Üçüncü Kitap*, s. 106

men komünal bir yapılanma içerisinde gerçekleşmesine vurgu yapmıştır.⁴² Daha sonra Eflatun'un fikirleri taraftar bularak önemli isimleri etkisi altında bırakmıştır. Eski Yunan'da atomculuğu ile Demokrit, hareket fikriyle Heraklit, ruhu, maddenin ürünü gören felsefesi ile Epikür, 19. Yüzyıl'ın diyalektik materyalizmine ve dolayısıyla Marksizm'e geniş çapta etki etmişlerdir.⁴³ Kuşkusuz sosyalizmi tarihleyecek toplumsal ve siyasal içerikli görüşler bunlarla sınırlı değildir. Marksist felsefenin kendisini ortaya koyuncaya kadar birçok düşünür, "komünal yapılanmaya" ilişkin tezler ileri sürmüştür, fakat sistematik bir tarih okuyuşuyla kendi "doğrusal çizgisi" üzerinde senteze ulaşan düşünür, Marks olmuştur.

Sol ve Solcu: Yukarıdaki söylemlerin tamamı ilk zamanlarda "sosyalizm" çatısı altında söylenmiş yani "sosyalizm" tabiri, başlangıçta diğer "sol" içerikli kavramları incelemiştir. 19. Yüzyıl'ın ortalarında Marksizm'in ortaya çıkışına kadar "sosyalist" genel adı altında toplanan fakat birbirine benzemeyen birçok akım "sol cepheyi" tanımlamıştır.⁴⁴ Tarihsel süreç içerisinde belli bir doğrusal hat üzerinde tanımlanan "sol" kavramı, siyaset sözlüğüne 1789 Fransız Devrimi'nin Birinci Cumhuriyet meclisinden geçmiştir. Bu meclis salonunun solunda eşitliğe ve köklü değişmeye taraftar olan üyeler, sağda ise bu fikirleri pek tutmayan ılımlılar oturmuştur.⁴⁵ "Jakobinler" denilen ve meclisin solundakiler, kralın devrilmesinden yana olmuşlar, buna karşılık daha muhafazakar bir çevreyi temsil eden ve kral karşısında ılımlı davranma yanlısı olan "Girondin"ler ise, sağda oturan karşıt grubu oluşturmuşlardır.⁴⁶ Siyaset diline böylelikle girmiş olan sol kavramı, daha genel bir anlam kazanarak toplum yaşamında *eşitlik ve adalet* yönünde değişiklikler isteyenlere solcu ve bunların oluşturdukları siyasal çizgiye de sol denilmiştir.⁴⁷

Kavramsal içeriğiyle sol, hem sosyalizmden hem de komünizmden daha genel dolayısıyla her ikisini de kapsayan daha esnek bir terim olma nite-

⁴² Bkz. Eflatun, a.g.e., Beşinci Kitap, s. 148-149

⁴³ Ali Bulaç, Çağdaş Kavramlar ve Düzenler, 2. Bs., Düşünce Yay., İst., 1977, s. 94 -95

⁴⁴ Mete Tunçay, Türkiyede Sol Akımlar 1908-1925, s. 7

⁴⁵ Mete Tunçay, Türkiyede Sol Akımlar 1908-1925, s. 1

⁴⁶ Alpaslan Işıklı, Sosyalizm, Kemalizm ve Din, 3. Bs., İmge Kitabevi, Ank., 2001, s. 229

⁴⁷ Alpaslan Işıklı, a.g.e., s. 229

liğine de sahiptir. Bununla birlikte kavram oluşturmanın, toplumların yaşam biçimleri ve edindikleri dünya görüşleriyle ilişkili olmasından ve bu yaşam biçimleri ve dünya görüşlerinin tarihsel süreç içerisinde birçok toplumda benzerlik göstermesinden dolayı,⁴⁸ sol kavramı da zamanla anlam değişikliklerine uğramış, yerelliğin yanısıra farklı zaman ve mekanlarda siyasi düşüncenin gelişimi açısından aynı fikir olmasına rağmen anlam kaymaları yaşayabilmiştir.⁴⁹ Herşeye rağmen sol tanımı, 21. Yüzyıl'da da, toplumsal eşitlik ve eşitlikçiliği destekleyen ve bunu sağlamaya çalışan siyasi ideolojiler yelpazesi olarak içeriğini korumuştur. Bu anlamda içeriği itibariyle sol siyasetin doğasının, taraftarlarının toplumda diğerlerine göre dezavantajlı olarak algıladıkları bireyler için endişe duymanın yanı sıra, uygulandıkları toplumun yapısını değiştiren, radikal yollarla azaltılması veya ortadan kaldırılması gereken haksız eşitsizlikler olduğuna dair bir inancı içerdiği de dillendirilmiştir.⁵⁰

Sağ ve Sağcı: Araştırma alanımıza dahil olmamakla birlikte konumuzun içeriği itibariyle üzerinde durulması gereken bir kavram ikilisi de, adları ancak sol ile birlikte anılan “sağ” ve “sağcı” kavramlarıdır. Sol(cu) ile karşılıklı olarak, birbirlerinin duruşuna göre zıtlıklarıyla tanımlanmış olan sağ(cı) kavramı da, karşıtlık ilişkisi içerisinde birbirlerinin toplumsallıklarına göre almış oldukları pozisyonlarla artı ve eksi kutupları oluşturmuşlardır.

Bu anlamda sol ve sağ terimleri, belirli ve kesinlik ifade eden bir sınırlama getirmemişler, 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısında sosyalist eğilimli bütün düşünce akımlarına verilen genel ad sol, sosyalizmin her türüne karşıt olan düşünce akımlarına ise sağ eğilimleri denmiştir.⁵¹ Fakat kesinlikten yoksun bu sınırlamanın, sol ve sağ kavramlarında yarattığı kavram belirsizliği, karşıtlık içeren bu kavramların tanımlanmasında taşların tam manasıyla yerli yerine oturtulamamasına neden olmuş ve değer yargısına ve

⁴⁸ Muna Yüceol Özezen, “Sağ ve Sol Kavramlarına İlişkin Bir Araştırma Denemesi”, AÜDD, Kasım-Aralık 2002, Sayı: 117, s. 21

⁴⁹ Anthony Giddens, Üçüncü Yol- Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi- Çev. Mehmet Özay, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 50; Jerome Deshusses, Gerici Sol, Çağdaş Yay., İst., 1970, s. 50

⁵⁰ The Desk Encyclopedia Of World History, Edmund Wright (ed.) (new york: Oxford university press, 2006), 369-370.

⁵¹ Visali Günaydın, Sosyalist ve Radikal Sol Doktrinler Komünizm: Strateji ve Taktikleri, Ayyıldız Matbaası, Ank., 1974, s. 6

bakış açısına göre değişir bir hal almıştır. Ayrıca sol-sağ ayrımının kesin sınırlarının belirlenmesi bir yana, bu ayrımın ortadan kalkması da imkansız hale gelmiştir.⁵²

Türkiye’de Sol ve Sağ: kuşkusuz 19. ve 20. Yüzyıl’da Türkiye’nin karşılaştığı zorluklardan biri, Türk aydınının kültürel ideolojisine giren karmaşık türevler örgüsüdür.⁵³ Bu ideolojik karmaşa nedeniyle de Türkiye’nin özellikle tarihsel realitesi ve temelleri açısından, derindeki yapının değişmelere rağmen süregelen güncelliği anlaşılmadan, sırf aktarma slogan kavramlarla toplumun hem yapısının hem de sorunlarının anlaşılması ve aşılması mümkün olmamıştır.⁵⁴ Gerçekte bu durum belki de en fazla söz konusu kavramlarla ilişkilidir. Nitekim solun ve buna bağlı olarak sağın anlam ve içeriği hakkında uzlaşma sağlanamamıştır. Sol kelimesi, Türkçe’ye ilk girdiği yıllarda az kullanılmış ve sosyalizmin bütün renklerini ifade etmiştir. Sözgelimi, halk tarafından komünizm olarak algılanmış, fakat zamanla kelimenin manası daha açıklık ve netlik kazanacak yerde büsbütün karışmış ve konu içinden çıkılmaz bir hal almıştır.⁵⁵

Bununla birlikte özellikle cumhuriyet sonrasında çok partili hayata geçişle birlikte toplum boyutlarının neredeyse tamamında bu ayrıma dair açılımlar yapılmaya çalışılmış fakat bu uğraşlar çok da yeterli olmamıştır. Bu açılımlarda sosyo-ekonomik boyutla birlikte kuşkusuz en hassas açı, yaşam biçimine ve hayat anlayışına denk gelen boyut öne çıkmış; muhafazakar ve dindar bir anlayış sağa, cumhuriyetçi bir yaklaşım ise sola karşılık gelmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla sağ ve sağcıların muhafazakar, gelenekçi, demokrasi ve temsili rejimi faydasız olarak kabul eden ve inkılapçı prensiplere taraftar olmayıp dini fikirlere, din-devlet birliğine önem verdikle-

⁵² Hilmi Bengi, “Dağınık Sağ”, Yaklaşım, Ank., 1993, Sayı: 1, s. 69

⁵³ Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, AÜSBFY., Ank., 1969, s. 112

⁵⁴ İdris Küçükömer, Halk Demokrasi İstiyor mu? Bağlam yay., İst., 1994, s. 308

⁵⁵ Necmettin Hacıeminoğlu, Milliyetçilik Ülkücülük Aydınlar, 5. Bs., Kemer Yay., İst., 1995, s. 288; Ayrıca Bkz. İsmet Giritli, Komünizm Sosyalizm ve Anayasamız, Ak Yay., İst., 1967, s. 41- 42

⁵⁶ Bkz. Mete Tunçay, T.C.’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931), 3. Bs., Cem Yayınevi, İst., 1992, s. 70

ri; sol ve solcuların ise genellikle demokratik, devletçi ve laik olup, muhafazakar değerlere taraftar olmadıkları işlenmiştir.⁵⁷

Fakat ülkemiz özelinde şu kayıt mutlaka düşülmelidir ki, Türk sol anlayışında ortaya çıkan ve bu anlayışı bütünselliği içerisinde kavramsal çerçeveye sığdıramamamızın gerekçesi olarak, sol ile ilişkilendirilen “din ve dini olana karşı duruş”un bir ölçüt olarak karşıt kutbu temsil eden kitlelerin hafızalarında sürekli olarak canlı tutulmasından söz edilebilir. Bir başka deyişle özellikle cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren şekillenmeye başlayan ve daha sonraki yıllarda da hem ideolojik tabanını oluşturan hem de siyasi ve entelektüel alanda yerini bulan Türk solunun, genellikle din ve dini olana karşı duruşunu simgeleyen bir sekülerliği benimsediği izlenimi hep gündemde olmuştur.

Osmanlı (Dönemi) Solu: Marksist ideolojinin toplumsal tabanını oluşturan Batı’da bile solun tanım ve açılımı konusunda kimi sorunların varlığı dikkate alınırca araştırmamızın evrenini oluşturan genel anlamıyla Türk solunun görüntüsünün bulanık olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Öncelikle Osmanlı döneminde kavram olarak “sol” yoktur. Türkiye özelinde 19. Yüzyıl’ın sonu ile 20. Yüzyıl’ın başları itibariyle sol terminolojiye yerleştirilebilecek temel kavram, sosyalizmdir. Genelde Osmanlı sosyalistlerinin düşüncesinde yer ettiği biçimiyle sosyalizm, daha çok insanlar arasındaki *eşitliğe, kardeşliğe, toplumsal dayanışmaya* vurgu yapmıştır. Sosyalizmin tarihsel felsefi okuyuşları olan altyapı-üstyapı ilişkileri, üretim ilişkileri, devrim, yapısal dönüşümler, işçi hareketleri gibi sosyalist ideolojinin iktidar mücadelesindeki kullanışlı araçları Osmanlı sosyalistleri ya da sosyalizm yanlıları için en önemli aparatlar değildir. *Dini olguların ve kurumların eski rejim kalıntıları olduğu* çıkarımlarındaki marjinal istisnalar dışında, bu araçlar ölçüt olarak çok fazla öne çıkmamış hatta bunların ülkemiz koşullarına uygun olup olmadığı da sürekli tartışma konusu olmuştur. Bunun yanısıra modern süreçlerin üretimi olan ve sosyalizmin de benimsediği *toplumların doğal tekamül süreçleri, sosyal evrim meselesi ve tarihi materyalizm* gibi paradigmal başlıklar Osmanlı dönemi solu özelinde önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla Osmanlı (Dö-

⁵⁷ Bkz. Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’de Siyasal Partiler 1859-1952, Arba Yay. İstanbul, 1995, s. 40-42

nemi) solu tanımlamasının bu anlayışlar çerçevesinde ve kendine özgü duruşuyla anlaşılması gereken bir çeşit “ılımlı sosyalizm”e karşılık geldiği söylenebilir.

Cumhuriyet (Dönemi) Solu: Cumhuriyet solunu selefleri olan Osmanlı sosyalistlerinden ayıran önemli bir dönemeç Sovyet Rusya’da gerçekleşen Ekim devrimidir. 1917 Bolşevik İhtilalinin etkileri yalnızca Sovyetlerle sınırlı kalmamış, Marksizm’in devlet pratiği olarak komünizm bir ihraç markası olarak ülke sınırları dışında da önemli hareketlerin önünü açmıştır. Kaçınılmaz olarak süreç Türkiye sınırları içerisinde de etkisini göstermiş, cumhuriyet dönemi Türk solunun referansları, devrim Rusya’sının pratikleri ölçüsünde ve örneğinde Marksizm’e kaymıştır. Bir bakıma bundan böyle Türk solunda hakim anlayış birkaç on yıl için çoğunlukla komünist argümanlarla temsil edilecektir. Bu dönemde Türk solu tanımlaması, kendine özgü niteliğiyle anlaşılabilir ılımlı sosyalizmden yani Osmanlı solundan evrilererek Marksizm/komünizme karşılık gelecektir. Fakat Cumhuriyet Dönemi’nde solun, komünist/Marksist tanımlamalarını resmi ideolojinin uç ideolojilere yaptığı baskı dolayısıyla sıklıkla kullanmadığı da söylenmelidir.

Bu genellemeye Marksist şemada kalmak üzere bir takım türevleri eklemek zorunluluğumuz da vardır. Sözgelimi Kadrocular ve Bakü merkezli Türkiye Komünist Partisi (TKP), 1917’de gerçekleşen devrimle birlikte Sovyet Rusya’nın enternasyonalist karaktere bürünmesinin ardından aynı referansla aynı hedefe farklı yöntemlerle varmayı gerektirecek zihinsel bir kırılma yaşamıştır. Rusya’nın enternasyonalizmi ile birlikte Kadrocuların Türk devrimine de eklenmeleri, onları *nasyonal-sosyalist* olarak tanımlanabilecek Marksizm’le ulusçuluğu uzlaştıran bir anlayışa yöneltmiştir. Bakü merkezli TKP’de ise “her ülkede sosyalizm” anlayışıyla önce ulusların sosyalizme kavuşmasına daha sonra da orijinal ve yeni bir tanımlamayla “Müslüman enternasyonalizm”in kurulmasına yönelik düşünceler hakimdir. Dolayısıyla cumhuriyet sonrası Türk sol düşüncesi Marksizm’den bağımsız değildir. İstanbul ve Bakü merkezli TKP’den “Aydınlık” çevresine; Kadroculardan Anadolu soluna; TKP ve Aydınlık çevresinin entellektüel geleneğinden beslenerek 1930 ve 1940’lı yıllarda alenileşmeme esasları üzerinden daha çok “Yurt ve Dünya”, “Yürüyüş”,

“Adımlar” gibi yayınlarda yazılarının satır aralarında komünist söylemlere müracaat eden solculara kadar, hemen hemen bütün Cumhuriyet solu, bu ideolojinin çekim alanına girmiştir.

I. BÖLÜM

TÜRK SOLU'NUN DOĞUŞ ve GELİŞİM SÜRECİ

A. OSMANLI DÖNEMİ TÜRK SOLU

1. Osmanlı Solu'nun Tipolojisi: Sosyalizm mi, Komünizm mi?

Osmanlı Solu'nun Tipolojisi: Sosyalizm mi, Komünizm mi?..Kuşkusuz terminolojik olarak Marksist esaslardan beslenmekle birlikte sol hareketlerin ezici çoğunluğu son dönem Osmanlı aydını arasında egemen olan kullanımıyla sosyalizm kavramsallaşması etrafında kümelenmiştir. Eğitilmiş ya da değil, tüm aydınlar bu kavramın çevresinde farklı açılardan bir sosyalizm sorunsallığı üretmişlerdir. Marksizm ya da komünizm ifadelerinin yaptığı çağrışım, Osmanlı toplum geleneğinde yerleşmiş hassasiyet noktalarını iğneleme endişesinin yarattığı refleksiyle bu ifadelerin yerine sosyalizm tabiri tercih edilmiştir. Fakat karşıt tavır antipropagandasını daha çok komünist terimler kullanarak yapmıştır. “Bu dönemde Batı'daki sosyalist akımların etkisiyle özellikle farklı etnik ve din mensupları arasında yeşermeye başlayan ilk sosyalist nüveler”,⁵⁸ hükümetin karşıt tavrına paralel biçimde, Osmanlı'nın son derece sınırlı sol geleneğinde, yine son derece sınırlı altyapısının etkisiyle, çok da fazla etkili olamamış, kendisine karşı yürütülen propaganda faaliyetleriyle de yıpratılmıştır.⁵⁹ Nitekim ortakmalcılık (kollektivizm-iştirakiye) olarak anlaşılan bu hareketin, eski İran Mazdekiliğini hatırlatması ve ona yakıştırılan cinsel kuralsızlığın da, bu görüşün bir parçası olarak sunulmasıyla, 1876 Meşrutiyeti öncesinde, Türkçe basında sosyalist/komünist düşünce, dine ve ahlaka aykırılık gerekçesiyle⁶⁰ olumsuz bir biçimde anılmıştır. Bu genel tu-

⁵⁸ Kerim Sadi, Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı, 2. Bs., İletişim Yay., İst., 1994, s. 22 vd.

⁵⁹ Özellikle İttihat Terakki saflarından, önemli mücadele işaretleri gelmiştir. Bunların en önemlilerinden biri Sakızlı Ohannes (Ohannes Paşa)'nın verdiği mücadeledir. Mekteb-i Mülkiye-i Şahane muallimi olan Sakızlı Ohannes, Sosyalizme, profesör sıfatıyla kalem savaşı açarken, İttihatçıların ünlü Maliye Nazırı Mehmet Cavit Bey, gerek Mebusan Meclisinde gerekse basında anti-sosyalist propaganda yapmıştır. Bkz. Kerim Sadi, a.g.e., ss. 165 –174; İkinci Meşrutiyet'le birlikte, sosyalizme karşı mücadele edenlerden biri olan Mithat Cemal ise, mücadelesini *Hak Gazetesi*'nde vermiştir. Bkz. Kerim Sadi, a.g.e., s. 212 - 219

⁶⁰ Bkz. Kerim Sadi, a.g.e., s. 129-130

tumun belki de tek istisnası, Namık Kemal ve arkadaşlarının ilk elden gözlemledikleri Paris Komününü savunmalarıdır. 1876 sonrasında ise, sosyalizm-komünizm ayırımı yaparak, sosyalizmin İslamiyet’le bağdaşabileceğini ileri süren Arnavut müslüman kökenli Şemsettin Sami Bey ve Rum Ortodoks kökenli Sava Paşa gibi Osmanlı düşünürleri çıkmıştır.⁶¹

Her türlü faaliyet ve basın hürriyeti, ciddi bir ideolojik birikimden ziyade bu hürriyet atmosferinin etkisiyle, sosyalist akımlara da hızla ortaya çıkma fırsatı vermiştir.⁶² Sosyalizmin aleni olarak söylenmesine koşturarak, işçi hareketleri ile sol okuyuşlar birbirine paralel ve destekçi duruşlarıyla hep beraber görülmeye başlanmıştır. Hatta karşılıklı olarak birbirinin *itici gücü* de olmuştur.⁶³ İşçi hareketleriyle birlikte, grev dalgası da gecikmemiş, altı ay içerisinde yüzün üstünde grev olmuş⁶⁴ ve ardından, sosyalist hareket, imparatorluğun dağılması sürecinde büyük güçlüklerle karşılaşmasına rağmen, bu yöndeki isteğini ısrarla sürdürmeye çalışmıştır. Öncelikle, özgürlükler şehri olarak bilinen Selanik’te başlayan bu istek, zamanla Anadolu’nun diğer kentlerinde cılız şekilde de olsa kendisini duyurmaya başlamıştır.⁶⁵

1908 grevleri, sola meyleden yönü açısından daha önceki bilinçsiz grev eylemlerinden bir adım daha farklı bir görüntü çizmiştir. Aslında, çalışma hayatına yönelik sorunları gündemine almamış olan İttihat Terakki için işçi hareketleri yenidir. Bununla birlikte, İttihat ve Terakki’yi şaşkırtan bu yeni işçi hareketlerine öncülük edecek bir sol oluşum ise yine yoktur. Çünkü bir isyan özelliği taşımaktan çok, bir *ilan-ı hürriyet* grevleri özelliği taşımıştır. Zaten grevler, daha ziyade Avrupa’yı taklitle ortaya çıkmış ve daha çok küçük bir işçi kesimince gerçekleştirilmiştir. 1908 grevleri

⁶¹ Mete Tunçay, “Sonuç Yerine”, Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalizm ve Milliyetçilik, 2. Bs, İletişim Yay., İst., 2000, s. 248-249

⁶² Fethi Tevetoğlu, Türkiye’de Sosyalist ve Komünist Faliyetler (1910-1960), Ayıyıldız Matbaası, Ank., 1967, s. 15; Yüksel Akkaya, “Türkiye’de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık - II”, Praksis, 2002, Sayı: 6, s. 63

⁶³ Behice Boran, “Yakın Tarihimizde Yönetici-Aydın Kadro ve Kalkınma Sorunumuz”, Sosyal Adalet, Yıl : 2, Sayı 8, 7 Kasım 1964’ten naklen, Cogito Dergisi eki –1915’ten Günümüze “Aydın Tartışmaları” -, Bahar 2002, Sayı: 31, s.26

⁶⁴ Eric Jan Zürcher, a.g.e., s. 140

⁶⁵ Yüksel Akkaya, a.g.m., s. 63

sol yanında bir canlanmaya yol açmakla birlikte,⁶⁶ ücretlerin artırılması ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi istekleriyle sınırlı kalmış, herhangi bir sosyalist bilinç, olması gereken düzeyde yine görülemezdir.⁶⁷

Fakat Jön-Türk Devrimi de istenilen demokratik ortamı bir türlü sağlayamamıştır. Toplumun değişik kesimlerinden gelen ciddi muhalefetlerin olduğu gerçeğine paralel olarak, 1908 Temmuzundan sonra muhalefetin hızla yükselmesi ve basının tutumu, İttihat Terakki'nin otoriter demokrasi denilebilecek bir tutumun içine girmesi sonucunu doğurmuştur.⁶⁸ Bunda en büyük etkiyi, devrim önderlerinin, devrim sonrasında giriştikleri militarist tutumlar yapmıştır.⁶⁹ Bunlar, halkın siyasal gösterilerde içini döküp ferahlamasından hoşnut olmalarına rağmen, aynı zamanda, bu grevlerin üst seviyelere tırmanmasından da endişeye kapılarak, kamu kesiminde sendikaları yasaklayan, zorunlu hakem usulünü getiren ve grev eylemini son derece güçleştiren iş yasasını çıkararak tepkilerini göstermişlerdir.⁷⁰ İstanbul'da küçük bir solcu aydın çevresi ise, İttihatçıların bu uygulamalarını eleştirmiştir.⁷¹

Böylece II. Meşrutiyet Dönemi, işçi hareketleri açısından bakıldığında radikal dönüşümler yapmayı hedefleyen her devrim gibi bünyesinde büyük umutlar taşımış, ancak birkaç yıl içerisinde konjunktürün de baskısıyla umutlar yerini hayal kırıklıklarına bırakmıştır. Grev sürecinde kurulan sendikaların ömrü de çoğunlukla kısa olmuş, genellikle grevlerden sonra varlıklarını sürdürememişlerdir. Bununla birlikte, bu grevlere kadınlar da katılmış ve 1 Mayıs İşçi Bayramı Osmanlı topraklarında ilk defa kutlanmıştır. Daha sonra bu kutlamalara 1910, 1911, 1912 yıllarında devam edilmiş, 1913 ve 1914 yıllarında İttihat Terakki, bu kutlamaları engellemiştir.⁷²

⁶⁶ Yüksel Akkaya, "Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık - I", Praksis, 2002, Sayı: 5, s. 139

⁶⁷ Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 299

⁶⁸ Bkz. Tefik Çavdar, Türkiye'nin Demokrasi Tarihi, 2. Bs., İmge Yayınevi, Ank., 1999, s. 102

⁶⁹ Bkz. Eric Jan Zürcher, a.g.e., s. 139

⁷⁰ Eric Jan Zürcher, a.g.e., s. 140

⁷¹ Eric Jan Zürcher, a.g.e., s. 151

⁷² Yüksel Akkaya, a.g.m., s. 139-141

Böylece hem I. Dünya Savaşı esnasında hem de savaş öncesi günlerde sosyalist ve işçi hareketleri, Osmanlı İmparatorluğu içinde tam bir durgunluk göstermiştir. Savaşın yenilgiyle bitmesi üzerine, ortaya yepyeni bir durum çıkmış, 1917 yılında Rusya’da sosyalist İhtilali gerçekleşmiş, Anadolu’da Milli Mücadele hazırlıkları başlamıştır. Gerek Mütareke Döneminde, gerekse Milli Mücadele’nin ilk günlerinde, işgal altındaki İstanbul ile Anadolu’da Ankara, Eskişehir ve diğer bazı bölgelerde sayıca az, fakat ilgi çekici sosyalist-komünist faaliyetler başlamıştır.⁷³ I. Dünya Savaşı’ndan sonra Türk Kurtuluş Savaşı’nın kapitalist/ emperyalist Batı devletleriyle yürütülmüş olması ise, Türk aydın kesiminin bir kısmının gözlerini Batı’ya değil, ama Sovyetler Birliği’ne çevirmesinde etkili olmuştur. Ayrıca, savaş yıllarında Sovyetlerin sağlamış olduğu maddi ve manevi destek de, önemli rol oynamıştır. Böylece, Türkiye’de sosyalist nitelikli düşüncelerin toplum gündemine bir kez daha gelmesi, 1917 Rus İhtilali’nden sonra mümkün olmuştur.⁷⁴

Sovyet Rusya unsuruna bağlı olarak o yıllarda adeta kendiliğinden oluşan Türk-Sovyet yakınlaşmasından dolayı Milli Mücadele yıllarında Anadolu, özellikle 1919 yılından 1922 yılı ortalarına kadar, çok yoğun denilebilecek bir şekilde sol faaliyetlere sahne olmuştur. Çok zor şartlar altında girilen Milli Mücadele hareketinin dış politikasında, Sovyetler Birliği’nin özel bir yeri olmuştur. Çünkü Milli Mücadele yıllarında, hem Türkiye hem Sovyetler Birliği aynı devletlerle mücadele etmişlerdir. 1917 Şubat’ında meydana gelen Menşevik⁷⁵ İhtilali’ni müteakip, aynı yılın Ekiminde gerçekleşen Bolşevik İhtilali’yle birlikte teşekkül eden Sovyetler Birliği ilk yıllarında, Çarlık Rusyasının dış politikasını bırakmış ve anti-emperyalist bir tutum içine girmiştir. Ancak Rusya’daki bu ihtilal ve onu takip eden gelişmeler, I. Dünya Savaşı’nın son yıllarında meydana geldi-

⁷³ Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 90

⁷⁴ Davut Dursun, Devlet Siyaset ve Toplum, Emre Yayınları, İst., 1996, s.111

⁷⁵ Menşevikler, ihtilal dönemi Rusya’sında Bolşeviklere göre azınlıkta kalan solculardır. Rusya’da 1893-1897 arasında önemli krizler yaşayan sosyal demokratlar, kesin olarak Menşevikler, (azınlıklar kanadı) ve Bolşevikler’e (çoğunluk kanadı) parçalanarak ayrılmışlardır. Menşeviklerin benimsediği “ılımlı” akım, Bolşeviklerin “ihtilali” faaliyeti karşısında akademik bir rejim cereyanına dönüşmüştür. Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam, 11.Bs., Remzi Kitabevi, İst., 1999, s. 288; Ayrıca bkz. Kerim Sadi, Türkiye’de Sosyalizmin Tarihine Katkı, 2. Bs., İletişim Yay., İst., 1994, s. 415-418; Raymond Aron, Demokrasi ve Totalitarizm, Çev. Vahdi Hatay, KBY., Ank., 1976, s. 376

ğinden, Milli Mücadele liderlerinde hakim fikir, *Rus yardımını temin etmeyi hedeflemiştir*. Çünkü I. Dünya Savaşı'nın galiplerini bütünüyle karşısına almış olan Milli Mücadele, aynı zamanda içerideki azınlıkların faaliyetleri ve Batı ülkelerince desteklenen Yunan işgali tehlikesiyle karşı karşıyadır.⁷⁶

Mustafa Kemal de dahil ülkede aydınlar arasında Sovyet Rusya ile pragmatik endişeler dolayısıyla önemli yakınlaşmalar olmuştur. Meclisin üçüncü açılış konuşmasında Mustafa Kemal, bu durumun amillerine değinmiştir. Ona göre, aslında Türkler ve Ruslar, gerek emperyalist güçlerle mücadele ile gerekse ihtilaller neticesinde kurulan yepyeni iki devletin ayakta kalma çabasıyla, benzer bir kaderi paylaşmışlardır: "...Rus Şuralar Cumhuriyeti'yle mevcut münasebat ve revabıtı hasenemiz bu geçirdiğimiz sene zarfında, en mükemmel bir surette inkişafında devam etmiştir. 16 Mart'ta Moskova'da bir muhadenet muahedenamesi aktettik. Bu muahede ile, emperyalizmin savleti ihtiraskarisine hedef olan iki devlet arasında avamili tabiiyeden mutahassıl tesanüt, bir şekli hukuki ile de tesbit edilmiş oldu. Yakında umuru iktisadiye ve ticariye ile şebbenderlik meseilini tanzim edecek olan mukavelatın da aktdi musammemdir...tam ve hakiki istiklalimizi açık ve samimi en evvel teslim ederek, bize yed-i muhadenetini uzatan Rus Şuralar Cumhuriyeti ile revabıtı uhuvvetkarenemizin tahkimi siyaseti hariciyemizin esasısıdır..."⁷⁷

Aynı şekilde Büyük Millet Meclisi Başkanı Mustafa Kemal, Doğu cephesi komutanı Kazım Paşa'ya çektiği telgrafta, "*Bolşeviklik aleyhine isyan çıkararak vaziyetimizi işgal etmiş olan Bahaddin ve Nuri Paşa hakkında*" işlem yapılmasını ve tutuklanmasını istemiştir. Bu bağlamda, Mustafa Kemal, kurtuluş mücadelesinin başarısı için Sovyet dostluğunu esas almış ve bu süre zarfında da buna dikkat göstermiştir. Ayrıca Mustafa Kemal, Moskova'ya, Enver Paşa'ya gönderdiği mektupta, "İngiltere'ye karşı koyacak yegane İslam hükümeti Türkiye Devleti olduğu için Batı emperyalizminin ve kapitalizminin en şiddetli darbeleri doğal şekil-

⁷⁶ Adil Dağıstan, "Milli Mücadele'de Mustafa Suphi Olayı", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C. XII, Mart 1996, Sayı: 34, s. 171

⁷⁷ Mustafa Kemal'in 1. 3. 1922 tarihindeki nutku, C. 18, Sayı: 2 -16'dan naklen, Kazım Öztürk, Atatürk'ün TBMM Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları, KBY., C. II, s. 747 ve 751

de Anadolu üzerine yönlendirilmiş bulunuyordu” demiştir.⁷⁸ Mustafa Kemal, bu konjunktürde, milli menfaatler doğrultusunda Mustafa Suphi’den de yararlanılabileceği düşüncesindedir. İttihatçılar, Ermeniler ve Sovyet Rusya ile ilişkiler kurulup, geliştirilmesi konularında Mustafa Suphi’nin görüş ve çalışmalarını beğenmiştir. Fakat Mustafa Suphi’nin, Türkiye’de gizli faaliyetler içerisine girmiş bulunması, özellikle halk ve ordu içerisinde gizlice propaganda ve ajitasyon çalışmaları yaptırması, Azerbaycan’da Türk harp esirleri arasında seferberlik ilan ettirerek ordu oluşturmaya çalışması, Ankara’da hükümetin arzusu dışında gelişme gösteren komünist faaliyetleri ve Çerkez Ethem isyanı gibi olaylar Mustafa Kemal’in Mustafa Suphi ve teşkilatına karşı tavrını değiştirmesine sebep olmuştur.⁷⁹

Sovyetler ve Komintern ise, Batı Avrupa’da devrim beklentisinin gerçekçi olmadığını görüp, gözlerini Doğu’ya ve *dost ülkelere* çevirerek, Asya halklarına ve hükümetlerine dostane yaklaşmıştır. Sovyetlerin ve Komintern’in bu politikası, genç Türkiye Cumhuriyeti’ne ciddi politik manevra olanakları sağladığı gibi, kendi komünistleriyle uğraşmasını da kolaylaştırmıştır. Dahası, aynı politikalar, Türkiye’nin ilk sosyalistlerinde zaten var olan pragmatist ve konjunktürcü eğilimlerin daha da pekişmesine katkıda bulunmuştur.⁸⁰ Bu anlamda, 1917 Ekim Devrimi’nin yankılarıyla, 1919-1922 kurtuluş çabalarının örtüştüğü tarihsel dönemden, 1930’ların sonuna uzanan zaman dilimini, Türkiye’de sosyalist düşünce ve eylemin şekillenme dönemi saymak mümkündür. 1930’lu yıllarda, Komintern ile Türkiye Komünist Partisi uyum içinde görünürken, bununla bağlantısı anlamında, 1920’li yıllar, daha zikzaklı bir gelişme sergilemiştir. 1930 yıllarının, en azından, 1933 yılı başından itibaren daha belli bir sorunlu yönü olduğu da belirgindir. 1920’li yıllar, hem Sovyet düzeni, hem de yeni Türkiye için daha çok yenilikler ve sürprizlerle dolu geçer-

⁷⁸ Yalçın Küçük, Sırlar, YGS Yay., İst., 2001, s. 120-121

⁷⁹ Yavuz Aslan, Türkiye Komünist Fırkası’nın Kuruluşu ve Mustafa Suphi, TTKB., Ank., 1997, s. 377

⁸⁰ Bkz. Metin Çulhaoğlu, “Türkiye’de Sosyalist Düşüncenin Doğuşu: Konjunktürün Başatlığı, Praksis, 2002, Sayı: 6, s. 19

ken, 1930 yıllarında çok büyük ölçüde, tek ülkede sosyalizmi yaşatmak için çaba sarfedilmiştir.⁸¹

Komintern tarafından Türkiye'deki komünist harekete ve Türkiye'nin ilk sosyalistlerine verilen görev ise, kendi kadrolarını korumak ve Kemalizm'e bu anlamda kan kaybettirmemekle birlikte, duruma göre ya bu rejimin ülkede kapitalizmi geliştirip, işçi sınıfı sosyalizmi için gerekli koşulları olgunlaştıracağı veya kapitalizm dışı bir yol izleyip sosyalizme yönelebileceği perspektifinden hareketle, yeni yönetimle mesafeleri açmamak olmuştur.⁸² Milli Mücadele kazanıldıktan ve Rus yardımı eski önemini kaybettikten sonra ise, Mustafa Kemal, Bolşevizm'le olan ilişkilerini yeniden gözden geçirerek, ona karşı gerçek tavrını koymuştur. Mustafa Kemal'e göre, Bolşevizm ve ihtilalci siyasi sendikalizm nazariyesi, menfaatlerin temsili nazariyesi ile birlikte demokrasiye muhalif, çağdaş akımlardır. Bolşeviklik nazariyesinin Rusya'da uygulanan şekli hem diktatörlüktür, hem de amaç olarak milli değildir. Halk hakimiyetine riayetleri yoktur. Ferdi hürriyet de temin edilmemiştir. Oysa hükümeti bile oluşturmadan önce gaye, ferdi hürriyetin temini olmalıdır.⁸³

Böylece, Mustafa Kemal, '30'lu yıllar boyunca, her ne kadar halkçılık ve halka yönelim hareketleriyle, solun sahiplendiği siyasal retorik üzerinde hassasiyetle durmuşsa da, aslında uç sola ve sosyalizme çok da fazla müsamaha göstermemiştir. Özellikle, Türk toplumsal yapısı ve demokrasi bağlamında gördüğü yönetsel faaliyet alanında, bu özellikleri taşımadığını düşündüğü komünizme oldukça mesafeli durmuş, hatta dönemin siyasi iktidar partisi, Mustafa Kemal'in sağlığında, sosyal yapıda ve Türk siyasal duruşunda önemli yaralar açacağı endişesiyle komünizme karşı ciddi yasal önlemlere müracaat etmiştir.

2. Halk Ayaklanmaları Osmanlı Sosyalizminin Öncülü müdür?

Sol okuyuşun en önemli savunma aracı, ezilen sınıfların gaspedilen haklarının alınması ya da bu ezilmişliklerine son verilmesi ise, modern an-

⁸¹ Yalçın Küçük, Aydın Üzerine Tezler 1830-1980, 2. Bs., C. 5, Tekin Yayınevi, İst., 1997, s. 364

⁸² Metin Çulhaoğlu, a.g.m., s. 20

⁸³ Bkz. M. Afet İnan, M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım, MEB., İst., 1971, s. 75

lamda anladığımız solcu yaklaşımlara hemen hemen her dönemde, o dönemin özgün paradigması çerçevesinde, eşitsizliğe karşı bir takım başkaldırıları ya da özelemler görülmüştür. Sözelimi kökleri Yunan aydınlanmasına hatta İbrani peygamberlerine kadar uzatılabilecek düşünceler; Orta Çağ'da dini görüntü altında devam eden, kilisenin ekonomik temeli sarsılınca laikleşen ütopyacı özelemler ve eşitlikten yana duygular; eski Mısır'da, Babil'de, Roma'da başlayan ve derebeylik Avrupasının köylü ayaklanmalarında süregelen adalet adına aşağı sınıfın başkaldırıları bunlara örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde Türk tarihinde de bunlara benzeyen düşünce ve hareketler olmuştur. Bu anlamda, çeşitli tarikatların sosyal içerikleri, töreler arasında kalıntılarına rastlanan eşitlikçi duygular ve bir takım halk ayaklanmaları dikkate değer hareketlerdir.⁸⁴

İlk olarak Osmanlı Dönemi'nde bazı tarikatların sahip olduğu üyeleri arasındaki sınıfsal ve statü farklarını ortadan kaldırması, mülk edinmeyi teşvik, fakir ve çaresizlere yardım gibi anlayışlarıyla aslında, modern solculuğa beşiklik ettiği ya da modern solcu bilinçlenmesinde pay sahibi olduğu yönündeki değerlendirmeler dikkati çekecektir. Kissling'in, teşkilatların *proleter* olarak kabul edilebileceğini ifade ettiği özelliklerinin, kitlelere derviş tarikatlarının cazib gelmesini sağladığı yönündeki yaklaşımından söz edilebilir. Kissling'e göre, üyeleri arasında hiç eğitim almamışla, yüksek derecede eğitim görmüş kişileri yanyana bulundurması, dervişlerin gönüllü yoksulluk ideali, tekkelerin mutfaklarında yoksulların ve yolcuların ücretsiz doyurulmaları fakir halk kitleleri üzerinde derin etkiler bırakmış ve kitlelerin sosyalist ve eşitlikçi eğilimlerini desteklemiştir. Bir bakıma sıradan insanlar kendilerinin dervişler tarafından gözetildiğini ve herhangi bir acil ihtiyaç durumunda onların yanında yardım ve sığınak bulacağını düşünmüştür. Özellikle dervişlerin bencil olmayan yaklaşımları, her türden şahsi menfaatin terkedilmesi ve mal-mülk edinme yasakları, Osmanlı İmparatorluğu'nda, derviş tarikatlarının kitleler üzerindeki güçlerini pekiştiren unsurlar olarak görünmüştür.⁸⁵

⁸⁴ Bkz. Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925), s. 8-9

⁸⁵ Hans Joachim Kissling, "Osmanlı İmparatorluğunda Derviş Tarikatlarının Sosyolojik ve Eğitsel Rollerini", Çev. Bünyamin Solmaz, SÜİFD, Ayrı Basım, Yıl: 1994, Sayı: 5, ss. 340-343

Özellikle sosyalist bakış açısı bu durumun halk ayaklanmalarında da görülebileceği kanaatindedirler. Örneğin Perinçek, bütün Orta Çağ köylü hareketlerinde olduğu gibi, Anadolu köylülerinin, çağın ideolojisinin dini ideoloji olması nedeniyle çeşitli mezhep ve tarikat bayrakları altında isyan ettiklerini, buna göre, Osmanlıların Sünni ideolojisine karşı emekçi halk olarak görülebilecek olan Babailik, Kızılbaşlık, Hamzavilik, Melamilik, Bayramilik gibi çeşitli mezhep ve tarikatler içinde teşkilatlanarak mücadele ettiklerini söyler.⁸⁶ Çoğu zaman Alevilikle özdeşleşmiş olan bu türden halk ayaklanmalarının, sözgelimi 16. Yüzyıl'da meydana gelen Alevi isyanlarının, Safevi propagandasının eski zemin üzerinde aşıladığı mehdici inanışının, Osmanlı yönetimine karşı ideolojik bir araç olarak kullanılmakla birlikte, gerçekte dönemin sosyo-ekonomik rahatsızlıklarından kaynaklanan hareketler olarak ortaya çıktığı iddia edilir. Bir başka açıdan bu hareketlerin, özellikle 16. Yüzyıl'ın ilk yarısında, bir kısım köylü ve konar-göçer çevrelerden oluşan kırsal kesim ile bir ölçüde bazı Tımarlı Sipahi grupların maruz kaldıkları toplumsal ve ekonomik sıkıntılarla, mahalli yöneticilerin baskı ve idaresizlikleriyle ilişkili olduğu da ifade edilir.⁸⁷

Babailer İsyanı'nda olduğu gibi,⁸⁸ İslam düşünce tarihinde zaman zaman hakim düşünce yapısına itiraz edip o devrin anlayışında değişiklik yapmak isteyenlerden biri olarak Şeyh Bedreddin'in isyanı da,⁸⁹ dinler arası senkretik niteliğiyle, özlenen *eşitlikçi anlayışın hakim olduğu bir toplumsal düzen yaratmak* olarak ortaya çıkmıştır.⁹⁰ Şeyh Bedreddin'in müridlerine öğrettiği dünya görüşünde bu eşitlikçi anlayışa vurgu vardır. Bedreddin'e göre, Allah dünyayı yaratmış ve insanoğluna bahşetmiştir. Mahsüller, giysiler, toprak ve ürünleri herkesin ortak hakkıdır. İnsanlar yaradılışları ve doğaları itibarıyla eşittir. Bazılarının sefaleti karşısında bir kı-

⁸⁶ Bkz. Doğu Perinçek, "Devrimci Kültür ve Sanat Üzerine", Aydınlık, Aralık 1975, Sayı: 58, s. 33-34

⁸⁷ Nur Vergin, "Din ve Muhafız Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik", Din, Toplum ve Siyasal Sistem, Bağlam Yay., İst., 2000, s. 73

⁸⁸ Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", Belleten, C. LXIV, Nisan 2000, s. 136-137

⁸⁹ Mevlüt Uyanık, "Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili", Belleten, C. LV, Ağustos 1991, Sayı 213, s. 341

⁹⁰ Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), 2. Bs., TVYY., İst., 1998, s. 179

sım insanların elde ettikleri servetler Allah'ın arzusuna ters düşmektedir. İnsan tıpkı kendi evi gibi başkalarının evinde de yaşamak serbestisine sahip olmalı, başkaları da o insanın eşyalarını kendi eşyaları gibi kullanma hakkına sahip olmalıdırlar. Bir başka deyişle insanlar karıları hariç olmak üzere her şey özgür bir biçimde ortak olarak kullanılmalıdır. Kuşkusuz ekonomik metaların kollektif paylaşımını öngören ve sosyalist eğitimleri içeren bu fikirleriyle Bedreddin, ideolojilerin ve manevi varlığın toplumdan ve toplumsal olgulardan kaynaklandığını vaaz etmiş, bu nedenle de, 19. Yüzyıl'ın Batılı sosyalist ideolojilerinin öncüsü olduğu ileri sürülebilmiştir.⁹¹ Başlattığı isyanın, Türk köylü sınıfının ilk sosyalist ve enternasyonalist hareketi olduğu bile ifade edilmiştir.⁹²

Fakat tüm bu dini-toplumsal içerikli halk ayaklanmaları modern zamanlarda referans konusu olsa da, modern sol bilinçten ve sosyalist söylemin diyalektiğinden uzaktır. Bu yüzden, esas aranması gereken husus, Türk soluna retorik gereği kaynaklık etmesi beklenen *işçi hareketleri* ya da, kitlelerin *sınıf hareketi* olarak görülebilecek eylemlerken, dönemin konjunktürü sol açısından ideal olan bu beklentiyi karşılamamaktadır.

3. Osmanlı Dönemi Solun Varoluş İmkani

a. Osmanlı Solunu Ortaya Çıkartan Koşullar

Osmanlı Toplumsal Yapısında Sosyalizmin/Komünizmin İmkani'ndan söz ederken Osmanlı İmparatorluğu'nda, uzun zaman işçi hareketleri ile sol olarak nitelenebilecek hareketler, birbirinden bağımsız ve bilinçsiz bir şekilde yaşamışlardır. Çok eskilerden beri, ekonomik amaçlı işçi hareketleri olduğu bilinmektedir. Gümüş akçelerin değerinin düşürülmesi suretiyle enflasyona gidildiği zaman, örneğin, cami inşaatında çalışan senktraşların, yevmiyelerinin satın alma gücü azaldığı için, topluca işlerini bırakarak köylerine dönmeleri gibi, grev olaylarına karşı çıkartılmış çok eski padişah fermanları vardır. Ne var ki, bütün bu hareketler, modern solcu bilinçten yoksundur. İşçiler, ortaklaşa çıkarlarını koruma içgüdüleriyle hareket etmişler; sadece ekonomik olan amaçları politik bo-

⁹¹ Nur Vergin, "Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik", s. 23-24

⁹² Bkz. Nazım Hikmet, Konuşmalar 6, 7. Bs., Adam Yay., İst., 1996, s. 141

yutlara ulaşamamıştır. 19. Yüzyıl'ın sonlarında başlayan ilk amele teşkilatları da, aynı kalıbı devam ettiren hareketler olmuştur.⁹³

Her ne kadar Türkiye'de işçi hareketleri ile sosyalizmin başlangıcı arasında ilgi kurmanın, sol bilinç açısından güçlükleri varsa da; işçi hareketleriyle özdeşleşen sosyalizmin başlangıcı ile ilk işçi hareketlerinin başladığı tarih birlikte düşünülebilir. Bu durumda, Türkiye'de sosyalizmin başlangıç tarihi 1870'lere kadar uzatılabilir. İlk kısmi bilinçli işçi hareketlerinin başlaması ile I. Meşrutiyet'in ilanı ve sonrası yıllar arasında gizli bağlar mevcuttur. Bu tarihler, Avrupa emperyalizminin geliştiği ve bir kısım mali grupların yerli mümessillerinin aracılığı ile Osmanlı İmparatorluğu'nda klasik sömürge üslubu yaratmaya başladıkları yıllardır.⁹⁴ Nitekim 1875'de ülkemizdeki işçiler arasında ilk teşkilatlanma diye anılan *Osmanlı Amele Cemiyeti* kurulmuştur. 1847'de Marks ve Engels tarafından yayınlanmış olan, Komünist Beyanname'si'nin zihniyet, direktif ve şuuruyla kurulduğu, ona göre hareket ettiği belli olan bu oluşumun, yaklaşık bir yıllık bir faaliyetten sonra, kurucuları tutuklanmış ve sürülerek cemiyet dağıtılmıştır. Bundan sonra işçiler arasında birleşme hareketi 1891'de kurulan *Osmanlı Sanatkarlar Cemiyeti* bünyesinde gerçekleşmiş, fakat bu da pek fazla bir varlık gösterememiştir.⁹⁵

“Türk Solu”nun Gelişiminde Ana Parametreler.. 19. Yüzyıl Batı Dünyası'nın dünya siyasetine teorik ve pratik anlamda, toplumsal hayatın evrimsel dönüşümünü öngören siyasal bir öğreti olarak sunduğu sosyalist ve komünist söylemlerin yeşerdiği sosyal ve siyasal tabanın, Osmanlı ve Türkiye Türkiye'sinde geçerlik kazandıklarından söz etmek oldukça güçtür.⁹⁶ Özellikle II. Meşrutiyet Dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında, sosyalist ve komünist tanımlamaların, bazı Batı ülkelerinin geçmiş tecrübesiyle sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen, Türkiye, böyle bir ayrıma pek elverişli bir temele sahip olmamıştır.⁹⁷ Böylece, Türkiye'de, sol kavramı-

⁹³ Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925), s. 9

⁹⁴ Aclan Sayılğan, Türkiye'de Sol Hareketler (1871-1973), Otağ Yay., İst., 1976, ss.27-31

⁹⁵ İlhan E. Darendelioglu, Türkiyede Komünist Hareketleri, C. 1, Fakülteler Matbaası, İst., 1961, s. 9-10

⁹⁶ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 6; Artun Ünsal, Umuttan Yalnızlığa Türkiye İşçi Partisi (1961-1971), TVYY., İst., 2002, s. 30-31

⁹⁷ Bkz. Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925), s. 1; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 166-167

nın ön plana çıkmasında, spesifik bir takım olgular fonksiyon görmüş, bir bakıma, “Türk solu” tanımlaması, Batı siyasi literatüründe olduğundan farklı ve şartlardan daha bir bağımsız olarak işlerlik kazanmıştır.

Her şeyden önce sosyalist görüşlerin, Osmanlı Türkiye’inde ülkeyi kurtaracak bir akım olma iddiasıyla ve daha öncesinde varolan akımlara alternatif olarak ileri sürüldüğü söylenebilir. Meşrutiyet’in gelmesiyle, hükümetlerin eski hükümetlerden farklı olmadığı görülünce, bir devrim dönemi açılması beklenirken, bir hürriyet anarşisi başlayınca aydınlar arasında *halka dönme* fikri daha çok ilgi kazanmaya başlamıştır. Sivil ve su-bay aydınlar, bu durum karşısında Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık fikirlerinin haricinde, aydının ne yapması, ne düşünmesi, nasıl bir yol bulması gerektiği meselelerine dönmüşlerdir. İlk defa olarak Tanzimatçı, Yeni Osmanlıcı ya da İslamcı olmayan bir Batı anlayışı, Meşrutiyet’le ortaya çıkan halkçı aydınlar arasında belirmiştir.⁹⁸

Böylece Türk toplumunda solculuk, bir aydın hareketi olarak ortaya çıkmış, Halkçılık ise, aydın olma niteliğiyle yanyana bulunmuştur. Fakat bu, bir bakıma, özellikle Batılılaşma sürecine girildikten sonra, halktan uzaklaşan aydının günah çıkarma girişimi, bir nevi keffaret ödemesi olarak da görülebilir. Bu anlamda, Meşrutiyet kuşağında halktan uzaklaşan aydın,⁹⁹ son olarak yine halka dönmüştür. Böylece, sosyalizm akımını inceleme ihtiyacı, bütün şiddeti ile kendisini hissettirmiş; memleketin ihtiyaç ve kabiliyetine göre, sosyalizme özel bir renk verme çabası belirmiştir.¹⁰⁰

Bir aydın hareketi olmakla birlikte işçi kesiminden de destek bulmuş olan Batı sol tecrübesinin aksine,¹⁰¹ başlangıçta, azınlık topluluklarında bile, sosyalist liderlerin etnik grupların hissiyatına oldukça ısrarla hitap etme gayretleriyle birlikte, Türkiye’de işçiler, hareketi desteklemeye pek rağbet etmemişlerdir. Türk toplumunda, başlangıç itibarıyla işçi, henüz önemli bir güç halinde oluşmamıştır. Birkaç sanayi kuruluşunda istihdam edilen işçiler, çok az sayıda olup, çoğunluğu, köyden gelmeleri nedeni-

⁹⁸ Niyazi Berkes, a.g.e., s. 83

⁹⁹ Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, 7. Bs., İletişim Yay., İst., 1999, s. 221

¹⁰⁰ Kerim Sadi, a.g.e., s. 575

¹⁰¹ Artun Ünsal, a.g.m., s. 45

le, *köylü toplumu ile olan bağlarını* sıkı sıkıya korumuşlardır. Sosyalistler, genellikle, alın yazılarına razı olmuş, pek aza kanaat eden kimseler olarak, bu işçilerden, geleneksel değer sistemlerini bir yana bırakıp el çekmek zorunda kalmışlardır. Bunun sonucu olarak, sözgelimi, Osmanlı Sosyalist Fırkası, üyelerini, uzmanlaşmış bir çevreden; öğrencilerden ve daha küçük bir ölçüde öğretim sahasından ve de serbest meslek sahiplerinden derlemiştir.¹⁰² Bu yönelim ise, sosyalizm öncülerinin gelenek ve gelenekten beslenen, yaşama yön veren kültürel unsurlar karşısında duruşlarını biçimlendiren bir olgu olarak görülebilmekle birlikte belki daha da önemlisi, Türkiye’de sosyalizm liderlerinin cahil halk tabakasında hissettikleri *durağanlık* ve *tepkisizlik* özelliklerine de kendi çapında bir karşılık olmuştur. Batı’nın altyapısına sahip olmamış ve Batılılar gibi materyalistleşmemiş Türkiye’de sol ve sosyalist düşünce ve akımların başarılı olması, taban bulması mümkün olmamıştır. Bu bakımdan Türk solu, hal-ka dönme eğilimlerinin başarısızlığıyla halk desteğinden yoksun, toplumsal desteği olmayan, topluma yabancılaşan ve marjinal bir olgu olarak kalmıştır.¹⁰³

b. Osmanlı Toplumsal Dokusunun Verili Olanakları

Türkiye’de uzun bir süre solun temel dayanağı olması gereken güçlü bir işçi sınıfı birikiminden söz edilemeyişi ise, sanayileşmenin geriliğinden ve gecikmesinden kaynaklanan bir durum olarak, bilinç düzeyinde de yansımalarını göstermiştir.¹⁰⁴ Kırsal kesimin geleneksel kalıplar içerisinde sıkıntı çekmesi sonucu, kentlerde tarım artı değerine dayalı geniş bir ticaret ve sanayi burjuvazisinin doğmayışı ve ancak Osmanlı son dönemlerinde bazı yerlerde gelişen tarım kapitalizminin dışarıya bağımlı bir komprador sınıfını büyük kentlere serpiştirmesi, işçi sınıfını çok cılız ve güçsüz bırakmıştır.¹⁰⁵ Böylece işçi hareketleri içerisinde sayılabilecekler, sol jargonlarla bile ifade edilemeyecek, az sayıda sıradan meslek sahibi tipler ile taşradan gelen, toprak ağası ailelerinden kopmuş, İstanbul’un

¹⁰² George S. Harris, Türkiye’de Komünizmin Kaynakları, Çev. Enis Yedek, 2. Bs., Boğaziçi Yay., İst., 1976, s. 31-32

¹⁰³ Bkz. Davut Dursun, a.g.e., s. 114

¹⁰⁴ Alpaslan Işık, Sosyalizm, Kemalizm ve Din, 3.Bs., İmge Kitabevi, Ank., 2001, s. 141

¹⁰⁵ Ahmet Yücekök, a.g.e., s. 82-83

aydın çevreleri karşısında kendilerini işçi sınıfından sayan ve *entel* gençlerden oluşan bir “sınıf”tan ibaret kalmıştır.¹⁰⁶

Dolayısıyla özellikle Cumhuriyet Dönemi’nde Türk solunda sosyal içerikli temalar, gerçekte olması gereken biçimin aksine, daha çok yüzeysel ve kendine özgü şekliyle belirmiştir. Biri, *sosyal adalet* imgesi, diğeri ise, halkla bütünleşmiş *halk hikayelerinin mistik coşkununun* solun içsel dünyasındaki yansıması olan iki vurgu, yoğun bir biçimde işlenmiştir. Konuya özeleştiriyle yaklaşan Niyazi Berkes’e göre; “bu olgular, Türkiye’de Bağımsızlık Savaşı zamanında olduğu gibi, sosyalistliğin, ya: “biri yer, biri bakar, kıyamet ondan kopar” türünden Hazret-i Ömer adaleti; ya da, bir oyun olmaktan öte geçememiştir. Köylünün ve işçinin ise, bu oyundan haberi yoktur. Bir efsaneleştirilmiş şehitleri, bir de yıllardır hapis yatan efsaneleşmiş şairleri vardır. Bunda, en önemli etken olarak görülen, şef sistemi gibi rejimler altında yaşayan sol aydınlar, tarihte baskı altında kalışlarının sonucu olarak şiirdeki “gizli imam”, “beklenen mehdî”, “kerbela döğünmesi” ve kuvvetli bir “şiir” düşkünlüğü gibi nitelikler kazanmıştır. Bu özellikler, gerçekte sunni olmayan Türk halk geleneğine de uygundur. Bu edebiyattan siyasal bilince geçme yolu bile düşünülememiştir.”¹⁰⁷

Bu anlamda Türk solu, “sol okuyuşu” kendi özgün koşulları içerisinde becerememiştir. Batılılaşmayı bile ortodoksça anlayan Batıcı Türk solu, Batı’da Marksizm’deki iki ana gelişmeyi başından beri yeterince kavramamıştır. Üretim biçiminin özgül tahlilinin materyal temelleri konusunda teorinin somutlaştırılarak geliştirilmesine dikkat edilmediği gibi, altyapı-üstyapı ilişkilerindeki nispi otonomiye de, Marksist klasiklerdeki şekliyle anlama çelişkisi sürdürülmüştür.¹⁰⁸

Solcu söylemin, Türk toplumunda kendine özgü bir gerçeklik kazanarak, farklı zemin(ler)e kaymasının diğer yönünde, Türk hükümetlerinin sol oluşumlara pek de sıcak bakmayışı vardır. Bu durum, özellikle Türkiye

¹⁰⁶ Niyazi Berkes, *Unutulan Yıllar*, İletişim Yay., 2. Bs., İst., 1997, s. 368; Ayrıca bkz. Yüksel Akkaya, “Türkiye’de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık - II”, s. 65

¹⁰⁷ Bkz. Niyazi Berkes, a.g.e., s. 366-367

¹⁰⁸ Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yay., İst., 2001, s. 41-42

Cumhuriyeti sonrası solunda birkaç açıdan, farklı yönelimlerin ana nedeni olmuştur. İttihat Terakki'nin işçi hareketlerini, grev ve sendikal faaliyetleri, yükselişlerine fırsat vermeden yoketme girişimiyle, son derece kısır bir aksiyon alanı bulan Osmanlı soluna paralel biçimde, Cumhuriyet sonrası sol da, pek bir hareket alanı bulamamış ve böylece, solculuğunu farklı söylemler üzerine bina etme eğilimi belirlemiştir. Bu noktada, iki ana unsurun belirleyici olduğu söylenebilir: birincisi, CHP'nin siyasi platformda, kitlelerin beklentilerine cevap veremeyişine bağlı olarak, alternatif tezlerle oluştuğu düşünülen boşluğu doldurmak, böylece, CHP'nin başarısız olarak görülmesi oranında karşıt ve alternatif siyaset üretmek; ikincisi ise, CHP'nin hışmından kurtularak, meşruiyet sağlamak suretiyle yasal bir zemin elde etmektir.

İlk olarak tek parti CHP, siyasi ve ideolojik tarafı daima ağır basan sol akımın daha belirgin biçimde gelişmesine önemli bir etkide bulunmuştur. Türkiye'nin hayatında çok uzun bir devreyi içeren tek parti idaresinin resmi ideolojisi, başarısız oldukça, karşısında yeni fikri ve siyasi hareketler belirmiş, sol/sosyalizm bu hareketlerden biri olarak, bu konjunktürde gelişimini çabuklaştırmıştır. Sosyalist hareket, tek parti ilkelerinden biri olan İnkılapçılığın bir kabuk değiştirmesi şeklinde gelişmiş, sosyalizm, kendisine kaynak olarak inkılapçı kitleyi bulmuş, bu yüzden Türkiye'deki sosyalizme inkılapçılığın son merhalesi adı da verilmiştir. Fakat, başarısızlık karşısında değişimin zorunluluğunu gören inkılapçılar, kendilerine en yakın ideoloji olarak sosyalizmi görmüşlerdir.¹⁰⁹ Bununla birlikte, bu sol ve sosyalist hareketler, ilginç bir paradoks olarak, aynı CHP'nin sol üzerinde kurduğu baskının neticesinde hışmına uğramak suretiyle, bir *sinme* eylemi içerisine de girmiştir. Bu da, rejim için kaçınılmaz bir tavır olarak algılanmış olmalıdır. Zaten Yalçın Küçük'e göre, Türkiye Cumhuriyeti hükümetleri boyunca da Osmanlı döneminde olduğu gibi Türkiye rejiminin en temel politikalarından ve rejimin kendisini sürdürme dinamiklerinden birisi, Türk sol politikası ve sola uygulanan eylemler bütünü olmuştur. Türkiye solunu bastırmak, bozmak ve böylece

¹⁰⁹ Erol Güngör, "Türk Kültür Hayatı ve Sosyalizm", Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Haz. R. Güler-E. Kılınç, Ötügen Yay., İst., 1993, s. 355-356; Krş. Cemil Meriç, "Marksizm ve İslamiyet", Sosyoloji Notları ve Konferanslar, 4. Bs., İletişim Yay., İst., 1997, s. 293

denetim altına almak, rejimin en esas ve en gelişmiş sürekli siyasalarının başında yer almıştır. Rejim, kendisini, çok önemli ölçüde, bu işleve göre hazırlamış ve geliştirmiştir.¹¹⁰ Sözgelimi işçi örgütlerindeki hareketlenmelerin akabinde CHP, işçileri kendi çatısı altında toplamaya çalışmış, işçi örgütlerini denetimi altına alarak onların arasında komünizmin gelişmesini önleme gayesini güderken,¹¹¹ uç komünistleri devlet memurluğuna alarak, onları asimile etmek suretiyle muhalefet partisine angaje olmaya itmiş¹¹² ve nihayet son olarak, bazen de yasal prosedürü işleterek katı tedbirler öngörmüştür. Örneğin, 1925’de Takrir-i Sükun Yasası kabul edildikten sonra, hükümet *Aydınlık* ve *Orak-Çekiç* dergilerini kapatmış, gazetelerin kapatılması üzerine, gelecekte neler olabileceğini kestiren bazı solcu önderler, aralarında Dr. Şefik Hüsnü, Hasan Ali (Ediz) de olmak üzere yurt dışına çıkmışlardır.¹¹³

Böylece 1920-1926 arasında Üçüncü Enternasyonal’e bağlı olarak faaliyet göstermiş olan Türk sosyalizmi, Türkiye Cumhuriyeti’nde tek parti yönetiminin kurulması ve her türlü muhalefetin ezilmesi sırasında etkinliğini yitirmiş ve illegal hale gelmiştir. 1925’te Rusya ve Türkiye arasında imzalanan dostluk ve saldırmazlık anlaşmasına rağmen, Türk sosyalistleri legal çalışma ortamı bulamamışlardır. Çünkü, Cumhuriyet’in temel ideolojisinin, milliyetçilik ve medeniyetçilik gibi iki temel kavram ve eğilime dayandırılmış olmasıyla, milliyetçi ve medeniyetçi Cumhuriyet yönetimi, işçiyi ve sınıf mücadelesini esas almış olan sosyalizme vize vermemiştir.¹¹⁴

Dolayısıyla, Türkiye’nin ilk dönem solcuları, sınıf mücadelesine hep ür-küntüyle yaklaşmışlar ve *sinmişlerdir*. Bir başka deyişle, Türkiye’nin ilk sosyalistleri, sosyalizme, sınıf mücadeleleri olmaksızın ulaşılabilecek bir adil düzen olarak bakmışlardır. Sosyalizmi benimsemiş olanlar dahil, Osmanlı - Türk aydınının sınıf mücadelesi ür-küntüsü, doğrudan doğruya tarihe ve uluslararası ilişkilere Sosyal Darwinist bakışın ürünüdür. Sınıf

¹¹⁰ Bkz. Yalçın Küçük, a.g.e., s. 323-324

¹¹¹ Mete Tunçay, Türkiye’de Sol Akımlar-II (1925-1936), BDS Yay., İst., 1992, s. 113-115

¹¹² Bkz. Yalçın Küçük, a.g.e., s. 335 vd.

¹¹³ Tefik Çavdar, a.g.e., s. 294

¹¹⁴ Krş. Davut Dursun, a.g.e., s. 111-112

mücadeleleri güçlenip, başkalarına yetişme durumunda olan ulusları yıkıma götürecektir bir çatışma olarak görülmüştür. Türkiye'nin ilk dönem sosyalistlerinin, sınıf mücadelesini, ülkeleri güçten düşürücü bir kanal olarak görüp bundan ürkmeleri, ve Marksist öğretinin öngörülerini dışında başka bir sosyalizm arayışına yönelmeleri, en gelişkin ürününü 1930'ların *Kadro Hareketi* ile vermiştir. Bu anlamda sınıf mücadelesinden duyulan ürküntü, önsel bir ideolojik şekillenmeye de yol vermiştir. Örneğin, Türkiye'nin ilk Sosyalistleri, 1917 Devrimi'ni en az sınıf mücadelesi niteliğiyle, buna karşılık daha fazla "Doğu'nun mazlum uluslarına açtığı kapılarla" değerlendirmiş ve böyle yüceltmişlerdir.¹¹⁵ Böylelikle, *sinmenin*¹¹⁶ bir sonucu da, de facto ortaya çıkmıştır: devrimi, *bağımsızlık* ve *milli kurtuluş hareketlerinin* esas unsuru olarak okuma. Sözelimi, Kadro Dergisi, Kemalizm'in içeriğini sosyo-ekonomik görüşleriyle doldurmaya çalışırken ve Kemalizm'i ekonomik anlamda da bir Milli Kurtuluş İdeolojisi olarak Üçüncü Dünya uluslarına örnek olarak önerirken; *Ülkü Dergisi*, sosyo-kültürel açıdan yaklaştığı Kemalizm'e *halkçı* ve /veya *köylücü*, siyasi ve kültürel bir içerik kazandırmak istemiştir.¹¹⁷

Aslında *köylücülüğü* solculuk olarak kabul edip sunmak suretiyle,¹¹⁸ *köylü* ve *köylücülük* üzerinden siyaset, yalnızca *Ülkü Dergisi*'ne özgü olmayıp, özellikle '30'lu yıllardan sonra, Türk komünistlerinin, *Aydınlık*, *kadro*, *Yurt ve Dünya*, *Adımlar* gibi gazete ve dergilerde ideolojik biçimiyle gündemine aldığı önemli bir propaganda aracı olarak belirginleşmiştir. Buna göre, köylünün durumu ve yaşam şartları ajite edilerek, evvelinde Osmanlı İmparatorluğu'nun sefilliklere terkettiği zavallı bir kesim olarak sunulmuştur.¹¹⁹ Bu açıdan, köylü, derebeyi kalıntısı unsurlarının elinde

¹¹⁵ Bkz. Vedat Nedim Tör, *Kemalizm'in Dramı*, Çağdaş Yay., İst. 1980, s. 36; Ayrıca bkz. Metin Çulhaoğlu, a.g.m., s. 13; Krş. Cihan Tuğal, "Sosyalizm ve Din: Alternatif Bir Muhayyileye Doğru", *Tezkire*, Yıl: 11, 2002, Sayı: 26, s. 70

¹¹⁶ Öyle ki bu *sinme* psikolojisi, sosyalizm ya da komünizm konusunda ilmi araştırma yapmanın bile önüne geçebilmiştir. İlim adamları ve kurumlar bu konuda bir çalışma yapmaktan, bir eser ortaya koymaktan adeta kaçınmışlar, çekinmişlerdir. Bkz. Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s. 9

¹¹⁷ Krş. Hakkı Uyar, *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, Boyut Kitapları, İst., 1998, s. 324

¹¹⁸ Bkz. Yalçın Küçük, a.g.e., s. 261

¹¹⁹ Bkz. Ömer Faruk Toprak, "Sabahattin Ali", *Yürüyüş*, 5 İlkanun 1942, Sebati Basımevi, İst., Sayı: 11, s. 18; Sıtkı Yırcalı, "Büyük Köye Doğru", *Yurt ve Dünya*, Şubat 1941, Sayı: 2, s. 6 vd.

kurdukları hakimiyet ve baskılarla ezilmiş,¹²⁰ köyde üretilen artı değerlerin, şehire gelmesi ve vergi mükellefliliğiyle, gücünü giderek eritmiş bir unsur şekliyle tanımlanmıştır.¹²¹ Solcular açısından tüm bunları bertaraf edecek kurtuluş yolu ise, Cumhuriyet İnkılaplarıdır. Türk İnkılabı, ayrıcalıklar peşinde olan bu derebeylik zihniyetini ortadan kaldırma uğrunda gelişmiştir.¹²² Kurumsal açıdan, Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası ise, köylücülüğü, büyük çiftlik sahipleri ve mütegalibenin baskılarına maruz kalan köylülerin, bütün bunlara aldırmandan milli mücadelede verdiği büyük mücadelesiyle ele almıştır. Fırka'nın Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sunduğu beyannamesine göre, bu mücadelesiyle köylüler, hala “zinde güçler” olduğunu göstermiş, Mustafa Kemal Paşa'nın, onu memleketin gerçek efendisi olarak göstermiş olmasına rağmen eski şartlarına bir şey ilave edilmemiştir. Bu durum ona emperyalizm önünde güç kaybettirmiştir.¹²³

c. Osmanlı Toplumsal Yapısında Sosyalizmin/Komünizmin İmkânı

Bağımsızlığın, sosyalizmin yolunu açan bir siyasal konumlanış olarak görülmesi, sosyalizme geçişte gelişmiş bir işçi sınıfının varlığından daha önemli bir önkoşul sayılarak, yalnızca *Kadrocuların* değil, ilk dönem Türk sosyalistlerinin de hemen hemen hepsine damgasını vurmuştur.¹²⁴ Bu önkoşulla birlikte, sosyalizmin eşitlik prensibinin, herşeyden önce sömürgeci ile sömürge halkı arasındaki bütün psikolojik, sosyal ve hukuki farkları en azından teorik olarak ortadan kaldırmış olmasıyla, uzun yılların ezilmişliği içinde bağımsızlık kazanan ülkelerle bilikte, eski büyük medeniyetlerin bugün aşağılık duygusu içinde boğulan aydınları da, sosyalizmi kolaylıkla benimsemişlerdir. Sosyalizm, böylece kapitalist ülke-

¹²⁰ Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 11. Bs., Remzi Kitabevi, İst., 1999, s. 392; Halil AYTEKİN, “Köylerin Bugünkü İlaş Durumu”, *Yurt ve Dünya*, İlkkanun 1943, Sayı: 36, ss. 486-489; Behice S. BORAN, “Köyde Sosyal Tabakalanma”, *Yurt ve Dünya*, C. 3, Mayıs 1942, Sayı: 17, s. 123-124 ; B. FERDİ (Şefik Hüsnü), “Türk Köylüsü ve Kemalist Devrim”, *Aydınlık*, Mayıs 1976, Sayı: 63 (Şefik Hüsnü'nün “Komünist Enternasyonal” Dergisi, Sayı: 17, Berlin, 26 Nisan 1927'deki yazısı) ; Halil AYTEKİN, “Köyde Geçim”, *Yurt ve Dünya*, C. 4, Eylül 1943, Sayı: 33, s. 354 -355

¹²¹ İsmail HÜSREV, “Türkiye Köy İktisadiyatında Toprak Rantı”, *Kadro*, Nisan 1932, Sayı: 4, ss. 12-14

¹²² Muzaffer Şerif BAŞOĞLU, “Fikir Mesullüğü ve Zorba Zihniyeti”, *Adımlar*, Mart 1944, Yıl: 1, Sayı: 11, s. 346-347; “Cumhuriyet İnkılabımızın Tarihi Manası”, *Adımlar*, Mart 1943, Yıl: 1, Sayı: 7, s.210

¹²³ Fırka'nın TBMM'ye sunduğu beyannamesi için Bkz. *Yeni Hayat*, 1 Nisan 1338, Yıl: 1, Sayı: 3

¹²⁴ Metin Çulhaoğlu, a.g.m., s. 14

lere ve emperyalizme karşı sadece bir mücadele vasıtası değil, aynı zamanda yeni bir dünya görüşü, yeni bir *benlik iddiası* için de temel olmuştur.¹²⁵

Cumhuriyet'in ilk dönem Türk sosyalistlerinde görülen *sinmenin* ikinci sonucu, Türk solunun *üçüncü bir yol arayışını* vitrine sürmesi olmuştur. Türk solunun bu üçüncü yol arayışı, Kurtuluş Savaşı'nın özgün niteliğini hakim ideolojik konjontürün kavramlarından yararlanarak antiemperyalist yönünü ön plana çıkarmak suretiyle bulduğu söylenebilir.¹²⁶ Bu arayışın konjontürle şekillenmiş olması, Mustafa Kemal'i vitrine sürmüş, dolayısıyla sol yalnızca Milli Mücadele'yi antiemperyalist yönüyle değil, daha sonraki tüm kavramlarıyla da benimsemiştir.¹²⁷ Solun Kemalizm'le olan flörtü, bu temelin üzerinde yükselen tüm Kemalist Devrim ve ilkeleleriyle birlikte sürmüştür. Bir başka deyişle, Kemalizm, bütün icraatlarında bir şekilde soldan tasvip görürken, bir anlamda kendisini solcullaştırmaksızın solu Kemalistleştirmiştir.¹²⁸

Böylece İdeolojik bir sistem olarak ortaya çıkmış olan Kemalizm,¹²⁹ birçok düşünsel pratiğe referans olarak bir meşruiyet sunarken, yalnız Cumhuriyet Dönemi'nde değil, sonraki dönemlerde de, radikal sol da dahil sol fraksiyonların ideolojik temel sağlama adına peşinden koştuıkları önemli bir dayanak olmuştur.¹³⁰ Bir kısım solcular ise, Kemalizm'in, son tahlilde komünizmi hedeflediği düşüncesine sahip olmuşlardır.¹³¹ Bu anlamda, kendisiyle özdeşleştikleri Kemalizm'i, devrim yoluyla çağdaş uygarlığa

¹²⁵ Erol Gungör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 9. Bs., Ötüken Yay. İstanbul, 1993, s. 135 ; Krş. Muzaffer Erdost, a.g.m., s. 261

¹²⁶ Krş. Behice Boran, "Yakın Tarihimize Yönetici-Aydın Kadro ve Kalkınma Sorunumuz", *Sosyal Adalet*, Yıl: 2, Sayı: 8, 7 Kasım 1964'ten naklen *Cogito Dergisi* eki -1915'ten Günümüze "Aydın Tartışmaları"- s. 25; Krş. Atilla İlhan, "İsmet Paşa Denildi mi!", "Cumhuriyet" Söyleşileri / 2, Bilgi Yayınevi, Ank., 1999, s. 142

¹²⁷ Muzaffer Erdost, a.g.m., s. 261

¹²⁸ Metin Çulhaoğlu, a.g.m., s. 16 ; Krş. Yalçın Küçük, a.g.e., s. 335 ; Atilla İlhan, "Yakup Kadri, Ne Diyor?", "Cumhuriyet" Söyleşileri / 2, s. 151

¹²⁹ Bkz. Emrah Akkurt, "Murat Belge ile Mülakat", *Liberal Düşünce*, Yıl: 7, 2003, Sayı: 29, s. 167

¹³⁰ Bkz. Tanıl Bora, "Ordu ve Milliyetçilik", *Birikim*, (Ağustos - Eylül), İst., 2002, Sayı: 160-161, s. 64; Murat Belge, *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek*, 3. Bs., Birikim Yay., İst., 2000, s. 272; Emrah Akkurt, a.g.m., s. 167

¹³¹ Bkz. Niyazi Berkes, *Battıcılık, Ulucçuluk ve Toplumsal Devrimler*, s. 113

ulaşma misyonuyla “sol” olarak algılamışlar,¹³² bu ideolojiden en büyük beklentileri ise Türkiye’de geri kalmışlığa bir son vererek, Tanzimat’ın aşırı yavaş, korkak ve idari faydayı esas alan modernleşme denemesi yerine, bu projeyi sonuna kadar ve en radikal biçimde gerçekleştireceğine olan inançları olmuştur.¹³³ Sözgelimi, 1923’te Dr. Şefik Hüsnü Değmer, Kemalizm ile sosyalistlerin niçin oydaşması gerektiğini açıklamış, buna göre, Kemalist hareketi, burjuva devrimi olarak görerek, sosyalizme giden süreçte “sosyalist devrim”in bir önceki aşaması ve devrimin arefesi olarak değerlendirmiştir. Şefik Hüsnü, burjuva devriminin, Orta Çağ kalıntılarını tasfiye ettiğine ve feodal güçlerin halkın devrimci gücünü bastırmak için kullanmış olduğu geleneksel kurumları bertaraf ettiğine olan inançları dolayısıyla, yaklaşan seçimlerde Kemalistleri destekleme kararı alarak, komünistleri, Kemalist adaylara oy vermeye çağırmıştır. Böylece, “kara gericilik” tasfiye edilecek ve sosyalist devrimin önünde bir engel olarak durmaları engellenmiş olacaktır.¹³⁴

Bu anlayışla Şevket Süreyya, Sadrettin Celal Antel ve bunların çevresindeki Aydınlık grubu, Kemalizm’in takipçisi olurken, siyasal düzeyde, Türkiye Komünist Partisi, “Kemalizm’in sol kanadı” olma niteliğini benimsemiştir.¹³⁵ Aynı şekilde sol, Kemalizm’i meşruiyet gibi pragmatik nedenlere esas teşkil etmesi ve emperyalizm ve kapitalizmle mücadeleyi, ulusal bağımsızlık için elzem görmesiyle benimsediği iddiasında bulunmuş ve böyle bir anlayışın ise, soldan başka bir adla tanımlanamayacağını iddia etmiştir. Fakat bu benimsemenin arkasındaki ana unsurun, Türkiye’de tek parti iktidarıyla başlayan sürecin, sol adına olumsuz bir konjunktür belirlenimi olduğu gerçekliğe daha yakındır.

Osmanlı Toplumsal Yapısında Sosyalizmin/Komünizmin İmkkanı.. Böylece 1900’lü yıllara gelindiğinde, 1908’e doğru aydınlar arasında Türk toplumunun yokolmasına bir tepki olarak *topluma* dönüş eğilimi doğma-

¹³² Bkz. Doğan Avcıoğlu, Türkiye’nin Düzeni, C. II, Tekin Yayınevi, İst., 1998, s. 943 ve 956; Krş. Mehmet Ali Aybar, Tıp Tarihi, C. I, BDS Yay., İst., 1998, s. 137-138

¹³³ Bkz. Metin Çulhaoğlu, “Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu”, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Modernleşme ve Batıcılık”, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, 2. Bs., C. 3, İletişim Yay., İst., 2002, s. 184

¹³⁴ Şefik Hüsnü (B. Ferdi), “İntihabat ve Yoksul ve Orta Halli Sınıflar”, Aydınlık, Mayıs 1923, No: 15, s. 384-385

ya başlamıştır.¹³⁶ Toplum da, kısmen şuur kazanmış, çeşitli olaylara yön verme bilinci gelişmiş; yani toplum, *kendisinin* farkına varmıştır.¹³⁷ Kitleleri etkileme şansına en yüksek oranda sahip olan entellektüeller ise, bu şuur kazanma iradesinin altında yatan temel dinamik olmuştur. Bir bakıma bu, solculuk anlayışının sacayakları üzerinde ortaya çıkışının, bu kavramların önce aydınlar nezdinde ortaya çıkışıyla başlamışlığına açıklık getirir. İkinci Meşrutiyet dönemi yazarlarını ilgilendiren temel sorun, devlete ve topluma canlılık kazandırmaktır. Birçok Jön-Türk'e göre, bunlar bürokrat ve subay oldukları için devlet, değişimi başarmanın akla uygun gerçekte de tek aracıdır. Devletten çok toplum üzerinde duranlar ve canlılık kazandırmanın araçlarını adem-i merkezîyetçilikte, özel girişimde ve eğitimde görenler ise, Prens Sabahattin'in çevresinde toplanmışlardır.¹³⁸

Osmanlı Toplumsal Yapısında Sosyalizmin/Komünizmin İmkanı.. 1908'de çok önemli bir dönüşüm olarak, Jön-Türk İhtilali gerçekleşmiş ve Meşrutiyet ilan edilmiştir. Türkiye'de modern solun doğuşu olarak kabul edilen 1908 Devrimi'nin oluşumunda,¹³⁹ bu aydının topluma dönüşü ve toplumun bilinçlenmesinin yanısıra, dönemin son on yılından bu yana yoğunlaşan bir asker - sivil muhalefeti ve tavrı gelmiştir. II. Abdülhamit idaresinin, halk kitlelerine her ne kadar meşru görünürse de, bu kesimleri kendisinden soğuttuğu; ordunun bir yandan toplum içindeki itibarını azalttığı, öte yandan Alman yardımlarıyla maddi gücünü arttırdığı, devrimin böylece patlak verdiği savunula gelmiştir.¹⁴⁰

Meşrutiyet Dönemi'nin başlangıcı, her şeyden önce her tür siyasal ve toplumsal meselenin toplum önünde tartışılmasında bir patlamaya da ta-

¹³⁵ Bkz. Yalçın Küçük, Türkiye Üzerine Tezler 1908-1998, 3. Bs., C. 2, Tekin Yayınevi, İst., 1987, s.591

¹³⁶ Niyazi Berkes, Türk Düşününde Batı Sorunu, Bilgi Yayınevi, Ank., 1975, s. 225

¹³⁷ Niyazi Berkes, Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler, 2. Bs., Kaynak Yay., İst., 2002, s. 80; Krş. Ergun Yıldırım, Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi 1908-1950, Bilge Yayınevi, İst., 1999, s. 80

¹³⁸ Eric Jan Zürcher, Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, 11. Bs., İletişim Yay., İst., 2001, s. 186-87; Krş. Metin Çulhaoğlu, Bir Mirasın Güncelliği Tarih Türkiye Sosyalizm, 3. Bs., YGS Yay., İstanbul, 2002, s. 154

¹³⁹ Bkz. Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2. Bs., C. 1, İletişim Yay., İst., 2001, s. 299

¹⁴⁰ Bkz. Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925), s. 11-12

nıklık etmiştir. Bu tartışmaların yoğunluğu, türeyen yeni yayınların sayısında yansımıştır. Eski rejimin son zamanlarında azalmış olan dergilerin sayısı, devrimden sonraki yıl, otuz kat artmıştır.¹⁴¹ Bütün bir yeni edebi, siyasi ve diğer türden dergiler dizisi yayınlanmaya başlamış ve büyük Genç-Türk yayın organlarından bazıları sürgündeki yerlerinden İstanbul'a nakledilmişlerdir. Daha önce çıkmayan sesler çıkmış, alenileşmeyen fikirler görünmeye başlamıştır.¹⁴² Fakat bir handicap olarak Meşrutiyet sonrasında, Batı'ya benzemeyi öngören meşrutiyet ve parlamenter sistemle birlikte, gittikçe artan sosyal ve iktisadi ihtiyaç ve baskılar sebebi ile, taklidin belli başlı rol oynadığı geniş bir siyasi iktibas faaliyetine girişilmiştir.¹⁴³ Yaklaşık altı yıllık bu süre içerisinde, memlekette Batı dünyasının sosyal fikirleri yayılmaya başlamıştır. Dr. Suphi Etem, sosyalizm ve kolektivizme dair eserler yayınlamış, Etem Nejat onu takip etmiştir. Dr. Rıza Bey, *Sosyal Demokrat Partisini* kurarken, Nüzhet Sabit, sosyalizmi savunmak için *Vazife* adlı bir dergi yayınlayarak, bunu sonra bir gazete haline getirmiştir. Baha Tevfik, aynı amaç ile yayınlar yapmış, fakat bunları bir siyasi teşkilat haline koyamamıştır. Sosyalist Hilmi de, ilk defa Fransız Sosyalist Partisi gibi işçi sınıfı gayelerine göre Sosyalist Partisi'ni kurmuştur. Bu devirdeki partiler, sosyal demokrat ve radikal sosyalisttirler. Komünist eğilimde olan Etem Nejat'ın yanısıra, teorisyenleri de bu fikirleri desteklemişlerdir.¹⁴⁴

d. Osmanlı Sosyalizminin/Komünizminin Referans Kaynakları

Rusya'daki Ekim 1917 Devrimi, bütün solcu parti ve gruplar arasında kategorik bir sınıflanmaya yol açmıştır. Ekim Devrimi'ni, böyle bir ideolo-

¹⁴¹ Eric Jan Zürcher, a.g.e., s. 186

¹⁴² Bernard Lewis, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, 7. Bs., Çev. Metin Kıratlı, TTKY., Ank., 1998, s. 230

¹⁴³ Tank Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler 1859-1952*, Arba Yay., ist., 1995, s. 75

¹⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Partiler ve Sosyalizm*, Anıl Yayınevi, İst., 1962, s. 60; Sol yayınlar bir yana, genel anlamda bu dönem yayıncılığın en hızlı olduğu dönem olmuştur. Yalnız yayın alanında, iki ay içerisinde 360 gazetenin çıkma izni alınmış, te'lif ve tercüme hızla arttığı gibi, eğitim problemlerini ele alan birçok dergi de çıkarılmıştır. Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, MEB., İst., 1970, s. 220; Abdulhamit Dönemi'nde kitap basımı, gazeteler gibi, sansür altında olmasına rağmen, basılan kitap sayısı durmaksızın artmıştır. Bunlardan en önemlileri, edebi eserler ile popülerleştirilmiş bilim ve fen eserleridir. Politikadan ve politik düşünceden yasaklanan aydınlar, ya sırf edebiyata ya da bilime dönmüşlerdir. Bernard Lewis, a.g.e., s. 185-187; Ayrıca bkz. Ahmet Yücekök, *100 Soruda Türk Devrim Tarihi*, Gerçek Yayınevi, İst., 1984, s. 34

jinin vazgeçilmezi olarak gören bazı solcular, diğerlerinden ayrılarak “Komünist” adını almış ve Üçüncü Enternasyonal’in etrafında toplanmışlardır.¹⁴⁵ Çevrelediği kavram, uygarlık kadar eski olmasına rağmen, Latince “commu-nis” sözcüğünden türetilen “Komünizm” deyimini¹⁴⁶, 1834-1839 tarihleri arasında Paris’te kurulan gizli ihtilal örgütlerince üretilmiştir. Genel olarak, mülkiyeti topluma bırakan bir görüşü de içine alan, ekonomik hayatın toplum tarafından kontrol altında tutulması inancını veya bunun için gerekli uygulamayı tanımlayan bir anlamda kullanılmıştır. Teknik anlamda, sosyalizmden ayrılan komünizm, bütün tüketim mallarının da sahibidir. Komünizm deyimini, bu tarihi ve genel anlamına ek olarak, 1840-1872 yılları arasında “kapitalist toplumu zorla devirmek için ihtilalci eylem” anlamına bürünmüştür.¹⁴⁷

Bir ideoloji olarak Marksizm, liberal ideolojinin temel öncülünü, yani ilerleme kuramını kabul edip ona çok önemli iki özellik ilave etmiştir. Marks, bu özelliklerde, ilerlemenin sürekli olmayıp süreksiz biçimde, yani devrimle gerçekleşen bir şey olduğunu düşünmüş, “iyi” ya da “olgun topluma” doğru yükselişte dünyanın nihai aşamaya değil de, sondan bir önceki aşamaya ulaştığını iddia etmiştir.¹⁴⁸ Marksist teoride, “iyi toplum”a geçişin şartlarını, devlet iktidarını kullanarak, sınıf farklarının maddi temellerini ortadan kaldırmak suretiyle kapitalist burjuvazinin baştaki yerini alacak olan sosyalist proleterler hazırlayacaklardır. İyi toplum, dünyadaki her şeyin “herkesten kabiliyetine göre ve herkese ihtiyacına göre” paylaşılacağı; her insanın, başka insanlardan ve hatta kendi emeğinin ürünlerinden yabancılaşmasının sona ereceği bir dönemdir.¹⁴⁹ Bir

¹⁴⁵ Mete Tunçay, Türkiye’de Sol Akımlar (1908-1925), s. 4 -7

¹⁴⁶ Bu terim ortak, yani müşterek anlamlarına gelir. Ortakçılık, Osmanlıca ismiyle İştirakiyyun demektir. Deyimi, ilk olarak, 1840 yılında Fransız Sosyalisti E. Cabet kullanmıştır. Bkz. Visali Günaydın, Sosyalist ve Radikal Sol Doktrinler Komünizm: Strateji ve Taktikleri, s. 44; Mehmed Kemal Pıllavoğlu, “Sosyalizmin ve Komünizmin İfade Ettiği Manalar ve Hedefler”, Siyasi Makaleler, Pıllavoğlu Kitabevi, Ank., 1989, s. 98

¹⁴⁷ M. A. Mannan, İslam Ekonomisi, Çev. Bahri Zengin - Tevfik Ömeroğlu, Fikir Yay., İst., 1976 s.73; Ayrıca bkz. Kerim Sadi, a.g.e., s. 165

¹⁴⁸ Bkz. İmmanuel Wallerstein, “Fransız Devrimi ve Değişimin Normalliği”, Tarih Risaleleri, Der. ve Çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İst., 1995, s. 208

¹⁴⁹ Mete Tunçay, a.g.e., s. 4 -7; komünizm bunun teknik adı iken, Marksizm, teorik komünizme karşılık olarak adlandırılmıştır. Bkz. Peyami Safa, “Hangi Komünizm ?” Sosyalizm Komünizm Marksizm, 4. Bs., Ötüken Yay., İst., 1979, s. 150

anlamda, komünizm, Marksizm'in kabul ettiği nihai bir toplum şeklidir. Bu açıdan, Marksist felsefeden ilham alarak onu benimsemek, Marksist terminolojiyi ve metodları kullanmak da Marksizm'den, yani komünizmden farklı bir şey değildir.

Aynı metodu kullanan Marks ve Engels'in ortak eserleri olan Komünist Manifesto'da kendi görüşlerinin prensiplerini ortaya koymuşlar, bu prensipler doğrultusunda kendilerine "ilmi" sıfatını taktıkları için ilim adamlarını da çekmeye uğraşmışlar ve diğerlerini ilmi olmadıkları ve ütopyik oldukları iddiasıyla saf dışı etmeye çalışmışlardır. Tarihi maddecilik, ilmi sosyalizm-Marksizm adları ile anılan bu komünizm, çeşitli yorumlardan sonra Sovyet rejimini kuran Lenin tarafından ele alınmıştır.¹⁵⁰ Fakat Marks ve Engels'in bilimsellik iddiası desteklenmemiş de değildir. Buna göre, bilimsel bir temele Marksist teori oldukça yakındır. Marks, bu temel üzerinde kapitalizmden sosyalizme nasıl geçileceğine dair tarihi ve nesnel zorunluluğu ortaya koymuştur. Aynı şekilde, Marksist teori, aynı anda, hem felsefe hem mantık, hem düşünce çerçevesi, hem düşünce sistemi olarak büyük bir fikir zenginliğine sahiptir. Bu açıdan; tam ve tutarlı bir felsefe teşkil eden, yalnız komünizmdir. Böylece, Komünizm, aklın ve bilimin egemenliğini ilan etmiş, hatta çoğu zaman aşırı bir bilimcilik havasına bürünmüştür.¹⁵¹ Engels ise, bu başarıda kendisinden çok Marks'ın payını vurgulamıştır. Ona göre, mevcut toplum sisteminin tümünün üzerinde döndüğü eksen, ilk defa Marks'ın "Kapital"inde bilimsel açıdan ele alınmış ve sadece bir Alman'ın gerçekleştirebileceği kadar bütün ve doğru olarak incelenmiştir.¹⁵²

Marksizm'de özel bir yeri olan "devrim" ve "teori" ise, Marksizm'in evrensel ölçütlerinin dışında kalmak suretiyle zamana, mekana toplumsal ve yasal düzeye bağlı olmayı öngörececek bir kapalılıkla belirginlikten uzak kalmıştır. Bir bakıma Marks, Engels ve daha sonra da Lenin, devrimin dinamiklerini teorik ve pratik anlamda gerçekleştirmekle birlikte,

¹⁵⁰ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 50

¹⁵¹ Bkz. Maurice Duverger, Siyasi Partiler, 4.Bs., Çev. Ergun Özbudun, Bilgi Yayınevi, İst., 1993, s. 345-346

¹⁵² Bkz. Frederich Engels, "Marx'ın Kapitali", Aydınlık, Ocak 1971, Sayı: 27, s. 230 (21 ve 28 Mart 1968 tarihli sayılarında Demokratischer Wochenblatt adlı dergide yayımlanan Engels'in "Marx Capital" adlı makalesinin İngilizce çevirisi)

bu realite, devrimin evrensel bir teorik klavuz olduğu anlamı taşımamış, Marks, ne anlamda olursa olsun bir “politika teorisi” üretmemiştir. Marks ve Engels’ta devrim teorisi, halihazırda ulaşılmış bulunan teorik yapının, belirli bir nesnellikteki sınıf mücadelelerine önceden ya da sonradan uygulanmasıdır. Marks ve Engels’ta teori, Avrupa’da sosyalizme geçiş perspektifi iken, Lenin’de, bilinçli bir öncü kadronun çarlığı devirme perspektifidir.¹⁵³ Lenin’e göre, devrim birinci aşama olup, bu aşamada yalnızca kapı açılırken, arkasından gelen ikinci aşama olan sosyalist aşamada sosyalist ekonominin temelleri kurulmalıdır. Lenin açısından, devrimin herşeyin sonu olmadığı imgesi bununla ilgilidir.¹⁵⁴

Sol nitelemenin en önemli argümanı olan “halk”, sosyalist ve komünist aşamanın uzun vadede “amaç”ı gibi görünmekle birlikte, aslında daha çok kısa vadede bir *araç* olarak düşünülmüş; işlevselliği de, yine sosyalist toplum diktadörlüğüne yol verdiği ölçüde olumlulanmıştır. Bir anlamda, Marks ve Lenin teorisinde “halk”, sosyalizme hazırlanmışsa doğrudan doğruya diktatörlük aşamasından sosyalist topluma geçilecektir. Bu, komünizme göre daha yumuşak bir safhadır. Bu safhada bütün üretim araçları, demokratik kurallara göre oluşan devletin elinde olacaktır. Kısaca bu devre bir *devlet sosyalizmi* devresidir. Sosyalist toplum, komünizmin bir üst safhası olan komünist topluma dönüşecek, bu aşamaya varıldığı zaman artık devletin zorlamasına gerek kalmadan devlet *yok olup* bitecektir. Çünkü artık toplum *sınıfsızdır*.¹⁵⁵ Bu dönem hem üretim araçları, hem de tüketim malları için, özel mülkiyetin söz konusu olmadığı bir dönemdir. Bu son aşamaya varmak için de geçici olarak bir *sosyalist* devreden geçme zorunluluğu vardır.

Komünizmin “halk” yaklaşımına genel soldan ayrı olarak getirdiği bir başka açı, onun araçsallığının ötesinde halk katmanlarında biçimlenmiş olanın, aslında, olması gerekene yerini terketmek suretiyle, sosyolojik bir jakobenizme şartlanmasıyla netlik kazanır. Bu, Marksizm’in politik ve ekonomik olmak yanında, sosyalizmden ayrı olarak sosyolojik yönünü de

¹⁵³ Metin Çulhaoğlu, Bir Mirasın Güncelliği Tarih Türkiye Sosyalizm, s. 78-79

¹⁵⁴ Bkz. Coşkun Adalı, “Türkiye Tezleri”, Sosyalizmin Sorunları Üzerine Açılım Tartışmaları, Sorun Yay., İst., 1992, s. 60

ortaya çıkarmıştır. Yani, tüm toplumların sosyal hayatına ve onun belli başlı kurumlarına karışmış, kendi açıklamasına göre örgütlenmiş, böylece psikolojik olaylar gibi¹⁵⁶ aile, din, hukuk, okul ve diğer bütün kurumların Marksizm'e göre şekillenme zorunluluğu vurgulanmıştır.¹⁵⁷ Bu nokta, Komünizm ve sosyalizm'in ayrışma alanlarından biri olarak da belirginleşmiştir. Bu ikisi, toplumların kültürleri ve bu kültürlere bakış açısının yumuşak ya da katılıklarıyla, olumlu veya olumsuzluklarıyla etkileyen ideoloji olmalarıyla farklılaşmışlardır.¹⁵⁸

Komünizm'in bir diğer anahtar terimi olan "devlet" ise, iktidar ilişkisinin katılığı ölçüsünde merkezi konumunu totaliter duruşuyla pekiştirmiş ve "ideal toplum"a giden sürecin hakimiyet aracı olma görüntüsü çizmiştir. Üretim hedeflerine, devletin istediği amaçlara göre yön verilmiş, devlete, savaş araçları, üretimini veya kitlenin hayat standardını yükseltme fonksiyonu yüklenmiştir.¹⁵⁹

Böylece, "devlet"le ayrılmaz bir bütünlük içerisindeki Marks'ın, uç solculuğunun bu merkezi iktidar ilişkisi konumu, komünizm ve siyasal etkinliğin başatlığıyla belirginleşmiştir. Ve bu siyasal etkinlik, Marksizm'in tek gerçekleşme biçimi olarak ortaya çıkmıştır.¹⁶⁰ Bununla birlikte bu etkinliğin son tahlilde belki de kaçınılmaz olarak *ihtilalci* bir siyasallığı da beraberinde getireceği, böylece Marksist terminolojide önemli bir kavram olan *anarşizmin* oluşmasına neden olacağı düşüncesini doğurmuştur. Marksizm'den esinlenerek doğan radikal sol bir doktrin olan *anarşizm* ise devleti, hükümeti, özel mülkiyeti, dini, aileyi, kısaca teşkilatlı bütün kurumları lüzumsuz ve sömürme aleti olarak görmüş ve bunların toptan kaldırılmasını isteyerek bunun için savaşılması gerektiğini savunmuştur.¹⁶¹

¹⁵⁵ M. A. Mannan, a.g.e., s. 76

¹⁵⁶ Bünyamin Solmaz, "Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri", SÜİFD, Yıl: 1996, Sayı: 6, s. 138 - 139

¹⁵⁷ Ali Bulaç, Çağdaş Kavramlar ve Düzenler, 2. Bs., Düşünce Yay., İst., 1977, s. 95; Krş. Visali Günaydın, a.g.e., s. 44

¹⁵⁸ Nurettin Topçu, Komünizm Karşısında Yeni Nizam, Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, İst., 1960, s. 21

¹⁵⁹ Bkz. Raymond Aron, Demokrasi ve Totalitarizm, Çev. Vahdi Hatay, KBY., Ank., 1976, s. 377; M. A. Mannan, a.g.e., s.77-78

¹⁶⁰ Metin Çulhaoğlu, a.g.e., s. 26

¹⁶¹ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 99; Visali Günaydın, a.g.e., s. 24

Sosyalist ve *sosyalizm* kelimelerinin, 19. Yüzyıl'ın ilk yarısının ikinci çeyreğinde, ilk defa İngiltere'de kullanıldığına dair yargıların yanısıra,¹⁶² önce, İtalya'da kralcı anlamında; daha sonra İngiltere'de Robert Owen, Fransa'da Louis Reybaud ve Pierre Leroux tarafından kullanıldığı da belirtilmiştir.¹⁶³ Sosyalizmin, kavramsal tarihine ilişkin bir diğer değerlendirmede, kelimenin ilk olarak 1826'da İngiltere'de Owen'in takipçileri tarafından "Co-operative Magazine"de kullanıldığı; Fransa'da ise, ilk defa 1832'de Claude Henri de Rouvroy ve Kont de Saint-Simon'un takipçileri tarafından "Globe"de zikredildiği ifade edilmiştir.¹⁶⁴

Solun, komünal yapıyı hedefleyen ve "sol'un uçlaşması" olarak ayrıştırılabilecek sürecin, komünist toplum öncesine denk düşen sosyalizmde tartışma noktası, birey ile komünizmde ortadan kaldırılması gerekli görülen devlet arasında yer tutan "toplum"dur. Mülkiyet esasının toplulaşmasında özünü bulan sosyalizm, bireyselliğin insanın hürriyetini yokeden, özgürlüğünü zedeleyen bir realite olduğu iddiasına karşın, toplum temelli pratiklerin reel politığıne dayanmıştır. Böylece, her türlü tahakküme meydan okuma iddiasındaki sosyalizm, insanı insana kul köle eden her türlü girişim ve davranışa karşı da bir refleks iddiasında olmuştur. Bu sebeple de, mevcut kötü sosyo-ekonomik şartların bir ürünü olarak belli bir sosyal tabana oturmuştur. Sanayileşme, kentleşme, işçi ve ücretli kesimlerin artması, devletin dinden arındırılması, genel oy hakkının yaygınlaşması, kamu gücünün nüfuz alanının genişlemesi gibi faktörler, Avrupa'da sosyalizmin gelişmesinde etkili olmuştur.¹⁶⁵

Marks'ın, her şeye devletin sahip olması düşüncesini örnek alan ekonomik bir sistem olarak sosyalizm,¹⁶⁶ hemen bütün şekillerinde,¹⁶⁷ ortak bir

¹⁶² Kerim Sadi, a.g.e., s. 165; Mehmed Kemal Pilavoğlu, a.g.e., s. 98

¹⁶³ Bkz. Cemil Meriç, "Politikadan Sosyolojiye", Sosyoloji Notları ve Konferanslar, s. 115

¹⁶⁴ Bkz. Fethi Tevetoğlu, "Komünistlerin Maskesi Sosyalizm", Komünizm ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 1, Ank., 1965, s. 44

¹⁶⁵ Davut Dursun, a.g.e., s. 110-111

¹⁶⁶ Raymond Aron, a.g.e., s. 378

¹⁶⁷ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 158-160; Kerim Sadi, a.g.e., s. 196; Cemil Meriç, "Materyalizm ve Sosyalizm", Sosyoloji Notları ve Konferanslar, s. 44; Aydın Yalçın, "Hürriyetçi ve İhtilalci Sosyalizm", Demokrasi, Sosyalizm ve Gençlik, Ak Yay., İst., 1969, s. 135; Sadun Emrealp, Sosyal Demokrasiden Sosyal Demokrasiye, s. 40-41

anlayışla ferdi mülkiyetten ortak mülkiyete geçiş diye tarif edilebilir. Sosyalizme göre, önemli olan mülkiyetin sosyalleştirilmesi olup, aşamalı olarak devletin eline geçmesi ise sonraki aşamadır.¹⁶⁸ Bu noktada, sosyalistler ikiye ayrılmışlardır. 19. Yüzyıl'dan önce ortaya konulan bölüşmecî sosyalizm, sadece toprağın fertler arasında eşit olarak bölünmesini istemiş, modern sosyalizm ise, ancak bütünü ile fert tarafından yapılan ve yalnız bir fert tarafından kullanılan eşya hakkında ferdi mülkiyeti kabul etmiştir.¹⁶⁹ Modern sosyalist doktrinler, Bu anlamda, bireyi asıl olarak ele alan bireyci görüşe karşı toplumun üstünlüğünü; amacın toplum, bireyin de bu amaca ulaşmada bir araç olduğu görüşünü savunmuşlardır.¹⁷⁰

Fakat sol açısından üretim araçlarının fert karşısında mutlak topluma maledilme eğilimi, “birey”in hiçbir şey ifade etmediği anlamına gelmemiş, aksine toplumsallığın hedef olarak belirlendiği sosyalist düşünce biçiminde toplumun zorunlu parçası olarak “birey”in, anlamını “insan”da bulan değer ölçüsüyle vazgeçilmez olduğu ifade edilmiştir. Buna göre sosyalizm, insanın eylemli bir varlık olarak etkinliklerinin zenginleşmesini esas alan, onu kendi kaderine daha fazla hakim kılmayı hedefleyen ve bu özellik ve hedefi, tek tek tüm insanlara yaymaya ve onları bu temelde eşit ve eşdeğer kılmamanın mücadelesini veren bir akım olarak görülmüştür. Bu açıdan, sosyalizm, “ahlak” ya da “eylem”, ya da insanın kendini gerçekleştirilmesi zemininde temellendirilmiş, çünkü, kapitalist mantıkta, tüm bu kavramlarla ilgili olan “eşitsizliğin” herhangi bir şekilde ortadan kaldırılması mümkün görülmemiştir. Oysa kapitalist mantığın aksine sosyalist düşünün hedefinde eylemli bir varlık olarak “insan”ın varolduğu düşüncesi hakim olmuştur.¹⁷¹

Böylece sosyalistler “insan”, “insana özgü değerler”, insanın ontolojik duruşuyla doğal olarak sahip olması gereken hürriyetine özgü vasıfların madde etrafında çözümlenmesi ve “sol” a yüklenmek istenen edimlerin de bir sonraki aşaması olarak, sosyalizmin daha iyi bir gelir dağılımı sağla-

¹⁶⁸ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.151

¹⁶⁹ Nurettin Topçu, a.g.e., s. 17

¹⁷⁰ Visali Günaydın, a.g.e., s. 8-9

¹⁷¹ Bkz. Ömer Laçiner, “Türkiye’de Sol ve Sosyalizm”, Ömer Laçiner ile Türkiye’de Sol Üzerine Söyleşi, Röportaj: Cemalettin Haşimi ve Murat Güzel, Tezkire, Yıl: 11, 2002, Sayı: 26, s. 163-164

yacağını iddia etmişlerdir.¹⁷² Çünkü, esas olan “emek”tir. Jaures’e göre, toplumcu mülkiyetin kapitalist mülkiyetin yerini alması, kölelikten kurtulmuş, tüm üretim araçlarının ve değerlerin mihenk taşı olan emektir.¹⁷³ Bu noktada, sosyalizm’in çıkış noktasında, belirleyici olarak ön plana çıkan “eşitlik” için mücadele olgusu kendini göstermiş, böylece, sosyalizm içinde “mücadele” kavramının büyük bir ağırlığı sözkonusu olmuştur. Çünkü sosyalizm, varolan dünyada temel ve yapısal bir haksızlık olduğu tesbitinden yola çıkarak bu haksızlığı ortadan kaldırma mücadelesinin bayrağını açtığı iddiası taşımıştır. Buna göre, haksızlık ve sömürünün tarih boyunca oluşmuş sınıfların varlığından ileri geldiği belirtilmiş, öyle ki toplumların görece durgun, olaysız dönemlerinde bile sınıfların mücadelesinin durmadığı ve ortadan kalkmadığı, sınıfın varlığının ise, mücadelenin önkoşulu olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁴

Sosyalist görüşle komünist yaklaşımlar arasında, yumuşaklık sertlik açılarından olduğu kadar, insani hasletler bağlamında da ciddi yorum farklarının varlığı sözkonusu edilmiştir. Bu açıdan, sosyalizmde “sosyal adalet” fikrine götüren bütün insani ideal ve ahlaklardan faydalanmak şarttır. Onun gözünde hürlük, eşitlik, kardeşlik ve adalet prensipleri aynı derecede değerlidir. Sosyalizm, bu uğurda dinlerden faydalanarak, ahlaki dayanışma teşkilatları kurmuştur. Komünizmin aksine, insani şahsiyetin hürlüğü prensibine daima sadık kalmış, baskıyı ve zorlamayı reddetmiştir. Sosyal adalet gayesine, ancak öğretim ve eğitimle, halkı yetiştirmekle, sosyal reformlarla, farklı toplumsal sınıfların teşkilatından faydalanarak, onlara uymak suretiyle ulaşılabileceğine inanılmış,¹⁷⁵ bu noktada sosyalizmin, reformcu eylemi, propagandayı ve sendikacı bir teşkilatlanmayı esas aldığı savunulmuştur.¹⁷⁶

¹⁷² M. A. Mannan, a.g.e., s. 66

¹⁷³ Bkz. Jean Jaures, Sosyalist Anlayış - Sosyalizm Tarih Laiklik -, Çev. Arslan Başer Kafaoğlu, Yücel Tuncer, Toplum Yay., Ank., 1966, s. 27

¹⁷⁴ Murat Belge, Sosyalizm Türkiye ve Gelecek, 3. Bs., Birikim Yay., İst., 2000, s. 65-66; Sosyalizm’in bu iyimserliğinin yanında, buna karşıt görüş öne sürenler de yok değildir. Örneğin, Max Weber’e göre, Sosyalizm, işleri daha kötüye götürecektir. çünkü bürokrasiyi yaygınlaştırmaktan başka bir şeye yaramayacaktır. Bkz. Anthony Giddens, Sosyoloji, -Eleştirel Bir Yaklaşım -, 4. Bs., Çev. M. Ruhi Esengün - İsmail Öğretir, Birey Yayıncılık, İst., 1997, s. 86; Ayrıca bkz. Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri, s. 136

¹⁷⁵ Bkz. Hilmi Ziya Ulken, a.g.e., s. 92; Jean Jaures, a.g.e., s. 28-30; Nurettin Topçu, a.g.e., s. 22

¹⁷⁶ Bkz. Jean Jaures, a.g.e., s. 48 vd.

Bununla birlikte, sol yönelimin uçlaşması olarak hem sosyalizm hem de komünizm, modern tarihsel gelişme aracıyla açıklanmışlardır. Teori olarak, ilke bakımından insanların doğal eşitliğini koyarak ve insanların biçimlenmesinde çevre tarafından oynanan kesin rolü vurgulamışlar, sosyalizme yol açmış bulunan 18. Yüzyıl materyalizminin toplumsal eğiliminden kaynaklanmışlardır.¹⁷⁷ Fakat sosyalizmin amacı, ana üretim sektörlerindeki mülkiyetin kamulaştırılmasına dayanan sınıfsız bir toplum olmuş, dünya vatandaşlığı ve özgürlük düşüncesi ise, sosyalizme doğru ilerlemek için, hangi yolları benimsemiş olursa olsun, komünistlerden farklı olarak, tüm sosyalist okulları için geçerli olan bir düşünce olarak görülmüştür.¹⁷⁸ Komünizm'in proleterya diktası ise, sosyalizmle olduğu gibi, kendisiyle demokratik usüller arasındaki ayrılığa da damgasını vurmuştur. Bu durum, solun dereceleme sistematığında, merkeze en yakın ve demokratik imgeleri, belki de en fazla içselleştirmiş olan sosyal demokrasi için de, komünistlerle arasındaki temel ideolojik ayrılık noktası olmuştur.¹⁷⁹

e. Batı'lı Paradigmanın Yükselişi: Batı'nın Yüzyıllardır Düşlediği İntikamı

Ütopik sosyalizme gelince, Saint-Simon, sosyalizmi kapitalist sonrası dönemin ütopik bir projesi olarak savunmuş, referansı ise bir organik dönem olarak Orta Çağ'ın topluma tinsel ve toplumsal açılardan düzen vermeye çalışan anlayışı olmuştur. Ve böyle bir dönem geri getirilmelidir. Yeni bir düşünce sistemine, yani *pozitif* bir felsefeye ihtiyaç duyulmuştur. Tecrübe ve bilime dayalı bir sistem gereklidir.¹⁸⁰ Ancak Simon, sosyalist projeyi gerçekleştirebilir bir olgu olmaktan öte, bir ideal olarak gördüğü için *ütopik sosyalist*¹⁸¹ olmakla sınırlı kalmıştır.¹⁸² Pozitivist yö-

¹⁷⁷ Karl Marx - Friedrich Engels "Kutsal Aile", Karl Marx - Friedrich Engels, Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi, Sol Yay., Ank., 1976, s. 307; Krş. Francis Fukuyama, Tarihin Sonu mu?, Çev. Yusuf Kaplan, Tarihin Sonu mu? Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel, 3. Bs., Vadi Yay., Ank., 2002, s. 23

¹⁷⁸ Alpaşlan Işık, "Kemalizm ve Sosyalizm", Der. İlhan Azkan, Ulusal Sorunlar ve Demokratik Çözüm Yolları, Ekin Kitabevi, İst., 2001, s. 326

¹⁷⁹ Doğan Avcıoğlu, Türkiye'nin Düzeni Dün-Bugün-Yarın, C. II, Tekin Yayınevi, İst., 1998, s.1030 -1032

¹⁸⁰ Frank Thilly, Felsefe Tarihi, Çev. İbrahim Şener, Sistem Yayıncılık, İst., 1995, s. 136

¹⁸¹ Douis Blanc'in görüşü ve Blanqui'nin Blanquisme adı ile tanınan görüşünde ortak özellik, onların sermayeyi sosyalize etmek istemeleri ve bu gayeye ulaşmak için, geleceğe ait zihni planlar kurmalarıyla açtıkları fikir yoluna İdeoloji ve hayali planlarından dolayı ekollerine, Utopik Sosyalizm denmiştir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 49; Krş. Nurettin Topçu, a.g.e., s. 17-18; Onların hayalciliğine istinaden bu ismi Marx

nüyle bilimin dine, ya da her türden metafiziğe karşı bir zafer elde ettiğini belirterek mutlak tekamülü savunan Saint-Simon, Galile'nin mahkum edilmesini refere ederek, dinbilimcilerin, fizikçilere karşı giriştikleri savaşı kaybettiklerini ve Tanrı esiniyle hareket eden dinin, bilime yerini vermesi gerektiğini söylemiştir. Prodhon ise, daha da ileri giderek reformdan beri katolikliğin sadece güç kaybettiğini ileri sürmüş, dinin yakında yok olacağını ve yerini bilime bırakacağını savunmuştur.¹⁸³

İçerikleri açısından bakıldığında, her fikir ve kurum gibi sosyalizm de, zamana ve medeniyet düzeyine göre değişiklikler arzemiş, sözgelimi, içine doğduğu 19. Yüzyıl'ın hakim milliyetçiliğine karşı, enternasyonalist bir duruş sergilemiştir. Ulusal ayrımları, kültürel özgüllük olarak anlamış, hangi devletin uyuğu olursa olsun, bütün dünya işçilerinin sınıfsal dayanımlarını, en önemli etken olarak algılamıştır.¹⁸⁴ 20. Yüzyıl'ın sonlarından itibaren ise, günümüze damgasını vuran teorilerde meydana gelen değişiklik, insanları ve toplumları genel kabul görmüş ve birbirinin seçeneği olmuş görüşleri, düşünceleri ve ilkeleri gözden geçirmeye itmiştir. Böylece, sol görüşlerde önemli bir tartışma açılmıştır. Öyle ki, sol bir devlet düzeninin evrensel ölçekteki öncüsü ve simgesi olan bir toplum, "sosyalist" sözcüğünü, resmi adından çıkarma girişimlerini başlatmış, bu durum ise, birçok kişi tarafından "solun ölümü" olarak yorumlanmıştır.¹⁸⁵

Sözgelimi Borist Yeltsin'e göre, ülkesi Marksizm tecrübesini uygulamakla ciddi bir talihsizlik yaşamış ve bu tecrübe Marksizm'e dünyanın hiçbir yerinde yer olmadığını kanıtlamış, bu durum Rusya'yı uygar ülkelerin izlediği yolun dışına çıkarmıştır. Bu, Rusya nüfusunun yüzde kırkının yoksulluk sınırının altında yaşamasında ifadesini bulmuştur.¹⁸⁶ Rus-

vermiştir. "Biri yer biri bakar, kıyamet ondan kopar" anlayışı çerçevesinde amaç, içinde bütün fertleri yiyen ve birbirlerine bakmayan fertlerin bulunduğu bir toplum vucuda getirmektir. Ütopik Sosyalistlerin hareket noktası budur. Bkz. Visali Günaydın, a.g.e., s. 13

¹⁸² Ömer Çaha, Dört Akım Dört Siyaset, Zaman Kitap, İst., 2001, s. 143-144

¹⁸³ Albert Bayet, Dine Karşı Düşüncenin Tarihi, Çev. Cemal Süreya, Varlık Yayınevi, İst., 1970, s. 118

¹⁸⁴ Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 296

¹⁸⁵ Hasan Bülent Kahraman, Sosyal Demokrasi Türkiye ve Partileri, İmge Kitabevi, Ank., 1993, s. 58

¹⁸⁶ Francis Fukuyama, Tarihin Sonu ve Son İnsan, 2. Bs., Çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İst. 1999, s. 100

ya'nın elinde çok geniş topraklar ve bu topraklarda sonsuz doğal kaynaklar bulunmasına rağmen, ülke, varlık içinde yokluk çekerek, bir kısaç yaşamış ve halkla yönetim arasındaki bağları kopararak komünist diyalektik altüst olmuştur.¹⁸⁷

Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" tezi ise, bu olaydan hem beslenmiş, hem de olaya tuz biber ekmiştir. Fukuyama'ya göre, Batı ve Batı düşüncesinin zaferi, herşeyden önce, Batı liberalizmine alternatif olduğu varsayılan sistemlerin bütünüyle sona ermesi olayında kendisini göstermiştir. Her ne kadar liberal zafer, esasen düşünce veya bilinç alanında gerçekleşmiş ve gerçek ya da maddi dünyada henüz tamamlanmamışsa da, insanoğlunun ideolojik evriminin son noktasına ulaşmasına ve insani yönetim şeklinin son evresi ve alternatifsiz olan Batılı liberal demokrasinin evrenselleşmesi anlamında tarihin sonuna tanıklık edilmiştir.¹⁸⁸ ...Böylece, genelde sol ideolojinin çıkmazlara girmesinin ana nedenlerinden biri, kuşkusuz liberalizmin amansız atağı olmuştur. 20. Yüzyıl'da komünizmle son derece çetin bir savaşa giren liberal Batı, herşeyden önce komünizmi bir tehdit olarak algılamış ve bu tehdide karşı liberal düşün ve pratiğini koruma adına tedbirini almıştır. Batı, artık 20. Yüzyıl'ın son çeyreğinde komünizmi "kötü" olarak görmüş, bu kötüden kurtulmak suretiyle de "iyi" olan bir takım şeyler elde ettiğine inanmıştır. Batılı anlayışa göre, komünizm tehdidi, içsel bir tehdit olmaktan çok, dışarıdan gelen bir tehdidir ve Batı, dışsal olan bu tehdidi, kendisini disipline etmek suretiyle bertaraf etmesini bilmiştir.¹⁸⁹ Öyle ki, bu durum, şayet yaşamış olsaydı Marks'ı bile ürkütecek bir hal almıştır. Marks, Manifesto'yu yazdığı anda kapitalist sistemin çöküşünü beklerken, kapitalist sistem, 20. Yüzyıl'ın ilk yarısından itibaren, eşitsizliğin ortadan kaldırılması ve sınıfsal ezilmişliği yokeden pratikler de dahil en büyük genişleme dönemine girmiş,

¹⁸⁷ Murat Çulcu, *Speklatif Marjinal Tarih Tezleri*, 6. Bs., E Yay., İst., 2000, s. 329

¹⁸⁸ Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?*, s. 22-23; Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, s. 61

¹⁸⁹ Allen Bloom, *Fukuyama'nın Makalesi Üzerine*, Çev. Yusuf Kaplan, *Tarihin Sonu mu? Der. Mustafa Aydın - Ertan Özensel*, 3. Bs., Vadi Yay., Ank. 2002, ss. 52 - 54

buna bağılı olarak Marks'ın, işçi sınıfının yoksullaşması ve orta sınıfın yokoluşuna dair tahminleri de çıkmamıştır.¹⁹⁰

Tüm bu tecrübeler ise, liberalizmin alternatifsizliği gibi bir zorlamayı gündeme getirmiştir. Fakat liberalizmi, alternatifsiz olarak okumada bazı sorunlar da kendiliğinden ve komünist olmayan bloktan gelmiştir. Buna göre liberal demokrasi, evrenselleşmemiş ve ebedileşmemiştir. Komünizmin artık ölü olduğu doğru olmakla beraber liberal demokrasi Rusya ve Batı'lı olmayan diğer tüm dünya ülkelerinin tek alternatifi olmamıştır.¹⁹¹ 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısında ortaya çıkan olaylara bakıldığında, bu olayın gerçekliği kendisini hissettirmiştir. Liberal oluşumun anlamı, düzen oluşu ve etkinliği sorgulanmaya başlamıştır. Özellikle tek türden oluş, alternatifleriyle ve birbirini dengelemek suretiyle varolan dünya tarihi açısından sorunlu görülmüş, altrnatifsiz bir dünya tasarımı ise, risk taşıyan bir oluşum olarak algılanmıştır.¹⁹² Zaten geleceğe bakıldığında da, liberalizmin alternatifsiz ve yegane başat ideoloji olmadığı görünmektedir. Nihayet yaşadığımız dönemin özelliği, Batı dünyasında otoriter ve relativist zihniyetlere dayanan sosyalizm ve liberalizm güçlerini yitirirken, demokrat bir zihniyet üzerinde yükselen bir ideolojinin yaratılma çabasının varlığı olmuştur.¹⁹³

f. Osmanlı Sosyalizminin Batı'ya Karşı Direnişi Ama Batılı Paradigmalarla

19. Yüzyıl sonunda ve 20. Yüzyıl başında, Cermen asıllı ülkelerle İskandinav ülkelerinde Marksist eğilimli sosyalist akımlara “demokratik sosyalizm” ya da “sosyal demokrasi” ismi verilmiştir. Rusya'da sosyalist ihtilalden sonra ve Komünist Partisi'nin kurulmasından bu yana, “sosyal demokrasi” kelimesi, sol kanat sosyalist akımlarına karşıt olarak “*ılımlı sosyalizmi*” belirtmek için kullanılmıştır. Marksizm'i benimsemekle bir-

¹⁹⁰ Sidney Hook, 100 Yıl Sonra Komünist Manifesto (New York Times Magazine 1 Şubat 1948), Ben B. Seligman, Çağdaş Düşüncenin Kurucuları, Çev. Sinan Altıparmak, Yeryüzü Yayınevi, Ank., 2003, s. 94-95; Krş. Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, 4. Bs., Çev. Harun Rıza Tepe, C. 2, Remzi Kitabevi, İst., 2000, s. 171

¹⁹¹ Gertrude Himmelfarb, Fukuyama'ya Cevap, Çev. Yusuf Kaplan, Tarihin Sonu mu? Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel, s. 62

¹⁹² Mustafa Aydın, Liberalizmden Güvenlikçi Sisteme: Batı'nın Tarihi Yeniden Kurgulayışı, Tarihin Sonu mu? Der. Mustafa Aydın - Ertan Özensel, s. 295

¹⁹³ Etyen Mahcupyan, İdeolojiler ve Modernite, 3. Bs., Patika Yayıncılık, İst., 2000, s.172

likte, bu teorinin ihtilal fikirlerini reddederek iktidara meşru vasıtalarla gelineceği düşünülmüştür.¹⁹⁴ Bu anlamda sosyal demokrasinin çıkışını da, Marks'ta aramakta bir sakınca yoktur. Bunun temelinde varolan nesne ve olgulardaki eşitsizlik algısının, Marks'ı, eşitsizlikleri içinde yan yana varolup gelişecekleri bir yapıya yerleştirme uğraşına sokmuştur. Marks'ta sosyal demokrasi, devrim sürecindeki eşitsizliklerin peş peşe gözlemlenmesine dayanan, bir bakıma, bu eşitsizlikleri tek bir örgüt çatısı altında legalleştiren bir kavramdır.¹⁹⁵

Soldaki devrimci radikal görüşlere karşın, parlamenter demokrasi temeli üzerinden, işçi haklarını iyileştirmekle yetinen ılımlı bir sol anlayış olarak sosyal demokrasinin önemli temsilcilerinden biri olan Eduard Bernstein, Marks'ın proleterya diktatörlüğüne dayalı sosyalist projesi yerine, kapitalist ekonomi ve kapitalizmin siyasal projesi olan demokrasiyi yıkmadan, bu sistem içinde kalarak, emekçi sınıfların durumunu iyileştirmeye dönük görüşler geliştirmiştir.¹⁹⁶ Teorik olarak Marksist çizgide kalmakla birlikte, sosyal demokrasi anlayışının en önemli temsilcilerinden biri olan Kautsky'ye göre ise, biri amaç, diğeri araç olarak sosyalizm ve demokrasi, birbirinden ayırdedilemez iki değer olup, demokrasi olmadan sosyalizmi, proleterya kurtuluşu için bir araç olarak düşünmek imkansızdır.¹⁹⁷ Bu anlamda Kautsky, proleteryanın, ancak demokrasinin etkisiyle sosyalizmi gerçekleştirebilecek olgunluğa ulaşabileceğini ve demokrasinin proleteryanın olgunluğunu ölçmenin en güvenilir aracı olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁸ Bununla birlikte Kautsky, sosyal demokratik argümanların yanısıra sosyal demokrat anlayışın Marksist köklerinden kopmaması gerektiğini ve doğal sürecin işlediğini savunmuştur.¹⁹⁹

Genel olarak bakıldığında Sosyal Demokrasi, liberal demokratların elzem gördüğü kanun önünde eşitlik, yasal hükümet, temel hak ve hürriyetler,

¹⁹⁴ Visali Günaydın, a.g.e., s. 14

¹⁹⁵ Sadun Emrealp, a.g.e., s. 42

¹⁹⁶ Ömer Çaha, a.g.e., s. 152; Hasan Bülent Kahraman, A.g.e., s. 77

¹⁹⁷ Karl Kautsky, "Proleterya Diktatörlüğü", Çev. Ahmet Evrim, Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi II, Der. Mete Tunçay, Bilgi Basımevi, Ank., 1976, s. 544

¹⁹⁸ Karl Kautsky, a.g.m., s.554

¹⁹⁹ Karl Kautsky, a.g.m., s. 552

güçler ayırımı, araçsal devlet gibi temel ilkeleri esas olarak kabul etmiştir. Devletçi bir anlayışa sahip olan sosyal demokrasinin devletçilik düşüncesi, sosyalist ve faşistlerde olduğu gibi Tanrısal bir varlık değil, araçsal bir kurum olarak kurgulanmıştır. Devlet, araçsal bir kurum olmanın yanı sıra aynı zamanda bir refah kaynağı olarak da görülmüştür. Sosyal demokratlar açısından, devletin ekonomik hayat içinde yer almasının ana amacı da, sosyal adaleti sağlamaktır.²⁰⁰ Fakat uzun vadede bu amaç, kendisine ulaşılmada araç olarak belirlenen olguların, amaç olarak algılanmasıyla amaçsal niteliğini kaybetmiştir. Bir başka deyişle, “amaç” ile “araç” arasındaki diyalektik ilişki, sosyal demokrasinin kuramsal seçmenciliği ile sulandırılmış, sonuçta da, amaç uğruna sürdürülen mücadelelerin bir “araç” olmaktan çıkıp “amaç”a dönüşmesi söz konusu olmuştur.²⁰¹

Sosyal demokrasi, 20. Yüzyıl’ın sonu itibarıyla Batı Avrupa’da neredeyse etkin bir muhalifi kalmamış ve ortak kabul gören bir politik tercih ve bir düşünce sistematiği ile bütünleşmiş olarak görülmesine rağmen,²⁰² liberal Batı’nın, toplum ve devlet nezdindeki pratikleri nedeniyle, kendi söylemini yeniden gözden geçirerek sağlam temeller arayışına girmiştir. Bu noktada, özellikle demokratik solun, dört elle sarıldığı ve umut beslediği ana argüman “üçüncü yol” olmuştur.

Böylece “üçüncü yol”, son yıllarda sosyal demokrasinin yeniden canlanışını simgeleyen terim haline gelmiştir. 1950’lerde bazı sosyal demokratlar, kendilerini Amerikan serbest piyasa liberalizmi ile Sovyet komünizmi arasında, üçüncü yol denen bir ideolojinin savunucuları olarak görmüşlerdir. Üçüncü yol, sosyal demokratik gelenekler üzerine kurulmuş ve hatta yeniden canlandırılmış ve modernize edilmiş sosyal demokrasinin kendisi olarak,²⁰³ dünyadaki son değişimlere yanıt verebilme uğraşısıyla merkez sol değerlerin bu değişimlere uyarlanması ve solun geleneksel kategorilerini ve ilkelerini savunmaya yönelik bir girişim şeklinde değer-

²⁰⁰ Ömer Çaha, a.g.e., s. 155-156

²⁰¹ Sadun Emrealp, a.g.e., s.43

²⁰² Bkz. Hasan Bülent Kahraman, a.g.e., s. 32

²⁰³ Bkz Anthony Giddens, “Üçüncü Yol Politikaları”, Çev. Murat Cemal Yalçınan, Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye, Haz. Murat Cemal Yalçınan, Buke Yay., İst., 2000, s. 13-14

lendirilmiştir.²⁰⁴ Üçüncü yol'un ilk uygulamalarının sonuçları Avrupa ülkelerinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yeni akımın yaptığı, ideolojik gündemi ele alıp, onu yeniden inşa ederek sol adı altında sağda kutuplaştırmak olmuş, böylece üçüncü yol'un bir alternatif olmadığı, kapitalizmin sürekliliği içerisinde değerlendirilmesi gereken bir söylem olduğu açığa çıkmıştır.²⁰⁵

Sosyal demokrasi bağlamında, Türkiye özeline baktığımızda görüntü yine solun her versiyonuna paralel biçimde gelişim parametreleriyle oymaktadır. Yani, uç solda olduğu gibi kendine özgülük sergilemiştir. Türk sosyal demokrasi tarihine ilişkin çözümler, olumlu ya da olumsuz, odak noktasını 1960'ların ortalarından başlayarak, sosyal demokrasinin bayraktarlığını yapma iddiasındaki CHP'yi yerleştirmiş olup,²⁰⁶ bu tarih hemen hiçbir noktada CHP geleneğinden kopmayı öngörmemiştir. Aksine sosyal demokrasi, CHP'nin ve onun tarihi içinden türemiştir. Ve Türk sosyal demokrasisinin oluşum tarihi, ortanın solu kavramının bırakılıp, yerine demokratik sol kavramının yerleştirildiği dönem olan 1970'lerde tamamlanmıştır.²⁰⁷ Bu dönemin önemi, tarihsel kuşağı içerisindeki CHP'nin yansımaları olarak bakılan İnönü'lü sol eğilimli sonraki dönem anlayışları olmasıdır. Ortanın solu ve sosyal demokrasi trendinde Cumhuriyet Devri, ideolojik yaklaşımlar nezdinde Kemalizm'le kucaklaşmıştır.²⁰⁸

Türkiye'deki sosyal demokratlar, genelde sınırlı düşünce ve özgürlüğünün sıkıştırdığı bir alanda, zayıf ideolojik birikim, siyasal partilerle kendilerine taban teşkil etmesi beklenen işçi kesimlerinin, birbirine bağlan-

²⁰⁴ Bkz. Murat Cemal Yalçınan, "Anthony Giddens İle Söyleşi", Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye, Haz. Murat Cemal Yalçınan, s. 31-32

²⁰⁵ Erbatır Çavuşoğlu-Murat Cemal Yalçınan, "Üçüncü Yol: Bir İdeolojik Yeniden Adlandırma Süreci", Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye, Haz. Murat Cemal Yalçınan, ss. 155-157

²⁰⁶ Sadun Emrealp, a.g.e., s. 161

²⁰⁷ Hasan Bülent Kahraman, "Üçüncü Yol Politikaları, Küreselleşme ve Türk Sosyal Demokrasisi", Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye, Haz. Murat Cemal Yalçınan, ss. 116-118; Bkz. Hikmet Bila, CHP 1919-1999, 2. Bs., Doğan Kitapçılık, İst., 1999, s. 222

²⁰⁸ Bkz. Hikmet Bila, a.g.e., s. 438; Krş. Hasan Bülent Kahraman, Sosyal Demokrasi Türkiye ve Partileri, s. 52; Günümüzde ise, Kemalizm, laiklik, solculuk yaklaşımları dikkate alındığında, kavramlaştırma analizinde Kemalist solcuları, laikler şeklinde birleştiren görüşler de vardır. Bkz. D. Mehmet Doğan, "Tutunamayanlar ve Yeni Toplumun Yapıcıları", Yaklaşım, Ank., 1993, Sayı: 1, s. 31

ması önündeki yasal engeller, iktidar pratiği ve tecrübesinin yetersizliği, zayıf siyasal kadrolar ve bölünmüş sol hareket gibi olumsuz etkenlerin arasına sıkışıp kalmıştır.

g. Milliyetçiliği Koşullayan Sosyalizm Ya da Milliyetçi Söylem Sosyalizm İçin Bir Ön Koşul mudur?

Milliyetçilik ve Etnisite Unsuru...Türkiye’de solun maddi ve düşünsel unsurları içerisinde milliyetçiliği saymak, özellikle etnik kesimlerin sol oluşumlara yönelim içerisinde olması açısından değerlendirildiğinde çok fazla abartılı bir yaklaşım olmayacaktır. Milliyet fikrinin yayılması ile, 18. Yüzyıl Avrupasına hiç benzemeyen 20. Yüzyıl Avrupasında beliren bu fikir akımı, imparatorlukların parçalanmasında en etken neden olarak, önce bir elit önerisi ve orta sınıfın doğuşu ile bir burjuva akımı şeklinde ortaya çıkmıştır.²⁰⁹ Bununla birlikte, Osmanlı Devleti’nde, Türk etnik grubu içinde bir burjuvazi ortaya çıkamadığı için, İttihat ve Terakki ile birlikte, kapitalizmin gelişmesinde devlet önemli bir rolü üstlenmek durumunda kalmış, Osmanlılık ve İslamcılık akımlarının devletin bütünlüğünü korumada bir sonuç veremediği anlayışıyla milliyetçilik, asker-sivil-aydın kadrolarda geniş bir zemin bulabilmiştir.²¹⁰

Türk ulusçuluğu kavramı, Osmanlı İmparatorluğu’nu oluşturan öteki etnik gruplara oranla çok geç de olsa, Genç Türkler tarafından ortaya atılmakla birlikte,²¹¹ Sultan Abdulhamit yönetiminin son yıllarında, kültürel bir hareket olarak etkinlik kazanmıştır. Türk toprakları içerisinde Türk ulusçuluğu açısından Ulusal Bağımsızlık Savaşı’ndan sonra karşılaşılan ana sorun, bağımsızlığı sağlamanın yanısıra, aynı zamanda bir ulus yaratmak, onu dünyaya kabul ettirmek ve onu gelecekte de yaşayabilecek yeni temeller üstüne oturtmak olmuştur.²¹²

Türkiye’de Türkçü düşünce ve siyasal olarak ilk Türkçü yapılanma, İkinci Meşrutiyet döneminde 1912’de kurulan *Türk Ocağı* ve yine 1912’de kurulan *Milli Meşrutiyet Fırkası* ile başlamıştır. Önceleri, Osmanlıcı ve

²⁰⁹ Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge Kitabevi, Ank., 1995, s. 19-20

²¹⁰ Ali Engin Oba, a.g.e., s. 239-240

²¹¹ Emre Kongar, a.g.e., s. 71; Eric Jan Zürcher, a.g.e., s. 188

İslamcı özellikleri ağır basan İttihat ve Terakki Cemiyeti de, sonraları Türkçülüğe meyletmiş ve Türk Ocağı ile de ideolojik bağlılık içine girmiştir.²¹³ Yayını *Türk Yurdu* olan Türk Ocakları, Türk milliyetçiliğini yaymak için *Türk Derneği*, *Genç Kalemler* gibi dergi ve yayınlarla birlikte fonksiyon görürken, 1908 sonundan itibaren, özellikle Rusya'dan gelen Türk aydınlarının girişimi sonucunda İstanbul'da kurulan dernekler ile bunların yayınları Türk milliyetçiliğinin doğuşunda rol oynayan diğer bir unsuru oluşturmuştur.²¹⁴

Belli bir dönem içerisinde sol, milliyetçiliği benimsemiş ve siyasal ve toplumsal alana ilişkin yargılarda birliktelik anlayışıyla hareket etmiştir. Buna göre milliyetçilik ve milliyetçiler, Doğu toplumlarında çağdaşlaşmanın iki ayağından biri olmuştur. Diğeri ise, sosyalizm ve sosyalistlerdir. Doğu toplumlarında, gerek milliyetçiler, gerekse sosyalistler, çağdaşlaşmayı bağımsızlık ve ayakta kalmak için olmazsa olmaz şartlardan biri olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte, Doğu toplumlarının sosyalist anlayışı ile Batı'da gelişen ve büyüyen sosyalist anlayış, nitelikleri itibariyle farklılıklar içermiştir. Batı toplumlarının sosyalist hareketleri, işçi sınıfının sonuçta iyileştirilmesini hedef alırken, Doğu toplumlarında sosyalizm, daha çok ulus devletleri, bölgesel işbirliğini, ulusal kurtuluş ve bağımsızlık mücadelelerini esas almıştır. Kökeni, toplumdan çok ulusaldır. Bu açıdan sağ veya sol olarak nitelenmeleri oldukça sorunlu olmuştur.²¹⁵

Fakat milliyetçilik–sosyalizm ilişkisinin Doğu tecrübesinden, Türk milliyetçiliği ile sosyalizm ilişkisini farklı bir zemine oturtmak gerekmektedir. Her ne kadar, Türk milliyetçiliği ile sosyalist anlayış arasında bir takım irtibatlar olmuş ve sözgelimi, Milli Meşrutiyet Fırkası, yeni kurulan Türk Ocağı ile birlikte Sosyalist Parvus'un derslerini somut bir şekilde ifade lendiren “*İstihlakî Milli Cemiyetini*” ortaya çıkarmışsa da,²¹⁶ Türk milli-

²¹² Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 252

²¹³ Hakan Reyhan, “Türkiye’yi, Türk Halklarını ve Bütün Mazlum Milletleri İlerletici ve Özgürleştirici Tek Seçenek: Ulusal Devrimci Güçler Birliği”, Hakan Reyhan ve Diğ., *Ulusal Sola Teorik Katkı, Ulusal Dergisi* Kitaplığı: 7, Ank., 1999, s. 18

²¹⁴ Ali Engin Oba, a.g.e., s. 207

²¹⁵ Oğuz Şaban Duman, “Sultan Galiyev’de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din”, *İslamiyat*, C. 5, Ank., 2002, Sayı: 2, s. 103 - 104

²¹⁶ Bkz. Niyazi Berkes, a.g.e., s. 69

yetçiliği, hiçbir zaman sosyalizme eklenmemiştir. Çünkü sosyalist hareket, özellikle Doğu toplumlarının bağımsızlıklarını ve sonrasında bu bağımsızlığın akabinde gelecek *sosyalist devlet* ütopyasını milliyetçilik temeline oturtmaya çalışmıştır. Sultan Galiyev'den Mustafa Suphi'ye; Şevket Süreyya Aydemir'den Ethem Nejat'a kadar hemen hemen tüm Ulusçu sosyalistlerde bunu görmek mümkündür. Yoksa gerçek anlamda Türk milliyetçiliği, ne sosyalist tabanda yükselmiş, ne de onunla ortak eylem planı yapmıştır. Türk komünistlerinin, Türk milliyetçiliği ile kurdukları bu irtibat ise, Mustafa Suphi, Ethem Nejat ve Şevket Süreyya Aydemir gibi ünlü kişiler için sonraları Türk milliyetçiliğinden komünizme geçişi ve biçim değiştirmeyi kolaylaştırmıştır.²¹⁷

Sözgelimi Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör gibi isimler, komünizmin dünyanın geri kalan kısmında dal budak salmasına nisbeten az dikkat ederek, Türkiye'nin kurtuluşu için başlıca bir yol olarak mütala etmişlerdir. Hatta Türk komünistleri, milliyetçilikle işbirliğini Komintern'e açıklayabilmek için ulusçuluğun işlevlerinden bahsetmek suretiyle bu ilişkinin pragmatik boyutuna dikkat çekmişlerdir. Örneğin Komintern'in 1924 Haziranında yaptığı beşinci kongresinde "*Aydınlık*" bir hayli tenkide uğramış, bu tenkitler Türk delegesi tarafından, "Komünistlerin, özellikle "*devrimci milliyetçilik*" ile, sırf emperyalizm ve halifelik gibi feodal kalıntılara karşı koymak için işbirliğinde bulunduğu gerekçesiyle" reddedilmiştir.²¹⁸

Böylelikle komünistler, milliyetçi bir renge bürünmekle Türkiye'de ilerideki komünist hareketi için hayli önem arzedecek olan faydacı bir davranışa da imza atmışlardır.²¹⁹ Milliyetçi fikirler besleyen Nüzhet Sabit gibi bazı sosyalist aydınlar, fikirlerinin rahatça gelişmesini sağlayabilecek Meşrutiyet ortamında Türk Ocağı'na girmiş ve böylece fikirlerini açıklama imkanı elde etmişlerdir.²²⁰

²¹⁷ George S. Harris, a.g.e., s. 25 - 26

²¹⁸ Bkz. George S. Harris, a.g.e., ss. 190-193

²¹⁹ George S. Harris, a.g.e., s.62-63

²²⁰ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 342-343 ; Cüneyd Okay, a.g.e., s. 174-175

Milliyetçilik-sosyalizm ilişkisinde en önemli realite olarak şu söylenebilir ki, Türkiye'deki sol oluşumların hemen hemen tamamı, etnik açıdan müslüman ve Türklerden ziyade gayr-i müslim ve Türk olmayan unsurlar tarafından başlatılmıştır. Türkiye'deki sosyalistler, zaten bir sosyal mücadelenin, yani bir geleneğin olmadığı bir toplumda doğmuşlardır. Birçok alanda olduğu gibi Batı'dan gelen düşünceler de, ilk kez gayr-i müslim azınlıklar arasında filizlenmiş ve ilk önemli eylemleri bunlar yapmışlardır. Azınlıkların Avrupa'da dindaşlarının olması, müslümanlara oranla daha erken ve daha yoğun bir biçimde Batı'dan etkilenmeleri sonucunu doğurmuştur. Azınlıklar, genel olarak kendilerini Osmanlı Devleti'yle özdeşleştirmemişler, din-dil yakınlıkları sebebiyle de Batı'yı daha iyi öğrenebilmiş olmaları sayesinde solculuğu da daha kolay tanımışlardır. Bu bakımdan solculuk, 1887-1921 döneminde Ermeni Kurtuluş Hareketi'nde, sosyalizm ile azınlık milliyetçiliğinin birbirinden ayrılmaz bir biçimde içiçe girmesinde olduğu gibi,²²¹ özellikle milli kurtuluş hareketleri gecikmiş olan Ermeni ve Bulgar azınlıkları arasında²²² bu unsurların milliyetçi eğilimleri tabanında yükselmiştir. Bir başka deyişle sosyalizm düşüncesi, 19. Yüzyıl'ın son çeyreğinde Osmanlı'ya böylelikle girmiştir.²²³

Çünkü bu dönemde *milliyet sorunu*, Avrupa'daki sosyalist çevrelerde de ön plandadır.²²⁴ Buna göre eski sömürgeci olarak addedilen devletin temsil ettiği bütün sistemlerin izleri ortadan kaldırılmalıdır. Eski rejime ait bütün müesseselerin yerli halkı sömürme gayesi etrafında kurulmuş olduğuna inanılmış, bu durum bağımsızlık arayan Osmanlı azınlıklarını özellikle etkilemiştir.²²⁵ Böylece sosyalizm, etnik unsurların milli menfaatlarına hizmet etmiş, bu amaçla Selanik'te Ermeniler, Hınçak ve Taşnaksutyun partilerini kurmuşlardır.²²⁶ Bulgar ve Sırp komitecileri de, mil-

²²¹ Anahide Ter Minassian, a.g.m., s. 165; Erik Jan Zürcher, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik ve Tarihyazımı", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, s. 10

²²² Bkz. Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925), s. 11

²²³ Mete Tunçay, "Sonuç Yerine", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay - Eric Jan Zürcher, s. 243 ; Feroz Ahmad, a.g.e., s. 13; Krş. George S. Harris, a.g.e., s. 21-22; Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925), s. 11

²²⁴ Erik Jan Zürcher, a.g.m., s. 10

²²⁵ Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri, s. 132; Krş. Niyazi Berkes, Unutulan Yıllar, s. 35

²²⁶ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 52

liyetçilik üzerinden sosyalizm mücadelesi vermiş,²²⁷ İmparatorluğu yıkmak için Ermeni ve Rumlar tarafından beslenmiştir.²²⁸

20. Yüzyıl'ın başında kaynayan Osmanlı Balkanlarında, sosyalistliklerini Rusya Narodnikleri ve Nihilistlerinin etkisi altında şekillendirmiş olan azınlıklar,²²⁹ en önemli hedefleri olan İmparatorluğu yıkmak ve bağımsızlıklarını kazanmak için özellikle *devrimi* esas almışlardır. Bulgar milliyetçilerinin yanı sıra Yunanlılar ve Sırp'lardan oluşan sosyalistler, özerk bir Makedonya Devleti'nin ortaya çıkmasının bir önkoşulu olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun devrim yoluyla çözülmesi gerektiğine inanmışlardır.²³⁰ Sözgelimi, Ermeni Sosyal Demokrat Hınçak Partisi'nin, (1887-1962) Etnik sosyalizm açısından önem taşıyan programına göre, Türkiye Ermenistan'ındaki Ermeni halkı, bugün siyasal ve ekonomik kölelik zincirlerine vurulmuş bir cemaat halinde yaşamaktadır. Türkiye Ermenistan'ında her şeyden önce kısa hedefli amaçlar olarak, geniş tabanlı bir demokrasinin kurulması, siyasal özgürlüğün ve ulusal bağımsızlığın olması zorunludur. Kısaca, bütün Ermeni sosyalistleri için ulusal sorun, Osmanlı İmparatorluğu'ndan bağımsızlaşma ülküsüdür. Marksizm'e bağlı, sosyalizm ile milliyetçiliği bağdaştırmaya çalışan Ermeniler'e göre, sosyalist bir dünya düzeni içinde bağımsız Sosyalist Ermeni Devletinin kurulması sağlanmalıdır.²³¹

²²⁷ Cemil Meriç, "Avrupa Sosyalistleri ve Asya", Sosyoloji Notları ve Konferanslar, s. 260; Murat Çulcu, Spekulatif Marjinal Tarih Tezleri, s. 165

²²⁸ Cemil Meriç, "İctimai Hadiserdeki Pluralizm", Sosyoloji Notları ve Konferanslar, s. 267

²²⁹ Bkz. Attila İlhan, Söyleşi, Cumhuriyet Gazetesi, 22 Haziran 2001

²³⁰ Fikret Adanır, "Osmanlı İmparatorluğunda Ulusal Sorun ile Sosyalizmin Oluşması ve Gelişmesi: Makedonya Örneği", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay – Eric Jan Zürcher, s. 46-48; İbrahim Yalınov, a.g.m., s. 146-148; Krş. Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 52; Cemil Meriç, "Avrupa Sosyalistleri ve Asya", Sosyoloji Notları ve Konferanslar, s. 260; Anahide Ter Minassian, a.g.m., s. 170-171; Cemil Meriç, "İctimai Hadiserdeki Pluralizm", Sosyoloji Notları ve Konferanslar, s. 267; Arus Yumul – Rıfat N. Balı, "Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler", Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 363

²³¹ Anahide Ter Minassian, a.g.m., s. 186; Krş. Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 296-297; Arus Yumul – Rıfat N. Balı, a.g.m., s. 365

Azınlıklar özelinde ortaya çıkan tüm bu milliyetçilik, etnik hareketler ve Sosyalist düşünce ve eylemlerin çıkışı ve gelişiminde Makedonya'nın,²³² özellikle Selanik çevresinin, son derece önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. 1908 öncesi ve sonrasında Selanik, sosyalizm-milliyetçilik eksenli hareketlerin, rahatlamanın da gelmesiyle birlikte tam bir arenasına olma özelliği sergilemiştir.²³³ Osmanlı Devleti'ndeki tüm fikir hareketlerinin adeta odağı olan ve zaten bu özelliğinden dolayı, İttihat ve Terakî'nin merkezinin taşındığı yer olan Selanik'te,²³⁴ Türklerden başka yahudi, Rum, Bulgar, Sırp ve bir miktar Avrupa'lı yaşamaktadır. Burada birçok yabancı konsolosluklar, şirketler, ticarethaneler ve temsilcilikler açıldığı gibi, farmasonluk locaları da faaliyet halindedir. Böylece, Avrupa ile sıkı münasebetler sağlanması; yahudi, Rum, Bulgar aydınlarının "sosyalistlik" ve "komitacılık" faaliyetlerine sahne olması bakımından Selanik,²³⁵ çok canlı ve hareketli bir manzara arz etmiştir. Yerli ve yabancı propaganda organı kitap, risale, gazete ve dergiler Selanik'te rahatlıkla satılırken, sosyalistlik de dahil, farklı fikirler yahudiler, Rumlar ve Bulgarlarca Türkler arasında da yayılmıştır.²³⁶ Selanik'deki aydın Türkler arasında Rumca, Sırpça ve Bulgarca bilenler de mevcuttur. Henüz bu yıllarda, kültürel farklılıklar, Osmanlı yapısal unsuru, Batılılarla azınlıkların kurdukları ilişkilerin Türkler tarafından kurulamaması, azınlıklar gibi bağımsızlık peşinde olmayış ve Osmanlı aydınınının temel güdüsünün hürriyet ve anayasaya kavuşma gibi bir ideali olması gibi nedenlerle, sosyalizmin gerçek mahiyeti öğrenilmemiş ve kavranılmamıştır. Bununla bir-

²³² Bir coğrafya terimi olarak "Makedonya", tarihte sınırları hiçbir zaman kesinlikle belirlenmemiş bir ülkeyi anlatır. 20. Yüzyıl'ın başına gelindiğinde, "Makedonya'dan kabaca, Osmanlı'nın Selanik ve Manastır (Bitola) vilayetleriyle Kosova vilayetinin Üsküp (Skopje) sancağı anlaşılıyordu. Fikret Adanır, a.g.m., s. 34-35

²³³ Bkz. Fikret Adanır, a.g.m., s. 64 vd.

²³⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, "Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması", Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu - Ali Yaşar Sarıbay, s. 156; Selanik çevresinde sosyalizmin yeşermesinin belki de en temel içsel dinamiği, eğitim ve eğitim kurumlarındaki olağanüstü donanımdır. yahudilerin elli civarında okulu, müslümanların 32 ilkokulu ve bir hayli ortaokulu vardı. Rumların, Bulgarların, Sırpaların ve Romenlerin de kendi okulları bulunuyordu. Bir Fransız Lisesi, Bir Fransız Kız Lisesi, bir Kız Ortaokulu ve bir Ticaret Okulu, birkaç tane de Alman Okulu vardı. 1907'de bir Hukuk Okulu bulunuyordu. Bir Tıp Fakültesi kurma projesi bile tartışılmaktadır. Paul Dumont, "Yahudi, Sosyalist ve Osmanlı Bir Örgüt: Selanik İşçi Federasyonu", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay - Eric Jan Zürcher, s. 76

²³⁵ Bkz. Murat Çulcu, a.g.e., s. 251 - 253

²³⁶ Özellikle Yahudi etkinliği için bkz. Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam, s. 344-345

likte ihtilalci taraflarının komiteciliğe yakın bulunması nedeniyle bazı çevrelerde bu akıma karşı ilgi ve sempati duyulmuştur.²³⁷

Fakat bütün bunlarla birlikte azınlıkları, milliyetçilik ve sosyalizm üzerinden bağımsızlıklarını kazanmalarına yardım etmek suretiyle, Osmanlı'nın parçalanmasını hedefleyen Avrupa'nın kışkırttığı unutulmamalıdır. 1789 Fransız İhtilali'nden sonra İngiltere, Rusya'yı kullanarak, Balkanlar üzerinden sarkmaya başlamıştır. Görünürde Fransız İhtilali'nin temel ilkeleri bahane edilmiş, gerçekte ise, doğrudan İngiliz liberalizminin *kendi kaderini tayin* ilkesi doğrultusunda Rusya, Narodnikler ve Nihilistler vasıtasıyla etkiledikleri Ermenilerle birlikte, Sırp, Rum ve Hırvatları kışkırtmış ve onlara her türlü desteği vermiştir. Fransa, Balkanlardaki gayr-i müslimleri, Osmanlı aleyhine kışkırtarak buradaki musevilere de Filistin'de bir musevi devleti kurmalarını telkin etmiştir.²³⁸ Azınlıklar ise, Osmanlı'nın düşmanı olan müttefikler hesabına casusluk yapmış ve onlarla gizlice işbirliğine girerek kışkırtıcı ve ihtilalci davranışlarda bulunmuşlardır.²³⁹

Böylece Türkiye'deki sol oluşumlar, büyük oranda etnik sosyalizmin azınlıkların bağımsızlık arayışları ve Avrupalıların, onları Osmanlı'nın parçalanması amacına yönelik olarak kışkırtmalarıyla ortaya çıkmış ve bu amaç doğrultusunda gelişmiştir. Bu eylemler bütününün en önemli dinamiği ise, milliyetçilik olmuştur. Doğu toplumlarına özgü sosyalizm-milliyetçilik flörtünden, Türk milliyetçiliği bağımsız kalmakla birlikte özellikle Rusya komünizminin ürettiği Doğu toplumlarına özgü sosyalizm merkezli milliyetçilik anlayışından bir kısım Türk milliyetçi-sosyalistleri de etkilenmişlerdir. Sultan Galiyev vasıtasıyla Mustafa Suphi'nin başını çektiği bu anlayış, daha sonra Cumhuriyet sonrası Türk komünistleri üzerinde yoğun biçimde etkiler bırakmıştır. Bunun yanısıra Nüzhet Sabit gibi bir takım Osmanlı sosyalistleri ise sosyalizm propa-

²³⁷ Fethi Tevetoglu, a.g.e., s.14; Krş. Attila İlhan, söyleşi, Cumhuriyet Gazetesi, 22 haziran 2001; Paul Dumont, a.g.m., s.74-75

²³⁸ Murat Çulcu, a.g.e., s. 170 - 171

²³⁹ Bkz. Salahi R. Sonyel, "Büyük Devletlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu Parçalama Çabalarında Hristiyan Azınlıkların Rolü", Belleten, C. XLIX, Aralık 1985, Sayı: 195, s. 651 vd.

gandası amacıyla milliyetçiliği kullanma yoluna gitmiş ve bu amaçla, milliyetçi derneklere girmişlerdir.

h. Osmanlı Sosyalizminin Temsil İmkanları

Osmanlı solcuları, dönemin paradigmalarının topluma hükmettiği bir konjunktürde hem fikri altyapılarını oluşturmuşlar, hem de bu fikirler doğrultusunda ne tür bir yönelimle aktif siyasal ve düşün hayatının içerisinde olacaklarını belirlemişlerdir.

Bu anlamda Osmanlı solu, bağımsız sosyalist argümanların teorik ve pratik olarak sunulduğu platformla birlikte, siyasal partileşme ile de somutlaşmış, bir kısım sosyalizm sempaticanı Osmanlılar, kendilerini siyasal düzeyde bir parti ile belirginleştirmişlerdir. Bir başka deyişle, Hüseyin Hilmi gibi, görüşlerini, dönemin en önemli sosyalist fırkası olan Osmanlı Sosyalist Fırkası bünyesinde siyasal bir oluşum içerisinde sunan sosyalistlerin yanısıra, Baha Tevfik gibi hem bir parti bünyesinde, hem de bağımsız olarak kalem oynatan ve Celal Nuri ve Ali Namık gibi sosyalizm konusunda herhangi bir sol oluşumda yer almamış olmasına rağmen bağımsız olarak görüşleri ileri sürenler olmuştur.

Yayın Hayatı ve Siyasi Oluşum içerisinde Osmanlı Solu..1908 tarihinde Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesinden, Mondros Mütarekesi'nin imzalandığı 30 Ekim 1918 tarihine kadar süren II. Meşrutiyet döneminde, *İttihat ve Terakki* ile *Hürriyet ve İtilaf* olmak üzere iki büyük parti vardır. Bu iki partinin dışında yer alan, *Fedakaran-ı Millet Cemiyeti*, *Osmanlı Ahrar Fırkası*, *Osmanlı Demokrat Fırkası*, *İttihad-ı Muhammedi Fırkası*, *Mutedil Hürriyetperveran Fırkası*, *Ahali Fırkası*, *Osmanlı Sosyalist Fırkası*, *Milli Meşrutiyet Fırkası* gibi küçük partilerin yanısıra,²⁴⁰ mütareke döneminde II. Meşrutiyet'in ilk yıllarını çağrıştıran bir partileşme ve dernekleşme hareketleri görülmüş, sol görüş olarak sunulabilecek siyasal oluşumlar da bu dönemde kendisini hissettirmeye başla-

²⁴⁰ Hakkı Uyar, Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi, s.56

mıştır.²⁴¹

İkinci Meşrutiyet'in siyasi fikir akımları içinde en zayıf olanı, sosyalist akımlar olmakla birlikte²⁴² bu akımlar, örgütlü sosyalist faaliyetler olarak nitelenebilecek düzeye erişmişlerdir. İstanbul'da mevcut olan küçük bir solcu aydın çevresi, İttihatçıların, Meşrutiyet Devrimi sonrasında sendikaları ve grev eylemlerini yasaklamış olmasına karşı çıkmışlardır. *İştirak Dergisi*'ni çıkaran sosyalist Hüseyin Hilmi,²⁴³ Eylül 1910'da "*Osmanlı Sosyalist Fırkası*"nı kurmuştur. İsmine karşın, gerçek bir sosyalist parti niteliği sergileyememiş olan Osmanlı Sosyalist Fırkası, çok küçük bir topluluk olarak kalmış ve mecliste ne temsilci, ne de herhangi bir nüfuz edinmemiştir. Partinin, Dr. Refik Nevzat tarafından yönetilen Paris şubesi, Fransız sosyalistlerinden az da olsa destek görmüştür.²⁴⁴

İlk Osmanlı Sosyalist Fırkası olan bu fırkanın kurucularının ilk faaliyeti Meşrutiyet'ten önce İzmir'de başlamıştır. Osmanlı parlamentosu içerisinde fırkanın bir grubu olmayıp, kendisine sonradan katılan mebuslar da olmamıştır. Fırka, kendisini II. Enternasyonal'e bağlamış, Hüseyin Hilmi, bu hareketin ve Fransız Sosyalist Partisi'nin en nüfuzlu simalarından birisi olan Jean Jaures²⁴⁵ ile Paris'te temasta bulunmuştur. Sosyalizm ve enternasyonal hareketlerinin süratle oluştuğu bir dönemde Osmanlı Sosyalist Fırkası teşkilat kuramamıştır.²⁴⁶

Osmanlı Sosyalist Fırkası, bir ideoloji uyanışının, sosyal bir doktrin gelişmesinin, bir zorunluluğun sonucu olmayan bir niteliğe sahiptir. Genelde görüldüğü gibi inkılaplardan, ihtilallerden sonra meydana gelen yeni ortamda fırsatlardan faydalanma gayretleri, Türk toplumunda da görüle-

²⁴¹ Bkz. Tank Zafer Tunaya, *Türkiyede Siyasal Partiler 1859-1952*, s. 423; İlhan E. Darendelioğlu, *Türkiye'de Komünist Hareketler 1910-1973*, s. 24; Hakkı Uyar, a.g.e., s. 58-59; Aclan Sayılğan, *Türkiye'de Sol Hareketler (1871-1973)*, s. 93

²⁴² Tank Zafer Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 95

²⁴³ Bkz. Tank Zafer Tunaya, *Türkiyede Siyasal Partiler 1859-1952*, s. 305-306; Kerim Sadi, a.g.e., s. 299; İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 105-107

²⁴⁴ Bkz. Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s. 151-152; Mete Tunçay, "Sonuç Yerine", *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik*, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, s.239; İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 10-12

²⁴⁵ Bkz. Kerim Sadi, *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, s. 326

²⁴⁶ Tank Zafer Tunaya, a.g.e., s. 304-307

gelmiş, böylece İkinci Meşrutiyet'in kazandırdığı yeni hürriyet havası içinde ve iki yıl zarfında meydana çıkan çeşitli partiler arasında, Osmanlı Sosyalist Fırkası da, bir heves ve bir özenti sonucu olarak kurulmuştur.²⁴⁷ İştirak'in yanısıra, Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın diğer kurucu ve idarecileri de hemen hemen birer gazete çıkarmışlardır. Bunlar, *Sosyalist Gazetesi*²⁴⁸ sahibi Namık Hasan, *Muahede Gazetesi* sahibi Pertev Tevfik, *İnsaniyet Gazetesi* sahibi İbnü't Tahir İsmail Faik ve *Medeniyet Gazetesi*²⁴⁹ sahibi Hamid Suphi Beylerdir.²⁵⁰ Hüseyin Hilmi, aynı zamanda Baha Tevfik'le birlikte başyazarı Baha Tevfik, imtiyaz sahibi ise, Bıçakçı Zade Hakkı olan haftalık *İzmir Gazetesini* çıkarmıştır.²⁵¹

Osmanlı Sosyalist Fırkası, feshedilmemiş, başkan ve elemenlarından Hüseyin Hilmi, İsmail Faik ve Hamid Suphi'nin sürgüne mahkum edilmele-ri üzerine başıboş kalmıştır. Sürgünden sonra, fırka başkanı Hüseyin Hilmi, çalışmalarına devam etmiş, fakat önce iktidar partisini yıkmak gibi ortak bir faaliyete katılmak üzere *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*'na katılmıştır. Mütareke dönemine kadar Osmanlı Sosyalist Fırkası, ülke içinde faaliyette bulunmamış, bu hareketsizliği kısmen muhalefet saflarına katılan üyelerinin ferdi çalışmaları, kısmen de Paris şubesi tamamlamıştır.²⁵² 1919 başlarında ise Hilmi, *Türkiye Sosyalist Fırkası*'nı kurarak, 1919-21 döneminde İstanbul'da birçok grev örgütlemiştir.²⁵³ Türkiye Sosyalist Fırkası da, Osmanlı Sosyalist Fırkası gibi, bir süre entelektüel çevrelerin dikkatini çekmiştir. Hilmi, 1919 Nisanının sonuna doğru, bu partinin or-

²⁴⁷ Fethi Tevetoğlu, *Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler (1910-1960)*, s.16

²⁴⁸ Haftada iki defa çıkan Sosyalist Gazetesi'nin birinci sayısı 11 teşrinisani 1326 günü yayımlanmıştır. Kerim Sadi, a.g.e., s.304; Sosyalist, İştirak'in ikinci kez kapatılmasından sonra yerinin doldurulması amacıyla çıkarılmıştır. Haftada iki kez yayınlanan Sosyalist de İştirak ve İnsaniyet gibi, Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın resmi yayın organı olarak çıkmıştır. Bu üç derginin ve gazetelerin örfi idare kararı ile kapatılmasından sonra, Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın organsız kalmaması için bu kez Medeniyet çıkarılmıştır. İlhan E. Darendelioglu, a.g.e., s.108

²⁴⁹ Medeniyet Gazetesi'nin ilk sayısı 5 Ekim de çıkmıştır. Medeniyet'in yayımlanması Sosyalist'ten ve İnsaniyet'ten sonradır. İlk nüshası 1 Kanunuevvel 1326 tarihini taşır. Kerim Sadi, a.g.e., s.306

²⁵⁰ Suna Kili, *Türk Devrim Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. Ank., 2001, s. 237; Kerim Sadi, a.g.e., s. 302; Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s. 18; İlhan E. Darendelioglu, a.g.e, s. 16

²⁵¹ Fethi Tevetoğlu, a.g.e, s. 19

²⁵² Tank Zafer Tunaya, a.g.e, s. 308

²⁵³ Mete Tunçay, a.g.m., s. 239-240; Krş. İlhan E. Darendelioglu, a.g.e, s. 14-16

ganı olarak *İdrak Gazetesini*²⁵⁴ çıkarmaya başlamış, bu gazete, *İştirak Gazetesi'nin* yayın hayatının son günlerinde başvurduğu gibi, sosyalizmin teorik çözümlerinden daha ziyade, eylemli politika meseleleri ile ilgilenmiştir.²⁵⁵ Zaten, hem *İdrak*'in, hem de *İştirak*'in etrafında Hilmi ile etkinlik göstermeye başlayan küçük grup, gerçekten bu türden çözümlerle uğraşacak düzeyde de değildir. Hatta bunlar, ne Marksist, ne de sosyalist sayılabilecek bir aksiyon içerisinde olmamışlardır.²⁵⁶

Osmanlı yönetimine cephe alan Türkiye Sosyalist Fırkası, Anadolu Hareketi karşısında da tamamen yandaş bir tavır almamış, hatta durumu bir çok açıdan olumsuz olarak tanımlamıştır. Fırka, II. Enternasyonal'i tercih etmiş, Fırka başkanı Hüseyin Hilmi, Yunan Komünist Partisi'nin İstanbul şubesi olan *Pan İrgatikon* ile de temasta bulunmuştur. Hilmi'nin ölümü ile sarsılan Fırka, Mütareke döneminin sona ermesi ve milli kuvvetlerin hakimiyeti ile beraber, siyasi hayattan silinmiştir.²⁵⁷

Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın Paris şubesine gelince, eski bir Jön-Türk olan Refik Nevzat, 1894'te Askeri Tıbbiye-i Şahane talebesi iken, siyasi maksatla Fransa'ya gitmiş, orada yerleşmiş ve 1908'den sonra İttihat ve Terakki'ye düşman olmuştur. Bu yıllarda Fransız sosyalistlerinin tesiri altında kalan Dr. Refik Nevzat, Paris'te *Osmanlı Sosyalist Fırkası*'nı kurmuş, 1911'de *L'humanite* kopyası ve özentisi *Beşeriyet Gazetesini*²⁵⁸ çıkarmıştır. 6 sayı çıkan bu gazete, sonradan Türkiye'ye sokulmamış, Refik Nevzat, daha sonraki yıllarda *Türkiye Sosyalist Fırkası'nın* faaliyetlerine de uzaktan katılmış ve 1919 seçimlerinde İstanbul'dan aday olmuş, fakat başarı elde edememiştir.²⁵⁹

Enternasyonalist görüşleri çerçevesinde Dr. Refik Nevzat, Edirne'nin Bulgaristan'a verilmesini istemiştir. Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın İstan-

²⁵⁴ Bkz. Kerim Sadi, a.g.e., s. 391; *İdrak*'in ilk sayısı 28 Nisan 1919'da çıkmıştır. Günlük ve tek yaprak halindedir. Gazetenin sahibi Hüseyin Hilmi, Başyazarı Mustafa Fazıl (Çun), Mesul Müdürü ise Emin Sami idi. Bkz. İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 109

²⁵⁵ George S. Harris, *Türkiyede Komünizmin Kaynakları*, s. 51

²⁵⁶ Mete Tunçay, a.g.m., s.239; Aclan Sayılğan, a.g.e, ss. 93-97

²⁵⁷ Tark Zafer Tunaya, a.g.e, s. 463-465

²⁵⁸ Bkz. Kerim Sadi, a.g.e., s. 348

²⁵⁹ Fethi Tevetoğlu, a.g.e, s. 26-27; Kerim Sadi, a.g.e., s. 332

bul merkez ile Paris şubeleri arasında bir program ayrılığı da vardır. Paris şubesinin programı, Marksizm esaslarına daha fazla bağlı olduğunu ve ilmi sosyalizme dayandığını açıkça bildirmiştir. Osmanlı'daki merkez ile Paris'teki şube arasında her ne kadar temas olmuşsa da, Dr. Refik Nevzat, şube kurmak üzere Hüseyin Hilmi'den izin alma gereğini duymamıştır.²⁶⁰

Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın politik sahneye çıkmasıyla birlikte, evvelinde sosyalist görüşle haşır neşir olmuş gayr-i müslimler de sahneye çıkmaya başlamışlardır. Parti kurucularına bir süre sonra Yunan sosyalisti Papadopulos, Kafkasyalı Nureddin Agayev, Dağıstanlı Celal Korkmazov ve Kıırlı Abbas Şirinli katılmışlardır. Fırka'nın özellikle Dr. Refik Nevzat'ın yönettiği Paris şubesi, sosyalist milletvekilleriyle ilişkiler kurmuş olmasına rağmen,²⁶¹ bu milletvekillerinin Osmanlı Sosyalist Fırkası ile resmi olarak ilgileri olmamıştır. Bu meclis içerisindeki milletvekilleri arasında D. Vlahov en yeterli olanıdır. Vlahov, devrim esnasında Genç-Türkler'le eylem birliği yapmış, 1908 parlamento seçimlerinde Sandanski, Panitsa ve Dimitrov ile birlikte Federatif Halk Partisi listesinden meclise girmiştir.²⁶²

Kuşkusuz Osmanlı Sosyalist Fırkası, Türk sol tarihinde bir yer bırakmış olmakla birlikte, bu beklediği düzeyde olmamış ve kısa bir ömürden sonra yokolmuştur. İttihat Terakki'nin baskıcı politikası kadar dönemin ve ülkenin mevcut siyasal ve sosyal konjunktürü bunda etkin bir rol oynamıştır. Türk sol tarihinin gelişim süreci içerisinde belli başlı parametrelerin olumsuz yönleri, bir ilk olması nedeniyle önce Osmanlı Sosyalist Fırkası'na tesadüf etmiş, hem kuruluş hem de gelişim aşamasında, bu olumsuzlukların yansımaları derinden hissetmiştir. Bununla birlikte, kurucuları nezdinde Osmanlı Sosyalist Fırkası, tam bir sol oluşum olma iddiasıyla, Avrupa'daki izdüşümlerinin teorik ve pratik tecrübelerini aynen ikti-

²⁶⁰ Tarık Zafer Tunaya, a.g.e, s. 307-308; Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın Paris şubesini de Hüseyin Hilmi'nin açtığı ve başkanlığına da Dr. Refik Nevzat'ı getirdiğine dair değerlendirmeler de vardır. Bkz. İlhan E. Darıdelioğlu, a.g.e, s. 20

²⁶¹ İbrahim Yalınov, "1876 - 1923 Döneminde Türkiye'de Bulgar Azınlığı ve Sosyalist Hareketin Gelişmesi", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay - Eric Jan Zürcher, 2.Bs., İletişim Yay., İst., 2000, s.152

²⁶² Kerim Sadi, a.g.e., s. 362; İbrahim Yalınov, a.g.m., s.152

bas suretiyle kendine bir yol haritası çizmiştir. Bu çerçevede, diğer sol olduğu iddiasında bulunan Meşrutiyet Devri partileri gibi Osmanlı Sosyalist Fırkası da, belirsiz olarak da olsa, sosyal temayülleri ve sınıfları temsil etmeye çalışmış,²⁶³ fakats kendisine Avrupa'daki ülküdaşları gibi, bir dayanak bulamamıştır. Böylece, sosyalizmi fazla bilmeyen ve özgürlükçü ve enternasyonalist görüşler ileri süren Osmanlı Sosyalist Fırkası üyelerinin,²⁶⁴ bu gayretleri, Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın ömrünü uzatmaya ve kök salmasına yetmemiştir.

Bağımsız Osmanlı Solcuları... Osmanlı Dönemi'nde gerek özel olarak gerekse bir siyasal oluşum içerisinde Sosyalist fikirler serdetmiş en önemli isimlerden biri, kuşkusuz Baha Tevfik'tir. Baha Tevfik, Balkan Harbi sırasında kardeşi Fikri Tevfik'le birlikte, yayınlarında materyalist felsefeyi savunduğu *Teceddüd-ü İlmi ve Felsefi* kütüphanesini kurmuştur.²⁶⁵ Yeni bir iman şeklinde manevi değerlerin yerine geçirmeye çalıştığı bu maddeci felsefeyi yaymak için, Baha Tevfik, aynı zamanda siyasetten de faydalanmış ve Osmanlı Sosyalist Fırkası içerisinde yer almıştır.²⁶⁶

Güçlü bir polemikçi olan Baha Tevfik'in felsefi faaliyeti, Osmanlı fikir hayatının en önemli safhalarından biri olup, 1912'de çıkan *Felsefe Dergisi*, Türkiye'nin ilk felsefi dergisi niteliğini kazanmıştır. Bu derginin bütün yazıları Baha Tevfik tarafından yazılmış, yalnız materyalizmle ilmi felsefe yönünden gidenleri filozof kabul etmiştir.²⁶⁷

Felsefe dergisindeki yazılarının içeriği açısından, Baha tevfik için felsefe, hem bir düşünce sistematliğini oluşturma aracı, hem de savunulan görüşleri etkili bir polemikle sunma vasıtasıdır. Baha Tevfik, felsefe tarihinin

²⁶³ Hilmi Ziya Ulken, *Partiler ve Sosyalizm*, s. 60

²⁶⁴ Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 299

²⁶⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 3. Bs., Akçağ Yay., Ank., t.y., s. 104; Baha Tevfik'e, materyalizmi yayma kousundaki çalışmalarına, Ahmet Nebil, Suphi Ethem ve Memduh Süleyman gibi isimler de destek vermiş ve çalışmalarında onun yanında yer almışlardır. Daha sonra bu gruba "*Tarih-i İstikbal*" adlı eseri ile Celal Nuri de katılmıştır. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 110

²⁶⁶ Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 380 ve 105

²⁶⁷ Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 50-51

içini, dönemsel hakim düşünce ve fikirlerin etkisinde doldururken, materyalist bakışı, kainat kanunlarının kendindenliğini anlatmıştır. Ona göre, felsefe tarihi, felsefeye faydalı olduğu gibi, genel tarihe de faydalıdır. Tarihsel olaylara ait yorumlar, değişik dönemlerin tanınmış ve öne çıkmış fikirlerinde de vardır.

Osmanlı Sosyalist Fırkası ile adı anılmamakla birlikte, bağımsız olarak sosyalizm konusunda fikir yürütmüş ve sosyalizmin mücadelesini vermiş bir diğer Osmanlı şahsiyeti, Ali Namık'tır. 1908 Devrimi'nden sonra Ali Namık (1885-1953), devletin işlerine ve memleket davalarına kayıtsız kalma hakkını kendisinde görmemiş; fazilet sahibi ve iyi niyetli her yurttaşın yerinin forumda olduğunu düşünmüş, doğru bildiği fikirleri savunmuştur. İnsanın vatanına yalnızca devlet şurasında hizmet etmeyeceği, basın saflarında da memlekete hayırlı olabileceğini belirtmiştir. Seçkin aydınının misyonuna inanmış olan Ali Namık, Batı'daki sosyalist tefekkür akımına ilgi duymuş ve çağdaş Fransız sosyalizminin ve özellikle Jaurès'in etkisi altında kalmıştır.²⁶⁸ Böylece Ali Namık, yaşadığı toplumu sosyalist içerikle okumak suretiyle topluma faydalı olabilmek için yayın hayatı içerisinde aktif olarak bulunmanın gerekliliğine inanmış olmasına rağmen, fikirlerini uygulamak için, siyasi aksiyona girmemiş, yayınlarının daha çok Fransızca olması ve üst düzeyde olmasıyla da toplumdan uzak yaşamıştır.²⁶⁹

II. Meşrutiyet'in sosyalizm konusunda siyasi bağımlılığı olmadan, müstakil olarak kalem oynatmış aydınlarından biri de Celal Nuri'dir. Ulus egemenliği konusunda hassasiyet gösteren Celal Nuri, sosyalizm meselesini irdelemiş, sosyalizmi ön plana çıkarmak suretiyle İslamiyet'le sosyalizm ilişkileri üzerinde durmuştur. O, kendisine göre tarafsız olup, sosyalizme de tarafsız olarak yaklaşmıştır. Celal Nuri, Kesin ve düzenli adımlarla ilerleyen sosyalizmi, hiçbir kuvvetin durduramayacağını, bizim de sosyalizm akımına yabancı kalmamamız ve gözardı etmeden sosyalizmi

²⁶⁸ Bkz. Kerim Sadi, a.g.e., s.221

²⁶⁹ Aclan Sayılğan, a.g.e., ss.52-55

inceleyerek, sosyalizme gereken önemi vermemiz gerektiğini ifade etmiştir.²⁷⁰

Celal Nuri gibi ulus egemenliği noktasında hassasiyet gösteren ve siyaseten bağımsız bir diğer sosyalist Nüzhet Sabit'tir. Milliyetçi, vatancı, idealist Nüzhet Sabit, ulusçuluğu ile birlikte sosyalist olmuş, fakat bu durum, onun milli duygusunu eksiltmemiştir. Nüzhet Sabit, insanlık gayesi için vatan gerçeğine dayanmıştır. Hedefi, Anadolu sevgisi ile birlikte Anadolu'yu kurtarmaktır. Onun vatancılığı, kin ve hakimiyet esasına dayanan saldırgan milliyetçilik değildir.²⁷¹

Nüzhet Sabit, sosyalizmi daha çok solidarist bir yöntemden hareket etmek suretiyle ele almıştır. Solidarizm, Nüzhet Sabit gibi bir kısım Osmanlı sosyalistlerinin iktisadi görüşlerinin bir uzantısı sayılabilecek ipuçları vermiştir. Nüzhet Sabit, solidarist anlayış çerçevesinde iktisadi konularda devlet müdahalesinden, devletin direkt olarak üretim ve tüketim işlerini yönlendirmesinden yanadır ve serbest iktisat ekolüne karşıdır. Bu görüşleriyle Nüzhet Sabit, liberal politikaların gündemde olduğu zaman da fikrinde ısrar etmiş, Ziya Gökalp'ten daha önce, solidarist ve kooperatifçi iktisadi akımları gündeme getirmiştir.²⁷² Nitekim bu anlayışın bir uzantısı olarak Nüzhet Sabit, bazı sosyalist ideallerini gerçekleştirmek için büyük çapta bir sosyal dayanışma derneği olan "Teavün-ü İctimai" isimli bir cemiyet kurmuştur.²⁷³

Siyasi ya da bağımsız olarak, sosyalizmle ilgilenmiş tüm Osmanlı Sosyalistleri bunlardan ibaret değildir. Bununla birlikte, son derece sınırlı ideolojik bir geleneğin temsilcileri olarak, bu isimlerin öne çıktığını söyleyebiliriz. Bu durumda, Osmanlı sosyalistleri, metin problemi başta olmak üzere, hem geleneksizlik sorunu, hem de, konjunktürün öne çıkardığı sorunların olduğu bir ortamda, sosyalist görüşler beyan etmek zorunda kalmışlardır.

²⁷⁰ Celal Nuri, Tarih-i Tedeniyat-ı Osmaniyye, İst., 1330, s. 183-191

²⁷¹ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 4. bs., Ülken Yay., ist., 1994, s. 342-343

²⁷² Cüneyd Okay, Bir Meşrutiyet Aydını Nüzhet Sabit, Akçağ Yay. Ank., 2001, s. 183-184

²⁷³ Cüneyd Okay, a.g.e., s. 214

II. BÖLÜM

B. OSMANLI DÖNEMİ SOL/SOSYALİZM VE DİN

1. Osmanlı Sosyalist Düşüncesinde Dinin Konumu

Osmanlı Sosyalistleri, Düşünce Temelleri ve Din... Osmanlı sosyalistlerinin fikri altyapısını belirleyen en önemli amillerden biri sosyalist jargonlardır. Özellikle Fransız Sosyalist Partisi liderlerinden Jean Jaures'le ilişki kurmaya çalışmaları, sosyalizmi anlamak üzere başvurdukları kaynakların yönünü belirlemiştir.²⁷⁴ Herşeyden önce, Osmanlı sosyalistleri memleketin kendi içsel yapısı içerisinde bakıldığında kendilerini total anlamda bir sosyalist devlet tasarımında bulunmaktan çok, sosyalist söylemlerin ürettiği kavramlara odaklanmışlardır. Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın (OSF) devamı niteliğindeki Türkiye Sosyalist Fırkası, (TSF) bu noktada Osmanlı Sosyalist Fırkası'ndan bir takım argümanlarla ayrılmıştır. Osmanlı Sosyalist Fırkası, Marksizm'e karşı fazla bir hassasiyet göstermemekle birlikte kendisini Avrupa'lı sosyalist ve sosyal demokrat partilerin oluşturduğu II. Enternasyonal'e ve insani hasletlerle önplana çıktığına inandıkları söylemlere bağlı olarak görürken,²⁷⁵ Türkiye Sosyalist Fırkası'nın programı, Osmanlı Sosyalist Fırkası'na göre daha bilinçli bir sol bakışı, sosyalizmin bilimine ve Marksist kavramlara yakınlaşmayı yansıtmıştır.²⁷⁶

Sosyalist devlet tasarımı noktasında, Osmanlı sosyalistlerinin genel yaklaşımından Baha Tevfik'i ve Osmanlı sosyalisti Mecdi Efendi'yi ayrı tutmak doğru olacaktır. Baha Tevfik, sosyalizmin içerik tartışmalarına katılmakla birlikte sosyalizmi bir model ve hükümet şekli olarak sunmuş ve savunmuştur. Aynı şekilde Mecdi Efendi de, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde mutedil bir sosyalistliğin gerçekleşebileceğini ve gerçek-

²⁷⁴ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 97

²⁷⁵ Artun Ünsal, *Umuttan Yalnızlığa Türkiye İşçi Partisi (1961-1971)*, TVYY., İst., 2002, s. 53

²⁷⁶ Oya Baydar, "Hüseyin Hilmi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Aklan, s. 300

leşmesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁷⁷ Diğer sosyalistler ise, sosyalist devletten çok devletin sosyalist jargonların sunduğu değerleri gerçekleştirip gerçekleştirilmemesini vurgulamışlardır. Bu, onların farklı kaynaklardan beslenmeleri ve bu kaynakların daha çok kültürel ve sosyolojik boyutunda yoğunlaşan ifadelendirilmeleriyle de açıklanabilir. Sözgelimi Baha Tevfik, Marks'ın "kuvvetin sosyal değişiminin ebesi olduğu" hususundaki sözünü tasvip ve tasdik etmiş, tekrarlamıştır. Buna karşın Sosyalist Hilmi gibi, İslam'ın sarsılan prestijini daha ziyade yeni bir dinamik kuvvetle birleştirerek desteklemeyi isteyenler sosyalizm söyleminde buluşmuşlardır.²⁷⁸

Sosyalizmin sosyalistlerce bile tam olarak keşfedilmemiş, henüz uyuklayan bir kavram olduğunu, niteliğinin değişmesi, uyanması ya da uykusunun bir süre daha uzamasının da ihtimal dahilinde bulunduğunu düşünen Celal Nuri²⁷⁹ ise, her fikri akım gibi sosyalizmde meziyetleri ve kusurları olmakla birlikte, sosyalist ihtilal anlamında büyük bir inkılabın arefesinde bulunulduğunu belirtmiş, kapitalist hükümetlerin yıkılmasının yakın olduğunu ve Avrupa'nın çehresinin de yakında zorunlu bir değişime tabi olacağını savunmuştur. Ona göre "Avrupa'nın bugünkü durumundan şikayet eden yalnızca işçi sınıfı olmayıp mahkum ve esir bir çok milletten insan, tıpkı sosyalistler gibi küskün ve muhaliftirler. Ve takdire şayandır ki, bu mahkum ve esir milletler arasında sosyalizm çok fazla ilerlemektedir. Finlandiyalılar, Beyaz Ruslar, Lehler, Rus Ermenileri vs. Avrupa milletleri gibi İslam aleminde de şikayetçi olan yüz milyonlarca insan vardır. Kısacası tüm bu uluslar arasındaki bağların artması, ortak cemiyetlerin ve merkezlerin meydana getirilmesi, ortak bir edebiyatın ve matbaanın oluşturulması ve hepsinin birden tasvip edecekleri genel hatların yayılması son derece elzemdir."²⁸⁰

Osmanlı sosyalistlerinin düşüncelerindeki en önemli etkenlerden biri ola-

²⁷⁷ Bkz. Baha Tevfik, Felsefe-İ Ferd, Cemiyet Kütüphanesi, İst., 1332, s. 117

²⁷⁸ George S. Harris, Türkiyede Komünizmin Kaynakları, Çev. Enis Yedek, 2. Bs., Boğaziçi Yay., İst., 1976, s. 33-34

²⁷⁹ Bkz. Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s. 24

²⁸⁰ Celal Nuri, İttihad-ı İslam, Yeni Osmanlı Matbaası, İst., 1331, s. 291 vd.

rak Batılılaşma ise, sosyalizm önceline bağlanmış,²⁸¹ böylece devletin kurtulacağı güdüsüyle hareket edilmiştir.²⁸² Bunun için ve aynı zamanda amaç olarak düşünülen Batı'ya karşı savunma için de öngörülen ideal enstrüman sosyalizm olmuştur. Bu anlamda ülkede ilk kez “Teavün-ü İctimai”yi kurmuş olan Nüzhet Sabit, iktisat ekolüne karşı gelmiş, iktisatta devletçiliği savunarak üretici hükümet teorisini meydana çıkarmıştır. Ona göre fakir halkı korumak, açları doyurmak amacıyla hükümetin üretim ve tüketim işleri ile doğrudan ilgilenmesi ve bunun için özel kanunlar yapması gereklidir. Nüzhet Sabit'e göre Doğulular, Avrupa'da sosyalistliğin hızla ilerlemesini iyi karşılamalıdır. Çünkü Avrupa'nın, Batı'ya ve bütün geri kalmış milletlere reva gördüğü haksız saldırıların önü, ancak sosyalistlik fikirlerin yayılmasıyla alınacaktır.²⁸³

Osmanlı sosyalist aydınları sosyalizmi, aynı zamanda ilerlemenin de merkezine koyarak sosyalizmin toplumların doğal tekamül süreci tezine adapte olmuşlardır. Bir başka deyişle sosyalist öngörü, ilerleme anlayışının temeline oturtulmuştur. Sözgelimi Celal Nuri'ye göre, “biz, henüz Avrupa'nın sosyalist teoriler ölçeğinde yaşadığı dönemleri bir dönem geriden takip etmekteyiz. Avrupa kapitalistleşme sürecini tamamlamış olmasına rağmen, biz daha bu sürece yeni adım atmış, hatta ne yazık ki Avrupanın mülkiyet devrine bile ulaşamamışız. Oysa Avrupa, mülkiyetin fazla büyümesinden doğan sosyalizm fikirleriyle kanunlarını ona göre değiştirmeye başlamıştır. Avrupa'yı çok geriden takip ettiğimiz için, bu kanun da bize göre ileri bir adım teşkil etmiştir.”²⁸⁴ Baha Tevfik açısından ise, ilerlememiz için idealimizi hayatta toplumsal bütünlüğümüze başarı sağlayacak medeniyet gibi düşünceler arasında aramamız gerekmektedir. Bu da Avrupalılaşmaktır ve Avrupalılaşmakla mümkün olur. Bu açıdan Baha Tevfik, Avrupalılaşmanın haricindeki düsturları irtica olarak görür ve irticayı bir gerilik olarak öne çıkartan iki amilden birini, milliyet esası; diğerini, dini esas olarak ele alır. Baha Tevfik'e göre, bunların ilki hasta ve ikincisi taassub sahibi dimağlar için geçerlidir. Bununla birlikte,

²⁸¹ Tark Zafer Tunaya, a.g.e, s. 95 - 96

²⁸² Bkz. Suna Kili, a.g.e., s. 237-238

²⁸³ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 4. Bs., Ülken Yay., İst., 1994, s. 343-344

²⁸⁴ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 401

Avrupalılaşmak ne bir dinden ayrılmaktır ne de milliyeti kaybetmektir. Avrupalılaşmak ilk bakışta zannedildiği gibi milliyetten soyutlanmak esastan ayrılmak demek değildir.²⁸⁵

Bu anlamda Osmanlı sosyalistleri, sosyalizmi medeniyetin gayesi ve uygarlığın amacı olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, İnsanlara hukuk eşitliğini hakkıyla bahşeden sosyalistlik, uygarlığın ve ilerlemenin kardeşi, eğitim de hepsinin babasıdır. Osmanlı sosyalistleri açısından sosyalizm yalnız imkanlarda eşitlik, herkese eşit imkanlar sağlamaktır.²⁸⁶ Baha Tevfik'e göre, toplumun bu işlevine rağmen sosyalizm, toplumsal bir ekol olarak fert ve ferdin meziyetleri aleyhine toplum hayatını güçlendirmeye çalışır. Devletler kendi kurumlarını akla yatkın teorilere dayandırma gereğini hissettikleri zaman, mutlaka sosyalizmin yardımına başvuracaklardır.²⁸⁷ Baha Tevfik açısından, "İnsanları kardeş yapmak ve onlar arasında eşitlik kurmak" anlayışını en geniş yetkiyle haykırabilecek olanlar ancak sosyalistlerdir. Baha tevfik, "anarşizm" konusuna da değinirken, anarşizmi mevcut durumuyla eleştirir ve ideal anarşizm tanımı yaparak anarşizme yandaş olduğunu vurgular. Ona göre anarşizm, bütünüyle ayrı bir niteliğe sahiptir. Anarşizm, ancak ferdi yaşatmak ve ferde, ferdin özel yeteneklerine düşman tüm kuvvetleri yok etmek anlamına gelip, ferdin üzerinde doğal kanunlardan başka bir kanun bırakmamak, yüce hayat mücadelesi kuralını bütün çıplaklığıyla ortaya çıkarmak demektir. Bu anlamda sosyalizm ve anarşizm akımları birbirine düşmandırlar. Baha Tevfik, esirlikten ecirliğe ve ecirlikten kolektivizme geçen insanlığın en nihayet anarşizme ulaşacağını düşünür.²⁸⁸

Celal Nuri, anarşizm ile sosyalizmi karşılaştırmış, Baha Tevfik'in aksine anarşizmin aleyhinde olarak sosyalizmi tasvip etmiştir. Dahası anarşizmi sosyalizm haricinde hükümet ve devlet denilen kavramlardan nefret eden bir yöntem olarak görmüş ve dışlamıştır. Anarşizm ile sosyalizmi karıştırmanın büyük bir hata olacağını düşünen Celal Nuri'ye göre anarşizm,

²⁸⁵ Bkz. Baha Tevfik, Felsefe Mecmuası, C. 1, Baha Tevfik'in önsözü

²⁸⁶ Kerim Sadi, a.g.e, s. 313

²⁸⁷ Baha Tevfik, Felsefe-i Ferd, s. 117-118

²⁸⁸ Baha Tevfik, a.g.e., ss. 117-120

hükümeti reddederken; sosyalizm, aksine, bütün insani çabayı hükümet aracılığıyla gördürmeyi kendisine yol edinmiştir. Sosyalizm, başa gelince fertlerin faaliyet alanlarında bulunan tüm işlemler hükümete intikal edecek olmasına rağmen, anarşizm gelirse, asayiş bile hükümetin görevlerinden olmayacaktır. Celal Nuri, anarşizmi, yeni bir ürün olarak görür, fakat sosyalizm gibi ileri bir yol olmadığını düşünür. Çünkü sosyalistler müsa-hama ve toleransa açıktırlar, kanuni ve barışçıl yollardan amaçlarına ulaşmak istemektedirler. Celal Nuri, Bolşevizm'e de değinmekte ve onun da son tahlilde anarşizm ile birleştiğini ve tasvip edilemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre, Bolşevizm, sosyalizmin en uç noktası olarak fırka diktatörlüğünü esas alır.²⁸⁹

2. Dinin Teorisi: Materyalizm, Evrim ve Gelenek Üçgeninde Tanrı Anlayışı

Dinin, temel akideler bütünü olarak kendisine intisap etmenin ve inanç sınırlarına dahil olmanın ancak iman konusu olan ve daha çok metafizik kabullenmeleri içeren teoriği noktasında Osmanlı sosyalizminin, iki temel yöneliminin olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, Tekamül doğrultusunda fakat metafiziği reddederek sadece maddeyi merkeze koymak suretiyle dinsel değerlendirmeler içeren, daha doğrusu dinin teorik boyutunu çürütmeye çalışan *materyalist* yaklaşım; ikincisi ise, dinin teorik boyutu içerisine dahil edilebilecek iman konusu olan meseleleri, akıl ve bilim süzgecinden geçirmek ve bu kavramların sunduğu ilerici ve evrimci yaklaşımlarla değerlendirmeye tabi tutmak suretiyle *tekamülcü* yaklaşımıdır.

Tekamülcü din anlayışı, özünü terakkici doktrinlerin sıraladığı bir dizi sosyal açılımlarda bulur. Genel anlamda terakkici doktrinler iç hayata, kültürün derinliklerine nüfuz edemeyerek entellektüel ve teknik ilerlemenin insanları maddeten ve manen mükemmelleştireceğine inanır. Sosyal hayatın tekamülünü yalnızca fikri tekamülde görür.²⁹⁰ Ülkemizde ise tekamülcü din anlayışı, öncelikle evrimin kabullenilmesi ve değişik sosyal

²⁸⁹ Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s. 155-156; İlk temsilcisi Prodhon olan anarşizm ve Prodhon'un anarşizmi için bkz. Cemil Meriç, "Her Anarşizm Ferdietçidir", *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 4. Bs., İletişim Yay., ist., 1997, s. 152

²⁹⁰ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 6

olgulara uyarlanmasıyla Avrupa'ya paralel bir biçimde yansımaları bulmuştur. Baha Tevfik, Lamark'ı, Lamarkizm'i ve Darwinizm'i öne çıkaran eserleri ülkemizde tercüme bazında önemli çalışmalar olarak görürken,²⁹¹ Celal Nuri, Darwin'in yaşam kavgası tezinin mutlak doğruluğunu öne çıkarır, böylece evrim ve ilerlemenin gerçekleştiğini ifade eder.²⁹² Baha Tevfik, Darwin'i yalanlamaya çalışanlara felsefe tarihinde iz bırakmış Platon'u örnek gösterir ve evrimciliği onunla desteklemeye çalışır.²⁹³

Evrimci anlayışın belki de en yoğun biçimde tarihi materyalizmi etkilemiş olması,²⁹⁴ sosyalist felsefenin din görüşüyle tekamülcü–evrimci din anlayışının oydaşmasının da nedeni olmuştur. Tarihi materyalizme göre, tekamül ve ilerleme adeta aynı anlama gelir. Tekniğin ilerlemesi, üst-yapı deneni bütün değerler aleminin ilerlemesini hazırlar. Tarih bu telakkiye göre, bütün zikzaklarına rağmen “daha geniş, daha kuvvetli kütlelerin hakimiyetine doğru bir ilerleme” teşkil etmektedir.²⁹⁵

Baha Tevfik'i etkileyen Avrupa'lı isimlerin başında metafiziği kabul etmeyen ateist Buchner ve “Vahdet-i Mevcut” adlı eseriyle materyalist evrimci Haeckle gelmiştir. Baha Tevfik, materyalizmini, her iki ismin de sistematize ettiği düşünceler üzerine kurmuş, özellikle materyalist felsefeleri üzerinde temellenen Allah ve din telakkileri, Baha Tevfik tarafından tam olarak benimsenmiş ve argümanları aynen savunulmuştur. Baha Tevfik, Buchner'in “Madde ve Kuvvet” adlı eserini tercüme ederek kendi eserlerinde ona referanslar vermiştir.²⁹⁶ Özellikle Büchner'den ve dolayısıyla materyalizmden etkilenme noktasında Celal Nuri'yi de Baha Tevfik'le birlikte zikredebiliriz.²⁹⁷ Fakat aradaki fark, Celal Nuri'nin materyalizmle İslamiyet arasında ilgi kurmaya çalışmış olması ve İslam dini ile materyalizmin (felsefe-i maddiyün) uyuştuğunu, aralarında önemli

²⁹¹ Bkz. Baha Tevfik, Felsefe-i Fert, s. 62 vd.

²⁹² Celal Nuri, Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-u Düvel, s.56

²⁹³ Baha Tevfik, a.g.e., s. 68

²⁹⁴ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 27

²⁹⁵ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 103

²⁹⁶ Krş. Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, 3. Bs., Akçağ Yay., Ank., T.y., s. 110-111; Krş. Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 240 -243

bir esasın bulunduğunu iddia etmesidir.²⁹⁸ Bununla birlikte Celal Nuri'ye göre, materyalizm de spirüalizm (ruhiyyun) ve idealizm (zınniyyun) gibi kainatın nihai bilinmeyenlerini halledemeyecektir. Herşeye rağmen muazzam *tekamül kanunu*, *tabiatın varlığa getirilişi varsayımının* yerini alacak, kainatta tabii bir düzenin varlığına olan inanç, mucize ve harikalık olarak görülen inancın yerine; kısacası, madde ve kuvvetin ve cisim ve ruhun birliği, dualizmin yerine geçecektir.²⁹⁹

Din ve dinin boyutlarına ilişkin olarak Celal Nuri'nin ve Baha Tevfik'in fikirleri, Haeckle ve Büchner'in eserleriyle şekillendiğine göre, Baha Tevfik'i ve kısmen Celal Nuri'yi anlamak biraz da Büchner ve Haeckle'i anlamaya bağlıdır. Bu isimlerin dinin teorik içeriğine ilişkin bakışlarına Allah telakkisinden başlayalım. Diğer birçok dinde olduğu gibi İslam inancında da insanda doğuştan var olduğu kabul edilen Allah düşüncesini Büchner reddeder. Büchner'e göre Allah fikri fitri olmayıp fitratta böyle bir mevcudiyet sözkonusu değildir. Olağanüstü kudretli, tabiatın yaratıcısı, yöneticisi ve muhafızı olarak bir Allah'ın varlığı düşüncesi büyük bir hatadan başka bir şey değildir. Özellikle böyle bir düşüncenin doğal bir sevk olarak insanda gizli olması hiçbir açıdan savunulamaz. Büchner, bazı gezgin, seyyah, gemici ve araştırmacıların ifadelerine başvurarak dünyanın (Asya, Avrupa, Afrika ve Avustralya kıtalarının) bazı ilkel yerlerinde, bazen de çağdaş toplumlarda yaşayan yerlilerin inançlarında böyle bir Allah tasavvuruna rastlanmadığını, böylece yüce Allah kavramının insanın fitratında mündemiç olmadığını ispata çalışır.³⁰⁰

Baha Tevfik de, Allah düşüncesinin, esasen bir faraziyeden ibaret olduğunu düşünmüştür. Baha Tevfik'e göre bu faraziye, insanların kendi nefislerini düşünmelerinden ileri gelmiştir. Ebediyyen yaşamak fikri, insa-

²⁹⁷ Bkz. Celal Nuri, a.g.e., s. 47-48

²⁹⁸ Bkz. Celal Nuri, Tarih-i İstikbal, s. 25-27; Süleyman Hayri Bolay'a göre, Celal Nuri, Allah'ı inkar etmiş olmakla birlikte, onun Allah'ı inkar edişi aleni değil, daha gizli ve karışık ifadelerin içerisinde gizlidir. Celal Nuri, İslamiyet hakkında bazı yeni fikirlere sahiptir ve bu yeni fikirler ise ilk bakışta samimi bir müslümanın temennisi gibi görülür. Bolay açısından Celal Nuri, İslam'da amel ve akide bakımından köklü bir tasfiye yaparak, boşalan yere materyalizmi yerleştirmeyi hedeflemektedir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 173 ve 182

²⁹⁹ Celal Nuri, a.g.e., s. 29-30

³⁰⁰ Bkz. Ludwig Buchner, a.g.e., s. 588

na, ölümü geçici saymak ve bir müddet sonra dirilerek yine hayata devam etmek düşüncesini vermiş, ölüm beşerin aczini ortaya koyduğu için, Allah fikri de bu gibi acizlerden uzak olarak daha yüksek bir mükemmeliyet tasavvuruna, yani Allah tasavvuruna mecbur olmuştur.³⁰¹ Bu Allah anlayışına bağlı olarak, Baha Tevfik, materyalizmin ve dolayısıyla Tanrı ve Tanrı'ya atfedilen sıfatların ve dini-teorik olguların reddiyle ortaya çıkan yaratılış, ölüm ve sonrası gibi kavrayışları da, daha çok birbirine bağlantılı ve yine pozitivist –psikolojik- algılama ile açıklamıştır. Baha Tevfik'e göre, birçok insan öleceğini bildiği halde ölümden korkar. Ölümden korkmak ise, öldükten sonra farklı farklı hayat hayal edenlere göredir. Bilinmeyen bir akibetin ihtimallerle dolu söylentileri onları derinden etkiler. Bu kuşkulu ve bilinmeyenlerin hayal edilmesi, bilinen ve pozitif hayatın zevkini kaçıır. Ölüm korkusu budur. Oysa ölümü ebedi bir istirahat telakki edenlere göre, bundan tatlı hiçbir şey olamaz.³⁰²

Baha Tevfik'i etkileyen bir başka materyalist olan Ernest Haeckel ise, Allah'ın varlığını kabul eden dinlerin ve felsefi sistemlerin redde layık olduklarını söyler. Dualist ve politeist Allah telakkilerinin yanında bu telakkilerin hepsini vahye bağlar. Ona göre, hislerin ve vahyin hakikatı bulmakta ve anlamakta hiç münasebeti yoktur.³⁰³ “Antropomorfizm”i de ele alan Haeckel'e göre, Allah telakkisinin doğuşu, ilk insanların tabiat hadiselerini korku dolayısıyla ilahlara atfetmeleriyle izah eder. Haeckel'a göre, ilkel insanlar tabiat hadiseleri ve bunların ilk sebeplerini anlamak için zekalarını kullanmaya ve bu sebepleri gayet doğal bir biçimde tıpkı insana benzeyen bir takım Allahlara atfetmeye başlamışlardır. Onlara göre bu Allah, aynı zamanda hem yaratıcı, hem de müessirdir. Bu insanlar, tabiat hadiselerinde daima şahıslaştırılmış bir Allah'ın ya da bir “dahi”nin etkisini görmüşlerdir. Daha sonra ise, tabiat hadiselerindeki iyi ya da kötü oluşlara göre, “iyi Allah”, “kötü Allah”, ya da “dost Allah”,

³⁰¹ Baha Tevfik, “Kant ve Felsefesi (Hitam)”, *Felsefe Mecmuası*, s. 108

³⁰² Baha Tevfik, “Hayat ve Mevt Hakkında”, *Suphi Ethem, Hayat ve Mevt*, Nefaset Matbaası, İst., 1329, s.7

³⁰³ Ernest Haeckel, *Kainatın Muammaları*, Çev. Ali Haydar Taner, İst., 1936, s. 32

“düşman Allah” ayırımıyla “koruyucu” ve “mahvedici” Tanrılar düşünmüşler, böylece *melek* ve *şeytan* anlayışına da ulaşmışlardır.³⁰⁴

Tanrının Antropomorfize edilmesi konusunda, Celal Nuri ise, bu tür bir olayın İslamiyet’in ruhuna aykırı olduğunu düşünür. Çünkü İslamiyet, Tanrı’ya bir şekil isnadında bulunmayı yasaklamıştır. Böylece, İslamiyet Hristiyanlık gibi Allah’ı “üç insan şekli”nde gösteren putperestlik izlerini hala taşıyan dinlerin üzerine çıkmıştır. Bu konuda Celal Nuri, “Vacibü’l-Vücut”un asla anlaşılamayacağını söyler. Zaten İslam felsefesi, bu kavramla birlikte, “Zat-ı Bari” kavramını kullanmakla bu gerçeği ilan etmiştir. Allah’ın mahiyetine gelince, ilk olarak Celal Nuri, Allah’ın tanımlanamayacağını savunur. Ona göre gerçek hüner, bilinmeyenin azametini, anlaşılamayacağını, yüceliğini takdir ederek insanın aciz olduğunu itiraf edip “Vacibü’l Vücut”un hakikatine iman etmektir. “Vacibü’l-Vücut”, kainatı kuşatan ve hiçbir şeyin kendisini kuşatamadığı, gerçekliğin kendisidir. Böylece, Allah, mükemmellik remzidir.³⁰⁵ İkinci olarak, Celal Nuri, Allah’ın nitel varlığı hakkında harikülade olaylar ve doğal kanunlar üzerinden bir takım çıkarmalar yapar. Buna göre, İslamiyet tabii kanunları tanrı ve onların haricinde hiçbir şeyin olmayacağını vazedir. Yani kesin naslarla İslamiyet, çocukça ve kabaca aktarılan ve harikalık içeren adetleri reddeder. Bunlar, kıssalar ya da İsrailiyat’a ait masallardır. Celal Nuri açısından İslamiyet, hayali bir din olmayıp fantezi ile uğraşmaz. “Vacibü’l-Vücut”, İslamiyet nazarında, tabii kanunları keyfince düzenleyen bir kişilik değildir. Bu gibi hurafelere inanmamanın gerekliliğine rağmen, İsrailiyat İslamiyet’e girmiştir. Fakat bunların içinde, Hz. Yusuf’un macerası gibi, estetik duyguları okşayan birçok şey de mevcuttur.³⁰⁶

Büchner ise, dinin çıkışı hakkındaki evrimci yorumunda tabiat kanunlarına vakıf olmamanın ve korkmanın *insanlara ölümden sonra diğer bir hayat hayal ettirmiş* ve yine bu gibi olayların yani tabiatın çoğunlukla ezen ve öldüren şiddetli hareketleriyle ilk insanlara alemin tabiatüstü bir kuvvet, yani bir Allah tarafından yaratıldığı ve idare edilmekte olduğu

³⁰⁴ Ernest Haeckle, *Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Aliminin Dini*, Çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil, Kader Matbaası, İst., T.y., s. 14-15

³⁰⁵ Celal Nuri, a.g.e., s. 114-115

zannını vermiş olduğunu düşünür. Sonra şöhret, kudret ve saltanat düşkünü birtakım rahipler, bu fikirden istifade ederek binlerce felaketin ve insanlığın bütün elemelerinin bütün gözyaşlarının sebebi olan dinleri tesis etmişlerdir.³⁰⁷ Allah fikrine gelince Buchner, bu konuda Darwin'e, Fierbach'a ve Yunan filozofu Ksenefon'a müracaat eder. Darwin, Allah fikrinin fitri olduğunu kabul edenlerin, aynı zamanda kötü bir ruhun ve şeytanın ve birçok cinin de fitri olduğunu kabul etmek zorunda olduklarını söyler. Çünkü kötü bir ruh inancı ve bu ruhun insanlara düşman olduğu ve her fırsattan istifade etmeye kalkıştığı birçok milletin ananeleri arasında önemle üzerinde durulacak biçimde yer tutmuştur. Hatta kötü ve zalim ruhlara yani şeytanlara ve cinlere inanç; Allah'a ve iyiliğe inançtan daha geneldir. Büchner ise, Hristiyan dininde inanılan şeylerin büyük bir kısmını şeytan meselesinin oluşturduğunu düşünmektedir. Kötülüğe izin veren, fenalığa mücadele eden Tanrı fikrine karşılık, Hristiyanlık dini şer güçleri üretmiştir. Fierbach'a göre, Tanrı, insanın zihninde Antropomorfik olarak ürettiği varlıktır. Böylece Tanrı insanın düşüncelerinden ve kendi şahsiyetini olağanüstü mükemmel bir şekilde tasvir etmesinden başka bir şey değildir. Fierbach, Allah fikrinin esasını aradığı zaman bu esas, insanın tabiatındaki bağımsızlık ve esaret hislerinden birinin değerini izlemesinde bulmuştur. Büchner açısından da, Allah fikri insanın kendi kendisini aklileştirmesidir. Allah'ı insan hayalen yaratmıştır. Büchner'e göre, tüm araştırmalarda Allah düşüncesinin insandan kaynaklanan bir olgu olduğu ispatlanmaktadır. Buchner bu noktada, Allah tasavvurlarının da milletlerin kültürel ve spesifik özellikleri doğrultusunda şekillenmiş olduğuna değinir ve bir milletin ferde ne kadar önem verdiğini ve medeniyetinin derecesini o milletin ibadetinin şeklinden anlaşılabilirliğini ifade eder.

Örneğin Buchner'e göre yahudiler, karanlık ve esrarlı bir semada insanların sürekli olarak hatalarını düzeltip duran ve herkesi mutlaka hayatları süresince cezalandıran bir Allah'a inanırlar. Oysa Hristiyanların Allah'ı sonsuz olan kudret ve kuvvetini oğluyla paylaşmış ve dünyadaki iyi in-

³⁰⁶ Celal Nuri, a.g.e., ss. 30–35; Krş. Celal Nuri, Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye, s. 98

³⁰⁷ Ludwig Buchner, a.g.e., s. 366

sanlara Ahirette yine insani bir takım mevkiler hazırlamıştır. Kötülüklerin semasında bulunan Meryem Ana, kadınlara mahsus bir şefkatle ve kendi okşayıcı sedasıyla ara ara canilerin suçlarını affettirmek üzere semavi hakime karşı şefaatte bulunur. Buchner, Doğu dinlerine değinerek Doğuluların, cennette genç ve latif Gılman ve Hurilerle dolu bahçelerinin olduğunu, orada akan şelalelerin daima serinlik ve ebedi bir huzur yaydığına inandıklarını söyler. Büchner, eski Yunan filozofu Ksenefon'a atıfta bulunarak onun da aynı şekilde Allah anlayışının insanların zihinlerinden çıktığı yönündeki düşüncelerine yer verir. Ksenefon'a göre de Allah'ın insanlardan hiçbir farkı yoktur. Şekilleri, lisanları, herşeyleri birdir.³⁰⁸

Kısaca, Buchner'e göre, Allah olmadan insanın varlığı mümkün olabildiği halde insan olmadan bir Allah hayali mümkün değildir. Çünkü Allah'ı hayalen yaratan insanlardır. Yani bir insanın düşünülmesi mümkün olacak derecede mükemmelliğini farzetmişler ve bu şekle "Allah" demişlerdir. Bir başka deyişle, "Allah, zekanın tasarımıından başka bir şey değildir."³⁰⁹ O halde insan nasıl meydana gelmiştir? Celal Nuri'ye göre insan, ani bir şekilde yaratılmamış, materyalist kanunların sonucu olarak tabiat meydana getirmiştir. Aynı şekilde insanı kuşatan, zorunlu ve aşama aşama bir evrimle günden güne daha mükemmel bir hale gelen varlıklar da aynı kurala tabidir. Tekamülün ürünü olan ve ani bir şekilde yaratılmamış bir varlık olarak insan, kendisini uzvi alemin diğer kısımlarına bağlayan zincirin son halkasıdır.³¹⁰ Buchner'e göre, bu konuda herşeyi eşyanın doğal intizamına ve sebepler zincirine atfederek aşamalı bir mükemmellikten bahseden ve insanın da en basit bir şekilden başlayarak şimdiki şekle kadar yükseldiğini söyleyen bilimsel teorilere inanılmalıdır.³¹¹ Çünkü Buchner, her hayat sahibi varlığın mutlaka kendisinden önce yaşamış olan diğer hayat sahibi bir varlıktan meydana geldiğini düşünmüştür. Bu durumda *ilk varlığın meydana gelişi*, hayatın ilk esasının ve tohumunun ezelden beri varolan *madde* sayesinde.³¹²

³⁰⁸ Ludwig Buchner, a.g.e., ss. 594-600

³⁰⁹ Ludwig Buchner, a.g.e., ss. 371-382

³¹⁰ Celal Nuri, a.g.e., s. 48

³¹¹ Ludwig Buchner, a.g.e., ss. 356-360; Krş. Alfred Fouillee, a.g.e., s. 15

³¹² Ludwig Buchner, a.g.e., ss. 244 - 251

Maddenin “temel öz” olduğu anlayışını esas alan konuların başında, ruhun madde ile olan aynılığı gelir. Buchner’in ve Haeckle’in, ruhun maddeden ayrı düşünülemezliği düşüncesi,³¹³ Celal Nuri gibi³¹⁴ Baha Tevfik’in de, madde ve ruhu ayırmama anlayışlarında etken olmuştur. Baha Tevfik, ruhun bağımsız bir varlığının olmadığını düşünür. Ona göre bir zamanlar ruh ve vicdan denilen şeylerin manevi birer varlığı düşünülmekteydi oysa manevi olanla mevcut olanın adeta beyazla siyah gibi birbirine zıt olduğunun anlaşıldığı bir sırda ruhun manası yeniden araştırılmış ve madde ile kuvvetin birbirinden hiç ayrılamaz bir halde buldukları sanki birinin diğerinin kardeşi ya da ikisinin de birbirinin tamamlayıcısı olduğu anlaşılmıştır. Böylece ruhun da ayrıca bir varlığının olmadığı ve maddi varlığın zorunlu gerekliliklerinden bir tezahür olduğu sabit olur.³¹⁵ Baha Tevfik, ruh ile maddeyi ayırmamakla birlikte Ernest Haeckle’in düşüncelerine paralel biçimde³¹⁶ onları aynı varlığın iki ayrı şekli olarak görür. Baha Tevfik açısından, ruh ile madde arasında genel bir ilişki vardır ve bu ilişki, ruhun bedene ve bedenine ruha karşılıklı etkileri sonucunda iki farklı şekilde tezahür eder. Esasen, ruh ile beden arasındaki karşılıklı etkileşimlerin açıklanabilmesi için, kainatta varlığın birliğine, yani ruh ile maddenin aynı varlığın bazı şartlar altında az çok değişmiş cevherleri olduğuna inanılması gerekir.³¹⁷ Baha Tevfik’e göre, belirsiz bir konu olmakla birlikte ruh, madde üzerinde büyük etkilere de sahiptir. Bu belirsizliğin nedeni ise kainatta iki ya da üç madde kabul etmektir ki, bu nokta birçok düşünürü hataya sevkettiğinden bu türden tartışmalara girmek oldukça gereksiz bir şeydir.³¹⁸

Madde ve ruhun aynilikleri gibi madde ve kuvvet de aynıdır. Buchner, madde ile kuvvet ilişkisinde ne kuvvetin maddeyi ne de maddenin kuvveti yaratamayacağını, çünkü bunların birbirinden ayrı olarak varolmaları-

³¹³ Bkz. Ernest Haeckle, a.g.e., s. 16; Ludwig Buchner, a.g.e., s. 605

³¹⁴ Celal Nuri, a.g.e., s. 30

³¹⁵ Baha Tevfik, Muhtasar Felsefe, Artin Asuduryan Matbaası, İst., 1331, s. 138; Krş. Ahmet Nebil – Baha Tevfik, Psikoloji – İlm-i Ahval-i Ruh, Osmanlı Şirketi Matbaası, İst., T.y., s. 139

³¹⁶ Bkz. Ernest Haeckle, a.g.e., s. 52-53

³¹⁷ Ahmet Nebil – Baha Tevfik, a.g.e., s. 142 - 143

³¹⁸ Baha Tevfik, Muhtasar Felsefe, s. 78-79

nın ne mümkün, ne de anlaşılabilir olduğunu söyler.³¹⁹ Ayrılamayan şeyin ayrıca mevcut da olamayacağını düşünen Buchner'e göre, kainat yoktan varolmamış, yaratılmamıştır. Ona göre "yok" demek, bütün varlığı inkar etmek demektir. Yoktan hiçbir şey varolamayacağı gibi varolan hiçbir şey de yok olamaz. Alem ya da madde kuvvet denilen kendi hassalarıyla kendi tarzlarıyla ve kendi hareketleriyle ezelden beri vardır. Bir başka deyişle kuvvet, maddenin yaratıcısı değildir. Kuvveti maddenin yaratıcısı bilmek için gereken şartlardan biri maddenin mevcudiyetinden önce kuvvetin nasıl varolduğunun açıklanmasıdır. Bu noktada Buchner, yaratma niteliğini taşıyan bir kuvvetin maddeden önce varolduğu varsayılabilirse bile bu kuvvetin maddeyi yaratıncaya kadar ne yaptığı ve niçin atıl durduğu sorusunu sorar ve böyle bir varsayımın meçhul ve sebepsiz kalacağını belirtir. Çünkü Buchner, kuvvetin aktiflik demek olduğunu ve hiçbir şekilde boş durmayacağını savunur. Şu halde kainatın ezeli olduğu ve kendisinin haricinde bir iradenin etkisi altında yaratılmadığı mutlaklıdır.³²⁰ Varolduğu iddia edilen metafizik varlıklara gelince Buchner'e göre, pozitif bilim sayesinde henüz hiçbir teleskop aracılığıyla hiçbir yerde melek grupları keşfedilemediği gibi, bundan sonra da keşfedilemeyecektir. Buchner, bu tür metafizik kavramların ortaya çıkışını, açık bir gerçekte sükun ve saadet bulamayanların, inançlara ve dinlere sarılmalarıyla açıklar.³²¹

Sosyalist Baha Tevfik'le birlikte, takipçisi olduğu diğer materyalistlerin üzerinde durduğu ve materyalist bir bakışla yorumladıkları konulardan biri de "irade" meselesidir. Alfred Fouillee'ye göre, "idrak edilmesi mümkün olmayan" vafına sahip olan irade, ruhun vicdan vasıtasıyla kendisinde hissettiği melekelerden biridir. Hatanın sebepleri olan cehalet ve vurdumduymazlık, aynı zamanda iradenin de sebebi değildir. Çünkü irade, gerçek ve müsbet bir kuvvet içinde belirlemek demektir. Bu kuvvet, doğrudan doğruya vicdanımızla hissedilen ve bizzat sahip olmamızla duyumsadığımız bir kuvvettir. İstemek hususunda bu sonsuz kabiliyet dola-

³¹⁹ Ludwig Buchner, a.g.e., s. 25; Krş. Alfred Fouillee, a.g.e., s. 10-11; Ernest Haeckle, a.g.e., s. 20-21

³²⁰ Ludwig Buchner, a.g.e., ss. 25-30; Krş. Ernest Haeckle, a.g.e., s. 16; Celal Nuri, a.g.e., s. 11 ve 42; Ahmet Nebil-Baha Tevfik, Psikoloji-İlm-i Ahval-i Ruh, s. 139

³²¹ Ludwig Büchner, a.g.e., s.167-168

yısıyla insan yücelik kazanır. İstemek, bir tür niyet; onun ıslahı ise iyi niyettir.³²² İnsanın kabiliyeti ve olayların sebeplerini irade ile bağlantılı olarak değerlendiren Baha Tevfik³²³ ise, insanda bir kuvvet ve kuvvet hürriyetinin varolduğuna değinir. Bununla birlikte insan istediği gibi değil, gücü yettiği kadar düşünür ve düşündüğü kadar yapabilir. Tecrübenin mutlaklığını sürekli olarak yineleyen Baha Tevfik, bu konuda da kazanımların hakimiyetine işaret ederek, düşüncelerimizin neticesi olan fiillerimizin ihtiyari olmadığını, çünkü insanın ancak tesadüfi hadiseler üzerine yeni düşünceler edinebileceğine değinir.³²⁴

Büchner ise, insanın sahip olduğu cüz-i iradeyi kabul etmez ve onu Tanrı ile ilgisi olmayan insanın tabiatla olan ilişkisi bağlamında onun kanunları çerçevesinde değerlendirir. Ona göre irade-i cüziyye adı altında ve tesadüfi bir biçimde yaptığımızı zannettiğimiz tüm işlerin tabiatın oldukça belli olan kanunları altında öğreniriz. Aslında tabiatın bir ürünü olan insanın yalnız vücudu değil kendi iradesi fiilleri, hisleri, düşünceleri de tamamen tabiata genellik ve bütünlüğün ihtiyaç ve zaruretlerine bağlıdır.³²⁵ Allah'ın varlığını tartışarak yokluğuna hükmetmeyi amaçlayan Buchner, illet-i gaiye meselesine de aynı şekilde yaklaşır. Ona göre kainatta bir "illet-i gaiye" aranırken yer ile güneş arasındaki ilişkinin sonucu olan gece ve gündüz hadiselerine denilebilecek bir şey yoktur. Birinin diğerini kovalamasıyla oluşan gece ve gündüz olaylarının bu dünyadaki varlıklar için bir gereklilik olmadığını söyleyen Buchner, öyle ise niçin kutuplarda altı ay gündüz; altı ay gece oluyor? Niçin gecenin bu kadar gerekli olan karanlığı ayın ışığı vasıtasıyla ihlal ediliyor? Niçin bu ebedi olan güç, semavi kusurlara ve sistemlere bu illet-i gaiye ile uygun bir şekil, bir hareket vermemiştir? Eğer Allah varsa bizim cehalet ve noksanlığımız hesabıyla husule getirdiğimiz binlerce faciaya ve yine kendi adına icra ettiğimiz nihayetsiz vahşetlere nasıl tahammül ediyor? Yoksa bir saniye zar-

³²² Alfred Fouillee, Tarih-i Felsefe, a.g.e., s. 469 ve 475

³²³ Baha Tevfik, Muhtasar Felsefe, s. 41

³²⁴ Baha Tevfik, Teceddüd-ü İlmi ve Edebi, s. 58

³²⁵ Ludwig Buchner, a.g.e., s. 686-687 ve 702; Celal Nuri, irade konusunda, Buchner'in fikirleri karşısında tarafsız olduğunu ve ortada durduğunu belirtirken, kendi güçlerine itimat etmeyen ve herşeyde metafizik sebep arayan "cebriyye"yi eleştirir ve onu ehl-i sünnetin sapık mezhep olarak nitelediğini belirtir. Bkz. Celal Nuri, Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye, s. 107

finda bütün bu fenalıklara nihayet vermeye gücü yetmiyor mu? gibi sorular sorarak Allah'ın yokluğunu ıspatlamaya çalışır. Ona göre, kainattaki intizam ve güzellik ise; tabiat kuvvetlerinin ve kanunlarının tamamıyla faaliyetlerini icra edebilmeleriyle kaim ve oldukça basit bir şeydir.³²⁶ Tabiat kuvvet ve kanunlarının değişmezliğini kabul etmek ve materyalizmini buna oturtmak isteyen Büchner gibi³²⁷ Celal Nuri de, her bir hareketi onun müessiri, onu da onun müessiri ve benzerlerinin varlığa getirdiğini savunur. Celal Nuri'ye göre birdenbire sebepsiz, vesilesiz, müessirsiz daha önce onu harekete getiren bir kuvvet olmaksızın herhangi bir hareket sözkonusu olamaz.³²⁸

Dinin ana akideler bütününde imana konu olan ve Metafizik inançları içeren teoziği hususunda ikinci yaklaşım, bu konuları akıl ve bilim süzgecinden geçirerek bu kavramların sunduğu ilerici ve tekamülcü yaklaşımın, dinin teorik boyutuna uyarlanması özellikle Celal Nuri özelinde görülebilir. Tekamülün toplum hayatının sosyolojik ve siyasi olduğu kadar, dinin teorik görünümü açısından da evrime tabi olduğu anlayışını savunan Celal Nuri'ye göre, dinler de bu evrimsel çizgiye bağlıdır ve İslam bu tekamülün son halkasıdır.³²⁹ Celal Nuri, ruhun bile bu evrimsel süreçte bağlı olduğunu düşünür. Hayvani seviyeden çıkıp da insan mertebesine ulaşan ruh oldukça basit, hayvani ve behimi bir durumda olup iki açıdan tekamül etmiştir: Tekamülün birinci kısmı aşağı derece; ikincisi ise aşağı olmayan derecedir. İnsan türünün aşağı olmayan derecedeki ruhu da, aşağı olan derecedeki ruh gibi kendince bir tarih meydana getirmiştir.³³⁰

Celal Nuri, özellikle İslam Dini'nin teorik konuları çerçevesinde değerlendirmelerde bulunurken bu konuları tekamülün son halkası olarak ele alır ve evrimsel süreci akılcı bir biçimde İslam ve İslam'ın argümanları ile sonuçlandırır. Onun odaklandığı ana konuların başında ise genel olarak İslam'ın din olarak kendisi, İslam Peygamberi'nin kişi ve peygamber olarak görünümü ve de Allah'la olan irtibatı noktasındaki ontolojik duru-

³²⁶ Ludwig Buchner, a.g.e., s. 205-213

³²⁷ Ludwig Buchner, a.g.e., s. 160-161

³²⁸ Celal Nuri, a.g.e., s. 113

³²⁹ Celal Nuri, Hatemü'l – Enbiya, Yeni Osmanlı Matbaası, İst., 1332, s. 209

³³⁰ Celal Nuri, a.g.e., s. 211-212

şu gelir. Celal Nuri'nin akılcı yaklaşımı, onun fikri altyapısını şekillendiren unsurlardan biri olan İslam akaidi hususunda kendisini hissettiren, bu aklileştirme mantığı önce Hz. Peygamber'in konumunda görülür. Onun açısından peygamber nitelikleri bile evrimsel sürece tabi olup aklın aşamalarını yansıtır. Celal Nuri'ye göre peygamber, Allah'ın kendisiyle kendi lisani ile konuştuğu kişidir. Ve bu kişi de görevinde başarılı olmalıdır.³³¹ Celal Nuri, aynı akılcı yaklaşımı Hz. Muhammed'in seçilmişliği bağlamında da sürdürür ve peygamberliği üzerinde bile etken olarak kabul eder. O alelade bir seçilmişlikten çok öte bir takım maddi ve ruhi amillerin şekillendirdiği bir peygamber seçilmişliğini haizdir. Ailevi çevre, sosyal çevrenin yanısıra Hz. Muhammed dimağ ve asabiye yapısı, ilham alma gücü, tabiatı, mizacı ve yaratılışıyla da başkadır. Döneminde onun akıl ve azim derecesinde kimse yoktur. Eğer ondan başka tabii ve ruhi kuvvetlere sahip başka biri olsaydı o peygamber olurdu.³³²

Celal Nuri'ye göre, Hz. Muhammed'in genel dünya tarihi açısından da önemi çok büyüktür. Medeniyetlerin tekamülü açısından bakıldığında Hz. Muhammed'in mevkisi tartışılmaz bir biçimde son aşamayı belirler. O tarihin akışını şekillendirmiştir. Müslümanlar olmasaydı hristiyanlar başka bir tekamül yolu seçeceklerdi. Avrupa tarihi uzmanları ise, bu noktaya iltifat etmemişlerdir. Dolayısıyla genel tarihte Hz. Muhammed'in yeri pek önemsiz olarak gösterilmiştir. Celal Nuri'ye göre, Hz. Muhammed zühur etmeseydi hristiyan alemi bile başka bir şekilde görünecekti. Öyleyse bu kadar önem taşıyan İslam'ın çıkışı ve özellikle Hz. Muhammed'in tarihi hayatı bu derecede ihmal edilirse tarihin görevini yapamadığı ortaya çıkacaktır. Çünkü Hz. Peygamber, tarihin gördüğü en büyük dahidir. Celal Nuri, bu yaklaşımını da klasik dahi anlayışlarından farklı olarak yine bilimsel ve konjontürel bir takım unsurların ışığında yeniden değerlendirmesine girişir ve eskiden bilimsel, analitik ve fizyolojik tanımlamadan uzak kalmış olan bu ifadeyi Batı'lı uzmanların yorumları ışığında farklı bir yaklaşımla yeniden ele alarak peygambere uygular. Celal Nuri'ye göre, dahi ile akıllı adam, akıllı adam ve sıradan insanlar ara-

³³¹ Celal Nuri, a.g.e., s. 32

³³² Celal Nuri, a.g.e., ss. 34- 38

sında kesin sınır yoktur. Dahiler buldukları çevrelerde istisnadırlar. Dahiler herkesten iyi görür, özellikle herkesten başka biçimde görür. Dahiler diğer insanlardan ayrılır ve olağan değildir.³³³ Ona göre, Hz. Muhammed hasta olmayan bir dahidir. Kendisine en büyük insan mertebesini layık gördüğümüzden onun zeka ve dehasında bir başkalık görürüz. Hz. Muhammed'in tüm dahilik nitelikleri kendi tabii özellikleri vasıtasıyla elde ettiği özellikleridir.

3. Dinin Pratiği: Akıl, Bilim ve Evrimle Yoğrulmuş Şeriat

Osmanlı sosyalistleri, dinin pratik boyutuna ilişkin değerlendirmelerinde de Tekamülcü Anlayışı sonuna kadar işlemişlerdir. Bu noktada, işin içine akılla birlikte bilim de girer. Buna göre dini pratiğin kriteri olarak pratiklerin özünü oluşturan “İslam Şeriatı”, aklın ve bilimin süzgecinden geçirilerek reforme edilmelidir. Zaten dinsel pratiklere yansıyan mükelleflik dairesi “akıl” la çizilmiş ve “bilim”le yoğrulmuştur. Bu durum bu kriterler doğrultusunda dinin teorik boyutundan pratiğe ve toplumsal boyutuna kadar uzanır. Sosyalistlerin üzerinde durduğu ikinci konu ise, din ile sosyalizm arasında dinin pratik boyutuna ilişkin vaazlarını sosyalist süzgeçten geçirmek suretiyle aralarında bir irtibat kurarak sosyalizmi, dini mertebeye çıkarmaktır. Bunun için en önemli dinsel pratik, “adalet”i öne çıkaran ve sosyalist söyleme destek olarak görünen *zekat* ve diğer dinsel dayanışma unsurlarından oluşan bütündür.

Celal Nuri'ye göre tekamül, İslam'ın pratik boyutunda da hakim olmalıdır. Ve esas olan pratik boyutuna ilişkin olarak, *dinin çağdaş gerekliliklere ayak uydurabilmesidir*. Bu anlayış, Celal Nuri'nin birinci görüntüsü olan *modernist/İslamcı* anlayışıdır. Bu görüntüde o, dini modern paradigmalara yeniden şekillendirerek onun çağdaş medeniyetin gereklilikleriyle uzlaştığı intibahı vermeyi hedefler. Böylece artık dinden kaynaklanan herhangi bir uyum probleminin olmadığı anlaşılacaktır. Çünkü İslam'ın geleceği de kuşatan niteliğine geçit verilirse, İslam Şeriatı geleceğin önemli unsurlarından biri olacaktır. Celal Nuri, bunu *din ve şeriatın tekamülle eşdeğer* olduğu görüşüyle özetler. Buna göre İslamiyet, ilim ve

³³³ Celal Nuri, a.g.e., ss. 102-105

fen gibi her dakika yeni bir tekamül eseri sergilemelidir. İslamiyet ancak böyle kurtulabilir. Hükümlerin değişmesi şer'an bir görevdir. Ve İslam, ancak bu emirlere itaat etmekle gelecekte önemli bir unsur haline gelebilir. Hükümlerin değişmesinin imkanı ile İslamiyet, muhafazakarlığı da yıkmıştır. Çünkü fıkıh ve akaid değişikliğe muhtaçtır. *Muamelat* da asrın ihtiyaçlarına uydurulmalı ve bu anlamda fıkıh usulü yeniden düzenlenmelidir.³³⁴ Celal Nuri, *muamelat* kısmını ihmal etmiş ve böylece İslam'ın ruhunu da köreltmış olduğunu düşündüğü son fakihlerin gidişatlarını asıl anlamıyla İslamiyet'e uygun bulmamakta, dinin insanları muamelatta geniş tuttuğu halde vermiş oldukları o ruha aykırı fetvalarla müslümanları dar bir çerçeveye içerisine sıkıştırdıklarını düşünmektedir.³³⁵

Oysa Celal Nuri'ye göre, İslam'ın milletçe şekil almış esasları değişime tabi olmamakla birlikte din, saflığı bozulmamak kaydıyla muamelatta, ahlakilikte ve maneviyatta ihtiyaçlarımızı giderecek bir hale gelmelidir.³³⁶ Muamelatın terakkisi için yapılacak iş ise ona göre dinin itikad ve muamelat boyutunun birbirinden ayrılmasıdır. Fakat akaidin niteliği, ilerleme ya da çöküşe konu değildir. Çünkü alemin muğlak meselelerinin anlaşılması ve kavranması vicdana ait konulardır. Muamelatta yapılacak düzenlemelerin bir yansıma olarak ihtiyaçlara bağlı olarak terakkileri mümkündür. Terakki kabiliyeti olan herşey aynı zamanda çökebilir. Dolayısıyla itikatlar ile dünyevi ahkama ait muamelatın birbirinden ayrılması vacip derecesindedir. Celal Nuri, İslamiyet'in terakki noktasında bu iş için son derece elverişli ve yaşanılan dönemde bile Şer'i nasslar çerçevesinde bunu yapmanın mümkün olduğuna değinir. Bunun şu ana kadar yapılmaması ise gerçek düşüş ve çöküşün nedenlerinden biridir. Çünkü dünyevi hükümlere, muamelata ait olan kısımlar, Asr-ı Saadet'teki adalet ve hakkaniyete uygun olarak koyulduğu için bunların kısmen bu zamana aidiyetleri yoktur. Aynı zamanda muamelat, itikad gibi sabit olmayıp ilerleyebilir. İslam, böylece diyanetin gerçek niteliğine yaklaşmak suretiyle mücadele dünyasında bir mevkiye sahip olabilir, zaten bundan başka da çare yoktur. Celal Nuri, bu noktada Şer'i hükümlerle-

³³⁴ Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal*, s. 68 vd.

³³⁵ Celal Nuri, *Türk İnkılabı*, Haz. Recep Duymaz, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ank., 2000, s. 43

³³⁶ Celal Nuri, a.g.e., s. 186

rin değiştirilebileceğine Kur'an'dan deliller getirerek kendisini desteklemek ister. Ona göre, zaten fıkıh usulünde değişikliğin karşılığı “nesih”tir. Fakat bu nesihler, halifenin şahsında ve İcma'ya dayanarak yapılmaldır. Celal Nuri'ye göre, İnsanlara muamelat konusunda genişlik ve kolaylık da gösterilmelidir. Çünkü müslümanlar, Ehl-i İslam olmayan insanlar karşısında mağlup olmamalıdır. Aksinin tercih edilmesiyle ise, uygulama ve adetlerimiz binüçyüz yıl öncesinin pratikleri olarak onlarla rekabet edemeyecek, Avrupa ve Amerika'dan asırlarca geri kalacaktır.³³⁷

Celal Nuri'nin *modernist/İslamcı* görüntüsünde, onun bu hedefe ulaşmada üzerinde durduğu konuların diğeri, *İslam'ın yanlış yorumlardan kurtulması* gerekliliğini yansıtan görüşüdür. Bu görüş açısından Celal Nuri'ye göre, akıl ile naklin çatışma ihtimali yoktur. İslam Şeriatı, son güne kadar devam edeceğinden bu şeriatın her zamanın mizacına uygun esasları içermesi gerekir. Böyle olmasaydı İslam şeriatı şimdi olmazdı.³³⁸ Zaten, Şeriat-ı Ahmediye'nin amacı da, fennin fetihleri ile birlikte yürümektir.³³⁹

Celal Nuri, aynı görüşleri “gelenek” ve “görenek”ler çerçevesinde dinin uygulanış biçimleri ve sosyal hayatta aldığı şekiller bağlamında da dilendirir. Bu anlamda Celal Nuri'nin tepkisi, yerleşmiş uygunsuz gelenek ve göreneklerdir. Bunların başında da din adına yapılan baskıcılık ve dinin doğru olarak bildirdiği temel ilkelerden uzaklaşmış olmak gelir. Bu yüzden dinlerin en yetkini olduğu halde, sarsılmaması gerekirken İslam çökmektedir.³⁴⁰ Aynı şekilde islami açıdan kutsal addedilen ve simgesel nitelik kazanmış bir takım mekanların “putlaştırılması” da, bu konunun bir başka boyutu olarak dinin pratiklerinin yanlış bir zemine oturmasının ana nedenlerindedir. Celal Nuri'ye göre, çoğu yerde eskiden kalma bazı eserler ile uğur ve bereket istemeler, sandukalar, bez bağlamalar, sihir, garip ve acayip bidatler, akla bile gelmeyecek ayinler, danslar, sırf taklitle ortaya çıkmış ve cahillik üzerine oturtulmuş ekoller, İslamiyet'i gerçek

³³⁷ Celal Nuri, “İslam'da Vücub-u Teceddüd”, Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk -u Düvel, ss. 176-183

³³⁸ Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s. 199-200

³³⁹ Celal Nuri, Tarih-i İstikbal, s. 120-121

³⁴⁰ Celal Nuri, Kadınlarımız, Önsöz kısmı

kimliğinden sıyırmakta ve onu tanınmaz bir hale sokmaktadır.³⁴¹

Celal Nuri'nin *modernist/İslamcı* görüntüsünde tekamülcü din anlayışının bir yansıması da, din-akılcılık ve bilim-din ilişkisine göre şekillenir. Buna göre, İslam Şeriatı, hem genel hükümleri, hem de tebliğ edildiği zamanın özelliğine uygun cüz'i hükümleri ihtiva eder. Bu anlamda İslamiyet'te "mükelleflik dairesi" özellikle "akıl"dır.³⁴² Şer'i nasları anlamak için akıl ve ilme ihtiyaç olduğu gibi zamanın hükümlerini maslahata yaklaştırabilmek için de akıl ve ilme ihtiyaç vardır.³⁴³ Öyle ki aklın belki de en önemli yanı, Allah'ın akılla bilinebileceği konusundaki gerçeklik olduğudur. Celal Nuri, Allah'ın akılla bilinmesi gerektiği, bu olmazsa diyanetin ve muamelatın hiçbir öneminin olmadığı, çünkü İslam'da esasın "marifetullah" olduğu kanaatindedir.³⁴⁴

Celal Nuri'nin diğer görüntüsü olan *pozitivist* yüzü ise, daha fazla Batı ve Batı bilimciliğini öne çıkarır. Bu görüntüde Celal Nuri, dine daha mesafeli ve bilimin verilerine çok daha bağlı iken akıl karşısında "nakil"e pek iltifat etmez. Çünkü nakil, insan aklının sınırlanmasına neden olmaktadır. Bu anlamda Celal Nuri'ye göre, bu yüzyılda Batı biliminin gerçekliği kesinlikle "nakil"e dayanmaz. Onlarda esas olan, asla bir rivayete önem vermemektir. Bütün ilimler tecrübeye dayanır; oysa Doğu'da ilim, önce nakle muhtaçtır; akıl, altta olup nakil üsttedir. Batı'da ise, şimdi asla böyle değildir; akl-ı selim ile hatta hislerle bazı bilgiler elde edilir ve sonra tamamen tecrübeye dayanan, neden ve sonuçlardan oluşan bir irfan sarayı kurulur. Dolayısıyla bu ilimlerin hiçbiri keyfi ve göreceli değildir. Batı yöntemleriyle akli faaliyet ve hürriyet elzemdir. Orada zihin işler ve gerçek bir mantık dairesinde çalışır. Oysa Celal Nuri'ye göre, Doğulu mantık hür değildir. O, daima nakilden bir destek arar. Serbest düşünmeye başlayınca bocalar.³⁴⁵ Doğulu mantığın dayandığı nakil ve inanç sistemi denetime de tabi olmadığından akli sahaya da giremez.³⁴⁶

³⁴¹ Celal Nuri, "İslam'da Vücut-u Teceddüd", Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk -u Düvel, s. 174-175

³⁴² Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s. 196

³⁴³ Celal Nuri, a.g.e., s. 199

³⁴⁴ Bkz. Celal Nuri, a.g.e., s. 211-212

³⁴⁵ Celal Nuri, Türk İnkılabı, s.50

³⁴⁶ Celal Nuri, a.g.e., s. 98

Dinin pratik boyutuna karşılık gelen muamelele birlikte Celal Nuri, sosyalizm ile İslamiyet arasında toplumsal içerikli konulara değinir. Bu ikisi arasındaki benzerlikleri dile getiren Celal Nuri’de,³⁴⁷ toplum ya da toplumların tümünü birden kucaklayan özellikle toplumsal yönü ağır basan İbadetler siyasi içeriğe sahiptir ve “İslam birliği” merkezli değerlendirilir. Bir diğer deyişle *ibadetler, İslam birliğinin* en önemli sacayaklarından biridir. O, İslam’ın bu fenomenlerine ifadesini “İttihad-ı İslam”da bulan ve değişik fonksiyonlar gören kavramlar çerçevesinde bakar. Örneğin Hacc bunlardan biri olup, İslam’dan başka hiçbir din onu vazetmemiştir.³⁴⁸ Bu anlamda, Celal Nuri’ye göre “İslam ve İslam birliği edebiyatı” bile kültürel bir birlik amacına hizmet etmelidir.³⁴⁹

Ali Namık açısından insanlığı kemiren sosyal dert, acıma bilmez bir tabiat yasaının sonucu değildir. Aksine, bir azınlığın elindeki kapital, insanlığı boyundurukta tutmak ve sömürmek için bir araç olmuştur. Bu durumda, insanın, insan tarafından sömürülmesinin sona ermesi için, bu azınlığın elinden kapital alınmalıdır. Bugünkü toplumda servet, kişinin kabiliyetiyle ve çalışkanlığıyla orantılı değildir. Ali Namık’a göre, nice tembel ve aptal insanlar, haketmedikleri halde, milyonluk servetlere sahip olmuşlardır. Bununla birlikte Ali Namık, Marksist sınıf savaşını memleketin özel durumuna ve günün şartlarına uygun bulmamış sınıf savaşını, gerekli bir şey olarak görmemiştir. Ali Namık, memleketin özel durumu ve o günkü şartları karşısında, sınıf savaşı okulu olan grevlere de taraftar olmamış, mülkiyet sahibi idareci sınıfların, basamak basamak ilerleyici tedbirlerle, geniş ve faydalı müsamahalarla emekçi yığınların ızdıraplarını azaltabileceklerini düşünmüştür. Böylece, kapitalist mülkiyet yerine sosyal mülkiyetin geçmesini aşama aşama hazırlayan sosyalistlerin özledikleri siyasi devrim gecikecek veya en azından barışçı bir çözüme yönelecektir.³⁵⁰

³⁴⁷ Celal Nuri, İttihad-ı İslam, s. 291

³⁴⁸ Celal Nuri, a.g.e. ss. 312-313

³⁴⁹ Celal Nuri, a.g.e., s.319-320

³⁵⁰ Zellich Freres, Constantinople, 1918 ‘den naklen, Kerim Sadi, a.g.e., ss. 223-229

Celal Nuri ise, önce sosyalizmin kısa bir tanımlamasını yaparak, Batı’da ve ülkemizdeki durumunu ve ülkemizin verili konumunun böyle bir olayla ne derece uzlaşır uzlaşmayacağını yorumlamıştır. Celal Nuri açısından sosyalizm, işçi kesimlerinin burjuvaziye isyanını ifade eden kelime olmakla birlikte, dilimizde karşılığı yoktur. Burjuvazi nasıl feodalite ve ruhbanaya karşı ihtilal yapmışsa, tüm dünya işçilerinin esas gayesi de gelecekte burjuvaziye karşı çıkmaktır. Celal Nuri’ye göre, işçi sermayenin tek elde kalmasına karşıdır ve tüm siyasi belaların nedenini bu tekellikte görmekte ve bu ihtilaf günden güne artarak korkunç bir durum almaktadır. Hürriyet söylemi artık işçilerce eskimiştir. İşçi, bundan önce hürriyet için mücadele edip hukuki olarak eşitlik isterken şimdi, sadece hukuki değil, iktisadi eşitliği de istemektedir.³⁵¹

Celal Nuri, bakış açısını ekonominin şekillendirdiği altyapı – üstyapı konularına da çevirmiştir. Maddeci tarih anlayışının öngörüsü olan ekonomi ve şekillendirdiği üst yapı kurumlarını Avrupa’ya özgü olarak değerlendirerek ülkemize uyarlanamayacağını ifade etmiştir. Celal Nuri, maddeci tarih ekolünün bütün hadiselerde iktisadi saikler görmesini her zaman olmamakla birlikte, çoğunlukla doğru olarak görmüş, fakat tüm sosyal hadiselerin ekonomik faktörlerin eseri olmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre, psikolojinin, tesadüfün, cehaletin, mizacın tarihte birçok izlerine rastlanmakla birlikte, ekonomik amiller de tarihte çok büyük bir yer tutmuştur. Partilerin meydana çıkışında da, öncelikle maddi saikler aranmalı, hissi saikler ise, ancak bunlardan sonra dikkate alınmalıdır. Celal Nuri, bu politik partilerin özellikle Avrupa’ya ait olduğunu, bunları Avrupa’lı bir zihniyetin ve Avrupa’ya özgü ihtiyaçların doğurduğunu; Doğu’nun, Asya’nın, İslam Dünyası’nın ve Türkiye’nin ayrı yaşayışları, ayrı tarihleri ve ayrı sosyal şartlarının bulunduğunu söylemiştir.³⁵²

Çünkü Celal Nuri’ye göre, Avrupa tecrübesinin aksine İslam, kullar arasında hukukça eşitsizliği tanımamış, esaret bile artık sönmüş olup, esirler diye sosyal bir tabaka kalmamıştır. Oysa, Avrupa’da, yakın zamanlara kadar milletin fertleri arasında hukukça eşitsizlik kanun olup, feodalite

³⁵¹ Celal Nuri, Tac Giyen Millet, Cihan Kütüphanesi, İst., 1339-1341, s. 154

³⁵² Celal Nuri, a.g.e., s. 150

döneminden itibaren, asilzadeler hakimken, halk ise tabiiyete mahkum kalmıştır. Bu eşitsizlik eşitlik aşkını doğurmuş, eşitsizlikten faydalanan sınıf ise aristokratlar olmuştur. İlk zamanlardan beri bu sınıf, maddi menfaatini eşitlik aleyhtarlığında görmüştür. Eşitsizlikten zarar görenlerse, eşitlik isteklerini ileri götürerek demokrasiyi oluşturmuşlardır. Eski dönemlerde halk, kendilerine bile sahip olmayan esirlerdir. Celal Nuri, tarihte şu ana kadar görülen demokrasi ve demokratik uygulamalara da değinerek, aslında bunların da tam olarak bir demokrasi tecrübesi olmadığını, örneğin Eski Yunan'da olduğu gibi bu demokrasideki çoğunluğun, halkın azınlığından ibaret olduğunu ifade etmiştir. Eşitsizlik ise, tarihin her döneminde hakim olmuş bir olgudur. Celal Nuri'ye göre, yakın zamanlara kadar Rusya halklarında da maddi esirlik yürürlükte olmuş, kralar ve imparatorlar, feodal ilişkilerin hakim olduğu bir zamanda feodal beylere karşı gelmişler ve böylece, kral halksever; feodal beyler ise, halka karşı olarak görülmüştür. Fakat hüküm ve kuvvet, bu beylerden krallara intikal ettiği için, beyler, kralların etrafında bir çevre yaratmışlar, kralar kendilerine dayanmış, onlar da bu sayede krallığa yakın olmakla, şereflere, malikanelere ve paraya kavuşmuşlardır. Böylece, krallar zorunlu olarak aristokrasinin taraftarı olmuşlar, aristokrasi ise, kralları halkın isteklerine karşı korumuşlardır. Büyük Fransız İnkılabı'ndan sonra ise, bütün krallar tek cephe olup, milli hukuk aleyhine hatta kendi milletleri aleyhinde birbirleriyle ittifak kurmuşlardır. Celal Nuri, bu noktada aristokrat sınıfına "ruhban"ı, yani "clarke"ı da eklemiş, Hristiyanlığın, fakirleri zenginlere karşı korumuş ve dünyadan ve servetten soyutlanmayı emretmiş olmasına rağmen, Hristiyanlığın bu ilk biçiminin hiçbir zaman kendini gösteremediğini ifade etmiştir. Çünkü, sonra gelen ruhaniler, maddi olarak otorite kazanmışlar, feodal beyler ve krallar gibi hareket etmişlerdir. Papalar, krallığa ve imparatorluğa bile tenezzül etmemişler, kendilerini bunların üstünde bir mevkiye görmüşlerdir. Böylece, bir tarafta, eşitsizlik hukukundan faydalanan krallar, aristokrasi ve ruhbanlar; diğer tarafta ise, halk kutuplaşmıştır. Celal Nuri'ye göre, bunları yenilikçiler ve muhafazakarlar olarak sınıflandırılabilme mümkün olup, muhafazakarlar, konumlarını kaybetmemek için her türlü yeniliğe engel olmuşlardır. Bunlar için halk, ne kadar cahil olursa o kadar iyidir. Çünkü, cahil olanın haklarını isteyemeyeceğini düşünmüşlerdir. Oysa halk, hak-

larını talep edebilmek için aydınlanmaya muhtaçtır. Dolayısıyla, yenilik taraftarıdır. Bu süreçle birlikte, Celal Nuri, Fransa’da, esnaf ya da şehirli denilebilecek burjuva ihtilalinin gerçekleşmesini eşitlik için bir kırılma noktası olarak görmüş olmakla birlikte, bu ihtilalin de eşitlik ilkesini yerine getiremediğini söylemiştir. Çünkü İlk zamanlar, burjuvaziyle halkın büyük bir farkı olmamasına rağmen, Rönesans’a doğru, sanayinin ilerlemesiyle, burjuva bir sınıf olarak oluşmuş ve serveti sayesinde aristokrasinin mevkisini sarsmıştır. Bu anlamda, burjuvazi liberal ve hürriyetçi olmakla beraber, bu hürriyetçilik de, çağdaş medeniyete göre eskimiştir. Bu kez de ortaya çıkan burjuvazinin imtiyazlı durumuna karşı işçi kitleleri isyan etmişler, sosyalizm kelimesi ise, bu isyanı ifade etmiştir.³⁵³

Kendi memleketimize gelince; Celal Nuri’ye göre, bazı tarihi değişikliklerin sonucu olarak, baskıcı bir devlet şekline bürünmüş olan Osmanlı Devleti’nin³⁵⁴ ve vilayet usulünün uygulanmasına kadar, henüz Orta Çağ’dan çıkamamış olmasına rağmen, toplum, aristokratik ve organize olmamıştır. Padişahın çevresinde mevkilerine ırsen sahip olan asilzadeler de yoktur.³⁵⁵ Celal Nuri, Osmanlı’da Şer’i olarak hürriyetin varlığını da kabul etmiştir. Ona göre, bu hürriyet, hiçbir şekilde sahiplenilmiş olmayıp, kölelerin hürriyeti bir ölçüde sınırlanmış ise de, artık çağımızda kölelik fiilen ortadan kalkmıştır. Hukukça eşitlik, Şer’in en önemli esaslarından. Bu hususta kadınlar da, erkekler gibi aynı hukuka sahipken, Avrupa hukuki mevzuatının bu konudaki eksikliği, kadınların eşitsizliğine neden olmuş ve bundan “feminizm” doğmuştur. Oysa İslam fıkında kadın ile erkek arasında fark mevcut değildir. İslamiyet’te kadının aleyhine iki küçük eşitsizlik vardır. Bunlardan biri, miras; diğeri ise şahitlik. Bununla birlikte, zorlandığı takdirde çok eşlilik de, bir eşitsizlik unsuru olarak görülebilir. Celal Nuri, İslam milletlerinin birkaçında hukukça eşitliğe muhalif, Şer’i birtakım şeylere rastlanmakla birlikte, Türkiye için bunun sözkonusu olmadığını düşünür. Bununla birlikte bizim ülkemizde de özellikle Kürtlerin olduğu bazı yerlerde, derebeylik yöntemlerinin, zengin ağaların hakimiyetine hala rastlanmaktadır. Dolayısıyla Türk Mil-

³⁵³ Celal Nuri, a.g.e., s. 150 vd.

³⁵⁴ Celal Nuri, Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-u Düvel, Osmanlı Şirketi Matbaası, İst., 1330, s. 28

³⁵⁵ Celal Nuri, Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye, s. 77-78

leti'nin diğeri birçok Avrupa'lı millet gibi, eşitlik talebi için ayaklanmasına hiç gerek yoktur. Klerikalizme karşı da Türkiye'de ayaklanmanın anlamı olamaz, çünkü bizde ruhban sınıfı yoktur. Sadece, bu konuda milletin aydınlanması ve cehalete karşı hukuk mücadelesinin desteklenmesi gerekmektedir. Çünkü Celal Nuri'ye göre, "Cehalet, arasıra bir tür ruhbanlık şeklinde görünmekte ve memlekete zarar vermektedir. Kısaca bizim Avrupalılar gibi, yapacak ayaklanmalarımız ya yoktur ya da kalmamıştır. Sosyalizmi, Avrupa'da kapitalizm doğurmuştur. Bizde ise bu yok veya yok gibidir. Böylece, bizdeki sosyalizm, Avrupa'daki niteliğinde olmamalıdır. Biz, kendi sermayedarlarımızdan değil, Avrupa'nın buraya gelen sermayesinden sıkıntı duymaktayız. Çünkü kapitalistler, zalim idareler gibi memleketimize zararlar vermektedirler."³⁵⁶

Ali Namık'ın marjinal sayılabilecek değerlendirmesiyle birlikte, Celal Nuri'nin daha çok İslam Hukuku özelinde ele aldığı; fakat toplumsal özgünlüğü dikkate alan açıklamalarına, sosyolog ve tarihçilerin değerlendirmeleri doğrultusunda bakıldığında, Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısının kendi iç dinamikleri doğrultusunda anlaşılması gerektiği yolundaki Celal Nuri'yi destekleyen okuyuşların olduğu görülecektir. Buna göre, devletin ekonomik yapısı açısından, Osmanlı Devleti "mali devlet" olarak nitelenmiştir. Osmanlı'da ekonomik gelişme, ancak zamanla Türk siyasasının ciddi bir hedefi haline gelmiştir. Bu, örneğin İngiltere'de olduğu gibi, zenginliğini, sürekli gelişen ve akılcılaştıran bir tarımdan elde eden taşranın kibar tabakasına destek vermenin Osmanlı Devleti'ndeki yokluğunu da ifade etmiştir. 18. Yüzyıl'da Türkiye ile sınır komşusu olan bölgelerde tahıl talebinin artması, Osmanlı'daki Ayanları³⁵⁷ hububat üretimiyle uğraşmaya teşvik etmiştir. Bu teşvik de, Osmanlı merkezinin denetimindeki bir azalmaya tesadüf etmiş, ancak, hububat ekiminin çekiciliği, Osmanlı Ayanlarının çok fazla ilerlemesini sağlamamıştır. Devlet, Batı'daki gibi bataklıkları kurutma, yol yapma, otoyolları geliştirme, bir posta sistemi kurma ve ilk ve orta öğretimi yaygınlaştırmak işlerine gi-

³⁵⁶ Celal Nuri, Tac Giyen Millet, ss. 154 - 158

³⁵⁷ Bkz. Bernard Lewis, Modern Türkiyenin Doğuşu, s. 441; Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, AÜSBFY, Ank., 1969, s. 96 -97

rişmemiş, Batı Avrupa tipinde bir *merkantilist* evreye geçememiştir.³⁵⁸ “Sened-i İttifak” ile Ayan’ın, yerel *hanedan* niteliği kabul edildiği gibi,³⁵⁹ bu yerel hanedanlık, sultan-halifenin güvencesi altına da alınmıştır. Bu yüzden belge, salt derebeyliğin Osmanlı’daki gelişiminin simgesi olarak görülmemiştir. Tam tersine, derebeyliğe özgü bir yapının ortaya çıkma süreci içinde, merkezi iktidarın başarısını belirlemiş; çünkü yerel “hanedan”lar ile merkezi iktidar arasında bir uzlaşma sağlamıştır. Hatta Sened-i İttifak, bir ölçüde bu derebeysel oluşumu geciktirmiştir. Bu anlamda, Osmanlılarda Ayan, ne Orta Çağ Avrupa derebeylerine benzeyebilmiş, ne de güçlü bir orta sınıf niteliğini kazanabilmiştir.³⁶⁰

Osmanlı Sosyalistleri’nin dinin toplumsal boyutuna dair olarak yaptıkları değerlendirmelerin en önemli parametresini, kuşkusuz sosyalizmle İslamiyet arasında “toplumsal bütünlük harcı” olmaları bakımından bir özdeşleştirme yaklaşımı ve İslam’ın sosyal prestijinden sosyalizm adına yararlanma eğilimi oluşturur. Sosyalist jargonlara İslam’dan karşılıklar bularak bir anlamda İslam’a payanda fonksiyonu yüklenir. İkinci olarak ise, dinin toplumsal boyutuna ilişkin Osmanlı sosyalistlerinin yine tekamül ya da evrim menşeli bakış açılarını ve bu açılardan sosyal bir dinsel vizyon geliştirdiklerini görmek mümkündür. Ana tema, sosyal boyutuyla dinin tekamül sürecine uyumu ve dolayısıyla Batı’nın ve modern bilimin ışığında kendi gelişimini tamamlamasıdır.

Osmanlı Sosyalist Fırkası, imparatorluk sınırları içinde yaşayan muhtelif unsurların elele vererek kardeşçe birleşmelerini ve eşit haklara sahip olmalarını istemiştir. Çoğunluğu meydana getiren fakir halkın ve çalışan sınıfların haklarını savunmayı ve yaşayış şartlarını düzeltmeyi temel amaç olarak almış ve bu amaca daha kolaylıkla varmak için yeryüzündeki bütün işçilerle iş ve davranış birliği talep etmiştir.³⁶¹ Buna göre İslam Dini’nde herkesin kardeş olduğu anlayışı hakimdir: “İslamiyetin cinsiyeti bir tarafa bırakarak vazettiği bütün İslamların birbirinin kardeşi olması

³⁵⁸ Şerif Mardin, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, Türk Modernleşmesi, Makaleler 4, İletişim Yay., İst., 1991, s. 206-207

³⁵⁹ Bkz. Bernard Lewis, a.g.e., s. 441

³⁶⁰ Emre Kongar, a.g.e., s. 67

³⁶¹ Kerim Sadi, a.g.e., s. 140

kaidesi sosyalistlerin tebcil ettikleri ve insanların insanlara yaklaşmaları için tatbikine çalıştıkları bir kaidedir.” Müslümanlık, ırk ve millet ayrılığı gözetmiyordu yani Enternasyonalistti. Sosyalistler de, bu enternasyonal karakteri ileri sürerek uluslararası bir mahiyet taşıyan sosyalizm ve İslam dini arasında köprü kurmuşlar, bunu yaparken de Osmanlı sosyalistleri arasında hristiyanlar olması nedeniyle işe Hristiyanlıktan ve Hz. İsa’dan başlayarak İsa’yı Hristiyanlığın temellerini ve İncil’in bazı formüllerini de benimsemişlerdi.³⁶²

Bu açıdan Osmanlı sosyalistlerine göre, sosyalizmin temelleri öncelikle Hz. İsa tarafından kurulmuştur. Hristiyanlık, kölelerin tırnaklarıyla milyonlar kazanan Roma’nın zalim seçkinlerine karşı meydana çıkmış bir dindir ve sosyalitlik bu dinin temel amaçlarından biridir. Hz. İsa, dinine girenleri egoist davranıştan, benlik davasından, hırstan, mülkiyet ve tassaruftan kurtarmıştır. Hristiyanlığın esaslarında eşitliğin, mutlak adaletin hakkıyla hükmünü yürütmesi gibi bir kaidenin varlığına inanılmış ve İncil’de “birbirinizi seviniz” formülü Kur’an’ın öğrettiklerine uygun düştüğü için de kolayca idealize edilmiştir.³⁶³ Hatta Kur’an’daki ayetlerle İslam Peygamberi’nin hadislerinde, Abdülaziz Mecdi Efendi’nin başvurduğu gibi sosyalizm prensipleri için sağlam bir dayanak bulunmuştur.³⁶⁴

1908’den sonraki yayın hayatı içerisinde İslamiyet’te sosyalizmin bazı esaslarını bularak destek arayışında olup medrese eğitiminden geçmiş olan ulemadan Mecdi Efendi,³⁶⁵ Batı dünyasındaki ekonomik, sosyal ve ahlaki çöküntüyü tenkit ederek kapitalist medeniyetine çatmış ve hadislerle dayanarak, sosyalizm ile İslamiyet’ belli sınırlar içinde ve işçi sınıfının aktüel meseleleri bakımından uzlaştırmaya çalışmıştır.³⁶⁶

Celal Nuri de, İkinci Meşrutiyet yıllarında, sosyalizm ile İslamiyet arasında milliyetin reddi ve genel dostluğun yerleşmesi gibi toplumsal içerikli konularda benzerlikleri dile getirmiş, bu iki kuvvetin birleşmesi ha-

³⁶² Kerim Sadi, a.g.e., s. 131-132

³⁶³ Kerim Sadi, a.g.e., s. 141

³⁶⁴ Kerim Sadi, a.g.e., s. 131 vd.

³⁶⁵ Kerim Sadi, a.g.e., s. 141 ; George S. Harris, a.g.e., s. 51; Aclan Sayılğan, Türkiye’de Sol Hareketler (1871-1973), 3.Bs., Otağ Yay., İst., 1976, s. 79

³⁶⁶ Bkz. Kerim Sadi, a.g.e., ss. 135-139

linde her ikisinin de yeni bir nüfuz ve önem kazanacağını belirtmiş³⁶⁷ ve Osmanlı İmparatorluğu yıkıldıktan sonra antiemperyalist ve antikaptalist bir mücadelenin zaruretine inanmıştır. Bu kapitalizm henüz serpilmeye başlayan ve gelişmesi gereken yerli kapitalizm olmayıp sömürgeci Batı kapitalizmidir.³⁶⁸ Celal Nuri'ye göre insanlığı seven, onun ilerlemesini ve mutluluğunu isteyen her fikir adamı, inancı ne olursa olsun bu manzara karşısında ilgisiz kalmamalıdır. Onları, bu miskinlik ve ataletlerinden kurtarmanın en uygun yolu, aralarında ortak olan İslam inancını canlandırmak olmalıdır.³⁶⁹

4. İslam'ın İşlevselliğinde Sosyolojik Din Tasavvuru

Sosyal dayanışma unsuru olarak, ideolojinin orijininde yerini alan iktisadi paylaşım ve zengin-fakir arasındaki uçurumların giderilmesi aşamasında müslim ve gayr-i müslimin birbirlerine eşit olduğunun vurgulandığı kurumsal alanda sosyalist söylemlerdeki ana dinsel tema ise, “*adl-ü hakkaniyet*”tir. Ayet ve hadislerin tekid ettiklerini bir hüküm niteliğinde kabul ederek, sürekli olarak fukaranın korunmasının öngörülmesine rağmen bu durumun Türkiye’de unutulmuş bir halde burakılması kabullenilemez bir hareket olarak ifade edilmiştir.³⁷⁰

Sınıfsal bir aksiyon olarak kendisinde toplumsal bir meşruiyet ve kabullenme arayışının ağır bastığı Osmanlı Sosyalist Fırkası hareketi de, beslenme noktasında kitlelerin hassas olduğu özellikle dinsel manevralara müracaat etmede İslam’ı referans vermiştir. Son tahlilde ekonomik bir program esasken; dini paradigmalara eğilim, yalnızca dinsel pratiğe yansıyan “ekonomik ahlak” nezdinde ve pragmatik olarak biçimlenmiştir. “Zenginlerin mallarının kırkta birinin fakirlerin hakkı olduğu” gibi temalar, Osmanlı Sosyalist Fırkası popülizminin ana unsurlarından birini oluşturmuştur.³⁷¹

Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın İslamiyet'le sosyalizmi oydıştırma gayreti,

³⁶⁷ Celal Nuri, İttihad-ı İslam, s. 291-292

³⁶⁸ Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s.159

³⁶⁹ Bkz. Celal Nuri, Türk İnkılabı, s. XIII

³⁷⁰ Bkz. İştirak Gazetesi, 12 Eylül 1326, No: 20, s. 281-283

bu partinin devamı olan Türkiye Sosyalist Fırkası'nda (TSF) da aynı şekilde devam etmiştir. Türkiye Sosyalist Fırkası beyanamesine göre, insanlar arasında gerçek eşitliği tesis etmek ve fakirleri refah ve saadete ulaştırmak gibi yüce bir düşünceyi ihtiva eden sosyalizm, aynı zamanda ahlaki ve siyasi bir akidedir. Din-i Mübin-i İslam da sosyalizm esaslarını açıklıkla tesbit etmiş, Türk gelenekleri de birçok sosyalist fikirleri içermiştir.³⁷²

Türkiye Sosyalist Fırkası programında da sosyalizm, eşitsizlik ve adaletsizliğe dayanan şu anki toplumun anayasasında değişiklik ve düzenlemeleri gerçekleştirerek o toplumu yaşanabilir bir hale getirmek olarak tanımlanmıştır. Buna göre sosyal felaket çağdaş toplumun mülkiyet usulünden ve ekonomik biçimden doğmaktadır. Adalet ve insanlığa aykırı olan bugünkü ekonomik durum düzeltilip değiştirilmeli, üretim vasıtaları sosyalleştirilmelidir.³⁷³ Böylece Osmanlı sosyalistlerine göre gerçek eşitlik kurulmalı, fakir halk iyi geçim şartlarına ve mutluluğa kavuşturulmalıdır. Bu anlamda sosyalizm bir ahlak ve siyaset doktrini olup, Esasen İslam Dini de sosyalizm'in prensiplerini hem pratik hem de sosyolojik düzeyde açıkça belirtmiştir.

Bununla birlikte tüm bu uzlaştırıcı ve pragmatik yargılar içeren görüşlere zıt görüş bildiren Osmanlı sosyalistleri de olmuştur. Sözgelimi, II. Meşrutiyet sosyalistlerinden Ali Namık, dinin öne sürdüğü toplumsal dayanışma kurumlarının toplumsal adaleti sağlamada yetersiz kaldığını düşünmüştür. Bu iddia ile ortaya çıkan sosyalizm ise bu anlamda dinin sunumlarına alternatif sunumlar ileri sürmüştür. Ona göre, yüzyıllar boyunca denenmiş ve tesirsiz kalan bir çare olarak semavi dinler, kerem ve sadaka denilen deva sunmuşlardır. Ali Namık, bunun çözümü olarak sosyalist sistemi önermiş ve sosyalistlerin meseleye Tanrıyı karıştırmayıp sadece insan hakkından bahsederek halka sadaka vererek değil, iş bularak yardım etmeyi istemek olarak baktıklarını ifade etmiştir. Ona göre sosyalistler, dinin sunduğu eski devanın karşısına, servetlerin daha adil bir şekilde

³⁷¹ Bkz. İştirak Gazetesi, 12 Eylül 1326, No: 20, s. 281

³⁷² İdrak, 28 Nisan 1335, No: 1, s. 1

³⁷³ Bkz. İdrak, 28 Nisan 1335, No: 1, s. 2-3

kilde dağıtımına dayanan bir iktisadi tezle çıkmışlardır.³⁷⁴

Bireysel olarak ise, *modernist/İslamcı* görüntüsünü dinin sosyolojik boyutunda da hissettiren Celal Nuri, toplumsal açıdan, İslam'ın modernizasyonunu Avrupa'lı modern bilim ışığında üretmek ve kanun koyucunun, Müslümanlığı çöküş için değil yükselmek için tasarlamış olduğu³⁷⁵ anlayışıyla, İslam'ın "İctihat" ve "İcma-ı Ümmet" gibi tüm dönemler için geçerli uyum problemlerini aşma araçlarının işletilmesi gerekliliğini vurgulamıştır. İslam'ın canlı dinamiği, İcma-ı Ümmet ve kendisinin bir reform olması gibi kazanımları bunu açıklarken, ilk dönemden sonra tüm bunların değişik nedenlerle kaybedilmesi onun toplumu geriye götüren bir olgu olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur.³⁷⁶ Dolayısıyla "İctihad" ve "İcma-ı Ümmet" bir bakıma "modernleşme aracı" ve çağdaş dünyanın gerektirdiği ve öne sürdüğü argümanları gerçekleştirecek projenin "anahtarı"dır.

a. İdeolojinin ve Dinin "Kavramsal" Uzlaşısı: "İslami" Bilginin Sosyalistleşmesi

Celal Nuri'ye göre, İslam Dini'nin "reform" olma niteliği İctihad'a dayanmış olduğundan İslamiyet'in yayıldığı yerlerde hep fikir serbestliği olmuştur.³⁷⁷ Bu uygulamaya aynı şekilde bugün de devam edilmelidir. Celal Nuri, Avrupa'nın yeniliklere açık olmak suretiyle mükemmelleştirdiğinden bizim de böyle yaptığımız takdirde hem çağa hem de Şer'i hükümleri icra etmede uygun hareket etmiş olacağımızı belirtmiştir. Bununla birlikte bazı nakil düşkünlerinin söylediği gibi, İctihad zamanı geçmemiş ve bugün de geçerli olarak hakimiyetini kaybetmemiştir.³⁷⁸ Çünkü Celal Nuri'ye göre, herşeyden önce İslamiyet açısından İctihad bir yükümlülük olup son fakihlerin gidişatları asıl anlamıyla İslamiyet'e uygun olmadığından İslam'ın ruhu zedelenmiştir.³⁷⁹

³⁷⁴ Zellich Freres, Constantinople, 1918 'den naklen Kerim Sadi, a.g.e., s.225-226

³⁷⁵ Celal Nuri, "İslam'da Vücut-u Teceddüd", Kendi Nokta-i Nazarından Hukuk -u Düvel, s. 172

³⁷⁶ Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s. 208

³⁷⁷ Celal Nuri, Tarih-i İstikbal, s. 165

³⁷⁸ Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s. 208-209

³⁷⁹ Celal Nuri, Türk İnkılabı, s. 43

Böylece Celal Nuri açısından, müslüman dünyasının geri kalmışlık nedeni *din değil*, dini yanlış ve eksik yorumlayan *din adamları* olmuştur. Onlar geri kalmışlar, zamana ve gelişmelere ayak uyduramamışlardır. Böylece bilim ve gelişmelerden istifade eden Hristiyanlık ilerleme medeniyeti olmuş; din adamlarının ananevi tutumlarıyla biçimlenen İslamlık ise böyle bir medeniyet olamamıştır. Celal Nuri'ye göre, eski fetvalar da, birçok konuda İslamiyet'in esasına aykırıdır. Zamanın padişahları fetvaları ve müftüleri siyasetlerine alet etmişlerdir. Dinde görenek, müslüman aleminin ilerlemeyi kabullenmesini engellemiştir.³⁸⁰ İslam'ın çöküş nedenini kendi bütünlüğü içerisindeki siyasi kanunlarından uzaklaşmak olarak ele alan Celal Nuri, bugüne kadar bu esasların korunmuş olması ve o teoriler gereğince İslami hükümetin idare edilmesi halinde, İslam devletlerinin asla çöküş içerisinde olmayacaklarını ifade etmiştir. Oysa son zamanlarda, müslüman olmayan milletler, İslami esaslara yakın siyasal teşkilatlara mazhar olduklarından yükselmişlerdir.

Celal Nuri açısından “çöküş” ve “tekamül” kavramları, Osmanlı ölçeğinde birlikte ve determinist anlamda aynı neden-sonuçları içermiştir. Aralarındaki ters orantı birbiriyle bağlantılı olduklarını da gösterir.³⁸¹ Sözügelimi Celal Nuri'ye göre Hz. Peygamber, İsa'nın dinini saflaştırmak için aleme son dini vermek kastıyla gelmiştir. İlk devirdeki dört büyük imamdan sonra bizim “skolastik”imiz akli kullanmaya geçit vermemiş³⁸² olmasına rağmen ilk devirlerin müslüman uleması, haleflerinden çok müceddid ve akıllı, fikri olarak da ileri bir görüntü çizmişlerdir. Asr-ı Saadet'ten çok zaman geçmediği halde İmam-ı Azam Ebu Hanife ve diğerleri mevcut hükümleri o asrın ihtiyaçları için yeterli görmediklerinden yenilerini koymuşlardır. Öyle ki dört imam, nassa aykırı gibi görünen birçok hüküm getirmeye, yani örf ve adete meşruiyet vermeye mecbur olmuşlardır.³⁸³ Bir anlamda İctihad kapısı açık kaldığı sürece ilerleme, tekamül ve böylece cihan hakimiyeti sözkonusu olmuş, İslami hükümlerin skolastik özelliklere büründüğü dönemlerde ise çöküş başlamıştır. Bu,

³⁸⁰ Bkz. Celal Nuri, a.g.e., s. 43-45

³⁸¹ Bkz. Celal Nuri, İctihad-ı İslam, ss. 58- 61

³⁸² Celal Nuri, Türk İnkılabı, s.286-287

³⁸³ Celal Nuri, Havaic-i Kanuniyyemiz, İctihad Matbaası, İst., 1331, s. 79 vd.

aynı zamanda İslam'ın doğasından kaynaklanan bir durumdur.

Aynı şekilde Celal Nuri, “İcma-ı Ümmet”in de İslamiyet’in Anayasasına girdiği halde tamamen unutulduğuna değinmiş,³⁸⁴ İcma-ı Ümmet’i ise, çağdaş ve kanuna dayalı her devletteki yasama gücü ve o devletin parlamentosu olarak anlamıştır.³⁸⁵ Celal Nuri’ye göre, dinimiz her halde sultanlık olmayan ve irsiyete dayanmayan Cumhuriyet rejimini kabul etmiş olmasına rağmen ulema, müstebit hükümdarların emri altında bu Cumhuriyet şeklini daha başlangıçta köreltmış, tekamüle engel olmuştur.³⁸⁶

Dinin sosyolojik boyutu açısından, Celal Nuri’nin tekamülcü din anlayışı, bir başka yansımasını “inkılapçılık”ta bulmuştur. Celal Nuri, inkılabı aşamalı bir tekamül sürecinin izlemesi gerektiğini aksi takdirde bir irtica ile sonuçlanacağını ifade etmiştir. İnkılap-irtica ilişkisini sol jargonlar ve argümanlar düzleminde değerlendiren Celal Nuri’ye göre, inkılaptan sonra eski rejime bir özlem duyuş, irticai bir hareket olarak “karşı devrim” olup inkılabın en büyük düşmanı “irtica”; irticanın en büyük silahı ise muhafazakarlıktır. Bu anlamda Celal Nuri, Türk İnkılabı’nın da tekamül süreciyle açıklanması ve okunması gerektiğini böylece Avrupa’nın ulaştığı son merhalenin milletler için temel kriter olduğu anlayışını sergiler. Bu tekamül süreci kendi içsel dinamikleri ölçüsünde bazı koşulların yerine getirilmesi açısından son derece önem arzeder.

Bunlardan biri Türk İnkılabı merkezinde değerlendirilen ve bir kriter olarak öngörülen “İnkılapçı Eylem” dir. Celal Nuri’ye göre, şayet memlekte bir sultan ve bir istibdat idaresi hakim ise inkılapçılar hürriyetperver ve meşrutiyet taraftarı olarak ortaya çıkarlar. Sosyal bir tabakanın istibdatından kaynaklanan bir sorun varsa inkılapçılar cumhuriyetçi ya da sosyalist topluluk biçimde görüleceklerdir. Mustafa Kemal ve Lenin bunların en iyi örnekleridir. Bununla birlikte Celal Nuri, sınıflamanın tamamlanması için bir de bundan sonra çıkması muhtemel olmayan dini sıkıntıların inkılapçıları sayar ki, bu inkılabı gerçekleştiren ise peygamberimiz Hz.

³⁸⁴ Celal Nuri, “İslam’da Vücut-u Teceddüd”, Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk -u Düvel, s. 181

³⁸⁵ Celal Nuri, Türk İnkılabı, s. 43

³⁸⁶ Celal Nuri, a.g.e., s. 99

Muhammed'dir.³⁸⁷

Celal Nuri'nin ikinci görüntüsü olan *pozitivist* yönünü öne çıkaran görüşlerini Türk İnkılabı'nın tekamül ile olan ilişkisinde görmek mümkündür. Rus ve Türk inkılapları açısından Türk İnkılabı "Bolşevik" İhtilali'yle hiçbir zaman benzerlik göstermez. Bunun en belirgin özelliğini ise, "milliyet" in temel bir değer olarak belirlenip belirlenmemesi oluşturur. Celal Nuri'ye göre Türkler, kurtuluş ve hürriyetleri için milliyet ilkesine bağlandıkları bir dönemde Ruslar, bunun taban tabana zıddını seçmişler ve milliyeti inkar etmişlerdir. Ayrıca, *Türk İnkılabı, Türk Milleti'nin Batı Alemi'ne uyması* demektir. Bu anlamda Türk İnkılabı, buna engel olan saltanat ve hilafete yani eski rejime karşı verilmiştir.³⁸⁸ Geçmiş ise eski rejimin ötesinde, aynı zamanda o rejimin ürettiği sosyal ve siyasal içerikli savları da içerdiğinden Türk İnkılabı tavrını bunlara karşı da koymuştur. Türkler, milli olmayan bir devleti devam ettirmek için çırpınmanın milli, fitri ve yaratılış olarak kimliği yok etmek olduğunu görmüşlerdir.³⁸⁹ Böylece Türkler, mazisinden ve durumundan memnun olmadığı için eski dönemlere ait olan usülleri terk ederek terakkiye karar vermişler, bunun kestirme yolunun ise şimdilik ilerlemiş milletleri taklit etmek olduğunu anlamışlardır.³⁹⁰ Aslında Celal Nuri'ye göre³⁹¹ bu, içerisinde bulunduğumuz şartların gerektirdiği bir zorunluluk olup yoksa Avrupa'yı taklit etmek bizim şartlarımızla bağdaşacak bir durum değildir. 2. Osmanlı Sosyalistleri ve Dini-Sosyal Refleksler a. Dinin Sosyal Fonksiyonu..Osmanlı solu, dinin sosyolojik açıdan fonksiyonunu bir açıdan devletin ve dolayısıyla toplumun içinde bulunduğu koşulların gerektirdiği durumlarla bağlantılı olarak ele almışlardır. Buna göre Osmanlı solu için münakaşa konusu yapılan hususlardan biri, dinin toplumsal içeriğinden faydalanmak suretiyle onun bir "birliktelik ruhu" yarattığı düşüncesiyle dine "bütünleştirme misyonu" nun yüklenmesidir.

Birinci ve en önemli fonksiyon olarak görülen "bütünleştirme" konusun-

³⁸⁷ Celal Nuri, a.g.e., s. 183-189

³⁸⁸ Celal Nuri, *Türk İnkılabı*, s.69-70

³⁸⁹ Celal Nuri, a.g.e., s. 84-85

³⁹⁰ Celal Nuri, *Tac Giyen Millet*, s. 12

³⁹¹ Celal Nuri, a.g.e., s. 157-159

da sözgelimi Celal Nuri, Kur'an ayetlerine başvurarak tezini destekleyici ifadeler sunar. Buna göre İslam'ın kardeşliğe önem veren niteliği ifadesini "İnneme'l-mü'minine ihvetün" ayetinde bulmuştur. Celal Nuri'ye göre İslam, etnik ayırım yapmamış olmasına rağmen bugün sosyalizm, kapitalizm ve aristokrasi ideolojileri birbirine zıt olmakla birlikte ayırım yapma konusunda birleşmişlerdir. Oysa Onüç yüzyıl önce Hz. Muhammed, bütün insanları İslam sancağı altında toplamak için çağrıda bulunmuş, üçyüz milyon farklı cinsten, farklı renkten, farklı dilden ve yaratılıştan insan İslam'la her açıdan özdeşleşmişlerdir.³⁹²

Celal Nuri, bugün önemli bir kuvvet teşkil etmekte olan ve gelecekte de son derece dehşetli bir rol oynayacak güçte olan İslamiyet'in her şeyden önce manevi bir bağ olduğunu, bu bağın hiçbir maddi kuvvetin etkisiyle çözülmeyeceğini,³⁹³ bununla birlikte daha hür bir geleceğe doğru müslümanlar arasında zaten varolan birliğin korunması, sağlamlaştırılması ve eğitimlerinin geliştirilmesi amacıyla ortak çaba sarfedilmesi gerektiğini savunmuştur.³⁹⁴

Bu çerçevede Celal Nuri, İslam'ın sosyolojik içerik taşıyan fenomenlerine ya da teorik, pratik ve toplumsal boyutlu İslami mekan ve olgulara, ifadesini "İttihad-ı İslam"da bulan ve değişik fonksiyonlar gören kavramlar çerçevesinde bakmıştır. Örneğin *Hacc* bunlardan biri olup, İslam'dan başka hiçbir din onu vazetmemiştir. Celal Nuri, Hacc'ı İslami dayanışma ya da İslam kardeşliği bünyesinde değerlendirerek, Hacc'a gitmeyi siyasi ve toplumsal açıdan bir farz olarak görür. Ona göre, insan ancak Hacc'da birbirini görür. Kardeşler ancak *Kabe-i Muazzama*'nın kutsal civarında birbirlerine "randevu" verebilirler. Hacc kadar müslümanları birbirine yaklaştıracak, onların daha ziyade tanışmasına ve dolayısıyla yardımlaşmasına hizmet edebilecek bir çare yoktur. Öyle ki İslami hükümetin en büyük parlamentosu *Arafat Dağı*'dır. "İttihad-ı İslam"la Hacc, bu anlamda birbirini destekler nitelik arzederler. Hacc ve unsurlarını sadece müslümanlar açısından değil, Osmanlı Devleti açısından da ele alıp onu bir

³⁹² Celal Nuri, İttihad-ı İslam, s. 19-20

³⁹³ Celal Nuri, a.g.e., s. 21

³⁹⁴ Bkz. Celal Nuri, Mukadderat-ı Tarihiye, İst. 1330, s. 170

“güç unsuru” olarak gören Celal Nuri’ye göre Osmanlı Saltanatı açısından *Hicaz*, boğazlardan çok daha önemlidir. Osmanlı Devleti’nin İstanbul ve *Mekke-i Mükerrreme* olmak üzere iki başkenti vardır: Mekke, daha önem arzemesine rağmen malesef bu önemin takdir edilmesinden çok uzaktır. Hicaz ihmal edilmemeli, Kabe Osmanlı’nın başkenti olacak şan ile imar edilmelidir. Tüm fikirlerin menşei orası olmalı ve dünyanın her tarafına yayılabilmelidir.³⁹⁵

Yüklenen ikinci fonksiyon, daha çok dinin insanlar için varoluş gayelerini ve bireysel ve sosyal hayata içkin meselelerini öne çıkarmak suretiyle bir dünya mutluluğunun anahtarı olmasında gizlidir. Dinin insanların ontolojik duruşlarını açıklayan ve anlamlar yükleyen bir kurum olmasıyla, ferdi ve toplumsal düzeyde dünya saadetini sağlayan yüce bir gerçeklik olduğu anlayışı konusunda Osmanlı sosyalistlerinin görüşleri amacı o olduğu düşünülen bir din algısıyla biçimlenmiştir.

Bu anlamda Celal Nuri’ye göre, dinin gayesi insanlığın rahatlığı olup yoksa onun baskı altına alınması değildir. İnsan, din için değil; din, insan için yaratılmıştır.³⁹⁶ Amacı da, kendini sağlam esaslarıyla korumak ve müntesiplerinin huzur ve refahını sağlamak suretiyle kendisine inananları tatmin etmek, böylelikle onların psikolojik taleplerine cevap vermek olmalıdır. Bu özellikle İslam için geçerlidir. Celal Nuri’ye göre, bu din onüç asırdan beri aleme bir güven duygusu vermiştir. İslamiyet’in ilk hicri asırda dünyaya yayılması ve bugün İslami hükümetin çöküşüne rağmen hala din olarak Asya ve Afrika’da hüküm sürmesi onun insanların bir bölümünün ihtiyaçlarını tatmin edici bir özelliğe sahip olmasındandır.³⁹⁷ Celal Nuri, İslam’ın bu başarısını aynı zamanda Hz Muhammed’in psikolojik yönüne de bağlar. O, şu ana kadar dünyaya gelen psikologların en büyüğü, en yücesidir. Bugün insanlığın önemli bir bölümünün binlerce senelik ihtiyaçlarını bilen ve ona göre şeriatını tedvin eden odur.³⁹⁸

Üçüncü fonksiyon ise, dinin hem kendisi açısından hem de toplumsal

³⁹⁵ Celal Nuri, *İttihad-ı İslam*, ss. 312-315

³⁹⁶ Bkz. Celal Nuri, *Tarih-i Istikbal*, s. 63

³⁹⁷ Celal Nuri, *İttihad-ı İslam*, s. 14-15

³⁹⁸ Celal Nuri, a.g.e., s. 18

ağırlığı itibariyle bütün müntesiplerini başkalarına karşı öne çıkarmakla birlikte onları ihya etmek ve çağın gerekleri doğrultusunda donatılmalarını sağlamaktır.

Bu açıdan, daha çok dinin artık eski duruşundan sıyrılarak medeniyet gelişmelerine ayak uydurmak için kendini yenilemesi ve statik yapısının dağıtılması beklentisi öne çıkar. Bir bakıma dinden beklenen, kendisi ve kendisine inanan müntesipler bütünü için esas teşkil eden *ilerici* adımları atmasıdır. Celal Nuri açısından din, dinamik ve dönüşüme açık olmalıdır. Dinlerin kendi içlerindeki dinamizmi hem dinin hem de milletin bekası için elzemdir. Dinamikliğin en uç noktası olan inkılap hareketleri ise, bu lüzumu nötrleyen ve ihtiyacı karşılayan vazgeçilmez bir olgudur. İslam, bu anlamda dinamik bir dindir. Celal Nuri, bu noktada İslam İnkılabı ile Türk İnkılabı'nı karşılaştırır. Arap Milleti, İslam İnkılabı sayesinde yaşamış, yükselmiş ve İslam bir feyz haline gelmiştir. Eğer böyle olmasaydı belki de bir nesil sonra Arap Kavmi biraz daha uyuşur, iç kavgalarla biraz daha gevşer ve başka bir yerden gelen yıkıcı hareketlerle boğulurdu. Aynı şekilde Türk İnkılabı olmasaydı Türk Milleti her türlü hezimetler içinde gevşer ve üstün çıkan Batı'dan veya herhangi bir milletten bir hareket başlar ve muhtemelen millet de bunun içinde boğulurdu. Bununla birlikte Türk İnkılabı köhne fikirleri, "nakil"e dayanan düşünceleri ve eski yaşayışı istemez.³⁹⁹ Böylelikle Türk dini ilerici ve tekamülcü olmalıdır. Celal Nuri'ye göre gerekirse bütün bir geçmişten vazgeçilmelidir. Arap Milleti, ezelden beri bir geçmiş ve ananeye, yaşayış biçimlerine sahipken, Hz peygamber çıkmış ve vahye dayanan bir inkılapla o geçmişi yıkmıştır. Çünkü o karmaşada inkılap ancak vahiyle mümkün olabilmiştir.⁴⁰⁰

Celal Nuri'nin İslam'ın modernize edilerek Batı'nın öngördüğü bilimsel dünya anlayışına yaklaşma idealini ve bu çerçevede dine biçilen işlevini Baha Tevfik, dinden bağımsız ve zamanın ülke içerisinde ve Avrupa'da hakim görüşler olarak öne çıkan ideolojik değerler bağlamında ele almıştır. Baha Tevfik, dinsel değerlerin bertaraf edilmesi gerektiğini ve onlarla

³⁹⁹ Celal Nuri, Türk İnkılabı, s. 83

⁴⁰⁰ Celal Nuri, a.g.e., s. 183-184

bir yere varılamayacağını belirtir. Baha Tevfik, mazi ile bütün bağların koparılması gerektiği düşüncesiyle bir anlamda maziyi temsil eden dine yani İslam'a da savaş açmış,⁴⁰¹ eski kurumları geri kalmışlık nedeni olarak görüp eskiyi canlandırmanın bugünü ve geleceği karartacağını düşünmüştür.⁴⁰² Aynı zamanda Baha Tevfik, eskiye, eski kurumlara dönmek ve dine biçilen fonksiyonla Batı ve Batı değerlerine yaklaşma uğraşı vermeyi bir irtica olarak görmüştür. Ona göre Türklük ya da Türkçülük yapmak suretiyle geçmişe doğru bir eğilimi de içine alan bir irtica ile yeni dinin içerisinde bulunduğu bir oluşum ile hedef belirlemek olumsuz sonuçlar verecektir. Bu, dinden bağımsız düşünen Baha Tevfik için olumlanır bir şey değildir.

b. İdeolojinin ve Dinin “Toplumsal Uzlaşısı”: İdeal Toplumun İmkanı

Sosyalizmle birlikte, bazı Osmanlı sosyalistlerinin fikirlerini şekillendiren önemli bir unsur da, İslam'ın teorik, pratik ve sosyolojik olarak sunduğu prensipleridir. Örneğin Hüseyin Hilmi gibi Celal Nuri de, dinsel kurumlara sosyalizmi özdeşleştirme yoluna gider.⁴⁰³ O, Baha Tevfik'in aksine İslam'ın özellikle bilim ışığında yeniden yapılandırılmasını savunarak modernizasyonunu öngörür. Toplumsal içerik taşıyan hemen her konuda Celal Nuri'nin sosyal bir tekamülden yana olması durumu, onun soyut anlam içeren kurallar bütünü hakkındaki yorumları için de geçerlidir. Celal Nuri'ye göre değişen şartlar ve gelişim evreleri ortamın değişmesinin de ana amilidir.⁴⁰⁴

Değişen şartlar bağlamında Celal Nuri, din ve dini kurumlar noktasında farklılıklar içeren birbirine zıt görüşleriyle Osmanlı aydınları içerisinde

⁴⁰¹ Bkz. Cemil Meriç, a.g.m., s. 279

⁴⁰² Bkz. Baha Tevfik, Felsefe Mecmuası, C. 1, Baha Tevfik'in önsözü

⁴⁰³ Sol açısından, bu bir halkçı yaklaşım kaygısının ürünüdür ve sosyalizmin ana teziyle çatışır. Oysa, dinle uzlaşmak yerine materyalizmle oydasmalıdır. Sözelimi Hilmi'nin kurucusu olduğu Osmanlı Sosyalist Fırkası böyle bir çelişkinin içerisindeydir. Bkz. Mete Tunçay, “Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce”, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 309 ve 299

⁴⁰⁴ Bkz. Celal Nuri, Kadınlarımız, Sad. Özer Ozankaya, KBY., Ank., 1993, s. 153-154

kendine özgü kişiliğiyle öne çıkmıştır. Onun bu farklı görüşlerinin çözümlenmesine baktığımızda; ilk olarak Celal Nuri, Osmanlı'da bütünlük arayışı ve modernleşme projelerinin üretildiği yıllarda İslam ve İslami kurumlar için modernist tezler ileri sürmüştür. Bu tezlerde pozitivist Batı'nın din yorumu ve dünya görüşü başat olmuş, Batı'nın Hristiyanlığa bakışını, o İslam özeline uyarlamıştır. Bunun için, esas olan ve yapılması gereken temel davranışı, dinin, çağdaş medeniyet seviyesine uyarlamak ve bir "reform" olarak kabul ettiği *İslam'ın modernize edilecek* gelişmelere ayak uydurmasını sağlamak şeklinde tasarlamıştır. Celal Nuri, ikinci olarak aynı yıllarda İslam'ın sarsılan prestiji ile ilgili dini hassasiyet sahibi insanların taşıdığı bir duyguyla İslami prensiplerin ve İslam dininin, aslında gelişmeye engel teşkil etmediği, fakat *onun yanlış anlaşılması ve uygulanmasıyla* birlikte, tüm olumsuz reflekslerin din üzerinde yoğunlaştığı düşüncesiyle, İslam'ı iç ve dış çevrede aklamak ve ona eski meşruiyetini vermek güdüsüyle hareket etmiştir. Bunun için onun temel tezi, İslam'ın tüm vechesiyle insan hayatına hakim olması ve yaşamının her anında onunla birlikte bulunmasıdır. Bir başka deyişle müslümanlar, İslam'dan ayrıldıkları oranda bocalamışlar ve Batı karşısında geriye düşmüşlerdir. Üçüncü olarak ise, Cumhuriyet Dönemi'nde daha ziyade "Türk İnkılabı"nın muasır medeniyet kriteriyle değerlendirilmesine paralel olarak eski kurumsal etkilerin yeni Türk Devleti'nin belirlediği tarihsel dönüşüme uygun olmadığı ölçüde yok edilmesi gerektiği yönündeki tezi gelir. Örneğin Cumhuriyet sonrasında olumsuz baktığı kaldırılması gerekliliğini dile getirdiği hilafet meselesi, Cumhuriyet öncesinde onun açısından bir bütünlük harcıdır. Bu anlamda İttihad-ı İslam'ın da ana ayağıdır.⁴⁰⁵ Aynı şekilde dinin bir yandan yalnızca bir inanç meselesi olmadığı; onun pratiklerinin de toplumla içiçe ve toplumun bütün bir kesimini kucaklamak zorunluluğunu; İslam'ın bir hükümet biçimi olduğunu bir toplumu idare edebilmek için gerekli olan usul ve kanunların esaslarının kitap ve sünnette, İcma ve Kıyas'ta mevcut bulunduğunu dile getirirken;⁴⁰⁶ diğer yandan dinin vicdanlara mahkum olması gerektiği görüşünü

⁴⁰⁵ Celal Nuri, a.g.e., s.306-308

⁴⁰⁶ Celal Nuri, İttihad-ı İslam, s. 58

ileri sürmüştür.⁴⁰⁷

Celal Nuri'nin İslam'la ilgili farklı görüşlerini yansıttığı ideallerine karşılık Baha Tevfik, fikirlerini dinden bağımsız ve zamanın ülke içerisinde ve Avrupa'da hakim görüşler olarak öne çıkan ideolojik değerler ölçüsünde ele almıştır. Baha Tevfik'in İslam kültürü ile ilişkisi olmamıştır. Tanzimat'tan beri dünya ve ahiret bağlantısı sergileyen Türk düşünürleri arasında ilk kez Baha Tevfik, dinden soyut ve sadece tek cepheli ama biri Batılılaşma, diğeri materyalizmden oluşan iki yönlü bilgisi ile tüm dikkatini Batı'ya çevirmiştir.⁴⁰⁸

Baha Tevfik, Batılılaşma ekseninde ulusçuluk gibi ideolojilerin Avrupa'ya eklenmesi açısından olumsuz ve yüzeysel kaldığını ifade ederek, dinsel değerlerin bertaraf edilmesi gerektiğini ve onlarla bir yere varılamayacağını belirtmiştir.⁴⁰⁹ Ona göre, Avrupalılaşmak da tekamülün bir parçasıdır ve tekamül hem fert, hem devlet, hem de cemiyet için geçerlidir. Baha Tevfik, irticanın içeriğine Türklük ya da Türkçülük yapmak suretiyle geçmişe doğru bir eğilimi de dahil eder.⁴¹⁰ Bu anlamda Baha Tevfik milliyeti, ulusun beğenilen karakterini diriltmek ve yaşatmak olarak anlar, ulus hayatında örneğin akıncılık, göçebelik, ticarete değer vermemesi, faizi haram sayma gibi beğenilmeyen yönlerin ise, ortadan kaldırılmasını önerir. Ona göre bunlar, dün gerekli olup, bugün için kusurludur. Bu nedenle Baha Tevfik, ulusallık yerine ideali yani mefkureyi kullanmayı önerir. Böylece Ulusallığımızı, uygar ve ileri olmak anlamına gelen Batılılaşma idealine ulaştırmaya çalışmalıdır.⁴¹¹

Materyalist felsefe ile birlikte,⁴¹² Osmanlı sosyalistleri üzerinde derin bir etki bırakan Jean Jaures'in tarihi materyalizmi ise, iktisadi hadiseyi bütün faktörleriyle beraber tetkik etmek isteyen sosyalistlerden bir derece daha ileri giderek idealist bir görüşle çerçevelenmektedir. Jaures'e göre, insan

⁴⁰⁷ Bkz. Celal Nuri, Tarih-i Istikbal, Yeni Osmanlı Matbaası, İst., 1331, s. 65

⁴⁰⁸ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 233-234

⁴⁰⁹ Bkz. Cemil Meriç, "İdealizm ve Materyalizm", *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 279

⁴¹⁰ Bkz. Baha Tevfik, Felsefe Mecmuası, C. 1, Baha Tevfik'in önsözü

⁴¹¹ İbrahim Agah Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, AÜİFY., Ank., 1986, s. 61

⁴¹² Bkz. Friedrich Engels, "Mutlak Eleştirinin İkinci Kampanyası", *Karl Marx-Friedrich Engels, Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, Sol Yay., Ank., 1976, s. 172

bir fikirler yaratıcısıdır ve fikirler aleminde yaşar. İktisadi faaliyeti de bu fikirler aleminin bir tezahürüdür. O sahada yapılacak her teşebbüs ve ıslah hareketi, ideal yaratan insan zaviyesinden mütala edilmelidir. Buna göre sosyalizm basit bir mide meselesi değil, her şeyden önce bir kıymetler ve idealler meselesidir.⁴¹³ Jaures'in bu yaklaşımı, Osmanlı Devleti için zihni mesai harcayan Osmanlı sosyalistleri'ne sempatik gelerek, onun etki alanına girmiş olmalarında en büyük etkenlerden biri olarak görünür. Aynı şekilde Jaures'in, emperyalizmin baskısı altında haksızlığa uğradığına inandığı Osmanlı Devleti'ne ve Türklere yakınlık gösterip savunmuş olması, bu etkiyi artırmıştır.⁴¹⁴ Yalnız Osmanlı sosyalistlerinde değil, yüzyılın başından itibaren Fransız sosyalist fikrine de Birinci Dünya Savaşı'na kadar hakim olan fikirleriyle Jaures, Marksizm'in bazı ana fikirlerini de adapte etmiştir.⁴¹⁵

Osmanlı sosyalistleri içerisinde ise, materyalist felsefeyi en fazla öne çıkaran Baha Tevfik, 19.Yüzyıl'ın biyolojik ve evrimci materyalizmini savunmuştur.⁴¹⁶ Lamarck ve Darwin bu materyalizmin temsilcilerinin başında gelirken, bu akımda yer alanlar arasında Ludwig Büchner ve Ernest Haeckel gibi Baha Tevfik'i etkileyen düşünürler de vardır. Bu akım, Hegel okulunun sol kanadı sayılmış, diyalektik materyalizm ise, sonradan evrimci materyalizmden çıkan yeni bir ekol olarak Hegel felsefesinin etkisinde kalmıştır. Evrimci materyalizm, Lamarck ve Darwin kuramlarının yeni kanıtlarla desteklenmesi ve Hegel felsefesinin çözülmesi üzerine 19.Yüzyıl'ın ikinci yarısında gelişmiştir. Bunda biyoloji ve embriyoloji bilimlerinin gelişmesinin büyük etkisi vardır.⁴¹⁷ Bu iki bilimin doğuşu ve gelişmesiyle birlikte hayvan ve insan türleri arasındaki ilginin araştırılması felsefeyi de derinden etkilemiştir.

⁴¹³ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay., İst., 1951, s. 110

⁴¹⁴ Bkz. Ahmet Taner Kışlalı, "Tarihsel Bir Sentez: Demokratik Sol-Sosyal Demokrasi", *Atatürke Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği*, 8.Bs., İmge Kitabevi, Ank., 1994, s. 116

⁴¹⁵ Roger Daval, *Fransız Düşünce Tarihi*, Çev. Mehmet Ulaş, Hareket Yay., İst., 1968, s. 56

⁴¹⁶ Bkz. Cemil Meriç, "İdealizm ve Materyalizm", *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 278

⁴¹⁷ İbrahim Agah Çubukçu, a.g.e., s. 62

c. Pozitivizm ve Evrimin Sosyal Katmanlarla Somut Teması: Sosyalist Söylemin Kadın ve Aile Anlayışı

Tüm dini ve dinsel içerikli sosyal konularda olduğu gibi Osmanlı sosyalistlerinin kadın ve aile konusunda da yine tekamülün etkisinde bir anlayış sergiledikleri söylenebilir. Bu anlayışlar ilk olarak, kadının da örtünmeyle birlikte aile gibi tekamül süreci içerisinde gelişimini tamamlamak ve çağdaş görüntüsünü kazanmak durumunda olması; İkinci olarak, tüm bu olguların hem özlenen ve olması gereken biçimiyle sosyalist tezin ruhuna aykırı şeyler olarak, hem de bu doğrultuda çağdaş medeniyetin önündeki dinsel engeller olması algısıyla netlik kazanmışlardır.

Birinci yaklaşımın daha çok Celal Nuri, ikincisinin ise Baha Tevfik tarafından savunulduğunu söylemek mümkündür. Tekamül kaynaklı tüm sosyal olgularda olduğu gibi “kadın” ve “aile” konusunda da pozitivist algı başat bir biçimde Osmanlı sosyalist temsilcilerini etkilerken, dinin yerine bu felsefenin tezleri doğrultusunda değerlendirmeler yapılmıştır.

Aileye sosyolojik bir görüşle bakan Celal Nuri açısından aile yaşantısı, aile anlayışı ve eşe duygusal bağlılık gibi fenomenler, insanlığın tekamül süreciyle eşzamanlı olarak olgunlaşmış ve hissi bağlar daha bir güçlenmiştir. Celal Nuri bu bakımdan aileyle ilgili maddesel ve ruhsal olgular noktasında evrimci bir görüş sergilemiş,⁴¹⁸ kadın da bu bağlamda evren gibi, insanlık gibi, eğitim gibi, bir evrimi izlemiş, o da ilk çağlarda olduğu üzere ilkelliğini sürdürmemiştir. Çünkü Celal Nuri’ye göre, yeryüzünde evrim ve ilerleme bir zorunluluk olup kıyıcılık, kötülük ve kaba güç hiçbir şekilde bu coşkun seli durduramış ve evrime karşı engel olmamıştır.⁴¹⁹

Celal Nuri, “örtünme” nin de aynı kurala tabi, belirli oranda evrimden nasibini almış ve toplumların gelişmişlik seviyesiyle orantılı bir forma sahip olduğunu düşünmüştür. Çünkü örtünme müslümanlara özgü bir adet olmayıp, ilkel toplulukların hemen tümünde örtünme yolu uygulanmış ve ilkellikten çıkan her ulus yavaş yavaş örtünmeyi bırakmıştır. Bas-

⁴¹⁸ Bkz. Celal Nuri, Kadınlarımız, s. 47

⁴¹⁹ Celal Nuri, a.g.e., s. 52

kııcılığın şiddetle yürürlükte olduğu yerlerde örtünme ve kaçınma ağırlığını hissettirmiştir. Celal Nuri, bu durumun kafa yapısıyla olan ilişkisine değinmiş ve ilerlemenin gerçekleştiği yerlerde eğitimin yaygınlaşması ve ekonomik gereksinimlerin artmasıyla kadınların açıldığını vurgulamıştır. Celal Nuri'ye göre, örtünme ve kaçınma bir namus ve ahlak temizliği konusu da değildir. Çünkü müslümanlıktaki örtünme kötü anlaşılmıştır. Dinen “tesettür”, giyinmek demek olup, erkek için bir giyinme biçim saptanmış olduğu gibi kadına da bir giyinme biçimi belirlenmiştir. Yoksa İslam, kadının istenen bir şey olacağını gözönüne alıp onu bir torba içine koymamıştır. Dince yalnız güzel davranış ve görgü gözönüne alınmış, aşâğılık bir biçimde ortaya çıkmak yasaklanmıştır. İslam, süslerin örtülmesini buyurmuş, haremlik-selamlığı ise dine uygun görmemiştir. Celal Nuri, dinsel sınırların dışında aşırı örtünmeye sıcak bakmamakla birlikte bunun, ahlak düşüklüğüne yol açacak ölçüde kaldırılmasına da yandaş olmamıştır.⁴²⁰

Baha Tevfik ise ahlaki, dini, milli inançlara ve ananelere çeşitli vesilelerle sistemli hucumlarda bulunurken evlilik, aile ve kadında tesettür meselesi, Tevfik'in olumsuz düşüncelerinde bu hücumlara hedef olmuştur. Ona göre, *başımıza gelen tüm felaketlerin sebebi örtünmedir*. Örtünme kadın-erkek ilişkileri nezdinde ele alındığı zaman medeniyeti engelleyici bir olgu olarak ortada durmaktadır. Örtünmeyi, bir anlamda geriliğimizin nedeni ve arkaik bir toplum olma devamlılığımızın sağlayıcı unsuru olarak gören Baha Tevfik'e göre, Türkler göçebelikten kurtulamayacakları ve böylece iktisadi hayatları düzelmeyeceği için evlenmemelidirler, şayet evlenirlerse bu bir felaket olacaktır. Çünkü “bizde aile hayatı yoktur ve teşekkül edemez. Tesettürün (örtünme) erkekle kadın arasında bir Çin Seddi dehşet ve kuvvetinde bir ayrılık olduğunu düşünen Baha Tevfik'e göre tesettür, gerçek anlamda aile hayatının yokluğunu ve olamayacağını da simgelemektedir. Çünkü tesettür, kadını eve kapatır ve sosyal aktivitelerden alıkor. Dolayısıyla bu durum hem kadın hem de erkek için bir çile ve aile hayatını öldüren bir olgudur. Eve tıkalı kalan bir kadın için uzun vadede hayat çekilmez bir hal alır ve çileli bir dönem başlar. Artık aile

⁴²⁰ Celal Nuri, a.g.e., ss. 130-137

çökmeye yönelmiştir.⁴²¹

Celal Nuri, *dinin yanlış yorumlanmış olduğunu* yansıtan görüşleri bağlamında, kadın meselesinde de kötü gelenek, baskıcılık ve bilgisizlik etkenlerine fikirlerini desteklemedikleri oranda olumsuz tavır sergilemiştir. Ona göre kadın, her bakımdan erkeğin benzeridir. Avrupa’da hukuktan kaynaklanan eşitsizliklere rağmen İslam yasası onu, görevlerde olduğu gibi haklarda da erkekle eşit saymıştır.⁴²² Bu noktada Celal Nuri’nin klasik tepkisine göre, kısıcılık üzerine kurulu olduğunu düşündüğü gelenekler, onu haksız yere kısıtlamıştır. Kadınların doğal eksiklerinden yararlanarak buyruğa bağımlı kılınmışlar; bunun sonucu olmak üzere de kadın kişiliğini yitirmiştir. Halbuki Celal Nuri’ye göre kadın, huylarının yüceliği, kadınlığını kavraması, onurunu bilmesi ile doğrudan doğruya kendisi ve edimsel olarak kendi namusunun bekçisi olmalıdır.⁴²³ Çünkü en önemli meselelerden biri olan kadın, öncelikle ailenin dolayısıyla tüm toplumun çekirdeğidir. Halkların yükselişi, ulusların yetişmesi bu çekirdeğe bağlıdır. Celal Nuri’ye göre, Tanrı, onu erkeğin benzeri ve ortağı, esirgeyicisi ve arkadaşı olmak üzere varetmiştir. Us ve mantık dini olan İslamlık da onu doğal olarak böylece anlamıştır.⁴²⁴

Celal Nuri’ye paralel bir biçimde, Baha Tevfik’e göre de kadın, sosyal hayatta aktif olmalı ve kültürel yaşama fiilen katılmalıdır. Özellikle edebiyat ve sanat kollarında oldukça faal bir nitelik kazanmalı, hatta edebiyat tamamen kadınların olmalıdır. Ruh bilim tarihi, erkeklerin ne kadar düşünce sahibi ise kadınların da o kadar hassas olduğunu göstermektedir. O halde herkes kendi yeteneğinin ilhamlarına dönmeli ve verimli olacak bir biçimde çalışmalıdır.⁴²⁵ Aynı şekilde Baha Tevfik, yerli ve yabancı istatistikî bilgiler doğrultusunda edebiyat ve sanatla meşgul olan ve yayın dünyasına giren kadınların sayısının her geçen gün artış göstermekte olduğunu söyler ve bunu son derece olumlu bir gelişme olarak görür.⁴²⁶

⁴²¹ Bkz. Baha Tevfik, *Felsefe-i Fert*, s. 105

⁴²² Celal Nuri, *Tac Giyen Millet*, s. 157

⁴²³ Celal Nuri, *kadınlarımız*, Önsöz kısmı

⁴²⁴ Celal Nuri, a.g.e., Önsöz kısmı

⁴²⁵ Baha Tevfik, *Teceddüd-ü İlmi ve Edebi*, Dersaadet Kütüphanesi, İst., T.y., s. 205

⁴²⁶ Bkz. Baha Tevfik, a.g.e., ss. 196-205

Kadın ve kızlarımızda okur-yazarlık oranının artması ve dünyayı daya iyi anlar bir hale gelmesiyle birlikte herşeyin değişeceğini düşünen Celal Nuri ise, böylelikle çöküş nedenlerimizin en önemlilerinden birinin de ortadan kalkacağını söyler.⁴²⁷

Batı’da kadının durumunun onu getirdiği nokta olan “feminizm” akımına da değinen Baha Tevfik, eserini çevirdiği Madam Odette Laoquerre’nin fikirlerini benimser ve ortaya çıkan bu akımı, gelişme şartları içerisinde alkışlar. Aslında Batı’nın spesifik şartları içerisinde ele alınan bu değerlendirmelere rağmen Baha Tevfik, bunlara uluslar düzeyinde genellenmesinin imkanıyla bakar. Buna göre feminizmin şartlarını hazırlayan etmenlerin başında, kadının erkeğe tabiiyeti ve aile ile de toplum içinde oldukça aşağı bir mevkide bulunması gelir. Bu anlamda kadın erkeğin saadetine alet olmuş, reşit ve muktedir olmayan bir çalışma makinesi haline getirilmiş, fakat kendisine ne hürriyet ne de mutluluk vaadeden haklar verilmemiştir. Bu durumdan kolayca kurtulamayacak olduğunu düşünmesi ise, kadının bu duruma doğrudan itiraz etmesini engellemiştir. Nihayet bitmek bilmeyen bu aşağılanmalarla kendini müdafaa etmenin zorunluluğunu gören kadın, Fransız İhtilali ile birlikte feminizmin doğuşunu hazırlamıştır. Bu akımla birlikte erkek merkezli aile anlayışı değişmiş, yeni kadın hür ve kendi şahsiyetine sahip olarak toplum içerisinde maddi ve manevi varlığını hissetmek istemiştir. Ayrıca feminizm, kadına hürriyet verebilmek için öncelikle geçimini bizzat kendisinin tedarik etmesi, bütün memuriyetlere kabul edilmesi, erkekler gibi tahsil yapması ve alacağı maaşla kendi başına yaşayabilmesi gerekliliğini salık vermiştir. Baha Tevfik açısından feminizm, evlilikte ise, kadının artık erkeğin emri altında yaşayan değil bizzat onun arkadaşı olmasını savunmuştur. Kısaca feminizm, medeni kanun önünde de eşitliği talep etmiş ve bu eşitliği sağlamasının kendisinin vazifesi olduğunu düşünerek, kadının her alanda bir erkeğin yardımına ya da dayanak teşkil etmesine gerek kalmaksızın onun arkasından değil, yanında yürümekle varlığını kanıtlamak istemiştir.⁴²⁸ Bununla birlikte feminizm, sadece kadın hakları noktasında

⁴²⁷ Celal Nuri, Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye, s. 123

⁴²⁸ Odette Laoquerre, Feminizm, Çev. Baha Tevfik, Dersaadet Kütüphanesi, İst., T.y., s. 19 vd.

ilerleme olmayıp aynı zamanda sosyalizmle birlikte eşitsizliklere karşı doğmuş ve ikisi de insanlığın adaletine ebedi bir arzu beslemişlerdir.⁴²⁹

Celal Nuri açısından, kadındaki sosyal statü değişiminin de özünde yine İslami prensiplerin yanlış algılanması ve dinsel çizginin altüst edilmesi vardır. İslam'ın güzel ilkelerinden uzaklaşma, düşünce özgürlüğünü kaldırma, yeni yorumları engelleme bizi gerçekten acınacak bir duruma getirmiştir.⁴³⁰ İslam'ın bu temel prensip ve ilkeleri kadının gelişmesi ve yükselişini öngören birtakım kuralları koymuş olmasına rağmen yanlış ve bencil uygulama İslamın kendisiyle karıştırılmıştır. Oysa ilerlemeye engel olan din değil, aksine her konuda olduğu gibi, onun yanlış uygulamasıdır. Celal Nuri'ye göre İslamlık, kadını yükselterek eski duruma son verdiği ve gelecekte güzel bir insanlık oluşturulması için çok-karlılığı yasaklayan kurallar koyduğu halde sapıklıkların süregelmesi ile İslam Dünyası'nda kadının aldığı durum, İslam'ın uygarlığa engel olduğu sanısına yol açmıştır. Oysa İslamlık kadını, gerek toplumbilimsel gerekse ekonomik bakımlardan erkek ile eşit görmüştür.⁴³¹ Çünkü Napolyon yasalarında olduğu gibi İslam Hukuku'nda kadın, hiç erginleşemeyecek bir varlık olmayıp yükümlülükler taşır.⁴³² Celal Nuri'ye göre, bir erkek ne yapabilir ise bir kadın da o şeyi yapabilir. Bir kadın erginin bir erkek erğinden hiçbir farkı yoktur. Tanıklık gibi kadının kimi özel durumları gözönüne alınarak konulmuş ufak tefek kurallar dışlanacak olursa işlemlerde kadın ile erkek arasında tam eşitliği ilan eden, müslümanlık dışında hiçbir din ve hiçbir yasa yoktur.⁴³³

Celal Nuri, Hristiyanlık özelinde İslamiyet'in kadın ve aile konusundaki yaklaşımlarını karşılaştırmaya tabi tutar. Ona göre Hristiyanlık evlenmeyi “zorunlu bir kötülük” olarak görmektedir. Fiziksel bağlar Hristiyanlıkça aşağı görülür. Papazlık ahlak bozulmasına yol açarak Hristiyanlığın kadını çok kötü gözle görmesine neden olmuştur. Havva ise, insanoğlunun yıkımına yol açan kişi olarak algılanmıştır. Bu anlamda kadınların

⁴²⁹ Odette Laoquerre, a.g.e., s. 23

⁴³⁰ Celal Nuri, Kadınlarımız, Önsöz kısmı.

⁴³¹ Celal Nuri, a.g.e., ss. 96-107; Ayrıca bkz. Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s. 157-158

⁴³² Celal Nuri, Kadınlarımız, s. 34

⁴³³ Celal Nuri, a.g.e., s. 104

haklarına en çok zarar veren etkenlerden biri Hristiyanlık olmuştur. Bu din kadını her bakımdan “pis” sayarak onu Hazreti Havva öyküsüne dayanarak hep bir “aldatıcı” ve erkek için bir kötülük kaynağı görmüştür. Hristiyanlık nikahın yasallığını ancak 16. Yüzyıl’da, Trant Kurulu’nda kabul etmiştir.⁴³⁴ Hristiyanlık’taki bu anlayışlara paralel biçimde İslam’dan önce Hicaz’da da kadınların durumu pek farklı değildir. Kadınlar geçici mal, hayvan, cinsel isteği giderme aracı sayılmış, bir insan isteği sayıda kadın alabilmiştir. İslamlık, çıkışıyla çok büyük bir devrim yapmış bu yolları birdenbire kaldırarak asıl olarak tek karı ilkesini koymuştur. Bununla birlikte kesin Tanrı sözü birden fazla eş alınması durumunda adaleti buyurmuştur. Bu buyruktan açıkça anlaşılır ki adaleti korumak olanağı bulunmadığından bir karı ile yetinmek emredilmiştir.⁴³⁵

Celal Nuri’ye göre, boşama konusunda da İslam’ın temel ilkelerine başvurulmalıdır. Aslında İslamlık’ta boşama olmayıp, yalnız zorunluluk onu kabul edilebilir kılmıştır. Müslümanlar çok-karılılık, kapatma alma, boşanma, karı kovma konularında, ancak dinsel aldatmacalardan yararlanmış olsalar da, İslam, dini kullananlara şiddetle engel olmuştur.⁴³⁶

d. Osmanlı Sosyalizminin Sosyolojik Din Tasavvuru ve Ahlak Anlayışı

Osmanlı sosyalistlerini derinden etkilemesi noktasında hiçbir kuşkuya yer bırakmayan pozitivizm ve diğer modern paradigmlar, müslüman Osmanlı toplumunda dinden kaynaklandığı konusunda hemen hemen ortak kanaatlerin beslendiği konularda bile kuşku ve tereddütlerin ortaya çıkışının ana nedenlerini oluşturmuştur. Bunlardan biri de neredeyse din ile içiçe geçmiş olan “ahlak” meselesidir. Sosyalistler açısından ahlak konusunda da bilime müracat edilmeli ve bilimsel değerlerin izinden gidilmelidir. Fakat bu son derece güç bir durum olduğu halde ahlakın alternatif felsefe olup, ahlak felsefe’ye içkindir. Ahlaka nazaran felsefe daha bilimsel ve gerçekçidir. Sözgelimi Baha Tevfik bu görüştedir. Ona göre felsefe, bilim ve fennin öncüsüdür.

⁴³⁴ Celal Nuri, a.g.e., s. 24-26

⁴³⁵ Celal Nuri, a.g.e., s. 92

⁴³⁶ Celal Nuri, a.g.e., s. 97-98

Materyalist bakışla dinsel argümanlardan bağımsız bir dünya görüşüne sahip olan Baha Tevfik, yaşadığı dönem itibariyle dinin en azından toplum nezdinde değerlerini yansıttığı bir çevre ve zamanda, bu hakimiyetin tam zıddına ve metafizik bakıştan bağımsız olarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Ahlakın temelini de dinden soyut bir biçimde görülmesinin son derece marjinal kaldığı bu çevre ve dönemde Baha Tevfik, ahlakın dinden beslenmediğini savunmuş ve ona yepyeni temeller isnad etmiştir. Baha Tevfik'e göre ahlak, iyi ve kötüyü bilmek demek değildir. Zira insanların içinde buldukları şartların üstünde, değişmeyen metafizik iyi ve kötü yoktur. Ahlak, bir davranış ilmi olarak düşünce ve davranışın uyumunu konu edinir. Ahlakın gayesi teori değil pratiktir. İyi ve kötünün belirlenmesi ise, ahlak gibi özel bir birimin değil bütün ilimlerin ve fenlerin işidir.⁴³⁷ Fakat Baha Tevfik'in, bu anlayışında da "madde ve madde ile uğraşan ilimler" in ağırlığı sözkonusudur. Çünkü maddiyetimizin eğitimiyle uğraşacak olan ahlak ilmi, hiç şüphesiz yine maddi ve maddiyetimizden bahseden diğer ilimlerden, tabii ilimlerden bilgiler alacak, ahlaki ilimlerin kaynağını maddi ilimlerden alması ise en doğru ve faydalı yaklaşım olacaktır.⁴³⁸ Çünkü herşeyin toplumsal olması gibi, ahlakın da sosyal bir ilim olarak psikoloji esasına dayandığı reddedilemez. Ayrıca böylelikle insan, kendi noksanlık ve hastalıklarını tedavi etmekle kuşkusuz hemcinsine daha çok faydalı biri de olacaktır.⁴³⁹

Bu bakışıyla Tevfik, insanı kriter olarak alır ve metafiziğin değil, fiziki dünyanın unsurlarının başat olması gerektiğini savunur. Ona göre ahlak, tabiatüstünün elde ettiği sonuçları hayatımızın pratikler kısmına tatbik etmekle meşgul olur ve dolayısıyla hayatımızın düzenlenmesinden ve idaresinden sözeder. Baha Tevfik, son dönemde ahlakın artık ölmek üzere olduğunu iddia etmektedir. Ahlakın ölmek üzere olduğunun en büyük delili ise, dirilmesi için sarfedilen uğraştır.⁴⁴⁰ Ona göre, dini ve felsefi olan eski ahlak anlayışları iflas etmiş durumdadır. 20. Yüzyıl'ın ahlakı insani olmalıdır. Bu nedenle ahlakın temelini göklerde ve kutsal kitaplar-

⁴³⁷ Ahmet Nebil-Baha Tevfik, Hassasiyet Bahsi Yeni Ahlak, Osmanlı Şirketi Matbaası, İst., T.y., s. 18

⁴³⁸ Baha Tevfik, Muhtasar Felsefe, ss. 139-140

⁴³⁹ Baha Tevfik, Teceddüd-ü İlmi ve Edebi, s. 71

⁴⁴⁰ Baha Tevfik, Muhtasar Felsefe, ss. 132-135

da aramamalıdır. Aksine bu esas yine insanlardadır. Onların hareketlerinde ve bu hareketlerin menşei olan fikir, hassasiyet, adet, içgüdü vs. gibi ruhi ve fizyolojik olayların iyi idare edilmesindedir.⁴⁴¹

Baha Tevfik'te, ahlakla içiçe geçmiş bir kavram da “ahlaki vicdan”dır. Ahlaki vicdan, ya kendi tecrübelerimizden ya da başkalarının tecrübelerine ait bir sonuç demek olan ahlaki bilgilerden kaynaklanır. Yani vicdan, daima emir veren, yasaklayan manevi bir varlıktır ve fitri olmayıp, kazanımlarımız yani tecrübelerimiz üzerine kuruludur.⁴⁴² Çünkü vicdan, her zamanda her insanın anlayışında belli bir süre zarfında varolan inançlar bütünü olarak kişinin bütün hayatı ve hareketlerini yönlendirerek ona rehberlik eder.⁴⁴³ Celal Nuri'ye göre de, Baha Tevfik gibi ahlak dini önceller. Ona göre din, ahlakın kaynağı olmayıp ahlak konusu dinlerden daha eskidir. Din kişisel ve vicdani bir ihtiyaçtır. Ahlak ise, milli ve sosyal bir zarurettir. Dinin en önemli görevi, insan toplumun saadetini temin etmek olduğundan, onun temelini oluşturabilecek nasıl bir ahlak lazımsa onu itibarlı hale getirmelidir. Bir toplum yaşayabilmek için iyi ahlak ile donanımlı olmalıdır. Yani din ahlaka dayanırsa o zaman en büyük rolünü oynamış olur. Celal Nuri'ye göre ahlak da, tekamüle tabi olup, çünkü ahlaki dinler de değişmekte ve terakki etmektedir.⁴⁴⁴

Ahlak konusunda da pozitivist görüş sergileyen Baha Tevfik, ruhsal sorunların ahlaki problemler bağlamında ele alındığında pozitivist etkinin bu açıdan da önemsenmesi gerekliliğini dikkate sunar. Ruhsal nedenlerin ortadan kalkması için bilimsel anlamda yepyeni bir ahlak oluşturulmalı ve ruhi hastalıklar bertaraf edilmelidir. Bununla birlikte her şeyin bir sebebi olması, muhtariyet ve kişisel sorumluluk davalarının aleyhinde değildir. Hastalıkla sebepsiz olmadığı halde nasıl sebeplerin ortadan kalkması suretiyle hastayı kurtaran tıp varsa, yine bazı ruhi sebeplerin ortadan kalkmasıyla ahlaki hastalıkların önünü alabilen tamamıyla bilimsel bir ahlak da tesis edilebilir ve böylece özerklik ve sorumluluk düşüncelerinin

⁴⁴¹ Ahmet Nebil – Baha Tevfik, Hassasiyet Bahsi Yeni Ahlak, s. 51

⁴⁴² Baha Tevfik, Teceddüd-ü İlmi ve Edebi, s. 66-67

⁴⁴³ Baha Tevfik, a.g.e., s. 47

⁴⁴⁴ Celal Nuri, a.g.e., s. 21

anlaşılması mümkün olur.⁴⁴⁵ Bu anlamda Baha Tevfik, kendince bir “yeni ahlak” tesisine gider. Bu yeni ahlak, *sıhhat*, *tahsil*, ve *seyahat*’ten oluşan ve daima saadeti tahrib eden üç hastalığı tedavi etmekle uğraşacak ve insanlığı şimdiye kadar oldukça karışık yollarda oyalayan vasıtalarından uzaklaştırarak en doğru ve kısa yoldan hedefine ulaştırmaya çalışacaktır.⁴⁴⁶

Bununla birlikte Baha Tevfik’e göre, önemli olan nokta, şayet ahlak isminde bir bilimin varlığını iddia edecek olursak, o bilim dahilinde bu türden olumlu ve belli olayları bilinen ve açık sebepleri ve kuralları bulup göstermemiz gerekeceğidir. Bunun mümkün olup olmadığı noktasında Baha Tevfik, ahlaka dair cevapları verilemeyen bazı sorularla ahlakçıların sıkıştığını savunmaktadır. Bu soruları ise, Baha Tevfik şöyle sıralar : Eskiden beri ahlakçıların nakaratı olan “vazife” böyle bir durumu taşımakta mıdır? Hakkında kesin ve olumlu kurallar koyulabilir mi? İyi ve kötüyü ayıran kuvvet nedir? Bu kuvvetin belli sebepleri ve kaynağı var mıdır? Varsa, bu sebep yine belli şartlar altında daima aynı olayları doğurabilir mi? Böylece hayır ve şer denilen şeyler nedir? Bu konudaki bilgilerimiz nerelere kadar gidebiliyor?⁴⁴⁷

Tevfik, felsefi türden bir ahlak yorumundan başka bilinen ve anlaşılan anlamıyla da ahlaki bir yoruma sahiptir. Baha Tevfik’e göre, terakkinin önündeki en önemli engel ahlak bozukluğudur. Ahlaka ve her türlü anlamda terbiyeye sahip olmayan bir milletin fertleri çöküşe mahkum olur. Baha Tevfik’in ahlak anlayışının bir yansıması bireyin yalancılık, dolandırıcılık gibi toplumu yakından ilgilendiren özelliklerinde ortaya çıkar. Bu ahlaki özelliklerin nedeni ya önceki dönemlerin zorunlu sonucu ya da manevi bir hastalıktır. Baha Tevfik açısından, ahlaksızlığın bir türü siyasi arenada ortaya çıkar. Bu arenada kişi menfaati için siyaset yapar. Milletten menfaatine kendi adi menfaatini tercih eder. Menfaati bittiği anda ise istifa eder. Mevki sahibi olmak, göze girmek gibi nedenlerle içerisine düşü-

⁴⁴⁵ Baha Tevfik, Muhtasar Felsefe, s. 42

⁴⁴⁶ Bkz. Ahmet Nebil – Baha Tevfik, Hassasiyet Bahsi Yeni Ahlak, ss. 50-54

⁴⁴⁷ Baha Tevfik, a.g.e., s. 136

len bu durum ahlaksızlıktan başka bir şey değildir.⁴⁴⁸ Ahlaka toplumsal boyutuyla baktığı zaman Celal Nuri de, Baha Tevfik gibi özellikle toplumun mümkün olduğu kadar sosyal haksızlıkları ortadan kaldırmasıyla ahlaksızlık ve bencilliğin de ortadan kalkacağını düşünür. Ona göre bir insan, insan toplumunun, sosyal ahlakın, karşılıklı yaşama zorunluluğunun ne olduğunu bilirse yüksek bir ahlak seviyesine çıkmış demektir. Gelecekte vicdan ancak bu şekilde tekamül edecektir.⁴⁴⁹

Baha Tevfik'e göre, ahlakın bilimselliğindeki sorunlar bir yana, felsefe geleceğin bilimi olup bilim ve fenni yönlendiren, ona yol gösteren ve öncü olan bir niteliğe sahiptir. Her yüzyılda her yerde ilim ve fen belirli bir noktaya kadar ilerleyebilmiş ve oradan öteye geçme eğilimi ve arzusunu göstermiştir. Bu anlamda felsefe, İlim ve fennin geçemediği alandır. Bir memleketin ahlak ve edeplerine, hatta halkının mizacına bile felsefi fikirlerin hakim olduğunu düşünen Baha Tevfik'e göre, felsefe, iyi düşünmemizi ve hal ve hareketlerimize hakim olmamızı sağlar. İyi düşünmenin esası, düşünen ile düşünüleni iyi ayırt etmektir. Düşünen fizyoloji ve psikolojidir. Düşünülen ise dış dünyadır. Bu konuda iki esastan süzölmüş kanunlar vardır. Birinci kısmı ahlak olan bu kanunların, ikinci kısmı mantıktır.⁴⁵⁰ Felsefenin esasını bunlar teşkil eder.⁴⁵¹ Çünkü Baha Tevfik açısından dış dünyayı önceleyen bu iki unsur dış dünyada bağımsız olmayıp o temel üzerine bina edilirler

e. Bir Otorite Sorunsalı Olarak Osmanlı Sosyalizminin Laiklik Tasavvuru/ Geleneksel Anlayıştan Laik Anlayışa Evrilme

Diğer dini sosyal olgularda olduğu gibi *laiklik* konusunda da Osmanlı Sosyalistlerini etkileyen en önemli unsur pozitivizm ve diğer modern paradigmalardır. Teokratik olarak adlandırdıkları ve toplum hayatını derin-

⁴⁴⁸ Baha Tevfik, Felsefe-i Ferd, ss. 18-21

⁴⁴⁹ Celal Nuri, a.g.e., s. 27

⁴⁵⁰ Bununla birlikte, Baha Tevfik, "mantık"ı kabul etmez. Ona göre, mantık yoktur. İnsan düşüncelerinin tamamı adet ve tecrübeye dayanır. Bkz. Baha Tevfik, Teceddüd-ü İlmi ve Edebi, s. 54; Mantık konusunda, Baha Tevfik'in, Nietzsche'den etkilendiği söylenebilir. Nitekim Nietzsche'ye göre, mantık, insanların hayatını acılı kılan ve onlara keder veren bir vakiadır. Ayrıca, akıl yürütmeyle birlikte mantık, duyarlılık ve doğal güdüye karşıttır. Onların gelişme isteğine engel olur. Bkz. Baha Tevfik, Nietzsche, Çev. Burhan Şaylı, Karşıkıyı Yay., İst., 2001, s. 57 ve 123

⁴⁵¹ Baha Tevfik, "Maksat ve Meslek", Felsefe Mecmuası, C. 1, s. 1

den etkileyen dini menşeli pratiklerin bertaraf edilmesi, bu paradigmalardan dini kurumları dönüştürmeye başlamasıyla yön değiştirmiştir. Hedef ise Tanrı hakimiyetinin sonunu getirmek suretiyle *insanın* ve insan *aklının* başat duruma geçmesini sağlamaktır. Bunun için din vicdanlara gömülmekle kamu alanı denilebilecek alandan başka bir deyişle yönetsel alandan tecrid edilmiş olacaktır.

Osmanlı sosyalistlerinin, Jaures sosyalizminden etkilendiklerini söylemek, bir anlamda onun dinin kamu boyutu hakkındaki görüşlerini de benimsemekle eşdeğer bir anlam ifade etmektedir. Jaures'e göre, çağdaş toplumların tüm kurumlarında kendini gösteren fikir ve yaşama ilkesi, akıllı ve eğitilebilir insan kişiliğinin değerlendirilmesinde aklın moral ve sosyal etkinliğine duyulan inançtır. Laikliğin temeli ve çağdaş dünyanın bütün kurumlarına şekil veren, bu kurumlarda açığa çıkan ve siyasal egemenliğe kumanda eden bu ilkedir. Jaures, devletin ne oy veren yurttaşa, ne de bu yurttaşların düşüncelerini deyimleyen yasama organına dinsel inancının ve felsefe inancının ne olduğunu soramayacağını söyleyerek, çağdaş uluslarda, egemenliğin siyasal kudretin kullanılmasının dinsel ya da metafizik hiçbir formüle bağlanmadığını ifade eder. Ona göre bu, laikliğin kendisidir.⁴⁵²

Marksizm'in sunumunun dinin yokolacağı yönünde olmasına rağmen Jaures sosyalizminde din, devlet ve toplumla olan ilişkisinde başkalaşacak, evrime tabi olacak ve bu evrim neticesinde laik bir nitelik kazanacaktır. Bu, toplumların geldiği son aşamada kaçınılmaz bir sonudur. Jaures'e göre, Tanrı'nın insani şeylere sıkı sıkıya girdiği, insan bireylerinin içine girdiği ve bu giriş için bir kiliseye hakkını devrettiğini söylemek mümkün değildir. Kilisenin, bireylerin, toplumların, partilerin ve yaşamın bütün güçlerinin önünde tek egemen güç olarak eğileceği, Tanrı'nın içinde bulunduğu bir kurum olması yanlıştır.⁴⁵³ Zaten reformla Tanrı, bu etkinliğinden soyutlanmıştır. Jaures'e göre reform, yeni Avrupa geleneksel kilisesinin yaşamın yorumunu bağladıkları kitaplardan

⁴⁵² Bkz. Jean Jaures, Sosyalist Anlayış -Sosyalizm Tarih Laiklik -, Çev. Arslan Başer Kafaoğlu-Yücel Tuncer, Toplum Yay., Ank., 1966, s. 77

⁴⁵³ Jean Jaures, a.g.e., s. 84

kurtulmak isteyip eski kilise rejiminin içine girdiği kötülüklerden bıkip hatta dinsel yazılara aklın doğuştan gelen serbestliğini uygulayınca ve Hristiyanlığın ilk günlerine dönme zorunluluğunu anlayınca ancak bu türlü koşullar içinde doğmuştur. O zaman Katolik kilisenin ilk davranışı, 16. Yüzyılda bu hareketi kötileyip mahkum etmek olmuştur. Kilise, tıpkı materyalist ve dinsizler gibi reformu en büyük tehlike ve rezalet olarak adlandırmıştır. Jaures açısından, bilim karşısında kilisenin işleyişi çerçevesinde kilise, ilericiliği engelleyici bir kurum olarak ortada durmaktadır. Bir anlamda din, laik yorum yapmayı engellemiştir. Kilise gerçekleri kendi kuramı için öldürücü, ruhların selameti için karanlıktır. Jaures'e göre, katolik kilisesi, ne yapılırsa yapılsın ya silinecek ya da bilime, demokrasi ve hürriyete yeni ve kuvvetli tavizler verecektir. Kilise bu yüzyılın anlayışına uyacak, uyma zorunda kalacak, yoksa bir gün ortadan kaybolacaktır.⁴⁵⁴ Çünkü laiklik ve sosyal ilerleme ayrılma kabul etmez iki formüldür. Ne birini ne de ötekini cumhuriyetçi sosyalistlerin unutmaması mümkün olmayıp her ikisi için de savaşılacaktır.⁴⁵⁵

Osmanlı sosyalistleri özelinde de, Batı'nın Hristiyanlık dinine yaptığı laik tepkiye paralel biçimde kendi ülkelerinde İslam'a ve İslam'ın sosyal yansımalarına ilerlemeci tarih anlayışı çerçevesinde aynı yaklaşım söz konusu olmuştur. Sözgelimi *Batıcı yaklaşımı ve tekamülcü din anlayışıyla*, dinin gelinen son süreçte laik bir nitelik kazanması gerektiği ve bunun böyle olmasının kaçınılmaz olduğuna parmak basmış olan Celal Nuri, dinin bir vicdan meselesi olduğunu dillendirmiştir. Çünkü din, bugün bile sınırlarını zorlamakla zulmetmektedir. Kendi dairesi dışına çıkmış bir din, Celal Nuri'ye göre kutsal değil, kötüdür. Dairesi içerisinde kalmış bir din ise, sadece kutsal değil, aynı zamanda oldukça faydalı, doğal, zorunlu ve lazımdır. Ve artık medeniyetin geldiği seviye ölçüsünde dinler de otoriter yönünü terkedecektir. Bu belki de kaçınılmaz sonuçtur.⁴⁵⁶ Celal Nuri'nin Laiklik açısından pozitivist görüşünü yansıtan bu duruma göre fennin, gözlemin, kanunun ve hükümetlerin ilerlemeleri ile dinin müdahale alanı daralacak ve işgal ettiği birçok şeyi geri teslim

⁴⁵⁴ Jean Jaures, a.g.e., ss. 92-112

⁴⁵⁵ Jean Jaures, a.g.e., s. 114

⁴⁵⁶ Bkz. Celal Nuri, Tarih-i Istikbal, s. 66

edecektir.

Celal Nuri, dinle ilgili görüşlerindeki diğer tezi olan *onun yanlış yorumlandığı* görüşüne paralel olarak laiklik noktasında ele aldığı dinin vicdana konu olmadığı husunu eleştirir. Celal Nuri'ye göre, bu anlamda Doğu milletleri dinde vicdani ihtiyaçlarını tatmin eden kuvvetten daha başka bir şey görmüşler ve alışverişte, hareket ve davranışlarda, hatta hayatın en önemsiz hususlarında bile dinin yol göstericiliğine ihtiyaç hissetmişlerdir. Oysa Musa ve İsa dinlerinin tekamül etmiş bir şekli olan İslamiyet, içerdiği bazı yeni hükümlerle dünyevi ve uhrevi hükümleri birbirinden ayırmış olmakla birlikte daha sonraki gelenler kesinlikle bu hükümlerden faydalanamamışlardır. Bu da sonuç itibarıyla dünyevi ve uhrevi hükümlerin birbirinden ayrı bulunmamasıyla İslamiyet'in çöküşünün en önemli nedenlerinden biri olmuştur. Oysa Avrupada din ancak bu şekilde anlaşılmış olduğundan, Roma papalığının nüfuzu kırılmış ve ruhban sınıfının üstünlüğüne son verilerek, din ve devletin birbirinden ayrılmasıyla maddi ve manevi ilerleme sağlanmıştır.⁴⁵⁷

Celal Nuri, *onun yanlış yorumlandığı* teziyle bağlantılı olarak laiklik anlayışının geleneksel olarak algılanan dinle bağdaşmadığını vurgularken,⁴⁵⁸ eskiye karşı korunmamız gerektiğini düşünür. Çünkü Evrimsel süreç doğal biçimiyle işlemeli ve varılması gereken noktaya mutlaka varılmalıdır. Tekamül ve ilerlemeye engel olan kurumlar, sözcüleri baskıcı hükümdarların emri altında Cumhuriyet şeklini daha başlangıçta köreltmemiş olan ulema örneğinde olduğu gibi geleneğe uyularak korunmakta inat edilmiş olsaydı istediğimiz gibi yaşamının imkanı bulunmayacaktı.⁴⁵⁹

Celal Nuri, laiklik konusunda da diğer görüntüsü olan *modernist/İslamcı yönü* çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna göre Celal Nuri, İslami bir hükümet yapısına olumlu yaklaşır ve onu ortaya çıkaran bir olgu olarak bu yapı içerisinde hem mezhepsel hem de dinsel farklılıkların kaynaşmış olmasına değinir. Aslında Celal Nuri, bu konunun da evrime tabi olduğunu ısrarla savunmasına rağmen burada da benzeşen hususlar-

⁴⁵⁷ Celal Nuri, Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye, ss. 96-102; Celal Nuri, Türk İnkılabı, s. 42

⁴⁵⁸ Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s. 194 ; Krş. Celal Nuri, Tarih-i Istikbal, s. 63

daki farklı tavrını sürdürür. İslam'da din-siyaset-toplum üçgenini, din merkezinde şekillenmiş olan sistemin sacayakları olarak görür. Bu durumun canlı yansımaları dinin fonksiyonel anlamda gördüğü sosyal, siyasal içerikli ve hümanist olgularda tezahür eder. Celal Nuri'ye göre, İslam hükümeti, mahiyeti itibariyle bir kamu hükümeti, bir demokrasidir. İslam hükümeti, hürriyet, eşitlik ve kardeşlik esaslarına dayanır.⁴⁶⁰ Hükümet oluşumu konusunda ise Şeriat, uzun bir anayasa oluşturmamış ve yalnızca genel kanunlarla yetinmiştir. Hükümet, kamuya yani meşverete dayanmalı ve hükümete itaat edilmelidir.⁴⁶¹

Dinimizin, sultanlık olmayan ve irsiyete dayanmayan Cumhuriyet rejimini de kabul ettiğini ifade eden Celal Nuri, modern yönetimlerde olduğu gibi İslami hükümette de kuvvetler ayrılığı hakim olup üç organa bölünmüşlerdir: Halife, vezirleri ve yöneticileri tenfiz ve icraya memur eder ki, buna *icra kuvveti* denir. Kadı ve naibleri adaletin icra edilmesinden sorumludur ve bu, hüküm ve kaza olarak *adalet kuvvetine* tekabül eder. Fakihler ve ulema fetva ile sorumlu olarak görevlerine yasama ve danışma denir. Bu da *yasama kuvveti* veya kanun kuvvetidir.⁴⁶² Halife de, peygambere halef olan kişi olup dünya işlerinde onun makamına oturur ve onun yasama gücüyle verdiği hükümlere uygun her sözü aynı şekilde nass gibi katıdır. Bu tam anlamıyla Avrupa'da "zorunlu seçim" denilen usülden başka bir şey değildir.⁴⁶³

Laiklikle ilgili olması noktasında eğitim, özellikle de dini eğitim konusu, eserini çevirdiği Madam Odette Laoquerre'nin fikirlerini ve de laikliği benimsemiş olan Baha Tevfik'in de üzerinde durduğu bir husustur. Buna göre laiklik, dini eğitimin bertaraf edilerek pozitif ilimlerle donanımlı kızların / kadınların yetişmesi, böylece eğitimde kadın – erkek ayrımcılığının da önüne geçilmesi için büyük önem arz etmektedir. Laik bir sistemde erkeklerin hürriyet, kadınların esaret için yetiştirilmeleri büyük bir tehlike ve mantıksızlıktır. Çünkü cahil ya da tam bir eğitimden geçmemiş

⁴⁵⁹ Celal Nuri, Türk İnkılabı, a.g.e., s. 37 ve 59; Krş. Celal Nuri, İttihad-ı İslam, s. 59

⁴⁶⁰ Celal Nuri, İttihad-ı İslam, s. 65

⁴⁶¹ Bkz. Celal Nuri, Tac Giyen Millet, s. 204-206

⁴⁶² Celal Nuri, İttihad-ı İslam, s. 61

⁴⁶³ Celal Nuri, a.g.e., s. 62-63

bir kadının, insanlığın ilerlemesine katkı sağlaması düşünülemediği gibi engel bile olacaktır. Laik bir idare sistemi ise kadınlar için aynen erkeklerde olduğu şekliyle ilk eğitimi zorunlu kabul etmiştir. Kızların okutulma düşüncesi ortaya atılınca tehlike arzeden ilimlerin etkisiz bırakılmaları çaresi de düşünülerek buna özen gösterilmiştir. Laiklik bu anlamda kadının, erkeğin kontrolünden çıkacağı endişesi taşıyan, eski dönemlerin batıl itikatlarından neşet eden yanlış anlayışlarını yıkmıştır.⁴⁶⁴

Kurumsal alanda ise, programında yer alan hususlarla resmi otoritenin uygulamalarına reaksiyoner bir eleştiri getiren Osmanlı Sosyalist Fırkası, laiklik konusunda aslında öngördüğü toplum modelinin de prototipini sergilerken, Osmanlı toplum yapısına yaptığı yaklaşımla da topyekün dönüşümden ziyade re-organize denilebilecek yenilikleri öne çıkarır. Osmanlı Sosyalist Fırkası programında yer alan bu yenilik meselesi özellikle hukuk, iktisat ve eğitim alanlarındadır.⁴⁶⁵ Eğitim alanındaki değişimin ana yönü, laiklik prensibiyle dile getirilir. Bunun yanında din de bir vicdan meselesi olarak laiklik çerçevesi içerisinde değerlendirilerek “dinin kişiye ait hususi bir konu” olduğu anlayışı öne sürülür.⁴⁶⁶

Bu anlamda Osmanlı sosyalistlerinin hem bireysel hem de kurumsal bazda, cumhuriyet öncesinde laikliği benimsedikleri ve dinin tekamül süreci içerisinde laikliği, gelinen noktada tercih edilen durum olarak gördükleri söylenmelidir. Dinin bu aşamada kendine bir yer bulmasının da ancak laiklikle mümkün olabileceği ve böylece tarihin doğal seyrinde de bir bzulmanın olmayacağı anlayışı hakimdir.

⁴⁶⁴ Odette Laoquerre, a.g.e., ss. 30-32

⁴⁶⁵ OSF beyannamesi için Bkz. İştirak, 12 Eylül 1326, No: 20, ss. 280-283

⁴⁶⁶ Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 95

III. BÖLÜM

İLK DÖNEM CUMHURİYETTE TÜRK SOLU

A. CUMHURİYET SOLU'NUN TİPOLOJİSİ: SOSYALİZMDEN KOMÜNİZME EVRİLME SÜRECİ

1. Cumhuriyet Sonrası Türk Solu

Türkiye’de cumhuriyet sonrasında sosyalist ve komünist hareketler 1916-1917 yıllarında Türkiye dışında başlamış, III. Enternasyonal’in kuruluşundan sonra da Türkiye’ye intikal etmiştir. Dört dış merkez Türk komünizmine başlangıç olmuştur. Fransa’da, Almanya’da, İsviçre’de ve Rusya’da başlayan ilk Türk sosyalist-komünist hareketleri, 1919’dan sonra Türkiye’de merkezileşerek sonraki yıllara kadar süregiden sosyalist ve komünist hareketlerin doğuşunu sağlamıştır.⁴⁶⁷ Böylece farklı ülke ekollerıyla beslenen Türk komünistlik faaliyetinin tablosu son derece karışık bir manzara arz etmiştir. Fakat Rusya’nın etkisi, Türk komünizminin genel gidişatını belirleyen en önemli unsur olarak komünistlerin dimağında diğer ülkelerin edinemediği hassas bir yer edinmiştir. Zaten köklü siyasal akımların ve bu akımların toplum yaşamında işlerlik kazanmasının çevrede etkiler yaratacağı doğaldır.

Bu anlamda Türk komünizmi, daha çok siyasal platformda kurumsal olarak yer almış ve temsilcilerince komünist addedilen bir takım oluşumlar içerisinde tutunma gayreti vermiştir. Herşeyden önce Türk komünizminin “kurumsal duayeni”, kuşkusuz birçok komünistin ilk tecrübesini bünyesinde gerçekleştirmiş olduğu Türkiye Komünist Partisi’dir. Türkiye Komünist Partisi, çok sancılı dönemleri tecrübe etmiş bir parti olarak tam bir komünist görüntü çizmiş, “Kadrocular” ve “Aydınlık” çevresi de da-

⁴⁶⁷ Aclan Sayılğan, Türkiye’de Sol Hareketler (1871-1973), s. 104

hil Cumhuriyet Dönemi solcularının içerisinde kümелendiği önemli bir kuruluş olmuştur. Daha çok pragmatik endişelerle Anadolu'da kurulmuş olan komünist partiler ise siyasal hayatta, çok kısa süren ömürleriyle birlikte Türkiye Komünist Partisi'nin ancak peşinden gelebilmişlerdir

2. Cumhuriyet Dönemi Türk Komünizmi

a. Türkiye Komünist Partisi (TKP)

Türkiye'de komünizm, bir aydın hareketi olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun sonlarına doğru biçimlenmiş olan radikal aydın akımlarıyla başlamıştır. Türkiye'de kendilerine "komünist" diyen, ya da gerçekte Türkiye Komünist Partisi tarafından kontrol edilen grupların karmaşıklığı bir realitedir. Örneğin Türkiye'de "komünist" adını kendi çıkarlarına kullanmak isteyenlerin çok azı Rusya'da olanlar hakkında doğrudan doğruya bilgi sahibi olmuştur. Komünizm ismini samimiyetle kabullenenler bile buna çeşitli anlamlar yüklemiş; hatta bazıları komünizmi müslümanlığın dini esasları ile bir tutmuşlardır. Bir kısmı ünlerini yaymak ya da Türkiye'de oluşan herhangi bir komünist hareketini kontrolleri altında tutmak için bu ismi sömürerek oportünistçe davranmışlardır. Bununla beraber kaygı süresinin sona erdiği 1925 yılında karışıklık bir hayli durulmuş, komünizm hem Sovyetler Birliği'nde hem de Türkiye'de daha tutarlı bir karaktere bürünmüştür.⁴⁶⁸

Fakat bir gerçek olarak Türkiye'de komünizm, Sovyet imajının dışında pek az dikkati çekmiştir. Türkiye'nin Sovyet yörüngesine kayabilmesinden korkulduğu İstiklal Savaşı esnasında ilklerde duyulan kaygının yaratığı telaşın dışında endişelenmek için herhangi bir sebep görülmemiş gibidir.⁴⁶⁹ Fakat Sovyet yörüngesi endişesinin haksızlığı da savunulmuştur. Buna göre Ulusal Kurtuluş Savaşı yıllarında en yakın yabancı dostumuz, destekçimiz, yardım edenimiz Rusya'daki Sovyet yönetimi olmuştur. Bunun doğal olarak Türkiye'de yansımaları, etkileri olacaktır. Kurtuluş Savaşı yıllarında gelişmiş olan bu yansımaların en önemli sonucu, ilki Sovyet Rusya yaklaşması nedeniyle Mustafa Kemal'in denetiminde bu-

⁴⁶⁸ George S. Harris, Türkiye'de Komünizmin Kaynakları, s. 15

⁴⁶⁹ George S. Harris, a.g.e., s. 6

lunan yasal parti; diğeri yasadışı parti olmak üzere iki *Türkiye Komünist Partisi*'nin kurulmuş olmasıdır.⁴⁷⁰

1919 Yılı'nda Türkiye'de en önemli örgüt olduğunu doğrulayacak bir örgütlenme, Almanya'daki Türk öğrenciler arasında şekillenmiştir. Alman Marksizmi'nin şiddetle tesiri altında kalmış olan bir grup Türk, Almanya'da karşılaştıkları akılcı sosyal doktrini Türkiye gerçeğine uydurma teşebbüsüne girişmişler, bu amaçla teknik eğitim ve tecrübe görmek için Almanya'ya gönderilmiş olan genç işçiler arasında *Türkiye İşçi Derneği*'ni oluşturmuşlardır. Aynı zamanda 22 Eylül 1919'da "*Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası*" (TİÇSF) adında, eş bir siyasi teşkilat kurarak Berlin'de nazariyelerini belirleyen *Kurtuluş* gazetesini çıkarmışlardır.⁴⁷¹ Batı'daki anlamıyla proleteryanın Türkiye özelinde içinin doldurulmaması nedeniyle oldukça geniş bir proleterya tanımlamasından hareket eden bu ilk Türk Marksistleri, kurtuluşun yalnızca sınıf bilinci kazanıp anti-emperyalist bir anlayışla sınıf mücadelesi yapmakla mümkün olacağını düşünmüşlerdir.⁴⁷²

Türkiye'de ilk Marksist-Leninist örgüt olan bu fırkanın⁴⁷³ birçok seçkin üyesi, Türk komünist hareketinde önemli roller oynamışlardır. Bunlardan en önemlileri kuşkusuz Ethem Nejat ve Doktor Şefik Hüsnü Değmer gibi isimlerdir.⁴⁷⁴ Fırka, III. Enternasyonal'e eğilim göstermekle birlikte,⁴⁷⁵ İstanbul Hükümeti ve Damat Ferid siyaseti aleyhinde bir politika izlemiştir.

⁴⁷⁰ Suna Kili, *Türk Devrim Tarihi*, s. 253

⁴⁷¹ George S. Harris, A.g.e., s. 52; Ayrıca bkz. Mete Tunçay, "Sonuç Yerine", *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik*, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, s. 240

⁴⁷² Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2. Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001, s. 308

⁴⁷³ Hakkı Uyar, *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, s. 136

⁴⁷⁴ George S. Harris, a.g.e., s.54-55; *Kurtuluş Dergisi*, daha sonra kurucu ve yandaşlarının anavatana dönmesi üzerine İstanbul'da ve 20 Eylül 1919 tarihinden itibaren yayımlanmaya başlamıştır. Dr. Şefik Hüsnü ise, bu dönemde dergiye katılmıştır. 1919 seçimlerine İstanbul, İzmir, Eskişehir, Niğde'den aday göstermiş ve önemli bir başarı sağlayamamıştır. *Kurtuluş*'un yayını İngilizler'in İstanbul'u işgal etmelerinden sonra yasaklanmıştır. Bkz. Tefik Çavdar, *Türkiyenin Demokrasi Tarihi (1839-1950)*, s. 235

⁴⁷⁵ Bkz. Visali Günaydın, *Sosyalist ve Radikal Sol Doktrinler Komünizm : Strateji ve Taktikleri*, Ayrıldız Matbaası, Ank., 1974, s. 70-71; Krş. Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, Çev. Vahdi Hatay, KBY. Ank., 1976, s.377; İsmet Giritli, *Komünizm Sosyalizm ve Anayasamız*, Ak Yay., İst., 1967, s. 33-35 ve 57

tir. Anadolu Hareketi'ni desteklemiş, Milli Mücadele'nin bütün cihan proleterlerinin yardımı ile gerçekleştiğini kabul ettiğini bildirmiştir.⁴⁷⁶

Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası üyeleri, Eylül 1920'de Bakü'de yasadışı Türkiye Komünist Fırkası'nın ilgasının ardından bu kez "Aydınlık Dergisi" çevresinde çalışmalarını sürdürmüşlerdir.⁴⁷⁷ Nazım Hikmet ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı da bu çevrede yetişmişlerdir. Bu anlamda Türkiye solunun olumlu veya olumsuzluğuyla en etkin kaynağı İstanbul grubu yani "Aydınlık Grubu" olmuştur.⁴⁷⁸ "Aydınlık"ta belli isimlerin haricinde faal bir mevki almış olanlar arasında, sonraları gazeteci ve politikacı olarak ün yapacak Burhan Belge, Hikmet Kıvılcımlı, Falih Rıfkı Atay ve Ahmet Cevat (Emre) gibi isimlerle birlikte daha birçok ünlü ismi saymak mümkündür.⁴⁷⁹ Fakat bunların en önemlilerinden ikisi kuşkusuz Türkiye Komünist Partisi Genel Sekreterliği yapmış, 1960 sonrasında "Yakup Demir" takma ismiyle anılmış olan Zeki Baştımar ve Türkiye Komünist Partisi'nin Gençlik Seksiyonu başkanlığı yapmış, 1960 sonrasında Türkiye solunda önemli bir lider olarak görülen özellikle Milli Demokratik Devrim (MDD) tezleriyle bir akımın başını çekmiş olan "E. Tüfekçi" takma adını kullanan Mihri Belli'dir.⁴⁸⁰

Aydınlık grubu üyeleri, 1920'lerde rejimi ters tepki göstermek zorunda bırakmamak ve böyle bir hisse düşürmemek için hükümete doğrudan doğruya meydan okumak hususunda son derece dikkat ve itina göstermiş,⁴⁸¹ fakat 1923 yılında tevkiflerin başlamasıyla Aydınlık dergisi çev-

⁴⁷⁶ Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952, s. 438-439; İlhan E. Darendelioğlu, Türkiye'de Komünist Hareketler 1910-1973, s. 36-37; Fethi Tevetoğlu, Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faliyetler (1910-1960), s. 82, 87; Mete Tunçay, "Sonuç Yerine", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, s. 240 ; İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 114

⁴⁷⁷ Artun Ünsal, Umuttan Yalnızlığa Türkiye İşçi Partisi (1961-1971), TVYY., İst., 2002, s. 27

⁴⁷⁸ Yalçın Küçük, Aydın Üzerine Tezler 1830-1980, C. 5, s. 338; Kerim Sadi, a.g.e., s. 618; İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 117

⁴⁷⁹ Bkz. Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 218; Atilla Akar, Bir Kuşağın Son Temsilcileri "Eski Tüfek" Sosyalistler, İletişim Yay., İst., 1989, s. 16-17; George S. Harris, a.g.e., s. 198; Atilla İlhan, "Tanığın Adı, Falih Rıfkı", Cumhuriyet Söyleşileri/2, s. 146; Vala Nurettin (Va-nu), Bu Dünyadan Nazım Geçti, ss. 297-301

⁴⁸⁰ Atilla Akar, a.g.e., s. 18-20

⁴⁸¹ George S. Harris, a.g.e., s. 199

resinde hücrelenme başlamış, Edirne'den Adana'ya kadar geniş bir teşkilat faaliyete geçirilmiştir⁴⁸²

1920'de, Türk komünizminin Bolşeviklik adı altında artık ses getiren siyasal bir hareket olduğu konusunda düşünceler hakim olmasına rağmen durum abartıldığı ölçüde olmamıştır. Örneğin meclis içinde Bolşevik bir gruptan söz edilemediği gibi Mustafa Kemal ve Büyük Millet Meclisi hükümeti de Bolşeviklik cereyanını ciddi bir tehlike olarak algılamamış, zamanın koşulları içinde Sovyetler Birliği ile ittifak etmeyi bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Böyle bir durum, İstanbul Hükümeti'nin Mustafa Kemal'in ve Ankara Hükümeti'nin Bolşevik olduğu yolundaki propagandasını daha da yoğunlaştırmasını kolaylaştırmıştır. Gerçekten Sovyet Rusya ile yakınlaşma, Anadolu'da yer yer Bolşevik hareketlerin belirmesine yol açmakla birlikte esas olarak Ankara Hükümeti'ne karşı ayaklanmaların kitle tabanını genişletmiştir.⁴⁸³

Menşei itibariyle Türkiye Komünist Partisi'nin orijinine bakıldığında günümüzde içerde ve dışarda Moskova merkezine bağlı yerli komünistlerin "ilk" ve "asıl" saydıkları Türkiye Komünist Partisi'nin, Mustafa Suphi'nin 10 Eylül 1920'de Bakü'de kurmuş olduğu parti olduğu görülecektir.⁴⁸⁴ İlk olmasına rağmen bu partinin oluşumunda esas rolü oynayan grup, Türkiye solunun kaynakları içinde ve başlangıç kesitinde en çok bilinen fakat en etkisiz ya da etkisi az olan Mustafa Suphi grubudur. Mustafa Suphi ve arkadaşlarının öldürülmeleri, Türkiye Komünist Partisi'nin, kendi tarihine başlangıç olarak Mustafa Suphi başkanlığında ve 1920 Eylül ayında Bakü'de yapılan kongreyi alması, ilk kongrenin dünyadaki ilk sosyalist ülkede yapılması ve daha sonraki yıllarda Mustafa Suphi'nin yaşamının destanlaştırılması, Bakü'deki başlangıcın abartılmasına da neden olmuştur.⁴⁸⁵ Daha sonra kurulmuş parti ve şubeler de 10 Eylül 1920'de birinci Bakü Kongresi'nde Mustafa Suphi tarafından kurulan ve

⁴⁸² Aclan Sayılğan. a.g.e., s. 203

⁴⁸³ Ömür Sezgin, Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu, I. Bs., Birey ve Toplum Yay., İst., 1984, s.35-36

⁴⁸⁴ Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s. 200

ilan edilen Türkiye Komünist Partisi'nin bünyesinde birleşmişlerdir. Bir açıdan “Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyaist Fırkası” ve günümüze kadar Türkiye’de kurulan “sosyalist veya işçi” adlı resmi, yahut gizli tüm komünist parti ve teşekkülleri, Mustafa Suphi’nin kurduğu Türkiye Komünist Partisi’nin açık veya gizli şubeleri olarak görülmüş, gayelerinin ise Türkiye’de komünist bir rejim kurmak; Türkiye’yi Sovyet Rusya ile birleştirmek; Türkiye Sovyet Cumhuriyeti kurmak olduğu düşünülmüştür.⁴⁸⁶

Bununla birlikte 1920’den itibaren faaliyet gösteren İstanbul merkezli illegal Türkiye Komünist Partisi’nin siyasal hayatta fazla bir etkisinin olmayışı,⁴⁸⁷ 1920’de Bakü’de kurulmuş gerçek bir Komünist Partisi’nin zaten mevcut oluşuna bağlanabilir.⁴⁸⁸

Aslında Türkiye Komünist Partisi’nin tek bir parti oluşumu sağlanıncaya kadar geçen süreci çok da net değildir. Bazı değerlendirmelerde Türkiye Komünist Partisi, tek başına bir parti olarak ortaksız ortaya çıkmış, bazılarında ise birçok komünist partinin birleşimiyle daha sonra vücut bulmuştur.⁴⁸⁹ Gerçeğe daha yakın olarak görülebilecek ikincisine göre Bakü’de 1 Eylül 1920’de toplanan Şark Milletleri Kurultayı’ndan sonra 10 Eylül 1920 tarihinde, yine Bakü’de yapılan birinci ve genel Türk Komünistleri Kongresi’nde⁴⁹⁰, yurtiçi, ve yurtdışı komünist örgütlerin temsilcileri biraraya gelmiştir. Bu kongrede Türkiye Komünist Hareketi’nin sacyağını oluşturan üç örgüt; yani İstanbul’daki Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyaist Fırkası, Anadolu’daki Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası (THİF) ve Sovyetler Birliği’nde Mustafa Suphi’nin kurduğu Türkiye İştirakiyun Teşkilatı (TİT) birleşik bir parti olarak Türkiye Komünist Fırkası’nı kur-

⁴⁸⁵ Yalçın Küçük, a.g.e., s. 324 ; Ayrıca bkz. Yavuz Aslan, Türkiye Komünist Fırkası’nın Kuruluşu ve Mustafa Suphi, s. 243-244; İsmet Bozdağ, Mustafa Suphi’yi Kim Öldürdü? Atatürk mü? Lenin mi?, Emre Yay., İst., 1992, s. 30; Tefvik Çavdar, a.g.e., s. 233; Yalçın Küçük, a.g.e., s. 325

⁴⁸⁶ Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s. 100-101; Krş. Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 104 vd.; M. Zeki Sofuoğlu, “Görünen Köy Kılavuz İstemez”, Komünizm ve Komünistlere Karşı Türk Basını, s. 22; Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s. 92

⁴⁸⁷ Davut Dursun, Devlet Siyaset ve Toplum, Emre Yay., İst., 1996, s. 113

⁴⁸⁸ Eric Jan Zürcher, Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, 11. Bs., İletişim Yay., İst., 2001, s. 229; Ayrıca bkz. Aclan sayılğan. a.g.e., s. 125-126; Fethi Tevetoğlu, Açıklıyorum, Komünizmle Mücadele Yay., Ank., 1965, s. 184

⁴⁸⁹ Tarık Zafer Tunaya, a.g.e., s. 532; Murat Belge, Sosyalizm Türkiye ve Gelecek, 3. Bs., Birikim Yay., İst., 2000, s. 40

⁴⁹⁰ Bkz. Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam, 11. Bs., Remzi Kitabevi, İst., 1999, s.1970

muşlardır. Türkiye Komünist Fırkası'nın kurulmasından dört ay sonra Anadolu'ya gelmek isteyen Mustafa Suphi ve bazı arkadaşları, 28-29 Ocak 1921 tarihinde Karadeniz'de öldürülmüşlerdir.⁴⁹¹ Bu olay Türkiye Komünist Fırkası'na büyük bir darbe vurmuş, 16 Mart 1921 Moskova ve 13 Ekim 1921 Kars Anlaşmaları gereği Bakü'deki teşkilat kendini ilga etmiştir.⁴⁹²

Milli Mücadele'nin sonuna gelindiğinde Türkiye Komünist Fırkası legal ve illegal olarak yürüttüğü faaliyetleri çerçevesinde İstanbul'da Aydınlık Dergisi'yle *Orak Çekiç Gazetesi*'ni yayınlamış ve bunun yanısıra işçilere yönelik propaganda çalışmalarını yürütmüştür.⁴⁹³ 1923 yılında Sadrettin Celal Antel, Nikola Asmakopolo, Serafim Maksimos, Rolan Genenzberg Komintern'den aldıkları direktife uygun olarak yeniden Türkiye Komünist Partisi'ni illegal olarak ve en aktif şekilde harekete geçirmişlerdir. Partinin önde gelen iki lideri Hasan Ali Ediz⁴⁹⁴, Sadrettin Celal Antel ile Şefik Hüsnü'nün çabalarıyla yüksek okullarda yoğun propaganda faaliyetine geçilerek "Türkiye Komünist Gençler Birliği" teşkil edilmiştir.⁴⁹⁵ Komintern'in 1924 5. Kongresi'nden sonra ise Türkiye Komünist Partisi, kendini yeniden teşkilatlandırma lüzumunu hissetmiştir. 1925 yılında parti üyeleri Dr. Şefik Hüsnü, Hasan Ali Ediz, Nazım Hikmet (Ran-Verzanski), Dr. Hikmet Kıvılcımlı, Şevket Süreyya Aydemir'in de katılımıyla toplanmıştır.⁴⁹⁶

1925'de kabul edilen 578 sayılı "Tahrir-i Sükun" Kanunu gereğince ilk olarak Aydınlık ve Orak-Çekiç kapatılmış,⁴⁹⁷ 1928'de Dr. Şefik Hüsnü'nün Yozgat cezaevine gönderilmesi, Vedat Nedim Tör ve arka-

⁴⁹¹ Yavuz Aslan, a.g.e., s. 376; Hakkı Uyar, a.g.e., s. 135-136

⁴⁹² Yavuz Aslan, a.g.e., s. 376; Hakkı Uyar, a.g.e., s. 136; Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 236; İsmet Bozdağ, a.g.e., s. 171-172; Ayrıca bkz. Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar - II (1925-1936), s. 48

⁴⁹³ Hakkı Uyar, a.g.e., s. 136 ; George S. Harris, a.g.e., s.7

⁴⁹⁴ Bkz. Aclan Sayılğan, a.g.e., ss. 224-232 ve 258

⁴⁹⁵ Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 113

⁴⁹⁶ Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 204

⁴⁹⁷ Bkz. Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 206; 1925 yılı içerisinde Türkiye Komünist Partisi'nin icra komitesinde önemli isimler olarak şu isimleri saymak mümkündür : Genel Sekreter Şefik Hüsnü, Vedat Nedim Tör, Şevket Süreyya Aydemir, Sadrettin Celal Antel, Hikmet Kıvılcımlı, Hüsametdin Özdoğu, Hasan Ali Ediz. İki yıl sonra da Nazım Hikmet'in ismi geçmektedir. Bkz. Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar-II (1925-1936), ss. 20-23

daşlarının parti dışı bırakılması; Şevket Süreyya Aydemir'in Ankara Hükümeti ile işbirliğine geçmesi Türkiye Komünist Partisi'ni Moskova'ya sıkı sıkıya bağlı fakat çok zayıf bir duruma düşürmüştür. Nazım Hikmet'in teşebbüsü ile yeni bir strateji belirlenmiş, buna göre Türkiye Komünist Partisi, bir yandan legal alanda çalışmış, öte yandan hücrelenme yoluyla gizli teşkilatı geliştirmeye çalışmıştır.⁴⁹⁸

1930'dan sonra Türkiye'de komünizm faaliyetleri yeni bir sürece girmiştir. Daha önceki yıllara nazaran başkalık arzeden komünist hareketi partiler, teşekküller veya hücreler şeklinde olmaktan ziyade sanat, edebiyat ve sosyal konular rengine bürünerek, sadece işçi sınıfının değil tüm halkın zihninde komünizm lehine bir düşünce yaratmak istemiştir. Makale, şiir, roman, hikaye, fıkra, tercüme yazılarıyla Sadrettin Celal, Nazım Hikmet, Şevket Süreyya Aydemir, Hasan Ali Ediz, Kerim Sadi, Sabiha Sertel, Zekeriya Sertel, Sabahattin Ali gibi isimler bu düşüncenin mimarları olmuşlardır.⁴⁹⁹ Çok daha öncesinden başlayan süreçten bu yana ise, Ertuğrul Muhsin, Aydınlik'ta bu fonksiyonu icra etmiştir.⁵⁰⁰ Aynı şekilde Şükür Sökmensüer'e göre 1930'lu yılların bir başka özelliği bu yıllarda özellikle komünist idareciler taktiklerini değiştirerek gençliği elde etme çarelerine başvurmuşlardır. İç harbi ve ihtilali gerçekleştirmek için ihtilali yapacak kadroyu hazırlamak gerektiğini anlamışlar ve Türkiye'nin sanayileşmesini ve proleter bir sınıfın doğmasını fırsat bilerek bu ihtilal kadrosunu gerektiği zaman bu sınıfın başına geçirme kararını almışlardır.⁵⁰¹

1932 yılında parti elemanlarının ve liderlerinin çoğunun özellikle Hasan Ali Ediz'in hapiste bulunması Nazım Hikmet'in yeniden Türkiye Komünist Partisi'ni faaliyete geçirmesini sağlamış, fakat Nazım Hikmet 1933 başlarında yakalanarak tevkif edilmiştir.⁵⁰² 1934⁵⁰³ yılından itibaren

⁴⁹⁸ Aclan Sayılğan, a.g.e., ss. 220-224

⁴⁹⁹ İlhan E. Darendelioğlu, Türkiyede Komünist Hareketleri, C. 1, Fakülteler Matbaası, İst., 1961, ss. 64-68

⁵⁰⁰ Bkz. Aydınlik, 1 Kanunusani 1924 (1340), Amdi Matbaası, İst., Sayı: 26, s. 795

⁵⁰¹ İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 67

⁵⁰² Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 236-237

⁵⁰³ Aclan Sayılğan, Türkiye Komünist Partisi'nin gelişim yılları sınıflamasında 1934-1935 yıllarını karışık devir - Komsomol (Komünist Gençlik Teşkilatı) Faliyetleri; 1936-1937 yıllarını anti-faşizm devri –legalite zorlamaları-, 1938 yılında donanmada ve harp okulundaki cephe politikası çerçevesinde değerlendiriyor.

Komintern, dünya komünist partilerine faşizme karşı müşterek cephe kurulması direktiflerini vermeye başlamış ve 1935 komintern VII. kongresinde cephe politikası karara alınmış, Türkiye Komünist Partisi de Komintern hattına uymak için faaliyete tekrar başlamıştır. Partinin legal ajitasyonlara geçmesi üzerine solcular arasında gruplaşmalar başgöstermiş, 1938 yılında ise Türkiye Komünist Partisi, ilk defa olmak üzere askerler arasına sızma politikası gütmüştür.⁵⁰⁴

Türkiye Komünist Partisi'nin 1939'dan 1944 ve 1944'den 1946'ya kadar süregelen faaliyetleri içinde cephe çalışmaları, II. Dünya Savaşı'nın aldığı istikametlere göre ayarlanmış ve daima müttefiklerin değil Sovyetler Birliği'nin menfaatları ön planda tutulmuştur.⁵⁰⁵ Türkiye Komünist Partisi, 1942 içinde legal neşriyata önem vermiştir. Ankara'da çıkan Behice Boran, Niyazi Berkes, Pertev Naili Boratav, Muzaffer Şerif Başoğlu'nun legal yönetimindeki "Yurt ve Dünya", "Adımlar" ile "Yürüyüş" dergileri gizli Komünist Partisi'nin denetimi altında olmuş, İstanbul'da yayımlanan Sabiha Sertel ve Zekeriya Sertel'lerin yönetimindeki "Tan Gazetesi" de tamamen gizli Komünist Partisi'nin legal günlüğü görüntüsü çizmiştir.⁵⁰⁶

b. Anadolu Komünizmi: Yeşil Ordu - Halk Zümresi - Türkiye Komünist Partisi (Resmi) - Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası

Sovyet Rusya ile çok yakın ilişki içinde bulunarak ondan yardım ve destek sağlanan Kurtuluş Savaşı döneminde Anadolu'da ve Meclis'te sola yönelme eylemleri ve örgütlemeler görülmüş, bu eylemler açık, gizli çalışmalar içinde yürütülmüştür.⁵⁰⁷ Milli Mücadele yılları ve sonrasında Anadolu komünizminin faaliyetlerini şu şekilde kategorize etmek mümkündür: Birincisi, "Yeşil Ordu" hareketi; İkincisi, "Türkiye Komünist Partisi"; Üçüncüsü, Türkiye Komünist Partisi'nin legal faaliyeti ve vechesi olan "Halk İştirakiyun Fırkası"; Dördüncüsü de, Mustafa Kemal Paşa'nın

1935-1938 yılları arasındaki taktik ve stratejiyi ise 1. İstihbarat, 2. Teşkilatlanma, 3. Neşriyat sınıflamasına tabi tutuyor. Bkz. Aclan Sayılğan, a.g.e., ss.238-253

⁵⁰⁴ Aclan Sayılğan, a.g.e., ss. 238-247

⁵⁰⁵ Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 261

⁵⁰⁶ Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 273 ve 296; Atilla Akar, a.g.e., s. 41

⁵⁰⁷ Suna Kili, Türk Devrim Tarihi, s. 249 -250

yakın arkadaşlarına teşkil ettirdiği resmi “Türkiye Komünist Partisi”dir. Bunlardan “Yeşil Ordu” yarı gizli; Muvazaalı Komünist Partisi açık; “Halk İştirakiyun Fırkası” ise açık kuruluşlardır. Mustafa Kemal Paşa’nın kurdurduğu resmi partinin⁵⁰⁸ dışında üç komünist kuruluşunun Bakü’de Mustafa Suphi’nin başında bulunduğu Türkiye Komünist Partisi ile ilgileri olduğuna dair bilgiler vardır.⁵⁰⁹ Bu devrede bu faaliyetlerde “komünistlik” ve “Bolşeviklik” sosyalizm ile maskelenmeden doğrudan doğruya ifade edilmiş, propagandası yapılmış ve teşekküllere ad olarak verilmiştir.⁵¹⁰ Fakat milli mücadele sonrası durum değişmiş; komünistler bu serbesti ortamını bulamamışlardır.

Bir açıdan Yeşil Ordu, Milli Mücadele’nin ilk ve oldukça karışık buhranlı günlerinde dört bir yandan saldıran çeşitli düşmanlara karşı meclis, hükümet ve milli ordu dışında savunma çareleri arayanlarla belli niyetleri olanların adeta bir “kurtarıcı kuvvet” olarak gördükleri kuruluş olup,⁵¹¹ bir başka açıdan İstanbul Hükümeti’nin Anadolu Hareketi’ni “Bolşeviklikle” suçlamasına tepki olarak örgütlenmiştir. Bu cemiyet Bolşevikliğin, esasları itibarıyla İslam’ın dünya görüşüne paralelliğine değinerek o dönemde zorunlu görülen Sovyetler’e yakınlaşmayı desteklemiştir.⁵¹²

Türkiye Komünist Partisi’ne göre ise Yeşil Ordu, Kemalistlere düşman, yoksul köylülerin inkılapçı teşkilatı olarak komünistlerden yardım görmüş ve bir ara Mustafa Kemal ve taraftarlarını yenmesine ve onların yerini tutmasına ramak kalan bir teşkilat olarak tanımlanmıştır.⁵¹³ Kılıpayı kağan bu galibiyetin en önemli etkeni ise, Çerkes Ethem’in Yozgat’taki Çapanoğlu isyanını bastırmak için Ankara’ya gelmesi sırasında Yeşil Ordu’ya katılması olmuştur. Ethem, 1920 Ağustosunun sonunda Arif Oruç’un başyazarlık yaptığı “Seyyare-i Yeni Dünya” adlı bir İslam Bolşevik Gazetesi çıkarmaya başlamış, Çerkes Ethem bu gazetenin sosyal

⁵⁰⁸ Bkz. İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 18-19

⁵⁰⁹ Bkz. Aclan Sayılğan, a.g.e., s.167

⁵¹⁰ Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s.184

⁵¹¹ Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s.128

⁵¹² Tefvik Çavdar, a.g.e., s. 225

⁵¹³ Mete Tunçay, Türkiye’de Sol Akımlar –II (1925-1936), s. 263

demokrasi ilkeleri doğrultusunda birlik yaratmak ve devrime hizmet etmekle görevli olduğunu ifade etmiştir.⁵¹⁴

Bununla birlikte, 1920 yılında rastlanan *Yeşil Ordu* isminin gizli bir cemiyete mi, yoksa hayali bir teşkilata mı ait olduğu hususunda olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermek de mümkün olmamıştır. Mustafa Kemal'e göre bir cemiyet olup,⁵¹⁵ bir başka görüşe göre bu isimle kurulmuş hakiki bir cemiyet olmayıp, Rusya ve Asya'dan Anadolu Hareketi'ni desteklemek gayesiyle gelecek tamamen hayali bir askeri kuvvet kastedilmiş, böylece halkın cesareti arttırılmak istenmiştir.⁵¹⁶

Her şeye rağmen Yeşil Ordu Hareketi, en azından kısmen “Doğu’cu ülkü”nün saf bir ifadesi olarak görülmüştür.⁵¹⁷ Bununla beraber örgüt, yasaların gerektirdiği işlemler yapılarak kurulmadığı için gizli bir örgüt görüntüsü vermiş, fakat gerçekte örgütün içinde kimlerin bulunduğu, neler yaptığı, nasıl çalıştığı dönemin Ankara’ında ve özellikle hükümet çevrelerinde bilinmiştir. Genel Sekreteri, İttihatçıların eski Maliye Bakanı Hakkı Behiç (Bayiç) olan örgütün, 32 maddelik bir tüzüğü olup, bu tüzüğün dışında zaman zaman bildiriler de yayınlanmıştır.⁵¹⁸

Milli Mücadele’nin ilk günlerinde, muntazam bir ordu kurulmadığı bir sırada bazı vekil ve bakanlarla ilk saftaki önemli şahsiyetlerin de içinde bulunduğu Yeşil Ordu Teşkilatı, büyüüp tehikeli bir hal alınca ve Çerkez Ethem de bu teşkilata girip bilahare Yunanlılara sığınınca Mustafa Kemal Paşa’nın bir emri ile lağvedilmiştir. Yeşil Ordu hakkındaki belgeler, aslında bu teşkilatın gizli Konünist Partisi’nin bir kolu haline getirilmek istendiğini göstermiştir. Nitekim Yeşil Ordu’nun feshinden sonra Hakkı Behiç Bey’in teklifi ile Mustafa Kemal Paşa’nın kurdurttuğu “Türkiye Komünist Fırkası” ‘Yeşil Ordu’ ile birleşmiştir.⁵¹⁹ Bu oluşumun dışında kalan Dr. Nazım gibi bazı aydınlar ise, Türkiye Halk İştirakiyun Fırkasını

⁵¹⁴ Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 226; George S. Harris, a.g.e., s.110

⁵¹⁵ Bkz. Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk, 9. Bs., C. II, MEB., İst., 1969, s. 467

⁵¹⁶ Tanık Zafer Tunaya, a.g.e., s. 531

⁵¹⁷ George S. Harris, a.g.e., s. 97

⁵¹⁸ Suna Kili, a.g.e., s. 250; Mete Tunçay, Eski Sol Üzerine Yeni Bilgiler, Belge Yay., İst., 1982, s. 200; Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 225

⁵¹⁹ Aclan Sayılğan, a.g.e., ss. 168-178

oluşturmuşlar,⁵²⁰ bu fırka daha sonra tüm bu oluşumların birleştirici şemsiyesi olmuştur. Nitekim Yeşil Ordu'nun yayın organı gazetede Büyük Millet Meclisi'nde teşekkül etmiş ve teşekkülünden beri halka ve halk inkılabına doğru adımlarını da atmış olan "Halk Zümresi"yle beraber hepsinin birden diğer teşkilattan her türlü alakayı kesmek için "Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası" adını aldığı belirtilmiştir.⁵²¹ Zürcher ve Fethi Tevetoğlu'na göre ise, Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası, daha sonra hükümetten izin isteyip 7 Kanunuevvel 1920'de müsaade alarak oluşan gizli Türkiye Komünist Partisi'nin nüvesini oluşturmuştur.⁵²²

Anlaşılan şu ki, Türkiye Halk İştirakiyyun Fırkası (THİF), Halk Zümresi grup yöneticileri tarafından 7 aralık 1920'de kurulmuştur.⁵²³ Fırka, ne meclis içinde ne de meclis dışında hiçbir varlık gösterememiştir. Ancak böyle bir fırkanın kurulmasına hükümetçe izin verilmiş olması, mecliste ve meclis dışında muhafazakarlar tarafından hükümete ve Mustafa Kemal'e karşı bir propaganda konusu olması üzerine Ethem olayı ile ilişkilendirilmiş,⁵²⁴ bunun üzerine fırka kendini feshetmiştir.⁵²⁵

"Halk Zümresi" ise, İstanbul'daki padişah hükümetinin Anadolu direnişini isyancı ve kafir ilan eden propagandasını karşılama amacı güden Yeşil Ordu'yla ilişkili olarak Ankara'da açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin içinde kurulmuştur.⁵²⁶ Halk Zümresi, Yeşil Ordu Cemiyeti'nin yasal görünüşü olarak kabul edilmiş,⁵²⁷ grubun programı ise Yunus Nadi Bey'in "Yeni Gün" gazetesinde yayınlanarak, geniş ölçüde hükümetçe de benimsenmiştir. Bu gruptaki milletvekilleri, "mesleki temsil" düşüncesini

⁵²⁰ Hakkı Uyar, a.g.e., s. 135

⁵²¹ Bkz. Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s.178; Krş. Aclan sayılğan, a.g.e., s.178-179; Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 230-231; Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 304

⁵²² Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s. 191; Eric Jan Zürcher, a.g.e., s. 230

⁵²³ Bkz. Mete Tunçay, "Sonuç Yerine", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, s. 241; Ayrıca bkz. Mete Tunçay, Eski Sol Üzerine Yeni Bilgiler, s. 197; İlhan E. Darendelioglu, a.g.e., s. 81

⁵²⁴ Ömür Sezgin, a.g.e., s.44-45

⁵²⁵ Tarık Zafer Tunaya, a.g.e., s. 532; Suna Kili, a.g.e., s. 256; Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 230

⁵²⁶ Mete Tunçay, "Sonuç Yerine", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, s. 240

⁵²⁷ Ömür Sezgin, a.g.e., s. 41; Krş. George S. Harris, a.g.e., s. 107

1921 Anayasası'nın tartışılması sırasında savunmuşlardır. Ancak Mustafa Kemal Paşa'nın "genel oy" ilkesi konusunda devreye girmesiyle "mesleki temsil" den vazgeçilmiştir. Mustafa Kemal, Halk Zümresi ile ilgili olarak yalnızca mesleki temsil meselesinde değil bu grubun siyasi etkinliği noktasında da nüfuzunu kullanmış ve ağırlığını koymuştur. Bununla birlikte Halk Zümresi'nin mecliste etkili olmadığı da söylenemez. Fakat bu etki, grubun "sol" ideolojisinden ileri gelmemiştir. Halk Zümresi'nin gücü ve dahiliye vekili seçimindeki başarısı mecliste Mustafa Kemal'e ve onun temsil ettiği görüşe karşı muhafazakarları geçici olarak da olsa bir araya getirebilmesinden ileri gelmiştir.⁵²⁸ Halk Zümresi'nin milletvekilleri Yeşil Ordu'nun zayıflaması ve dağılması sonucu birinci ve ikinci gruplardaki yerlerini almışlardır.⁵²⁹

18 Ekim 1920'de kurulan resmi "Türkiye Komünist Partisi"ne gelince, Anadolu'nun komşusu olan Rusya'da gerçekleştirilen komünist İhtilal'in ve bu ihtilalin Rusya'nın başına getirdiği yönetimin Ulusal Kurtuluş eylemine yakın ilgi, destek ve yardımlarının, Ankara ile Moskova arasında iyi ilişkinin sonucu ve etkileriyle gizli örgütleri sona erdirmek; gelişme, ulusal eylemi saptırma eğilimi gösteren girişimleri kontrol altına almak amacıyla kurulmuştur. Yasal Komünist Partisi, Mustafa Kemal'in bilgisi ve buyruğuyla kurulmuş; bu, biraz da o dönemde Türkiye'deki yasadışı Sovyet yanlısı gizli örgütleri özendirilen ve destekleyen Sovyet yöneticilerinin artık gizli destek ve özendirmeden vazgeçmelerini sağlayabilmek, maddi destek sağlamak için Sovyet Rusya yöneticilerinin hoşuna gidecek bir davranışta bulunmak düşünce ve siyasetiyle atılmış bir adımdır.⁵³⁰ Resmi ve şekli bir nitelik arzeden bu fırkanın III. Enternasyol ile bağı ve münasebeti olmamış, Fırka, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne bağlanmış ve inkılabı kuvvetle inanmıştır.⁵³¹

Aynı şekilde, Mustafa Kemal'in Halk Zümresi'yle örgütlenen muhafazakarlar karşı resmi Türkiye Komünist Partisi'ni bir kontrol mekanizması

⁵²⁸ Omür Sezgin, a.g.e., s.42 - 43

⁵²⁹ Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 226-227

⁵³⁰ Suna Kili, a.g.e., s. 253-254; Ayrıca bkz. Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 227-228; Tank Zafer Tunaya, a.g.e., s. 531; Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 195

⁵³¹ Tank Zafer Tunaya, a.g.e., s. 531

işleviyle kurdurduğu da söylenebilir.⁵³² Fakat en önemli etkenlerden biri, belki de Anadolu’da ortaya çıkan akımları ulusal hareket içinde toparlamak ve herhangi birinin Sovyet yardımını kendi tekeline alma olasılığının Mustafa Kemal Paşa tarafından önlenmek istenmesidir. Buna rağmen Komintern, Mustafa Kemal’in partisini üyeliğe kabul etmemiş⁵³³ olmakla birlikte Mustafa Kemal, resmi Türkiye Komünist Partisi ve genelde Anadolu solundan, Sovyet dostluğunu temin etme noktasında faydalanmak istemiştir.

c. Kadro Hareketi

Kadro Hareketi, 1930’larda Türk Devrimi’ne “sol” bakışı yansıtan bir hareket olarak Türk sol tarihindeki yerini almıştır. Çoğu eski komünist ve sosyalistlerden oluşan bir yazar ve düşünür kadrosu, Mustafa Kemal Atatürk’ün eyleminin somut başarısını evrensel açıdan ve dünya kapitalist sistemi çerçevesinde irdelemişlerdir. Dolayısıyla pek çok düşünür gibi Marksçı düşünürler de olayın üzerine eğilmiş ve yeni yorumlar yapmışlardır.⁵³⁴ Fakat Kadro’yu diğer sol oluşumlardan ayıran en önemli unsur, solculuğunu biraz da Kadro düşüncesi duayenlerinin Sovyet tecrübesini pratize etmelerinden kaynaklanan bir aşinalığın verdiği etkileşim ile Sovyetler uygulamasına endekslemeleri olmuştur.

Kadro’yu Türkiye’de sol hareketlerin Mustafa Kemal rejimiyle olan irtibatının mihenk taşı ya da bir başka deyişle kurumsal öncülü olarak görmek ütöpik değildir. Kadro’nun Kemalizm’e teorik bir çerçeve çizme çabalarıyla bütünleştirildiğinde kurulmuş olan bu akrabalık sonucuna varmak daha kolay olacaktır. Kadro’nun Türk Devrimi’ne teorik bir çerçeve oluşturma girişimini Atatürk’ün de önce zimni, sonra açıktan desteklemiş olmasına ve Kadrocuların, kendilerini Türk Devrimi’nin sözcüsü olarak

⁵³² Eric Jan Zürcher, a.g.e., s. 229; Kerim Sadi, a.g.e., s. 502

⁵³³ Mete Tunçay, “Sonuç Yerine”, Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, s. 241

⁵³⁴ Emre Kongar, Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk, s. 92; Kadro’nun yazar kadrosunda isim yapmış kişiler olarak şunları sayabiliriz: Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) Şevket Süreya (Aydemir), Vedat Nedim (Tör), İsmail Hüsrev (Tökin), Burhan Asaf (Belge) ve M. Şevki. Attila İlhan’a göre, Yakup Kadri ile Şevki Yazman bir kenara bırakılırsa, Kadrocular formasyonu Marksist aydınlardır. Bkz. Attila İlhan, “İnkılap Bitti mi?...”, “Cumhuriyet” Söyleşileri / 2, s. 42; Cüneyt Arcayürek, Yeni İktidar Yeni Dönem 1951-1954, 2. Bs., Bilgi Yayınevi, İst., 1985, s. 181; Vala Nurettin (Va-nu), a.g.e., s. 345

görmelerine rağmen baştan itibaren Mustaf Kemal yönetimi, kimi çekin-
celer koymamış da değildir.⁵³⁵ Bununla birlikte Kadro'nun, Yakup Kadri
tarafından Atatürk devrimlerinin fikri ve ilmi izahını yapacak, daha doğ-
rusu Cumhuriyet Halk Partisi'nin öncü organı vazifesini görecek bir der-
gi⁵³⁶ olarak inkılap ideolojisi işlevini yüklenmesi tasarlanmıştır. Hatta
"Kadro" ismini alışı bile, bir devrim partisinin herşeyden önce bir fikir ve
ideal çerçevesi içinde yürütülebileceği kanısına dayanmıştır.⁵³⁷

Zaten, Kadro Dergisi'nin hükümet politikası üzerinde etkin bir nüfuzu
olmuştur. Türkiye'nin ilk beş yıllık planının merkezi ekonomik gelişme
doğrultusunda duraklayıcı ve oldukça zayıf bir çabalama ile 1934'te ka-
bul edilmesinde olduğu gibi, her ne kadar devlet planlama fikrinin Türki-
ye'de yerleşmesi uzun yıllar sürecek idiyse de Kadro'nun bu gelişmenin
temelini atmada hiç de azımsanmayacak ölçüde katkıda bulunduğu iddia
edilebilir.⁵³⁸ Sanayileşme konusunda Sovyetler Birliği deneyimini yakın-
dan takip eden Kadro yazarları, Sovyet deneyiminde merkezi planlı sa-
nayileşme süreçlerini ayrıntılı biçimde inceleyerek planlı sanayileşmenin
gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bununla birlikte Kadrocu-
lar, devletin bilinçli aydın bir 'Kadro' tarafından yönlendirilmesi duru-
munda, kapitalist sınıfın ortaya çıkmasının engelleneceğini varsaymışlar-
dır. Bu noktada Kadrocuların bir yandan İttihatçılara benzer bir biçimde
ulusalcı; diğer taraftan Sovyet komünizmi gibi ideolojileri benimser gö-
rünürken; List, Wagner ve Sombart gibi liberal iktisatçılardan etkilendik-
leri söylenebilir.⁵³⁹ Devletçi iktisat politikalarının neleri içereceğinin he-
nüz belirginleşmediği bir ortamda devletçi gelişme stratejisini savunma-
ları ise, potansiyel olarak Cumhuriyet yönetiminin liderlerini Kadro Der-
gisi'nin yayınlanmasına destek vermeye sevk etmiştir.⁵⁴⁰

⁵³⁵ Mustafa Türkes, Kadro Hareketi Ulusçu Sol Bir Akım, İmge Kitabevi, Ank., 1999,
s. 10-11

⁵³⁶ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Politikada 45 Yıl, 3. Bs., İletişim Yay., İst., 2002, s. 87

⁵³⁷ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 88

⁵³⁸ George S. Harris, a.g.e., s. 212-214

⁵³⁹ Bkz. Mustafa Türkes, a.g.e., s. 218-220

⁵⁴⁰ Mustafa Türkes, a.g.e., s. 221

Kadrocuların milli olma endişesi, onların daha hareketin başlangıç yıllarında Türkiye Komünist Partisi kadrolarından ayrılmalarına neden olmuştur.⁵⁴¹ Bu ayrılığa Türkiye Komünist Partisi merkez komitesi içerisindeki parti taktiği ve stratejisi konusundaki uzlaşmazlığın neden olduğu söylenebilir. Şevket Süreyya Aydemir ve arkadaşları, Türkiye’de yoğun bir işçi sınıfı olmadığı için sınıf mücadelesi esasına dayanan bir faaliyetin faydasızlığına işaret ederek, Milli Kurtuluş Savaşı’ndan doğmuş devrin tek partisi olan Cumhuriyet Halk Fırkası’na girmeyi ve onu ele geçirerek sosyalist bir Türkiye’yi kurmayı tasavvur etmişlerdir. Bu tez, 1927 yılında yenilgiye uğramış, Şevket Süreyya Aydemir ile birlikte pek çok komünist Komintern’den ve Türkiye Komünist Partisi’nden ihraç edilmişlerdir.⁵⁴²

Kadro Hareketini, Türkiye Komünist Partisi’ni devrin iktidar partisi ile birleştirme teşebbüsü⁵⁴³ olarak görmek, özellikle Kadro içindeki birçok ismin hükümet içerisinde etkin konumlara gelmesiyle bakıldığında sonuç vermiştir. Nihayet, Türkiye’de komünist propagandasının, Cumhuriyet Halk Partisi ve eski hükümetler devrinde eğitim teşkilatını ele geçirdiği bir realitedir.⁵⁴⁴ Dr. Şefik Hüsnü Değmer’in zamanın şartlarına göre çok az sayıdaki militanlarını iktidar partisine ve halkevlerine sokmaya çalışması ve bir ölçüde başarılı olmasında olduğu gibi bu taktiğin, komünizmin Cumhuriyet Dönemi’nde uyguladığı ortak taktik olduğu söylenebilir.⁵⁴⁵

Kadrocuların hareketinde ülke koşulları çerçevesinde özgünlük iddiaları da vardır. Buna göre Türkiye’ye özgü bir sosyalizm anlayışıyla başlayan hareket, 1935’te son bulmuştur. Hareketin öncülerinden Şevket Süreyya

⁵⁴¹ Aclan Sayılğan, a.g.e., s.17

⁵⁴² Bkz. Hakkı Uyar, a.g.e., s. 136; Mete Tunçay, Türkiye’de Sol Akımlar-II (1925-1936), s. 148; Yalçın Küçük, a.g.e., s.93

⁵⁴³ Bkz. Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 298; Türkiye Komünist Partisi, bu Cumhuriyet Halk Partisi’ne sızma politikasını özellikle 1938-1942 yıllarında yoğunlaştırırken, sızma idealinde bir diğer hedef Halkevleri olmuştur. Bkz. Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 298; Komünistler bunda başarılı da olmuşlardır. Özellikle eğitim alanında Cumhuriyet Halk Partisi, komünistleri koruma tutumu sergilemiştir. Bkz. Nazım Hikmet, Kemal Tahire Mapusaneden Mektuplar, Haz. Kemal Tahir, 2. Bs., Bilgi Yayınevi, Ank., 1975, s. 183

⁵⁴⁴ Bkz. Peyami Safa, “İtiraf Beklemeyiniz”, Sosyalizm Marksizm Komünizm, 4. Bs., Ötügen Yay., İst., 1979, s.165

⁵⁴⁵ Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 271

Aydemir'e göre, "İstanbul'daki levantenlerle ve ekalliyet muhitleriyle, ithalatçı çevreleri ile, daha doğrusu iş alemi denilebilecek o günün insanları ile garip bir işbirliği içinde" olan İş Bankası çevresi, Kadro Dergisi'nin kapatılmasını sağlamıştır.⁵⁴⁶ Bunun yanısıra Kadro'nun kapanma nedenleri arasında Kadrocuların önerdiği gelişme stratejisinin, Kemalist yönetimin uyguladığıyla tam olarak örtüşmediği için Kadrocuların önerilerinin Kemalist yönetimi eleştirir nitelikte olması ve Kemalist yönetimin artık Kadro Dergisi'ne 1932 yılında duyduğu kadar ihtiyaç duymaması sayılabilir. Bu anlamda Kadro, uyguladığı stratejiye kurban olmakla birlikte⁵⁴⁷ Kadrocuların daha önceki komünistlik tecrübesinden süzüp getirdikleri fikirler, Türkiye'nin bugünkü ideolojik kaynaşmasına bir "Kurna" vazifesi de görmüştür.⁵⁴⁸

Kadro tecrübesi, modern Türk tarihinde kuşkusuz en tesirli entelektüel denemelerden biri olmuştur. Fakat Kadro kurucularının ulusçu söylemlerle kaynaştırmaya çalıştıkları komünist eğilimleri, onların günümüze yansıyan yönüyle Türkiye'de ilk denilebilecek nasyonal-sosyalist yaklaşımın teorik ve pratik alanda tecrübe edilmesine etkide bulunmuştur.

3. İlk Dönem Cumhuriyette Türk Komünizminin İmkanı

a. Türk Komünizminin Toplumsal Yapı Analizi

Cumhuriyet Dönemi'nin ortodoks Marksistleri, Osmanlı koşullarına Batı penceresinden bakmışlar ve sosyalist topluma giderken ülkenin kendi özgün koşullarını, Marksist okuyuş bağlamında ele almışlardır. Bunlar, Osmanlı üretim şeklini *feodal* olarak kabul edip, Batı feodal üretim biçimi ile özdeşleştirirken, Osmanlı devlet yapısı ve devlet-halk ayırımını görmezlikten gelmişler, Osmanlı'nın bu özelliğinin Batı ile örtüşmediğini düşünmüşlerdir. Özellikle Cumhuriyet Dönemi solunda Marksist açılımlarla ve Avrupa tecrübesine uyan bir biçimde, Osmanlı toplumunun he-

⁵⁴⁶ Alpaslan Işıklı, Sosyalizm, Kemalizm ve Din, 3.Bs., İmge Kitabevi, Ank., 2001, s.144

⁵⁴⁷ Bkz. Mustafa Türkes, a.g.e., s. 205-206; Krş. Hikmet Bila, CHP 1919-1999, 2. Bs., Doğan Kitapçılık, İst., 1999, s. 79

⁵⁴⁸ George S. Harris, a.g.e., s. 204-205

nüz kapitalist aşamaya gelemediği ve tarihi geriden takip ettiği yolunda değerlendirmeler yapılmıştır.⁵⁴⁹

Solun feodal/derebeylik anlayışı aslında solca küçümsenen, alçaltılan bir hadise olmakla birlikte, tarihin doğal akışı seyrinde belli bir toplumsal ve siyasal parametreyi de oluşturmuştur. Bu dönem, feodal yapılaşma içerisinde bir çok kurumun tortulaşmasına ve tarihin doğal tekamül sürecine ayak uyduramayan olguların yer etmesi üzerinde kesin etkiler bırakan bir devirdir. Osmanlı toplumunu feodal yapıyla tanımlayan sol, dönemin yapısal özelliğinden kaynaklanan kurumlarına da bu açıdan tavır almıştır. Batı bu dönemi çoktan aşmış, burjuva devrimi gerçekleşmiş ve sonlara gelinen aşamada Rusya’da olduğu gibi, proleterya devrimi gerçekleşmiştir. Oysa Osmanlı İmparatorluğu hala burjuva devrimi öncesini, yani toplumsal yapısıyla “geri”liği; kurumlarıyla da “gerici”liği yaşamaktadır. Hatta sol, bu noktada o derece uçlaşmıştır ki, sözgelimi Nazım Hikmet, bu derebeyliğin başlangıcını oluşturan Orta Çağ’ı açması nedeniyle İstanbul’u fetheden Sultan Mehmed’i “derebeylerin derebeyi”, “zalimlerin zalimi”, “Türkiye’yi satan Sultan Vahdettin’in dedesi” olarak nitelemiştir.⁵⁵⁰ Bu anlamda “Orta Çağ”, komünist solun din ve dini olgular konusundaki tüm reflekslerini ortaya çıkaran, sanki tarihin tüm devinimlerini ve yönelimlerini belirleyen, son derece “karanlık” görülen bir dönemdir. Bu dönemden kalma olduğunu düşündükleri kurumların jargonlarıyla konuşan ve davranan insanlar ise Nazım Hikmet’in hicivli ve alaycı tabiriyle “karanlıklardan ders alan, medrese mantıklı, kabe yeşili provakatör, karanlıklardan gelen hortlak sesli” insanlar olarak tanımlanır.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ Bkz. Sabahattin Ali, “Yeşil Sarık”, Markopaşa Yazıları ve Ötekiler, Der. Hikmet Altınkaynak, Yapı Kredi Yay., İst., 1998, s. 106-107; Aslında Sabri Ülgener’e göre, sermayeciliğin bizdeki belirtileri de, Batı Avrupa ülkelerindekilerle aynı asırlara rastlamasına rağmen, bizdeki, sonuç çok farklı olmuştur. Yani bizde, kapitalist olgunluğun gerektirdiği teknik, hukuk ve manevi unsurlardan hiçbiri ortada olmadığı ve hiçbir şekilde merkantilist politika izlenmediği için sermayeci sınıf eriyip küçülmüştür. Bkz. Sabri Ülgener, İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri, İÜY, İst., 1951, s. 145

⁵⁵⁰ Nazım Hikmet, “ ‘Kara Davut’, Muh. Nizamettin Nazif ”, Yazılar I, Ed. Güven Turan, Yapı Kredi Yay., İst., 2002, s. 21-23

⁵⁵¹ Nazım Hikmet, “ Nazım Hikmet’ten Orhan Selim’e Mektup”, a.g.e., s. 85-86; Bununla birlikte, “Orta Çağ” değerlendirmeleri, tamamıyla Batı komünizminin, din ve dinsel kurumlara, feodalite kalıntısı olarak görmeleri bağlamında, Türk komünistlerini de etki alanına almıştır. Bkz. Nazım Hikmet, “Ayasofya ve Süleymaniye”, a.g.e., s. 104

Sol değerlendirme açısından, 19. Yüzyıl'da yönetici kadro, dış baskıya ve yenilgilere karşı koyabilmek için, bir takım reform hareketlerine girişmiş olmasına rağmen, Osmanlı toplumu Batı'ya bağımlı durumda olduğundan, bu gelişmeler çok sınırlı olmaktan ileri gidememiş, eski sosyal yapıyı tasfiye edip toplumu kapitalist düzeye çıkaracak güce kavuşamamıştır. Zamanla yabancı sermayenin desteği altında ve onun aracısı olarak gelişen sınırlı ticaret ve sanayi genellikle azınlıkların elinde toplanmış ve müslüman olanlarla olmayanlar arasında rekabete yol açarak bu ekonomik mücadele durumunun politik alanda ve ideolojilerde de yansımalarına sebep olmuştur. Fakat bu ideolojiye ve çabalara dayanak olacak sınıflar, ekonominin bağımlı olması dolayısıyla gelişemediğinden yönetici aydın tabakanın teşebbüsleri de işe yaramamıştır. Öbür yandan derebeylik düzeni, özellikle tarımda tam tasfiye edilememiş, tersine taşralı toprak sahipleri daha da ekonomik güç kazanmıştır.⁵⁵² Bununla birlikte solculara göre, bir burjuva ihtilali olan 1908 Meşrutiyet İnkılabı, Osmanlı'da yeni kapitalist kıpırdanmaların ve belli ölçüde ekonomik canlılığın başgöstermesine neden olmuştur.⁵⁵³

Daha sonraki dönem itibarıyla tarafsız değerlendirmeler açısından bakıldığında ise, sol okuyuşa göre farklılıklar arzeden değerlendirmeler göze çarpar. Buna göre 19. Yüzyıl'ın son çeyreğinde bölgeleri arasında ekonomik durum açısından büyük bir çeşitliliğin yaşandığı İmparatorluk,⁵⁵⁴ ekonomisini ağırlıklı olarak tarım üzerine kurmuştur. Öncelikle farklı sanayi kollarının Ortaçağ'dan bu yana kar ve girişimcilik zihniyetine gösterdiği imkanlar, üretim tekniği ve sermaye azlığıyla sınırlı kalmış,⁵⁵⁵ böylelikle sanayisi çok az gelişmiş, kırsal nüfusun oranı yüksek, kentleşme ve eğitim düzeyi düşük Osmanlı toplumu, sol düşünce ve akımların gelişmesine pek olanak vermemiş, kapitülasyonlar nedeniyle büyük

⁵⁵² Behice Boran, "Hümanizmanın Sosyal Şartları, Yakın Tarihimizde Yönetici-Aydın Kadro ve Kalkınma Sorunumuz", Sosyal Adalet, 7 Kasım 1964, Yıl: 2, Sayı: 8; Krş. A. Münir Belen, "Osmanlı İmparatorluğunun Sonlarında Endüstri Politikası", Yurt ve Dünya, C. 3, 29 İlkteşrin 1942, Sayı: 20, s. 276 vd.; Behice S. Boran, "Sanayide Köylü – İşçi", Yurt ve Dünya, C. 3, Mart–Nisan 1942, Sayı: 15-16, s. 80-81

⁵⁵³ Bkz. Hüseyin Avni, "Meşrutiyette Milli Ekonomi Cereyanları", Yurt ve Dünya, C. 3, Mart–Nisan 1942, Sayı: 15-16, s. 76-77; Krş. Sıtkı Yırcalı, "Büyük Köye Doğru", Yurt ve Dünya, Şubat 1941, Sayı: 2, s. 8

⁵⁵⁴ Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 296

⁵⁵⁵ Sabri Ülgener, a.g.e., s. 143

sanayi de gelişmemiştir. Aynı şekilde İmparatorluğun son yılları, sürekli savaş içinde geçtiğinden dışa bağımlı ekonomisi her geçen gün bozulmuştur.⁵⁵⁶ Cumhuriyet'e de bu nedenle aynı sanayi mirası daha da zor şartlarla devredilmiştir. Bu anlamda bir açıdan, Türk toplumsal yapısının Sol formasyonun yeşermesi üzerindeki etkisi açısından yeni Türkiye Cumhuriyeti, kuruluş döneminde önemli bir sosyo-politik çelişkiyle de karşı karşıya kalmıştır. Padişahlık, daha sonra halifelik kaldırılmış, laik düzene geçilmiş, ayrıca her alanda reform çalışmalarına başlanmış, buna rağmen ülke geçmiş yıllara oranla çok daha geri ve tutucu bir yapı niteliği kazanmıştır.

Böylece Osmanlıların toplumsal ve ekonomik yapısının temel öğeleri Cumhuriyet Dönemi'nde de değişmemiştir. İmparatorluk'taki tarihsel süreçlerin belirlediği toplumsal ve ekonomik birikim, o günkü toplumsal ve ekonomik yapının temelden değiştirilmesi yönünde baskılar ortaya koymamıştır.⁵⁵⁷ Örneğin idarecilerin milli tüccar yaratma çabalarına bağlanabilen zayıf serbest iktisat kıpırdanışlarının dışında, Türkiye'de bir kapitalist zümrenin çıkamayacağı inancı siyasal seçkinler arasında yaygın olmuştur.⁵⁵⁸ Solun yeşermesi için olumsuz addedilebilecek tüm bu olaylara bir de mevcut işçi sınıfı ile ilgili olumsuzluklar eklenince durum daha bir belirginlik kazanmıştır.

Cılız işçi sınıfına dayanmanın ya da dayanamamanın ilk komünistlerce bir takım güçlüklerinin olduğu muhakkaktır. Özellikle Cumhuriyet'in sosyo-politik değerleriyle çok fazla oydaşmaması, Türkiye'de ilk komünistlerin sınıf mücadelelerine hep endişeyle yaklaşmalarına neden olmuştur. Bir bakıma Türkiye'nin ilk sosyalist ve komünist anlayışına sahip

⁵⁵⁶ Artun Ünsal, umuttan yalnızlığa Türkiye işçi partisi (1961-1971), s. 31

⁵⁵⁷ Emre Kongar, İmparatorluktan Günümüze Türkiyenin Toplumsal Yapısı, 6. Bs., Remzi Kitabevi, C. I-II İst., 1992, s. 264; Krş. Ömer Aytaç, "Prens Sabahattin ve Türk Toplumunun Girişimci Kültür Temelinde Yeniden Yapılanması", FÜSBİD, Elazığ, 1996, Sayı: 2, s. 12-13

⁵⁵⁸ Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, AÜSBFY, Ank., 1969, s. 116 -118; Suna Kili, a.g.e., s. 220; Krş. Mete Tunçay, T.C.'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931), 3. Bs., Cem Yayinevi, İst., 1992, s. 186

olanları sosyalizme, sınıf mücadeleleri olmaksızın ulaşmanın mücadelesini vermişlerdir.⁵⁵⁹

Solun işçi sınıfı ile ilgili talihsizliğinin başında, sınıf bilincine sahip olmayan bir kitle olarak ortada duruşu ile birlikte Cumhuriyet öncesinde Osmanlı işçi sınıfının en vasıflı ve deneyimli kesiminin, I. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında, savaşlarda cepheye ya da etnik çatışmalarda ölmüş, bir bölümünün göç etmiş, bir bölümünün mübadeleye tabi tutulmuş olması vardır. Rumeli’den Türkiye’ye göç eden soydaşlar ise, kırsal kökenli ve çiftçidir. Sonuçta Osmanlı işçilerinin bilinç, örgütlenme ve mücadele deneyimleri açısından Cumhuriyet Türkiye’sine aktarabildikleri de oldukça sınırlı kalmıştır. Aynı şekilde Cumhuriyet sonrasında köyden göçeden işçiler arasında köylülük hala ağır basan bir yaşam tarzı olmayı sürdürmüş,⁵⁶⁰ doğal olarak işçi bilinçsizliği nedeniyle daha ilk kuruldukları günden başlayarak genel bir işçi ve memur desteğinden yoksun olan sol partiler, sendikal hak ve geleneklerin bir türlü yerleşemediği Türkiye koşullarında etkisiz kalmışlardır. Böylece sol partiler bir aydın kuruluşları olmaktan öteye gidememiştir.⁵⁶¹

Osmanlı’nın hali hazırda mevcut sanayide ve diğer kollarında çalışan işçilerin son derece sığ ve sol bilinçten yoksun oluşu; bu sosyo-ekonomik olgunun aynı şekilde Cumhuriyet’e miras olarak kalması ve daha sonra ise dönüşmeye başlayan bu aynı olgunun son derece yavaş değişmesi ve bu kez de kırsal kesim insanını barındırması nedeniyle modern sol bilinci taşınamamasıyla yeni bir arayış belirmiştir. Bu anlamda Türk solu, Türkiye’de sol tecrübenin işçi ve diğer çalışan kesime dayanamaması, dolayısıyla kendisine alternatif olarak arayışa girmiş olmasıyla lenin’in de vurulduğu,⁵⁶² “köylü” ve “köylücülük”ü öne çıkarmıştır. Bunda Rusya’nın etkisi de önemli bir rol oynamış, Türk komünistleri işçi kesiminden daha çok köylü ve köylücülük üzerinden siyaset yapmışlardır.

⁵⁵⁹ Metin Çulhaoğlu, “Türkiye’de Sosyalist Düşüncenin Doğuşu: Konjonktürün Başatlığı”, Praksis, Sayı: 6, 2002, s. 13; Krş. Hakkı Uyar, a.g.e., s. 324; Erol Güngör, İslam’ın Bugünkü Meseleleri, 9. Bs., Ötüken Yay., İst., 1993, s. 135

⁵⁶⁰ Artun Ünsal, a.g.e., ss. 31-35

⁵⁶¹ Artun Ünsal, a.g.e., ss. 39 - 43

⁵⁶² Bkz. Fevziye, “Lenin ve Kadınlık”, Aydınlık, Teşrinievvel 1924(1340), İst., Sayı: 26, s. 685

Yeni siyasetin dayandığı birkaç noktayı tespit etme imkanımız da vardır. Buna göre ilk olarak, köylünün nasıl görüldüğünü belirlememiz açısından Sabahattin Ali'ye ait şu satırlar ipucu verecektir: “ Yırtık urbası, yamalı mintanı ve traşu uzamış çehresi ile,... mülkiyetin dar sınırları içinde yaşamak hakkı bulan bu insanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun bin bir faciasına göğüs germişler...”⁵⁶³ Bununla birlikte Sabahattin Ali, köylücülüğünü, Marksizm'in “yabancılaşma” kavramı üzerinden yapmıştır. O, yabancılaşmayı Marksizm'in, proleteryanın kendi iç dinamiklerinden uzaklaşması anlamından farklı olarak burjuva yandaşları olarak gördüğü yönetici/burjuva sınıfının halktan uzaklaşması anlamında ele almıştır. Ona göre bu sınıf, halka ve köylüye ait olan herşeye yabancıdır. Köylü, her türlü eziyeti çekerken, onlar en üst düzeyde refah içerisinde yaşamışlardır. Bir an önce köylü, kendi kaderini kendi eline almalıdır.⁵⁶⁴

İkinci olarak, köylünün zor şartlarda yaşaması, iaşesini temin edememesi ve nihayet köylünün derebeyi artığı olan toprak ağaları ve köyde Şeriat'ın toprak ağasının elinde oyuncak olması vasıtasıyla sömürülmesi vardır.⁵⁶⁵ Buna göre köylü, sosyal ve ekonomik amillerin baskısı altında didinerek geçimini temine çalışmaktadır. Bugünkü değişen şartlar ve imkanlar köylerimizde belli bir sınıf ve tabakanın lehine bir gelişme göstermektedir. Toprağın istihsal ve istismar şekilleriyle orada beliren kuvvetler ve tabakalar köylünün üzerinde hakimiyet ve baskı kurmuşlar,⁵⁶⁶ köylü, bu hakim sınıfların müsrif hayatlarını ve kahramanlık gösterilerinin bedelini malı ve canıyla ödemek zorunda kalmıştır. Toprak ağasının köylü müstecirle yaptığı iş akdinde olduğu gibi dayanılmaz ölçüde sefalet

⁵⁶³ Ömer Faruk Toprak, “Sabahattin Ali”, Yürüyüş, 5 İlkanun 1942, Sebat Basımevi, İst., Sayı: 11, s. 18; Krş. Sıtkı Yırcalı, “Büyük Köye Doğru”, Yurt ve Dünya, Şubat 1941, Sayı: 2, s. 6 vd.

⁵⁶⁴ Sabahattin Ali, “milletin postunu paylaşıyorlar”, a.g.e., s. 132

⁵⁶⁵ Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam, s. 392

⁵⁶⁶ Halil Aytakin, “Köylerin Bugünkü İaşe Durumu”, Yurt ve Dünya, İlkanun 1943, Sayı: 36, ss. 486-489 ; Krş. Behice S. Boran, “Köyde Sosyal Tabakalanma”, Yurt ve Dünya, Mayıs 1942, C. 3, Sayı: 17, s. 123-124

ve acılar çekmiştir.⁵⁶⁷ Nazım Hikmet'e göre ise, tüm bunlar köylünün geriliğinin şekillendirici etkisinin mutlak olduğu olgulardır.⁵⁶⁸

Solcular açısından, bu toprak münasebetleri ise derebeyliğin bir istihalesi olarak toprak ağalığı şeklinde Anadolu'nun her yerinde mevcuttur. Bu sistem içerisinde, köyde üretilen artı değerler, şehir veya kasabaya gelerek orada murabaha vasıtasıyla tekrar köye dönmektedir. Gittikçe büyü-yerek devam eden bu çark, vergi mükellefi olan köylünün gücünü giderek eriterek, iktisadi bir hastalık halini almıştır.⁵⁶⁹ Sola göre böyle bir durumda çıkış yolu cumhuriyet inkılaplarıdır. Cumhuriyet'in ileri kültürlü ve medeniyetli bir millet topluluğu gerçekleştirmek ülküsü, sadece bir hayal değil, derebeylik imtiyazlarını ortadan kaldıran, bugünün gerçekle-rinin kaçınılmaz bir zorunluluğudur. Bu anlamda Türk İnkılabı, özel im-tiyazlar peşinde olan bu derebeylik ve zorba zihniyetini tasfiye etmek yo-lunda gelişmiştir. Türk İnkılabı'nın ileri prensiplerine ayak uydurmalı, bunlara aykırı olan fikirler ise geri ve dağıtıcı görülmelidir.⁵⁷⁰ Çünkü sol-ca, Cumhuriyetin ilanıyla gelen Türk İnkılap hareketleri, toplumsal ku-rumları değiştirme eğilimiyle, eskimiş kurumların toptan temizlendiği, yenilerinin temelini atıldığı ve yeni sosyal şartlara uygun olarak devlet sisteminin değiştirildiği bir zaman dilimi olarak okunmuştur.⁵⁷¹

Herşeye rağmen anti- kapitalist tepkiyle ve işçi sınıfına dayanamamış, köylüyü öne çıkarmış sosyalist hareketler Türk solunun tarihinde önemli bir yer tutmuştur. Kitlesele altyapısını sosyalist jargonların ürettiği teorik tabanla yoğurarak, örgütlü işçi sınıfından daha çok alternatif olarak böyle bir kolaycılığı ve bir anlamda pragmatizmi seçmiştir. Risksiz, eleştirisi kolay eski Osmanlı toplumsal yapısı *eski rejim* kalıntısı olarak yorumla-narak modern-dışı ilan edilmiş, yeni topluma özgü ve ulusu öne çıkaran

⁵⁶⁷ B. Ferdi (Şefik Hüsnü), "Türk Köylüsü ve Kemalist Devrim", Aydınlık, Mayıs 1976, Sayı: 63 (Şefik Hüsnü'nün "Komünist Enternasyonal" Dergisi, Sayı: 17, Berlin, 26 Nisan 1927'deki yazısı; Krş. Halil Aytekin, "Köyde Geçim", Yurt ve Dünya, Eylül 1943, C. 4, Sayı: 33, s. 354-355

⁵⁶⁸ Nazım Hikmet, Kemal Tahire Mapusaneden Mektuplar, s. 271

⁵⁶⁹ İsmail Hüseyin, "Türkiye Köy İktisadiyatında Toprak Rantı", Kadro, Nisan 1932, Sayı: 4, ss. 12-14; Ayrıca bkz. Behice S. Boran, "Sanayide Köylü - İşçi", Yurt ve Dünya, C. 3, Mart -Nisan 1942, Sayı: 15-16, s. 81- 83

⁵⁷⁰ Muzaffer Şerif Başoğlu, "Fikir Mesullüğü ve Zorba Zihniyeti", Adımlar, Mart 1944, Yıl: 1, Sayı: 11, s. 346-347

⁵⁷¹ Bkz. "Cumhuriyet İnkılabımızın Tarihi Manası", Adımlar, Mart 1943, Yıl: 1, Sayı: 7, s.210

sol jargon benimsenmiştir. Sözelimi Şevket Süreyya Aydemir'e göre, Orta Çağ kalıntısı olan ve topyekün birbiriyle kaynaşmamış bu yapı yı-kılmalıdır. Yeni Türk toplumu ise anti-emperyalist, anti-kapitalist, milli-yetçi, devletçi ve halkçı olmalı; ırk, kültür ve menfaat birliğine dayanma-lı,⁵⁷² modern siyasal ve ekonomik paradigmlar benimsenmelidir. Ayde-mir'e göre referans aldığı ülkenin, Rusya'nın, sosyolojik ve iktisadi im-kanlarının yansması bizim ülkemizde de uygulanmalı ve gelişme trendi-ne girilmelidir.⁵⁷³ Yani planlı iktisat ve kültür politikası benimsenmeli böylece sosyal devlete doğru yol alınmalıdır.

b. Komünizmin Motiv Gücü; Milliyetçilik

Her şeyden önce, Türk komünizminin milliyetçilikle olan ilişki boyutu iki unsur bağlamında şekillenmiştir. Bunlardan birincisi, milliyetçiliğin yol verdiği ve bir anlamda belli oranda karşılıklı eklemelenmeyi öngören komünist yaklaşım; ikincisi ise daha çok Rusya Türklerinin milliyetçili-ğiyle ilgili olmak üzere milliyetçi duyguların başat fonksiyon görmesiyle öne çıkan ve komünizme karşı beslenen sempatik yaklaşım; Her ikisinde de siyasi pragmatik endişelerle birlikte; birincisinde “ulus”; ikincisinde “Doğu enternasyonalizmi” düşüncesi rol oynamıştır.

Birinci unsur açısından Türkiye’de komünizm, gerek kendi içerisinde ge-rekse ülkenin sosyal ve siyasi platformunda bazı işlevler icra etmiştir. Si-yasal pragmatizmin ulusal çıkar tezi çerçevesinde anlam kazanması, mo-derin ulus devletin en köklü meşruiyet temellerinden biri olmuştur. Çıka-rın dünya siyasal düzleminde ulus merkezinde biçimlenmesi ise modern politik epistemolojinin bir sonucudur. Cumhuriyetin kurucu kadrolarının Türk komünizmine pragmatik olduğu ölçüde destek vermesinde olduğu gibi Türk siyasal erki önemli ölçüde, İttihat ve Terakki'nin bir uzantısı olarak ulusal çıkar kategorisini kuruluşunun ilk yıllarında denemiştir. Bu amaçla ülke içindeki çeşitli politik ve toplumsal hareketler milli çıkarlar için bir araç olarak kullanılmıştır. Örneğin Türkiye Komünist Partisi’ni Kurtuluş Savaşı’nın zor koşullarında Rusya ile gerekli ilişkilerin kurul-

⁵⁷² Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 4. Bs., Remzi Kitabevi, İst., 1990, ss.164-167

⁵⁷³ Bkz. Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, s. 346; Krş. Vedat Nedim Tör, *Yıllar Böyle Geçti*, Yapı Kredi Yay., İst., 1999, s. 124

ması için bizzat Mustafa Kemal kurdurtmuştur.⁵⁷⁴ Gizli Türkiye Komünist Partisi'nin kuruluşunda da konjunktürel olarak bazı faydacı siyasalar aranacağı gibi Bakü merkezli Türkiye Komünist Partisi de Bağımsızlık Savaşı sırasında özellikle Sovyet yardımını sağlamak amacıyla kurulmuştur.⁵⁷⁵ Tüm bunların arkasında yatan pragmatik neden ise açıktır. Milli Mücadele'nin başlarında Ankara Hükümeti'nin ve ülkenin içerisinde bulunduğu son derece kötü ve ümitsiz şartlarla, Rusya'nın anti-emperyalist politikası üzerinden Doğu'daki mazlum addettiği uluslara ulaşmayı uman politik ortamla birleşmiş ve yüzlerce yıldır birbirine düşmanlık beslemiş olan Rusya ve Türkiye'nin (Ankara Hükümeti) yöneticilerini de birbirine yaklaştırmıştır.

Rusya cephesindeyse Sovyet İhtilali'nden sonra Moskova'nın yeni yöneticileri, Türkiye'de de kendilerine koşut, dahası denetimlerinde bir yönetimin kurulmasına çok fazla çaba göstermişlerdir. Bu hem kuramsal açıdan, hem de tarihsel siyasaları sıcak denizlere açılma olan düşünceleri açısından gerçekçi, usçu bir davranıştır. Bu düşüncelerle Sovyet Rusya yöneticileri o dönemde Rusya'dan pek çok kişiyi Anadolu'da bir Komünist düzen kurmak, bunu özendirmek, desteklemek, başlatmak için Türkiye'ye göndermiştir. Sovyet temsilcisi Şerif Manatof'tan Mustafa Suphi'ye kadar pek çok kişi bu düşüncüyü gerçekleştirmek için çalışmış, 1920'de çalışmaya başlayan yasadışı Türkiye Komünist Partisi de bu siyasanın sonucu gizli bir örgüt olarak kurulmuştur.⁵⁷⁶

Buna karşılık Türk milliyetçi liderleri ise, içerideki komünistlere karşı daima derin bir kuşku beslemiş ve Sovyet Devleti ile olan dostlukla memleketteki komünist hareketin teşvik edilmesi hususunu kesin bir şekilde ayırdetmişlerdir. Mustafa Kemal, Milli Mücadele esnasında Rusya'dan yardım göreceği ümidiyle,⁵⁷⁷ sırası gelince komünist argosu ile konuşmuş, Sovyet rejimini bol bol methedip göklere çıkarmış ve bu rejimi-

⁵⁷⁴ Gotthard Jaeschke, "İslam'ın ve Komünizmin İstiklal Harbindeki Rolü", Çev. Hüseyin Zamantılı, Türk Dünyası Araştırmaları, Ağustos 1981, Sayı: 13, s.221

⁵⁷⁵ Mete Tunçay, "Sonuç Yerine", Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, s. 240

⁵⁷⁶ Suna Kili, a.g.e., s. 255-256

⁵⁷⁷ Gotthard Jaeschke, a.g.m., s. 220

min ne manaya geldiğini anlatırken, kendi ülkesindeki komünistlere karşı tutumunda herhangi bir taviz vermemiş, bir gevşeme göstermemiştir. Bununla beraber Ankara Hükümeti'nin komünizm konusunda takındığı tavır, güttüğü politika, ilk yıllarda aldatıcı ve karışık olmuştur. Gerçekten, liderin uzağında kalan Türkler, Kemalizm'in nerede bitip komünizmin nerede başladığını gösterecek çizgiyi çizmekte çok defa güçlük çekmişlerdir.⁵⁷⁸

İkinci unsur açısından bakıldığında, durum pragmatikliğin ötesinde karşılıklı angajmanı ve Milliyetin ve Milliyetçiliğin elverdiği ölçüde komünizmin benimsenmesini öne çıkarmıştır. Buna göre, ulusçu söylemlerle sosyalist söylemler birbirini destekler niteliktedir. Fakat bu uzlaşa daha çok Doğu halkları üzerinden, enternasyonal yönü ağır basan bir niteliğe sahip olup, Kadrocuların da etkisinde kaldığı Bakü'deki komünistlerin müslüman Doğu'ya uzanabilmek için savundukları milliyetçiliktir.

Ulusal Kurtuluş Savaşı'na verdiği destek ve ulusçuluğu dolayısıyla Mustafa Suphi'yi ulusalcı-milliyetçi Türk komünizminin ilk temsilcisi saymak mümkündür. Ruslardan elde ettiği para, silah ve askeri malzeme ile bir de Türk Bolşevik ordusu kurmaya teşebbüs eden Mustafa Suphi, sözde bu kuvvetle Ankara Hükümeti'ne yardım edecek, böylece bu kuvvete istinaden Anadolu'da istediği gibi hareket edebilecekti. Bu sıfat ve Moskova'dan gördüğü olağanüstü yardıma güvenerek Mustafa Kemal'e bazı teklifler yapmış, yardıma hazır olduğunu bildirmiştir.⁵⁷⁹ Mustafa Kemal, başlarda Mustafa Suphi'den milli menfaatler doğrultusunda faydalanmayı düşünmüşken⁵⁸⁰, Mustafa Suphi'nin Anadolu'da propagandacıları aracılığıyla ajitasyon ve teşkilatlanma faaliyetlerine girişmesi üzerine kuşkulandı. Ayrıca Mustafa Suphi ve teşkilatı hakkında Bakü'den gelen raporlar, Mustafa Suphi'nin "Türk Kızılordusu" teşkil etmeye çalıştığı, Anadolu'ya gelerek hükümet darbesi yapacağı ve Sovyet hükümeti kura-

⁵⁷⁸ George S. Harris, a.g.e., s.12

⁵⁷⁹ İlhan E. Darendelioglu, a.g.e., s. 91; Krş. Yalçın Küçük, Sırlar, YGS Yay., İst., 2001, s. 62-63

⁵⁸⁰ Bkz. Fethi Tevetoglu, "Atatürk'ün Toplanmamış Yazıları", Belleten, C. I, Agustos 1986, Sayı: 197, s. 534-535; Fethi Tevetoglu, Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faliyetler (1910-1960), ss. 223-225

cağı gibi endişe verici raporlar olup,⁵⁸¹ gerçekte de Mustafa Suphi'nin, Kremlin'e ve Lenin'e sadakat içerisinde olduğunu göstermiştir.⁵⁸² Ruslar'ın Mustafa Suphi teşkilatından Milli Kurtuluş Savaşı'na etkide bulunabilme amacıyla faydalanma beklentileriyle İlk defa 20 Temmuz 1918'de "Türk Sol Sosyalistler Grubu" oluşturulmuş, Mustafa Suphi'nin başkanlığında Bakü'de 10 Eylül 1920'de "Türkiye Komünist Partisi" teşkil edilerek, Mustafa Suphi de bu partinin dış bürosu olarak Rusya'da faaliyet göstermiştir.⁵⁸³

Solcular açısından Suphi'nin tüm bu girişim ve uğraşları gösteriyor ki, Türk Ulusal Devrimci Sosyalizmi'nin kökleri Mustafa Suphi hareketinde ve onun etkisiyle kurtuluş savaşı sıcaklığında oluşturulan ulusal kurtuluşçu sosyalistlerde aranabilir.⁵⁸⁴ Bu açıdan Mustafa Suphi'nin Türkiye Komünist Partisi, millilik nüveleri taşıyan, sosyalizmin ulusal sol versiyonudur. Buna göre Türkiye Komünist Partisi, Anadolu ile sınırlı bir politik hareket olarak nitelendirilmemiştir. Stratejik olarak bütün Türk halklarını ve Doğu mazlumlarını kapsayan Galiyevist hareketin bir parçası olarak görülmüş, Galiyevist hareketin ise Batı/Doğu sosyalizmi ayrımında Doğu sosyalizmine özgülüğüyle öne çıktığı ileri sürülmüş, böylece Türkiye'de Sultan Galiyev'in Batı kolu Mustafa Suphi olmuştur. Ölümünden sonra ise, Türk sosyalizmi ulusal bağımsızlık ve sömürgecilikten kurtuluş metodu olmaktan uzaklaşmıştır. Hatta Mustafa Suphi'nin Galiyevçiliği dolayısıyla milliyetçi ve komünist vasıflarıyla bu iki kişiyi birbirinden ayırmanın imkansızlığı bile dile getirilmiştir.⁵⁸⁵ Bu anlamda Mustafa Suphi ekolü, Türk sosyalizm tarihinde çok önemli milli bir iz de bırakmıştır. Buna paralel olarak da bu dönemde Anadolu'da kurulan Yeşil Ordu, Türkiye Halk İştirakiyyun Fırkası, Halk Zümresi ve Mustafa

⁵⁸¹ Adil Dağıstan, "Milli Mücadele'de Mustafa Suphi Olayı", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C. XII, Mart 1996, Sayı: 34, s. 193

⁵⁸² Bkz. Adil Dağıstan, a.g.m., s. 175

⁵⁸³ Aclan Sayılğan. a.g.e., ss. 122-127; Krş Kerim Sadi, a.g.e., s. 584; Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s. 26; George S. Harris, a.g.e., s.80-81

⁵⁸⁴ Hakan Reyhan, "Türkiyeyi, Türk Halklarını ve Bütün Mazlum Milletleri İlerletici ve Özgürleştirici Tek Seçenek : Ulusal Devrimci Güçler Birliği", Hakan Reyhan ve Diğ., Ulusal Sola Teorik Katkı, Ulusal Dergisi Kitaplığı : 7, Ank., 1999, s. 8; Krş. Atilla Akar, a.g.e., s. 13-14

Kemal'in kurdurduğu Resmi Türkiye Komünist Partisi, Bakü merkezli Türkiye Komünist Partisi kadar belirgin olmasa da “Ulusal Devrimci Sosyalizm” kategorisi içine yerleştirilmiştir.⁵⁸⁶

Kadrocu Şevket Süreyya Aydemir de, Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminde pan-turanizm idealini araştırıp incelemek üzere Azerbaycan'a gitmiş fakat sosyal problemleri çözme inancıyla Komünist Partisi'ne girerek komünizmi, ulusçu bir yaklaşımla dünyanın geri kalan kısmında yayılmasına önem vermeden, Türkiye'nin kurtuluşu için başlıca bir yol olarak değerlendirmiştir. Heyecanlı bir komünistken aynı zamanda Türklük düşüncesi de ağır basmış,⁵⁸⁷ buna bağlı milliyetçilik anlayışı ise sol jargonların sıklıkla kullanıldığı, Türk toplumuna has bir “milliyetçi sol” söylemi yansıtmıştır.⁵⁸⁸ Aslında bu bakış açısı *Aydınlık* çevresinin bakış açısından biraz uzaktır. Çünkü *Aydınlık* çevresi, milliyetçilik unsurunu *Komünist Beyanname*'nin düsturları çerçevesinde anlamış ve ulusal hassasiyetlerin "bütün dünya işçilerini birleştiren" sosyalist söylemin önüne geçmemesi gerekliliğini vurgulamıştır. Yani insan için toplum birliği (camia-i vahdet) vatan değil iktisadi sınıftır. Bununla birlikte bu asrın en büyük iktisadi akımı olan sosyalizm, kesin olarak milliyetin lehinde ya da aleyhinde değildir. Tarihi maddeciliğin yaklaşımına gelince, Marks ve Engels, milliyet eğilimlerini iktisadi zaruretlerin ürünü olarak kabul etmişlerdir. Marks'a göre millet, ilişkileri ikinci derecede sosyal bir amildir, hatta millet hissi bir tür bencilliktir.⁵⁸⁹

Komünizmin bu yaklaşımına rağmen, “ulusal devrimci milliyetçilik” ile “ulusal devrimci sosyalizm”in Türkiye'deki gelişim sürecinin paralellik taşıdığını savunan görüşler olmuştur. Buna göre ülkede ulusal devrimci milliyetçilik ile ulusal devrimci sosyalizm birbirlerini üreterek gelişmişlerdir. Çünkü her iki düşünce akımının da kökleri, Türk Ocağı aydın ha-

⁵⁸⁵ Bkz. Attila İlhan, “Ufkun Arkasını Görebilmek!...”, “Cumhuriyet” Söyleşileri / 2, s. 50 ; Attila İlhan, “Nasıl da Saçmalıyoruz!”, “Cumhuriyet” Söyleşileri / 2, s. 62; Oğuz Şaban Duman, “Sultan Galiyev’de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din”, *İslamiyat*, C. 5, s. 103

⁵⁸⁶ Bkz. Hakan Reyhan, a.g.m., s. 6-7

⁵⁸⁷ George S. Harris, a.g.e., ss. 188-190; Ayrıca bkz. Aclan Sayılğan. a.g.e., s.259

⁵⁸⁸ Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, ss.164-167

⁵⁸⁹ “Tarihi Maddeciliğe Göre Milliyet”, *Aydınlık*, 30 Temmuz 1922 (1338), İst., Sayı: 7, s.190-191(A. M. Rumuzuyla yazılan yazı)

reketi ile Türk ulusal kurtuluş ve aydınlanma devrimine dayanmıştır.⁵⁹⁰ Yusuf Akçura'da çok bariz bir şekilde görüldüğü gibi gerçek Türkçülük, anti-emperyalist ve halkçı dolayısıyla da solcu özellikler içermiştir. Bu açıdan Türkçülük'te Nihal Atsız'da olduğu gibi, faşizan ve hegomonik bir Turan düşüncesi yoktur; demokratik, halkçı ve konfederatif bir Turan düşüncesi vardır ve bu proje, Sultan Galiyev'in sistematize ettiği "Sosyalist Turan" projesine yakındır. Kısacası bu tür bir Türkçülük, bir Avrasya perspektifidir ve anti-emperyalist bir perspektiftir, dolayısıyla sola yakındır.⁵⁹¹ Bununla birlikte Yusuf Akçura, Ziya Gökalp çizgisinde gelişen Türk milliyetçiliği, hiçbir şekilde dönemlerinin geçerli sol görünüşü olan komünizmle birleşmemiştir. Türk ulusalcılığı, Türk komünizmine hep şaibeyle yaklaşmış ve onun son tahlilde komünist Rusya'ya hizmet ettiği endişesi taşımıştır. Sonuç itibarıyla komünizm her zaman hem müslümanlıktan hem de milliyetçilikten nefret etmiştir.⁵⁹²

Kısacası milliyetçiliğin solculukla ilişkisini belli oranlarda karşılıklı çıkar ilişkisinde; ve de özellikle Türk kökenli Rusya komünistlerinin milliyetçi söylemlerle sol söylemleri enternasyonalist yaklaşımla birbirine yaklaştırmasında görmek mümkündür.

c. Türk Komünizminin "Modern" ve "Batı" Angajmanı

Türkiye'de modernleşme süreci, Marksizm'le belli bir düzeyde ilişkilendirilmiş, bir toplumsal düzen olarak sosyalizmi hedefleyen ve sosyalizmle belirli yönelimleriyle ortak bazı özellikler taşımıştır.⁵⁹³

Gecikmişlik ve sınıf dinamiklerinin Batı'ya oranla zayıflığı, modernleşmede uzunca bir süreç içinde ortaya çıkan ve kamusal içerikler taşıyan bir alanın Türkiye'de hemen hemen hiç gelişmemesine yol açmıştır. Türkiye'de böyle bir alanın şekillenmemiş olması, solun muhatabı olarak örgütlü toplum kesimlerinin değil doğrudan "devlet" in ön plana çıkması-

⁵⁹⁰ Hakan Reyhan, a.g.m., s. 14-15

⁵⁹¹ Hakan Reyhan a.g.m., s. 19

⁵⁹² Gotthard Jaeschke, a.g.m., s. 219

⁵⁹³ Metin Çulhaoğlu, "Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık", Ed. Uygur Kocabaşoğlu, 2.Bs., İletişim Yay., C. 3, İst., 2002, s. 171

na yol açmıştır.⁵⁹⁴ Türkiye solunun ülkede yaşanan modernleşme süreciyle ilişkilенmesinin ana eğilimi cumhuriyetle birlikte başlangıç dönemlerinde Türk solunun devletçilik halkçılık, milliyetçilik gibi, modernist unsurlar içeren kategorilerle ilgili görülmesinde gözlenmiştir. Bir başka deyişle 20’li ve 30’lu yıllarda Türk solu için modernleşmeden ziyade bunlara göre çok daha özlü olan kavram “Burjuva Devrimi”dir. Bir bakıma modernleşme kendi başına bağımsız bir süreç değil, ülkede kapitalizmin gelişmesi, bu gelişmenin daha da hızlandırılması için ekonomik ve toplumsal yaşamda ve hukuk sisteminde yapılacak düzenlemelerle ilgili bu düzenlemelerin hepsini kapsayan bir süreçtir.⁵⁹⁵ Bu süreç, solun modernleşmeden ne anladığı ve modernleşme dendiğı zaman içeriğinin nasıl doldurulması gerektiğine dair yargısını da belirtir.

Sol açısından bu durum modernleşme trendinin iki ayağından birini oluşturur. İkinci ayağında ise işçi sınıfı ile bağlantılı beklentiler vardır. Bu anlamda sözgelimi Şefik Hüsnü’ye göre ülkede, Cumhuriyet’le birlikte ani bir ivme kazanan köklü yapısal reformlar, bunlara entegre olma süreci ve bir bakıma da meşruiyet zemini arayışı sözkonusudur. Birinci açı özellikle mütareke sonrasında işçi sınıfının durumuna açıklık getirir niteliktedir. Buna göre, servetin sadece sınırlı ellerde toplanmasıyla birlikte malların satışı ve sermayenin hakkıyla dolaşımı mümkün olmamaktadır. İşçi kesimlerinin büyük bir kısmı iş bulamamakta, bir tarafta üretim araçları, mal ve sermaye üzerine rahatça yaslanmakta, diğer tarafta aç ve çıplak halk ve iş bekleyen işsizler ordusu bulunmaktadır. Şefik Hüsnü açısından, Mütarekeden beri zaman zaman şiddetle devam eden bu sosyal ve iktisadi buhranlar, sınıf mücadelesinin önemi üzerine proleteryanın gözünü açmaktadır. Gerçekte onların kesin kurtuluşlarını temin edecek olan muasır medeniyet seviyesi bünyesinde gerçekleşecek reformlarla birlikte inkılap, ücretli iş esaretini ortadan kaldıracak, işçinin herşeye aklı erecektir.⁵⁹⁶

Bu olgunun önemli bir unsuru ise herşeyden önce cumhuriyetin erken

⁵⁹⁴ Metin Çulhaoğlu, a.g.m., s. 172

⁵⁹⁵ Metin Çulhaoğlu, a.g.m., s. 173

⁵⁹⁶ Şefik Hüsnü, “Türkiyede İnkılabın Lüzumu”, Aydınlık, 1 Teşrinievvel 1337, Sayı: 4, s. 100

döneminde meşru bir zemin ve bir dayanak arayışıdır. Böylece Cumhuriyet dönemi Türk solunun görüntüsünü çizen ilk yaklaşım, onun ülkede Cumhuriyet ve sonrasında ortaya çıkan modernleşme ekseninde yapılan değişim ve dönüşümleri benimseyerek Kemalizm'i özümseyen davranışlarında belirginleşmiştir. Bu bağlamda sözkonusu sol, Kemalist doğrultuda ve Kemalizm'in beslediği kaynaklara referans vermekle netleşmiş, dolayısıyla ilk dönem Türk komünizminin modernleşme eksenli ilk referans kaynağı pozitivist algı olmuştur.

Daha çok komünist eğilimli sosyolog ya da sosyal bilimciler tarafından dile getirilen pozitivist eğilimde, komünist sosyal bilimcilerin teorik düzeyde sahip oldukları verileri, Türkiye gerçeği üzerinde uygulama ve yorumsama gayretlerinin etkisi büyük olmuştur. Buna göre Niyazi Berkes, Behice Boran, Muzaffer Şerif Başoğlu gibi isimler, bu konuda öne çıkan isimlerdir.⁵⁹⁷ Nitekim Behice Boran'a göre, insan ilimlerinin memleketimizde gelişebilmesi hiç değilse kesmen doğru bir ilim anlayışından hareket etmekle olur. Pozitif ilim metodu ve anlayışı benimsenmeli, fizik, kimya, biyoloji gibi çağdaş ilimlere kucak açılmalıdır. Pozitivizmin din yerine ikame edilmeye çalışıldığı bu yaklaşım açısından Orta Çağ'da hakikatin ölçüsü din iken, zamanımızda ise ilimdir.⁵⁹⁸ Muzaffer Şerif Başoğlu'na göre ise, artık pozitif ilim zihniyeti ile akli, objektif metotla, peşin hükümlerden, dogmalardan, nasslardan sıyrılarak realite aranmalıdır. Gericiliğin dayandığı metafizik ise ne olduğu bilinmeyen, tarif edilemeyen bir "cevher"dir. Bu gibi kavramlardan, bu gibi varlıkların mevcudiyeti ile işe başlamak, rasyonel, objektif, dogmalardan kurtulmuş zihniyet ve metoda, ilim zihniyet ve metoduna taban tabana zıttır.⁵⁹⁹

Pozitivizmin en önemli argümanı olan ve başlangıçta insanın ahlaki bakımdan mükemmel hale gelebileceğine dair bir inancı yansıtmış olan ilerleme düşüncesi ise⁶⁰⁰ Türk sosyolojisinin de temel dayanağı olmuştur. Türk sosyolojisinin komünist söylemlerle öne çıkan isimleri, etkileşimci

⁵⁹⁷ Bkz. Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, s. 186-187

⁵⁹⁸ Bkz. Behice S. Boran, "Hangi Manada Milli İlim", *Adımlar*, Eylül 1943, yıl. 1, Sayı: 5, ss. 145-148

⁵⁹⁹ Bkz. Muzaffer Ş. Başoğlu, "Hümanizma Görüşümüz", *Adımlar*, İlkanun 1943, Yıl: 1, ss. 249-252

⁶⁰⁰ Erol Güngör, a.g.e., s. 70

bir biçimde evrimden yola çıkarak maddeci görüşe ulaşırken; sosyal olguları maddeci görüşle okuyor olmalarıyla evrime ya da tekamüle eklenmişlerdir. Böylece evrimci söylem, modern bilimsel etkinliğin tüm otoriterliğiyle Türk toplumuna girer girmez olumlu bir tepkiyle karşılaşmış, bu tekamül sürecinin Türk toplumundaki doğal sonuç beklentisi ise özellikle Cumhuriyet solunda temsil edilmiştir. Sol, evrimci bakış açısının tüm Batı'lı olmayan toplumlar için de geçerli olacağı yönündeki evrensel tekamül görüşü konusunda aynı anlayışı sergilemiştir.

Komünistlerin evrimi, sosyal hayatın bünyesinde de varolan gerçek olarak kabul etmeleri, pozitivist sosyolojinin hayatın dönüşüm dinamiklerini bilimin verileri doğrultusunda yorumsamasıyla sonuçlanmıştır. Canlılar aleminde evrimin mevcudiyeti artık bir faraziye değil olayların teyid ettiği bir hakikattir. Bu açıdan biyolojik evrimle sosyal evrim insan unsurunun işe karışması münasebetiyle mahiyet değiştirir ve biyolojik evrimden ayırır. Fakat bu evrim, Marksizm'in toplumlara çizdiği doğal tekamül vetiresine paralel gelişen ve insan-alet-tabiat üçgeninde üretime ağırlık veren bir süreci öngörür. Örneğin Behice Boran açısından, her canlı için olduğu gibi insan için de en önemli ilişki doğal çevreyle olan münasebettir. İnsanın tabiatla olan münasebetleri cemiyet yapısının daima kökünde olan esas münasebetlerdir; Çünkü bu münasebetler insanın biyolojik tabiatının zaruretlerinden doğar. Cemiyet yapıları ne kadar değişirse değişsin ne kadar çeşitlenirse çeşitlensin bu biyolojik zaruretleri kökünden zorlayamaz, ortadan kaldıramaz. Boran, sosyal yapıların da aynı doğrular üzerinde şekillenir. Ona göre, sosyal yapı bu biyolojik temel üzerinde yükselir ve onun imkanları içinde çeşitlenir. Tabiatı işletme faaliyetlerinde vasıta olan alet de, *değişen ve teraküm eden, inkişaf gösteren* bir faktördür. Şu halde insan sosyal aleminde öyle bir olayla karşılaşır ki bu olay, “evrim” denilebilecek çeşitlen bir değişme gösterir. İnsan münasebetleri sistemlerinin en mühim, esas bir kısmı böyle artan bir ölçüye göre değişen, bir istikamet üzerinde değişen, bir faktöre dayandığı için insan cemiyetlerinde tabiatla münasebetler bakımından evrim vardır.⁶⁰¹

⁶⁰¹ Behice Sadık Boran, “Sosyal Evrim Meselesi”, AÜDTCFD, Son Kanun – Şubat 1943, Sayı: 2, s. 61-63

Türkiye’de, Cumhuriyet’le birlikte olağanüstü bir gelişme gösteren köklü yapısal reformlar, bunlara entegre olma ve bir bakıma da meşruiyet zeminini arayışı içerisinde girmiş olan Türk solu açısından bakıldığında, Mustafa Kemal’in de pozitivistliğe adapte olmuş olması, solun Cumhuriyet reformlarına ve bir ölçüde Kemalizm’i özümseyen davranışlarına daha bir kolaylık sağlamıştır. Mustafa Kemal pozitivistliği, bilimin egemenliği biçiminde algılamış, bu şekilde onu dine ve geleneğe karşı kullanmıştır. Türk Devrimi, pozitivist düşüncüyü hemen hemen tümüyle uygulamaya aktarmıştır.⁶⁰²

Batı emperyalizminin istilasına uğramış bir imparatorluktan, Anadolu toprakları üstünde önemli bir mücadele ile bağımsızlığını elde eden genç Türkiye Devleti, yepyeni bir ideoloji, yepyeni bir rejim, yepyeni bir toplum ve yepyeni bir kültür yaratma iddiası ile işe başlamıştır. Pozitivistlik’in güçlü etkisi altında milliyetçi, laik ve Batıcı bir zeminde şekillenen yeni ideolojinin meydana getirdiği Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin⁶⁰³ Kurucusu Mustafa Kemal, pozitif bir yaklaşımla, dine dayanan eski düzeni reddederek ve bilimin öncülüğünde tıpkı Batı ülkelerinde olduğu gibi, rasyonel bir toplum ve devlet düzeni kurmaya çalışmış,⁶⁰⁴ böylece Mustafa Kemal insan aklı ürünü olan müsbet bilimi dünya işlemlerinde, “hayatta en hakiki mürşit ilimdir” sözünü şiar edinerek metafizik duygu ve kuralların önüne geçirmiştir.⁶⁰⁵ Bu dönemde yağmur duasına çıkmış olmak bile bir saf dillik sayılmış, dua ile yağmur arasında ilişki kurulması yadırganmıştır. Oysa yağmur ancak hava şartlarının bir neticesi olup, bu da müsbet bilimle açıklanmalıdır.⁶⁰⁶

Aynı şekilde sol, modernizmin en önemli unsuru olan bilimciliği yeni dünya görüşünün merkezine yerleştirmiştir. Sözelimi pozitivist yaklaşımla yepyeni bir Turan İdeolojisini “kızıl elma” arayışıyla bütünleyen

⁶⁰² Bkz. Emre Kongar, Türk Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk, s. 48

⁶⁰³ Ahmet Yaşar Ocak, Türkler, Türkiye ve İslam, 3. Bs., İletişim Yay., İst., 2000, s. 136-137

⁶⁰⁴ Anıl Çeçen, “Kemalizm’in Felsefi Temeli”, İlhan Azkan (Der.) Ulusal Sorunlar ve Demokratik Çözüm Yolları, Ekin Kitabevi, İst., 2001, s. 322

⁶⁰⁵ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Devirden Devire, C.1, Bilgi Yayınevi, İst., 1974, s. 291; Suna Kili, a.g.e., s. 338; M. Afet İnan, M. Kemal Atatürk’ten Yazdıklarım, MEB., İst., 1971, s. 50; Nurer Uğurlu, “Pozitivistlik ve Mustafa Kemal”, Cumhuriyet, 16 Kasım, 2000

⁶⁰⁶ Bkz. Hükümetin resmi yayın organı niteliğindeki günlük gazete Ankara Haftası, 10 Mayıs 1934, No: 82

Şevket Süreyya Aydemir, tasarladığı ülküde Batı Avrupa pozitivist dünyanın her bir jargonunu tahayyül etmiştir. Bu tahayyülde medreseler artık çökmüş, mektep de cemiyetten, yani kökünden koparak toplumun sırtından geçinen otomatlar yaratmakta olduğundan lağvedilmiştir. Aydemir, “kızıl elma” arayışı ile hayalinde Ay Hanım isimli zengin ve güzel bir kadına İsviçre’de Avrupa pozitivist medeniyetinin tüm kriterlerini taşıyan bir üniversite kurdurtmuştur. Buraya gelenler, modern bilgiyle donanacak, düşünen, isteyen, hür insanlar olacaktır. Kimya laboratuvarları, fizik dershaneleri olacak, biyoloji, jeoloji, dil, riyaziye, ruh, felsefe dersleriyle yetişen yepyeni bir adam yaratılacaktır. Çünkü şimdi dünyanın çarkını buhar ve elektrik döndürmekte, bunları ise kütüphaneler, üniversiteler beslemektedir.⁶⁰⁷

Yine sol yaklaşım açısından, pozitivist bağlamda her dönemin hakim zihinsel anlayışı çerçevesinde o döneme damgasını vuran *toplumsal müjdeciler* sözkonusudur. Orta Çağlarda din adamları bu misyonu yerine getirirken artık devir değişmiş, modern ve rasyonel çağın müjdecileri pozitivist değerlerle donanımlı büyük simalar olmuştur. Bu dönemde insanlığın müjdecileri kuşkusuz hayaller kuran, idealist, bu hayal ve idealistliklerini pozitif bir tarzda olgunlaştıran düşünen akıllardır. Bunlar diğer insanlardan farklı olarak fertlerden ve toplumun klasik inançlarından çok ilerlemişlerdir. Olaylara ve özellikle doğrudan doğruya yaşayan ve yaşanan hayata dayanan ideallerini pozitif etkiyle biçimlendirmişlerdir. Bu dünyayı ve cemiyetleri pozitif görüş ve pozitif ilimlerin uygulandığı yöntemleri kullanmak suretiyle insanlara gerçekleri öğretmişlerdir.⁶⁰⁸ Türk komünizminin dayandığı ve referans aldığı yeni dünyanın çağdaş sosyalistleri de aynı şekilde pozitif ilimlerin bakış açısıyla şekillenmiş ve tarihi materyalizmlerini de bu esaslar üzerine oturtmuşlardır. Onlara göre tarihi maddecilik, zaten pozitvizmin tezahürü olan tecrübi ilim demektir. Öyle ki Marks için tecrübi ilim sadece eşyanın değil yaratılışın bile tecrübesidir. Şefik Hüsnü’ye göre ise, bütün hissiyatımız dış alemle ilişkiye girdiği zaman sarf ettiğimiz maddi faaliyet olan tecrübe sayesinde alem hak-

⁶⁰⁷ Bkz. Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, s. 155-158

⁶⁰⁸ Şevket Aziz, “Mübeşşirler”, *Aydınlık*, 30 Temmuz 1922 (1338), İst., Sayı: 6, s. 197-198

kındaki bilgimiz artar ve onu öğrenerek tarihi bir tarzda kendisini yaratırız.⁶⁰⁹

Böylece sol gelişimin ana temaları bir aydınlanma ürünü olan modernleşmenin socucu olarak değer kazanmıştır. Sonuç itibarıyla genelde sol, özelde komünizmin fikir babaları da fikirsel düzlemde Aydınlanmanın ürünüdürler. Lenin komünizminin de dayandığı aydınlanma felsefesinin temelini teknolojik gelişme ve bilimsel bilgi oluşturmuş⁶¹⁰ Türk komünistleri de Batı'lı düşünürler gibi çağdaş paradigmalara donanarak, toplumu ya da toplumları bu kalıplarla görmenin zorunluluğuna inanmışlardır. Fakat şu söylenmelidir ki bir handikap olarak Türkiye solcuları, solculuğu, Türkiye özeline ve “din” kalıbını “İslam”a uyarlamada, objektiflik açısından bir sorun görmemişlerdir.

Batı ve Batılılaşma Unsuru...Batılılaşmanın getirdiği değerler, en uç versiyonuyla komünizmin, genel anlamda ise solun Türkiye’de fikir altyapısına etkide bulunan önemli bir amil olarak görülmüştür. Batılılaşma serüveninde Cumhuriyet öncesinde Osmanlı rejimi eskimiş, artık işe yaramaz kabul edilerek terkedilmiştir. Komünist bakışa göre, Osmanlı cemiyyetinde Batılılaşma hareketi tepeden ve merkezden, cemiyyet yapısının en üst kısmından başlamıştır. Bunlar sıkışık vaziyetler karşısında alınmış acil, parçalı tedbirler olup Osmanlı devlet adamları ve etrafındaki zamanın aydın zümresi imparatorluğun bünyesine dokunmamışlardır. Sol bakış, bu noktada Cumhuriyet Batılılaşmasına daha sempattir. Ve Cumhuriyet’in, Batılılaşma seyrinde beraberinde getirdiği inkılaplarla gerçek Batılılaşmanın gerçekleştiğini savunmuştur. Çünkü Cumhuriyet’in ilanından sonra Osmanlı İmparatorluğu’ndaki duruma nisbetle ticaret ve sanayi zümreleri daha da gelişmiştir. Cumhuriyet’in ilanı ile Batılılaşma ve değişme hareketi hızlanmış ve Osmanlı İmparatorluğu’ndakinden farklı belirtiler göstermiştir. İktisadi meseleler ön planda yer almaya başlamıştır. Ayrıca Cumhuriyet devrinde kültür hareketlerinde de farklılık görülmüştür; Cumhuriyet’in kurulmasından sonra Doğu’yla Batı’yı telif etmek teşebbüsü büyük ölçüde bırakılmış, İslami gelenekler ve zihniyet hakim

⁶⁰⁹ Şefik Hüsnü, “Karl Marks, Filozof”, *Aydınlık*, 1 Kanunuevvel 1921 (1337), İst., Sayı: 6, s. 157-158

⁶¹⁰ Yalçın Akdoğan, “Din-Devlet İlişkisi ve Cemaatlerin Yapısal Dönüşümü”, *Bilgi ve Düşünce*, Yıl: 1, Sayı: 1, Ekim 2002, s. 59

mevkisini kaybetmiştir. Cumhuriyet'in kurulmasıyla cemiyetin yapısını değiştiren sosyal hareketler seyri daha da şiddetlenerek devam etmiştir.⁶¹¹ Bu anlayış açısından gerçek Batılılaşma, Mustafa Kemal'in anladığı emperyalizme ve kapitalizme karşı gelmek ve zorbalığa, yani Osmanlı derebeyliğine karşı gelmek anlamındaki Batılılaşmadır. Aksi takdirde Batılılaşma, bir ülkede kapitalizmi kurmaktır. Nitekim Türkiye'de de şimdiye kadar yapılmış bütün Batılılaşma işlemleri kapitalistleşmekten başka sonuç vermemiştir.⁶¹²

Bu durum sol-Batılılaşma ilişkisinin birinci ayağını oluşturan unsurdur. Batılılaşma'nın Türk solu ile doğrudan bağlantılı olması gereken yönüyle sosyo-ekonomik açıdan ele alınması gerekliliğinden bakıldığında doğal sonuç, ilk olarak solun Batılılaşma karşısında aldığı olumlu tutum; ikinci olarak ise solun Batılılaşma'nın ürünü olarak ortaya çıkan ve özellikle eski rejim kalıntılarını bertaraf eden yeni oluşum içerisinde yer almasıdır. Bunun en hassas noktasında ise Türk komünizminin "burjuva devrimi" kategorisinde değerlendirdiği olaya eklenerek onu özümsemesi ve yapılan devrimleri üstyapısal devrim olarak görmesi vardır. Dolayısıyla Türk komünist solunun, kendisini Türk Batılılaşmasının sınırları içerisinde bir yerlere oturtma uğraşı sonuç vermiştir. Özellikle birinci unsur açısından Türk solcu anlayışı, Batılılaşma hareketlerinin oluşturduğu sosyal cenderede kişisel onur, bireysel hak ve sorumluluklar, özgürlük gibi temalar içerisinde kendisine bir yer biçme uğraşı vermiştir. Türk solculuğu, Batılılaşma sürecinde kurumsal anlamda resmi ideoloji çatısında bir yer edinmeye çalıştığı oranda sözgelimi Kemalizm'in gölgesi altına girmiştir. Bir başka deyişle bir aydınlar hareketi, tarihi gelişmenin bir yönü olarak bir kısım Türk aydınına oldukça cazip görünmüş olan Komünist hareket, Kemalizm'in çiçeklenmesini, Cumhuriyet Türkiye'sinin gelişmesini emreden ihtilalci programı besleyen aydınlar topluluğunu ortaya çıkarmıştır.⁶¹³

⁶¹¹ Bkz. "Cumhuriyet İnkılabımızın Tarihi Manası", Adımlar, İkinci Teşrin 1943, Yıl: 1, Sayı: 7, ss. 211-214

⁶¹² Hikmet Kıvılcımlı, Devletçilik (Kapitalizmin Fideligi) Üzerine Bir Küçük Burjuva Kuruntu Fikri : YÖN TEZİ'nin Doktrinleri ve Parolaları, Kuvayı Milliye, Yıl: 6, Mart-Nisan 2002, Sayı: 33, s. 9 (Hikmet Kıvılcımlı'nın 14 Eylül 1966 tarihli yazısı)

⁶¹³ George S. harris, a.g.e., s. 11

Cumhuriyet ve Atatürk Devrimleri çerçevesinde özümsemiş olan Batılılaşma, hem bağımsızlığın güvencesi, hem de yeni Türk toplumunun ilerleme yönü olarak algılanmıştır.⁶¹⁴ Bununla birlikte Osmanlı reformcularında hakim olan imparatorluğu diriltme amacı Kemalistlerde yoktur. Bunun yerine onlar dünya konjunktürünün dayattığı “ulus-devlet” gerçeğini kavrayıp, onun gereklerini hayata geçirmiş, bu oluşum bağlamında toplum hayatına İslam’la olan bağları koparmak suretiyle yeni kavramları, değerleri ve kurumları sokmuşlardır. Fakat bu Batıcılık Batı’ya öykünme anlamında bir Batıcılık olmayıp, kendi özgün kimlik inşasını kurmaya çalışan ve “Batı’lı olmak” anlamında bir Batılılıktır.⁶¹⁵

Aslında Mustafa Kemal’le gelen son Türk Devrimi, Tanzimat-Meşrutiyet-JönTürk Devrimi ekseninin devamı niteliğindeki son halkayı oluşturmuş, bir başka deyişle Kemalist Devrim tüm bunları kapsayıcı ve gerçek bir devrim niteliği sergilemiştir. Sol ve sağ kanat, Mustafa Kemal devrimini hep bir “Burjuva Devrimi” olarak okumuştur. Bu anlamda Türk solu, bu devrimden meşruiyet anlamında hem beslenmiş hem de bu devrimin doktrin çerçevesi içerisinde kendisine bir yer edinme gayreti içerisinde girmiştir. Bu nedenle kişi onuru, kişisel hürriyet, bireysel sorumluluk vs. gibi kavramları bu çerçevede değerlendirmiştir.⁶¹⁶

Batılılaşma paradigmasının, toplumların doğal tekamülü doğrultusunda sunduğu hemen hemen tüm değerler, insana yönelimin en baskın unsur olarak öne çıkmasıyla birlikte, sol tarafından da benimsenerek yepyeni kıymetler olarak kabullenilmiştir. Batı’nın kendine özgü koşulları çerçevesinde vuku bulan ve maziden koparak bugüne hatta yarına geçişle bir ilerleme olarak anlaşılan ve Türk komünistlerince de aynen paylaşılan

⁶¹⁴ Kadir Canatan, Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme, İnsan Yay., İst., 1995, s. 63

⁶¹⁵ Bkz. Mustafa Kemal’in 24. 11. 1921-1. 12. 1921 tarihleri arasındaki meclis konuşması, C. 14, b.110, 120’den naklen Kazım Öztürk, Atatürk’ün TBMM Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları, KBY., C. II, s. 672-674; Krş. Emre Kongar, İmparatorluktan Günümüze Türkiye’nin Toplumsal Yapısı, s.113; Ali Yaşar Sarıbay, Postmodernite Sivil Toplum ve İslam, 3. Bs., Alfa Yay., İst., 2001, s.157; Bernard Lewis, Modern Türkiye’nin Doğuşu, 7. Bs., Çev. Metin Kırathı, TTKY., Ank., 1998, s. 263-264; Emre Kongar, Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk, s. 297-298

⁶¹⁶ Krş. Şevket Süreyya Aydemir, İnkılap ve Kadro, s. 146-147; Mustafa Kemal’in Batılılaşma noktasında, onun orjinal bir vurgusu olarak görülen “kişi onuru” kavramı değerlendirmeleri için bkz. Şerif Mardin, “Batıcılık”, Türk Modernleşmesi, s.20; Krş. Ahmet Taner Kışlalı, “Atatürk’ün Kültür Siyaseti”, Atatürk’e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği, s. 43; Şerif Mardin, “Atatürk ve Pozitif Düşünce”, Türkiye’de Toplum ve Siyaset, s. 201; Ali Yaşar Sarıbay, a.g.m., s.167

olgulardan biri “hümanizm” olmuştur.

Comte’un pozitivizm anlayışını kendisiyle tamamlamak istediği hümanizm, pozitivizmle ilgili olduğu kadar Marksizm ve materyalizmle de yakın irtibat halinde görülmüştür. Materyalizm, hümanizmle çelişkili bir alan teşkil ettiği halde materyalizmin yorumu olan Marksizm, bir hümanizm kurmak istemiştir. Bu hümanizm, önce sınıfa sonra sınıfsızlığa ve devletsizliğe dayalı bir hümanizm istemiştir. Marksist hümanizm, insancı bir maddecilik demektir. Buna göre hümanizmin ancak Komünizmle gerçekleşeceği anlayışı hakim olmuş, hümanizmin gerçekleşmesi yani insanın sosyal insan olarak kendine dönüşü için ise dinden uzaklaşması gerekli görülmüştür.⁶¹⁷

Bu anlamda Batı dini-kültürel geleneğinin insan lehine bertarafı şeklinde algılanan bu kavram, ülkemizde de aynı biçimiyle anakronik de olsa yansımaları bulmuştur. Batı’ya özgü olan dinin yoğun baskısı ve Hristiyanlık özelindeki dogmatizm üstünlüğünün hümanizmi besleyen bilişsel alt-yapılardan biri olduğu düşünüldüğünde, fikir geleneğimize yeni ufuklar çizdiği iddiasıyla öne sürülen hümanist yaklaşım Türk komünistlerince de Batı’daki duruşuyla özümsemiştir.

Aslında hümanizm, 40’lı yılların komünizminin dört elle sarıldığı değer olma niteliğini ilk olarak, gelenekle içiçe girdiğine inanılan din konusundaki yeni yaklaşımlara borçludur. Din-hümanizm ilişkisi eski-yeni, ya da geri-ileri zıtlığı bağlamında okunmuş ve ikinciler verdikleri mücadelenin dine karşı olması oranında hümanizma adına selamlanmıştır. İkinci olarak ise hümanizmin, rönesans devrinde *derebeyliğin boyunduruğuna ve kilisenin dimağlarda beslediği taassup afetine* karşı sosyal ve edebi bir cereyan olarak doğmuş olması gelir. Buna göre hümanizmin asıl gayesi, şahsın hürriyetini sağlamak, kilisenin koyu taassubunu kırmak, ahlakı, Hristiyanlığın geri normlarından kurtarmaktır. Bu gayeye ulaşmak için hümanistlerin, kilisenin küfür telakki ederek asırlarca zihinlerden uzak tuttuğu, unutturduğu Eski Çağ edebiyat, felsefe ve tarihten faydalanma

⁶¹⁷ Yünni Sezen, Hümanizm ve Atatürk Devrimleri, Ayışığı Kitapları, İst., 1997, s. 72-73

gereğini hissetmelerinde⁶¹⁸ olduğu gibi, Cumhuriyet solu da benzer bir anlayışla, Tevfik Fikret'e atfedilen hümanizmi öne çıkarmış ve referanslar Fikret'e yönelmiştir. Buna göre Fikret'in hümanistliği, geriliğin, istibdadın, *dini taassubun* amansız bir düşmanı; kültürün, terakkinin ateşli bir taraftarı olmasında, millet sevgisiyle insanlık sevgisini kalbinde birleştirmiş bulunmasında, insanoğlunu, onun hürriyetini, benliğini mukaddes bilmesinde, bütün şiirlerinde bu ruhu yaşatmasındadır.⁶¹⁹ Bununla birlikte sözgelimi, Muzaffer Şerif Başoğlu'na göre, muhafazakar kişiliğiyle Yahya Kemal, mazinin, göçmüş devrin sanatını temsil etmekle geri unsurlar taşır. Yahya Kemal, bize Batı'yı tanıtmaya rağmen, Avrupa ile aramızda köprü kuramamış, günün ileri Avrupasını değil, geride kalmış Avrupasını getirmiştir. Muhafazakar Kemal, zamanın gidişine bir türlü ayak uyduramamıştır.⁶²⁰

Böylelikle Batılılaşma, Cumhuriyet dönemi solu tarafından hemen hemen aynı çerçevede yorumlanmış bir olgu olarak Türk komünizminin hem oluşumunu şekillendirmiş, hem de görüşlerini biçimlendiren bir değerler yargısı toplamı olma vasfı kazanmıştır. Bakü merkezli Türkiye Komünist Parti'li Mustafa Suphi'den Sultan Galiyev'e⁶²¹ ve Türk komünistlerine kadar sol kesim, Batılılaşma cenderesinden geçmiş, Batılılaşma'nın dümen suyuna girmiş ve Batılılaşma'yı belli ölçülerde olumlu karşılamıştır.

⁶¹⁸ Bkz. Zeki Baştınar, "Büyük Türk Hümanisti Tevfik Fikret", Adımlar, ilkanun 1943, Yıl: 1, Sayı: 8, s. 260

⁶¹⁹ Zeki Baştınar, a.g.m., s. 261

⁶²⁰ Bkz. Muzaffer Şerif Başoğlu, "Fikir Mesullüğü ve Zorba Zihniyeti", Adımlar, Mart 1944, Yıl: 1, Sayı: 11, s. 348-349

⁶²¹ Bkz. Oğuz Şaban Duman, a.g.m., s. 102 vd.

IV. BÖLÜM

B. CUMHURİYETİN İLK DÖNEMİNDE TÜRK SOLU VE DİN ANLAYIŞI

1. Türk Komünizminin Ezberi: Ancien Regime'in En Sağlam Bakiyesi Din

Türkiye’de komünistlik akımını anlamlı bir odakta ayarlayabilmek için ilham kaynaklarının çokluğu dikkate alınmalıdır. Her ne kadar komünistler, ‘20’li yıllardan beri dayanışmalı bir siyasi teşkilatı biraraya getirememişlerse de yine de oldukça önemli roller oynamışlardır. Bunda da beslendikleri kaynakların doktriner olarak oldukça güçlü yanlarının olması etkin olmuştur.

Türkiye solunun her dönemde referans anlamında komünist Rusya ile irtibatı Bolşevik Devrim’den beri eksik olmamıştır. Dönemin bu husustaki en önemli simalarından biri, şüphesiz Mustafa Suphi’dir. Sultan Galiyev gibi Mustafa Suphi de, devrimin ilk yıllarında Sovyetler’de gerçekleşmiş bulunan “milli komünizm” akımını benimseyenler arasında yer almıştır.⁶²² Türkiye Komünist Hareketi’nin yol gösteren ışığı olarak görülen Suphi’nin ilk sosyalist fikirlerinde Jaures’in de etkisi olmakla birlikte⁶²³ partisi, Suphi’nin önderliğinde “komünizmin alfabesi” ve “Lenin’in hayat hikayesi”nden bir Sovyet hükümetinin nasıl kurulacağına ve parti hücreleri yönetmeliği risalelerine kadar birçok komünist eserin Rusça’ya çevrilmesini gaye edinen geniş kapsamlı bir tercüme programını ele almıştır.⁶²⁴

⁶²² Mete Tunçay, “Mustafa Suphi Üstüne Son Bir Tartışma”, Bilineceği Bilmek, Alan Yayıncılık, İst., 1983, s. 76; Alexandre A. Benningsen-S. Enders Wimbush, Sultan Galiyev ve Sovyetler Birliği’nde Milli Komünizm, Çev. Bülent Tanatar, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İst., 1995, s. 244

⁶²³ Bkz. Mete Tunçay, Eski Sol Üzerine Yeni Bilgiler, s. 49; George S. Harris, a.g.e., s. 68; Kerim Sadi, a.g.e., s. 547-548; Yalçın Küçük, a.g.e., s. 117 vd.; Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 233-134

⁶²⁴ George S. Harris, a.g.e., s. 80-81; Krş. Kerim Sadi, a.g.e., s. 549-550; Suna Kili, a.g.e., s. 255; Adil Dağıstan, a.g.m., s. 181-182

Rusya ve Bolşevizm, Anadolu solunda da oldukça işlenmiş, hatta *Yeşil Ordu* özelinde bir renk fetişizmine yol açacak boyutta etkilenme durumu sözkonusu olmuştur. Rusya ile ilişki içerisinde olan Yeşil Ordu, kesin olarak Sovyet yanlısı görülmüştür. Bununla birlikte tüm İslam ülkelerindeki sosyalist akımlar gibi ülke koşulları İslam inanışları göz önünde bulundurarak komünizme dinsel bir içerik kazandırmak istemiştir.⁶²⁵ Bu iki farklı ideolojinin, tek bir kavram olarak senkretize edilmek istenmesi ise, fırkanın başına *yeşil* sözcüğünün konmasına neden olmuştur. Bolşevizm'in *kırmızı* renginin yerine İslam'da kutsal addedilen *yeşilin* konarak bir *fetişin* oluşturulmasıyla, hem İslam'a hem de Bolşevizm'e referans verilmek istenmiştir.⁶²⁶ Kısacası Rusya'nın "kızıl"ı, Anadolu versiyonunda yerini "yeşil"e bırakmıştır.

Böylece Anadolu solu, Osmanlı sosyalistlerinde olduğu gibi sosyalizm ile din arasında özellikle toplumcu içerikler bağlamında bir oydaşma arayışı içerisinde olmuştur. Halk Zümresi'nin siyasi programında din menşeli ve doğucu karakteri ağır basmış,⁶²⁷ yasal Komünist Partisi de Halk Zümresi, Türkiye Halk İştirakiyyun Fırkası ve Yeşil Orducular gibi komünizmle İslam arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır.⁶²⁸ Bununla birlikte Yeşilordu'nun anti-empyrialist ve İslami bir karakter taşıyan Bolşevizmi, komünizmi bir müslüman ahlaki anlayışı olarak yorumlamıştır.⁶²⁹

Resmi Türkiye Komünist Partisi'nin anladığı komünizm ise, Rusya'daki komünizm ve Rusya'daki komünizmi uygulama yöntemleri değildir. Rusya'daki gibi işçinin önderliğinde kanlı bir ihtilal sözkonusu değildir. Ülkemizin ve ulusumuzun özelliklerinin, koşulları başka olmasından dolayı kendimize özgü, aşağıdan değil, yukardan gelen, kanlı olmayan bir komünizmi gerekli kıldığı dile getirilmiştir.⁶³⁰ Sözgelimi Partinin Genel Sekreteri olan Hakkı Behiç'e göre, bugünkü durumdan komünizme geç-

⁶²⁵ Suna Kili, a.g.e., s. 253; Krş. Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 231

⁶²⁶ Yalçın Küçük, Aydın Üzerine Tezler 1830-1980, C. 5, s.356

⁶²⁷ Bkz. George S. Harris, a.g.e., s. 107; Ömür Sezgin, a.g.e., s. 41

⁶²⁸ Suna Kili, a.g.e., s. 254 – 256; Krş. Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s.178

⁶²⁹ Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 303-304

⁶³⁰ Suna Kili, a.g.e., s. 254

bilmek için ayrıca bir devrim aşaması geçirmeye ihtiyaç yoktur. Komünizme ulaştırarak şartlar, bizde ardarda uygulanacak ve kendiliğinden belirecek reformlardan ibarettir.⁶³¹ Tutulacak yol kanlı ve gürültülü ihtilaller yerine, ağır ağır ve ahenkli değişiklikler yolu, yani *reform yolu* olmalıdır. Batı değil, aksine Doğu'daki komünizmi kendine özgü biçimde uygulama zorunluluğu vardır.⁶³²

Doğu'nun üstünlüğü ya da üstün olması gerekliliği noktasında, *nasyonal komünist* argümanlar öne süren ve bu argümanlarıyla başta Mustafa Suphi'yi etkileyen Sultan Galiyev olmak üzere birçok Türkiye Komünist Partili ise, özellikle Batı değerleri üzerinde yükselen değişik tezlerden etkilenmiş ve bunları söylemlerinin temellerine yerleştirmiştir. Bunların başında da kuşkusuz Sovyetler'de yeşeren düşünsel altyapı gelmiştir. Bu anlamda Cumhuriyet dönemi Türk komünizminin ana teması, Sovyetler Birliği'nde gerçekleşen Bolşevik İhtilali'nin paradigmatları üzerine kurulmuştur. Sözgelimi Türkiye Komünist Partisi, parti genel tüzüğünde açıklanan düşünceleriyle tüm yoksul ve zorbalıklara karşı ulusların, sınıfların, yayılmacıların ve anamalcılığın zorbalığından kurtarılması, kişisel mülkiyet hakkının kaldırılması, toprak, banka, fabrika yapı, demiryolu, denizyolu ve ulaşım, ticaret gibi tüm anamalcı, varlık yaratıcı kaynakların, iç ve dış ticaretin devletleştirilmesi için çalışılacağını belirtirken; bunu da Rusya'daki örgütün genel siyaseti içinde işçilerin öncülüğünde yapacağını ileri sürmüştür.⁶³³ Nitekim 1920 tarihli Türkiye Komünist Partisi'nin genel Beyannamesi'ne göre, Türkiye Komünist Partisi, kapitalizm ve emperyalizm zülmünden bütün mazlum milletlerin ve sınıfların kurtulması için bütün kuvveti ile mücadele edeceğini, referans ülke açısından, usulü idare meselesinde Türkiye Bolşevikleri'nin, Rusya Şura Teşkilatı'nın esaslarını kabul edeceğini, dinin hükümetten ayrılarak dine tam bir serbesti tanınacağını, hiçkimsenin vicdanına karışılmayacağını, eski mahkemelerin lağvedilip, yalnız geçici bir zaman için inkılap mahkemelerinin tesis edileceğini bildirmiştir. Türkiye Bolşevikleri idare şekli ve

⁶³¹ Kerim Sadi, a.g.e., s. 514-517

⁶³² Kerim Sadi, a.g.e., s. 461-462

⁶³³ Suna Kili, a.g.e., s. 255; İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 69

sosyal teşkilatta eski zihniyetleri yıkılması zaruri batıl itikadlar olarak görmüşlerdir.⁶³⁴

Aynı şekilde komünist bir altyapıya sahip olan Kadrocular da, Galiyevist ve Mustafa Suphi'ci kökene sahip olarak,⁶³⁵ Önceden komünist seçkinlerin kaplamış olduğu entelektüel boşluğu doldurmak için öne çıkmışlardır. Bununla birlikte Kadro yazarları farklı kaynaklardan gelen fikirlerden etkilenirken hiçbir zaman onları toptan ve bütünüyle almamışlardır. Kadro'nun esinlendiği kaynaklar itibariyle eklektik olduğu belirtilmelidir. Bu anlamda öncelikle sosyalizm ve ulusçuluktan etkilenmiştir. Kadro yazarları, Marksist tartışmaları yakından izlemişler, Leninizm'den doğrudan etkilenmişler, Sovyet deneyimlerinden çıkarımlar yapmışlardır.⁶³⁶ Birkaçı hariç, hepsi de eski Aydınlik grubu üyelerinden oluşan Kadrocular, gerçek manada Komünist Partisi üyesi olarak ifade etmiş buldukları eski fikirlerinden sapmış, uzaklaşmış olmayıp, Türkiye'deki seçkinler zümresinin toplumda devrimci güç olarak tarihi rollerine gözlerinin açılması gerektiği konusundaki temel düşünceleri sürdürmüşlerdir.⁶³⁷

Kadrocular, sosyalist kökenden geldikleri ve “ulusal kurtuluşu” özümstedikleri için Mustafa Kemal'in ve Kemalizm'in özüne daha uygun bir ideoloji kurgulamak istemişlerse de, Kemalizm'den ziyade “ulusal devrimci sosyalizm”e yakın olan bu ideolojik kurguya bizzat Mustafa Kemal Atatürk, ideolojiciliğe karşı olduğu için onay vermemiştir.⁶³⁸ Buna rağmen Kadro Dergisi, Kemalizm'i ekonomik anlamda da bir “milli kurtuluş ideolojisi” olarak üçüncü dünya uluslarına örnek olarak önermiş,⁶³⁹ Kadro'nun milli kurtuluşu öngören ulusçu nitelikte analizlere sahip olması ise Marksizm'in ulusçuluğu reddedişine yönelik eleştirilerine de altyapı

⁶³⁴ George S. Harris, a.g.e., ss.216-220

⁶³⁵ Hakan Reyhan, a.g.m., s. 8; Mustafa Türkeş, a.g.e., s. 99

⁶³⁶ Bkz. Vedat Nedim Tör, Kemalizm'in Dramı, Çağdaş Yay., İst., 1980, s. 40; Krş. Eric Jan Zürcher, a.g.e., s. 287; Hakkı Uyar, a.g.e., s. 323

⁶³⁷ Hakkı Mahir, “Avrupa, Bize İdeal mi, Örnek mi Olabilir?”, Kadro, Yıl: 1933, s. 62; Krş. Şevket Süreyya, “Sosyal Milliyetçiliğin Zaferi”, Kadro, Yıl: 1934, Sayı: 34, s. 8; Şevket Süreyya, “Fikir Hareketleri Arasında Türk Nasyonalizmi” I. Faşizm., Kadro, Yıl: 1933, s. 5-6; George S. Harris, a.g.e., s. 212-213

⁶³⁸ Hakan Reyhan, a.g.m., s. 15; Krş. Hakkı Uyar, a.g.e., s. 324; Recep Peker'in inkılap ideolojisi konusunda “Kadro”nun sahip olduğu zihniyeti bastırmak ve ona alternatif oluşturmak amacıyla “Ülkü” dergisinde aynı anlayışla bir oluşum içerisine girdiğini söyleyebiliriz.

⁶³⁹ Hakkı Uyar, a.g.e., s. 324-325; Krş. Emre Kongar, a.g.e., s. 328

oluşturmuştur. Sözelimi Aydemir, Marksizm'in ulus gerçeğini görmezlikten geldiğini ve sınıf savaşını kamufle eden burjuvanın, ulusçuluğu bir idoloji olarak sunduğu ölçüde ulus gerçeğini iyi irdelemediğini ifade etmiştir.⁶⁴⁰

Uzun yıllar Türkiye'de komünizmin en önemli temsilcilerinden biri olan Dr. Şefik Hüsnü Değmer ve onun temsil ettiği komünist hareket ise oluşumu, Komintern ile münasebetlere kadar varan davranışları, sürekliliği ile üzerinde durulması gerekli en önemli vakiadır. "eski tüfek" diye adlandırılan Marksistler'in, bilimsel sosyalizm düşüncesini Türkiye'ye getirdiğini söyledikleri Dr. Şefik Hüsnü Değmer⁶⁴¹ yurda döndüğü zaman, inandığı Jön-Türk hareketinin mağlubiyetini görmüş, Paris'teyken etkilendiği "Jean Jaures" sosyalizmini Türkiye'de yerleştirmek amacı ile faaliyete geçmiştir.⁶⁴² Değmer, bir süre sonra Marksizm yoluyla "ihtilalci sosyalizm"e geçmiş, *Aydınlık*'taki yazılarında ve görüşlerini açıklamada özellikle Marks'ı refere etmiştir.⁶⁴³ Aynı şekilde, Mustafa Suphi ve arkadaşlarının öldürülmesi dolayısıyla Etem Nejat şunları söylemiştir: "Proleter genç! Bil ki sana kuvvet ve nüfuz verecek, seni devletlilerin kuru bir aleti olmaktan kurtaracak yalnız Komünizm'dir. Sen çalış ve öyle kudreti ortaya koy ve öyle muhit vücuda getir ki, Karl Marks ve Engels'in, bugünkü cemiyetin belki anlamaya muvaffak olamadığı en ince, en esaslı naslarını tatbik vasat ve imkan hazırla!..."⁶⁴⁴

Dolayısıyla, Aydınlık grubu, 1940'ların önemli sol yayınları olan "Adımlar", "Yurt ve Dünya" ve "Yürüyüş" dergilerinde kümelenmiş olan komünist eğilimli solcular gibi, "ekonomi etmenini ilk neden" sayan ve toplumların ekonomik yapısındaki ilerlemeyi, Asya, Antik, Feodal ve Modern Burjuva yöntemlerinin geçerli olduğu çağlara ayırarak, burjuva üretim ilişkilerini toplumsal üretim oluşumunun en son çatışma biçimi olarak gören Marksizm'e içten inanmışlar ve 1920'li yıllarda özellikle, yine

⁶⁴⁰ Mustafa Türkes, a.g.e., ss.136-149

⁶⁴¹ Uğur Mumcu, 40'ların Cadı Kazanı, 19.Bs., um: ag Vakfı Yay., Ank., 1998, s. 77; krş. Atilla Akar, a.g.e., s. 14

⁶⁴² Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s. 82; Aclan Sayılğan, a.g.e., s. 104 vd.; Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 235

⁶⁴³ Bkz. Şefik Hüsnü, a.g.m., s. 157-158

⁶⁴⁴ Bkz. İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 130

Marksist jargonun en meşhuru, *dünyanın bütün işçileri birleşiniz* olan komünist sloganların bolca kullanılmasıyla Lenin'e ve Moskova'ya içten bağlanmışlardır. Şefik Hüsnü gibi Sadreddin Celal ve Ali Cevdet de Marksizm'e bolca referans vermişlerdir. Diğer yandan, Şevket Aziz, daha çok pozitivist yaklaşımlarla entelektüel düzeyde yazılar yazarken, Leman Sadreddin, Fevziye ve Şevket Süreyya, özellikle Lenin üzerinde durmuşlardır. Lenin'in ölümü üzerine kaleme alınan yazılarda onun ne ölçüde ve hangi açılardan benimsendiği dile getirilmiştir.⁶⁴⁵

Leman Sadreddin'e göre, proleterya düşmanları için Lenin'in ölümü, Rus İnkılabı'nın ölümüdür. Lenin'in hayatı, büyük inkılab düşüncesinin oluşumu ile bütünleşmiştir. Ancak onun ayarında bir şahsiyet bu kadar büyük bir sorumluluğu alabilmiştir. Bu anlamda Lenin, birkaç asırda bir yetişen bir dahidir.⁶⁴⁶ Şevket Süreyya'ya göre ise onun kaybı, Marks'ın ölümünden beri hem "ilmi komünizm", hem de komünizm cephesinde, cihada ve fütuhata girişmiş inkılapçı proleterya için en büyük kayıp olmuştur. Ve Türkiye Lenin'in ölümünü bütün ciddiyetiyle anlamıştır.⁶⁴⁷ Bununla birlikte Aydınlık yazarları, Bolşevizm üzerinde bu kadar durmuş olmakla birlikte "anarşizm"e pek sıcak bakmamışlardır. Buna göre hürriyetçi komünizm denilebilecek olan anarşizmin işçi sınıfına yaptığı katkı son derece cüzi iken, verdiği zarar çok daha fazladır. Çünkü anarşizm, fertlerin kutsal saydığı hürriyeti adına fuhşu, hırsızlığı, çapulculuğu ve cinsellik noktasında akla gelmeyecek aşırılıkları meşru göstermeye çalışır ve tavsiye eder.⁶⁴⁸ Fakat anarşizm noktasında Nazım Hikmet'i ayrı tutmak gerekir. Gençlik yıllarında Türkiye'nin modernist şairi Tefvik Fikret'in etkisi altında kalmış olan Nazım Hikmet, 1919'da henüz 18 yaşında iken öylesine ferdiyetçi fikir ve görüşleri benimsemişti ki, kolayca

⁶⁴⁵ Fevziye, "Lenin ve Kadınlık", Aydınlık, Teşrinievvel, 1924 (1340), İst., Sayı: 26, s. 685

⁶⁴⁶ Bkz. Leman Sadreddin, "Lenin", Aydınlık, Teşrinisani, 1923 (1339), Cihan Biraderler Matbaası, İst., Sayı: 19, ss. 504-507

⁶⁴⁷ Şevket Süreyya, "Lenin ve Leninizm", Aydınlık, Şubat 1924 (1340), Cihan Biraderler Matbaası, İst., Sayı: 20, s. 519

⁶⁴⁸ Sadreddin Celal, "Anarşizm nedir?", Aydınlık, 1 kanunusani 1925, Amdi Matbaası, İst., Sayı: 29, s. 790-791

“radikal sosyalistler” ile “anarşistlerin”–“Spartakislerin”- etkisinde kalmıştır.⁶⁴⁹

Anakronizm şerhiyle birlikte “sosyal demokrasi”nin komünistlerce nasıl okunduğu ya da sosyal demokrasi anlayışına ne ölçüde yaklaştıklarına baktığımızda; komünistlerin demokrasi konusundaki reflekslerinin pek de olumlu olmadığını görmek mümkündür. Sosyal demokrasi, “bujvua demokrasi”si olarak görülerek bunun, burjuvazinin dayattığı ve Burjuvazinin emellerine ve çıkarlarına hizmet eden demokrasi olduğunu iddia etmişlerdir. Sözgelimi Sadreddin Celal’e göre demokrasi ve sosyalizm kelimeleri birbirine düşmandır. Demokrasi sermayedarı korurken, sosyalistler buna karşı çıkar ve sosyalizm demokrasinin yerine geçmek ister. Toplumun en ihtiyaç duyduğu ve toplumu yönlendiren değerler, hep burjuvazinin elinde olduğundan, aslında demokrasi bir azınlık iktidarındır. Demokrasinin tanıdığı hürriyet ise zenginlerin fakirleri istedikleri şartlarda esir gibi çalıştırmaları, aldatmaları hürriyettir. Adalet de demokrasi adaleti, zenginlere her türlü rahat ve konforlu yaşam hakkını tanıırken fakir çocuklar, kadınlar ve ihtiyarlar soğukta sokaklarda yaşar.⁶⁵⁰ Bu realitenin nedeni gerçekliğin görülememesidir. Sadreddin celal’e göre⁶⁵¹ çözüm, sosyalizm ilindedir. Çünkü sosyalizm, sosyal meseleyi milletlerin çalışan çoğunluğu lehine çözmek isteyen, sermaye kesimini ortadan kaldırarak bütün insanların, bütün milletlerin saadet ve barış içinde yaşayacakları bir insan cemiyeti kurmaya çalışır.

2. Ezberlenmiş “Din” Algısı Ya da “Olması Gereken Din”

a. Dinin Teorisi: Materyalizmin Metafiziği

Ekim 1917 Rus Devrimi’nin ön plana taşıdığı Marksizm çizgisine önem veren ve kendisini Sovyet Komünist Partisi’nin şemsiyesi altında dünya komünist partilerini biraraya getiren III. Enternasyonal’in çizgisine uydurmak isteyen, fakat daha dogmatik ve soyut bir tutum takınmış olan

⁶⁴⁹ George S. Harris, a.g.e., s. 197

⁶⁵⁰ Sadreddin Celal, “Burjuva Demokrasisi ve Sosyalizm”, Aydınlık, 1 Teşrinievvel 1921 (1337), İst., Sayı: 4, s. 91 vd.

⁶⁵¹ Sadreddin Celal, “İctimai Demokrasi (2)”, Aydınlık, 1 Teşrinisani 1921 (1337), İst., Sayı: 5, s. 122-123

Türkiye Komünist Partisi⁶⁵² çevresinde toplanan Kadrocuların da dahil olduğu⁶⁵³ Türk komünistleri, özellikle ulusalcı Galiyev’li Sovyet Rusya’dan esinlenerek referans aldıkları komünizmi benimsemekle, aynı zamanda komünizmin dayandığı ve savunduğu din ve dini olgu içerikli parametreleri de benimsemişlerdir. Bunların başında ise, “materyalizm” ve dolayısıyla “ateizm” anlayışı vardır. Onlara göre “komünizm, hayatın tecrübelerinden doğan bir nazariye olup, materyalist bir felsefedir” ve Marksist duayenlerin *tarihi materyalizm* noktasındaki yaklaşımları benimsemelidir.⁶⁵⁴

Komünistlerin dinin teorik çerçevesi içerisinde anlaşılacak olgular konusundaki yaklaşımlarını Allah, din, ruh ve yaratılış gibi itikadi boyuta ilişkin kavramlar üzerinde değerlendirebiliriz.

Marks, Lenin ve Feuerbach’ın sıkça referans edildiği metafizik düşüncelerin, komünistlerin inanç sistemlerini biçimlendirdiğini görebiliriz. Sözgelimi Engels’a göre, Tanrı fikrinin oluşumunda en büyük etkilerden biri askotolojik endişelerdir. Dinsel avunma isteği, bir kez varlığı kabul edilmiş bulunan ruhun beden ölümünden sonra ne yapacağı konusundaki genel bilgisizlikten ortaya çıkan bu şüphe, genel olarak, kişisel ölümsüzlük anlayışına yolaçmıştır. Buna tamamıyla benzer bir biçimde, doğa güçlerinin kişileştirilmesiyle dinin daha sonraki gelişmesi sırasında gitgide daha dünya-dışı bir biçim alan bir soyutlama sürecinin sonucunda az çok sınırlı güçte ve birbirlerine karşı sınırlayıcı olan sayısız Tanrılar, insanların zihninde tek Tanrılı dinlerin tek başına bir tek Tanrı fikrini yaratıncaya değin ilk Tanrılar doğmuşlardır.⁶⁵⁵

Marks ve Feuerbach’ın ilahiyatla ilgili görüşlerinden yola çıkarak Tanrı’nın insan zihninde varoluşunu ele alan Şefik Hüsnü de, Engels’la aynı noktada buluşmuştur. Şefik Hüsnü açısından Feuerbach, Hristiyanlığın

⁶⁵² Artun Ünsal, a.g.e., s. 53

⁶⁵³ Bkz. Mete Tunçay, “Cumhuriyet’in 75 Yıllık Düşünce Serüveni”, 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar, Ed. Mete Tunçay, s. 6; Mustafa Türkeş, a.g.e., s. 103

⁶⁵⁴ Memduh Necdet, “Tarihi Materyalizm”, Aydınlik, Haziran 1924 (1340), İst., Sayı: 22, s. 571; Krş. Nazım Hikmet, a.g.e., s. 68, 90 ve 128; Vala Nurettin (Va-nu), a.g.e., s. 321

⁶⁵⁵ Friedrich Engels, “Ludwig ve Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, Din Üzerine, Karl Marx – Friedrich Engels, 2. Bs., Çev. Kaya Güvenç, Sol Yay., Ank., 1995, s. 211

esasına değinirken, insandan yola çıkar. İnsan bencilliği ve muhayyilesi sayesinde kendi nefsinin mefkurevi bir şekle sokar ve ona uluhiyet isnad eder. İlahiyat bizim suretimize göre yapılmış İlah'ın ilmidir. Akıl, gerçekliğin verdiği bilgi alanını aşmaktan acizdir. Hristiyanlık, bu meseleyi kendi çapında çözüme kavuşturarak Allah'ı ruh gibi telakki etmekle onu tabiatın ayırmış böylece özel aleminden ayrı, hissimizin üzerinde bir alem yaratmıştır. Bu yüzden bütün yüce ve özellikle tabii ilimleri kaldırarak bunların yerine yalnızca ilahiyatı koymuştur. Yeni zamanın konusu Allah'ın somutlaştırılmasıdır. Allah, hayali bir varlığa sahip insan olup, gerekli olan şey, Allah'ı gerçek bir insana, kendisine tamamen sahip bir insana irca etmektir.⁶⁵⁶

Tanrı'nın, insan zihninin tahayyül gücüne bağlı olma ve doğa şartlarının yansıması olma niteliğiyle alakalı olarak doğal evrim gereği tüm insanlık, Tanrı'nın bugün aldığı soyut biçim süreçlerinden geçmiştir. Bu genellik dinin evrenselliğini de öngörür. Doğa güçleri ilkel insan için yabancı, gizemli, üstün bir şeydir. Tüm uygar halkların geçtikleri belli bir aşamada o, onları kişileştirerek kendine benzeştirir. Tanrıları her yerde bu kişileştirme içgüdüsünün zorunlu geçiş aşaması olarak evrenselliğini kanıtlar.⁶⁵⁷ Bir bakıma Engels'e göre, doğa, Tanrı'nın insan zihninde yer etmesinin etmenidir. Doğa, insanı ürküten varlığıyla insan zihninin kendisini yüceltmesiyle ve bu yüceltmenin arkasında varolduğuna inanılan soyutlamalarla Tanrılaşır. Sonra dış güçler bütünü ve en son da toplum aynı biçime bürünür. Bir başka deyişle soyut insan Tanrılaşmıştır.⁶⁵⁸

Böylelikle Türk komünistleri de Allah tasavvurunu bu somutlaştırma ve olmayanın varmış gibi algılanması üzerine oturtmuşlardır. Bu, hem materyalist bir bakışla sosyolojik okumanın, hem de üstün varlık anlayışının, dolayısıyla ateizmin yansımasıdır. Fakat olayın en ilginç yanı, Türk komünistlerinin antropomorfizmi soyut Allah'a yönelmemiş, zihinsel yapının oluşumunda en etkin olan somut insan(lar)ın yüceltilmesiyle soyutlaşmıştır. Bu anlamda yaratılış da madde aleminde vücut bulan fiziksel

⁶⁵⁶ Şefik Hüsnü, a.g.m., s. 155-156

⁶⁵⁷ Friedrich Engels, "Anti-Dühring", a.g.e., s. 138-141

⁶⁵⁸ Bkz. Friedrich Engels, a.g.m., s. 138

varoluşuyla birlikte kendi zihinsel formatını kuşatan bir yaratılıştır. Bu format daha çok belleği şekle sokan, hayatı anlamlandıran ve yaşam stili sunan fizik dünyanın dahilinde bir yaratıcının ürünüdür. Bu yaratıcı Allah değil, Stalin'dir.⁶⁵⁹ Bu da, bir dini inanç meselesi olarak özümсенir, böylece bir akideye ve onun getirdiği inanç sistemine bağlanmakla İdeal-lerine sadık kalmış olurlar, ama o inanç da, dinin sunduğu teorik kalıplarla "Allah'a iman" yerine "Lenin'e iman"a dönüşür.⁶⁶⁰ Aynı şekilde Nazım Hikmet'in yaklaşımı, sadece ideolojinin şekillendirdiği bir insanın ideoloğun kendisine yönelttiği yüceltmesi değildir. Ayrıca o, inananların Tanrısını maddileştirir ve antropomorfize eder. Örneğin ruhçu Berkley'e saldırırken şu ifadeleri dile getirir :

behey berkley!

behey bir karış boyuna bakmadan

karpatları inkar eden cüce!

ahrete gittiysen eğer

oradan bir taç gönder süslemek için Allah'ın başını...

.....

binip Allah'ın sırtına soldan geri kaçıyorsun...⁶⁶¹

Aynı şekilde Nazım Hikmet, halkın ve halk adına yapılmış olduğunu düşündüğü şeyler noktasında da bu antropomorfizmini, bu kez halka indirgeyerek dillendirir. Mimar Sinan'ın Süleymaniye'sine methiyeler düzerek onu yüceltir⁶⁶² ve yapılan işi, "yaratıcılık" bağlamında vurgular. Nazım Hikmet'e göre, yarattığı eserlere padişahların isimleri verilen Mimar Sinan, halkın çocuğu olup, bu eserler de halkın serleridir. Ne olursa olsun, bu eserlerin özelliği, ne padişahın, ne de *Tanrı'nın yaratıcılığıdır*. Bunlar, *halkın yaratıcılığıdır*.⁶⁶³ Nazım Hikmet, bu antropomorfizmini

⁶⁵⁹ Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 4, Ank., 1965, s. 8

⁶⁶⁰ Bkz. Atilla Akar, a.g.e., s. 136

⁶⁶¹ Bkz. Nejdet Sançar, "Sanat Maskesi Altında Komünizm", Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 3, Ank., 1965, s.108

⁶⁶² Nazım Hikmet, "Ayasofya ve Süleymaniye", Yazılar I, s. 104

⁶⁶³ Nazım Hikmet, "Sinan'a Anıt", a.g.e., s. 123

biraz daha somutlaştırarak, dini jargonların ve dinin teoriğinin konuları çerçevesinde solun “kutsallarına” yöneltir. Onun için hacc, yani hacc-ı şerif, Lenin’in merkad-i mübarekine yüzünü gözünü sürmek; Marks’ın Kapital’i kitab-ı kerim; kendisi, tek bir kelime hatası dahi olmayacak ölçüde hafız-ı kapital; nihayet Marks, yani Tanrı, yani Karl Marks-ı Teala’dır.⁶⁶⁴

Allah tasavvuruna içkin biçimde, din oluşumları da, materyalist algı tarafından ilkin soyut dünyanın somut göstergelerle ve hayatın belli açılardan ihtiyaçlarına vurgu yapmak suretiyle açıklanmasını içerir. İkinci olarak ise, halk yığınlarının kontrol altında tutulması ve sömürüsü esası vardır. Engels’a göre, İçsel gereksinimlerin çok yoğun olarak yaşandığı din oluşumlarında halk kesimleri, felsefi ve metafiziksel içerik taşıyan fenomenler konusunda ihtiyaçlarını ön plana çıkarmaktadır. Dinler, kendileri dinsel bir gereksinim duyan ve kitlelerin dinsel gereksinimlerini anlayan insanlar tarafından ihtiyaçları doğrultusunda kurulur. Yabancıların ve yarı-yahudilerin temasıyla ve onların etkisi altında halka yayılmış ve akılcı duruma gelmiş Yahudilik’te aynı şey meydana gelmiştir; yahudi dini, dinin ayinlerini ihmal etmeye, önceden yalnızca yahudi ulusal Tanrısı olan Tanrıyı, göğün ve yerin yaratıcısı bir Tanrıya dönüştürmeye ve yahudi dininin yabancı kökeninde bulunan ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmeye başlamıştır. Böylelikle tek Tanrılı halk felsefesiyle ona hazır bir tek Tanrı sunan halk dini arasında bir noktada buluşmuştur.⁶⁶⁵

Halkın, ahlaki araçlarla kontrol altında tutulmasına gelince; Engels’a göre din, yığınları etkilemede ve başkaldırıcıyı dindirmede belli *güçlerce* kullanılan bütün ahlaki araçların ilki ve başlıcasıdır.⁶⁶⁶ Tarihin başlangıçlarında gelişmenin devamında çeşitli halklar arasında çok çeşitli ve çok değişik kişileştirmelere bürünen bu güçler önce doğa güçleridir. Ama daha sonra doğal güçlerin yanısıra bir o denli yabancı ve başlangıçta açıklanmaz bir biçimde insanların karşısına dikilen güçler olan toplumsal güçler

⁶⁶⁴ Nazım Hikmet, Konuşmalar 6, 7. Bs., Adam Yay., İst., 1996, s.37-39; Nazım Hikmet’in Stalin’i antropomorfize etmesi için bkz. Nazım Hikmet, a.g.e., s. 160

⁶⁶⁵ Friedrich Engels, “Bruno Bauer ve İlk Hristiyanlık”, a.g.e., s.181-183

⁶⁶⁶ Bkz. Friedrich Engels, “Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm”, a.g.e., s. 284

de işe karışır ve onları doğa güçlerinin doğal zorunluluk görünüşlerinin tıpkısı bir doğal zorunluluk görünüşü ile egemenlikleri altına alırlar.⁶⁶⁷ Bunlar birbiri ardına, görünüşte sofulaşmışlar, kiliseden, onun dogmalarından ve ayinlerinden saygıyla sözetmişlerdir. Hukuk, felsefe ve din konularındaki idealarımız, belirli bir toplumda yürürlükte olan ekonomik ilişkilerin oldukça uzak uzantıları ise böyle idealar, en sonunda bu ilişkilerdeki tam bir değişimin etkilerine dayanamaz. Ve doğüstü vahye inanıldığı sürece hiçbir dinsel öğreti sallanan bir toplumu yıkılmaktan kurtaramaz⁶⁶⁸

Ruh konusunda ise, Engels ruhlara, teorik veriler ışığında elde edilenlerle değil, tamamen her teoriyi küçük gören ve hiçbir düşünceye güvenmeyen *görgücülük* aracılığıyla bakar. Ona göre, ruhların varlığını kanıtlayan a priori bir gereklilik değil, hipnoz gibi görgücul gözlemlerdir.⁶⁶⁹ Bu görgücülük, Engels'a göre, bilimselliği içeren ve ıspatlanabilir gerçekliği olan görgücülük değil, daha çok hayali ve fantastik değerleri olan bir görgücülüktür. Bununla birlikte Engels ve diğer komünistler, ruhtan değil iç güdülerden yola çıkar. Komünistlere göre, insan bir yığın iç güdüler olup, varlığının esas olan ve varlığını ancak ruh sayesinde idrak eden insan, ruhunu inkar etmelidir.⁶⁷⁰ Şefik Hüsnü ise, ruh konusunda da Feuerbach ve Marks'a müracaat ederek, Feuerbach'ın düşünen ve hissedenin dimağ olmadığı gibi ruhun da olmadığı düşüncesini vurgular. Hayatın esasını onun kendi tezahürleridir. Şefik Hüsnü'ye göre, Marks'ın başlangıç noktası da burasıdır.⁶⁷¹

Bu noktada Nazım Hikmet de Marks'la buluşur ve “metafizik materyalizm” olarak gördüğü 18. Yüzyıl Fransız materyalizmi ve onun kopyası olan 19. Yüzyıl Alman materyalizmine bağlı olduğunu gösterir. Bu aynı zamanda, “diyalektik materyalizm”dir. Marks gibi Nazım Hikmet de, diyalektik materyalizmin bütün sosyal hadiselerin en geniş çevresiyle tabiat

⁶⁶⁷ Bkz. Friedrich Engels, “Anti-Dühring”, a.g.e., s. 138-140

⁶⁶⁸ Friedrich Engels, “Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm”, a.g.e., s. 292-294

⁶⁶⁹ Friedrich Engels, “Doğanın Diyalektiği”, a.g.e., s.172-173

⁶⁷⁰ Bkz. Nurettin Topçu, Komünizm Karşısında Yeni Nizam, Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, İst., 1960, ss. 6 - 9

⁶⁷¹ Şefik Hüsnü, a.g.m., s. 156-157

ilimlerinin en son olaylarıyla doğruluğunu her gün biraz daha ispat etmekte olduğunu düşünür.⁶⁷² Ona göre diyalektik materyalizm, varlığı hislerle ve intibalarla anlaşılan objektif realiteye delalet eden felsefi kategoridir. Deyalektik materyalizm için ebediyen ve tayin edilmiş, bir şarta bağlı olmayan hiçbir şey yoktur. O, her şeyde zaruri sükutun damgasını görür, onun karşısında doğuş ve mahvoluş zincirinin fasılasız akışından “aşağıdan yukarıya” sonsuz bir geçişten başka bir şey duramaz. Bu anlamda diyalektik materyalizm, tabiatta mutlak hudutlar tanımaz.⁶⁷³

Nazım Hikmet’e göre, tarihi maddecilik açısından tabiatta gaye ve şuur ise bilinçli haller değil tamamen tesadüflerdir. Tek gaye insan cemiyetindeki devrim sürecinin şuurlu dönüşümlerinde aranır. Madde ve değerler bağlamında bizim dışımızda, bizim varlığımıza bağlı olmadan, insanlardan önce var olup insanlardan sonra varolacak olan maddenin, başsız ve sonsuz akışından başka nisbi olmayan değişmeyen hiçbir şey yoktur.⁶⁷⁴ Buna paralel olarak Nazım Hikmet, materyalizmini kainatın yaratılmamış olduğu düşüncesine vakıf olmak şeklinde tanımlar. Ona göre, tabiata nazaran ruhun önceliğini savunan idealizmin aksine, materyalizm, tabiatın önceliğini vurgular.⁶⁷⁵

Diyalektik materyalizmin, varlığın kendi kendine oluşmuş olduğu, sebep-siz, maksatsız, tesadüf karakterli tabiatın ve fizik dünyanın devamlılık arzederken şuurlu varlıkların ortaya çıkmış olduğu tezine paralel olarak, Nazım Hikmet’e göre de, fizik dünya insan şuurundan bağımsız olarak mevcuttur ve insandan çok önce mevcuttu. Şuur ve düşünce maddenin yüksek bir verimi ve ürünüdür. Maddenin insan beyni denilen özellikle karmaşık parçasının bir fonksiyonudur. Madde, felsefi bir “kategori” kavramıdır ki, insana, hislerinden verilen objektif bir realiteye delalet eder. Bu realiteyi göstermeye yarar. Bugünkü tabiat ilimleri, bütün fizik dünyayı düzenlercesine yerini iki üç unsura irca eder. Bu suretle tabiat ilimleri maddenin birliğine varır. Materyalizm’in kabülü felsefi materya-

⁶⁷² Nazım Hikmet, “Değerli Bir Kitap”, Yazılar I, s. 193

⁶⁷³ Nazım Hikmet, Konuşmalar 6, s. 10

⁶⁷⁴ İbrahim Baştuğ, “Nazım Hikmet’in Özgünlüğü”, E Dergisi, Haziran 2003, Sayı: 51, s. 28

⁶⁷⁵ Nazım Hikmet, “İki Okul Birbirinden Nasıl Ayrılır?”, Yazılar I, s. 147

lizmin kabulü demek olan maddenin yegane vasfı, maddenin objektif bir realite oluşunda şuurun, hislerin dışında mevcut bulunuşundandır.⁶⁷⁶

Sosyal açıdan bakıldığında açılımı, Tanrının baştan savularak itilmesi ve gerçek dünya içinde yaşanıp düşünülmesi olan materyalizme⁶⁷⁷ Darwinizm de destek verir. Değişme, gelişme, sıçrama (devrim) meselelerinde, özellikle insanın bunlar içindeki yeri ve çıkışı konusunda kendilerince Darwin’de çok şey bulurlar. Maddeye, maddenin özelliklerine tabiatın akışına uyguladıkları diyalektiğin hayat içinde geçerli olduğunu görmek ve insanı tabiata irca etmekte Darwin’den istifade etmek isterler. Darwin açısından, “tabiat herşeyi yaratır ve onun kudretinin sonu yoktur.”⁶⁷⁸

Dolayısıyla “yaratılış” ya da “varoluş” konusunda tarihi materyalizmin temel argümanı olan maddeci ve evrimci yaklaşım, doğrudan doğruya 19. Yüzyıl’da tarih felsefesinin toplumbilim üzerindeki etkilerini güçlü bir biçimde pekiştirmesi ve toplumsal evrim kavramına uyarlanması suretiyle⁶⁷⁹ kendisini Türk versiyonu içerisinde de bir inanç olarak belirgin biçimde hissettirir. Buna göre insanın diğer hayvanlarla hiçbir alakasının olmadığı ve özel bir şekilde yaratıldığı fikri yanlıştır. Oysa insanla diğer hayvanlar arasında bir münasebet vardır ve insan, şu anki maymunlarla birlikte eski ve ortak bir maymun atadan gelmişlerdir. İnsan, insandan başka maymunları ihtiva eden primat takımına mensuptur. Primat takımı İnsanla büyük anthropoid maymunlar arasında yakın bir kan akrabalığı sözkonusudur. İnsanın atası olan maymun, ağaçtan yere indikten sonra tesir kalktığından kollarla sallanma usulünün doğurduğu bazı değişiklikler durdurulmuştur. Şayet aksi olsaydı böyle bir varlıktan tanıdığımız insanın oluşması imkansız olacaktı.⁶⁸⁰

⁶⁷⁶ Nazım Hikmet, Kemal Tahire Mapusaneden Mektuplar, s. 86-87

⁶⁷⁷ Bkz. Friedrich Engels, “Göçmen Edebiyatı”, a.g.e., s. 134; Krş. Friedrich Engels, “Joseph Bloch’a Mektup”, a.g.e., ss. 256-259

⁶⁷⁸ Yümni Sezen, a.g.e., s. 109-110

⁶⁷⁹ T. B. Bottomore, Toplumbilim, Çev. Unsal Oskay, Doğan Yayınevi, Ank. 1977, s. 313-314

⁶⁸⁰ Muzaffer Şenyürek, “İnsanın Tekamülü”, Yurt ve Dünya, Haziran 1941, Sayı: 6, ss. 25 – 31; Krş. Niyazi Berkes, “Yeni İslamcılık”, Yurt ve Dünya, Ağustos 1941, Sayı: 8, s. 114-115; Mediha Berkes, “İrk ve Medeniyet”, Yurt ve Dünya, İlkkanun 1943, Sayı: 36, s. 473

Türk komünistleri, evrimin mutlak geçerliliğini savunurken evrimsel süreç içerisinde, özellikle tabiat aleminde somutlaşan, realitelerin belli bir amacı gerçekleştirme ereği içerisinde olduğu öngörüsünü sunan dinin bu tezine ilişkin Marksist yargıyı da benimserler. Bu anlamda evrim düşüncesi mutlak surette dinin, eşyanın bir ereği ve bir amacı olduğu yönündeki dinsel teze aykırı durmalıdır. Boran, bu hususta ilmin vukubulan olaylardan sonuçlar çıkardığı ve yazgıyı reddettiği anlayışını destekler. Ona göre, topyekün alındığı zaman insan cemiyetlerinin değişmesinde bir istikamet vardır demek, cemiyetlerin gidişinde “ereklilik” vardır manasına gelir. Eğer bu manaya gelirse, o zaman böyle bir görüş, bu evrim anlayışı da, bilim görüşüne aykırı demektir. Olayların seyrini “gaye” ile izah etmek, mevcut olayları daha olmayan, sonunda netice olarak belirecek başka bir olayla, gaye ile izah etmeye çalışmak olur. Önceden tayin edilme, tabii olayları yine tabii olaylarla izah eden ilmin çerçevesinden çıkmaya, tabiat dışı faktörlerin müdahalesine kadar götürür.⁶⁸¹ Bununla birlikte yine Boran’a göre,⁶⁸² insan toplumu tam bir hürriyete de tabi değildir. Fakat bu hürriyetsizlik metafizik olguların müdahalesi neticesi ortaya çıkan bir hürriyetsizlik değil, yine toplumun toplum olma özelliklerinin zorladığı bir zorunluluktur. Bunlar ise bir kaide ve kıymetler bütününe tabidirler. Sosyal şekiller, kıymetler, kaideler insanın rasyonel, iradi hareketleri ile meydana gelmeyip herhangi bir toplulukta insanlar, karşılıklı münasebete girdiği zaman bu olaylar kendiliklerinden, fertler farkında bile olmadan doğarlar.

b. Dinin Pratiği: Materyalizmin Fiziği, İslam’ın Pratisyenliği

Pratik boyuta ilişkin komünist solca yapılan açılımları, genel olarak teorik boyutla ilgili yorumlarla aynı çerçevede irdelemek mümkündür. Fakat bir farkla ki o da, Bakü komünistlerinin üstadı Sultan Galiyev’in pratik boyuta ilişkin görüşleridir. Galiyev’in, *milli komünizmin* idealini kurmak için İslam’ın pratiklerinden istifade etme anlayışı doğrultusundaki yaklaşımları bir kenara bırakılırsa, diğer yaklaşım, dini pratiklerin yerine pozitivist ve materyalist kavramların ağır bastığı, yeni bir maddesel pratikler

⁶⁸¹ Behice Sadık Boran, “Sosyal Evrim Meselesi”, AÜDTCFD, Sonkanun – Şubat 1943, s. 64

⁶⁸² Behice Sadık Boran, “Sosyoloji Anlayışında İkilik”, AÜDTCFD, Mart-Nisan 1943, Sayı: 3, s. 71

bütününün konma uğraşı verildiği göze çarpar. Bir diğer yaklaşım ise dinin olduğu gibi, dinin pratik boyutunun da eski rejim ve ortaçağ kalıntıları olarak değerlendirilme eğilimidir.

İlk olarak Galiyev, diğer dinlerin olduğu gibi İslam'ın da bir gün ortadan kalkacağı düşüncesi taşır. Bununla birlikte Galiyev, İslam'ın sosyal prensiplerine hayran olmuş ve onlardan faydalanmayı ummuştur. Galiyev'in ana hedeflerinden biri milli komünizmin temellerini atmaktır. Bunun için İslam'ın sosyal prensiplerinden faydalanma isteğinin yanısıra, İslam'ın pratik içeriğinden istifade yoluna da gitmiş ve modernist reformcu bakış açısını, müslüman kimliğiyle yoğurarak modernizmini ve reformculuğunu, İslam'ın reformcu yönü olarak gördüğü "İctihad" üzerine oturtmuştur. Reformun önünde engel olduğunu düşündüğü "taklid"i ise reddetmiştir.⁶⁸³ Ona göre *dinin ritüelleri, bir kültür birikimi* oluşturduklarından dolayı korunmalıdır. O, dinin pratikler boyutunun sunduğu değerler bütünü olarak algıladığı kültürün korunması için çaba sarfedilmesi gerekliliğinden yanadır. Çünkü sonuç itibarıyla bu kültür bütünü bir yaşam tarzı olarak somutlaşmıştır. Galiyev'e göre İslam, içinde fiilen hayatın din de dahil tüm yönlerinin birbirine karıştığı ve karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirdikleri bir *hayat tarzı* öğretisidir.⁶⁸⁴

Bu hayat tarzı ise, Hz. Muhammed'in "beşikten mezara kadar ilim peşinde koş" hadisi, ticaret ve çalışma içinde yer alma görevi, ebeveynlerin belli bir yaşa gelinceye kadar çocuklarını eğitme görevleri, medeni evlilik kanunu, toprakta, su ve ormanda özel mülkiyetin yokluğu, hurafelerin mahkum edilmesi, büyücülüğün, şans oyunlarının, lüksün, şatafatın, altın, mücevher ve ipek elbisenin, alkollü içki kullanımının, tefeciliğin ve yamyamlığın yasaklanması, ürün ve mallar üzerinde ayrıntılı ve ilerici bir vergi sisteminin (zekat, öşür vb.) tesisi vs. gibi sosyolojik içerikli pratiğe yönelik talimatların zorunlu nitelikleriyle birlikte, genç bir din olan İslam'ın, toplumsal ve siyasal motifleri kapsayan bir din olduğu ölçüde, mü'minin ruhuna diğer dinlerden daha derinlemesine nüfuz etmesini sağ-

⁶⁸³ Oğuz Şaban Duman, a.g.m., ss. 108-110

⁶⁸⁴ Alexandre A. Benningsen-S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 70

lamıştır.⁶⁸⁵ Oysa ki Galiyev'e göre, diğer dinler her şeyden önce etnik ve dinsel öğeleri vurgulamışlardır. Müslüman yasaı olan "Şeriat", mü'minin dünyevi hayatının tüm vechelerini düzenleyen bir yasa ve hukuk normları manzumesidir. İçinde, nasıl ibadet edileceğine, toplum içinde, aile içinde ve gündelik hayatta nasıl davranılacağına dair, en küçük ayrıntısına kadar talimatları vardır. Dahası, emirlerinin çoğunun açık seçik ve pozitif bir niteliği vardır.⁶⁸⁶ Bu noktada Galiyev'den ayrılan Mustafa Suphi, Şer'i sistemin ve bu sistemin uygulayıcısı olan kadılar sınıfının bertarafını ister. Ona göre, Anadolu'da kimse şer'i mahkemelerin ve kadıların lehinde değildir. Kadılardan herkes şikayetçidir ve kadıların hayırsızlığı en üst noktaya çıkmıştır. Tekrar Şer'i mahkemelere geri dönmek büyük bir hata olacaktır.⁶⁸⁷

İkinci yaklaşım olarak, dini pratiklerin yerine "pozitivist" ve "materyalist" kavramların geçirilmeye çalışıldığı ve yeni bir maddesel pratikler bütünü'nün konma uğraşı içerisine girildiği göze çarpar. Aslında komünist sol, bu noktada dinin pratik boyutunu hedef olarak almaktan çok, oluşturmaya çalıştıkları yeni kutsalın pratiklerini ortaya koymayı amaçlamışlardır. Belki de bu yüzden yine materyal temelli ve Marksist kavramların ışığında okuyuşlar olmuştur.

Sözgelimi Nazım Hikmet'in dini sembollerle olan irtibatı, bu sembollerin ilahi boyutundan bağımsız ve sınıflara indirgenmesi doğrultusundadır. Nazım Hikmet'in bu yaklaşımı, Anadolu insanını kucakladığı iddiasının dışında daha çok o sembolleri ilahi ve aşkın alanla anlamlandırılan halk kesimlerini dışlama, aşağılama ve gericilik ithamlarında somutlaşmıştır. Bu irtibatı anlamlandırılan temel değer, manevi hisleri de önemsizleştiren maddedir.⁶⁸⁸ Şevket Süreyya Aydemir'e göre, artık yalnız Türk Milleti değil tüm milletler yapılanmasını ve fikri dönüşümünü madde merkezli

⁶⁸⁵ Bkz. Sultan Galiyev, "Müslümanlar Arasında Din-Karşıtı Propagandanın Yöntemleri", Jizn Natsional'nostey 1921, Alexandre A. Benningsen- S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 173

⁶⁸⁶ Bkz. Sultan Galiyev, "Müslümanlar Arasında Din-Karşıtı Propagandanın Yöntemleri", Jizn Natsional'nostey 1921, Alexandre A. Benningsen, S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 172 -173

⁶⁸⁷ TKF'nin 1920'de Bakü'deki I kongresinin 5. oturumunda Mustafa Suphi'nin sunduğu layihadan naklen, Mete Tunçay, Eski Sol Uzerine Yeni Bilgiler, s. 117; Krş. Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam, s. 392

⁶⁸⁸ Bkz. Nejdet Sançar, a.g.m., s.108

kurgulamalıdır.

Aydemir, yaşadığı pozitivist tecrübe ile düşüncelerini, dini alanı da kapsayacak şekilde dönüştürmüş ve kurgularını dini jargonlarla “Marksist” ve “materyalist” bir zeminde dile getirmiştir. Yeni arayış, materyalizmin ve yeni yönelimin ritüelleriyle anlatılmıştır. Yeni biçimiyle bu anlayış, tamamen bir “ibadet” olarak görülmüş, dinin pratik içeriğine karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Tarihi dönüşümü Türk İnkılabı bağlamında değerlendiren Aydemir, ülkedeki geriliğin nedenini madde temelinden yoksun bir kültürel bağımlılığın, bu millet üzerinde bıraktığı hava, kötümserlik, şahsiyetsizlik ve menfi anlayışlarla dolu bir yaşama bağlamıştır.⁶⁸⁹ Şevket Süreyya Aydemir’e göre bu yapılanmanın ana mihveri “emek” tir. Yepyeni bir anlayışla bağlanılacak olan bu dinde ilim, fikir, sanat, hatta kilise, mektep, aile, ahlak, kısaca herşey bu “emek”e bağlıdır. Bu yeni dinin mistiği ise “teknik”tir.⁶⁹⁰

Aydemir açısından, bu yeni metod gereğince dinin pratik esasları topluma ve siyasete rehber olmayacak ve hayal edilen yeni dini atmosfer, toplumun ve topluma yön verme gayreti güden siyasetin gerekleri doğrultusunda form kazanacaktır. Bu nokta, komünist aydınların dinin pratik boyutuna ilişkin üçüncü yaklaşımlarına da karşılık gelmektedir. Yani artık din gibi dinin yüzyıllardan beri görünen yüzü olan pratikleri de tarih boyunca insanların yaşam alanlarını dolduran ve sosyal kontrol mekanizması işlevi gören bir tecrübe olarak, bir *eski rejim kalıntısı* ve bir *üst yapı kurumu niteliğiyle Orta Çağ feodal yapının zamanımıza yansıyan yönü olmasıyla* yok edilmeli ve yerine pozitif bilimlerin sunumları geçirilmelidir.

Bu anlamda Behice Boran’a göre, din adamları ve sihirbazlarca kullanılmış olan ayinler, kurbanlar, dualar, sıhri formüllerle hadiselere ve eşyaya hükmetme, onları erişilecek maksada göre idare etme fonksiyonu artık bilimin eline geçmiştir. Böylece Boran, pozitif bilimin fonksiyonel olması ve günün realitelerine uygun, eskiden kopuk ve sosyal gelişimin para-

⁶⁸⁹ Şevket Süreyya Aydemir, İnkılap ve Kadro, s. 49

⁶⁹⁰ Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam, s. 218

lelinde işlevlere sahip olması gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte hızla değişen toplumlarda eski, yerleşik sosyal değerler sistemi yıkılmış olmasına rağmen ortadan kalkmamıştır. Eski ile yeni ve ikisi arasında derece derece her çeşidi mevcuttur. Bu noktada, ilmi metodun sosyal gerçeğe tatbiki, sosyoloji ve psikoloji ilimlerinin verileri önemli bir iş görmek durumunda olup sosyal kıymetler hakkında, metafizik boyuttan bağımsız bir hüküm verebilmemize yardım etmelidirler.⁶⁹¹

Artık dönüşmüş olan çağ ve gereklilikleri doğrultusunda, “eski rejimlere” dönmemek adına Türk Milleti geri dönülmez bir yola girmiştir. Bu değişimin ana parametrelerinin başında fikirsel düzeyde gerçekleşecek bir dönüşüm vardır. Aslında bu, zihnin referans aldığı merkezin yönünün değişimi anlamına gelmektedir. Şevket Süreyya Aydemir, bu merkezin “metafizik boyuta” artık kaymaması gerektiği ve bunun için sonsuz mücadelenin şart olduğu kanısındadır: “fikir hareketi ve fikir arayışı, yaşamak ve yaratmak kabiliyetinde olan toplumların ve insanların işidir. İç yapısı çölde kalmış bir İsrail kabilesinin mekanizması kadar basit ve ilkel bir toplumda fikir hareketi yoktur. Bir din hiyerarşisinin her şeyi ebedi kurallara bağlayan karanlık skolastiği altında donmuş ve terakkiden kalmış bir Orta Çağ toplumu fikir hareketi doğuramaz.”⁶⁹² Aynı şekilde Yunus Nadi de, İslam Hukuku’na atıfta bulunarak, Arabistan çöllerinde meydana çıkmış birtakım fikirlerin kanun adı altında toplanmasından ibaret olduğunu düşünür ve Doğu’nun geri kalmasının nedenini bu tür mahalli ve geçici adetlerin, bu çöllerle hiçbir alakası olmayan insanlara, zamanı geçmiş bir “fenomen” biçimiyle uygulanması olarak görür.⁶⁹³ Zekerriya Sertel, bu anlayışın tabii uzantısı olarak, dinsel vecibeler de dahil diğer dini eylem ve aktiviteleri tamamen gerici olarak algılamak,⁶⁹⁴ Şefik Hüsnü Değmer, bunları aynı zamanda gerilik sebebi olarak da değerlendirir. Ona göre, bunlara hiçbir şekilde müsamaha gösterilmemeli, taviz

⁶⁹¹ Bkz. Behice S. Boran, “İlim ve Cemiyet”, Adımlar, Mayıs 1943, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 17-18

⁶⁹² Şevket Süreyya Aydemir, İnkılap ve Kadro, s. 30 -31; Krş. Hikmet Kıvılcımlı, Türkiye’de Devrimin Stratejisi, Sosyalist Kütüphanesi, İst., 1989, s. 52

⁶⁹³ Bkz. Yunus Nadi, “Hukuk-u Medeni”, Cumhuriyet, 28 Şubat 1926

⁶⁹⁴ Bkz. Zekerriya Sertel, Olduğu Gibi Rus Biçimi Sosyalizm, Haz. Mesude Gülcüoğlu, İletişim Yay., İst., 1993, s.19-23; Krş. Muzaffer Şerif Başoğlu, a.g.m., s. 327

verilmemeli ve hiçbir haktan yararlandırılmamalı, böylece her görüldüğü yerde ezilmelidir.⁶⁹⁵

Sosyolojik Boyut..Teorik ve pratik planda olduğu gibi, dinin sosyal boyutunda da Türk solcuları ve din arasında olumlu ve olumsuz olarak değerlendirilebilecek ilişkiler sözkonusu olmuştur. Komünistlerin dine olan yaklaşımları çerçevesinde dinin sosyolojik boyutuna karşılık gelen üç esaslı konu dikkati çekmiştir.

Öncelikle İslam'ın sosyal bütünlük harcı olma niteliğini öne çıkararak, sosyalizmle İslam arasında bir uzlaşma ve dolayısıyla toplumsal temel arayışı içerisine girmiş olan Osmanlı sosyalistlerine benzer biçimde bir kısım Türk komünistleri de, Bakü kanadı özelinde İslam'la komünizmin çelişmediği ve uzlaşabileceği mesajını vermeyi amaçlamışlardır. Burada dinin uzlaştırıcı niteliğine vurgu yapılırken aslında, sosyal bütünlük harcı olarak komünizmin adres olarak gösterilmesi sözkonusudur. Konunun bir başka boyutu ise ilginç biçimde gerek Galiev'in, gerekse Mustafa Suphi'nin aslında, genelde din, özelde İslam hakkında pragmatizmin ötesinde olumlu düşünceleri olmamıştır.

İkinci olarak, Türk komünistleri tarafından müslüman halkları proleterya olarak görme eğilimi belirgindir. Böylece müslüman halklarla sosyalizmin dayanağı olan işçi kitesini özdeşleştirme ve sonrasında da, "milli bir sosyalizm" oluşturma idealini gerçekleştirme hedefi öne çıkmıştır.

Üçüncü olarak komünistlerin, İslam çizgisindeki dinsel anlayış yerine, pozitivist yaklaşımın daha çok da pozitivist sosyolojinin verileri doğrultusunda alternatif söylemlere müracaat etmeleri ve bu anlamda, dine alternatif paradigmalarda "toplumsal bir din öngörüsü" ağırlık kazanmıştır. Fakat şu belirtilmelidir ki, tüm bu yaklaşımlar komünist eğilimlerin tamamını kapsayarak tümünü içine alan bir kavramsal şema çizmemiş, bazıları marjinal, bazıları ise daha fazla sayıda komünistlerce paylaşılmıştır.

⁶⁹⁵ Dr. Şefik Hüsnü Değmer'in, 31 temmuz 1945'te hazırladığı yeni cephe programından naklen, Aclan Sayılğan, a.g.e., s.281-283

ilk olarak, İslam'ın özellikle toplumsal yönünü öne çıkarmak suretiyle ondan pragmatik biçimde faydalanma güdüsü, Sultan Galiyev ve kendisinin en çok etkilediği Mustafa Suphi kanadı ve Anadolu solunun başvurduğu yöntemlerden biridir. Bolşeviklikle müslümanlığı anti-empyralist bir doğrultuda bağdaştırmak, bunun için de Sovyetlerin desteğini sağlamak isteyen Anadolu solu, Türkiye şubesine Halk Şuralar Fırkası adını vermiş, programlar hazırlamıştır. Sosyalizm iyi müslüman olmanın bir gereği olarak sunulmuştur.⁶⁹⁶

Aynı şekilde bir yandan toprak ve üretim vasıtalarının devletin mülkiyetinde olmasına dayalı yeni radikal bir ekonomik düzenin kurulması yolunda gerekli söylemlere müracat ederken, diğer yandan İslamiyet'i bütün politikalarının esası olarak kutsamışlardır. Sözcüleri Yeşil Ordu, İslam ve radikal sosyalizmin birleşmesini temsil etmiş, böylece gölgesi altında çeşitli grupların çalışmakta olduğu ve tümünü kapsayan bir çeşit şemsiye halini almıştır.⁶⁹⁷

Bu çerçevede Yeşil Ordu'nun amacı; memleketin sosyal hayatını ıslah için teorik ve pratik donanımına sahip olmak, düşünceleri yönlendirmeye çalışmak, Doğu'da çıkan son toplumsal hadiseye karşı da İslam Dini ve mezhebinin gelenekleri çerçevesinde varlığımızı korumaya çalışmak olarak ifade edilmiştir. Buna göre, Yeşil Ordu ve Halk İştirakiyün Fırkası nizamnamelerinin açık maddelerinin başında, Asr-ı Saadet'in müşterek samimiyetine dönüş, aile hukuku ve İslam'ın diğer hükümlerine Şeriat dairesinde riayet gelmiştir.⁶⁹⁸

Fakat Anadolu solunun modernist ve İslam'ı çağdaş kavramlarla bütünleştirme anlayışı da gözden kaçmamalıdır. Buna göre komünist argümanlar, ülkenin içsel dinamikleriyle reorganize edilmeli, İslami unsurlar ise modern paradigmalara yeniden biçimlendirilmelidir. Örneğin, "resmi" Türkiye Komünist Partisi'nin Genel Sekreteri Hakkı Behiç'e göre komü-

⁶⁹⁶ Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, s. 302

⁶⁹⁷ George S. Harris, a.g.e., s.98-99; İlhan E. Darendelioglu, a.g.e., s. 51

⁶⁹⁸ Fethi Tevetoglu, Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faliyetler (1910-1960), s.171; Ayrıca bkz. Tevfik Çavdar, a.g.e., s. 231

nizmin, proleterya hakimiyeti anlamına alınmaması gerekir, çünkü komünizm bir sınıfın egemenliği demek değildir. Komünist toplumda hepsi de egemen olan eşit fertler vardır. Anadolu Hükümeti, tıpkı Rusya’da olduğu gibi bir ihtilal ve inkılap hükümeti olup geçmişin köhne geleneklerine de bağlı değildir.⁶⁹⁹

Galiyev açısından İslam, başlıbaşına bir yorum olduğuna göre, sosyalist bakış açısıyla değerlendirilmek suretiyle bu uğurda “milli sosyalizm”in temellerini beslemelidir. Bu yüzden başlarında Galiyev’in bulunduğu Rus milli komünistleri, komünizme müslüman bir yol arayışı, ya da müslümanlığın komünist bakış açısıyla okunuşu üzerinde hassas bir biçimde yoğunlaşmışlardır. Bu, onların “müslüman yolu”dur. Genel olarak milli komünistler, “Rus yolu” ile kendi yolları arasında açık bir ayırım yapmaya çalışarak, komünizmi milli hayatın özgüllükleriyle uyumlu kılmaya çalışmışlardır. “İctihad” üzerinde ısrar eden ve “taklid”i reddeden modernist reformcu müslüman öncülleri gibi, milli komünistler de, kendilerinde Marks’ı kendi milli koşullarının ışığında tefsir etme hakkı görmüşler, bu hakkı Avrupa’lı ve özellikle de Rus Marksistlerine bırakmayı reddederek komünist hareketi bugüne dek etkileyen ideolojik bağımsızlığa doğru adım atmışlardır. Bunu yapmak için komünizmi kendi toplumlarının evriminde organik bir aşama olarak tanımlamaya çalışmış ve onun sadece Batı’lı sınıai, kapitalist deneyimin nihai bir ürünü olduğunu reddetmişlerdir. Bu, milli komünistlerin komünizmi kendi geçmişlerinde “yeniden kökleştirmek” çabalarının bir ürünü olmuştur. Bunu yaparken sosyalizmin sadece güçlü bir devlet geleneği bulunan tarihsel milletlere uygulanabilirliği vurgulanmıştır. Müslüman uygarlığının altın çağından milli komünizmin doğumuna dek uzanan ortak bağın İslam olduğu kabul edilmiştir. Böylece Sultan Galiyev ve diğer müslüman komünistler, sezgisel olarak Marksizm’i kendi toplumlarında yaymakta başarılı olmak için pragmatik biçimde onun öğrettiklerini İslam’ın öğretileriyle bağdaştırmanın zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir.⁷⁰⁰

⁶⁹⁹ Kerim Sadi, a.g.e. s. 514-517

⁷⁰⁰ Bkz. Alexandre A. Benningsen - S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 67 – 69

Böylelikle yapılması gerekli görülen ilk iş, İslam ve komünizmin müntesiplerine karşılıklı olarak meşruiyetlerinin sağlanması olarak görülmüştür. Sözelimi Mustafa Suphi, İslam, müslümanlar, İslam Alemi, müslüman gençler ve Rus İnkılabı gibi kavramların devrim içeriğine değinirken, aslında komünizmle din ve dinsel duygular arasında çelişkilerin olmadığı yolunda mesajlar da vermiştir. Fakat burada dikkati çeken nokta, Suphi'nin yorumsamalarının tamamıyla kendi kültür birikimi neticesinde ortaya çıktığı ve bu birikimi Rusya referanslı olarak aktardığıdır. Bu, onun müslüman dininde varolma ihtimali olan sosyal değerleri komünist dünya lehine kullanması ve o dünyanın değerleri etrafında birleşilmesi düşüncesini açığa vurmuştur.⁷⁰¹ Fakat Bakü'lü komünistlere hakim olan bu yaklaşım, İstanbul'daki komünistlerce paylaşılmamıştır. Örneğin Galiyev'den etkilenen Kadroculardan Şevket Süreyya Aydemir'e göre, özellikle Türklük harcının ön plana çıkmasıyla artık dini jargonlar tatmin edici olmamakta; din, Türklüğün önünü tıkayan bir set gibi durmaktadır. Din içinde farklı pratiklerin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan mezhepler de önce kendi aralarındaki, sonra da tüm din müntesipleri arasındaki bütünlüğü sağlayamamaktadır.⁷⁰²

Marksizm'e İslami bir yol arayışı ve Marksizm'in uygulanabilirliğinin güçlü devlet geleneğine sahip olma şartı gibi Marksizm'in uygulanma imkanına farklı yaklaşımlar sergilemek suretiyle, Marksizm'i esnek bir öğreti olarak kabul etmiş olan milli komünistler, bu kavrayıştan emperyalistler tarafından sömürülmelerinin intikamını alacak olan "proleter milletler" kavramını türetmişlerdir. Böylece ikinci unsur olan, Türk komünistleri tarafından müslüman halkların proleterya olarak görülmesi eğili-

⁷⁰¹ Mustafa Suphi'nin 15 ağustos 1918'de Yeni Dünya Gazetesi (Moskova)'nde yayınlanan "Türkiye Etrafında Politika ve Sosyalizm" adlı makalesinden naklen Mete Tunçay, Mustafa Suphi'nin Yeni Dünyası, s. 104-106

⁷⁰² Aydemir, anılarında I. Dünya Savaşı'nı anlatırken, birliğindeki askerlerine dini içerikli sorular sormuş, fakat hiç de umduğu cevapları alamamıştır. Hemen hemen tüm askerler din hakkında hiçbir şey bilmemektedirler. Müslüman olduklarından bile bihaberlerdir. Türklük ise, ne olduğunu bile bilmedikleri, fakat mutlaka kötü bir şey olarak algıladıkları kızılbaşlıkla özdeşleştirdikleri bir kavramdır. Aleviler, Yezidiler, Kızılbaşlar ve daha birçoğu, aynı dinin müntesibi olduklarından habersiz oldukları gibi, bir vesileyle birbirlerine düşmanlık ederek aralarındaki bütünlüğün bozulmasına ve dinin birleştirici özelliğinin ortadan kalkmasına neden olmuşlardır. Bkz. Şevket Süreyya Aydemir, a.g.e., ss. 102-108

mi ve sonrasında da müslümanlığa dayalı *milli bir Sosyalizm* oluşturma ideali belirginleşmiştir.⁷⁰³

Bakü’lü Türk Komünist Galiyev’e göre, müslüman sömürge halkları proleter halklardır ve müslüman toplumundaki hemen bütün sınıflar sömürgeciler tarafından ezildiklerinden, tüm sınıfların “proleter” olarak adlandırılmaya hakkı vardır. İktisadi bir bakış açısından İngiliz ve Fransız proleterleri ile Afgan veya Fas’lı proleterler arasında büyük bir fark vardır. Dolayısıyla müslüman ülkelerdeki milli kurtuluş hareketinin bir sosyalist devrim karakterine sahip olması meşrudur.⁷⁰⁴ Galiyev, Tatar Müslüman Cumhuriyeti konusunda düşünürken, sosyalizme adım adım ilerlemede müslümanca bir yolun kendine özgü olduğunu ve sosyalist bir toplumun “kuruluş modelleri”nin çokluğu sorununu ortaya atmıştır. Böylelikle, Galiyev ve çevresi, yönetici kadroların hızlı oluşumunu, müslüman işçilerin sendikal hareketten yola çıkılarak değil Sovyet emekçileriyle, köylü olan müslüman unsurların kaynaştıkları Kızıl Ordu’dan hareketle gerçekleşebileceğini söylemekle,⁷⁰⁵ temel amaçlarından birinin, bir nevi “müslüman enternasyonal”nin kurulması olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bunun için sayılarının artırılması ve Doğu’nun kucaklanması gerekli görülmüştür. Ve bu, bir nevi “devrim ihracı”dır. Bu anlamda Sultan Galiyev ve müslüman milli komünistleri, kendi devrimci tecrübelerini sömürge devriminde millettaş ve dindaşları arasındaki önderlik haklarının delili olarak ileri sürmüşlerdir. Müslüman milli komünist önderlerin her biri kendi milli grubunu doğuya devrimci fikirlerin iletilmesinde en uygun kanal olarak görmüşlerdir.⁷⁰⁶

Fakat Galiyev’in, İslam’ın sosyal bütünlüğü sağlayan bir din olduğu, İslam’ın toplumsal ve siyasal öğelerinin çok iyi korunduğunu dolayısıyla onunla mücadele etmek için onun iyi tanınması ve müslümanlara iyi intibalar verilmesi gerektiği⁷⁰⁷ düşüncesine paralel olarak, müridi Mustafa

⁷⁰³ Bkz. Alexandre A. Benningsen - S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 149-150

⁷⁰⁴ Bkz. Alexandre A. Benningsen-S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 59

⁷⁰⁵ İsmet Bozdağ, Mustafa Suphi’yi Kim Öldürttü? Atatürk mü? Lenin mi?, s. 87-88

⁷⁰⁶ Alexandre A. Benningsen-S. Enders Wimbush, a.g.e., s.75-76

⁷⁰⁷ Sultan Galiyev, “Müslümanlar Arasında Din-Karşıtı Propagandanın Yöntemleri”, Jizn Natsional’nostey 1921, Alexandre A. Benningsen-S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 172

Suphi de, aslında dine sosyal boyutu itibarıyla pek sıcak değildir. Mustafa Suphi'nin toplumsal içeriğiyle dine karşı çıkmasının nedeni sosyal alanda oluşturduğu statik yapılanmadır. Buna göre, kişinin toplumsal süreçte bağımlı olduğu geleneksel sosyalizasyon kurumları, düşünce ve eylem hareketliliğini engelleyen olgulardır. Ailedeki geleneksellik, itaat aşamasında nesillerin statikliğine mahal vermiştir. Bu geleneğin esasında varolan dinsel imgelere de körü körüne bağlanılmamalıdır. Mustafa Suphi'ye göre bu bir çeşit esarettir. Doğu'da gençlik, aile çevresinden başlayıp, mektebe, medreseye, iş, sanat ve hükümet kurumlarına varıncaya kadar zincirli bir esarete mahkumdur. Fakat gençliği bu zulüm ve esareten kurtaracak kuvvet yine gençliktedir. Suphi, dinde varolan kıymet hükümlerine istinaden özellikle genç kafaların mektep ve medrese eğitimlerinde aklın gereğini bir türlü yapmayı başaramayarak taassuba saplanmalarını onların zayıflıkları olarak görmektedir. Oysa devrimci Rusya coğrafyasında şekillenen sosyalist müslüman gençler, Suphi'nin geleceğe yönelik emellerinin merkezinde umut beslenen potansiyeldir. Aynı zamanda Suphi'ye göre, "Sol sosyalist müslüman gençlerinin insanlık için hürriyet ve hayat kavgası ile şişip kabaran elleri Rusya'nın inkılap safları arasında yükselip görünmektedir. Kuzey'in bu kahraman Türk gençleri Rusya Şurular İnkılabı'nın İslam alemine ait idari ve siyasi kurallarını ilan etmekte, bu gençlik inkılapçı enternasyondan canavar Avrupa'nın tırnakları arasında inleyen müstemleke altındaki müslümanların hukuksal hürriyetini talep ettiği gibi Türkiye'nin bağımsızlık kutsallığına saldıran her olaya yıldırımlar yağdırmaktadır."⁷⁰⁸

Türk komünistlerinin dinin sosyolojik boyutuna bakış açılarına ilişkin olarak görülebilecek üçüncü yaklaşım, daha çok pozitivist sosyologların din yerine geçirecek, bilimsel içeriği taşıyan başka unsurları getirme uğraşları içerisinde olduklarına dair olan yaklaşımdır. İktisadi ve sosyal olguların Marksist bakış açısından daha çok Avrupa toplumlarına özgü olması, dikkatin üstyapısal nitelikteki kurumlara yönelmesine neden olmuş, özellikle din kurumuna bu şekilde yaklaşmıştır. Komünist solda din, Marksist okunuşa paralel hatta daha uç bir açıyla yorumlanarak

⁷⁰⁸ Mustafa Suphi, "Yaşta ve Başta Gençlik", Aydınlık, 18 Şubat 1925 (1341)

pragmatizmin avutucu aracı olarak görülmüştür. Sözgelimi Muzaffer Şerif Başoğlu'na göre, pragmatizmde din gibi inanılan bir şey hakiki olmasa da, insanı avuttuğu takdirde buna cevaz vardır. Oysa yalnızca avutmaktan başka gerçek kıymeti olmayan inançlar hakikat olarak kabul edilemez.⁷⁰⁹ Pozitivizmin ve sekülerizmin başat hale gelişini vurgulayan bu genelleme, aslında Cumhuriyet aydınının büyük bir kesimini kapsamakla birlikte komünist solu da yakından ilgilendirmektedir. Buna göre ülkemizde de aynı bakışla dini eğitimin bertaraf edilmesi, yerine çağdaşlık göstergesi olan pozitif bilimlerin eğitiminin yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Böylece Türk toplumunda resmi eğitimin haricinde özel olarak verilen Orta Çağ'dan kalma eğitim kurumlarında tabiatın çocuklara bahsettiği beyinlerin de kurtulması sağlanmış olacaktır.⁷¹⁰

Buna paralel olarak, Türk komünistlerinin dini görüşlerinde etken olan ve belki de dini görüşlerini biçimlendiren en önemli faktörlerden biri, bilim, pozitivist sosyal bilimler ve sosyolojidir. Sosyoloji, hem bir fikrinsel alt-yapı aracı, hem de pragmatik amaçlar için kullanılarak kendisinden faydalanılan bir ilim olarak görülmüştür.⁷¹¹ Bu yüzden, Nazım Hikmet'in, Fransız sosyolojisini Marksizmin teorik kaynaklarından biri olarak görmesinde olduğu gibi⁷¹² komünistlerin sosyolojiyle bağ kurma uğraşları, 1940'lı yıllarda sosyolojinin komünizmle eşanlamlı olarak algılanmasına neden olmuştur.⁷¹³ Böylelikle bilim merkezli yaklaşım, hemen hemen tüm komünistlerin başlıca argümanlarını içermiş, Aydemir'in dediği gibi, bununla başka ırk ve kültürlerle alakası olmayan, milletin çağdaş anlamda "yeni dokusu"nu işlemek istemişlerdir.⁷¹⁴

⁷⁰⁹ Bkz. Muzaffer Şerif Başoğlu, "İlimde Gelişmenin Reel Şartları", Adımlar, Birinci Teşrin 1943, Yıl: 1, Sayı: 6, s. 177

⁷¹⁰ Yoldaş, 30 haziran 1924, (1340), Yıl: 5, Orhaniye Matbaası, Sayı: 446, Bursa

⁷¹¹ Bkz. Fethi Tevetoğlu, Açıklyorum, Komünizmle Mücadele Yay., Ank., 1965, s. 80

⁷¹² Bkz. Nazım Hikmet, a.g.e., s. 152

⁷¹³ Kurtuluş Kayalı, a.g.e., s. 157; Kurtuluş Kayalı, "1960'lı Akademisyenlerin Üzerindeki Bir Entellektüel Silüeti : Behice Boran", Türk Kültür Dünyasından Portreler, İletişim Yay., İst., 2002, s. 110

⁷¹⁴ Şevket Süreyya Aydemir, İnkılap ve Kadro, s. 162-163

Zihinsel altyapısını sosyolojinin, düşünce ve yaşam duruşunda çelişkiler yaşayan insana doğru yardımı sağlayacak tek bilim olduğu⁷¹⁵ anlayışı doğrultusunda biçimlendiren Türk komünist solu da, din ve dini olgulara bu pencereden bakmıştır.⁷¹⁶ Bir başka deyişle Türk komünistleri, pozitivizmin, sekülerleşmenin, rasyonalizmin bilimsel öngörülerini doğrultusunda Marksist retoriğin söylemi olarak öne çıkan, sosyal tekamül ve sosyal dönüşüm pratiğini aynen sahiplenerek yeni bir düşünce ve inanç atmosferinin içine girmişlerdir. Sonuç itibarıyla, Türk solunun da etki alanına girmiş olduğu sosyoloji de Marksizm'den etkilenmiş ve evrensel tarihin akışı içinde çağdaş toplumların bütününe bir yorumunu yapmaya yönelmiştir.⁷¹⁷

Nihayet son gelinen noktada, tekamül gereği geçmişe ait bir çok olgu ve kurum geçerliliğini ve duruşunu yitirecek, yerini komünist fenomenler alacaktır. Yerini terkedecek kurumların başında da din gelir. Sözelimi dönemin önemli bir komünisti olan Esat Balım'ın, "toplumun bilimsel evrelerden geçerek, "çelişiksiz" bir aşamaya geleceğini bilen birinin daha ziyade dinsel bir kavram olan "inanca" da ihtiyacının olmayacağı"⁷¹⁸ anlayışında görüleceği üzere, Osmanlı sosyalistlerinde olduğu gibi Türk komünistlerinde de çağdaş jargonlar kendisini en belirgin biçimde hissettirmiştir. Fakat hemen hemen tüm din ve dini içerikli konularda olduğu biçimiyle dinin kendine özgü vasıfları ve dini sosyal olay ve olguların toplumun yapısına yerleşmiş içsel dinamiklerinden olduğu ihmal edilmiştir.

⁷¹⁵ Bkz. Ali Kazancıgil, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu - Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst., 2000, s. 137; Krş. Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s. 230-231; Krş. Şerif Mardin, "İyiler ve Kötüler", Tarih Risaleleri, İz Yayıncılık, İst., 1995, s. 77-78

⁷¹⁶ Bkz. Muzaffer Ş. Başoğlu, "Hümanizma Görüşümüz", Adımlar, ss. 249-252; Bkz. Behice S. Boran, "Hangi Manada Milli İlim", Adımlar, Eylül 1943, Yıl: 1, Sayı: 5, ss. 145-148

⁷¹⁷ Raymond Aron, a.g.e., s. 11

⁷¹⁸ Atilla Akar, Bir Kuşağın Son Temsilcileri "Eski Tüfek" Sosyalistler, İletişim Yay., İst., 1989, s. 59

c. Dinin Sosyolojisi:

ca. İslam'ın Toplumsallığı ve “Sosyalist” Bilginin İslamileşmesi

Dine çeşitli fonksiyonlar yüklemek suretiyle bir takım sosyal işlevlere sahip olduğunu kabul ettikleri dinin, Türk solcusunca, kendi özgün dinamikleri ve spesifik formatı konusunda fazla hassasiyet gösterilmemiş ve objektiflik korunamamıştır. Bu çerçevede ilk olarak dine, müslüman enternasyonal düşüncesiyle uyuşan bir görüntü vermek kaygısıyla sosyalizmle, dinin sosyal kurumları ve sosyal davranışları nezdinde bir oydaşmacı yön biçilmiştir. Sonra, özellikle Galiyev’de belirginleşen sosyalist dünyada İslam’a ve İslam din adamlarına işlevler yüklenmiştir.

Galiyev, İslam’da sosyal ve siyasi unsurların ahlaki ve dini unsurlara üstün olduğuna değinmiştir. Galiyev’e göre İslam, bu özelliğiyle bir sınıf dini olmayıp sınıfları ortadan kaldıran bir dindir.⁷¹⁹ Dolayısıyla ayrılığa hiçbir şekilde geçit vermeyen bir din olan İslam’ın ve müslümanların gözünde müslüman dünyası hiçbir ayırım, milliyet ve aşiret gözetmeyen bölünmez bir bütün oluşturur. Bir başka deyişle, İslam’ın yüklenmiş olduğu bu “müslüman halkların birliği”ne ilişkin fonksiyonu, İslam’ın tarihsel evrimi çeşitli mü’min gruplar arasındaki dayanışma duygusunu güçlendirip İslam’a dönme eğilimine güç vermiştir.⁷²⁰

Sultan Galiyev, müslümanlık ve pan-İslamizm gibi iki etkin niteliğe sahip Doğu’nun, komünizmin yanında olması için neler yapılması gerektiğini de tartışmış, Doğu’nun sosyo-ekonomik şartlarından hareketle, burada devrim başlatılması için büyük miktarda somut malzemenin bulunduğunu düşünmüştür. Ona göre Doğu, uluslararası emperyalizmin bir objesi olarak bu emperyalizme karşı ayaklandırılabilir. İzlenecek taktik, önce uluslararası emperyalizmin sona erdirilmesi, sonra komünist partisinin kurulması için çaba sarfedilmesidir.⁷²¹ Aynı şekilde Mustafa Suphi’nin

⁷¹⁹ Cemil Meriç, “Avrupa Sosyalistleri ve Asya”, Sosyoloji Notları ve Konferanslar, 4. Bs., İletişim Yay., İst., 1997, s. 261

⁷²⁰ Bkz. Sultan Galiyev, “Müslümanlar Arasında Din-Karşıtı Propagandanın Yöntemleri”, Jizn Natsional’nostey 1921, Alexandre A. Benningsen, S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 175

⁷²¹ Sultan Galiyev, “Şark Meselesine İlişkin Konuşma”, Ulusal Sola Teorik Katkı, Ulusal Dergisi Kitaplığı: 7, Hakan Reyhan ve Diğ. Ank., 1999, s. 268-269 (Galiyevin 26 Kasım 1919’da Doğu Halkları Teşkilatları II. Umum Rusya Kurultayında yaptığı konuşma)

başında olduğu grup da, İslam'ın “müslüman halkların birliği” idealinden yola çıkarak 10 Eylül 1920’de başlayan Türkiye Komünist Partisi kongresi’nde Sultan–Halife’nin desteklenmesini, tarafının tutulmasını ve İslam Dini’nin esaslarına uyulup saygı gösterilmesini isteyenlerin varlığına ve kongrede bir imamın, belki biraz da o sıralarda yaygın bir şekilde geçerli olan bir düşünce olduğu için, Lenin’in komünist akidesini İslami prensiplerden örnek alarak şekillendirdiği iddiasına olumsuz yaklaşmışlar ve düşüncede herhangi bir aykırılık sezmemişlerdir.⁷²²

Bakü’lü Türk komünistler açısından, ikinci olarak, fiili hayatın içerisinde fonksiyonel duruşlarıyla dinsel kurumlar ve bu kurumsal yapının önemli unsurunu oluşturan “din adamları”nın işlevsel konumları gelir. Galiyev’e göre, sosyolojik içerikli talimatların zorunlu nitelikleriyle genç bir din olma özelliği sergileyen İslam, toplumsal ve siyasal motifleri kapsayan bir din olduğu ölçüde mü’minin ruhuna diğer dinlerden daha derinlemesine nüfuz eder. Dolayısıyla müslüman din adamları da, diğer dinlerin temsilcilerinkinden daha sağlam kişisel konumlara sahiptir. Müslüman din adamlarının gücü, aynı zamanda onların müslüman nüfus içindeki toplumsal ve siyasal konumlarıyla da açıklanabilir. Örneğin mektep veya medrese adı altında camiye bağlı bir “din okulu” olan molla, aynı zamanda hem dinsel önder, hem öğretmen; mülklerin düzenlenmesi, medeni durum sicilinin tutulması gibi işlemleri yapan kişi olarak hem yönetici; hem de evlilik, boşanma ve miras işlerinde yetkili kişiliğiyle yargıç ve hatta zaman zaman da hekimdir. Üstelik Galiyev’e göre, müslüman din adamları göreve seçilerek gelirler ve bu da onları söz gelimi Rus ruhbanına kıyasla daha elverişli ve sağlam konuma yerleştirir. Üst otoriteler tarafından atanan Rus rahibinin, hitap ettiği sosyal kesim üzerinde kuşkusuz Tatar mollası veya Özbek ulemasının, mahallesinde sahip olduğundan daha az otoritesi vardır. Bunlar, kendilerini tam olarak halkın hizmetkarları olarak görürler ve onların isteklerine özenle kulak verirler.⁷²³

Aslında dine çeşitli fonksiyonlar yüklemek, Türk solcusunun kendiliğ-

⁷²² George S. Harris, a.g.e., s. 88-89

⁷²³ Bkz. Sultan Galiyev, “Müslümanlar Arasında Din-Karşıtı Propagandanın Yöntemleri”, Jizn Natsional’nostey 1921, Alexandre A. Benningsen, S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 173 -174

den ortaya attığı bir eylem biçimi değildir. Dinde vicdana ait bir ahlaki değerler sisteminin varlığına ve dinin bu özelliğiyle aynı zamanda bir sosyal kontrol mekanizması olduğuna dair anlayışla birlikte⁷²⁴ özüne inilecek olursa görülecektir ki, bu eylemin temelleri, Marksist retorik içerisinde dinin bir üstyapı unsuru olarak üretim ilişkilerinin doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir görüş, tabii biçimde Marks'ın tezi gereği, dinin ortadan kaldırılmasını ve yerine söz söyleyecek pozitif enstrümanları koymayı gerektirir. '30'lu ve '40'lü yılların Türk komünistlerinin pozitivist sosyolojiye ve bilimselliğe, pozitif bilimin fonksiyonel, günün realitelerine uygun, eskiden kopuk ve sosyal gelişimin paralelinde işlevlere sahip olması gerekliliği anlayışıyla atıfta buldukları gibi,⁷²⁵ sözcülimi Marks, dinin fonksiyonlarını yüklenecik unsur olarak felsefeyi görür.

Marks açısından felsefe, din ekseninde dinle olan bağlantısı ölçüsünde işlevler yüklenmelidir. Bu anlamda felsefenin fonksiyonu, dinin işlevini kendi özgün mantığı içerisinde insanın “kendi yabancılığından” kurtulmasını sağlamaktır. Felsefe bunu dini değil insanı merkeze koyarak yapar. Marks'a göre dinin eleştirisi, insanın, yanılısamadan kurtulan ve akıl çağına gelen bir insan gibi kendi gerçekliğini düşünmesi, kendi gerçekliğini etkilemesi ve ona biçim vermesi için insanı yanılısamadan kurtarır. Öyleyse tarihin görevi, hakikatin ötesindeki dünyanın hakikatını kurmaktır. İnsanın kendine yabancılaşmasının kutsal biçimi bir kez çıkarıldıktan sonra kutsal-olmayan biçimlerinde kendine yabancılaşmanın maskesini indirmek, tarihin hizmetinde olan felsefenin dolaylımsız görevidir.⁷²⁶ Bu insan, kuşkusuz insanlardan oluşmuş olan sınıftır. Çünkü Marksizm'de insan, sınıfın ürünüdür ve bu sebepten dolayı da kişiliği yoktur. İnsanlık tarihinin başından beri ortaya konmuş sanat eserleri, kişilik sahibi insanların eserleri olmasına rağmen, Marksizm tüm bunlara sırt çevirir.⁷²⁷ Nazım Hikmet'e göre bunlar, Marksist anlamda soyut insanlar olup, soyut insanın ise anlamı ve değeri yoktur. Çünkü genellikle, soyut

⁷²⁴ Bkz. Niyazi Berkes, a.g.m., s. 119

⁷²⁵ Bkz. Behice S. Boran, “İlim ve Cemiyet”, Adımlar, Mayıs 1943, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 17-18

⁷²⁶ Karl Marx, “Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi”, Din Üzerine, Karl Marx – Friedrich Engels, s. 35-36

⁷²⁷ Nejdet Sançar, a.g.m., s. 102

olarak insan denilen bir şey, bir anlam mevcut değildir.⁷²⁸ Dolayısıyla Marks'ın felsefesini kurarken üzerinde yürüdüğü hattın en önemli parametresi proleterya'dır. Özgürlük bağlamında ele aldığı felsefe ve proleterya baş ile kalp gibidir. Bu kez Marks, işlevsel açıdan felsefeye yüklediği görevi, toplum tekamülünün son aşamasına varmak için toplum gerçekliğini yani felsefeyi gerçekleştirme adına proleterya'ya yükler.⁷²⁹ Marks'ın dinden soyutladığını felsefeye, sonra da proleterya'ya yüklemesi, bir anlamda maddeciliğe giden sürecin evreleridir. Felsefenin düşmanlarının da içinde bulunduğu halk, felsefi fikirlere yalnızca fikri antenlerle erişebilir.⁷³⁰ Çünkü halkın hemen hemen maddi gereksinimler sistemi kadar değer verdiği tek düşünceler alanı, dinsel düşünceler alanıdır.

cb. Bir Feodalite Kurumu Olarak Din

Herşeyden önce Engels, Hristiyanlığın seyrinin başlangıçta işçileri harekete geçiren motivlerle aynı olduğunu iddia etmek suretiyle, ilkel Hristiyanlık tarihinin modern işçi hareketleriyle ilginç ortaklıklarının olduğunu düşünmüştür. Ona göre, işçi hareketi gibi Hristiyanlık da, başlangıçta ezilenlerin hareketidir. Engels'a göre Hristiyanlık, önce kölelerin ve azatlıların, yoksulların ve haklardan yoksun insanların, Roma tarafından boyunduruk altına alınmış ya da darmadağın edilmiş halkların dini gibi görünmüştür. İşçi sosyalizmi kadar Hristiyanlık da kölelikten ve yoksulluktan gelecekte bir kurtuluşu bildirmişlerdir.⁷³¹ Fakat Orta Çağ'dan sonra herşey değişmiş, burjuvaziyle gelen kapitalist ilişkilerle birlikte Hristiyanlık da bu temel vasfını kaybederek sermayenin güdümüne girmiştir. Komünistlerin temel argümanları da bu noktadan itibaren şekillenmeye başlamıştır.

Marks'ın, eski rejim kalıntısı olarak algıladığı din ve Hristiyanlık özelinde dine karşı takındığı tavır, kapitalistleşme sürecinde dinin üretim ilişkileri içerisinde ve Marksizm'in düşlediğinin zıddında duruş sergilemesiyle bağlantılıdır. Marks'ın tavrı, dini inançları ve kapitalist sömürünün Hris-

⁷²⁸ Bkz. İbrahim Baştuğ, a.g.m., s. 28 -29

⁷²⁹ Bkz. Karl Marx, a.g.m., s. 50

⁷³⁰ Karl Marx, "Kölnische Zeitung'un 179'uncu Sayısının Başyazısı", a.g.e., s. 25-27

⁷³¹ Friedrich Engels, "İlkel Hristiyanlığın Tarihine Katkı", a.g.e., s. 296

tıyanlığın bir niteliği olmuş olması gerçeği ile yakından ilgilidir. Buna göre din, bir eski rejim kurumu olarak, burjuvazi lehine fonksiyon görmüştür.⁷³²

Marks açısından, Hristiyanlık dininde teorinin kullanılışı ve faydacılığın Hristiyan teolojisi üzerinden yapılıyor olması, dinin kullanım aracı olarak görüldüğünün göstergesidir. Ona göre, toplumun dayanışma görevleri üzerinde saçma şarlatanlıklara, Tanrı-baba, Tanrı-oğul ve avanesi üzerinde kabullenilemez bezirganlıklara çare bulunmalı,⁷³³ bu şekilde bir “afyon” haline gelmiş olan dinin bu vasfı bertaraf edilmelidir. Marks’ın ikinci tepkisi, tüm ekonomi-din ilişkilerinde, insanların zihniyetinde bir meşruiyet tortusu bırakmak suretiyle ekonomik ağlara yakalanmasının en önemli aracı olan ve Hristiyanlık dininin kurumsallaşmasından sorumlu kurumu, kilisenin, din dışı davranışlarındaki kaypaklık ve çıkar güdüsüyle biçimlenmesinedir. Marks’a göre, sanayici ve tekelci büyük tüccarların kötü hesaplarıyla desteklenen aristokrasiyle kilisenin ittifakı, proleter kitlelerin ezilmesi pahasına olmuştur. Din adamları kilisenin bu tutumları paralelinde fonksiyonel ve davranışsal bir dönüşüm geçirmişler ve eski samimiyetlerinden uzaklaşmışlardır.⁷³⁴

Marks’ın bu görüşüne paralel biçimde Engels, Orta Çağ feodalizminin uluslararası büyük merkezi olan Katolik Roma Kilisesi’nin, feodal kurumları Tanrısal kutsama halesiyle çevirdiğini, kendi hiyerarşisini feodal örneğe göre düzenlediğini, daha sonra ise, burjuvazinin “dinin kullanımını” kendi lehine devraldığını savunur. Kısacası Orta Çağ’da da Katolik Roma Kilisesi’nin kendisi Katolik dünyadaki toprakların tam üçte-birini elinde tutan en güçlü feodaldır. Feodalizme her ülkede ayrı ayrı ve başarıyla saldırabilmek için, önce onun kutsal merkezi örgütünün ve ekonomik ilişkilerle biçimlenmiş olan kapital toplumunun üzerinde oturduğu temellerin yıkılması gerekmiştir.⁷³⁵

Dolayısıyla Marks ve Engels’in dinin Orta Çağ’daki feodallerin kullanı-

⁷³² Friedrich Engels, “Ludwig ve Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, a.g.e., s. 246

⁷³³ Karl Marx, “Rheinischer Beobachter’in Komünizmi”, a.g.e., s. 75

⁷³⁴ Karl Marx, “Kilise Aleyhtarı Hareket Hyde Park’ta Bir Gösteri”, a.g.e., s. 120

⁷³⁵ Friedrich Engels, “Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm”, a.g.e., s. 280

mına paralel olarak, burjuvazinin hizmetinde gördüğü işlevle, “eski rejim kalıntısı olarak” modern ve ileri zamanların sosyal olgusu olamayacağı anlayışının ve dinin, toplumda “geri ve gerici unsurlar” olarak görülmesi gerektiği yargılarının temeli olmuştur.

Fakat gerek Marks gerek Engels’in din hakkında ileri sürdükleri iddialar, her ikisi tarafından bütün devirler ve milletlerin dinlerine ait yapılmış hiçbir esaslı tetkike dayanmadığı için bir nevi önyargı niteliği sergilemiştir.⁷³⁶ Dolayısıyla Türk solu da, aynı merkezden baktığı din ve dinsel kurumların sosyal evren içerisinde almış olduğu biçimlerdeki spesifikliği ve dinin kendi özgün dinamikleri içerisinde irdelenmesi gerekliliğini dikkate almamış, dini kurumlara da ekonominin biçimlendirdiği feodal kalıntılar ve kapitalist ilişkilerin ürünü olarak bakmıştır.⁷³⁷ Böylece din, geri ve gerilik unsuru olarak tamamen bilimsellik esaslı anlayışa kurban edilmiştir. Bu anlamda Marks ve Engels, feodal bir kurum olarak gördüğü Roma Kilisesi’ne saldırırken Batı solu’nun izdüşümü olan Türk komünistleri de, aynı sosyolojik altyapıya sahip olduğunu düşündükleri dinsel müesseselere saldırmıştır. Bu yaklaşım ifadesini genel anlamda toplumda üretilen *ilericilik-gericilik* kavramlarında ideolojik bir kutuplaşmayla bulmuştur. Zaten, komünistler Batılı materyalistlerden miras aldıkları ilericilik-gericilik kavramlarını sadece dini saha için olmamakla birlikte genişleterek ve yaygınlaştırarak kullanmışlardır. Onlara göre Marksist teori üzerinde olmayan herşey onlar için “geri”dir. “İleri” olan yalnız komünist istikamette olandır. Komünizm dışında her türlü idari tasarruf “gericilik”tir. Din, bütün kurumlarıyla toplumda gericiliğin ana kaynağıdır.

Bu durum aynı şekilde, komünizmin din karşıtlığını, dinsel değerlerle tanzim ettiği yaşam alanına da taşımış ve aynı tavrı o konumda da sergilemiştir. Toplumun anane, din, adetler, aile yapısı, hukuk, örf, insani ilişkiler gibi münasebetlerinde meydana gelen değişimlere karşı tavrı takınan, geçmişini aynen devam ettirmek isteyen arzu ve eğilimleri “gericilik”

⁷³⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 38-39

⁷³⁷ Bkz. Behice Sadık Boran, “Sosyoloji Anlayışında İkilik”, *AÜDTCF Dergisi*, Mart-Nisan 1943, Sayı: 3, s. 73

olarak görülmüştür.⁷³⁸ Çünkü sözgelimi Sabahattin Ali'ye göre bu “geri” unsurlar, halktan ve halkın duruşu olan ezilmişlikten uzaktır. Kur'an bile bu anlamda aynı kategoride, halkın bulunduğu konumun devrim yapacak niteliğinden onu uzak tutan bir çizgidedir.⁷³⁹ Sabahattin Ali, bu unsurları tanımlamak için ana terimler olarak, “kara kuvvet”, “irtica”, “yobazlık”, ve “yeşil sarık” gibi simgesel ibareleri kullanmıştır. Ona göre bunlar, henüz tarihsel olarak sosyalist aşamaya gelememiş bir toplumun gecikmiş ve olgunlaşmamış görüntüsüdür. Ve bir Orta Çağ karakteristiği olarak, bir dini önderin önünde halka verdikleri dini intiba ile dini “halkın afoynu” olma vasfını öne çıkarmışlardır. Çünkü Sabahattin Ali açısından onların kanaatlerince, bu millet ne kadar uyuşturulursa, kendi hak etmedikleri imkanlara o kadar emniyetle kavuşacaklardır.⁷⁴⁰ Sabahattin Ali'nin bu noktada vurguladığı ana tema ise “hak” ve “adalet” olup burjuva, üzerinde yaşadığı toprakları ve üzerinde yaşadığı halkı sömürmüş ve düşük seviyelere indirmiş,⁷⁴¹ böylece halk düşmanları kendileri için bir tehlike saydıkları “adalet”in de elini kolunu bağlamışlardır.⁷⁴²

Boran'a göre de, bu üst yapı kurumlarında, her ne kadar tekamülden bahsedilemese de, bunlarda belli bir istikamette ve artan veya azalan ölçüye göre değişim sözkonusudur ve değişen şartlara göre değişik şekiller alırlar.⁷⁴³ Buna göre, değişme ve gelişmeye karşı direnme, yeniliği kabule hazır olma veya olmama derecesi, toplum için önerilen çözüm yolları içinde hangisinin “ileri”, hangisinin “geri” öneriler olduğunun belirlenmesine yardımcı olur. Marksist açılım ise her versiyonunda topluma yeniden şekillendirme, eskiyi yeni baştan değiştirme önerileriyle “ilerici” akımların başında gelir.⁷⁴⁴ Bununla birlikte Niyazi Berkes, “gericiliğin” asıl tehlikeli olan çeşidinin, belirli çıkarların temsil ettiği gericilik olarak

⁷³⁸ Bkz. Niyazi Berkes, Türk Düşününde Batı Sorunu, Bilgi Yayınevi Ankara, 1975, s.24-26; Krş. Behice S. Boran, “İbtidailik ve Medenilik Meselesi”, Yurt ve Dünya, Eylül 1941, Sayı: 9, s. 148-149

⁷³⁹ Sabahattin Ali, “Gençler Diyorlar ki”, Markopaşa Yazıları ve Ötekiler, Der. Hikmet Altunkaynak, Yapı Kredi Yay., İst., 1998, s. 15-16

⁷⁴⁰ Sabahattin Ali, “Yeşil Sarık”, a.g.e., s. 106-107

⁷⁴¹ Sabahattin Ali, “Lanet Olsun”, a.g.e., s. 115

⁷⁴² Sabahattin Ali, “Adalet”, a.g.e., s. 117

⁷⁴³ Behice S. Boran, a.g.m., s. 152

⁷⁴⁴ Krş. Aydın Yalçın, “Sol Muhafazakarlığı”, Demokrasi, Sosyalizm ve Gençlik, Ak Yay., İst., 1969, s. 25-26

öne çıkarır. Ona göre, çıkarıcı gericiğin en güçlü temsilcisi Türk toplumunun modern bir düzene girmesinden en çok zarar görecektir olan ve çıkarıcıları ellerindeki toprak monopolisinde bulunan toprak ağaları ve derebeyi artıklarıdır. Bunlar gericiğin, aydınlanmış, okumuş olmanın karşılığı olmadığını gösteren en iyi kanıtlardır. Tanzimat'a kadar yapılmak istenen bütün reform teşebbüslerini asıl baltalayan bu güçtür.⁷⁴⁵

Dinin ve kurumlarının feodalite kalıntıları olduğu ve eski rejim olarak tarihteki yerini alması gerektiğine dair olan kanının yanısıra komünist sola göre, *dinle ilgili olgular* da aynı şekilde gerilik ve eski rejim kalıntısı olarak algılanmıştır. Örneğin Muzaffer Şerif Başoğlu'na göre, *Eski rejim kurumları* olarak *Osmanlı kurumları*, artık doğal evrimsel süreçle birlikte eskimiş, yeni parametrenin kriterleriyle orantısız bir hale gelmiştir. Bu kurumların beslendiği kıymetler çürümüş, gerilemiş bir imparatorluk bünyesinden kurtularak ileri medeniyet seviyesine uygun, ileri kültürlü ve evrimin son halkasıyla uyumlu bir yapı oluşturma gerekliliği belirlemiştir.⁷⁴⁶ Kuşkusuz bu kurumların başında da Osmanlı'nın bir rejim olarak üzerinde yükseldiği *hilafet ve saltanat* kurumları gelmektedir.

Bu anlamda, özelde Türkiye Komünist Partisi'nin din alanı içerisinde reflektif duruşunun bir nedeni olarak, "irtica" addedilen hilafet ve saltanatın uluslararası düzeyde Sovyetler Birliği'ne karşı emperyalistlerin safında yer aldığı inancı olmuştur. Türkiye Komünist Partisi'ne göre, Türkiye'de memleket içinde veya dışında hilafetin, saltanatın ilgası yüzünden zararlı olan menfaatlerine hanel gelen birçok zümre vardır. Bu meyanda cihan emperyalizminin, memleket içerisindeki ajanları, şeyhler ve yobazlardır. Şimdiye kadar mevcut irticai hareketlerin başında bu zümreler bulunmuş, bunların karşı devrimci hareketleri de emperyalizm tarafından kabul görmüştür.⁷⁴⁷ Bu nedenle Türkiye Komünist Partisi, din adamları ve din ulemasının çağdaş bir sistem içerisinde sözünün dahi edilmemesi gerektiğine inanır. Türkiye Komünist Partisi, seçilme hakkına dahi sahip ol-

⁷⁴⁵ Bkz. Niyazi Berkes, a.g.e., s. 26 vd.

⁷⁴⁶ Bkz. Muzaffer Şerif Başoğlu, "Fikir Mesullüğü ve Zorba Zihniyeti", Adımlar, Mart 1944, Yıl. 1, Sayı: 11, s. 327; Krş. Şevket Süreyya Aydemir, a.g.e., s.259

⁷⁴⁷ Bkz. Kızıl İstanbul Gazetesinden (1931) naklen, Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar –II (1925-1936), s. 266

maması gereken bu kesimlerin amansız düşmanıdır.⁷⁴⁸

Türk komünistleri, bu bağlamda *dinsel kurum ve olguları, Ortaçağ feodal ilişkileri sürdüren, aynı zamanda da burjuvaziye güçlendiren ve onu destekleyen bir realite* olarak görmüşlerdir. Bunun ulusal düzeydeki yansıması, dinsel tabanlı ayaklanmaların, Marksist çizgide yorumlanmasıyla belirginleşir. Hem Şeyh Said, hem de Menemen hadisesini bu açıdan değerlendiren Türkiye Komünist Partisi bu olayları, sınıflar çatışmasının bir yansıması olarak görmüştür. Buna göre köylü, sınıfının mücadelesini verirken “irtica”nın ağına düşmüştür. Doğu illerinin iktisaden geri kalışı ve sanayinin hemen hemen olmayışı yüzünden kürt fukarası her zaman oradaki irticanın, hilafetçiliğin ve emperyalizmin timsali olan şeyh ve ağaların tesiri altında kalmışlardır. Türkiye Komünist Partisi’nin görüşü açısından bu gün de, kürt fakirler bizzat kendi menfaatlerinin aleyhine “mürteci”lerin maşası rolünü oynamaktadır. Ağalarla kapitalistliğe yüz tutmuş derebeyleriyle kaynaşmaya başlayan ve elele hareket eden kemalist burjuvazi kürdistanı müstemleke halinde kullanmakta ve onun kanını emmektedir. Burjuvazinin isyan, eşkıya vs. olarak gösterdiği şeyler ise aslında, köylü hareketleridir. Aynı şekilde Türkiye’deki bütün millî azınlıkların ve bu anlamda kürtlerin kendi kaderlerini kendilerinin belirlemesi sağlanmalıdır.⁷⁴⁹

Türkiye Komünist Partisi, böylece Türkiye işçi sınıfının irtica ile mücadelesinde irticanın hakiki düşmanı olan, Komünist Parti’nin serbestisine ve inkılapçı işçi ve köylülere teşkilatlanmak hakkının verilerek, irticaya karşı gerçek cephenin kurulmasını istemiştir.⁷⁵⁰ Çünkü memlekette emperyalizmin ajanlığını ve uşaklığını yapan saltanat ve taraftarları, emperyalist sermayenin ülke içinde mümessilleri olan burjuvazi ve derebeyleri, yeni durumdan hoşnut olmayan ve kaypak sınıf ve zümrelerin ellerinde kitlelere girmeyi arzu etmektedirler.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ Bkz. TKP’nin 1930 yılı faaliyet programından naklen, Mete Tunçay, a.g.e., s. 148; Ayrıca bkz. Bkz. Fethi Tevetoğlu, a.g.e., s. 253

⁷⁴⁹ Bkz. Kızıl İstanbul (1930)’dan naklen, Mete Tunçay, a.g.e., s. 266

⁷⁵⁰ Bkz. Kızıl İstanbul (1931)’den naklen, Mete Tunçay, a.g.e., s. 266 -267

⁷⁵¹ Bkz. Orak Çekiç Gazetesinden (1935) naklen, Mete Tunçay, a.g.e., s. 370; Ayrıca Bkz. Vedat Nedim Tör, a.g.e., s. 21-22; Şevket Süreyya Aydemir, a.g.e., s. 150 ve s. 206-207; Aydemir, I. Dünya Savaşı esnasında

Bu noktada irtica ve içeriğine getirilen sol açılıma bakıldığında, bu kavramın komünistlerce iki şekilde algılanmış olduğu görülecektir. Birincisi, din kurumunun eski rejim kurumu olması, dolayısıyla dinsel olanın da irtica olması; ikincisi, feodalite kalıntısı olarak görülen yönetim biçimlerinin içerisinde mevcut olan tüm olguların irtica kabul edilmesidir. Örneğin Şefik Hüsnü'ye göre Bulgaristan, Yunanistan, Romanya ve Arnavutluk'taki yönetimler feodalite artığı gerici hükümetlerdir. Vedat Nedim açısından, Cumhuriyet Halk Partisi'nin iktisadi siyasetine karşı olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, murabahacı emperyalizm simsarlığı yapan bir firkadır. Ona göre, Kazım Karabekir Paşa gibi şahsiyetler Türk İnkılabı'na ihanet etmektedirler.⁷⁵² Şefik Hüsnü, Terakkiperver Fırka'dan sonra aynı özellikleri taşıdığını iddia ettiği Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı da gericilik ve irtica yaftasıyla hedef alır. Şefik Hüsnü'ye göre, Terakkiperver Fırka'nın devamı "karşı-devrimci ve gerici bir parti" olan Serbest Cumhuriyet Fırkası, ya kitlelerin sürüklemesiyle gerçek bir muhalefet partisi haline gelecek ya da daha büyük olasılıkla Cumhuriyet Halk Partisi'nin dümen suyunda gittiği açığa çıkacaktır. Fakat Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın demagojisi henüz kitleler tarafından anlaşılmadığı için Cumhuriyet Halk Partisi'nden daha tehlikelidir. Bu nedenle komünistler en şiddetli hücumlarını ona yöneltilmelidirler.⁷⁵³ Fakat gericilik algısı biraz da abartılı olarak, sözkonusu toplumun "Keyhusrev'inden Firavununa, İskender'inden Kayzerine, Halifesinden Aşiret Reisine, Padişahından Cumhuriyet diktatörlerine kadar" tanımlamasıyla tüm bir tarihini içine alacak kadar derinleştirilir ve atıf, sosyalist aşama öncesindeki tüm siyasal yapıları kapsar.⁷⁵⁴

Böylece din, hem kendisi, hem kurumları ve hem de temsilcileriyle yok edilmesi gereken bir fenomen olarak geçmişte kalır. Tüm bunlar *geridir*, *gericidir* ve *irticadır*. Bu anlamda komünistler, geçmişten kalan ve softa

Anadolu'yu yakından tanımıştır. Anadolu'nun yolsuzluk, mektepsizlik, adaletsizlik, idaresizlik ve toprak ağalarıyla şeyhlerin elele vererek bir sömürü ajanı olarak durduğunu düşünmesi, Aydemir'in hem dinin afakileşmesinde yanlışlıklar olduğu sonucuna varmasına, hem de sol anlayışının dinden bağımsız, halkçı ve milliyetçi bir zemine oturmasına neden olmuştur. Bkz. Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam, 106 vd.

⁷⁵² Bkz. Mete Tunçay, a.g.e., s. 130-131

⁷⁵³ Bkz. Mete Tunçay, a.g.e., s. 82

zihniyeti olarak gördükleri anlayışın tesirini Batı'nın softa zihniyetini aksettiren eserlere karşı gösterilen alakada görür. Onlara göre, İnsanı anlamak hususunda ilmin yetersizliğini göstermeye çalışan Bergsson, Alexis Carrel gibi düşünürlere karşı bazı geri çevrelerin gösterdiği sıcak kabülde, softa zihniyetin izleri bulunur. Komünistler açısından bunun anlamı dinin yalnızca eskinin kurumu olduğu değil, aynı şekilde onun türevlerinin hatta onunla ilgilenen insanların da geriliği olduğudur. Gerçek ilim tüm dünyanın bilgi hazinesi olduğundan ona ulaşmak için tüm bu unsurları ilim adına bertaraf etmek gerekir. Böylece insanlığın bu ileri ilim kervanına katılmak için yegane çare, şu anki çabaların artırılarak, dünün mirası olan softa zihniyetini bütünüyle boğarak, bu beynelmilel ilim seyrine uymak, ona ayak uydurmaktır.⁷⁵⁵ Aynı şekilde bize gereken hayat felsefesini, dünya görüşünü bulmak için bizden tamamıyla ayrı bir tarihi devirde değil, bugünün dünyasına, dünya kültürüne bizim de gittikçe katışmamız gerekir, başka türlü dünya medeniyeti ve ileri kültürleri içinde yer almak mümkün değildir.⁷⁵⁶

Sonuç olarak, Türkiye Komünist Partisi'nin dinsel oluşum ve yansımalarına antagonist yaklaşımının ana nedenini, Marksist retoriğin sunduğu diyalektik verilerin Türk toplum yapısında özelleştirmesiyle ortaya çıkan feodalitik ilişki ağı ve kendince Batı'dan iktibas ederek Türk versiyonuna uyarladığı kapitalist üst kurumların varlığı yönündeki inanç oluşturur. Fakat vurgulanması gereken bir nokta var ki, o da Marks'ın ve Marksistlerin din hakkında yaptıkları yorumların özellikle Hristiyanlık, ya da ilkel olarak adlandırdıkları dinler özelinde yoğunlaşmış olduğudur. Bununla birlikte Türk komünizmi, bu Marksist anlayışı aynen benimsemiş ve İslam Dini kalıbına oturtmaya kalkmıştır. Aslında Marks, son derece sınırlı da olsa İslamiyet'ten bahsetmiştir. Marks, İslamiyet'ten bahsederken, İslam aleminde ferdi mülkiyetin teşekkül edememesinin, ona özel dini karakterini verdiğini iddia eder. Ona göre, İslam dünyasında

⁷⁵⁴ Bkz. Mete Tunçay, a.g.e., s. 151

⁷⁵⁵ Bkz. Muzaffer Şerif Başoğlu, "İlimde Gelişmenin Reel Şartları", Adımlar, ss. 177-181; Krş. Muvaffak Şeref, "Fikir Hayatımızda Geri Temayüller", Yurt ve Dünya, İlkkanun 1943, C. 3, Sayı: 36, s. 470-471

⁷⁵⁶ Muzaffer Şerif Başoğlu, "Hümanizma Görüşümüz", Adımlar, s. 253; Krş. Behice Ş. Boran, "Hümanizmanın Sosyal Şartları", Adımlar, s. 259; Zekeriya Sertel, a.g.e., s.19-23

özel mülkiyetin doğmamasının sebebi, iklim, toprak şartları, özellikle büyük çöllerin varlığıdır.⁷⁵⁷ Bununla birlikte Marks'ın, İslam'ın sermaye birikmesine meydan vermediğini, hatta bir nevi sosyalizme kaydığı yönündeki tespiti ise,⁷⁵⁸ Osmanlı geleneğinde sosyalist altyapının varlığını düşündüren ve altyapının devamı niteliğinde yeni Türk toplumunda sosyalizmin kurulabileceğine dair umitleri artırmıştır.

Fakat Hristiyanlık ya da ilkel dinler çerçevesinde komünizm, dini kendi gayesinin tahakkukuna engel görmüştür. Bugünkü kurulu düzenin birçok umdesi, muhtelif dinlerden gelip toplumların düzeninde yerleşmiş oldukları için komünizm, kendi umdelerine aykırı bulduğu bu umdeleri getirmiş olan dini toplumdan sökü� atmak istemiştir.⁷⁵⁹ Çünkü komünizm, onu “afyon” olarak kabul etmiştir. Genel olarak Marksist teori, dinin “afyon” olduğunu söylerken, tarihin her devrinde bir takım insanların kendi çıkarları için idealler ileri sürdükleri ve onunla halkın zihnini uyuşturduklarını kastetmiştir.

Din, kurumları ve temsilcileri üçgeninde ele alınması gereken bir konu da ahlaktır. **Ahlak** da, komünizmin dinle olan irtibatında sosyal içeriğiyle bağlantılı önemli bir alan olarak, çok farklı ideolojilerin kendisi hakkında görüş bildirdikleri ve farklı açılardan ele aldıkları bir konu olmuştur.

19. Yüzyıl'ın ütöpik sosyalizm önerilerinde, tatsız bir burjuva ahlakçılığının bir tür Hristiyan *hayırperverliğin* ağırlığına karşı, Marks ve Engels, sosyalist mücadeleye böyle bir ahlakçılık karıştırmaya karşı tavır almışlardır. Bu tavır, Marksizm'in ahlakı reddettiğini düşündürmüş olmasına rağmen,⁷⁶⁰ Marksist materyalizm, tarihi maddeciliğe uygun bir ahlakın bilimsel temelinde, ahlakın, iradenin özgürlüğü için zorunlu koşulların varlığının saptanmasına yönelmiş,⁷⁶¹ bu anlamda tarihi maddecilik, ahlakın temel meselesi olarak, hürriyet ve zaruret münasebetlerini

⁷⁵⁷ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 42

⁷⁵⁸ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 46

⁷⁵⁹ Namık Zaki Aral, “Yasak Olan Komünizm”, Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 6, Ank., 1965, s. 55

⁷⁶⁰ Murat Belge, a.g.e., s. 196

⁷⁶¹ Antonio Gramsci, Felsefe ve Politika Sorunları, Çev. Adnan Cemgil, Payel Yay., İst., 1975, s. 127

görmüştür. Bu münasebette zaruret esas olup, hürriyet, zaruretin kavranılmasıdır. Tarihi maddecilik, aklın hakimiyetini burjuvazinin elinde idealize edilmiş bir hakimiyet olarak kabul eder. Onun ahlak konusundaki esas fikri ara merhaleler ve hiçbir mutlak ahlaki yön değil, sürekli değişimdir. Bununla birlikte bu değişim, ahlaki tezatların yenileceği, kötülüğün yok olacağı, hem de güdülerin yok olmasıyla ortadan kalkacağı bir hedef tayin etmiştir. Herşeye rağmen tarihi maddeciler, hırsızlığın, yalancının, kandırmanın, öldürmenin kısaca kötünün azalacağı yahut yapılmayacağı bir toplum istemiş olmayıp, aksine, bunların bilinmediği, bir bakıma şuursuz bir toplum yaratmayı arzulamışlardır.⁷⁶²

Tarihi materyalizm açısından, ahlakın mutlaklığı da yoktur. Değişkenliği, dış görünüşü sözkonusudur. Toplumdan topluma, devirden devire değişir. Marks'a göre, ahlak, tüm yansımalarıyla birlikte, çağının zihinsel özüdür.⁷⁶³ Tarihi materyalistlere göre, ölümsüz doğruluk, yanlışlık, ölümsüz iyi-kötü, ölümsüz adalet sözkonusu olmayıp, kutsal hiçbir şey de yoktur. Doğru-yanlış, iyi-kötü, haklı-haksız ise, diyalektiğin genel kanunlarına tabidir. Ahlakı da, diğer sosyal olgular gibi üst yapı-alt yapı ilişkisi içerisinde, her devrin ahlakının o zamanki toplumun iktisadi durumunun ürünü olarak gören tarihi maddecilere göre, ahlak ekonomik hayatın bir yansıması olup, bir üst yapı olarak bir gölge olaydır ve sınıfla ilgili bir meseledir.⁷⁶⁴

Liberal bakış açısıyla bakıldığında ise, ahlakı da bir üst yapı unsuru olarak gören anlayışıyla Marks'ın, kapitalizme yönelttiği suçlama ahlaksal bir suçlamadır. Marks, düzeni, içindeki tam bir biçimsel adalet ve hakkaniyet ile birlikte ortaya çıkan, zalim adaletsizlikten dolayı suçlamıştır. Çünkü sömüreni, sömürüleni köleleştirmeye zorlamasıyla her ikisini de özgürlüklerinden yoksun kılmıştır. Marks'ı ve bir anlamda Marksizm'i bildiğinden farklı bir biçimde, *açık toplum* düşüncesine yaklaşmaya çalışan Karl Popper'a göre Marks, servete karşı çıkmamakla birlikte kapitalizm'den servet birikimine yol açtığı için değil, oligarşik nite-

⁷⁶² Yümni Sezen, a.g.e., ss. 392-395

⁷⁶³ Karl Marks, "Kölnische Zeitung'un 179. Sayısının Başyazısı", a.g.e., s. 24

⁷⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.50 ; Krş. Yümni Sezen, a.g.e., s. 391-392

liğinden dolayı nefret etmiştir. Bu düzende servet, diğer insanların hayatlarını etkileme iktidarı anlamında siyasal iktidar demek olduğu için iticidir. Emek gücü bir meta haline getirilerek insanların kendilerini pazarlarda satmaları gerektiği anlamını ifade etmiştir.⁷⁶⁵

Türk komünistleri de, öncelikle Marksist duayenleri gibi, ahlaka bir *üst yapı unsuru* olarak, üretim ilişkilerinin doğal bir ürünü şekliyle bakmışlardır. Buna göre, “Her tarihsel dönemin kendi belirli iktisadi ve sosyal formasyonuna uygun bir ahlak telakkisi vardır. Bu ahlak telakkisi, tarihin inkişafına uygun bir seyir takip ederek tekamül eder. Buna göre, tarih, diğer üstyapısal kurumlarda olduğu gibi, ahlakın şekillenmesinde de bu realiteyi içerir. Eski Yunan’da olduğu gibi, Orta Çağ Avrupası’nda da ahlakın temeli tamamen üretim ilişkileri ve toplumsal sınıflaşma çerçevesinde okunmalıdır. Sonuç, sanat, edebiyat, fikir alanlarında ahlakın kaynağı, sözgelimi Orta Çağ Avrupası’nda ferdin egoist arzuları, yani ferdiyetçi burjuva ahlakı olarak gelişmiştir. Burjuvazinin görünmeye başladığı ve büyük teşebbüslere giriştiği bir devirde ise, Kant’ın ferdiyetçi ahlakı ortaya çıkmıştır.”⁷⁶⁶

İkinci olarak, ahlakın toplumsal alanda oynaması gerektiği işlevler anlamında, “fonksiyonel kullanım aracı” olması sözkonusudur. Buna göre, Sosyal kıymetlerden biri olan ahlak konusunda toplumun seyrine uygunlukta hangi kriterleri içermesi gerektiği de ifade edilmiştir. Muzaffer Şerif Başoğlu’nda olduğu gibi, ahlakın temel kriterlerinden biri “iyi vatandaş” olmaktır. İyi vatandaş belirleyen ahlaki unsurlar ise toplum ve insanlık kıymetlerinin esas alınmasıdır. İyi vatandaş, gerektiğinde bağlandığı yüksek toplum ve insanlık kıymetleri için kendini feda eden insandır. Hakiki vatandaş, hakiki insan kafasını, hislerini ve hareketlerini, kendi keyfine, kendi heveslerine, kendi arzularına, heveslerine ve ihtiraslarına göre değil, benimsediği, yüksek tuttuğu bazı yüksek toplum ve insanlık kıymetlerine ve kaidelerine göre tanzim eden insandır. Bir başka deyişle, *vatandaşlık* ve insanlık terbiyesinin esası insan yavrusunu kaidelerle,

⁷⁶⁵ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 4. Bs., Çev. Harun Rıza Tepe, C. 2., Remzi Kitabevi, İst., 2000, s. 176

⁷⁶⁶ Necmi Akalın, “İlim Bakımından Ahlak”, *Yürüyüş*, 29 Nisan 1943, Sebati Basımevi, İst., Sayı: 15, ss. 9-12

kıymetlerle düşünür, hisseder ve hareket eder hale getirmektir. İyi bir vatandaş, iyi bir insan olabilmek için hislerimizde ve hareketlerimizde kendi arzu ve keyiflerimizi değil, bizi aşan ve keyfimize göre değişmeyen bazı toplum ve insanlık kıymetlerini esas tutar hale gelmek lazımdır.⁷⁶⁷ Buna göre ahlak, iyi dindar olmanın değil, yerine ikame edilmeye çalışılan ve sosyal bir vakıa olarak görülen iyi vatandaşlığın kriteridir.

Eyleminde, *Batı'nın ahlaksızlığına* karşı Asya'nın *saf ve nezih* ahlak ve yaşayışını savunan, bunu da İslam Dini'ne bağlayan anlayışıyla Yeşil Ordu çevresi bir yana,⁷⁶⁸ Marksist ahlak anlayışı, Türkiye özelinde tarih, toplum ve sınıf bağlamının yanısıra yine ağırlıklı olarak dinsellikte olan irtibatı çerçevesinde ele alınmıştır. Türkiye'de komünist temayüller, Avrupa'da olduğu gibi ekonomi sahasından başlayarak, diğer sahalara yayılmış olmadığı için, bu temayül, doğrudan doğruya ahlak sahasında da kendini göstermiştir. Ana hedef, "ulusal" yapıyı, bu yapının köklerini teşkil eden tarih ve maneviyatı sarsmaktır.⁷⁶⁹

Sonuç olarak, Türk komünistlerince ahlak, belli bir iktisadi duruma bağlıdır. İktisadi şartlar üretim ilişkilerine bağlı olarak değiştiğinden, ahlak da ona uygun olarak değişmekte ve olgunlaşmaktadır. Bu anlamda ahlak tarihin ürünüdür. Farklı zaman ve toplumlarda değil, aynı zamanda ve aynı toplumlarda bile toplumun değişik sınıflarına özgü bir ahlak telakkilerine tesadüf edilebilir.⁷⁷⁰ Kısaca insanlar, kendi ahlak görüşlerini, sınıfsal durumlarının pratik şartlarından, üretim ve iktisadi ilişkilerinden alırlar. Ahlakın ne anlama geldiği konusunda, dini ethos içerisinde, toplumca iyi bir dindar olma şartı olarak algılanan ahlaklı olma durumu da, dini retorikten alternatif bir kaymayla, iyi vatandaşlığa indirgenir. Tüm bu eğitimlerin arkasındaki temel güdü ise, dinin vazettiği ve toplumsal içeriğiyle yoğun bir kavramsal çerçeveye sahip dinin, sosyal hayattaki ağırlığının yok edilme uğraşısıdır.

⁷⁶⁷ Muzaffer Şerif Başoğlu, "Psikoloji ve Yeni Neslin Yetiştirilmesi", Adımlar, Şubat 1944, Yıl: 1, Sayı: 10, s. 328

⁷⁶⁸ Ömür Sezgin, Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu, 1.Bs., Birey ve Toplum Yay., İst., 1984, s. 37

⁷⁶⁹ Nurettin Topçu, a.g.e., s. 7

⁷⁷⁰ Necmi Akalın, a.g.m., s. 14

cc. İdeolojinin Kullanışlı Aracı: Kadın

Bu konuda Türk komünistlerinin bakış açısını birkaç farklı açıdan değerlendirme imkanı sözkonusudur. Bunlardan birincisi, her konuda olduğu gibi bu olguda da Marksist duayenlerin görüşleri, Türk komünistleri için temel dayanak ve referans konusudur. Buna göre birinci yansıma olarak, komünizm, kadın konusuna da, *üretim ilişkilerinin biçimlendirdiği bir üstyapı olayı olarak* bakmış ve kadının hayattaki konumunu ve duruşunu, sınıfsal niteliklere bağlayarak burjuvazinin elinde sömürüldüğünü düşünmüştür. Komünizm, kadını da işçi sınıfından sayarak ezilen, süistimal edilen ve hayattaki gerçek yerini elde edememiş bir realite olarak görmüş, bu düzenin değişmesi için komünal bir toplumun şart olduğunu vurgulamıştır. İkinci olarak, Türk komünistleri, kadın konusuna şu an pratikte geçerliliği olup, değişmesi gereken *eski rejim kalıntıları olarak*, toplumsal hayattaki konumu itibarıyla bakmışlardır. Üçüncü olarak, Sovyetler pratiğinin Türk komünistlerince aynı bakış açısıyla okunması sonucunda, kadın merkezinde şekillenen bir aile anlayışı ortaya çıkmış, bu anlayışta kadının sonsuz hürriyeti vurgulanırken, aile yaşantısının önemsizliği, aileye ihtiyaç olmadığı ve ailenin kutsallığının saçmalığı dile getirilmiştir.

Kadın, aile ve bu iki kavram çerçevesindeki toplumsal ilişkiler seyrinin, komünist argümanların müktesebatıyla ilgili olmasıyla bu konudaki yaklaşımlar da, Türk komünistlerinin bakış açılarına buradan sirayet etmiştir. Örneğin Engels, Ondokuzuncu Yüzyıl'daki bazı antropologların eserlerine dayanarak, ilk insan topluluklarının kadının egemenliğindeki anaerkil toplumlar olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, erkeğin egemenliği ve ataerkil aile kurumları tarihin akışı içinde ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, ataerkilliğin egemen olması sınıfların ve devletin doğmasıyla ilişkilidir. Başlangıç dönemlerinde ataerkillik daha yeni kazanılmış olan malın mülkün korunmasında erkeğe duyulan ihtiyacın sonucudur.⁷⁷¹ Erkeğin egemenliğini doğrudan sınıfsal açıdan açıklamış olan Engels'in kuramı gibi Nazım Hikmet'in, kadının Türk toplumunda görülüş tarzının Türk tarihi

⁷⁷¹ Anthony Giddens, Sosyoloji, –Eleştirel Bir Yaklaşım -, 4.Bs., Çev. M.Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, Birey Yayıncılık, İst., 1997, s. 157; Krş. Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 219-220

boyunca ekonomik ilişkilerin niteliğine bağlı olarak şekillendiği⁷⁷² yargısına paralel olarak Türkiye Komünist Partisi'ne göre de, insan toplumunda, şahsi mülkiyet başladığı ve ataerkil aile sistemi kurularak sınıfsal hakimiyetin başladığından beri kadın erkeklerin esiri durumuna düşmüştür. Burjuva rejiminde de kadının esareti devam etmiş ve kadınlar bilfiil fabrikalarda çalışmak zorunda kaldıkları için bu esaret iki taraflı olmuştur. Eski usul imam nikahı ile evlenmelere hala rastlanmakta ve Türkiye'de kadın hala bir meta gibi para ile satılmaktadır. Oysa Sovyetler Birliği'nde proleter inkılabı ve sosyalizmin kuruluşu ile kadınların esareti kökünden kaldırılmıştır. Köydeki kollektifleşme sistemi, kadının tam hürriyet ve serbestisine imkan vermiştir. Türkiye Komünist Partisi'nin resmi görüşüne göre, kadınların erkeklerin esiri olmaktan ve erkekler için çalışmaktan kurtulabilmeleri için şahsi mülkiyet kaidesine dayanan insanların insanlar üzerindeki hakimiyetinin ortadan kaldırılması lazımdır.⁷⁷³

Lenin'in kadın anlayışı yerel düzeyde tasvip anlamında yansımaları bulmuştur. *Aydınlık* yazarlarından Fevziye'ye göre Lenin, kapitalizmin bugünkü şartlarında inkılapçı Marksizm'i uygulama yollarını bulmuştur. Lenin'in proleterya diktası için dayandığı en önemli unsurlardan birincisi köylü, ikincisi ise kadınlıktır. Lenin, kadınları aktif bir varlık olarak görmüş ve işçi sınıfına yardıma çağırmıştır. Fakat bu kadın işçi, fakir, emeğiyle geçinen kadındır. Ve şayet kadınlar katılmazsa komünist cemiyetin kurulması mümkün değildir. Fevziye'ye göre, olayın ilmi yönüne gelindiği zaman Lenin, yine en doğru yolu göstermiş ve kadını bu cemiyet kuruluşundan soyutlamamıştır. Ona göre, kadınlar, eğitimde sağlıkta, kooperatifçilikte, şuralar teşkilatına katılmalarında, işçi kadınların komünist partiye dahil olmalarında aktif olmalıydılar. Bu konuda o hep doğru yolu göstermiştir. Lenin, kadını ev hayatına esir yapmanın açıcılık ve dadılık olduğunu belirtmiş, ilmi, sosyal ve siyasi hadiselerle katılabilmesi için halihazırdaki anlayışın değişmesini savunmuştur. Bu açıdan bize nasıl çalışmamız gerektiğini öğreten Lenin'dir. Kadınların ev esaretinden kurtulması da ancak komünizm sayesinde mümkündür.⁷⁷⁴

⁷⁷² Nazım Hikmet, "bir kitap", Yazılar I, s. 167-168

⁷⁷³ Bkz. Orak Çekiç Gazetesi, 5 kanunuevvel 1926, s. 5

⁷⁷⁴ Fevziye, "Lenin ve Kadınlık", *Aydınlık*, Teşrinievvel, 1924 (1340), İst., Sayı: 26, s. 685

Aile konusuna gelindiğinde, Sovyetler pratiğini benimseyen Türkiye Komünist Partisi, ortak aile ile birlikte komünist sistemde kadının özgürleştiğini düşünmektedir. Türkiye Komünist Partisi'nin kurumsal görüşü açısından, Sovyet ailesi, kadına, çocuğa, nikaha karşı burjuva münasebetleri ile mücadele edilerek sağlanmıştır. Şahsi mülkiyete dayanan aile münasebetleri sosyalist prensiplere aykırıdır. Sovyetlerde nikah, cinsi zevkleri tatmin etmek için basit kanuni bir şekilde değildir. Derin bir aşk, analık ve babalık saadeti olmadan, ne toplum ve ne de fert için şahsiyet tam değildir. Böyle bir mükemmeliyetse ancak sosyalizmle mümkündür. Emekçi kadın iki katlı esaret altında tutulmaktadır.⁷⁷⁵ Kadının kapitalist toplumda sosyalleştirilme uğraşına da değinen Türkiye Komünist Partisi, bunun tamamen pragmatik endişeler sonucu olduğuna değinir. Parti'ye göre Türkiye'de, kapitalist sanayi inkişaf etmekte olduğu için serbest işçi kuvvetine, bilhassa ucuz kadın emeğine ihtiyaç artmıştır. Bunun için kadınların çarşaftan çıkıp üretime katılmaları kapitalistlerin menfaatinedir. 1927 yılına kadar bir yandan dini ananınin kuvvetli olması, diğer yandan memlekette kapitalizm bu oranda inkişaf etmediği için çarşaf altında olan kadınlar üretime akın etmemiştir. Bugün ise, kapitalizme ucuz işçi kuvveti temin etmek için çarşaf kanunen kaldırılmış, böylece kadın, kapitalist istismarın konusu olmuştur. Herşeye rağmen bugün Türkiye'de çarşafaların kaldırılması kuşkusuz ileri bir adımdır.⁷⁷⁶

İkinci olarak; Mediha Berkes'in görüşlerinde olduğu gibi,⁷⁷⁷ Cumhuriyet Dönemi solcuları, kadın konusuna *eski rejim kalıntıları* olarak uygulanmakta olan, Anadolu'da kadının erkek karşısında sahip olduğu konumu, aile içerisindeki durumu ve sosyal statüsüyle yaklaşmışlar ve Anadolu'da kadına yönelik tüm uygulamaların Marksizm'in sosyal görüşüyle eski bir toplumun kalıntıları olduğunu vurgulamışlardır. Bu anlamda dini bir yapıya sahip eski toplumun, kadına o rejimin toplumsal yansımalarıyla ikincil bir değer atfeden bu anlayışının terkedilerek, gerçek değerinin verilmesi gerekliliği dile getirilmiştir.

⁷⁷⁵ Bkz. Orak Çekiç Gazetesi, 5 kanunuevvel 1926, s. 9

⁷⁷⁶ TKP'nin 1936 yılında çıkardığı Aydınlik Mecmuası (Tasarısı)'ndan naklen, Mete Tunçay, a.g.e., s. 482 – 483

⁷⁷⁷ Bkz. Mediha Berkes, "Köyde Kadının Durumu", Yurt ve Dünya, Sontesrin 1941, Sayı: 21, s. 327 vd.

Buna göre komünistler, kadının, Türk toplum yapısından kaynaklanan handikaplarla esirlik hayatı sürdürdüğüne inanmış ve bunun alaşağı edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Sözelimi Naciye Yoldaş'a göre, Türk kadınlığının aile arasındaki vaziyeti tam anlamıyla esarettir. Toplum bir suçluyu nasıl hapsederse, kendi içinden çıkarırsa, Türk toplumunda kadınlar da genel olarak kadın olmak suçundan dolayı evlere hapis olunmuşlardır. Naciye Yoldaş, dinin yanlış biçimde algılandığını, halk inanışlarında tam anlamıyla dine hasredilen, ama toplumun duruşundan bağımsız bir anlamın sözkonusu olduğunu da düşünmektedir. Ona göre, Türkiye'de erkekleri meşgul eden ilginç uğraşlardan biri de kadınların tesettürüdür. Memleketin yasama ve yürütme organları bile en önemli mesele olarak bunu görmektedirler. Kadının açılmasıyla Şeriatın elden gittiğini, Allah kitabının sarsıntıya uğradığını iddia etmektedirler. Böylece bereketsizliğin, yangınların, savaşların, toplumsal yıkıntıların, milli felaketlerin, buhranların, mutlak nedeni kadının açılmasına bağlanmış ve boş işlerle uğraş verilmiştir.⁷⁷⁸

Dolayısıyla bu anlayışın sona ermesinin gerekliliği ve çağdaş öngörüler doğrultusunda kadının toplumsal hayattaki yerini almasının zamanının geldiği vurgulanmıştır. Türkiye Komünist Partisi'nin 1920'de Bakü'deki I. Kongresinde kadınlık meselesine bu anlayış çerçevesinde değinilmiştir. Kadınları sosyal ve politik hayata çekmek, onları bağımlı, esir durumundan kurtarmak, onları karanlıktan ışığa çıkarmak, okutmak, uyarmak, aydınlatmak, kadınların, erkeklerle eşit hakkı olması, onlara seçmek ve seçilmek hakkının tanınması, bütün devlet müesseselerinde kadının serbestçe çalışabilmesi bu önemin içeriğini oluşturmuştur. Bütün bu hakların kadınlara sağlanması için savaşmak gerektiğini, kongre özel bir karara bağlamıştır. Bu karara uyularak, sonradan merkez komitesine bağlı bir kadınlar kolu kurulmuştur.⁷⁷⁹ Emekçi kadın sorunları üzerinde yoğunlaşan bu talepler daha sonraki yıllarda da aynen propagandif niteliğini korumuştur. Türkiye Komünist Partisi, 1930'daki faaliyet programında, kadınlığın emekçi kitleleri üzerinde nüfuzunu yaymaya uğraşan küçük bur-

⁷⁷⁸ Bkz. Mete Tunçay, Eski Sol Üzerine Yeni Bilgiler, s. 130-132

⁷⁷⁹ Bkz. İsmet Bozdağ, a.g.e., s. 167

juva siyasi, millici ve dini kadın teşkilatlarına karşı mücadele ettiğini de bildirmiştir.⁷⁸⁰

Kadın konusuna yaklaşımlarının üçüncüsü olarak; Türk komünistlerinin, Sovyetler uygulamasıyla yaklaştıkları, kadının serbestisi olayı ve aile yaşantısının gereksizliğiyle birlikte, aileye ihtiyaç olmadığı ve ailenin kutsaliyetinin saçmalığının dillendirilişinden bahsedilebilir.

Türk komünizminin derinden etkilendiği ve görüşlerini içselleştirerek savunduğu ve bir ideolojik anlayış olarak özümlediği Rusya komünizmi ile komünizmin temsilcileri, Türk komünistlerini aile ve kadın noktasında da hemen hemen aynı düşünce tarzında buluşturmuştur. 1917 Ekim Devrimi'nden sonra bazı komünistler, komünist toplumunda aileye ihtiyaç olmayacağını iddia etmişlerdir. Buna göre, ailenin fonksiyonunun devlete geçmesi, çocuğu doğduğu günden başlayarak devletin bakıp yetiştirmesi, kadının da hayata girip çalışması ve böylece ailenin ortadan kalkması tasarlanmıştır. Erkek-kadın ilişkilerinin ise, aradaki sevgiye göre geçici bir şey olarak görülmesi gerekliliği düşünülmüştür.⁷⁸¹ Bu anlayış, özellikle, istediği gibi bir eğitime tabi tutup yetiştirmek için çocukları ailenin malı değil, toplumun malı tutmayı hedeflemiştir.⁷⁸²

Bu anlamda, bu türden bir aile anlayışı, Türk komünistlerini de aynı çerçeveye sıkıştırmış, aynı olumsuz görüşlerin ve yüzlerce yıldır Türk geleneklerini dikkate almayan aile yaklaşımlarına yer açmıştır. Sözelimi Sadrettin Celal Antel'e göre, aile bir zehirdir, inkılap fikrinin çocuklara aşılması için önce aile müessesesi kaldırılmalıdır.⁷⁸³ Sabahattin Ali'ye göre ise, dinin bilinen yönüyle şu ana kadar atfettiği aile kutsallığı konusu, bir saçmadan başka bir şey değildir. İnsanlar arasında karılık aidiyeti gibi bir durum sözkonusu olamaz, çünkü tabiat böyle bir ayırım yapmamıştır. Bu insan egoizminin ortaya çıkardığı bir şey olup, bunların ortadan kaldırılması zorunludur.⁷⁸⁴

⁷⁸⁰ Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar –II (1925-1936), s. 257

⁷⁸¹ Zekeriya Sertel, a.g.e., s. 207

⁷⁸² Namık Zaki Aral, a.g.m., s. 55

⁷⁸³ İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 140

⁷⁸⁴ İlhan E. Darendelioğlu, a.g.e., s. 121

Fakat komünist toplumda böyle şeylerin olmadığı ve bu türden şeylerin aslında komünizmin ideali olmadığı yönünde, müslüman düşünürlerce, bir takım argümanlar da öne sürülmüş olmasına rağmen,⁷⁸⁵ genelde komünizm özelde Türk komünizmi, kadın ve kadının içerisinde bulunduğu doğal ortam olan aile hususunda pek de olumlu bir tutum sergilememiştir. Bunda en önemli etkenin Sovyet tecrübesinin yansımaları olmuştur. Bu tecrübelerden etkilenen ve zihni altyapısını bu doğrultuda şekillendiren komünistler, kadına bir serbesti verilmesi ve ailenin ortadan kaldırılması gerekliliğini savunmuşlardır. Aynı tecrübe, Türk toplumunu da aynı pencereden görerek, bir kurum olarak ailenin ve kadının dini uygulamaların esareti altında kaldığını, oysa bu uygulamaların ortaçağ kalıntısı, eski rejim kalıntıları olduğu, dolayısıyla komünist topluma geçişte bunlara yer olmadığı kanaatini taşımıştır.

cd. Laiklik; Türk Komünizminin Ontolojik Dayanağı

laiklik, içeriksel ifadesi Batı’lı jargonlardan devşirilme bir kavram olarak, Türk tecrübesinde “sekülerizm” teriminin karşılığında kullanılmıştır. Genel olarak rasyonalizm çerçevesinde ele alınan ve “dünyevileşme” olarak ifade edilebilecek olan sekülerleşme, aslında çok da açık bir kavram değildir. Sekülerizm kavramı, tanımsal olarak hem dinden kopmayı, dine karşı tavır almayı, hem de dünyevileşmenin tarihsel olarak sonucunun bir şeklini ifade eder. Bu din karşıtı tavır, sekülerleşmenin formları içinde bir imkan olarak olmakla birlikte onunla özdeş değildir. Dolayısıyla, sosyolojik bir tespit ve yorumlamadan çok, din konusunda olumsuz ideolojik bir tutumu ifade etmiştir.⁷⁸⁶

⁷⁸⁵ Bkz. M. A. Mannan, İslam Ekonomisi, 3. Bs., Çev. Bahri Zengin,-Tevfik Ömeroğlu, Fikir Yay., İst., 1976, s.71-72; Hilmi Ziya Ülken, Partiler ve Sosyalizm, Anıl Yayınevi, İst., 1962, s. 152

⁷⁸⁶ M. Emin Köktaş, Din ve Siyaset Siyasal Davranış ve Dindarlık, Vadi Yay., Ank., 1997, s. 16-18; Toktamış Ateş’e göre, “secularium” sözcüğü, “zamana ait”, “çağa ait” anlamına gelen bir sözcük olup, sekülerizmin Türkçesi, “çağdaşlaşma”dır. Sekülerizm, çağdaşlık; seküler, çağdaş demektir. Bkz. Toktamış Ateş, “Laiklik ve Aydınlanma”, 75 Yılda Düşünceler Tartışmaları, Ed. Mete Tunçay, s. 180; Bir başka açıdan “sekülerleşme”, Latince seculum kelimesinden gelir. Kelime asır veya devir anlamını taşımaktadır. Ama dördüncü-beşinci Asırlardan itibaren muhtemelen “bir devrin ruhu” fikrinin uzantısı olarak “dünya” anlamını da üstlenmiştir. O tarihlerde de kelimeye karmaşık bir anlam atfedilmiş, mesela “sonsuz zaman” gibi bir anlama gelebilirken, bugün, “dış dünya” anlamını ifade etmiştir. Ama kelime aynı zamanda Tanrı’yla uyumsuz bir hayat veya hayat şekli anlamına da kullanılmıştır. Daha sonra sivil hukukla kilise hukukunu, sivil mülkiyetle kilise mülkiyetini ayırt etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. William H. Swa-

Sekülerleşme teorisine göre, modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde din gerileyecek,⁷⁸⁷ böylece doğaüstü güç zihniyetinden deneysel zihniyete; dogmalardan yararlanılabilir önerilere; ilahi olan karizmatik oluşlardan sistematik, yapılaşmış, planlanmış ve rutinleşmiş insan yönetimine geçiş sağlanacaktır.⁷⁸⁸

Seküler düşünce ilk olarak, pozitivist bakışın ileri sürdüğü toplumsal evrim kuramları çerçevesinde, dinsel düşüncenin insan düşüncesinin ilkel bir aşaması olduğunu, olgunlaşma aşamasında yerini bilimsel düşünceye bırakacağını ileri sürmüştür⁷⁸⁹ ve teori, tekamülcü bir dünya görüşü oluşturmasıyla da,⁷⁹⁰ kendisine din ile bir çatışma alanı yaratmıştır. Böylece toplumlar gelenekselden moderne doğru evrimleştikçe de dini otorite yerini dünyevi otoriteye bırakmıştır.

Laikliğin, Batı’da komünizmin de üzerinde sürekli yoğunlaştığı bir kavram olarak farklı, ama genellikle din aleyhine tavırlarla içi doldurulmuştur. Batı komünizminin önemli isimleri, laiklik ya da sekülerleşme anlayışlarını da dinin, komünist argümanların değerleriyle bağlantılı durumuyla yorumlamışlardır. Özellikle dine karşı saldırı konusunda, ilk kez aşırı giden Proudhon, yalnızca *din dışı* veya *dinsiz* değil, daha ziyade *din düşmanı* olduğunu ilan etmiştir. Ona göre, hakiki ahlaki hareket dine hücum etmektir.⁷⁹¹ Hatta Proudhon, dine olduğu gibi Tanrı’ya da ilk defa olarak cephe almış, böylelikle laik sosyalizmin de kurucusu olmuştur. Tanrı’yı toplumdan söküp atmaya çalışan Proudhon, insan saadeti, ezeli saadet gibi soyut kavramlardan söz etmiş, dinin yerine ise adaleti koymuştur.⁷⁹² Bu suretle Proudhon’un telakkisi, laik sosyalizmi kurarken, uzun vadede aynı zamanda açıktan açığa bir din düşmanlığı şeklini almıştır. Yani ilk aşama, laiklik; ikinci aşama ise, laikliğin de bertaraf edilerek din düşmanlığı ve dinin ortadan kaldırılması şekline bürünmüştür.

tos—Kevin J. Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, s. 98-99

⁷⁸⁷ Peter Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, s.13-14

⁷⁸⁸ M. Emin Köktaş, a.g.e., s. 24

⁷⁸⁹ Nuray Mert, a.g.m., s.209

⁷⁹⁰ Jeffrey K. Hadden, “Sekülerizmden Dönüş”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, s. 127

⁷⁹¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 43

⁷⁹² Cemil Meriç, “Avrupa’nın ve Asya’nın Ruhunu”, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 252

Nitekim bu görüş, sonradan Karl Marks ve onu takipçileri tarafından benimsenmiş, Marksist anlayışın *din düşmanlığı* fikri bu suretle mütecaviz ve tehlikeli bir şekil almıştır.⁷⁹³

Bu anlayış, Türk komünistlerinde de, diğer tüm alanlarda olduğu gibi, benzer biçimde yansımaları bulmuştur. Sözelimi Galiyev de, modern tezlerin sunduğu parametreler doğrultusunda dinin sosyal alanda alması, ya da almaması gereken pozisyon konusunda ilerlemeci ve çağdaşlaşmacıdır. Dinin sekülerize olması gerektiğine parmak basarken, İslam Dinini'nin değil, İslam toplumu ile kültürünün korunmasını esas alarak bu görevi, laik olması gereken müslümanlara yüklemiştir.

İslam'ı liberal şekilde ele almış olan Sultan Galiyev, Rus Bolşevikleri tarafından ister Hristiyanlık, ister Musevilik ya da İslam, tüm dinlere sert ve sağlam saldırılarla ifade edilen Komünist Partisi'nin dinle ilgili hakim çizgisiyle karşıtlık teşkil edercesine,⁷⁹⁴ dinin toplumsal saha içerisinde almasını gerekli gördüğü bir şekli ve olmasını istediği bir formu olduğunu düşünmüştür. Fakat bu form, Galiyev'in yöntemi ekseninde dinin kendi düşüncelerine göre biçimlenmesine karşılık gelir. Buna göre, gerici atmosferinden kurtularak, dinsel bütünlük bozulmadan din liberalleşmeli, laikleşmeli ve sekülerleşmelidir. Bu savın özünde İslam'ın, nihai hedef olarak, tam olarak laikleştirilmesiyle beraber dünyevileştirilmesi gerektiği yatar. Bu şekilde, en çok itiraz edilen gerici unsurlar kademe kademe temizlenecektir.⁷⁹⁵ Yine Galiyev'in yöntemi gereğince, temizlenecek son unsur dindir.

Bir başka deyişle, Galiyev de, son tahlilde İslam'ı ortadan kaldırmak amacıyla stratejiler geliştiren ve bunun için onunla nasıl mücadele edilmesi gerektiği noktasında zihin yoran biri olarak, laikliği dinin ortadan kaldırılmasından bir önceki aşama olarak algılamıştır. Bu, aynı zamanda Rusya eksenli komünizmin temel yaklaşımıdır. Sözelimi, Sovyetlerin dine bakış açısını değerlendiren Zekeriya Sertel, dinin kurumsal boyu-

⁷⁹³ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 44

⁷⁹⁴ Bkz. Alexandre A. Benningsen-S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 70

⁷⁹⁵ Bkz. Sultan Galiyev, "Müslümanlar Arasında Din-Karşıtı Propagandanın Yöntemleri", Jizn Natsional'nostey 1921, Alexandre A. Benningsen-S. Enders Wimbush, a.g.e., s. 175

tunda ona karşı geliştirilmesi gereken tavrın inançlı insanları incitmeden nasıl olması gerektiğini anlatırken, Sovyet tecrübesine paralel bir biçimde ifadeleri, din kurumunun ortadan kaldırılması yönünde tavsiye mesabesinde. Ona göre din, ününü geçmişten, halkın inancından, kuvvetli geleneklerden alan bir sosyal müessesedir. Kilise ile cami toplumların ve insanların hayatında önemli rol oynamıştır. Dinin gördüğü sosyal görevi yerine getirecek başka müesseseler getirmediği, dini ortadan kaldırmak kolay değildir. Kiliselerin yıkılması, camilerin kapanması, papaz ve hocaların baskı altında tutulması din problemini çözmeye yetmemiştir. Halkın dinine dokunulmamalı, inancına karışılmamalıdır. Kısacası, halkın dinine, imanına dokunmamak, hatta saygı göstermek en iyi, en doğru yoldur. Sertel'e göre dine karşı gelmek, irticaya prim vermek demektir.⁷⁹⁶

Bu görüşlerle birlikte, laiklik ve din eksenli ikinci görüş, dinin sosyal hayatta bağlayıcılığının olmadığı, yerinin kişinin vicdanı olduğu yönündedir. Mustafa Suphi ve Türkiye Komünist Fırkası çevresi, dinin sosyal içeriğiyle ilgili olarak bu noktada, üstadları Galiyev'den farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Türkiye Komünist Fırkası'nın 1920'de Bakü'deki I. kongresinde Mustafa Suphi'nin Türkiye Komünist Fırkası programında sunduğu bildiriye göre, dinin, sosyal hayatın içeriğine müdahalesi söz konusu olamaz. Din bir *vicdan meselesi* olup, onun kamu alanındaki işlevselliği tamamen hükümetlerin endişelerinden ve mürteciliklerinden kaynaklanmıştır. Suphi, her ferdin dini münasebetinde sorumluluğu Allah'a, siyasi icthatlarında ise halka karşı olduğu kanısındadır. Fırka'nın gayesi, halkın gözünü örten bulutlu perdeleri yırtarak insanlara tam manasıyla vicdan hürriyeti vermektir. Mustafa Suphi'ye göre, Türkiye Komünist Fırkası, uzun yıllardan beri hurafelerle mücadele ettiği halde hükümetler bu irticai durumu korumuşlardır. Bu yüzden komünistler, esasen cehalet ve taassupla mücadeleye karar vermişlerdir.⁷⁹⁷

Böylece dinin sosyal içeriği, sosyal alana müdahalesi, komünistler açısından sorunlu olduğu kadar onun vicdanlardaki yerini almasıyla birlikte

⁷⁹⁶ Zekeriya Sertel, a.g.e., s. 204-206

⁷⁹⁷ Mete Tunçay, Eski Sol Üzerine Yeni Bilgiler, s. 114

esas işlevine kavuştuğu düşüncesi hep ağır basmıştır. Çünkü dinde vicdana ait bir ahlaki kıymetler sisteminin varlığı sözkonusu olmakla birlikte, dinin bir zihniyet, ahlak ve sosyal bir sistem yaratacak bir amil olma gücüne sahip olmadığı düşünülmüştür.⁷⁹⁸ Eğer öyle olsaydı, reformasyondan sonra Batı’da teknolojisi, iktisadi teşkilatı, ilmi ve dünyevi zihniyeti ile dünyayı sarsan kapitalist medeniyetin İslam memleketlerinde daha önce, daha kolay başlaması veya Avrupa’da başlamışsa bile, bu ülkelere hemen ve kolayca girebilmesi gerekirdi.

⁷⁹⁸ Niyazi Berkes, “Yeni İslamcılık”, Yurt ve Dünya, Ağustos 1941, Sayı: 8, s. 118-119

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışmamızın içeriği, tarihin gördüğü en hızlı değişim ve dönüşümlerinin yaşandığı 19. Yüzyıl'da önce Batı'da, daha sonra da ülkemizde yansımalarını bulan modernist hareketlerin bir sonucu olan sol oluşumlarla; bu oluşumların yine bu ekseninde referans dünyalarının değişimine paralel biçimde yaşadığı genelde kültürel, özelde dini anlayış açısından yaşadığı zikzakların belirlenmesidir.

Kendi özgün kültür dünyalarından bağımsız olarak ortaya çıkmış Türk sol hareketleri, çıkış dinamikleri itibariyle de dışsal etkenlerin ve zorlamaların etkisi altında kalmıştır. Dünyanın gelişime ayak uyduramamış ülkelerinden hammadde ya da pazar ihtiyacını karşılama amacıyla Doğu'ya yönelen, Sanayi Devrimi'ni tamamlamış Avrupa'nın gözünü diktiği en zengin kaynak kuşkusuz Osmanlı Devleti'dir. Osmanlı Devleti'nin zayıflığı ve kapitalist bir ekonomi politiği uygulamaya başlaması ise, bu amacına ulaşmak için en uygun ortamdır. Bu nedenle Batı'nın, hem Osmanlı liberalleşmesini sağlamak, hem de devleti zayıf düşürmek için harekete geçirdiği unsurların başında ülkede yaşayan azınlıklar gelmiştir. Azınlıklar, Osmanlı liberalleşme sürecinde ilki, küçük Osmanlı esnafının yerine Batı'nın kapitalist girişimlerinin ülkedeki eli ayağı olarak Batı sermayesinin ülkeye girişini kolaylaştırmak; ikincisi, "azınlık ulusçuluğu"nu ve dolayısıyla bağımsızlık söylemlerini dile getiren Batı'nın kışkırtmalarıyla, bu istekleri gündeme getirmek suretiyle Osmanlı Devleti'nin zayıflamasını ve sonra da çöküşünü hızlandırmak olan iki fonksiyon görmüşlerdir.

Azınlıkların Osmanlı liberalleşmesinde oynadıkları rol, aslında paradoksal bir gerçeği de ortaya çıkarmıştır. Çünkü bu unsurlar, Osmanlı ülkesinin en zengin kesimleri olarak kapitalistleşmişler, fakat kendi jenerasyonları vasıtasıyla da yine Osmanlı'da sosyalist hareketlerin doğuşuna beşiklik etmişlerdir. Bununla birlikte, bu hareketler, Batı'nın ideallerinin bir enstrümanı olarak ortaya çıkmış, bir anlamda Batı, siyasi ve ekonomik hedeflerine karşılık Osmanlı'da azınlıkları "ayrılıkçı" ulusçulukla kullanmış, ana araç olarak da "sosyalizm"i öne çıkarmıştır. Dolayısıyla Osmanlı devletinde sosyalizm, bir türedi azınlık ideolojisi ve bağımsızlık

yolunun kilometre taşı olarak görünmüştür. Fakat azınlık sosyalistleri sosyalizme “azınlıkların bağımsızlığı” ekseninde bakarken, Türk solcuları bunu sosyalizmin ancak “bütün dünya işçilerinin birleşmesi gerektiği” anlayışına bağlanarak tüm toplumun ulusal bütünlüğünün yerine, örneğin Şefik Hüsnü Değmer’de olduğu gibi, azınlık bakışına paralel biçimde “milli azınlıklara bağımsızlık” sloganını benimsemişlerdir.

Bununla birlikte, sosyalizm Osmanlı ülkesine modernleşme ve doğal olarak da Batılılaşmanın, toplumların doğal tekamül süreçleri ve bu süreç doğrultusunda yenilenmesi gereken anlam kümelerinin olduğuna dair inancı yansıtan pozitivist kabullenmeyle girmiştir. Çünkü hemen hemen tüm sol versiyonların referans dünyasını oluşturan Marksizm de son tahlilde pozitivist aydınlanmanın kültürel kodlarına eklenmiş ve doktrinini bu esaslarla belirginleştirmiştir. Doğal olarak, belli ölçülerde Marksizm’i benimsemiş Türk solu da bu gerçeklikten nasibini alırken, bu ideolojinin dayattığı dini anlayışları da benimsemek durumunda kalmıştır.

Çünkü diğer modern ve çağdaşlaşmacı ideolojiler gibi sosyalist söylem de, geleneksel olanı kendine özgü jargonları olan “Orta Çağ kalıntısı”, “eski rejim kurumları” gibi nitelermelerle toplumların ve tarihin liner gelişimine uygun bulmamış, kendisini “ilerici(lik)” gördüğü oranda bunlar ve bunlara ait olanları “gerici(lik)” olarak değerlendirmiştir. Zihni dünyasında Batı’nın gelişim kriterlerini anlamaya ve de özümsemeye çalışan, “gerici(lik)” nitelermelerine de muhatap olmak istemeyen Türk sol aydını da bu merkezden baktığı kendi toplum kurumlarına aynı yakıştırmayı, özellikle din merkezinde yapmıştır. Böylelikle, toplumun oturmuş geleneksel yapısının meşrulaştırıcısı ve bu yapının temel dinamiği olan din, yeni dünyanın reel ortamında geçerliliği kalmayan ve yerini pozitivist olgulara terketme zorunluluğunda olan bir kurum olarak algılanmıştır. Din yerine bilim; metafizik yerine fizik; durağanlık ve tabiat düzenindeki statik denge yerine evrim; dogma ve nassların anlamlandırdığı hayat alanı yerine determinist ilkeler kabul görmüş, bir bakıma her şey böyle algılanmıştır.

Böylelikle, moderniteyle birlikte pozitivist düşünün dini olana verdiği reddi de kabul eden Türk solu, kendi koşullarına uyarladığı bu düşünle yeni anlam dünyalarını keşfettiğini düşünerek Batı’nın kendisine yaptığı-

nı o da toplumu üzerinde pratize etmek istemiştir. Bu okuyuş biçimi, bu doğrultuda öne sürdüğümüz temel hipotezlerimizi de doğrulamıştır. Yani, sosyolojik yanlısamalara ve toplumsal koşulların uyuşmama faktörüne rağmen, modern paradigma Türk solcusunu da etkisi altına alarak, hayatı ve soyut değerleri anlama çizgisini değiştirmiştir.

Modernizm ve Batılılaşma ile gelen tarihsel kırılma, Cumhuriyet Dönemi solcularını da etkilemiş olmakla birlikte, dönemin sancılarını pratik olarak gözlemlene durumda kalmış, ideolojik ve bilişsel zorluklar yaşayan Osmanlı Dönemi solcuları için, ülkenin Batı karşısındaki konumu da göz önüne alındığında son derece sıkıntılı bir zaman dilimini ifade etmiştir. Toplumun tüm genel gidişatını bozan ve bütün bir sosyal ve siyasal sistemi altüst ederek Türk düşün tarihini derinden etkileyen fikir akımlarıyla çağdaş olmaları, onlar için sanki talihsiz bir durum olmuştur. Bu akımlar, Baha Tevfik ve kısmen Ali Namık hariç, genelde tüm Osmanlı sosyalistlerini geleneksel kültürün henüz tam anlamıyla belleklerden silinmediği bir anda yakalamış ve anlam dünyalarında son derece önemli ikilemlere sokmuş, eklemelenmek istedikleri pozitif bilgi ve Batılı değerlerle, inandıkları dinin değerleri arasında sıkışıp kalmışlar, bu da hem dini anlayışlarında, hem de zihinsel algılamalarında çelişkiler yaşamalarına neden olmuştur. Sözgelimi Celal Nuri, aynı anda hem modernist İslamcı, hem pozitivist, hem de Batılılaşmacı olabilmıştır. Bir yandan, İslam'ın modernize edilmesi ve çağdaş değerler etrafında yeniden şekillenmesini sağlayarak modern dünyanın gerektirdiği bu formu kazanabileceğini savunurken, diğer yandan, geçmişle bağlantılı olduğunu düşündüğü birçok dini hükmün atılması gerektiğini ifade etmiş, aynı zamanda da pozitif bilim anlayışına paralel biçimde materyalizm esaslarını öne sürmüştür.

Bununla birlikte, Celal Nuri'nin önemli bir amacı, modernizm karşısında ezilmişlik duygusunun neden olduğu anlayışla, vazgeçmek de istemediği İslam'dan aldığı bir takım modernist içerikli temalarla, İslam'ın modernize edilmesi, böylece "reform" niteliğinin her zaman ağır bastığını düşündüğü bu dinin ve inananlarının çağdaş uygarlık karşısında ezilmişliklerinin gereksiz olduğunu göstermektir. Bu yüzden Hüseyin Hilmi ve diğer Osmanlı Sosyalist Fırkası müntesipleri gibi Celal Nuri de, aslında

sosyalizmde İslam'ın temel insancıl prensiplerinin zaten var olduğunu düşünür.

Dolayısıyla Celal Nuri ve fırka üyeleri devletin kurtarılması amacını gütmekle birlikte, daha çok toplumsal konulara eğilirler, çünkü Batı toplumu karşısında dimdik ayakta kalabilmenin şartı olarak toplumun temel değerler etrafında biçimlenmesi gerekliliğine inanırlar. Sosyalizm bu anlamda, İslam'a referans verilmek istenmediği bir zamanda, Osmanlı sosyalistlerince İslam'ın ana değerlerini sunabilmenin ve bu değerleri savunabilmenin en önemli aracıdır.

Osmanlı sosyalistleri, İslam'a ve özellikle İslam'ın sosyal yönüne önem vermek suretiyle, sosyalizmi de bu bağlamda ele alırlar ve onda kendi sosyal şartlarına uygun buldukları insancıl ve toplumcu değerleri toplumlarında görmek isterler. Sosyalizme, sosyalist bir devlet tasarımı olarak değil, onu teorik planda irdelemek ve insancıl yönlerinin uygulanabilirliğini görmek amacıyla bakarlar. Aksi takdirde, hemen hemen hiçbir Osmanlı sosyalisti Marksist diyalektiğe ve radikal bir sınıf devrimine sıcak bakmamıştır. Zaten böyle bir devrimi gerektirecek sosyal yapının ülkede olmadığını ve dolayısıyla böyle bir sistemin devrimle işbaşına gelmek suretiyle uygulanabileceğini kabul etmezler, böylece ılımlı bir sosyalizm anlayışını teorik olarak tartışırlar. Bu anlamda Osmanlı sosyalistleri çoğunlukla, İslam'a olan yakınlıkları ve toplumsal yapılarının Marksist söylem kalıbına uymadığı; dolayısıyla bu sistemin Türk toplumu için geçerli olmayacağını savunmakla Türk solunun başlangıcından beri dine kayıtsız kaldığı ve kendi toplumsal yapılarına Batı penceresinden baktığı yönündeki hipotezimizi doğrulamamışlardır.

Baha Tevfik ise, tek yönlü algısıyla hem tutarlıdır, hem de düşünsel yönden, her hangi bir şekilde zihinsel dönüşümü yaşamamış olmanın rahatlığı içerisinde, materyalist felsefeyle ilgilenmiştir. Baha tevfik, toplum ve toplum problemleri hakkında, daha çok toplumun içinde kalan ve ideolojik yönü az, ama ateist içeriği daha ağır basan tartışmalar yapmıştır. Felsefi yönü daima önde olan Baha Tevfik, din ve dini konularla dinin doktriner boyutuna ilişkin varlık, yaratılış, Tanrı vs. gibi kavramlar üzerinde dine karşı mücadele vermiştir. Teorik düzeyde sosyalizmi de tartışan Ba-

ha Tefvik, idealinde sosyalist bir devlet tasarımı yapmış ve insanlığın bu devlete bir gün kavuşacağı düşüncesiyle de “ütopik” sosyalist görüntüsü çizmiştir. Kurumsal olarak da Osmanlı Sosyalist Fırkasına da girmiş olan Baha Tefvik, sosyalizme sıklıkla temas etmesine rağmen entelektüel düzeyi aşamamış ve kitleler düzeyinde popülist olamamıştır.

Cumhuriyet solu için ise, Osmanlı solu için söylediklerimizi söylemek mümkün değildir. Devlet ve toplum tasarımından din anlayışına kadar pek çok alanda önemli görüş ve yöntem farklılıkları göze çarpmaktadır. Bunun en önemli dinamiği, kuşkusuz Cumhuriyet solunun, hemen her versiyonunda Marksizm’den mutlak beslenmiş olması ve Marksist esasların uygulanması ve özümsemesi noktasında hassasiyet sergilemesidir. Bununla birlikte, 1917 Ekim Devrimi’nin neden olduğu keskin kırılma, bir anda Türk Marksistlerinin yönünü Rusya’ya dönmelerine ve komünist devlet tasarımı içerisine girmelerine neden olmuştur.

Cumhuriyet solu, Osmanlı solunun aksine, sosyalizmi radikal biçimiyle benimsemiş ve devrimden sonra Rusya referansı ile, Türk toplumunu da Batı toplumlarının sosyal yapı ve koşullarıyla özdeşleştirerek devrim beklentisi içerisine girmiştir. Bu anlamda Cumhuriyet solu, devleti komünist ideolojinin tasarımıyla yönetmenin zorunluluğuna inanmış, bu yüzden de aktif bir propagandayı benimsemekle birlikte, Mustafa Kemal’in ve hükümetin komünist formasyonlara ılımlı bakmamasıyla gizliliği esas almış, bu nedenle de resmi düzeyde hep kuşkuyla karşılanmıştır. Bu kuşku, Cumhuriyet solunu belli aralıklarla resmi ideolojinin kalıplarına sığmaya zorlamış ve böylece Kemalizm’e ve resmi hükümet partisi CHP’ye belli oranlarda eklenerek bu ideolojiyi pragmatik ve ideolojik olarak kullanma eğilimi belirlemiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet solu hipotezimizde öne sürdüğümüz gibi, meşruiyetini Kemalizm’de aramak suretiyle hem kendini meşru bir zemine oturtmak, hem de karşıt görüş ve ideolojilere karşı mücadelede önemli bir dayanak elde etmek istemiştir.

Cumhuriyet Dönemi solcuları, genel olarak din ya da dini alan ve olguları, tamamiyle Marksist retoriğin bu gerçeklikleri ele alış tarzına paralel biçimde yorumlamış ve din ile mücadele esas alınmıştır. Bu anlamda, “bir üst yapı unsuru olarak din ve kurumları, ekonominin şekillendirdi-

ği”, yani Osmanlı feodalitesi içerisinde “Orta Çağ” yapılanmasına göre biçimlenmiş eski rejim artığı unsurlardır. Bir bakıma yalnızca din değil, dinin hayat verdiği ve bir yaşam şekli olarak sunduğu değerler de aynı niteliklere sahip olarak diyalektik çerçevesinde değerlendirilmişlerdir. Bununla birlikte, Cumhuriyet solcularının komünist devlet ve toplum tasarımlarının yanı sıra, Marksizm’in genel geçer kuralları ve Marksizm’e ve Sovyet komünist değerlerine ait nesnelere, komünizme olan içten bağlanmalarla itikad konusu olabilmektedir.

Genel değerlendirme..Osmanlı Dönemi solu ile Cumhuriyet Dönemi solu arasında gerek toplum ve sosyalizm tasarımları, gerekse sosyo-kültürel alana ait konularda çok önemli farklılıklar vardır. Osmanlı solcularının iç dinamik açısından bir dayanak arayışı içerisinde girdikleri zamanlarda konjonktüre bağlı olarak iyi intiba bırakması, müslüman halka vereceği mesajla bağlıdır. Bununla birlikte Osmanlı toplumsal yapısının İslam’la iç içe olan yönünün de bunda etkisi mutlak değildir. Zaten Celal Nuri gibi bir kısım aydın da, toplum sorunlarına ve sosyal muhtevaya ilişkin tartışmalarıyla halka yakın olmuşlardır.

Cumhuriyet solunun kültürel ufku ise, eğitim süreçleri, yetiştikleri coğrafi alan ve etnik nitelikleri gibi unsurlar belirlemiştir. Cumhuriyet solcuları, genellikle Osmanlı devletinin modern eğitim kurumlarından daha çok, en azından yüksek eğitim düzeyinde ülke dışında ya da ülkenin, eğitim ve ideolojik fikirlerin yoğun olarak yaşandığı bölgelerinde eğitim almışlardır. Aynı zamanda, Cumhuriyet solcularının birçoğu Balkan kökenli olup bunlar, kaynayan kazan olarak Balkanların Türk-olmayan solcularından etkilenmişlerdir.

Dolayısıyla, bu özellikleri sergileyen Türk solcuları, sosyalizmin Türkiye’ye girmesinde en önemli unsur olarak öne çıkan azınlıklarla da kolayca irtibat kurmuşlardır. Bu anlamda azınlıklar, bu ideolojinin ve bölücü “azınlık ulusçuluğu”nun “dış unsurlar” bağlantılı olarak ülkeye girmesinde en önemli unsur olmuştur. Bir başka deyişle, Batılı devletlerin kıskırtmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu realitenin tarihsel içeriğine bakıldığında da, geçmişten günümüze Batının temel siyasasında çok fazla bir şey değişmemiştir. Batı siyasetinin özünü de belirginleştiren bu durum, Mustafa

Kemal milliyetçiliği çerçevesinde bir “azınlık” olarak görülmemiş olmasına rağmen, bazı “Kürt” unsurların 20. Yüzyıl’ın son çeyreğinde bir “azınlık sendromu” yaşamalarına kadar uzamıştır. Batı, yine bu unsurlar üzerinden Türkiye’de gerçekliği olmadığı halde, “azınlık milliyetçiliği”ni ve sosyalist söylem enstrümanlarını kullanmıştır. PKK (kongra-Gel) hareketlerinin temel dinamikleri ya da bu hareket sempatanlarının uç sosyalizmi öne çıkaran sosyal ve siyasal girişimleri de bunu destekler niteliktedir.

Daha çok Marksist gelenekten gelmeleri hasebiyle Cumhuriyet sonrası solun Türk dininin klasik Marks tarzı yorumunu esas alıp bu yoruma süreklilik kazandırması, başlangıçtan beri hiç ılımlılaşmamış sol-din ilişkilerini daha da kompleksleştirmiştir. Bu anlamda solun bu kavrayışı gelenekleşmiş, böylece kendisini karşıdakine göre tanımlayan zıt kutup olarak “sağ” belirmiş ve “sol”un verdiği intiba ile “sol” olmayan düşünce, yani dindarlar (ya da muhafazakarlar) sağcılaşmıştır. Böylece, Türkiye’de kendine özgü sağ-sol zıt kutuplar geleneği başlamıştır. 60’lı yıllardan sonra da sol bu tavrını sürdürmüş, kitlelerde çok farklı intibalar uyandıran “sosyal demokrasi”de bu “red”leşmeye çare olamamıştır. Dolayısıyla ne dünkü, ne de günümüz jenerasyonu farklı görüşlerde oydaşma sağlayamamış ve bu görüşlerden eklektik olarak faydalanma imkanına rağmen “fikir despotizmi”ne sapanmıştır.

Sol, bu despotizmi Kemalizm’e eklemlemek isterken de çalıştırmıştır. Solun Kemalizm’le kurduğu meşruiyet diyalogu, siyasal konjunktürün başatlığıyla kısa ve orta vadede en önemli meşruiyet aracı olarak görmesine ve Kemalizm’in içini toplum kesimlerinden çok dinden soyut ve kendi anlam bütünleriyle doldurmasına yol açmıştır. Uzun vadede bu eklemleme, solca doktriner bir nitelik kazanmış, Mustafa Kemal ve ideoloji solun içselleştirdiği değerlerinden masum olmasına rağmen, sol Kemalistleşmiştir. Bununla birlikte, solun din konusundaki zıt duruşu ve bu zıtlığı Kemalizm üzerinden yansıtmış olması, dindar kesimlerde sola olan olumsuz reflekslerin artmasına neden olmuştur. Günümüzde bile gözlemlenebilen bu olgu, yeni nesillerde zıt kutupların oluşumunu erken yaşlara kadar indirmiş ve ideolojik kaygıların öne çıkmasıyla da farklı görüş ve

fikirlerin bir arada yaşaması gerekliliği ve düşüncesini de böylece genç nesil arasından silmiştir.

Sonuç itibariyle, bu çalışma, bu tür handikapların ortaya konması ve Osmanlı'dan bu yana geçen süreçte sol ve karşı kutupların birbirini anlayıp anlaşabileceği ve müşterek konularda uzlaşma ve fikir alışverişi sağlanabileceği hususunu tartışmak için, bu zaman dilimi içerisinde solun çıkışı, gelişimi, dinamikleri ve dini anlayışının şekillenmesi noktasında objektif tespitler yapmak suretiyle karşıt kesimlerden insanların dikkatlerine sunulmuştur. Böylece, önyargılı değil, daha bilinçli düzeyde anlaşılabilme imkanı doğacaktır.

KAYNAKÇA

A) OSMANLICA GAZETE VE DERGİLER

Aydınlık

İdrak

İştirak

Orak Çekiç

Yeni Hayat

Yoldaş

B) KİTAPLAR

AHMET, Nebil. – BAHA, Tevfik. Psikoloji – İlm-i Ahval-i Ruh, Osmanlı Şirketi Matbaası, İst., Tarihsiz

_____ Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak, Osmanlı Şirketi Matbaası, İst., Tarihsiz

AKAR, Atilla. Bir Kuşağın Son Temsilcileri “Eski Tüfek” Sosyalistler, İletişim Yay., İst., 1989

ALİ, Sabahattin. Markopaşa Yazıları ve Ötekiler, Der. Hikmet Altınkaynak, Yapı Kredi Yay., İst., 1998

AKGÜL, Mehmet. Türk Modernleşmesi ve Din, Çizgi Kitabevi, Konya 1999

ANDERSON, Perry. Batıda Sol Düşünce, Çev. Bülent Aksoy, Birikim Yay., İst., 1982

ARON, Raymond. Demokrasi ve Totalitarizm, Çev. Vahdi Hatay, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1976

ASLAN, Yavuz. Türkiye Komünist Fırkası'nın Kuruluşu ve Mustafa Suphi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 1997

ATATÜRK, Mustafa Kemal. Nutuk, 9. Bs. C. 2 Milli Eğitim Basımevi, İst., 1969

AVCIOĞLU, Doğan. Türkiye'nin Düzeni Dün-Bugün-Yarın, İkinci Cilt, Tekin Yayınevi, İst., 1998

AYBAR, Mehmet Ali. TİP Tarihi, C. 1, BDS Yay., İst., 1998

AYDEMİR, Şevket Süreyya. Suyu Arayan Adam, 11.Bs. Remzi Kitabevi, İst., 1999

- _____ İnkılap ve Kadro, 4. Bs. Remzi Kitabevi, İst., 1990
- BAHA, Tevfik, Nietzsche, Çev. Burhan Şayli, Karşıkıyı Yay., İst., 2001
- _____ Muhtasar Felsefe, Artin Asuduryan Matbaası, İst., 1331
- _____ Teceddüd-ü İlmi ve Edebi, Dersaadet Kütüphanesi, İst., Tarihsiz
- _____ Felsefe-i Fert, Cemiyet Kütüphanesi, İst., 1332
- BAYET, Albert. Dine Karşı Düşüncenin Tarihi, Çev. Cemal Süreya, Varlık Yayınevi, İst., 1970
- BELGE, Murat. Sosyalizm Türkiye ve Gelecek, 3. Bs. Birikim Yay. İst., 2000
- BERKES, Niyazi. Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler, 2. Bs. Kaynak Yay., İst., 2002
- _____ Türk Düşününde Batı Sorunu, Bilgi Yayınevi Ank., 1975
- _____ Unutulan Yıllar, 2. Bs. İletişim Yay., İst., 1997
- BİLA, Hikmet. CHP 1919-1999, 2. Bs. Doğan Kitapçılık, İst., 1999
- BOLAY, Süleyman Hayri. Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, 3. Bs. Akçağ Yay., Ank., Tarihsiz
- BOTTOMORE, T. B. Toplumbilim, Çev. Unsal Oskay, Dogan Yayınevi, Ank. 1977
- BOZDAĞ, İsmet. Mustafa Suphi’yi Kim Öldürttü? Atatürk mü? Lenin mi?, Emre Yay., İst., 1992
- BUĞRA, Ayşe. Devlet ve İşadamları, 2.Bs. Çev. Fikret Adanan İletişim Yay., İst., 1995
- BULAÇ, Ali. Bir Aydın Sapması, (Türkiye’de Sağcılık ve Solculuk). Beyan Yay., İst., 1989
- _____ Çağdaş Kavramlar ve Düzenler, 2.Bs. Düşünce Yay., İst., 1977
- CELAL, Nuri. Hatem’ül – Enbiya, Yeni Osmanlı Matbaası, İst., - 1332
- _____ Havaic-i Kanuniyyemiz, İctihad Matbaası, İst., 1331
- _____ İttihad-ı İslam, İslam’ın Mazisi, Hali ve İstikbali, Yeni Osmanlı Matbaası, İst., 1331
- _____ Kadınlarımız, Sad. Özer Ozankaya, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1993

- _____ Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-u Düvel, Osmanlı “ Şirket Matbaası, İst., 1330
- _____ Mukadderat-ı Tarihiye, İst., 1330
- _____ Tac Giyen Millet, Cihan Kütüphanesi, İst., 1339-1341
- _____ Tarih-i İstikbal, Yeni Osmanlı Matbaası, İst., 1331
- _____ Türk İnkılabı, Haz. Recep Duymaz, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ank., 2000
- ÇAHA, Ömer. Dört Akım Dört Siyaset, Zaman Kitap, İst, 2001
- ÇAVDAR, Tevfik. Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1839-1950), 2. Bs. İmge Yayınevi, Ank., 1999
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah. Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, AÜİFY, 1986
- ÇULHAOĞLU, Metin, Bir Mirasın Güncelliği: Tarih Türkiye Sosyalizm, 3. Bs. YGS Yay., İst., 2002
- DARENDELİOĞLU, İlhan E., Türkiye'de Komünist Hareketler 1910-1973, 3. Bs. Bedir Yayınevi, İst., 1973
- _____ Türkiye'de Komünist Hareketleri, C. 1, Fakülteler Matbaası, İst., 1961
- DAVAL, Roger, Fransız Düşünce Tarihçesi, Çev. Mehmet Ulaş, Hareket Yay., İst., 1968
- DESHUSSES, Jerome, Gerici Sol, Çağdaş Yay., İst., 1970
- DUMAN, Oğuz Şaban, Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din, İslamiyet, C. 5, Sayı 2, Ank., 2002
- DURSUN, Davut, Devlet Siyaset ve Toplum, Emre Yayınları, İst., 1996
- DUVERGER, Maurice, Siyasi Partiler, 4.Bs.Çev. Ergun Özbudun, Bilgi Yayınevi, İst., 1993
- _____ Siyaset Sosyolojisi, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay.,İst.,T.y.
- EFLATUN, Devlet, 4. Bs. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İst., 1980
- ELDEM, Vedat, Osmanlı İmparatorluğunun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 1994
- FOUİLLEE, Alfred, Tarih-i Felsefe, Çev. Baha Tevfik - Ahmet Nebil, Sühulet Kütüphanesi, İst., Tarihsiz

- GIDDENS, Anthony, Sosyoloji –Eleştirel Bir Yaklaşım-,4.Bs., Çev.M.Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, Birey Yayıncılık, İst., 1997
- _____ Üçüncü Yol – Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi- Çev. Mehmet Özey, Birey Yayıncılık, İst., 2000
- GİRİTLİ, İsmet. Komünizm Sosyalizm ve Anayasamız, Çev. Vahdi Hatay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976 Ak Yay., İst., 1967
- GRAMSCI, Antonio. Felsefe ve Politika Sorunları, Çev. Adnan Cemgil, Payel Yay., İst., 1975
- GÜNAY, Ünver, Din Sosyolojisi Dersleri, EUY, Kayseri, 1993
- GÜNAYDIN, A. Visali, Sosyalist Ve Radikal Sol Doktrinler Komünizm : Strateji ve Taktikleri, Ayyıldız Matbaası, Ank., 1974
- GÜNGÖR, Erol, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, 9. Bs. Ötüken Yay., İstanbul, 1993
- _____ Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Haz. R. Güler-E. Kılınç, Ötüken Yayınları, İst., 1993
- HACIEMİNOĞLU, Necmettin, Milliyetçilik Ülkücülük Aydınlar, 5.Bs Kamer Yay., İst., 1995
- HAECKLE, Ernest, Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Aliminin Dini, Çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil, Kader Matbaası, İst., T.y.
- HAMPSON, Norman, Aydınlanma Çağı, Çev. Jale Parla, HVY, İst., 1991
- HARRİS, George S., Türkiye'de Komünizmin Kaynakları, Çev. Enis Yedek, 2. Bs. Boğaziçi Yay., İst., 1976
- HATEMİ, Hüsrev Aydın, Toplum ve Tarih –Düz Yazılar 2-, Dergah Yay., İst., 1998
- HİKMET, Nazım, Kemal Tahire Mapusaneden Mektuplar, Haz. Kemal Tahir, 2. Bs. Bilgi Yayınevi, Ank., 1975
- _____ Yazılar I, Ed. Güven Tunay, Yapı Kredi Yay., İst., 2002
- HİMMELFARB, Gertrude, Fukuyama'ya Cevap, Çev. Yusuf Kaplan, Tarihin Sonu mu? Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel, 3. Bs. Vadi Yay. Ank., 2002, S. 62
- HOOK, Sidney, 100 Yıl Sonra Komünist Manifesto (New York Times Magazine 1 Şubat 1948), Ben B. Seligman, Çağdaş

- Düşüncenin Kurucuları, Çev. Sinan Altıparmak, Yeryüzü Yayınevi, Ank., 2003
- IŞIKLI, Alpaslan. Sosyalizm, Kemalizm ve Din, 3.Bs. İmge Kitabevi, Ank., 2001
- İNAN, Afet. M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1971
- JAURES, Jean. Sosyalist Anlayış -Sosyalizm Tarih Laiklik-, Çev. Arslan Başer Kafaoğlu, Yücel Tuncer, Toplum Yay. Ank., 1966
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, Politikada 45 Yıl, 3. Bs. İletişim Yay. İst., 2002
- KAYALI, Kurtuluş. Türk Kültür Dünyasından Portreler, İletişim Yay. İst., 2002
- KEHRER, Günter, Din Sosyolojisi, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyatı, İst., 1992
- KERİM SADİ (A. CERRAHOĞLU), Türkiye'de Sosyalizmin Tarihi- ne Katkı, 2. Bs. İletişim Yay. İst., 1994
- KIŞLALI, Ahmet Taner, Atatürk'e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği, 8.Bs. İmge Kitabevi, Ank., 1994
- KOÇER, Hasan Ali. Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu Ve Gelişimi (1773-1923), MEB, İst., 1970
- KONGAR, Emre. İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, 6. Bs. Remzi Kitabevi, C. I-II İst., 1992
- _____ Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk, 5. Bs. Remzi Kitabevi, İst., 1999
- KORLAELÇİ, Murtaza. Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan Yay. İst., 1986
- KÖKTAŞ, M. Emin. Din ve Siyaset Siyasal Davranış ve Dindarlık, Vadi Yay. Ank., 1997
- KÜÇÜK, Yalçın. Aydın Üzerine Tezler 1830-1980, 2. Bs. Tekin Yayınevi, C. 5. İst., 1997
- _____ . Sırlar, YGS Yay. İst., 2001
- _____ . Türkiye Üzerine Tezler 1908-1998, 3.Bs. Tekin Yay., C.2, İst., 1987

- KÜÇÜKÖMER, İdris. Halk Demokrasi İstiyor mu? Bağlam Yay. İst., 1994
- LEWIS, Bernard. Modern Türkiye'nin Doğuşu, 7. Bs. Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ank., 1998
- MAHÇUPYAN, Etyen. İdeolojilere ve Modernite, 3.Bs. Patika Yayıncılık, İst. 2000
- MANNAN, M. A. İslam Ekonomisi, 3.Bs, Çev. Bahri Zengin,-Tevfik Ömeroğlu, Fikir Yay. İst., 1976
- MARDİN, Şerif. Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay. İst., 2000
- _____ Din ve İdeoloji, AÜSBFY, Ank., 1969
- _____ Siyasal ve Sosyal Bilimler, 4. Bs. İletişim Yay. İst., 1997
- _____ Bediüzzaman Said Nursi Olayı, 7.Bs. İletişim Yay., İst., 1999
- _____ Türkiye'de Din ve Siyaset, 5.Bs, Çev. Fahri Unan, İletişim Yay., İst., 1998
- _____ Türk Modernleşmesi, Makaleler 4, İletişim Yayınları, İst., 1991
- _____ Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler1, 7. Bs. Der. Mümtaz'er TÜRKÖNE – Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İst., 1999
- MARX, Karl - Engels, Friedrich. Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi, Sol Yay. Ank., 1976
- _____ Din Üzerine, 2. Bs. Çev. Kaya Güvenç, Sol Yay. Ank., 1995
- MERİÇ, Cemil. Sosyoloji Notları ve Konferanslar, 4. Bs. İletişim Yayınları, İst., 1997
- MUMCU, Uğur, 40'ların Cadı Kazanı, 19.Bs. Um : Ağ Vakfı Yay., Ank., 1998
- NURETTİN, Vala (Va-Nu), Bu Dünyadan Nazım Geçti, İlke Basım Yayım, İst., 1995
- OBA, Ali Engin, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, İmge Kitabevi, Ank., 1995
- OCAK, Ahmet Yaşar, Babailer İsyanı : Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Türk-İslam Heterodoksisinin Teşekkülü, 2. Bs. Dergah Yay., İst., 1996

- _____ . Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), 2. Bs. Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 1998
- _____ . Türkler Türkiye Ve İslam, 3. Bs., İletişim Yay., İst., 2000
- ÖZEL, Mustafa. Tarih Risaleleri, İz Yayıncılık, İst., 1995
- ÖZTÜRK, Kazım, Atatürk'ün TBMM Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları, C.II, Kültür Bak. Yay.,
- PAMUK, Şevket, 100 Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914, Gerçek Yayınevi, İst., 1997
- PERİNÇEK, Doğu, (Der) Atatürk Din ve Laiklik Üzerine, 2. Bs. Kaynak Yay., İst., 1977
- POPPER, Karl. Açık Toplum ve Düşmanları, 4. Bs. Çev. Harun Rıza Tepe, C. 2. Remzi Kitabevi İst., 2000
- ROY, Olivier. Siyasal İslam'ın İflası, 2. Bs. Metis Yay., İst., 1995
- SANAY, Eyüp. Genel Sosyoloji Dersleri, GÜBYB, Ank., 1985
- SARIBAY, Ali Yaşar. Postmodernite Sivil Toplum Ve İslam, 3.Bs. Alfa Yay., İst., 2001
- SAYILGAN, Aclan. Türkiye'de Sol Hareketler (1871-1973), 3.Bs. Otağ Yay., İst., 1976
- _____ Dünyayı Saran Tehlike Anarşik Hareketler ve Tedbirleri, Ufuk Ajansı Yay., 1973
- SELÇUK, İlhan. İskele Sancak Sol Sağ Şeriat, 2.Bs. Çağdaş Yay. İstanbul, 1996
- SERTEL, Zekeriya Olduğu Gibi Rus Biçimi Sosyalizm, Haz. Mesude Gülcüoğlu, İletişim Yay., İst., 1993
- SEZEN, Yümnü. Hümanizm ve Atatürk Devrimleri, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1997
- _____ Tarihi Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi, Veli Yay. İstanbul, 1984
- _____ Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, MÜİFVY, İst., 1990
- SEZGİN, Ömür. Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu, 1.Bs., Birey ve Toplum Yay., İst., 1984
- SUPHİ, Ethem. Hayat ve Mevt, Nefaset Matbaası, İst. 1329
- SÜLKER, Kemal, Türkiye'de Sendikacılık, İst., 1955

- TEVETOĞLU, Fethi. Açıklıyorum, Komünizmle Mücadele Yay., Ank., 1965
- _____ Türkiye’de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler (1910-1960), Ayyıldız Matbaası, Ank., 1967
- TEZEL, Yahya S. Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İst., 2000
- THİLLY, Frank. Felsefe Tarihi, Çev. İbrahim Şener, Sistem Yayıncılık, İst., 1995
- TİMUR, Taner, Osmanlı Çalışmaları ; İkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine, İmge Kitabevi, Ank., 1998
- TOMBUŞ, İhsan. Politikada 41 Yıl (1946-1987), İzgi Yay. Ankara, Tarihsiz.
- TOPÇU, Nurettin. Komünizm Karşısında Yeni Nizam, Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, İst., 1960
- TOPRAK, Zafer, Türkiye’de “Milli İktisat” (1908-1918), Yurt Yay. Ankara, 1982
- TOSUN, Tanju. Türk Parti Sisteminde Merkez Sağ ve Merkez Solda Parçalanma, Boyut Yayıncılık, İst., 1999
- TÖR, Vedat Nedim. Yıllar Böyle Geçti, Yapı Kredi Yay., İst., 1999
- _____ Kemalizm’in Dramı, Çağdaş Yay., İst., 1980
- TUNAYA, Tarık Zafer, İslamcılık Akımı, Simavi Yay., İst., 1991
- _____ Türkiye’de Siyasal Partiler 1859-1952, Arba Yay., İst., 1995
- TUNÇAY, Mete, Mustafa Suphi’nin Yeni Dünyası, BDS Yay., _____ Türkiye’de Sol Akımlar (1908-1925), 2.Bs. Bilgi Yayınevi, Ank. 1967
- _____ Türkiye’de Sol Akımlar – II (1925-1936), BDS Yay. İstanbul, 1992
- _____ Eski Sol Üzerine Yeni Bilgiler, Belge Yay., İst., 1982
- _____ TC.’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931), 3. Bs. Cem Yayınevi, İst., 1992
- TUNÇAY, Mete - ZÜRCHER Erik Jan. Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalizm ve Milliyetçilik, 2.Bs, İletişim Yay., İst., 2000
- TURAN, Osman. Türkiye’de Siyasi Buhran’ın Kaynakları, 2. Bs. Nakışlar Yayınevi, İst., 1979

- TÜRKEŞ, Mustafa. Kadro Hareketi Ulusçu Sol Bir Akım, İmge Kitabevi, Ank., 1999.
- TÜRKKAN, Reha Oğuz. İleri Türkçülük ve Partiler, Yayına Haz. Ra-fet Zaimler, İst., 1946
- TÜRKÖNE, Mumtaz' er. Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yay., İst., 1991
- UYAR, Hakkı. Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi, Boyut Kitapları, İst., 1998
- ÜLGENER, Sabri. İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Me-seleleri, İÜY, İst., 1951
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. Partiler ve Sosyalizm, Anıl Yayınevi, İst., 1962
- _____ Tarihi Maddeciliğe Reddiye, Türk Sosyoloji Cemiyeti Ya-yınları, İst., 1951
- _____ Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 4. Bs. Ülken Yay. İst. 1994
- ÜNLÜ, Barış. Bir Siyasal Düşünür Olarak Mehmet Ali Aybar, İleti-şim Yay., İst., 2002
- ÜNSAL, Artun. Umuttan Yalnızlığa Türkiye İşçi Partisi (1961-1971), Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 2002
- ÜSTEL, Füsün. İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği : Türk Ocakları, İletişim Yay., İst., 1997
- VELİDEDEOĞLU, Hıfzı Veldet. Devirden Devire, C.1, Bilgi Yayı-nevi, İst., 1974
- VERGİN, Nur. Din, Toplum Ve Siyasal Sistem, Bağlam Yay., İst., 2000
- WACH, Joachim. Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, Eüy, Kayseri, 1990
- WAGNER, Peter. Modernliğin Sosyolojisi, Çev. Mehmet Küçük, Sarmal Yayınevi, İst., 1996
- YETKİN, Çetin. Türkiye'de Tek Parti Yönetimi 1930-1945, Altın Ki-taplar Yayınevi, 1983
- YILMAZ, Aytekin. Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar, Vadi Yay.,Konya, 1995
- _____ Çağdaş Siyasal Akımlar Modern Demokraside Yeni Arayış-lar, Vadi Yay., Ank., 2001

- YURDAYDIN, Hüseyin G., İslam Tarihi Dersleri, 3.Bs. AÜİFY, 1988
- YÜCEKÖK, Ahmet. 100 Soruda Türk Devrim Tarihi, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1984
- _____. 100 Soruda Türkiye’de Din Ve Siyaset, 3.Bs., Gerçek Yayınevi, İst., 1983,
- ZİJDERVALD, Anton C., Soyut Toplum, Cevdet Cerit, Pınar Yay., İst., 1985
- ZÜRCHER, Eric Jan. Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, 11. Bs. İletişim Yay., İst., 2001

C) MAKALELER

- ADALI, Coşkun. “Türkiye Tezleri”, Sosyalizmin Sorunları Üzerine Açılım Tartışmaları, Sorun Yay., İst., 1992
- AHMAD, Feroz, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Dönemlerinde Milliyetçilik Ve Sosyalizm Üzerine Bazı Düşünceler”, Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm Ve Milliyetçilik İçinde, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, 2.Bs, İletişim Yay., İst., 2000
- AKALIN, Necmi, “İlim Bakımından Ahlak”, Yürüyüş, 29 Nisan 1943, Sebat Basımevi, İst., Sayı: 15
- AKDOĞAN, Yalçın, “Din-Devlet İlişkisi ve Cemaatlerin Yapısal Dönüşümü”, Bilgi ve Düşünce, Yıl 1, Sayı 1, Ekim 2002
- AKGÜN, Seçil, “Midhat Paşa’nın Kurduğu Memleket Sandıkları : Ziraat Bankasının Kökeni ”, Uluslararası Mithat Paşa Semineri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 1986
- AKKAYA, Yüksel, “Türkiye’de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık - 1”, Praksis, Sayı 5, 2002
- _____, “Türkiye’de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık - II”, Praksis, Sayı 6, 2002
- AKKURT, Emrah, “Murat Belge İle Mülakat”, Liberal Düşünce, Yıl 7, 2003, S. 29
- ALPER, Yusuf, “Psikolojik – Psikodinamik Açından Nazım Hikmet Şiiri”, E Dergisi, Haziran 2003, Sayı 51 Amerikan Gizli Bel-

- gelerinde Türkiye’de İslamcı Akımlar, Çev.Yılmaz Polat, 2. Bs. Beyan Yay., İst., 1990
- A.M, “Tarihi Maddeciliğe Göre Milliyet”, Aydınlık, 30 Temmuz 1922 (1338), Şehzadebaşı : Evkafı İslamiye Matbaası, İst., Sayı. 7
- AND, (Metin), “Türkiye’de Aydınları ”, Forum, No 42, 16 Aralık 1955’den Naklen Cogito Dergisi Eki –1915’ten Günümüze “Aydın Tartışmaları”-,Sayı 31, Bahar 2002
- ARAL, Namık Zeki, “Yasak Olan Komünizm”, Komünizme Ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 6, Ank., 1965
- ATEŞ, Toktamış, “Tanzimat” ve “AT” Üzerine Konuşmalar”, Tanzimat’tan Avrupa Topluluğuna Türkiye, Haz. Mehmed Emin Gerger, İnkılap Yay., İst., 1989
- _____, “Laiklik Ve Aydınlanma”, 75 Yılda Düşünceler Tartışmaları, Ed. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay., İst., 1999
- AVNİ, Hüseyin, “Meşrutiyette Milli Ekonomi Cereyanları”, Yurt ve Dünya, C. 3, Mart – Nisan 1942, Sayı : 15-16
- AYBAR, Mehmet Ali, “Tanzimat” ve “AT” Üzerine Konuşmalar”, Tanzimat’tan Avrupa Topluluğuna Türkiye, Haz. Mehmed Emin Gerger, İnkılap Yay., İst., 1989
- AYDIN, Mustafa, “Liberalizmden Güvenlikçi Sisteme : Batı’nın Tarihi Yeniden Kurgulayışı”, Tarihin Sonu mu? Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel, 3. Bs. Vadi Yay., Ank., 2002
- AYDIN, Suavi, “İki İttihat-Terakki : İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birlikimi, Ed. Mehmet Ö.Alkan, 2. Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001
- AYTAÇ, Ömer, “Prens Sabahattin ve Türk Toplumunun Girişimci Kültür Temelinde Yeniden Yapılanması”, FÜSBİD, S. 8, Elazığ, 1996, Sayı : 2
- AYTEKİN, Halil, “Köylerin Bugünkü İaşe Durumu”, Yurt ve Dünya, İlk Kanun 1943,C. 3, Sayı : 36
- AZİZ, Şevket, “Mübeşşirler”, Aydınlık, 30 Temmuz 1922 (1338), Şehzadebaşı : Evkafı İslamiye Matbaası, İst., Sayı : 6

- AZKAN, İlhan, “Kemalizm ve Enternayonalizm”, İlhan Azkan (Der.) Ulusal Sorunlar ve Demokratik Çözüm Yolları, Ekin Kitabevi, İst., 2001
- _____ “Kemalizm ve Liberalizm”, İlhan Azkan (Der.) Ulusal Sorunlar ve Demokratik Çözüm Yolları, Ekin Kitabevi, İst., 2001
- B. FERDİ (ŞEFİK HÜSNÜ), “Türk Köylüsü ve Kemalist Devrim”, Aydınlık, Sayı 63, Mayıs 1975
- BAHA, Tevfik, “Hal-i Hazır’ın Meselesi Memleketimizde Ahlak ve Amilleri”, Felsefe Mecmuası, Araks Matbaası, C. 1
- _____ , “Hal-İ Hazır’ın Meselesi Millileşmek Emeli”, Felsefe Mecmuası, Araks Matbaası, C. 1
- _____ “Kant ve Felsefesi”, Felsefe Mecmuası, Araks Matb. C. 1
- _____ “Maksat ve Meslek”, Felsefe Mecmuası, Araks Matbaası, C.1
- BALTA, Ecehan, “Türkiye Solunda Milliyetçilik : Üç Kaynak Üç Dönemeç”, Praksis, Sayı 6, 2002
- BANGUOĞLU, Tahsin. “Atatürk’ün Milliyetçiliği”, Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 3, Ank., 1965
- BAŞOĞLU, Muzaffer Şerif, “Fikir Mesullüğü Ve Zorba Zihniyeti”, Adımlar, Mart 1944, Yıl 1
- _____ “Hümanizma Görüşümüz”, Adımlar, İlkkanun 1943, Yıl 1
- _____ “Psikoloji ve Yeni Neslin Yetiştirilmesi”, Adımlar, Şubat 1944, Yıl 1
- _____ , “İlimde Gelişmenin Reel Şartları”, Adımlar, Birinci Teşrin 1943, Yıl 1
- BAŞTIMAR, Zeki, “Büyük Türk Hümanisti Tevfik Fikret”, Adımlar, İlkkanun 1943, Yıl 1
- BAŞTUĞ, İbrahim, “Nazım Hikmet’in Özgünlüğü”, E Dergisi, Haziran 2003, Sayı 51
- BAYDAR, Oya, “Hüseyin Hilmi”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2. Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001

- BAYRAKTAR, Osman, “Teknolojik Gelişmeyle Yoğunluk Kazanan Sorunlar”, Ersin Gürdoğan, Kültür ve Sanayileşme, Nehir Yay., İst., 1987
- BAYUR, Yusuf Hikmet, “Mustafa Suphi ve Milli Mücadele’ye El Koymaya Çalışan Başlı Dışarda Akımlar”, Belleten, Ekim 1971
- BELEN A. Münir, “Osmanlı İmparatorluğunun Sonlarında Endüstri Politikası”, Yurt ve Dünya, C. 3, 29 İlkteşrin 1942, Sayı : 20
- BELGE, Murat, “Tanzimat” ve “AT” Üzerine Konuşmalar”, Tanzimat’tan Avrupa Topluluğuna Türkiye, Haz. Mehmed Emin Gerger, İnkılap Yay., İst., 1989
- BELLAH, Robert N., “Din İle Sosyal Bilim Arasında”, Sekülerizm Sorgulanıyor, Çev. ve Der. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İst., 2002
- BENGİ, Hilmi, “Dağınık Sağ”, Yaklaşım Dergisi, S.1 Ank., 1993
- BERGER, Peter, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, Sekülerizm Sorgulanıyor, Çev. ve Der. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İst., 2002
- _____ “Sekülerizmin Gerilemesi”, Sekülerizm Sorgulanıyor, Çev. ve Der. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İst., 2002
- BERKES, Mediha, “Köyde Kadının Durumu”, Yurt ve Dünya, Son-teşrin 1941, C. 3, Sayı : 21
- _____ “İrk ve Medeniyet”, Yurt ve Dünya, İlk Kanun 1943, C.3, Sayı. 36
- BERKES, Niyazi, “Türkiye’de Çağdaşlaşma Olgusu”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay. İst., 2000
- _____ , “Yeni İslamcılık”, Yurt ve Dünya, Ağustos 1941, Sayı : 8
- BLOOM, Allen, “Fukuyama’nın Makalesi Üzerine”, Çev. Yusuf Kaplan, Tarihin Sonu mu? Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel, 3. Bs. Vadi Yay., Ank., 2002
- BORA, Tanıl, “Ordu ve Milliyetçilik”, Birikim, Sayı 160-161(Ağustos-Eylül), İst., 2002

- BORAN, Behice. “Sosyal Evrim Meselesi”, AÜDTCFD, Sonkanun – Şubat 1943
- _____ “Hangi Manada Milli İlim”, Adımlar, Eylül 1943, Yıl 1
- _____ “İlim ve Cemiyet”, Adımlar, Mayıs 1943, Yıl 1
- _____ “Sosyoloji Anlayışında İkilik”, AÜDTCFD,,Mart-Nisan 1943
- _____ “Adımlar, İlkkanun 1943, Yıl 1
- _____ “Hümanizmanın Sosyal Şartları, Yakın Tarihimize Yönetici-Aydın Kadro Ve Kalkınma Sorunumuz”, Sosyal Adalet, Yıl 2, Sayı: 8, 7 Kasım 1964’ten Naklen Cogito Dergisi Eki -1915 Ten Günümüze “Aydın Tartışmaları”-, Sayı 31, Bahar 2002
- _____ “İbtidailik ve Medenilik Meselesi”, Yurt ve Dünya, Eylül 1941, Sayı 9
- _____ “Köyde Sosyal Tabakalanma”, Yurt ve Dünya, Mayıs 1942, c. 3, Sayı 17
- _____ “Sanayide Köylü – İşçi”, Yurt ve Dünya, c. 3, Mart –Nisan 1942, Sayı : 15-16
- BORATAV, Pertev N., “Yayımlar Üzerine”, AÜDTCFD, Mart-Nisan 1943
- BULAÇ, Ali, “Tanzimat” ve “AT” Üzerine Konuşmalar”, Tanzimat’tan Avrupa Topluluğuna Türkiye, Haz. Mehmed Emin Gerger, İnkılap Yay., İst., 1989
- BURHAN Asaf, “Sanatın Salamurası Karşısında”, Kadro, Yıl 1933
- CANATAN, Kadir, “20 Yüzyıl Türkiye’inde Tarih ve Gelenek Sorunu Cumhuriyetin Üç Dönemi”, Bilgi ve Düşünce, Yıl 1, Sayı 2, Kasım 2002
- _____ “Yirminci Yüzyıl Türkiye’inde Tarih ve Gelenek Sorunu”, Bilgi ve Düşünce, Yıl 1, Sayı 1, Ekim 2002
- CELAL, Nuri, “Münevverlerimiz”, İkdam, Sayı,13 Nisan 1928’den Naklen, Cogito Dergisi Eki –1915’ten Günümüze “Aydın Tartışmaları”-, Sayı 31, Bahar 2002
- CUMHURİYET, Şubat 24, 1948 ; 16 Kasım 2000
- “CUMHURİYET İnkılabımızın Tarihi Manası”, Adımlar, İkinci Teşrin 1943, Yıl 1

- ÇAVUŞOĞLU, Erbatur – YALÇINTAN, Murat Cemal, “Üçüncü Yol : Bir İdeolojik Yeniden Adlandırma Süreci”, Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye, Haz. Murat Cemal Yalçıntan, Buke Yay., İst., 2000
- ÇEÇEN, Anıl, “Kemalizmin Felsefi Temeli”, İlhan Azkan (Der.) Ulusal Sorunlar ve Demokratik Çözüm Yolları, Ekin Kitabevi, İst., 2001
- ÇULHAOĞLU, Metin, “Türkiye’de Sosyalist Düşüncenin Doğuşu : Konjonktürün Başatlığı”, Praksis, Sayı 6, 2002
- _____ “Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, 2.Bs. İletişim Yay. C. 3. İst., 2002
- _____ “ Üçüncü Yol, Türkiye Solu ve Marksizm”, Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye, Haz. Murat Cemal Yalçıntan, Buke Yay., İst., 2000
- DAĞISTAN, Adil, “Milli Mücadele’de Mustafa Suphi Olayı”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C. XII, Mart 1996
- DAVISON, Roderic H., “Osmanlı Türkiye’sinde Batılı Eğitim”, Çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu, Belleten, Ağustos 1987, C. LI,
- DOĞAN, D. Mehmet, “Tanzimat” ve “AT” Üzerine Konuşmalar”, Tanzimat’tan Avrupa Topluluğuna Türkiye, Haz. Mehmed Emin Gerger, İnkılap Yay., İst., 1989
- ECEVİT, Bülent, “Aydın ve Halk”, Özgür İnsan, Sayı 2, Haziran 1972 Den Naklen Cogito Dergisi Eki -1915 Ten Günümüze “Aydın Tartışmaları”-, Sayı 31, Bahar 2002
- ENGELS, Frederich, “Marx’ın Kapitali”, Aydınlık, Sayı 27, Ocak 1971
- ERDEM, Fazıl Hüsnü, “Alevi Sorunu Üzerine Bazı Düşünce ve Öneriler”, Toplum ve Bilim, Sayı 90, Güz 2001
- ERDOST, Muzaffer, “Devrimde Küçük-Burjuvazinin Yeri”, Aydınlık, 1975
- ERGİL, Doğu, “İdeoloji Üzerine Düşünceler”, AÜSBFD, Ocak-Aralık 1983, No. 1-4, C. X XXVIII

- _____ “Muhafazakar Düşüncenin Temelleri ‘Muhafazakarlık ve Yeni Muhafazakarlık’”, AÜSBFD, C. XLI, Aralık 1986, No. 1-4,
- FEVZİYE, “Lenin ve Kadınlık”, Aydınlık, Teşrinievvel, 1924 (1340), Amdi Matbaası, İst., Sayı. 26
- FUKUYAMA, Francis, “Tarihin Sonu mu?”, Çev. Yusuf Kaplan, Tarihin Sonu mu? Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel, 3. Bs. Vadi Yay., Ank., 2002
- GIDDENS, Anthony, “Üçüncü Yol Politikaları”, Çev. Murat Cemal Yalçıntan, Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye, Haz. Murat Cemal Yalçıntan, Büke Yay., İst., 2000
- GÜRSEL, Seyfettin, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye Ekonomisi”, 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar, Ed. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay., İst., 1999
- GÜRAN, Tevfik, “Osmanlı imparatorluğu’nda zirai kredi politikasının gelişmesi, 1840-1910 ”, Uluslar Arası Mithat Paşa Semineri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 1986,
- HADDEN, Jeffrey K., “Sekülerizmden Dönüş”, Sekülerizm Sorguluyor, Çev. Ve Der. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İst., 2002 Hakimiyeti Milliye, 21 Ağustos 1930, No:3271
- HANİOĞLU, Şükrü, “Siyasal Temsil Olayının Osmanlı İmparatorluğundaki Yeri”, Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İst., 1986
- HİKMET, Nazım, “Nazım Hikmet’le Konuştuk...”, Konuşmalar 6, 7. Bs., Adam Yay., İst., 1996
- HÜSNÜ, Şefik, “Karl Marks, Filozof”, Aydınlık, 1 Kanunuevvel 1921 (1337), İst., Sayı. 4
- _____ “Türkiye’de İnkılabın Lüzumu”, Aydınlık, 1 Teşrinievvel 1921 (1337), İst., Sayı. 6 Şehzadebaşı : Evkafi İslamiye Matbaası Şehzadebaşı : Evkafi İslamiye Matbaası,
- _____ (B. Ferdi) “İntihabat ve Yoksul ve Orta Halli Sınıflar”, Aydınlık, Mayıs 1923, No : 15 İst.,
- IŞIKLI, Alpaslan, “Kemalizm ve Sosyalizm”, İlhan Azkan (Der.) Ulusal Sorunlar ve Demokratik Çözüm Yolları, Ekin Kitabevi, İst., 2001

- İLHAN, Attila, “Cumhuriyet” Söyleşileri 1/ 2, Bilgi Yay., Ank., 1999
- İLHAN, Attila, “Mustafa Kemal, Kemalizm ve Türk Solu Üzerine”(Söyleşi), Ulusal Sola Teorik Katkı, Ulusal Dergisi Kitaplığı: 7, Hakan Reyhan ve Diğ. Ank., 1999
- İNALCIK, Halil, “Osmanlı İmparatorluğu’nda İslam”, Tarih Risaleleri, İz Yay., İst., 1995
- _____ “Osmanlı İktisat Zihniyeti ve Osmanlı Ekonomisi”, Tarih Risaleleri, İz Yayıncılık, İst., 1995
- JAESCHKE, Gotthard, “İslam’ın ve Komünizmin İstiklal Harbindeki Rolü”, Çev. Hüseyin Zamantılı, Türk Dünyası Araştırmaları, Ağustos 1981, Sayı 13
- KAHRAMAN, Hasan Bülent, “Üçüncü Yol Politikaları, Küreselleşme ve Türk Sosyal Demokrasisi”, Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye, Haz. Murat Cemal Yalçın, Buke Yay., İst., 2000
- KALAYCIOĞLU, Ersin - SARIBAY, Ali Yaşar, “Tanzimat : Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin KALAYCIOĞLU-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst., 2000
- KANSU, Aykut, “20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Ed. Mehmet Ö.Alkan, 2. Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001
- KARAÖMERLİOĞLU, Asım, “Parvus Efendi”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2.Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001
- KAUTSKY, Karl, “Proleterya Diktatörlüğü”, Çev. Ahmet Evrim, Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi II, Der. Mete Tunçay, Bilgi Basımevi, Ank., 1976
- KAYABEKMEN, Hüseyin, ve Diğ, “Durum(Umuz) ve Sorun(Umuz)”, Sosyalizmin Sorunları Üzerine Açılım Tartışmaları, Sorun Yay., İst., 1992

- KAZANCIGİL, Ali, “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu Ve Kemalizm”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst., 2000
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Atatürkçü’lük ya da Türk Aydınlanması”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst., 2000
- KIVILCIMLI, Hikmet, “Türkiye Halkının Teşkilatlandırılması”, Kuvayi Milliye, Yıl: 6, 2002, S. 35,
- _____ “Devletçilik (Kapitalizmin Fideliği) Üzerine Bir Küçük Burjuva Kuruntu Fikri : Yön Tezi’nin Doktrinleri Ve Parolaları”, Kuvay’i Milliye, Yıl 6, 2002, Sayı 33 KİLİ, Suna Türk Devrim Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ank., 2001
- Kitab-ı Mukaddes- Eski Ve Yeni Ahit- Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Ank., 1985
- KORALTÜRK, Murat “1920’lerden 1960’lara Devletçilik-Liberalizm Tartışmaları”, 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar, Ed. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay., İst., 1999
- KORLAELÇİ, Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2. Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001
- LAÇİNER, Ömer, “Türkiye’de Sol ve Sosyalizm”, Ömer Laçiner İle Türkiye’de Sol Üzerine Söyleşi, Röportaj, Cemalettin Haşimi ve Murat Güzel, Tezkire, Yıl:11, Sayı.26, 2002
- LEMAN, Sadreddin, “Lenin”, Aydınlık, Teşrinisani, 1923 (1339), Cihan Biraderler Matbaası, İst., Sayı. 19
- LEWİS, Bernard, “Tanzimat ve Sosyal Eşitlik”, Çev. Mine Yazıcı, Belleten, Cilt. LXII, Ağustos 1998, Sayı. 234
- MAKAL, Ahmet, “Türkiye’de Tek Parti Dönemi ve Korporatizm Tartışmaları” Toplum ve Bilim, Yaz 2002
- MARDİN, Şerif, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2. Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001

- MERT, Nuray, “Cumhuriyet, Laiklik ve Din”, 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar, Ed. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay., İst., 1999
- _____ “İslam ve Sol Bir Vicdan Muhasebesi Meselesi”, Tezkire, Yıl 11, Sayı 26, Mayıs-Haziran Ank., 2002
- MUVAFFAK, Şeref, “Fikir Hayatımızda Geri Temayüller”, Yurt ve Dünya, İlk kanun 1943, C.3, Sayı. 36,
- NADİ, Yunus, “Hukuk-u Medeni”, Cumhuriyet, 28 Şubat 1926
- NECDET, Memduh, “Tarihi Materyalizm”, Aydınlık, Haziran 1924 (1340), Cihan Biraderler Matbaası, İst., Sayı. 22
- NOUTSOS, Panayot, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalist Hareketin Oluşmasında ve Gelişmesinde Rum Topluluğunun Rolü : 1876-1925 ”, Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, 2.Bs, İletişim Yay., İst., 2000
- OCAK, Ahmet Yaşar, “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa : Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış” Belleten, Cilt. LXIV, Nisan 2000
- OKUMUŞ, Ejder, “ Sekülerleşme ve Din”, Bilgi ve Düşünce, Yıl 1, Sayı 3, Kasım 2002
- ORTAYLI, İlber, “Tanzimat Adamı Ve Tanzimat Toplumu”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst., 2000
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst., 2000
- ÖZEZEN, Muna Yüceol, “Sağ ve Sol Kavramlarına İlişkin Bir Araştırma Denemesi”, AÜDD, Kasım-Aralık 2002
- PAMAK, Mehmet, “Tanzimat” ve “AT” Üzerine Konuşmalar”, Tanzimat’tan Avrupa Topluluğuna Türkiye, Haz. Mehmed Emin Gerger, İnkılap Yay., İst., 1989
- PERİNÇEK, Doğu, “Devrimci Kültür ve Sanat Üzerine”, Aydınlık, Sayı 58, Aralık 1975
- PERŞEMBE, Erkan, “Nurettin Topçu’da ‘Müslüman Anadolu Sosyalizmi’ Düşüncesi”, İslamiyat, C. 5, Sayı 2, Ank., 2002

- REYHAN, Hakan, “ Türkiye’yi, Türk Halklarını ve Bütün Mazlum Milletleri İlerletici ve Özgürleştirici Tek Seçenek : Ulusal Devrimci Güçler Birliği”, Hakan Reyhan ve Diğ., Ulusal Sola Teorik Katkı, Ulusal Dergisi Kitaplığı : 7, Ank., 1999
- RODİNSON, Maxime, “İslam Dünyasında İktisat Tarihi ve Sosyal Sınıfların Tarihi”, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Belleten, LIII, Sayı 207-208, Ağustos- Aralık 1989
- SADREDDİN Celal, “Anarşizm Nedir?”, Aydınlık, 1 Kanunusani 1925, Amdi Matbaası, İst., Sayı. 29
- _____ “Burjuva Demokrasisi ve Sosyalizm”, 1 Teşrinievvel 1921 (1337), Şehzadebaşı : Evkafı İslamiye Matbaası, İst., Sayı. 4
- _____ “İctimai Demokrasi (2)”, 1 Teşrinisani 1921 (1337), Şehzadebaşı : Evkafı İslamiye Matbaası, İst., Sayı. 5
- SAFA, Peyami, “Komünistin Ruh Dibi”, Sosyalizm Marksizm Komünizm, 4. Bs. Ötüken Yay., İst., 1979
- SALİ, Ali, “ Teknolojinin Ötesi Üzerine”, Kültür ve Sanayileşme, Ersin Gürdoğan, Nehir Yay., İst., 1987
- SANÇAR, Nejdət, “Sanat Maskesi Altında Komünizm”, Komünizme Ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 3, Ank., 1965
- SOFUOĞLU, M. Zeki, “Görünen Köy Kılavuz İstemez”, Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 4, Ank., 1965
- SOLMAZ, Bünyamin, “Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”, SÜİFD, yıl: 1996, Sayı: 6, Konya
- SONYEL, Salahi R., “Büyük Devletlerin Osmanlı İmparatorluğunu Parçalama Çabalarında Hıristiyan Azınlıkların Rolü”, Belleten, C. XLIX, Aralık 1985, Sayı. 195
- STARK, Rodney, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, Sekülerizm Sorgulanıyor, Çev. ve Der. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002
- SÜREYYA, Şevket, “Lenin Ve Leninizm”, Aydınlık, Şubat 1924 (1340), Cihan Biraderler Matbaası, İst., Sayı. 20
- SWATOS, William H.– Christiano, Kevin J., “Sekülerleşme Teorisi : Bir Kavramın Serüveni”, Sekülerizm Sorgulanıyor, Çev. ve Der. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002

- ŞENALP, Mehmet Gürsan, “Avrupa Merkezçilik, Marksizm ve Ulusal Meselesi” Hakan Reyhan ve Diğ. Ulusal Sola Teorik Katkı, Ulusal Dergisi Kitaplığı : 7, Ank.,1999
- ŞENYÜREK, Muzaffer, “İnsanın Tekamülü”, Yurt ve Dünya, Haziran 1941, Sayı. 6
- ŞEVKET Süreyya, “Fikir Hareketleri Arasında Türk Nasyonalizmi” I. Faşizm., Kadro, Yıl 1933
- _____ “Sosyal Milliyetçiliğin Zaferi”, Kadro, Sayı 34, Yıl 1934
- ŞİMŞİR, Bilal N., “Midhat Paşa’nın İkinci Sadrazamlığı ve İngiltere”, Uluslararası Mithat Paşa Semineri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 1986
- TANÖR, Bülent, “Laikleş(tir)me Kemalistler ve Din”, 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar, Ed. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay., İst.,1999
- TAŞĞIN, Ahmet, “Bektaşılık – Kızılbaşlık Eleştirileri”, Folklor / Edebiyat, C. VIII., Sayı 29, Yıl 2002
- TEKELİ, İlhan, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık”, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, 2.Bs. İletişim Yay., C. 3. İst.,2002
- TEVETOĞLU, Fethi, “Atatürk’ün Toplanmamış Yazıları”, Belleten, C. L, Ağustos 1986, Sayı. 197
- _____ “Komünistlerin Maskesi Sosyalizm”, Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 1, Ank., 1965
- _____ “Türk -Rus Münasebetlerindeki Gerçekler”, Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını, Fasikül 1, Ank., 1965
- TOPRAK, Binnaz, “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst., 2000
- TOPRAK, Ömer Faruk, “Sabahattin Ali”, Yürüyüş, 5 İlkkanun 1942, Sebat Basımevi, İst., Sayı. 11
- TUNAYA, Tarık Zafer, “Hakimiyet-İ Siyasiye ve Milli Egemenlik : Türkiye’de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst., 2000

- _____ “1876 Kanun-i Esasisi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği”, Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876 – 1938), Birinci Cilt, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2001
- _____ “Türkiye’nin Siyasi Gelişme Seyri İçinde İkinci ‘Jön Türk’ Hareketinin Fikri Esasları”, Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876 – 1938), Birinci Cilt, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2001
- _____ “İkinci Meşrutiyet’in Siyasal Hayatımızdaki Yeri”, Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876 – 1938), Birinci Cilt, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2001
- _____ “Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyet’in Siyasi Tefekküründe ‘Garpcılık’ Cereyanı”, Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876 – 1938), Birinci Cilt, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2001
- TUNÇ, Mustafa Şekip, “Münevverlik Mefhumu”, Milli Mecmua, Sayı 1, 1 Teşrin-i Sani 1339/1923’den Naklen Cogito Dergisi Eki - 1915 Ten Günümüze “Aydın Tartışmaları”-, Sayı 31, Bahar 2002
- TUNÇAY, Mete, “Cumhuriyet’in 75 Yıllık Düşünce Serüveni”, 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar, Ed. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay., İstanbul., 1999
- _____ “Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat Ve Meşrutiyet’in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2. Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001
- TÜRKÖZÜ, H. Kemal, “Türkiye’de Sosyalist Ermenilerin Faaliyetleri ve Gerçekler (1890-1918), Türk Dünyası Araştırmaları, Ağustos 1983, Sayı 25
- UĞURLU, Nurer, “Pozitivizm ve Mustafa Kemal”, Cumhuriyet, 16 Kasım 2000
- UYANIK, Mevlüt, “Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili”, Belleten, C. LV, Ağustos 1991, S. 213
- ÜSTEL, Füsun, “II. Meşrutiyet ve Vatandaş’ın ‘İcad’ı”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce

- Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2. Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001
- WALLERSTEİN, İmmanuel, "Fransız Devrimi ve Değişmenin Normalliği", Tarih Risaleleri, Der. ve Çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995
- YALÇIN, Aydın "Sol Muhafazakarlığı", Demokrasi, Sosyalizm ve Gençlik, Ak Yay., İst., 1969
- _____ "Hürriyetçi Ve İhtilalci Sosyalizm", Demokrasi, Sosyalizm ve Gençlik, Ak Yay., İst., 1969
- _____ "Totaliter Zihniyetin Kökleri", Demokrasi, Sosyalizm ve Gençlik, Ak Yay., İst., 1969
- YALÇINTAN, Murat Cemal, "Anthony Giddens ile Söyleşi", Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye, Haz. Murat Cemal Yalçıntan, Büke Yay., İst., 2000
- YALÇINTAŞ, Nevzat, "Tanzimat" ve "AT" Üzerine Konuşmalar", Tanzimat'tan Avrupa Topluluğuna Türkiye, Haz. Mehmed Emin Gerger, İnkılap Yay., İst., 1989
- YIRCALI, Sıtkı. "Büyük Köye Doğru", Yurt ve Dünya, Şubat 1941, Sayı 2
- YUMUL, Arus – BALI, Rıfat N., "Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler", Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 2. Bs. C. 1, İletişim Yay., İst., 2001

