

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

ERNST BLOCH VE DR. HİKMET KIVILCIMLI'DA
SOSYALİZM, DİN, TARİH VE KÜLTÜR TARTIŞMALARI
ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

BARIŞ AYDIN

TEMMUZ – 2020

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

ERNST BLOCH VE DR. HİKMET KIVILCIMLI'DA
SOSYALİZM, DİN, TARİH VE KÜLTÜR TARTIŞMALARI
ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

BARIŞ AYDIN

DANIŞMAN:

PROF. DR. ALİM YILMAZ

TEMMUZ – 2020

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Barış AYDIN

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Prof. Dr. Alim YILMAZ

TEZ ONAY SAYFASI

Barış AYDIN tarafından hazırlanan ‘Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı’da Sosyalizm, Din, Tarih ve Kültür Tartışmaları Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme’ başlıklı bu doktora tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Alim YILMAZ

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Dr. Öğr. Ü. Burcu TAŞKIN

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Ü. Fatmanil DÖNER

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer ÇAHA

Kurumu: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Kemal BAYRAM

Kurumu: Marmara Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 20/07/2020

ÖNSÖZ

Bir akademik tez yazmaya cüret etmek Martin Heidegger'in "hiçbir yere varmayan yollar olarak çevrilen *holzwege*" mefhumuna benzer bir biçimde, üzerinde çalıştığınız şey(ler)e dair çoğunlukla insiyaki birtakım sayıklamalar şeklindeki fikirlerin farklı mecralardan bilgilerle tahkim edilince ya sağlamlaştığı ya da bu yersiz tahkimatla hantallaşıp çöktüğü durumlarla baş başa kalmaya fazlasıyla açık, yolları sonsuzca çatallanan bir ormanda el yordamıyla yürümeye fena halde benzer. Kimi zaman muazzam bir buluşa imza attığınızı düşündüğünüz anda, okuduğunuz, izlediğiniz ya da öylesine kulağınıza çalınan bir şey bütün o müstesna keşiflerinizin ziyadesiyle harcialem olduğu gerçeğini bütün haşmetiyle suratınıza çarpar. Bu gibi durumlarda vazgeçmek, bu işi yapamayacağına kanaat getirmek, bir köşede makus kaderine yazıklanmak bir çözüm kabilinden görülebileceği gibi kelimenin her manasında bir *büyüğe* danışmak, yol sormak, yediğin tokatların etkisiyle giderek arsızlaşıp hiçbir şey olmamış gibi yola devam etmek ya da umutla yüklü bir sabırla iğneyle kuyu kazmakta ısrar etmek de bir yöntemdir. Mezkur önsöz kaleme alınabildi ve gerekli seremonileri yerine getirme vakti geldi ise bu çalışmanın arsızlık, sabır ve umut temelli ikinci yönelimi tercih ettiği kanaatine varmak mümkündür.

Ortaya çıkan çalışma, üzerine eğildiğim isimlerin de katkısıyla fazla ferah feza, çoğu yerde deneme üslubunun galebe çaldığı hem danışman hocam hem de tez izleme komitesindeki hocalarımdan yüz bularak cari akademik teamüllerin dışına çıkmaya ya da en iyi ihtimalle orayı çevreleyen tellerin içinde kalmaya çalışsa bile sürekli telin ardıyla oynaşma hevasından kurtulamamış bir metin görüntüsü arz ediyor olabilir ki bu tamamen öğrencinin haytallığının eseridir. Çalışmayla ilgili bir başka müşkülât ya da mayubat da Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı gibi ziyadesiyle renkli, akademik teamüllerle başı pek hoş olmayan, çoğu durumda bunlara taammüden mugayir davranan iki muhterem fikir adamı üzerine yazarken onların bu çalışılmış, bilhassa tercih edilmiş çıkıntılıklarını, çok kez hayranlıkla karışık bir meftuniyet ve aidiyetle ele alan, bazı hallerde onlar adına özür dilemeye, onları mazur göstermeye çalışan ve bir hayli kayırmacı bir tavra bürünen, akademik olmayan bir mesafesizliktir ki bunun da tek müsebbibi ve sorumlusu yine öğrencinin kendisidir.

Ne mutlu ki teşekkür edeceğim bolca kişi var; bu durumu çevremde ne çok kıymetli insan biriktirmiş olmaya yorup sevinmeli miyim yahut yukarıda bahsettiğim gibi sıklıkla yönünü kaybedip etrafa mütemadiyen yol iz sormadan kaynaklı kalabalığa muhtaç bir sersemliğe delalet sayıp yerinmeliyim pek emin değilim. Burada da ilk şıkkı işaretleyip kendimi teskin etmek daha makul görüldüğü için hem tezde hem de tez yazım sürecindeki gündelik gaileda bu fakiri bir an olsun yalnız bırakmayan bu kıymetli taifenin taltifat ve teşekküratına girişeyim. İlk akademik mecranın ahvalinin pek de iç açıcı görünmediği günlerde mensubu olduğum İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde, yaşamının o anına değin kendi mahallesinden uzağa düşmeden daha çok o korunaklı sığınakta eylemeye çalışan biri olarak gurbetçi ya da sürgün hissiyatı duymadan olduğum haliyle faaliyetlerimi yürütmemdeki tarifsiz katkılarının yanı sıra tez döneminde de müşfik tavrını esirgemeyen danışman hocam sevgili Prof. Dr. Alim Yılmaz'a müteşekkirdiğimi belirtmek isterim. Her an çizginin dışına çıkmaya meyyal teamül kaçkınılığımın arızalarına önemle dikkat çeken, bu teamüllerin gerekliliğini ısrarla vurgulayarak

oradan da nitelikli bir iş çıkabileceğini ve hatta ancak bu ikisini kamilen birleştirmeyi başarmış bir tez çalışmasının bu kıymeti haiz olabileceğine ikna eden ve tez izleme komitemde de yer alan kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Burcu Taşkın'a da teşekkür borçluyum. Büyük bir nezaketle tez izleme komitemde bulunmayı kabul eden ve yine romantik bir denemecilikte ısrarımı gemlemek için Anglo-Sakson bir rahleyi tedrisattan geçmenin verdiği analitik sarahatle bütün bu işlerin neden yapıldığının daha açık bir biçimde ortaya konulması yönünde yaptığı eleştirel şerhlerden keyifle istifade ettiğim sevgili hocam Dr. Öğr. Üyesi Fatmanil Döner'e de minnettarım. Hem yeterlilik hem de tez savunma jürimde yer alma kibarlığını gösteren, müthiş dikkati ve titizliği ile katiyen gevşemenize izin vermeden sarsıcı fakat muazzam ufuk açıcı eleştirilerle çalışmanın olduğu haliyle eksiklerinin yanı sıra muhtemel patikalarına da ışık düşüren yaklaşımıyla değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Kemal Bayram'a da canı gönülden teşekkür ederim. Yine benzer bir incelikte tez savunma jürime iştirak eden, çalışmanın şekil ve muhteva bakımından derlenip toparlanmasına mühim katkılar sunduğu gibi mahcup edecek çapta övgü dolu sözlerle taltif edip akademiyle daha fazla meşgul olmam hususunda yüreklendiren muhterem hocam Prof. Dr. Ömer Çaha'ya da ziyadesiyle müteşekkir olduğumu vurgulamak isterim.

İşin resmî tarafında yer almayıp akademiyle şu veya bu şekilde gayrı resmî olarak ilişkili olan dostlarımdan da bu çalışma üzerindeki emekleri paha biçilmezdir. Bir gölge danışman misali çalışmanın her safhasında en az benim kadar coşkuyla katkılarını esirgemeyen, ömür törpüsü metinlerimi büyük bir dikkatle okuyarak düzelter ve çalışmanın olabildiğince eli yüzü düzgün bir teze dönüşmesine müthiş gayret sarf eden muhterem hocam, dostum Şükrü Argın'a; bin bir meşguliyetinin arasında hiç yüksünmeden, gönderdiğim metinleri okuyup yeni yollar, güzergahlar öneren kıymetli dostum Dr. Osman Özarslan'a; yeni başlangıçların sancısıyla uğraşırken çalışmamı okumaktan imtina etmeyen ve dikkate değer şerh ve öneriler getirerek beni yüreklendirip ortaya iyi kötü bir tez çıkmasına vesile olan kıymetli hocam ve dostum Dr. Öğr. Üyesi Mesut Sert'e; tez yazım aşamasında sosyal medya üzerinden tanışma fırsatı bulduğum ve her danıştığım anda büyük bir nezaketle yerli yersiz tüm sorularımı yanıtlayan, bilhassa Kıvılcımlı bölümünü tafsilatlı biçimde okuyarak sağlama yapmama imkan veren kıymetli abim Ahmet Kale'ye ve kendisi haberdar olmasa da mezkur tez konusunu seçmeme, muhtelif konuşma ve yazılarında dikkat çektiği Bloch-Kıvılcımlı rabitası nedeniyle gıyaben vesile olan sevgili Tanıl Bora'ya da müteşekkirim. Doktora döneminde bilhassa ecnebice kaynakların temininde dedektif titizliğindeki çalışma ve katkılarının yanı sıra tezin her aşamasındaki gönülden desteğiyle çok sevgili can dostum Dr. Tuncay Tekle'ye ve okuldaki çalışma odasında kimi zaman volta atarak şu mesele şöyle olmuş, bu mevzu böyle olmuş, bu cümle sence nasıl olmuş deyu kafasının etini yediğim can dostum Taylan Seyirci'ye de hususen şükran borçluyum.

Son olarak bu işin asıl ceremesini çekenlere asla yeterli olmayacak bir minnettarlık beyanına geldi sıra. Hiç öyle okumuş yazmış olmasalar da çocuklarını, değme modern ana-babalara taş çıkartacak bir insiyaki meziyetle kendi yollarını yürüme konusunda yüreklendiren, düştüğünde kaldıran ve her ne olursa olsun sevinçte de kederde de yanlarında olduklarını kanlarının son damlasına kadar çabalayarak hissettiren canım annem Gülüzar Aydın ve canım babam Nevzat Aydın ile abilerine inanmaktan vazgeçmeyen canım kardeşlerim Berna Şahin ve Başar Aydın'a katiyen kafi olmayan bir minnettarlığım var. Sadece son doktora sürecindeki İstanbul günlerimde değil

ömrüm boyunca hemen bir nefes ötemde, her seferinde bana can suyu veren, elini eteğini üzerimden çekmeyen canım teyzem Ayten Yıldırım'a ve bir başka can yoldaşım canım kuzenim Ali Can Yıldırım'a da müteşekkirim. Artık kendimden bir şey olmayacağına kanaat getirdiğim bir evrede yaklaşık beş yıl önce hayatımıza bahşedilen, dirençle yaşamla yeniden bağ kurmama vesile olan ve son üç yıldır mütemadiyen ders çalışan babasını salt varlığıyla mutluluklara gark eden bal oğlum Ali Şiyar'a da bu işleri yapma takati sağladığı için sonsuz bir şükran duysam da onunla geçiremediğim vakitler için ayrıca af diliyorum. Ve işte hayatımın anlamı, yirmi üç yıllık yol arkadaşım, bütün sersemlik ve yalpalamalarımın rağmen benimle müşterek bir yaşamdan yüz geri etmeyen, bütün arzu, keyif, üzüntü ve kederlerimde hemen yanı başımda ben buradayım diyen ve hayatta yaptığım ne varsa benden katbekat fazla emek veren canımın cananı Zelal, sen olmasan bunların hiçbirinin esamesi okunmazdı; hülâsa bu çalışmanın hata ve günahları bütünüyle benim, güzellikleri de tümüyle senin eserindir...

Barış Aydın

(Konyaaltı/Antalya – Temmuz 2020)

ÖZET

ERNST BLOCH VE DR. HİKMET KIVILCIMLI'DA SOSYALİZM, DİN, TARİH VE KÜLTÜR TARTIŞMALARI ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

Aydın, Barış

Doktora Tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD,
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Programı
Danışman: Prof. Dr. Alim YILMAZ
Temmuz 2020, 230 + XII Sayfa

Sadece Türkiye’de değil Dünyada da tarih, din, kültür ve gelenek sosyalist düşüncenin ana konusu olamamış ve bu saha daha çok muhafazakar sağ düşüncenin doğal yayılım alanı olarak görülmüştür. Sosyalist düşüncenin bu alanlara dair tercih edilmiş körlüğü sosyalist düşünceye dair köksüzlük eleştirisini beslemiş ve bu alanlara dair söz söyleme insiyakında olan az sayıda sosyalist düşünür de tali konularla fazla meşgul olan heretikler olarak kodlanmıştır. Bu gibi gözde olmayan meseleler üzerine müthiş bir iştah ve fazlalıkla eser verip kalem oynatan Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı da benzer kaderi paylaşmış fakat buna rağmen bu sahaların daha insani ve iyi bir dünya için son derece bereketli kaynaklar olduğu konusunda ısrarlarını sürdürmüşlerdir. Bu çalışma her ne kadar birbirini tanımasa da benzer bir tarihsel kesitte, farklı coğrafya ve sosyo-ekonomik, kültürel şartlar altında sosyalizmin tarih, kültür, din ve gelenekle takviye edilmiş bir biçimini ortaya koymak adına genel hatlarıyla müşterek bir mesainin içinde olan Bloch ve Kıvılcımlı’nın mukayeseli bir incelemesine odaklanmıştır. Bloch ve Kıvılcımlı, insanın devrimci kolektif eylemine inanç, bu inancı mümkün kılan devrimci romantik temayüller, her hal ve şartta devrimci siyasal faaliyete bağlılık ve din, tarih, kültür ve gelenek gibi konvansiyonel Marksizm’in ıskartaya çıkardığı mefhumlara hususi ihtimam biçiminde ifade edilen dört başlık altındaki ağırlıklı müşterekleri ve seyrek de olsa kimi farklılıkları ekseninde tartışılmıştır. Sonuç olarak yöntemsel anlamda sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamdan hareketle mukayeseli bir entelektüel siyasal düşünce tarihi yaklaşımını benimseyen bu çalışma Bloch ve Kıvılcımlı’nın, dönemlerinde pek tevessül edilmeyen din, tarih, kültür ve gelenek gibi toplumsal mefhumları sosyalizme ve daha iyi bir dünya özlemine dair kuvveler ve olasılıklar ihtiva eden gömü sahaları olarak düşünmeleri nedeniyle ayrıksı iki figür olduğu bulgusuna ulaşmıştır. Bir başka deyişle Bloch ve Kıvılcımlı, fazlasıyla ekonomik indirgemeci niteliğiyle kitleyle arasındaki bağ tavsayan ve ezilenlerin özlemlerini soğuk ve tekdüze bir lisanın içinden konuşarak siyaseti bir tür sevk ve idare tekniğine indirgeyen konvansiyonel Marksizm’e karşı, insanların umut, arzu, özlem ve ütopyalarının canlı imgelerini bünyesinde taşıyan sosyo-kültürel mirasla sahih bir ilişkilenemenin peşinde olmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: *Umut İlkesi, Devrimci Romantizm, Din, Kültür ve Geleneğin Sosyalist Temellükü, İnsani Devrimci Kolektif Eylem, Legaliteyi İstismar.*

ABSTRACT

A COMPARATIVE INVESTIGATION ON SOCIALISM, RELIGION,
HISTORY AND CULTURE DISCUSSIONS IN ERNST BLOCH AND DR.

HİKMET KIVILCIMLI

Aydın, Barış

Ph. D. Dissertation, Political Science and Public Administration,
Supervisor: Prof. Dr. Alim YILMAZ
July 2020, 230 + XII Pages

History, religion, culture, and tradition have failed to be major topics of socialist thought not only in Turkey but also in the world, and these fields have been seen as the natural habitat of conservative right-wing thought. The preferred blindness of socialist thought in these areas has fed the criticism of rootlessness about socialist thought, and a few socialist thinkers with an instinct of talking about these topics have been branded as heretics who keep themselves busy with secondary topics. Ernst Bloch and Dr. Hikmet Kıvılcımlı, who produced an abundance of works with a great appetite, also shared a similar fate, but continued to insist that these areas are exceedingly fertile sources for a more humane and better world. This work focuses on a comparative analysis of Bloch and Kıvılcımlı, who were involved in a generally common effort in a similar section of history, despite not knowing each other, to put forth a form of socialism reinforced with history, culture, religion, and tradition under different geographical and socio-economic and cultural conditions. Bloch and Kıvılcımlı are discussed in light of a high degree of commonalities and rare differences under the following four headings: belief in the revolutionary collective action of man, the revolutionary romantic tendencies that made this belief possible, devotion to political activity under all circumstances, and special concern for topics discarded by conventional Marxism such as religion, history, culture and tradition. Consequently, this study, which methodologically adopts an approach of a comparative intellectual history of political thought based on a socio-cultural and historical context, has found that Bloch and Kıvılcımlı are two heterodox figures considering social concepts of non-interest in their time such as religion, history, culture, and tradition, as treasure troves of potential and possibilities for socialism and a longing for a better world. In other words, Bloch and Kıvılcımlı pursued a genuine relationship with the socio-cultural heritage that embodies vivid images of people's hopes, desires, aspirations and utopias against conventional Marxism, which has lost the connection with the masses due to its highly economically reductionist character, and reduces politics to a method of administration by conveying the aspirations of the oppressed through a cold and uniform language.

Keywords: *The Principle of Hope*, Revolutionary Romanticism, Socialist Expropriation of Religion, Culture and Tradition, Revolutionary Collective Action of Human, *Abuse of Legality*.

Zelal'e...

İÇİNDEKİLER

I.BÖLÜM GİRİŞ: HER YERDE UMUDA VE SOSYALİZME DAİR GÖMÜ ARAMAK.....	1
II.BÖLÜM DÜNYEVİ ÜTOPYANIN PEŞİNDE <i>ROMANTİK BİR ATEİST RACİ</i>: ERNST BLOCH.....	16
II.1. BLOCH'UN YAŞAMI, ESERLERİ VE İÇİNDEN GELDİĞİ ENTELEKTÜEL ÇEVREYE KUŞBAKIŞI.....	18
II.2. BLOCH'UN <i>HENÜZ OLMAMIŞIN ONTOLOJİSİNİ</i> TEŞKİL EDEN MADDE VE MATERYALİZM ANLAYIŞININ İMBİKTEN GEÇMİŞ HALİ: <i>UMUT İLKESİ</i>	30
II.3. <i>YAŞANAN ANIN KARANLIĞINDAN</i> TEŞEKKÜLLÜ BİR TOPLUMSAL DEĞİŞİME YÖNELİK ARZU VE <i>AÇLIK</i> TEMELLİ <i>SANAT, UMUT VE ÜTOPYAYA</i>	43
II.4. BLOCH'TA ÜTOPYA TEMELLİ TOPLUMSAL DEVRİM DÜŞÜNCESİNİN <i>MÜMBİT BİR MEMBAI</i> OLARAK DİN VE GELENEK.....	53
II.5. DEĞERLENDİRME: ÜTOPYA, HEMEN! ŞİMDİ!.....	66
III. BÖLÜM YERLİ BİR SOSYALİST TEORİNİN İNŞASI YOLUNDA <i>MUTEKİD BİR MÜCEDDİD</i>: DR. HİKMET KIVILCIMLI.....	73
III.1. <i>MAZLUM HALK ÇOCUĞUNDAN</i> SOSYALİST TEORİSYENLİĞE GİDEN YOLDA <i>HER DEVRİN GARİBİ</i> KIVILCIMLI'NIN YAŞAMI VE TEORİK MEŞGALELERİ.....	76
III.2. SOSYALİST DEVRİM PEŞİNDE TÜRKİYE TARİHİNE BAKARKEN MÜSTAKİL BİR <i>TARİH TEZİNE</i> VARMAK.....	101
III.3. <i>TARİH TEZİNİN TALİM SAHASI</i> OLARAK OSMANLI VE ONDAN MÜLHEM TARİHSEL BAKİYENİN SOSYALİZME MEYYAL NÜVELERİ.....	120

III.4. <i>TARİH TEZİNİN SAĞLAMASI İÇİN BİR BAŞKA TALİMHANE</i> <i>OLARAK İSLAM VE ONUN SOSYALİST TOPLUMSAL DEĞİŞİM</i> <i>MİNVALİNDE İHYASI VE YORUMU.....</i>	141
III.5. DEĞERLENDİRME: SOSYALİZM YOLUNDA <i>LEGALİTEYİ</i> (SÜREKLİ) <i>İSTİSMAR!</i>	154
IV. BÖLÜM FARKLI COĞRAFYALAR, MÜŞTEREK DERTLER: TARİH, DİN, GELENEK VE SOSYALİZM BAĞLAMINDA ERNST BLOCH VE DR. HİKMET KIVILCIMLI.....	158
IV.1. BLOCH VE KIVILCIMLI'DA İNSANIN KOLEKTİF ETKİNLİĞİNİN KURUCULUĞU BAHSİ.....	159
IV.2. DEVRİMCİ ROMANTİZM İZLEKLERİNİN BLOCH VE KIVILCIMLI'DAKİ TEZAHÜRLERİ.....	170
IV.3. DİNSEL MİRASIN DEVRİMCİ BİR TOPLUMSAL DÖNÜŞÜME KATKILARI MESELESİNİN BLOCH VE KIVILCIMLI'DAKİ YANSIMALARI.....	180
IV.4. TARİH, KÜLTÜR VE GELENEK HUSUSUNDA BLOCH VE KIVILCIMLI'NIN HÂLLERİ.....	193
IV.5. DEĞERLENDİRME: HEMDERT AKRANLAR.....	199
V. BÖLÜM SONUÇ: İNSANIN DEVRİMCİ İRADESİNE TAASSUBUN FAYDALARI!.....	202
KAYNAKÇA.....	210
ÖZGEÇMİŞ.....	229

I. BÖLÜM

GİRİŞ:

HER YERDE UMUDA VE SOSYALİZME DAİR GÖMÜ ARAMAK...

“Bana kalırsa açtıkları günden yıllarca sonra açar bu çiçekler
İlkel bir coşkunuğu bir hayat kılığına
Yıllarca sonra getirirler ki
Tıpkı fırtınalardan kurtulmuş bir geminin
Şimşekler, gökgürültüleri
Ve yırtıcı deniz hayvanlarından
Ve korkunç gıcırtilardan artakalan bir uğultuyu
Bir sabah denizinde sütlüman
Güneşli, durgun bir gökyüzünün altında
Dinlenen gemicilere unutturduğu zaman
Derim ki, tam o zaman yaşanır fırtına
Onca telaş, onca ölüm korkusu o zaman.”
Edip Cansever (1966: 31)

Sadece Türkiye’de değil dünyada da sosyalist düşüncenin din, kültür ve gelenekle ilişkisi hayli netameli olduğu gibi sol/sosyalist tavır alışlar bu toplumsal olgulara sıklıkla küçümseyerek ideolojik nitelikli çarpıtmalar gözüyle bakmış; iyi durumda ise yok sayma, görmezden gelme, mütereddit davranma gibi tavırlar geliştirmiştir. Bu meseleleri, toplumsal yaşamın temel belirleyeni olan sosyo-ekonomik gelişmelerin basit bir çıktısı yahut fazla üzerinde durmaya değmez bir yan etkisi gibi kavrama eğilimindeki sosyalist düşüncenin bu tavrı, reel sosyalist rejimlerde de bu konuların tali mevzular olarak hasır altına itilmesi ya da taammüden baskılanması gibi pratiklerden de fazlasıyla gıdalanmıştır. Bu anlamda din, kültür, gelenek gibi meselelerle fazla ilgili sosyalist düşünürler de anlamsız ya da boş işlerle fazla meşgul ve bu mesailerini nedeniyle uyarılan kişiler olduğu gibi ilgili tavırlarında ısrarcı olmaları

durumunda ise iyi ihtimalle düşkün ilan edilip toplum dışına itilmiş, kötü durumdaysa kafir yaftasıyla hapis, sürgün ya da ölüme mahkum edilmiştir.

Sosyalist düşüncenin bilhassa ilk örneklerinin din, kültür, gelenek bahsindeki bu menfi tavrına karşı sağ düşüncenin bu mevzuların en iptidai biçimlerini bile şartsız hudutsuz sahiplenmesi, bilhassa Türkiye’de siyasal iktidarın her ne yapılsa yapılsın milliyetçi muhafazakâr sağ bir terkinin bir nevi türevi olacağına dair fazlasıyla yerleşik bir inanca sebebiyet vermiştir. Bu mutad, bertarafı teklif dahi edilemeyecek özsel sağcılık nedeniyle, burada bir siyasal yenilenme ya da iktidar değişimi arzulandığı vakit bunun da yine milliyetçi muhafazakâr terkinin bir mensubu ya da yakını üzerinden ancak gerçekleştirilebileceği iddia edilmiştir. Mezkûr terkinin siyaset dili ve sahasını enine kesen karakteri nedeniyle alternatif bir müktesebatın yürürlüğe konulabileceği bir siyasal ufkun taşıyıcısı olmak da ya hayalcilik ya da toplumsal gerçeklikle bağlantısı kopuk bir köksüzlüğün işareti sayılmıştır.

Bu manada herhangi bir topluluk ya da cemaatte gelecek ne kadar önemli ise onun bugünkü yaşamını şekillendirme çabasında tarih, kültürel bellek, zaman içinde biriken gelenekler ve değerler de bir o kadar önem teşkil ettiğinden bunlara yönelik yazıkılanmanın ötesinde bir anlama çabası ve yönelimine girmek, otantik nostaljik bir ilginin ürünü olmaktan ziyade toplumun geleceğini kurma bakımından önemli ipuçlarını bünyesinde barındıran bir alana nüfuz etme kaygısının ürünü olduğu vakit anlamlı hale gelmektedir. Bu meyanda sosyal ve politik ütopyalar, devrimci idealler, öbür dünya ve yeni dünya kavramları ve imgeleri gibi dini inançlar ve özlemlerin yanı sıra gelecek nesillere karşı sorumluluk kavramları, eskiden beri toplum ve kişilerin geleceğe yönelik tutumlarının onların toplumsal yaşamlarını nasıl yönlendirdiğinin ve topluluk, cemaat ve kişilerin geleceğin muhtevasını nasıl müzakere ettiklerinin kayda değer numunelerini ihtiva etmektedir. Bu anlamda geçmişten feyzle geleceğin inşası sıklıkla mazideki bir yitik cennetin ihyasına referansla genellikle reaksiyoner bir siyasal toplumsal düşünce ve mücadelenin tevessül ve istismar ettiği bir iştilal sahası olmuş; kendini modernliğin çocuğu olarak telakki eden sol/sosyalist düşünce açısından bu alan, gericiliğin köklerini içerdiği savıyla yeni bir toplum için ilgiye değer bir şey barındırmayan bir *hurafeler alemi* gibi düşünüldüğünden muhafazakarların burada serbestçe gezinmeleri normal karşılanarak bu saha onlara büyük bir gönüllülükle terk edilmiştir.

Bu terk edişin sonucu olarak elde kalanlardan gelecek mefhumu ve gelecek yönelimli düşünce de -çoğunda zımnen mevcut olmasına rağmen- sadece sol/sosyalist anlayışlarda değil birçok teorik yaklaşım nezdinde bile ontolojik bir soruşturmanın esas nesnesi olmaktan ziyade daha çok marjinal ya da ikincil birer parça biçimde ele alınmış; mesele üzerine çalışan her mecradan düşünürler de şimdiki ve gelecekteki toplum arasındaki etik ilişkilerle meşgulken, mezkûr ilişkilerin kafi bir ontolojik temele ihtiyacı olup olmadığına bakmaksızın bu mevzuları nispeten yüzeysel bir zaviyeden izah çabasında olmuşlardır. Geleceğin henüz husule gelmemiş olması toplumun doğası üzerindeki etkisini de ontolojik anlamda karmaşık hale getirdiği için bu olguya dair tafsilatlı bir soruşturmaya girişirken gelecekteki yönelimin doğrusallığı ve tek yönlülüğüne itiraz edilmesi gerekliliğini doğurduğu gibi gelecek olarak geleceği, sadece tetikte bekleyen mevcut gerçeklik gibi değil geleceğin ve geleceğe yönelimli oluşun niteliksel ve ilişkisel yönlerinin incelenmesine ve henüz ortaya çıkmamış olanla toplumun kurucu unsurları arasındaki olumsal ilişkinin dile getirilmesine imkan veren *muhtemel potansiyeller havuzu* biçiminde ele almayı da zorunlu kılmıştır.

Geleceğin bu dinamik kavranışı sadece şimdinin değil geçmişin de bu minvalde yeniden ele alınmasını icap ettirmiş ve böylelikle geçmiş, şimdi ve gelecek aksında toplumsal yaşamın somut koşullarından neşet eden -yahut çoğunlukla bizzat o koşullara mündemiç- *henüz olmamışın*, olsa bile yarım, kadük kalmışın, olmakta olduğu halinin dışında bir *mümkünler yumağı* olarak şimdide devinenin umut ve ütopya uğrağında yeniden tanzim edildiği, diyalektik zamanın/tarihin *yorumsamacı bir ontolojisi* ortaya çıkmıştır. Buradaki yönelimin en mühim temsilcisi olan ünlü Alman sosyalist filozof Ernst Bloch, ortodoks Marksizm'in fazlasıyla ekonomik indirgemeci bir otomatizme saplanıp sistemli olmak adına insan toplumsallığının bu türden bir düzenliliği haiz olmayan fakat geniş kitlelerin yaşamlarını sürdürme ve anlamlandırmalarında kurucu unsurlardan birkaçını teşkil eden din, kültür ve gelenek gibi mefhumların kıymetine dikkat çekmiş ve sağcıların insafına terk edilmiş bu devasa genişlik ve etkideki sahanın sosyalist bir anlayışla temellükü üzerinden Marksist teoriyi takviye etme çabasında olmuştur.

Bu bağlamda Bloch, *ütopyayı* muhayyel bir geleceğe özgüleyen teleolojik bir vuslat olarak değil somuta akraba hemen onun yanı başında bulunan, ses eden *somut imkân* temelli *henüz var olmayanın* (not yet being) potansiyel varlığında müşahade etmiş

(Bora, 2013) ve böylelikle onun düşüncesinde ütopya, *henüz bilincine varılmamışın* (not yet conscious) risalesi olarak kişinin bugüne dair bilincine etki eden tarihsel anlam dünyasının sezgisel bilgisi haline gelmiştir. Bütün bu süreçte Bloch, geçmişini donuk bir *turfanda*, *ölü imkanlar diyarı* olarak değil bugünü ve geleceği de kapsayan ara yollar, imkanlar ve potansiyellerin canlı mekânı biçiminde düşünmüş ve oradaki ütöpik mirasın sınırları ve çerçevesi belli bir program dahilinde değerlendirildiği düzcizgisel bir anlayışın karşısında, geçmişini dinamik bir biçimde kavramış ve ütopya gerçekleşse bile bu gerçekleşişe refakat eden hep bir fazlanın olacağını işaret eden *kültürel artık* mefhumunu ortaya atmıştır.

Henüz var olmayanın ontolojisi diye tabir ederek onun üzerinden *Umut İlkesi* başlığı altında kavramsallaştırdığı bir dizi mefhumdan ileri gelen *militan iyimserlik* anlayışından hareketle cümle maddi kültür ürünlerindeki *ütöpik artığın* peşinde olan Bloch (2007a), bu yolla maddeyi bir tamlık ve tamamlanmışlık olarak değil sürekli yeniden yorumlanmaya açık birtakım potansiyellerin kaynağı biçiminde kavrayan dinamik tarihsel materyalizmi ile bugünün, insan haysiyetine yaraşır bir özgürlük düşüncesi temelinde yeniden inşası için çabalamıştır. Ayrıca Bloch, konvansiyonel dinin çerperinde kalan *heretik* ve *mesiyanik* cemaatlerin dini, adalet temelinde ve isyana teşne biçimde yorumlayışlarından, teşekküllü bir toplumsal dönüşüme kanallar açmanın ve oradaki *henüz bilincinde olunmayan* imkânın işlevsel kılınmasının derdinde olmuştur (Bora, 2007). Bir diğer yandan, maddenin donmuş bir gerçeklikten öte maddede içkin olarak var olan fakat henüz açığa çıkmamış, bilincine varılmamış kuvvenin peşi sıra giderek cari resimdeki sıkıntıların ilanihayeliğini kanıksamış bir kötümserliğin karşısında o kuvvedeki gündüz düşlerini öne çıkaran Bloch'un *henüz var olmayanın ontolojisi* yaklaşımı da yaşanan anın karanlığının çıplak gerçekliği karşısında umudu besleyen bir unsur işlevi gördüğü gibi olmayanın bir tür hiçlik değil de henüz var olmayan şeklinde değerlendirilmesi de ona ontolojik bir boyut katmış, böylelikle onun düşüncesinde ütopya mefhumu ontolojik bir mahiyet kazanmıştır (Çilingir, 2004).

Bu anlamda Türkiye topraklarında sol/sosyalist cenahta tesadüf edilen en üretken sima olarak temayüz eden Hikmet Kıvılcımlı da sosyalizmin yerel dinamikler, tarihsel örüntüler üzerinden tadilatı ve ihyası için muazzam bir *teorik mühimmat tedariki mesaisi* yürütmesinin yanı sıra İslam'ın kökeninde ilkel sosyalizmle mündemiç bir

cevherin ışıldadığı inancıyla dinin menşesindeki sahih kardeşlik tutkusunun asri bir sosyalist etikle hemhal edilmesi yönünde stratejik değil hayli gönülden, adeta bir mümin duyarlılığında gösterdiği müthiş tecessüsü sebebiyle mukayesenin bir diğer ayağını oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle Bloch'un Hristiyan heretik tarikatlar vasıtasıyla yaptığı şeyi İslam'ın teşekkül evresinden çekip çıkaran Kıvılcımlı (2014b), buradaki kökensel saf-temiz kolektivizmin günün sosyalist fikirleriyle hemdert olduğuna kani olması ve insanlık tarihinin altı yedi bin yıllık kesitindeki tarihsel süreklilikler, kırılmalar ve motor güçlerin tespiti çabasına dayanan ve Friedrich Engels, İbn Haldun ve Lewis Henry Morgan'dan mülhem *Tarih Tezinde* (Kıvılcımlı, 2014a) barbarlara ilkel sosyalizm nüvesi atfetmesiyle de çalışma bakımından dikkate değerdir.

Bir diğer yandan ömrünün üçte birini hapishanede geçirmiş biri olmasına karşın müthiş bir inanmışlıkla toplumsal yaşamın eşitlik, özgürlük ve kardeşlik temelinde insan haysiyetini gözetten bir biçimde dönüştürülmesi yönünde yazıp çizmesinin yanı sıra siyasal pratikten de taviz vermeyen Kıvılcımlı, medeniyet katarına geç binmiş bir toplumun mensubu olduğunun farkında olsa bile bunu bir bahane haline getirmeden çevreden merkeze salt pratik değil beynelmilel bir teorik katkı vermenin de mümkün olduğu inancıyla hareket etmiştir. Ezber edilmiş malumatın tecvitli bir biçimde ifadesine dayalı bir papağanlığa tevessül etmediği gibi Marksist teorinin temel öncülleriyle mutabık olan fakat ustaların vakit yetirip el atmadığı meselelerin bu ilkeler temelinde yorumlanıp çözümlenmesini de sahih sosyalistliğin icabı sayan Kıvılcımlı, teorinin yerel düzeyde tatbikine dayalı bir tercüme faaliyetinin ötesinde ona dünya çapında katkılar verme gayesinden yola çıkarak kolaylıkla bu düzeyde yorumlanabilecek eserler vermiştir.

Bu girizgahtan hareketle bu çalışmayı, ömürlerinin sonuna kadar militan bir umut ve dirençle kendilerini sosyalist düşünce içinde konumlandırmış ve farklı coğrafyalarda yaşamış olsalar da pek de farklı olmayan bir toplumsal arka plandan gelmelerinin etkisiyle belki, hemahenk dertlerle meşgul olup muazzam genişlikte bir ilgi sahasında oburluk seviyesinde bir iştahla ürün vermiş iki özgün düşünce adamının mukayesesine dayalı bir siyasal düşünce tarihi incelemesi olarak tarif etmek mümkündür. Çoğunlukla benzer meselelerle iştigal etmiş olsalar bile birçok ortak yönlerinin yanı sıra kimi ayrılıklara da sahip bu iki ismin birer mukayese nesnesi olarak seçilmesi, son kertede

insanın devrimci kolektif eylemine inançta, her hal ve şeraitte politik devrimci faaliyet icrasına koşulsuz imanda ve modern dönemde artık ıskartaya çıkarılmış ıvır zıvır kabilinden sayılan birçok tarihsel kişi, kurum ve meseleye dair -daha iyi ve eşitlikçi bir toplumsal yaşam adına- sahih bir tecessüste ortaklaşmış oldukları yönündeki kuvvetli kanaatin bir neticesidir. Bu bakımdan buradaki tez çalışması, farklı yaklaşım ve kaynaklardan beslenip kimi zaman farklı yollarda yürümüş olsalar dahi insan eylemine, şartsız şeksiz umuda ve geçmişteki kuvveye meftuniyette ortaklaşan bu iki nevi şahsına münhasır düşünürü müşterek bir ara yüze yerleştirerek birçok benzerliğin yanı sıra ayırım çizgilerini de dikkat çekmeye çalışacağı gibi, mezkûr ara yüzü oluştururken bariyer gibi görünen kimi görüş ve tavırların da hayli geçirgen olduğunu ve bir dizi yaratıcı değişim ve eklemlmeye de izin verdiğini göstermeyi ummaktadır.

Salt dine, kültüre ve tarihe yaklaşımları bakımından değil hangi hal ve şartta olursa olsunlar şartların menfilğine inat muazzam bir üretkenliği akıl almaz bir inanç ve inatla sürdürme istidatları bakımından olduğu kadar kendi muhitlerinde bütün eleştiri ve şerhlerine rağmen resmi komünist partilerin bir mensubu ya da onun gönüllü bir hizmetkarı olmalarına ve son ana kadar orayla ilişkilerini kendi iradeleriyle kesmekten imtina etmelerine karşın genel bir teveccühe mazhar olamamaları ve hatta mezkur kurumlarda sıradan bir nefer olarak bile tahammül görmemelerinden kaynaklı nispi yalnızlıkları açısında da benzer olan Bloch ve Kıvılcımlı, düşünceleri etrafında teşekkül etmiş kimi sempatizan ve takipçilere sahip olsalar bile fikirlerinin ana akıma göre fazla renkli ve çok sesli olmasından kaynaklanan yorum farkları nedeniyle kurumsal bir ilgi odağı olmanın uzağında kalmışlardır. İnsanın kadim yaşam tecrübeleri olarak dinlere ve onların menşesindeki eşitlikçi, özgürlükçü ve devrimci damara mürteci yaftası yiyecek çapta eğilmiş olmaları, modernitenin kendini insanlığın nihai biçimi addeden kibrine tevessül etmeden modern öncesinin bugüne de sirayet eden yeraltında kalmış zenginliklerini jeolojik ve arkeolojik bir titizlikle yahut Bloch'un kendi ifadesiyle bir dedektif müşkülpesentliğiyle kurcalayıp bugüne devşirme çabaları da müştereklik arz eden Bloch ve Kıvılcımlı, oldukça kendilerine özgü, kimilerince fazla ezoterik ve süslü bulunan, fakat insanlık mirasının türlü çeşit mecrasından derlenmiş muazzam genişlikte bir entelektüel merakın ürünü olan, nüfuz ve benimsemesi zor olsa bile rengarenk dilleri bakımından da hemahenklerdir (Bora ve Çam, 2015).

Beri yandan ülkelerin iktisadi nitelikleri bakımında belli bir kademe farkı varmış gibi görünse bile esas itibariyle sosyo-ekonomik bakımdan yoksul ailelerden gelen bu iki düşünür, genç yaşlarında sosyalizmle tanışarak o alanda son derece angaje birer fikir adamına dönüşmüş; Bloch mezkur angajman ve militanlığını sürgünde dahi olsa daha çok akademik ve teorik alanda sürdürmüş iken Kıvılcımlı, ömrünün yaklaşık üçte birine tekabül eden yirmi iki yıllık mahpusluktan arda kalan vakitlerinde örgüt disiplinine bağlı bir parti militanı olarak sahada pratik siyasetin içinde olmuştur. Hapishane yaşamını, ağır şartlara rağmen müthiş bir çalışma azmiyle amatör bir otodidakt olarak bütünüyle sosyalist teoriyi tahkim etme çabasına hasreden Kıvılcımlı, hem peşinde olduğu kitleyle bağları kuvvetli, yerelden gıdalanmış bir sosyalizme dair teorik kaygısının ürünü olarak hem de her daim maruz kaldığı kovuşturmalardan kaçmak maksadıyla hayli yaratıcı ve lezzetli bir tür Ezop diliyle yazarken, Bloch da akademinin rahleyi tedrisatından geçmiş olsa bile oranın kalıplarını fazlasıyla zorlayan, masallar, meseller, deyişler ve atasözlerini müşterek bir jargonda çaprazlayarak onları yeni bir felsefi siyasal dilin unsurları haline getirmeye çalışan, bir yanıyla da Alman romantizmi ve ekspresyonizminden ilham alan eski tip bir bilge lisanıyla eserlerini kaleme almıştır.

Bu anlamda Bloch ve Kıvılcımlı, geçmişle dinamik bir ilişki tesis etmeleri, onu bugünü ve geleceği tanzim etmenin vesilesi değil oradan bugüne ve geleceğe sirayet eden bir devamlılığın izini sürmeye gayret etmeleri ve benzer bir insiyakla eski malzemenin seçmeci bir ihyasına odaklanmalarının yanı sıra kimi durumda buralardan beynelmilel bir özgürlükçü ufka yelken açmalarına kimi durumdaysa sosyalist ütopyaya yaraşır buldukları reel politik gelişmeler karşısında fazlasıyla olumlayıcı ve muhtemel arızaları taammüden göz ardı eden bir körleşmenin pençesine düşmelerine karşın geçmişle gelgeç bir hevesin ötesinde sahih bir ilişkilene gayretinin içinde olmaları, maddedeki umuda dair filizleri -umudun her türden vesileci, faydacı ve açıkça sosyalist düşünceye aykırı hallerinde dahi- daha başka olana dair bir arayışın çarpık da olsa tecessüm edişini müşahade etmeyi başarmaları nedeniyle mukayeseli bir incelemenin konusu olmuşlardır.

Bu tez çalışmasının ikinci ve üçüncü bölümünde serimlemesi yapılan malzeme, asıl konuya altlık manasında bir peşrev olmaktan ziyade mukayeseye konu Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın yaşamları, zamanları, teorik-pratik yaratım ve faaliyetleri

ile kimi zaman ilgililerini dehşetli bir tereddütle baş başa bırakan fikir ve eylem bazlı belirsizliklerini olabildiğince kapsamlı bir şekilde ortaya koyma amacıyla derlenmiş bir somutlama girişiminin ürünüdür. Bir diğer deyişle bu ağırlama faslı, Bloch ve Kıvılcımlı'nın yaşam ve fikirlerinin, hayat evreleri ve tarihsel gelişmeleri hakkında şahsi, akademik yahut kültürel açıdan yararlı ve bilgilendirici bir genel bakış oluşturmak amacının yanı sıra halihazırda mevcut olan malzemeleri bir araya getirme ve birleştirme girişiminin ötesinde verimli bir mukayeseyi mümkün kılacak koşulları oluşturmak maksadıyla tezin ilerleyen safhalarında derinleştirilecek, yeniden düşünülecek ya da uyarlanacak teorik sunumlar ve ihya girişimleri için önemli ve analitik nitelikli bir su basman vazifesindedir.

Sosyalizmi kendine şiar edinse de sosyalist siyasal teori ve pratiğin kıymet vermediği yahut daha yumuşak bir deyişle fazla üzerine eğilme fırsatı bulamadığı meselelerin gün yüzüne çıkarılması ya da oldukları haliyle sağ muhafazakar siyasal dil ve pratiğin temellük ettiği kültür, din, tarih ve meseller diyarını bir karşı sahiplenme hamlesiyle sosyalist lisan ve pratiğe telif edilmesi kaygısının ürünü olan Bloch ve Kıvılcımlı külliyatlarının bu muazzam çeşitliliği haiz karakteri, bu türden iki bölümün gerekliliğinin temel sebebidir. Çalışmanın son bölümü ise Bloch ve Kıvılcımlı'da kimi ufak tefek ayrımlara karşın ağırlıklı biçimde ortaklık şeklinde tezahür eden, insanın kolektif etkinliğine inanç, bu inançtan sebep kimi faaliyetlerin taammüden abartılmasına dönük devrimci bir romantizme meyil, dinin -afyon niteliğinin ötesinde- insanın başka türlü bir dünya özlemine dair güçlü kuvvelerin membaı olarak yeniden okunması ve sol tarafından kafi çapta ciddiye alınmayan tarih, kültür ve geleneğin büyük bir dikkatle incelenip sol bir lisana temellükü şeklindeki dört temel izlek üzerinden mukayeseli bir değerlendirilmesine hasredilmiştir.

Burada yapılan çalışma, büyük adamların büyük fikirlerinin serencamını dayanan geleneksel bir tarih çalışması olmaktan ziyade bu kişi ve fikirlerin zuhur ettiği özgül siyasi ve entelektüel bağlamın yanı sıra kendilerini ifade ettikleri tarihsel sürecin mahiyetine de odaklandığı gibi tarihsel materyalist bir çerçeveden hareketle mezkur süreçteki üretim biçimleri ve sınıf ilişkilerinin düşünce üzerindeki etkilerini de dikkate alan bir siyasal düşünce tarihi yaklaşımı (Uslu, 2017) üzerinden kaleme alınmıştır. Bu anlamda kavramsal düzeydeki belli ortaklıkların yanı sıra benzer bir tarihsel süreçte yaşayıp ürün vermiş iki özgün düşünce adamının çalışmaları, tarihsel

bağlamları içerisinde önce müstakilen sonra da kavramsal ve siyasal pratik düzeyinde ortak izleklerin vurgulanması ve görelî ayrılıkların işaret edilmesi şeklindeki iki sentetik zaviyeden incelenmiştir.

Burada tercih edilen mukayeseli tarihsel inceleme bu iki örnek kişiyi, parçalar ve nihayete ermemiş kanıtların yeniden tanzimi, yazarın kendi bilincinden ziyade toplumsal ve tarihsel bağlama mündemiç unsurları öne çıkarma, mezkur bağlamda ele alınan kişilerin bilinç ve tercihlerini nedensel etken biçiminde kullanma, bu nedenleri genel bir toplamın ve sürekliliğin ya da etkenlerin müşterekliğinin neticesi gibi görme, birçok örnek olay üzerinden mikro ölçekli misalleri makro ölçekli bir toplumsal gerçeklik düzeyi ile rabıtalama ve toplumsal bağlam ile oradaki somut hususiyetler arasında sürekli geçişler yaparak daha soyut bir yorum ve mukayese çerçevesine ulaşma (Neumann, 2014: 610) gibi kavramsal parametreler üzerinden değerlendirme gayretindedir. Öte yandan bir araştırma tekniği olmaktan çok bir yönelim, perspektif olması hasebiyle karşılaştırma, toplumsal yaşamın yahut düşüncenin tek bir mecradan köklenen, olduğu yerle sıkı sıkıya kenetli ve biricik bir hadise gibi görülmesinden ziyade bunların enikonu türlü çeşit kaynaktan neşet eden ve çoğu durumda o biriciklik halesini aşan birtakım benzerlikler ve *benzer farklılıklar* barındırdığına dair çok boyutlu bir çözümleyici çerçeve sağlaması (Neumann, 2014: 629-630) nedeniyle bu çalışmada dikkate değer bulunmuştur.

Bu anlamda benzer bir tarihsel kesitte, farklı coğrafyalarda ve görelî olarak nispeten başka toplumsal şartlarda yaşamış iki sosyalist düşünürün mukayeseli incelemesi, benzer tarihsel gelişmelerin farklı coğrafya ve toplumsal koşullar altında ne gibi ortaklıklar yahut başkalıklara sahne olduğunu belirlemeyi mümkün kılabileceği gibi evrensel nitelikli bir ideolojik formasyonun müntesiplerinin aşağı yukarı müşterek bir ideolojik müktesebatı kendi koşullarında nasıl yorumladıkları ya da o koşullara hangi kavramsal ve pratik gereçlerle adapte etme çabasında olduklarına dair iyi kötü tutarlı ve genel bir bakış açısı oluşturmaya imkan verebileceği öngörüsüyle tercih edilmiştir. Bir diğer deyişle biri üçüncü dünyalı diğeri birinci dünyalı iki muhterem sosyalist fikir adamını karşılaştırma mesaisinin Müslümana faydası, sadece bu coğrafya ve toplum farkından kaynaklı değişikliklerin işaretlenmesi ve onları geçilmez, üstesinden gelinmez mutlak sabiteler olarak değil muhtemel çaprazlamalar, melezlemeler ve müştereklere de izin veren birer imkanlar, olumsuzluklar membaı gibi görme çabasındaki bir

insiyakın peşinden gitmenin mutlak ve uzlaşmaz ikilikler üzerinden konumlandırılan sosyo-kültürel anlam dünyalarının kimlikçi birer hapishaneden ibaret olmanın ötesinde çok boyutlu, etkileşime açık ve insan yapısı birtakım ilişkisel örüntüler olduğuna dikkat çekme çabasında cisimleşmektedir.

Bloch'un felsefesinde, *henüz var olmayanın ontolojisi* olarak telakki edilen ve umudu insan haysiyeti ve dirimselliğinin içkin kuvvesi biçiminde kavrayan yaklaşımından yola çıkarak kuvve/imkân kategorisinin umut temelli iradi müdahalesiyle harekete geçen ve kendinden menkul bir otomatizme dayanmayan *Umut İlkesi*, bu yönüyle güvenli bir liman olmaktan ziyade hayata karşı cesur bir duruşa denk düşmektedir (Bora ve Elgür, 2019). Bu anlamda, tarihsel bakiyeyi bu kuvvenin yakıtı olarak hizmete koşmaya ayarlı bir kazı çalışması, Bloch ve Kıvılcımlı'nın muazzam malumatfuruşluklarının da etkisiyle hayli geniş bir zaviyeden ilerlese bile esas itibariyle dinî mitler, masallar, meseller ve heretik tarikatların söylem ve deneyimlerinden fazlasıyla beslenmektedir. Bu malzemeyi müthiş bir bülhevesle eşeleleyen Bloch ve Kıvılcımlı'nın fikriyatı, her ne olursa olsun bugün ve yarının eşitlik ve özgürlük temelli yeniden inşasına yönelik bitmek bilmeyen iştahları, felsefelerinin çok parçalı niteliğiyle de uyumlu olduğu gibi (Eagleton, 2016) umudun ve sosyalizme dair kuvvenin mahiyetine dair bir yol haritası vermekten ziyade yolda olmayı bir *mümkün deneyimler süreci* biçiminde telakki eden yaklaşımları ve geçmişle sahih bir ilişki kurma konusundaki gayretkeşlikleri ile başlı başına kıymetli bir kavramsal çerçeve işlevini de haizdir.

Bu çalışma, ayrıca, belli bir tarihsel kesit üzerinden genel anlamda din ve sosyalizm düşüncesini/hareketini bu kavramsal çerçeve vasıtasıyla hareketlerin kendilerini tarif edişlerinin mahiyeti, mensuplarının toplumsal habitusu ve ideallerinin yanı sıra bu yoldaki pratiklerine kadar birçok parametreyi dikkate alacağı gibi yaslandıklarını iddia ettikleri düşünce mecralarının beynelmilel ve yerel öncülleriyle aradaki rabıta yahut kopukluklara da yeri geldiğinde değinmiştir. Bu değiniler, daha önce bolca sürülmüş tarlaların ihyasına değil az yürünmüş, yürünmemekten artık kapanmaya yüz tutmuş patikalara yahut hali hazırda orman vasfını haiz balta girmemiş mecralara kulak kabartma saikini ön planda tuttuğu gibi bunlara ışık düşürme gayretinde olan bir literatür taramasıyla yol almaya çabalamıştır. Sonuç olarak bu çalışma daha ziyade mezkûr isimlerin metinleri üzerinde derinlikli ve tafsilatlı bir okuma faaliyeti

üzerinden mukayeseli analiz yöntemiyle derlemeye dayalı bir literatür taramasına dayandığı gibi bu süreçte çalışmaya konu isimlerin basılı metinlerinin neredeyse tamamının tez yazarının kişisel arşivinde bulunuyor olması önemli olsa bile gerekli hallerde yerel dilde ve ecnebice kaynakların temini için konuda uzmanlaşmış sosyal bilim kütüphaneleri ve dijital kaynaklardan da istifade edilmiştir.

Ernst Bloch üzerine Türkiye’de yapılan çalışmalar eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle beraber artış kaydetmiş olsa bile akademik nitelikli çalışmalar halen bile hayli az sayıdadır ki öncesinde birkaç ansiklopedi maddesi, dergi makalesi, daha geniş konularda yazılan tez ya da kitaplarda yapılan değinilerin ötesinde oylumlu çalışmalardan bahsetmek mümkün değildir. Bloch üzerine akademik nitelikli çalışmalar müstakilen Bloch üzerine olmaktan çok onda mütecessim bir izlek temelinde farklı meselelerin ele alınması şeklinde ortaya çıkmıştır. Nina Cemiloğlu’nun (2010) Bloch’un masal, mesel ve fantezi edebiyatı üzerinden ortaya koyduğu *öngörücü tasavvur* mefhumunun ütopya edebiyatı bahsinde açıklayıcı olup olmadığına odaklanan doktora çalışması, Serhat Tutkal’ın (2016) Bloch’un selametçi ve mesiyani Hıristiyanlık yorumu ve ütopyacılık fikrinin Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi hareketi üzerindeki etkilerini inceleyen yüksek lisans çalışması ve Miray Çetin’in (2016) Bloch’un Umut İlkesi mefhumunu Gabriel Marcel, Soren Kierkegaard ve Eugenia Borgna gibi başka isimlerle mukayeseli biçimde inceleyen yüksek lisans çalışması, akademik nitelikli az sayıdaki örneği teşkil etmektedir.

Buna mukabil, Mehmet Okyayuz’un (2009) ansiklopedi maddesi olarak yayımlanan çalışması hem felsefesinin temel izlekleri hem çalışmaları hem de yaşamına dair Türkçe literatürdeki en doyurucu çalışma olduğu gibi anıtsal eseri *Umut İlkesi*’nin çevirmeni Tanıl Bora’nın Toplum ve Bilim’de yayımlanmış makalesi (Bora, 2007) ile *Sol İlahiyat* başlıklı derlemede yer alan kitap bölümü de (Bora, 2013), Bloch’un renkli ve zorlu felsefesinin dertlerini dikkate değer vurgular ve çaprazlamalarla ele alması ve yer yer Kıvılcımlı ile müşterekliklerine vurgu yapması bakımından hayli önem teşkil etmektedir. U. Uraz Aydın’ın (2015) derleyip çevirdiği çalışma da Aydın’ın genel bir bakış sağlayan giriş yazısı ve Bloch’la yapılmış nitelikli söyleşileri bir arada barınması açısından kıymetli olduğu gibi Türkçe literatürdeki en yeni tarihli çalışma olan Kampfplatz dergisinin (2019) sadece Bloch’a hasredilmiş ve felsefesinin birçok farklı veçhesiyle beraber başka düşünür ve akımlarla ilişkisini de değerlendiren telif ve çeviri

makaleler içeren özel sayısı da bir başka değerli çalışma olarak göze çarpmaktadır. Buna mukabil Bloch üzerine uluslararası literatür bilhassa iki binli yıllardan sonra hızlı bir yükseliş trendine girmiş ve onun felsefesi ile müthiş genişlikteki külliyatı birçok farklı sosyal bilim disipliniyle ilişkili biçimde ele alınır olmuştur. Müstakilen Bloch'a dair İngilizcede yapılan ilk kapsamlı çalışma olan Wayne Hudson'ın kitabı (1982), filozofun çok boyutlu, muazzam genişlikte bir entelektüel sahayı tarayan ve sistemli olmayan eserlerinin kronolojik olmaktan çok kavramsal bir serimlemesini yaptığı gibi bariz biçimde ortodoks Marksizm'den farklı olsa da Bloch'un ısrarla kendini Marksist olarak tanımlamasının gerekçelerini açığa çıkarmaya çalışan tavrıyla önemli bir giriş niteliğindedir. Vincent Geoghegan'ın kitabı da (1996) eleştirel tonu zayıf olsa bile Bloch'un felsefesi ve yaşamına dair oldukça derli toplu bir giriş metni olmasının yanı sıra onun renkli ve bin bir çiçekten bal derleyen iştahlı ilgi alanlarının bütünlüklü bir resmini ortaya koyması bakımından istifadeye şayandır.

Jamie Owen Daniel ve Tom Moylan'ın makale derlemesi de (1997) Bloch'un çalışmalarını eski tarihsel malzeme ve ütopyaçı kurtuluş biçimlerine karşı önemli bir meydan okumaya imkan verecek tarzda okuyarak bunların ütopya, milliyetçilik ve kolektif hafıza hakkındaki mevcut tartışmalara nasıl katkıda bulunabileceğine ilişkin özgül örnekler verme gayretiyle öne çıkmaktadır. Peter Thompson ve Slavoj Žižek'in daha güncel tarihli derlemesi de (2013) Bloch'un eserleri ve hususen umut mefhumuyla cari siyasal ve felsefi gelişmeler arasındaki muhtemel rabıtaya odaklanması ve Blochçu düşüncenin, daha iyi bir kolektif geleceğe dair insani tasavvurun salt fanteziler olarak kalmamasını sağlamak için nasıl devreye sokulabileceğini soruşturmasıyla ilgiyi hak etmektedir. Bloch'un metnlerinin birçoğunu İngilizceye çeviren Jack Zipes'in (2019) kaleme aldığı ve görüşlerinin derli toplu bir serencamıyla beraber yaşamının ve siyasal tavır alışlarının köşe taşlarına da vurgu yaptığı kitabı, Bloch literatüründeki en yakın tarihli çalışmalardan biridir. Literatürdeki en yakın tarihli çalışma ise Cat Moir'in (2019), Bloch'a ilişkin yapılan naif bir gerçekçi, romantik bir doğa filozofu, totaliter bir düşünür, müphem bir edebilikle malûl olduğu gibi sistematik bir titizlikten de yoksun bir akıl karşıtı gibi değerlendirmeleri sorunsallaştırarak onu, son dönemindeki materyalizm, özne ve madde temelli eserleri üzerinden, özgül bir eleştirel materyalist teori ortaya koyan orijinal bir düşünür olarak ele alan doktora tezinden mülhem eseridir.

Akademik ilgi bakımından Dr. Hikmet Kıvılcımlı'da da durum Bloch'la benzerdir zira daha beş yıl öncesine kadar üzerine yazılmış akademik nitelikli tek çalışma Süha Ünsal'ın 1996 yılında yaptığı ve evrakı metrukesinin bulunduğu Hollanda'daki *Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsünden* (USTE) edinilmiş yeni bilgi ve belgeleri de içeren yüksek lisans tezidir. Özkan Aydar'ın (2016) Kıvılcımlı'nın Tarih Tezi ve sosyolojik görüşlerini değerlendiren ve USTE'deki sosyoloji notlarının bir kısmını literatüre kazandıran doktora tezi, Alper Yılmaz'ın (2018) Kıvılcımlı'nın en önemli teorik mirası Tarih Tezi ile siyasal pratiği arasındaki ilişkiye odaklanan doktora tezi ve Canan Özcan'ın (2018) Kıvılcımlı'yı mütekamil bir kamusal entelektüel olarak telakki eden, Tarih Tezi ve din yorumunu etkilendiği ve ilişkili kaynak ve kişilerle beraber inceleyen ve yine USTE'deki yayımlanmamış kimi notları literatüre armağan eden doktora tezi, akademik mecradaki en kıymetli ve istifadeye değer çalışmalardır.

Kıvılcımlı külliyyatının açığa çıkmış kısmının tamamının yayımını büyük bir emekle neredeyse tek başına gerçekleştirmiş olan Ahmet Kale'nin (2017) derlediği Kıvılcımlı'nın öne çıkan eserlerinden ve üzerine yazılmış ilgiye değer makalelerden oluşan derleme kitap çalışması ile yine Ahmet Kale'nin (2014) Kıvılcımlı'nın gün ışığına çıkmış bütün eserlerini yayım sırasına uygun biçimde ele alıp tek tek değerlendiren açıklamalı bibliyografya çalışması akademik mecranın dışında olsa da benzer bir titizliği haiz olmaları ve Kıvılcımlı düşüncesine derli toplu bir giriş teşkil etmeleri bakımından hayli önemlidir. Cenk Ağcabay'ın (2015) çalışması da Kıvılcımlı'nın doğumundan ölümüne yaşamını, siyasal faaliyetlerini, teorik görüşlerini ve etkilendiği, ilişkili olduğu akım ve kişileri de ihtiva etmesi bakımından Kıvılcımlı literatüründe kitap boyutundaki tek derli toplu bir entelektüel biyografi çalışmasıdır. Ergun Aydınoglu'nun (2008a) Kıvılcımlı'nın bilhassa TKP ile ilişkileri ve siyasal pratiğindeki değişimlere odaklanan siyasal biyografi denemesi, Tanıl Bora'nın (2016) düşüncesi ve siyasal görüşlerinde karanlıkta kalmış izleklere bakan ve onları öne çıkarmaya çalışan, yer yer Bloch'la ilişkili yönlerine dikkat çeken kitap bölümü, Necmi Erdoğan'ın (2009, 2019) yaşamıyla yapıtları ve siyasal düşüncesinin rabitasını açıklıkla ortaya koyan, maruz kaldığı susuş kumkumasının sınıf karakterine vurgu yapan ve çağdaş düşünürlerle muhtemel teyellenmelere ışık düşüren makale ve kitap bölümü, Kıvılcımlı literatürünün müstesna örnekleridir. Uğur Kara'nın (2014) Osmanlı Devletleşmesini Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi* ekseninde yaptığı Osmanlı

değerlendirmesi üzerinden inceleyen ve çağdaş teorik yaklaşımlarla ilişkilerini de vurgulayan makalesi ile Ümit Hassan'ın (2001) Osmanlı'nın teşekkül devrini inceleyen kitabı, Kıvılcımlı'nın akademik bir kaynak olarak ciddiyetle kullanımının oldukça nadir örnekleri olarak göze çarpmaktadır. Teori Politika dergisinin 40. sayısı (2006), 2008'de ve 2013'te yapılan iki sempozyumun kitapları (2011, 2013b) ve Demir Küçükaydın'ın (2013a) Kıvılcımlı üzerine muhtelif mecralarda yazdığı metinlerden müteşekkil çalışması, başka ilgiye değer eserlerdir.

Mezkur literatür dikkate alındığı vakit Bloch ve Kıvılcımlı üzerine sayıca az da olsa müstakilen çalışmalar var olsa bile bu iki sosyalist düşünürü mukayeseli biçimde ele alan akademik nitelikli ve doktora tezi oylumunda bir çalışmanın henüz literatürde olmayışı buradaki yapılan tez çalışmasının en özgün yönü olarak ortaya çıkmaktadır. Bir diğer yandan son yıllarda artış eğilimi gösterse de hem Bloch hem de Kıvılcımlı üzerine Türkiye çapındaki ilgi hayli sınırlı kalmış ve bu durumda Bloch'un eserlerinin Türkçeye on-on beş yılda çevrilmesinin rolü olduğu gibi Kıvılcımlı için de sorun siyasal pratiğin fazlasıyla içinde olmasının yol açtığı önyargıyla beraber Türkiye'de siyasal düşünce tarihi çalışmalarına dönük ilginin akademik olmaktan çok güzelleme ve yergi odaklı bir tür gazetecilik yüzeyselliğinde olmasında düğümlenmiştir.

Bloch ve Kıvılcımlı, insanlık tarihi ve kültürünün neredeyse tümüne temas etme gayretinde olan muazzam genişlikte bir çerçevede ürün vermiş oldukları için bu çalışmada belli kısıtlamalara gitmek şart olmuş, onların eserlerinin tümünü kapsayan tafsilatlı bir çözümlemeden ziyade ortaklık eksenini olarak tayin edilen başlıklar temelinde bir okuma ve mukayese faaliyeti yürütülmüştür. Bloch için eserlerinin handiyse tamamı orijinal dili olan Almancada yayımlanmış ve temel eserlerinin birçoğu İngilizceye çevrilmiş olsa bile misal Yirmili yıllarda Thomas Münzer üzerine kaleme aldığı monografi halen çevrilmemiş ve bu esere yapılan atıflar daha çok ikincil kaynaklar üzerinden ilerlemiştir.

Kıvılcımlı için mesele daha da karmaşıktır zira ortada temel eserlerini de kapsayan yayımlanmış sayıları yüze varan kitap ve broşür olmasına karşın neredeyse tamamı Osmanlıca notlardan oluşan yüzlerce sayfalık evrakı metrukesi USTE'de hala çözülmeyi beklemektedir. Bu anlamda çalışmanın salahiyeti açısından bu iki özgün düşünürün bütün çalışmalarının ayrıntılı bir değerlendirilmesinden ziyade bu külliyata

yeri geldiğince değinen fakat esas itibarıyla belirlenen ortak izleklerin billurlaştığı düşünölen eserlerin tafsilatlı incelenmesine odaklanan bir yaklaşım benimsenmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, düşünsel bakiye ve üretimleri devasa boyuttaki iki özgün düşünce adamının tüketici bir çözümlemesini yapmaktan çok, çeşitli sentez ve yeniliklere gebe bu muazzam külliyyatın kuvvesini göstermeyi amaçlayan mütevazi bir katkı olmanın yanı sıra muhtemel çalışmalara kapı aralayacak bir merakı güdülemek gayesinden neşet eden bir motivasyonun ürünüdür.

II. BÖLÜM

DÜNYEVİ ÜTOPYANIN PEŞİNDE *ROMANTİK BİR ATEİST* *RACİ*: ERNST BLOCH

“Son kitabımı yazıyorum; hayatın, dünyanın, insanlığın en uç anlamı ve manası meselesine ilişkin kitabımı. Bu dinin de sorduğu ve gerçekten cevap veremediği bir sorudur. Hatta, bir keresinde bir Bavyera köylüsünün eski evinde karşılaştığım şu eski atasözüyle harika bir şekilde formüle edilen bir soru: *Nereden geldiğimi bilmiyorum, nereye gittiğimi bilmiyorum, bu kadar neşeli olmama şaşırıyorum...*” Ernst Bloch (ve Löwy, 2015: 45)

Neredeyse bir asra yaklaşan bir ömür süren Alman Marksist filozof Ernst Bloch (1885-1977), birçok kişi tarafından, benzerlerinden farklı olarak cari Marksist akım ve düşünürlerin hilafına din, ütopya, masal ve mitlerin yanı sıra cümle alt ve üst kültür ürünleri gibi insanlık tarihinin tüm kadim anlatılarına fazlasıyla düşkün olması ve bunlarla yararcı değil sahil bir ilişki kurması hasebiyle hayli *ezoterik* ve *mesiyanik* bulunarak konvansiyonel Marksizm nazarındaki en büyük küfre tekabül eden *idealist bir ütopyacı* sıfatıyla nitelendirilmiştir. Bir diğler deyişle kitle kültürünü ifade eden bütün ürünlerde, bilhassa bunların taammüden aşağılanan örneklerinde ortaya çıkan ebedi yaşam, ilahileştirilmiş gövde, sıra dışı ve doğallıktan uzak cinsel arzu taleplerinde sloganlaştırılan ütopyacı yönelimlere dair Bloch’un yaptığı bu ufuk açıcı müdahale, en kaba manipölasyon biçimlerinin bile insanlığın en kadim ütopyacı özlemleriyle rabitalı olduğunu göstermeyi mümkün kılan bir açıklama modelinin temelini oluşturmuştur (Jameson, 2011: 251-252). Buna mukabil ömrünü vakfettiği *Umut İlkesi* (Prinzip Hoffnung) mefhumuyla *insani tasavvur kuvveti* ve *hayal gücünü* insanın kendi sonluluğunu sonsuza terfi ettirdiği *müstesna bir meleke* olarak telakki eden Bloch, *umudun filozofu* payesiyle cari dünyayı ve geçmişin kapanmamış devrimci

parantezlerini de bugün ile geleceği ihyaya ve bitimsiz yeniden yaratma çabasına rehberlik edecek *donmuş bir miras* değil canlı ve sürekli dönüşen, dönüştüren katkılar biçiminde düşünülmüştür (Garland, 2011: 141).

Yüzyıl sonu doğan ve I. Dünya Savaşına ülkesinde II. Dünya Savaşına da sürgünde olduğu Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) tanıklık eden Bloch, 20. yüzyılın Birinci Dünyadaki kanlı kapışmalarına bizzat tanıklık etse de *ateşli bir anti-militarist* olmaktan yaşamının sonuna kadar vazgeçmemiştir. Bu tanıklıkları dilin bütün olanaklarını liyakatle kullanarak oldukça kendine özgü bir üslupla ifade eden Bloch, her ne kadar kalabalık bir takipçi kitlesi edinememiş olsa da saygıdeğer ve derinlikli bir okur kitlesine mazhar olabilmıştır. Bir asrı bulan yaşamı boyunca Bloch, çoğu arkadaşı ve münekkidi olan Georg Lukacs, Theodor Adorno ve Walter Benjamin gibi isimlere nazarla -mensubu addedildiği Frankfurt Okulu çevresinde bile- yazılarının fazlasıyla *spekülatif, refleksif, kendine has, mistik, coşumcu* ve *yüzergezer* olduğu gerekçesiyle genellikle ihmal edilen bir isim olmuştur (Rismal, 2017: 125).

ABD sürgünü sonrası, savaş ertesinde muzaffer Batı'nın güdümünde yeni bir kapitalist düzen inşasına sahne olan Batı Almanya yerine Bloch, -felsefesinin çizgi dışı ve kendi üzerine de düşünmeye yatkın karakterine rağmen- oldukça sekter bir Marksist anlayışın hüküm sürdüğü Doğu Almanya'ya yerleşmiş ve burada büyük bir ilgiyle karşılanarak *resmi devlet filozofu* payesiyle taltif edilmiştir. Bu tutarsız görünen siyasi tavır alışının bir diğer örneğini de Josef Stalin'in siyasal muhaliflerini ortadan kaldırmak maksadıyla tertip ettiği Moskova Davalarına destek vermesiyle sergileyen Bloch, Doğu Almanya'daki *görelî muhtariyetinin* -yazıp çizdiklerinin sıra dışı niteliği ve resmi görüşün fazlasıyla dışında oluşunun yarattığı baskı ve kovuşturmaların artması sonucu- ortadan kalkması sonrası 1961'de Batı Almanya'ya geçmiş ve ömrünün sonuna kadar burada ikamet etmiştir (Boldyrev, 2015: 8-9).

Çalışmanın bu bölümü Bloch'un yaşamı ve çalışmalarını düşünürün yaşadığı tarihsel kesitin eksenine yerleştirerek yorumlamaya çalışan kısa bir sinopsis ile açılacak ve esasen ütopyalara bağlı umut ve yıkımların müştereken yaşandığı bu tarihsel kesitte ütopyalar ve Marksizm'in benzer serüvenlerini o zamana kadarkinden daha yakın bir biçimde ortaklaştırmaya angaje *Umut İlkesi* mefhumunun çalışmada ele alınan diğer isimlerin çabalarının değerlendirilmesine nasıl katkılar yapacağına dair çıkarımlara

yer verecektir. Burada ayrıca insani kurtuluşun, ancak kişinin cari kölelik koşullarından özgürleştirilmesiyle mümkün olduğuna dair Bloch'un tutkulu inancının merkezinde, oldukça kendine özgü ve yer yer spekülâtif nitelik taşıdığı iddia edilen diyalektik ve materyalizm anlayışlarının yer aldığı savının temellendirilmesine çaba gösterilecek ve düşünürün din, kültür, gelenek, meseller, *gündüz düşleri* (Tagtraume/daydreams) ve ütopyalar gibi cümle sosyo-kültürel malzemeden sosyalizme dair umudun kuvvesine odaklanan tavrının hangi kavramsal yaklaşımlar ekseninde ortaya çıktığının tespiti yapılmaya çalışılacaktır.

Bu müstakil Bloch bölümü ayrıca, bir sonraki bölümde ele alınacak mukayese konu bir diğer isim Dr. Hikmet Kıvılcımlı ile arasındaki benzerlik ve nispi farklılıkları tespit maksadıyla belirlenen insanın kolektif eylemine inanç, bu inanca can suyu veren devrimci romantik temayüller, her hal ve şartta devrimci siyasal faaliyetten taviz vermeyiş ve ortodoks Marksizm'in ıskarta saydığı dinsel ve sosyo-kültürel teorik pratik mirasa hususi ihtimam şeklindeki dört temel izlek üzerinden yeri geldikçe çapraz referanslara da başvurmak amacındadır. Birbirini hiç tanımasa da aynı tarihsel dönemde yaşamış bu düşünürlerin evrensel nitelikli sosyalist müktesebatı yerel unsurlarla harmanlayan fakat buna karşın yerellik tuzağına düşmeden oradan yine evrenselci bir sosyalist toplumsal kurtuluş kuvvesi devşirmeyi başaran düşünsel müştarekleri hem Bloch hem de Kıvılcımlı bölümünde uygun noktalarda kısa değini biçiminde vurgulanacak ve müstakil mukayese bölümünde ise daha tafsilatlı bir şekilde ele alınacaktır.

II.1. BLOCH'UN YAŞAMI, ESERLERİ VE İÇİNDEN GELDİĞİ ENTELEKTÜEL ÇEVREYE DAİR KUŞBAKIŞI

Bloch, 8 Temmuz 1885'te dönemin kapitalist ruhsuzluk ve gaddarlığını aynıyla yansıtan endüstriyel liman kenti Ludwigshafen'de doğmadan bir süre önce 1871'de Alman Birliği'nin kurulması, bu coğrafyayı kafada var olan fakat haritada bir tür *yokyer* (neverland) tekabül eden kültürel bir idealin *ütöpik talim sahası* hüviyetine büründürmüş ve birlik sonrası bu siyasal gerçekliğin bir tezahürü olarak artan kültürel homojenlik, *ütöpik hülyalara* da zemin hazırlamıştır. Bütün bu sürecin neredeyse

tümüne tanıklık eden Bloch'un hayatı, eserleri ve felsefesinde de ilk gençliğini yaşadığı çağın bu *ütöpik rüyalar talim sahnesinde* cereyan eden *görmekli vaatleri* ve *yıkıcı başarısızlıklarının* yansımaları görmek mümkündür (Tutkal, 2016: 57-58).

Bloch, giderek sanayileşen ve emperyal bir devlet olma yolunda ilerleyen Almanya'da, sınai kapitalizmin gemi azağına aldığı, bu sosyo-ekonomik gelişmelerin kimilerine muazzam bir refah ve servet kimilerine müthiş bir yoksulluk ve sefalet getirdiği ve tarihin baş döndürücü bir hızla akmaya başladığı bir dünyaya gözlerini açmıştır. Bu müthiş tezdı Bloch, kapitalizmin acımasız yüzünün mütecessim hali işçi kenti Ludwigshafen ile karşı kıyıdağı zengin ve aristokrat Mannheim arasında hayat standardı bakımından dikkat çeken, çarpıcı nitelikteki farkta da müşahade etme imkanı bulmuştur (Löwy ve Sayre, 2007: 246-247). Bütün bu karşıtlığa rağmen zamanla sosyal reform ve yenilemeler sonucu hasıl olan liberal ortam sayesinde Alman Yahudilerinin sosyal durumunda gördeli bir iyileşme gerçekleşmiş fakat sanayileşmenin getirdiği servetin kırılğan karakteri nedeniyle cari anti-semitist atmosfer o çapta ortadan kalkmamıştır. Her ne kadar ailesinde Yahudi din ve kültürünün etkileri hayli zayıf olsa da I. Dünya Savaşı'yla beraber Bloch'un çevresine dahil olduğu ve oradan neşet eden sosyo-kültürel etkilere maruz kaldığı Max Weber ve Georg Simmel gibi namly filozofların bile Alman Emperyal Devleti'nin yedek subay üniformasını giyecek çapta milliyetçiliğe gark olması, onu bu süreçte muazzam bir hayal kırıklığıyla baş başa bırakmıştır (Zipes, 2019: 1-2).

Mensup olduğu çevre ve ortak kaderi paylaştığı akranları gibi tarihi, "ulusların mutluluğu, devletlerin bilgeliği ve bireylerin erdeminin kurban edildiği bir mezbaha taşı" olarak değerdendiren Hegel'in (2006: 23) etkisiyle insanlığın kurtuluşunu kıyametçi bir yenilenme fikrinde gördn Bloch, buna rağmen kimi çağdaşlarından farklı biçimde savaşı çözüm olarak görmediği gibi I. Dünya Savaşı döneminde sürgünde olduğu İsviçre'de -o dönemki anarşist ve anti-militarist ideolojik yönelimlerine uygun bir biçimde- pasifist çevrelerle ilişki kurarak göçmen basınında milliyetçilik karşıtı yazılar kaleme almıştır (Rabinbach, 1985: 109-110). Bloch bu manada, 1919'da yazdığı *Bugünün Demokratları İçin Reçete* (Vademecum für heutige Demokraten) başlıklı risalede de tarımsal Prusya askeri rejiminin son kalıntıları da ortadan kaldırılmadığı takdirde Avrupa'da yeni bir felaket senaryosunun yürürlüğe gireceğinden emin olarak ortak fikirlere sahip olduğu çağdaşlarını *gerici güçlere* karşı

koymaya davet eden bir çağrıda bulunmuştur (Durst, 2004: 7-8). *Kalbî sosyal devrimin* başarısız olmasıyla *kan* ve *ırk* gibi muhayyel mefhumların bu süreçten muzaffer çıkacağını öngören Bloch, Almanya'nın dünyanın geri kalanıyla uzlaşmasını kolaylaştırmak maksadıyla dünyadaki bütün ülkelerin müştereken iştirak edeceği bir *dünya parlamentosunun* kurulmasını salık vermiştir (Moir, 2018).

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

Bu gayenin bir başka neticesi olarak 1921'de yayımlanan *Devrim Teologu Olarak Thomas Münzer* (Thomas Münzer als Theologe der Revolution) başlıklı eserinde Bloch, heretik din ve köylü ayaklanmalarında modern sola ilham verecek birtakım misaller arayışına girmiştir. Thomas Münzer öncülüğündeki mesiyani ve dini nitelikli köylü ayaklanmasını günümüz soluna ilham vermesi gereken bir potansiyel biçiminde değerlendiren Bloch, oradaki yenilginin küllerinden umut devşirirken umudun bu yenilgiyle sınanmışlığının onu, nesnel gerçek imkan üzerinden henüz olmasa da kuvve olarak daha da güçlü kıldığına dikkat çekmiştir (Bloch ve Münster, 2015: 61-62). Geleneksel halk kültürünü toplumsal kurtuluşun tetikleyici bir unsuru olarak işe koşmuş olsa bile Weimar Almanya'sında faşizmin gelişimine ciddi katkıda bulunan folk-milliyetçi fikirlerden alabildiğine uzak durarak bunlara şiddetle karşı çıkan Bloch'un bu öngörülü teyakkuzu, 1920 ve 30'larda kitlenin hayal kırıklıklarını teskin edemeyen ve bilhassa küçük burjuvaların hayata tutunma arzularını gericilikle yaftalayan ve salt sayı ile rakamlara angaje, fazlasıyla soğuk rasyonel bir dil tutturan Alman solunun karşısında *III. Reich* ve *Führer*'in *mesiyani bir kurtuluşu* müjdeleyen, yürek ve zihinlere hitap eden ajitatif ve hamasi dilinin muazzam bir kitle desteğini de beraberinde getirmesiyle acı bir biçimde teyit edilmiştir (Okyayuz, 2009: 202-203).

1935'te yayımlanan ve esas itibarıyla mezkûr meşum teyidin cari anda yakalanıp yorumlanmasına dayanan *Bu Zamanın Mirası* (Erbschaft Dieser Zeit) başlıklı eserinde de Bloch, modern toplumun farklı kesimleri arasındaki sosyo-kültürel ve siyasal arayışlardaki farkı *eşzamansızlık* (ungleichzeitigkeit) mefhumu üzerinden izah etmiş ve nasyonal sosyalizmin yükselişini bu kavramsal kategori vasıtasıyla eleştirel bir biçimde açıklama yoluna gitmiştir. Bloch bu eserde ayrıca, Nazilerin geleneksel kapitalist yaşam form, değer ve simgelerini modern ve teknolojik bir totaliter toplumsal modelin can suyu işlevi görececek biçimde telif ederek bu modelin temyizi ve meşruiyetini sağlamada olağanüstü ve şaşırtıcı bir maharet sergilediği tespiti yapmıştır (Aydın, 2015: 18-19).

Nazilerin iktidara gelişinden hemen sonra hakkında tutuklama emri çıkarılan Bloch, mimar eşiyle beraber önce Paris ve Prag'a, 1938 itibarıyla de on bir yıl süreyle sürgün hayatı yaşayacağı ABD'ye kaçmış ve burada *öngörücü tasavvur* (antizipierende bewusstsein/anticipatory consciousness) olarak ifade etmesinin yanı sıra sürgün yıllarında onu diri tutan yegane şey olan *umut* mefhumu ekseninde dünyanın bilgisinin neredeyse tümünü tarayan *fenomenolojik bir rehber* hüviyetindeki başyapıtı *Umut İlkesi*'nin (Das Prinzip Hoffnung) yazımına girişmiştir (Hobsbawm, 2006: 157). Başka ve daha iyi bir dünya imkanına dair farkındalık adına dinden sanata, zanaatlardan basit gündelik yaşam nesnelere, tıptan fiziğe, *gündüz düşlerinden* romantik aşk ütopyelerine varıncaya kadar insan yaşamının tüm veçhelerindeki umuda ilişkin kuvveye dikkat kesilen Bloch'a göre *Umut İlkesi*, söylemsel düzeyde hayli soyut görünen ütopyaları değil panayır alanlarında, sıradan bir reklam ya da piyango biletinde katıksız bir bayağılık yerine daha fazlaya olan özlem ve coşkuyu görmek demektir. Misal; herkese tenceresinde piliç, garajında iki araba vaat eden *Amerikan Rüyası*, Bloch'un özlemini duyduğu ütöpik ufka hitap etmese bile salt bu haliyle dahi değişime yönelik coşkulu bir arzu kuvvesine sahip olması nedeniyle devrimci bir hülyaya tekabül etmektedir (Bloch, 2007a: 57).

Öte yandan Amerika'nın, para babalarını düşünce erbaplarının önüne koyan kaba maddiyatçılığının buradaki kuvveyi perdeleyen yönüne de dikkat çeken Bloch, biraz bu yüzden biraz da -öğrenmeye özel bir direnç gösterdiği- İngilizceyi bilmediğinden ABD'de münzevi bir hayat sürmüş olsa bile mezkûr münzevilik diğer taraftan kavramsal zenginlik bakımından kendini tahkim ettiği, kendi ütopyacılık toplumsal

kuramını üzerinde adeta bir hattat titizliğinde çalışılmış kavramsal alet ve yaklaşımlarla süsleyip çeşitlendirdiği bir süreç olmuştur (Geoghegan, 1996: 17). Bunun yanı sıra Bloch'un, ABD'den Demokratik Almanya'ya henüz döndüğü vakit bir arkadaşına yazdığı mektupta, hiçbir şey olmamış gibi memleketteki yazı masasında kaldığı yerden devam edeceğini söylemesi, *hiçbir şey olmamış gibi devam etmek* ifadesinin onun felsefesi bakımından adeta bir slogan hüviyeti kazanması gerektiğinin mümtaz bir örneğini teşkil etmiştir (Schmieder, 2012: 128).

Bu süreçte *sıla hasretinden* sebep kendisi de anavatanın dil ve geleneklerini özlemle yad eder hale gelen Bloch, emperyalist Batının güdümünde yeni bir kapitalist düzen inşasına girişen Batı Almanya yerine -birçok sorununa rağmen Almanya topraklarında sosyalist bir ütopya inşasına daha müsait olduğunu düşündüğü- Doğu Almanya'dan gelen felsefe hocalığı teklifini kabul ederek 1949'da anavatana dönüş yapmıştır. Bloch'un nevi şahsına münhasır bir sosyalist felsefe yaklaşımıyla, Hegel'in Marksizm açısından önemini öne çıkararak *burjuva felsefesini* öğretmekteki tercihi ve bu tercihi felsefenin bizzat kendisinin ideolojik bir savaş alanı olduğu anlayışıyla temellendirmesi, zamanla Doğu Alman müesseses nizamını oldukça rahatsız etmiş ve filozofla bu reel sosyalist devlet arasındaki *balayı* sona ermiştir (Bora, 2013: 173). Hegel'de ısrar etmek, cari devlet sosyalizmi bakımından Bloch'un yıkıcı olarak telakki edilmesini beraberinde getirdiği gibi Doğu Alman hükümetini, Stalinist Sovyetçi eğitim politikalarını terk ederek akademik özgürlüğü garanti almaya davet etmesi de bu sürece tuz biber ekmiş ve 1957 sonlarında felsefesi anti-Marksist olarak yaftalanarak eğitim-öğretime uygun olmadığı ilan edilmesinin yanı sıra yayın faaliyetlerine varıncaya kadar engellenerek kendisi kapsamlı bir tecride maruz bırakılmıştır (Zipes, 2019: 15-16).

Bütün bu tecrit ve tacizlere karşın partiyi doğrudan karşıya almadığı gibi ayrılmaya da gönlü elvermeyen Bloch'un bu Sovyetçi ısrarı, Nazizm ve faşizm gibi muazzam şer odakları ve hakiki birer tehlike karşısında her türlü sıkıntısına rağmen sosyalist bir umut ışığının solgun da olsa tek varlık sahası olan bu mecranın korunması gerektiğine duyduğu namütenahi inançtan kaynaklanmaktadır. Yerel meselelerde oldukça derinlikli bir zaviyeden Marksist teoriye yenilik getirme kaygısı güden bir yaratıcılıkla hareket etse bile daha çok örgütlü bir parti militanı olmasının verdiği disiplinin gereğinden hareketle partinin yerel şubesinin bir neferi olarak bilhassa beynelmilel

meselelerde resmî Sovyet görüşlerine aynen riayet eden Kıvılcımlı da (Küçükaydın, 2013a: 8) Bloch’la benzer dönemde aynı saiklerden hareket etmeyen fakat onunla hayli mütevafık bir tavır göstermiştir.

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

Doğal hukukun bu özgün kavranışı vasıtasıyla Bloch, muhtemel sosyalist ütopyanın “geçmiş belirlenim ve tebellürden çıkan ve ne idiği belirsiz, ertelenmiş bir gelecek uğruna bunlara meydan okuyan müphem bir kavram” olarak özgürlük ile kendinden menkul bir yasalar önünde eşitlikten ziyade “henüz vasıl olmamış *beşeri özdeşliğe*, yani insanın sahip olduğu *humanum* imgesine uyumluymuş gibi belirip parıldadığı” bir *eşitlik-özgürlük* vasıtasıyla hasıl olacağını savunmuştur (Douzinas, 2015: 79). Bir diğer deyişle Marksizm’in de doğal hukukun da olmuştan daha iyi bir yaşam imkanına dair kuvvenin soylu kudretine kani bir umut diyarından neşet ettiklerine inanan Bloch, kişi odaklı saygı ve kolektif eylem ekseninde *başı dikliğin* bir hak olmasının haysiyet mefhumunu doğal hukukun özü mertebesine terfi ettirdiğini iddia etmiş ve doğal hukukun sosyalizmle ilişkisinin tam da burada, kişi ve kolektif arasındaki ilişkiyi her ikisinin de aşılması yoluyla cereyan edecek bir hemhal oluş biçiminde kavrayışında kristalleştirdiğini dile getirmiştir (Bloch, 2000a: 144).

Bloch'un Marksist felsefeyi geleceğin felsefesi ve buradan hareketle geçmişteki geleceğin de felsefesi olarak nitelendirilerek Marx'ın geçmişe yaklaşımına ilişkin oldukça özgün bir yorum getiren (Bloch, 2007a: 27) bu tavrı, zamanında daha özgür olmak adına yaşamayı seçtiği Demokratik Almanya Cumhuriyeti müesses nizamı nezdinde giderek *mürtet* ilan edilmesine yol açan sürecin de başlangıcını teşkil etmiştir. Muazzam bir izzeti ikramla karşılandığı Demokratik Almanya'da, reel sosyalist rejimlere karşı girişilen demokratik protesto hareketlerinin şedit bir biçimde bastırılması karşısında Demokratik Alman Devleti'ne ismiyle müsemma demokratik adımlar atma yönünde yaptığı çağrı başlarda hakkında bir kovuşturmanın gerekçesi sayılmasa da Bloch aleyhine kabilen bir kara kaplı deftere not edilmiştir. Sonrasında çevresindeki önemli öğrenci ve arkadaşlarının tutuklanmaları, kendisinin de kamuoyuna etki edebileceği düşünülen kritik görevlerden alınarak *fildişi kulesine* çekilmeye zorlanmasıyla giderek daralan bir çembere sıkıştırılmaya çalışılması gibi dolaylı yıldırma politikaları, Bloch ve felsefesi aleyhine felsefe konferansları tertip etmeye ve onu tümünden kamu hayatından tecride varan boyutlara bürünmüş ve adeta devletin ideolojik safiyetine hâlel getiren zararlı bir unsurun temizlenmesine dönük bir cadı avına dönüşmüştür (Ernst & Klinger, 1997: 10-17).

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

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

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

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

Bloch'un ütopyacılığı, toplumun bir bütün olarak külliye özgürleştirilmesi ve dönüştürülmesini hedefleyen eleştirel bir teori geliştirme çabasındaki (Horkheimer, 2005: 357) Frankfurt Okullu çağdaşları arasında dahi direnişle karşılaşmış olsa bile Bloch zamanla onları da bu fikre aşina kılmıştır. Bloch'un ve Adorno'nun tutumları arasındaki ilişki bu bakımdan hayli dikkat çekicidir zira her iki düşünür için de ütopyacı düşünmenin nihai ya da bütüncül perspektifi, aslında onların eleştirel düşüncelerinin tümünde sıklıkla zikredilmiştir. Misal; 1964'de Adorno'yla birlikte verdiği bir mülakatta Bloch, *mükemmel olmayışlık, tamamlanmamışlık, hoşgörüsüzlük ve sabırsızlığa* dair her eleştirinin, *mümkün bir mükemmellik hali* ve anlayışına yönelik özlem ve arzuyu ön gerektirdiğini zira bir mefhum olarak yokluğunun ona dair arzu ve özlemin de yokluğu anlamına gelecek olan umudun, *safdil bir iyimserlik* ve güvenden ziyade olası tehlikelere karşı *müteyakkız bir tek kaşı kalkık olma hali* biçiminde düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir (Bloch, Adorno, Krüger, 2015: 84). Bloch'un bu şekilde *Tanrının ontolojik kanıtına* yaklaşmakta olduğunu ve onun bu ontolojik kanıtlamasında bir tür reddediş ya da yok saymadan ziyade, mefhumun bizzat kendisinin gerçekliğinin hassaten o mefhumun kuvvesine mündemiç olması anlamında hakikat namına hiçbir kısıntı olmamasının sadece ütopyayı değil ona ilişkin herhangi bir düşünme edimini de ortadan kaldıracağı yönünde bir tespitin gizli olduğunu iddia eden Adorno (Bloch, Krüger, 2015: 84), bu minvalde -Bloch gibi- ütopyacılığı, düşüncenin ampirik olarak erişemediği bir bütünlüğün ilanihaye benimsenmesinin bir sonucu şeklinde düşünmüştür.

Bloch ve Adorno arasındaki ütopyanın temel işlevinin onun eleştiri kapasitesi olduğu hususundaki köklü mutabakat, Yahudi mesihçiliğinin bu iki düşünürün fikirleri üzerindeki ortak etkisinden kaynaklanmaktadır zira birçok isim bu iki büyük düşünürü Yahudi miraslarıyla -kabul görmüş ya da görmemiş- bağları aşikâr olan *devrimci bir mesihçiliğin ideologları* arasında değerlendirmiş (Scholem, 1976: 287) ve her ne kadar iyi mefhumunu seküler terimlerle düşünmüş olsalar dahi Yahudilerin ilahi, nihai veya en yüce iyinin bir heykeltıraş titizliğinde işlenmiş imgelerine dair yasaklarının beslediği mesihanik selamet fikrinden etkilenmeleri anlamında *put-kırıcı ütopyacılar* olarak nitelendirmiştir (Jacoby, 2007: 35). Öte yandan Adorno, Bloch'la beraber verdiği bir mülakatta reel sosyalizmin, ütopyaya dair bir robot resim çizme işinden ısrarla imtina edişinin ütopyanın bu düşünce içinde bir mefhum olarak toptan yok

oluşunu beraberinde getirdiğini belirtmiş ve böylelikle üretim güçlerinin mevcut durumundan sebep, özgürlük ve mutluluk içinde bir yaşamın ve arzunun özgün formu olarak ütopya ile ilişkin, reel sosyalist çerçeveden bir fikir beyan etmenin artık tümünden imkansızlaştığını vurgulamıştır (Bloch, Adorno, Krüger, 2015: 80). Söz konusu mülakatta namı kötümserliğinin hilafına beklenmedik bir biçimde kendini *iyimserliğin ve olumlunun avukatlığını* yapar bir durumda bulan Adorno'ya göre, devrim umudu ne kendisinin ne de Bloch'un kavrayışında müşahade edilemiyorsa, o vakit temel olarak, bütünlüğün asıl sebebinin ne olduğunu ve tüm mekanizmanın neden harekete geçtiğini bilmek de mümkün görünmemektedir (Bloch, Krüger, 2015: 80) ve bu noktada Adorno'nun toplumsal değişime gönülden bağlılığının, kendi düşüncesinin katı negatifiğine galebe çaldığını da söylemek gerekmektedir.

Genç yaşta okuduğu Bloch'un *Ütopya'nın Ruhu* başlıklı eserine dair o ana kadar kapsamlı bir yazı yazmamış ya da ciddi bir fikir beyan etmemiş olsa bile kendi düşünce serüveninde kendisine bile itiraf etmekten çekindiği kalıcı etkiler bıraktığını belirten Adorno'nun (1992: 212) yanı sıra Benjamin de ilk okuduğu vakit tüm kusur ve noksanlarına karşın Bloch'un bu eserinin *felsefi olarak kendine mukayyet olma yetisini haiz o dönemdeki yegâne eser* olduğunda diretmiştir. Ayrıca Benjamin, dostu Gershom Scholem'e yazdığı bir mektupta Bloch'u ve çalışmalarını *türedi* ve *kara düzen* olmayan çağdaş düşünür ve eserlerden biri olarak tanımlamış ve kimi kez kötü niyetli olsa bile onun, eserlerinin olağanüstü gücü ve biricikliğinin bahsettiği *şeytan tüyü* nedeniyle etkili olmaya devam ettiğini belirtmiştir (Benjamin, 1994: 148).

Bu anlamda Bloch'un insanlık tarihindeki devrimci dönüşümleri güdüleyen bu kaçınılmaz ve temel kuvve düşüncesi, kimilerince hayli coşkulu ve renkli bir dönüşüm düşüncesine tutkuyla bağlı olmasıyla fazlasıyla iyimser ve kendinden menkul bir *hüsnü kuruntunun* ürünü olarak değerlendirilmiş olsa bile *safdil bir iyimserlikten* ziyade sürekli teyakkuzda bir umut mefhumu temelinde, bir diğer mesihanik düşünür W. Benjamin'in daha *mütereddit ve karamsar umut felsefesi* ile de önemli benzerlikler taşıdığını vurgulamak gerekmektedir. Bir diğer deyişle Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* başlıklı metninde geleneği ona egemen konformizmin elinden çekip alarak her dönemde tekrardan mesihanik bir yeniden değerlendirmeye tabi tutmanın gereğine dikkat çeken ve Mesih'e sadece *kurtarıcılık* değil aynı zamanda *Deccal'e boyun eğdiren bir inşacı güç* niteliği bahşeden yaklaşımı yüzünden düşmanın kazanması

halinde ölümlerin bile bundan nasiplerini alacakları yönündeki beyanatını (2001: 41), Blochçu dinamik bir tarihsel materyalizm odaklı tarih, geçmiş ve ütopyacı düşünce anlayışıyla aynı soydan saymak mümkündür.

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

Kültürün tüm biçimlerinin salt egemen sınıf fikir ve çıkarları ile doldurulmuş birer yanılsamadan ibaret olmadığını ifade eden Bloch'un Schiller'e ilgisini, kimi sanat eserlerinin kendileri hakkında yorum yapmaya cevaz veren kendi çağları hususunda neden küçümseyici birtakım ifadeler kullandığına dair yoğun merakından kaynaklandığı biçiminde ve hem arkadaşı hem de çağdaşı W. Benjamin'in aynı anda bir *barbarlık belgesi* olmayan herhangi bir kültür belgesinin olmadığı (2001: 42) yönlü ifadesine hak vermesini de kendi çağlarında ütopyanın -o vakte değin hiç olmadığı

kadar- tüm kültürlerde sömürücü sosyal ilişkilerin bir tezahürü olarak anlaşılması gerektiğine ilişkin karşılıklı mutabakatlarından ileri geldiği şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Frankfurt Okulu'nun başka bir namı ismi Herbert Marcuse de Adorno'nun negatif diyalektiğinin karşısında Bloch'un ütopyacılığını hangi açılardan tercihe şayan bulduğuna ilişkin izahatında Adorno'nun meşhur bedbinliğine vurgu yapmadan geçmemiş ve Bloch'un yaşadığımız çağda ötesini berisini düşünmeden salt bir *istemazük* tavrından ibaret olumsuzlamanın eleştirel kudretten yoksun olduğuna dönük farkındalığından da övgüyle söz etmiştir. Ayrıca Marcuse, Marksizm'de siyasal bir strateji ve taktiğin ötesinde bir nüve tespit etmesi ve yine Marksizm'in yalnızca kendinden menkul ve insafsızca birtakım eleştirilerden ibaret olmayan bir kuvveye tekabül ettiğine yönelik inancı nedeniyle Bloch'u "yirminci yüzyılın gerçek Marksist'i" sözleriyle taltif etmiştir (Marcuse, 2014: 421-422).

Bloch'u, tirelerle alabildiğine sünen *karmakarışık mefhum setleri* ve *lafazanlığa meyyal fazla stilize mecazlarla dolu üslubundan* sebep *geç dönem bir dışavurumcu* ve *Schelling'in doğa felsefesinin Marksist bir yorumcusu* olarak telakki eden Frankfurt Okulu'nun son dönem temsilcisi Jürgen Habermas'ın, Alman İdealizminin görkemli nefesinden esinlenen bu büyük filozofun kavramları gelişigüzel bir seçmecilikle kullanan *spekülatif bir materyalist anlayışa* sahip olduğu (1969: 316, 319, 324-325) yönündeki eleştirisi de bu minvalde ilgiye değerdir. Habermas'ın Bloch'un *spekülatif materyalizmi* olarak adlandırdığı şey de (1969: 323) esas itibariyle, Aristotelesçi olasılık kategorileriyle romantik bir doğa felsefesini ve Hegelci diyalektiği özü itibariyle nesnel olarak mümkün maddeyle süreç-dünyanın kendisinin ütopyacı işlevine tekabül edecek biçimde yorumlayarak bu gibi merkezi öncüllerini teorik düzeyde bir araya getirmek gayesini ifade etmektedir (Bloch, 2007a: 223).

Toparlamak gerekirse Bloch ve Frankfurt Okulu'nun yaklaşımlarını, toplumsal yaşamın teşekküllü dönüşümünü müştereken hedefleseler bile, birisi bu yoldaki engelleri -toplumsal devrim peşindeki eylem arzusunu akamete uğratacak çapta- büyütüp göze sokmayı tercih eden *kötümser bir dedektiflik*, diğeri ise mezkur engellerin farkında olmasına karşın aynı süreçten toplumsal devrim düşüncesi adına

bir *imkanlar okyanusu* yaratmaya çalışan *neşeli bir umut işçiliği* olmak üzere bir ipin iki ucu gibi değerlendirmek mümkündür.

II.2. BLOCH’UN *HENÜZ OLMAMIŞIN ONTOLOJİSİNİ* TEŞKİL EDEN MADDE VE MATERYALİZM ANLAYIŞININ İMBİKTEN GEÇMİŞ HALİ: *UMUT İLKESİ*

“Tehlike ve inanç umudun hakikatleridir, öyle ki ikisi de onda toplanmışlardır ve tehlikede korku yoktur, inançta da dünyadan kopmuş tembel mistisizm. Umut bu itibarla nihayetinde pratik, militan bir duyudur; bayrak açar.” Ernst Bloch (2007a: 147)

Ütopya ve ütopyacılığın bilumum tezahürlerinin layıkıyla ifadesini bulduğu ve 1938-1947 yılları arasında kaleme alınarak üç cilt halinde sırasıyla 1954, 1955, 1959 tarihlerinde yayımlanan Bloch’un en namlı eseri *Umut İlkesi*, bir tür *umut ansiklopedisi* olarak ütopyaçı özlemin birçok tezahüründen kendimizi olandan daha iyi yapma çabalarımıza kadar birçok *sonsuz ve mükemmel yaşam idealinin* arşivini tutma çabasında (Bloch, 2007a: 36, 413) bir çalışmadır. Bunun yanı sıra salt *küçük ve büyük dilekler envanteri* olmanın ötesinde Diderot ve Voltaire’in ansiklopedist ruhundan ilhamla bu çalışma, ütopyaların alt alta dizildiği bir *katalogdan* ziyade mefhumun kendisini de yeniden tanımlayıp kavramsallaştırmaya çabalayan bir *epistemolojik felsefi tasnif girişi* olarak değerlendirilebileceği gibi başta belirlenen izleklerden biri olan her ne olursa olsun devrimci siyasal eylemin kendisine bağlılığın can suyu işlevi görecektir oldukça tafsilatlı bir birikimi ihtiva eden bir kılavuz kabilinden de görülebilir.

Bu yeniden kavramsallaştırmayı üç temel sacayak üzerinden gerçekleştiren Bloch, ilkin ütopyaı, içinde nihai mükemmele dair nüveler de barındıran gerçekliğin dokusuna ulaşmaya dönük bir itici hareket ve eğilimler seti biçiminde yeniden değerlendirmiş, akabinde insanlık kültürünün tümünden bu gibi eğilim ve hareketlerin ürünü olduğunu belirterek bu vasfıyla dünyanın örtük potansiyellerini okumak ve kuvveden fiile çıkarmak için kullanışlı olabileceğine dikkat çekmiş ve son olarak

geçmişte yarım kalmış, yenilmiş yahut henüz filiz bile vermemiş kuvvenin bir biçimde harekete geçirilmesi suretiyle barış, bolluk, refah ve doğayla uyumlu bir geleceği yaratma istikametinde çaba gösterilebileceğini savunmuştur (Moir, 2018).

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

Bloch'un aklı; *arzu, umut ve tahayyül eden bir meleke* biçiminde tanımlarken ortaya attığı *henüz mevcut olmayan* (noch-nicht-geworden/not-yet-become), *henüz bilincinde olunmayan* (noch-nicht-bewußt/not-yet-conscious) ve *umut ilkesi* (prinzip hoffnung/principle of hope) mefhumları sadece ütopyacı düşüncenin anlaşılması bakımından değil toplumsal yaşamın tüm veçhelerinin kavranmasına dönük hayli yenilikçi bir *ontolojik epistemolojik model* önermektedir. Konvansiyonel idealist felsefecilerin yanı sıra kimi Marksist yaklaşımların da amentüsünü teşkil eden, olmuş olanı gerçekliğin ta kendisi olarak mutlaklaştıran ve onu sadece vakıyyla sınırlayan *daraltılmış, donmuş gerçeklik* anlayışına karşı Bloch, gerçekliği bir oluş sürecinden salt bir olgu olarak soyutlamaktan ziyade onu, bitmemiş geçmiş, şimdi ve en önemlisi mümkün gelecek arasında dallanıp budaklanmış bir süreç olarak kavramak gerektiğini belirtmekte ve *öngörücü tasavvurun* da mezkur gerçekliğin mütemmim bir cüzü olduğunu savunmaktadır (2007a: 246-247).

Henüz mevcut olmayan diye adlandırdığı bu ontolojiyle Bloch, gerçekliği geçmiş, bugün ve mümkün gelecek arasında salınan ve bunların tümünü kapsayan bir biçimde

kavramsallaştırıp gerçek olan her şeyin salt bir tarihe değil aynı zamanda bir ufka da sahip olduğunu ve *gerçek gerçekliğin* de şimdiki zamanı, bitmemiş geçmiş, bugün ve mümkün gelecek sathında arzu, hayal, korku, endişe ve özlem gibi insani mefhumlarla ilişkili hem soykütüksel hem de etrafıyla rabitalı biçimde kavrama ve anlama gayesine tekabül ettiğini vurgulamaktadır (Weeks, 2014: 255). Umuda atfettiği ontolojik karakterin yanı sıra onun refiki insani mefhumların teşekküllü bir toplumsal değişim fikriyle bağlantısını ısrarla vurgulayan Bloch'un bu yaklaşımı, insanı ve onun kolektif eylem kapasitesini başlı başına bir üretici güç olarak taltif eden Kıvılcımlı'nın yaklaşımıyla önemli benzerlikler taşımaktadır.

Bu insani mefhumlar üzerinden gündelikteki ütopyacı izler soruşturmasının başlangıç aşamasını teşkil eden *gündüz düşleri* kavramını Sigmund Freud'un *rüya teorisinin* adeta onun iç görüşü hüviyetindeki bir tamamlayıcısı olarak düşünen Bloch, Freud'un *gece rüyalarının* ardındaki temel tetikleyici olarak libidoyu tayin eden yaklaşımına karşı *gündüz düşlerinin umudu* da içeren bir *açlık* ve oradan zuhur etmesi umulan *duygulanımlardan* hareketle kavraması gerektiği kanaatindedir. Bir diğer deyişle gece rüyalarını, gecenin verdiği serbestlikle beraber devreye giren ve sanki zihinsel bir faaliyetin ürünümüşçesine çarpıtılmış bir biçimde ortaya çıkan temel dürtülerden ibaret biçimde değerlendiren Freud'un aksine Bloch'un *gündüz düşleri*, ilkin umuda dair açlıkta tecessüm eden bir yoksunluk halinden ortaya çıksalar bile onu ortadan kaldırmayı isteyen "daha iyi bir hayata dair rüyalar"dır (2007a: 104).

Gündüz düşlerini Freud'un gece rüyalarından ayıran beş temel kriterden bahseden Bloch, bu kriterleri aktif bir egonun mahsulü olma; taammüden düş kurma kabiliyetini haiz olmakla zuhur eden diğer birtakım hususiyetler bulundurma; dünyayı daha iyi bir yer yapmaya dönük bilinçli bir arzudan neşet etme; gece rüyasının parçalı ve dağınık karakterine karşın daha çok bütünleyici yönde olma; ve son olarak da gecenin tedirginlik verici kasvetinden farklı olarak bütün bu kasveti de göz önüne alarak -devrimci bir ilginin teori ve pratiğinin gereksindiği- yoktan var edilen bir keşfin ürünü olmaktan ziyade nesnel koşullara uygun bir tür *uyanırken görülen hülya* (2007a: 126) şeklinde tarif etmiştir. Bu nitelikleriyle Bloch'un *gece* ve *gündüz düşleri* arasında tayin ettiği ayırım kriterleri, Freud'un rüya teorisinde baskılanmış, göz ardı edilmiş, yok sayılmış ya da sıklıkla tabu ve ayartıcı arzuların bir tezahürü olarak *ıskartaya çıkarılmış olandaki ütopyacı nüveye* dikkat çekmek bakımından yapılmış, bilimsel

olmaktan ziyade pratik, yer yer indirgemeci ve sadeleştirici mahiyette metodolojik bir tercihin ürünüdür.

Bu anlamda Bloch'un, Freud'un insan kültürü ve benliğinin bilinçdışı arzularımızın sevk ve idaresinde bir sürecin sonucu olduğu (Freud, 1999: 27) yönündeki yaklaşımına kani olduğu söylenebilse bile Freudçu teorinin zihne imtiyazlı yer atfetmesi ve *bastırılmış arzular* gibi kimi mefhumları ile başı pek hoş olmayan filozof, psikanalizin *artık bilincinde olunmayanına* karşı *henüz bilincinde olunmayan* kategorisini ikame ederek bilincimizdeki bir başka uç olarak adlandırdığı bu *sosyo-kültürel fazlanın* sanatta görünür olduğunu/olacağını ifade etmiştir (Bloch, 2007a: 195). Bir diğer deyişle Bloch, *henüz bilincinde olunmayanın*, geleceğin ne olduğunun *öngörücü tasavvuru* ve *yeninin zihinsel doğum yeri* (Bloch, 2007a: 151) anlamına gelmesi gibi insan bilinci ve ürünlerinin de maddi dünyanın bir parçası olması hasebiyle insan varlığının *henüz bilincinde olunmayan* arzularının, süreç mahiyeti kazanmış dünyanın kendisinde henüz gerçekleşmemiş ütöpik içeriğine tekabül ettiğini iddia etmiştir. Ayrıca Bloch bu durumu, insandaki *henüz bilincinde olunmayanın*, bütünüyle, dünyada *henüz zuhur etmemiş*, *henüz açığa çıkmamış* ya da *henüz beyan edilmemiş* olana ilişkin olduğu ve *henüz zuhur etmemiş* üzerinden de bilhassa tarihte ve dünyada neyin yaklaşmakta olduğuyla etkileşime girdiği ve karşılık verdiği biçiminde değerlendirme yoluna gitmiştir (Bloch, 2007a: 31).

Bu değerlendirmelerle birlikte Marx'ın ötesine geçmekten çok onunla beraber düşünme gayretinde olan fakat Freud ve Carl Jung'un felsefe ve yaklaşımlarına karşı hayli eleştirel bir tavır geliştiren Bloch, *henüz bilincinde olunmayanın* varlığını, bastırılmış yahut unutulmuş eski malzemenin değil, *novum* adını verdiği yeni kolektif malzemenin bilince çıkmaya başladığı bir alan olarak kabul etmiştir. Geçmişte *kültürel bir fazla* olarak bulunan *novum* da Bloch'a göre, bizi insanlık için gerekli bir *faillik* nosyonunda daha iyi bir geleceğe doğru teşvik etmesiyle *umut ilkesinde* vücut bulmuş, ondan neşet etmiştir. Bugünün, geçmişin ve geleceğin bir araya geldiği ve *novumu* da içeren bu mıntıkaya *cephe* adını veren Bloch (2007a: 255), böylelikle Aristoteles sonrasında Öklidçi düz çizgisel uzay zaman modelinin hilafına gündeme gelen madde ve maddi dünya yaklaşımını, tıpkı dil gibi işleyen dinamik, değişken, çoğulcu ve henüz nihayete ermemiş bir *şeyler evreni* olarak değerlendirmiştir. Bu anlamda olabilecek olanın hâlâ olabileceğine ilişkin iddiası hayli önemli olan Bloch'a göre tarih,

gelecekteki faaliyetler için yaşayan seçenekleri ifade eden bir *ihtimaller havuzudur* ve bu *kuvveler diyarında* kişi sadece ne olduğu ne olacağı ya da ne olabileceği ışığında geleceğini şekillendirdiği vakit o kişinin, ancak insanlığın en derin umut ve hayallerini husule getiren yaratıcı bir pratiğe bağlanması mümkün olacaktır (Kellner, t.y.).

Bloch'a göre bu yaratıcı pratiğin ve tarihin deviniminin gramerini teşkil eden diyalektik materyalizm için ütopya ne mitsel ne köle-efendi temelli ne de paternalistik metafizik muhtevalı ilahi dertlerden ibaret olan, dünyanın kendinden hareketle bütünsel bir açıklaması ve dönüşümünü ortaya koyan bir teori olarak siyasal toplumsal düşünce açısından hayli önemli bir yer teşkil etmektedir (2007a: 329). Marx'ın bahsettiği anlamda diyalektik tarihsel materyalizm de Bloch'un nazarında, cari olanı yeniden şekillendirerek aşan insan türünün birbirleri ve çevresiyle uyum içinde, zorunluluğun ötesinde bambaşka bir dünyayı, yabancılaşma ve kendinden menkul bir temellük ediş tuzağına düşmeden, hakiki bir demokrasi yaratmasının gerçek ve tarihsel imkanını öngörmeyi mümkün kılması bakımından ciddi bir kıymeti haizdir (2012: 811). Bütün bunları başarmak için analiz ve eleştiriden fazlasının gerektiğine inanan Bloch, ideolojilerin maskelerinden arındırılması ve metafizik görünüşün büyü bozumuyla temayüz eden *Marksizm'in soğuk akıntısı* ile bütün bu düş kırıklıklarının üstlenildiği hedefe doğru yönelmiş materyalist manada insani bir özgürleştirici niyette ve insanın hakiki materyalist eğilimlerinde vücut bulan *Marksizm'in sıcak akıntısı* şeklinde ifade ettiği ikili bir kavramsallaştırmaya gitmiştir (2007a: 261). Bloch, ayrıca, bu analiz ve öngörüye tekabül eden her iki mefhumu da sosyal ve politik kurtuluş için gerekli melekeler olarak düşünmüş; ancak *Marksizm'in sıcak akıntısının* tarihsel manada genellikle ihmal edildiğini savunarak ütopyacılığı bu sıcak akıntının bir parçası olarak düşünmüş ve kendisini bu sürecin yeniden canlandırılması işine memur etmiştir. Bütün bunlara ilaveten Bloch'un -Marx'tan çıkarılabilecek olanın çok ötesine geçen- bu ütopya anlayışının, ütopya teorisini ve devrimci eylemi dünyanın içinde, ütopyanın kozmik ölçekte gerçekleşmesine doğru bir itici güce tekabül eden daha kapsamlı bir olgunun tezahürleri olarak gördüğünü ifade etmek mümkündür.

Felsefenin de kültürel üretim ve eleştirinin müşterek praksisinin ürünü olduğu ya da olması gerektiğine inanan Bloch, gelecekteki *muhtemel imkânın aydınlanmış parçaları* haricinde henüz var olmayan ütopyacı bir sosyalist ontolojinin felsefi ufkunu da geçmişte ve günümüzde görünen ve *henüz bilincinde olunmayan* metafizik,

mistik yahut teolojik bir parçası ifadeleriyle tarif etmiştir. Bu minvalde siyasal felsefesini de aktüel zamanı hem gerçek hem de henüz tahayyül edilebilecek imkanların kuvvesinde değerlendiren sürekli ve diyalektik bir eleştirel bilincin ifadesi olan *henüz mevcut olmayan* mefhumu temelinde inşa eden Bloch, böylelikle mezkûr var-olmayışın oluşa açılan kapısı olarak kuvvenin özgürleştirici karakterini vurgu yapmıştır (Zipes, 2019: 3). Bir başka açıdan *henüz mevcut olmayan*ın ontolojisini olmakta olan şeylerin şekil ya da içerik yönünden ne sonsuz ne de değişmez olduğunun bilinciyle geleceğin dünyasına açılan kapının diyalektik bir yorumu biçiminde tarif eden Bloch, bu anlayış temelinde cari topluma yönelik ütopyacı ufkun -her ne kadar Blochçu umut ve ütopya mefhumlarına içkin bir başarısızlık olasılığı bilinse bile- somut ütopyanın inşasının mutlak bir utkuya yazgılı olduğu şeklinde değil, insanın dünya içindeki varlığının *henüz mevcut olmayan* temelli bir kararsızlık ve kesinlikten yoksunluk haliyle malul olsa bile dünyevi süreçleri etkileme maharet ve yetisine sahip olduğu bilgisine ilişkin *eğitimli bir umut* (educated hope) biçiminde (Moir, 2016a: 346) düşünülmesi gerektiğini önermiştir.

Bu eğitim sürecinin önemli teorik nosyonların biri olan *imkan kategorisinin tabakaları*, Blochçu ütopyacı umut mefhumunun hangi aşamalar vasıtasıyla kuvveden fiile kavuşacağını yol haritasını vermesi bakımından filozofun felsefesinin kıymetli bir bileşenini oluşturmaktadır. Maddeye mündemiç imkan çeşitliliğini teke indirgeyip onu belli zorunlulukların menşei ya da ihyacısı gibi düşünen tekdüze madde kavramı karşısında mezkur imkan çeşitliliğini olduğu haliyle umuda dair kuvvenin *yolları çatallanan bahçesi* olarak kavrayan Bloch, bu noktada imkan kategorisini dört temel tabaka üzerinden değerlendirmiştir. Bloch'a göre imkan kategorisi ilk ikisi epistemolojik, sonraki ikisi ise ontolojik düzeyde iş gören şu dört tabakayı ihtiva etmektedir: 1) formel mantığa uygun olması hasebiyle daha çok dilsel düzeyde işleyen *biçimsel mümkün* (formal Mögliche/formally possible); 2) dilsel düzeyin yanı sıra düşünce düzeyinde de kendini gösteren ve nesnel olarak müşahade edilebilen *maddeten-nesnel olarak mümkün* (sachlich-objektiv Mögliche/factually-objectively possible); 3) dilsel ve düşünsel düzeyin de ötesinde şeyin kendine içkin bir imkana işaret eden *maddi-nesnel ölçüye göre mümkün* (sachhaft-objektgemäß Mögliche/fact-based object-suited possible); 4) kendinden önceki bütün süreçleri ihtiva eden ve bu yolla diyalektik bir süreç sonucu maddeleşen *nesnel-reel mümkün* (objektiv-real

Mögliche/objectively-real possible) (Bloch, 2007a: 278-308). Bloch'un imkan mefhumuna ilişkin burada yaptığı açıklama, bir mefhumu kavramsal sarahat kazandırmaya dönük kendinden menkul soyut bir *felsefi egzersiz*den ziyade Marksist materyalizmin siyasal ve toplumsal bir art alan üzerinden maddenin dinamik muhtevasını tekrar gözden geçirmesi ve maddeyi nasıl yükselttiğine dair bir tartışmanın ürünüdür (Elgür, 2019: 47).

Umut İlkesi'nde modadan halk masal ve mesellerine, dinden siyaset ve felsefeye varıncaya kadar cümle sosyal kültürel mamulde mündemiç bir *sembolik form* varsayan Bloch'a göre (2007a: 405), Karl Marx ve Friedrich Engels'in zikrettiği gibi şayet insan, yaşamını sürdürmenin araçlarını üretmeye başladığı andan itibaren kendini hayvandan ayırmışsa (2018a: 30) bu minvalde insan emeğinin yaratıcı veçhesinin kıymetine biteviye dikkat çekmekte fayda vardır. Yine benzer bir minvalde kıyafet seçimindeki seçim edimini kendini hayvandan ayırmanın nişanesi sayan Bloch, insanın ziynete düşkünlüğünün daha da eski olmasının bugün giderek derinleşerek aynıyla vaki bir biçimde sürmesinin kişinin yaratıcı ediminin sürekliliği bakımından dikkat çekici olarak zikretmektedir (Bloch, 2007a: 416). Burada yaratıcılığı körükleyen insanın, yeniye, farklıya, iyiye yönelik özsel temayülü olduğunu düşünen Bloch, fetiş karakter kazanmış metanın her daim parlatılmaya, reklam edilmeye muhtaç oluşunu da kişinin kendisini vitrine çıkarmaya yönelik karşı konulmaz arzusunun ürünü olmasının yanı sıra adeta bir mağaza vitriniymişçesine donatması ile sonuçlanan bir metalaşma süreci biçiminde görmektedir (Bloch, 2007a: 418). Bloch, cari kapitalist düzende özel mülkten sonra en kutsal şey olarak bir müşteri ve tüketiciye dönüşmeyi ifade eden bütün bu metalaşma sürecinden bahsederken -her ne kadar- ironik bir eda takınsa dahi bütün bu emtia dünyasının, kendinin bile farkında olmadığı bir *ütöpik damar* taşıdığını da belirtmeden geçmemiştir.

Bloch *Umut İlkesi*'nde, hemen hemen her yerde bir ütopya çekirdeği görse bile yine de statükoya hakikaten halel getirmeyen düşler ya da onları nasıl gerçekleştireceğine dair herhangi bir anlamdan yoksun fantezilere tekabül eden *soyut ütopyalar* (abstract utopia) ile nesnel ihtimalin aracılık ettiği düşlerin ürünü olan *somut ütopyalar* (concrete utopia) arasında kategorik bir ayrıma gitmiştir. Bu minvalde Bloch, 1525'teki Alman İsyanı Köylüleri, Fransız ve Rus Devrimlerinin Kitlelerindeki güdüleyici slogan, şarkı, mesel ve imgelerin sahici bir geleceğe gönderme yapan

Özgürlük Krallığı gibi sahil bir mekan ufku tarafından sevk ve idare edilmesini somut bir ütopya tekabül eden bir *öngörücü tasavvurun* ürünü olarak telakki etmiştir (Bloch, 2007a: 182). Bloch, bu sosyo-kültürel mühimmatta bazen zımnı bazen açıktan kendini gösteren *Mutlu Son* (happy-end) düşüncesini, kimi gündelik biçimleri özelinde hayli yozlaşmış ve somut ütopya dair umudun menfi bir türü olarak kıyasıya eleştirse bile bu düşüncenin dahi savunulabilir, dikkate alınabilir bir kuvveyi haiz olduğunu vurgulamıştır. *Mutlu son* terimini *İyi Son* (gute Ende) tabiriyle mukabele eden Bloch, *Mutlu Son*’un *İyi Son*’u, toplumsal yaşamda sahil bir değışikliğı ihtiyacı olmaksızın sanki bugünden yarına şıpınışı gerçekleşen ve hatta toplumun cari durumunun mütecessim hali gibi çarpıtan aldatıcı karakterine karşın kişinin mezkur yanılgıyı “idrakinin çürük iyimserliği yerle bir etmesi[nin], İyi Son’a dönük âcilci umudu da yerle bir etmiş olma[yacağına]” (Bloch, 2007a: 535) özellikle altını çizmiştir.

Bloch’taki bu *iyi son* nosyonunun en yüksek iyi biçiminde bütünü nihai gerçekleşişinin son, zorunlu ve yeterli şartı olması, bir başka dünyanın reel olarak talep edilmesini ifade eden umuda yönelik imkanın özgürlük krallığına yazgılı bir tür *kendini doğrulayan hakikat* (postulat) mertebesine yükselmesini zorunlu kılmış ve bu biçimiyle Immanuel Kant’ın Tanrı ve en yüksek iyiyi ahlaki eylemin nihai imkan ve hedefi olarak bir ve aynı şey gibi düşünmesiyle aynı soydan olduğunu iddia etmek mümkün olsa bile Bloch bu hakikati, reel olarak doğrudan bu dünyada gerçekleşmesi mümkün bir pratik olarak düşünürken Kant’ın yaklaşımı bunları ahlaki praksisin imkan şartları olarak salt düşünce boyutunda kavramaktadır (Çilingir, 2003: 169). Bir diğer deyişle Kant için imkan kategorisi, fikrin zaten olduğu ve gelecekte gövdeleştigi bir tefekkür/temaşa nesnesi olarak düşünülürken Bloch için umuda dair imkan, materyalist eksende nesnel ve öznel koşulların gözetildiğı, maddedeki eğilimlerin öngörücü tasavvur yoluyla analiz edildiğı ve bunun sonucunda nesnel şartlar mezkur kuvveye icazet vermese bile “olduğı yerde donup kalmış koşulları kendi şarkıları eşliğinde dans etmeye” zorlayan (Gelmez, 2019: 63) canlı bir maddi kuvve anlamına gelmektedir.

Kant’la arasındaki bu eleştirel alışverişi namlı Alman romantigi Friedrich W. J. Schelling’le devam ettiren ve onun tüm yaratım ve eylemin temelindeki kökensel bir üretkenlik olarak doğayı ve özgürlüğü paradoksal olarak birleştiren *natura naturans*

(yaratıcı doğa) odaklı kavramsallaştırmasından yola çıkarak maddi gerçekliğin kelimenin tam anlamıyla *henüz orada bitmiş* bir formda olma anlamında ütöpik olduğunu iddia eden Bloch (2007a: 829-830), nihai ifşasında geleceğin ufkunda duran *doğanın yaratıcı kuvvesini* de şu sözlerle ifade etmektedir:

“Dışsal tekniğin yerine, doğanın üretkenliğe katılımıyla bir ittifak tekniği mümkün hale geldiği oranda, donmuş bir doğanın oluşturuvcu kuvvetleri de yeniden serbest kalacaktır. Doğa geçip gitmiş bir şey değil, ***daha boşaltılmamış inşaat sahasıdır, insanın henüz hiç ona yaraşır bir şekilde kurulmamış evinin henüz buna yaraşır şekilde mevcut bulunmayan inşaat malzemesidir.*** Sorunsal doğa-öznenin bu evin inşaatına katılma yeteneği, somut bir fantezi olan insani-ütöpik fantezinin nesnel-ütöpik muadil kavramıdır. Bunun için, insanın evinin yalnız tarihte ve insan eylemi temeli üzerine kurulmadığı kesindir, her şeyden önce ***dolayımlanmış bir doğa-özne temeli üzerinde ve doğanın inşaat alanında*** yükselmektedir.” (Bloch, 2007a: 830)

Buradan hareketle üretilen gerçekliğin *ontolojik tamamlanmamışlık* (ontological incompleteness) mefhumunu ortaya atan (Zizek, 2019: 17-18) Bloch için doğa, *henüz olmamışın mekanik bir yığının*dan (Bloch, 2012: 805-806) ziyade bünyesinde gizli olasılıkların gerçekleşmesine meyilli dinamik bir maddi işlemi barındıran *materyalist süreç ontolojisinin* itici gücü hüviyetine bürünmüştür. Mezkûr ontolojinin *olmayan* (nicht) üzerinden hasıl olan eksikliğin aynı anda her hareketin menşesindeki kudreti ifade eden bir *belirsizlik* ve *eksiklik* biçiminde temayüz ettiğini belirten Bloch, esas itibarıyla eksiklikten yüz geri etmek olduğundan aynı anda söz konusu eksikliği gidermeye dönük çaba ve güdüyü de kategorik anlamda ihtiva eden, henüz bir *boşluk*, *belirlenmemişlik* ve *karara bağlanmamışlık* olarak ortaya çıkan *olmayan* mefhumunu, belirli olanı ifade eden *hiç* (nichts) mefhumundan itinayla ayrı tutmuştur (Çilingir, 2004: 727-728).

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

Bu anlamda Bloch'un yaklaşımının, Schelling'in daha sonra kendi doğa felsefesinde de ele alacağı şekliyle öznel ve nesnel doğa ya da *yaratıcı doğa* (*natura naturans*) ve *yaratılmış doğa* (*natura naturata*) arasındaki bir tür aktif pasif doğa farkına tekabül eden (Schelling, 1988: 50) bir harita çizme gayretinde olduğunu söylemek mümkündür. Birçok şerh ve eleştirisine karşın Bloch, “doğanın ‘herhangi bir şey olmaya’ yönelik üretici teşvikini gerçekten düşün[meyi] ve ortaya koy[mayı]”, daha doğru bir deyişle “doğanın kendisinden yola çıkarak, doğanın kendisinin içinde üretken süreçselliğin değerini ortaya çıkarm[ayı]” Schelling'in doğa felsefesinden öğrendiklerine borçludur (Münster, 2007: 232). Bütün bu kavramsal çerçeve üzerinden maddeye istikrarsız bir mahiyet kazandıran diyalektik mücadelenin, olası bir öz kimlik durumuna doğru zuhur etmesiyle insan öznelliği ile özgürlük ve eşitlik namına tarihsel mücadelenin bir arada düşünülebileceğini belirten Bloch, bu yolla potansiyel hedef olarak genç Marx'ın bir zamanlar “insanın doğallaştırılması ve doğanın insanlaştırılması” olarak tanımlandığı şeyde vücut bulan Marksist projeyi de sınıfsız bir toplum oluşturmak için çok daha kapsamlı bir kozmolojiye entegre etmiştir (Bloch, 2007a: 261-262).

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

Bilhassa evrensel maddi failliğin doğadan ayrılmamış en kuvvetli ve bilinçli bileşeni olan insan özneler ile *natura naturans* kavramsallaştırmasından mülhem doğanın varsayımsal öznesi arasındaki olası nihai kimlik vurgusuyla kendini bulan Bloch'un bu ütopya vizyonu (Bloch, 2007a: 308), olası toplum tasavvurlarının en iyisi olarak yabancılaşmanın bertaraf edildiği bir nizamın kilidini açan ve bütün toplumsal

ilişkilerin ona layık bir şekilde sevk ve idare edilmesi durumunda insanla canlı olmayanların en yücesi inorganik doğanın potansiyel ve kudretleri arasında hakiki ve somut bir ilişkinin başlamasına imkan veren mümkün bir hedef olarak somutlaşan ütopya anlayışında (Bloch, 2019: 14) vücut bulmaktadır. Bir diğer deyişle bilhassa Alman Romantiklerinin sahil bir gerçekleşmeden ziyade *ciddiyetsiz* ve *vesveseye meyyal sonsuz yaklaşım* anlayışına karşı müteyakkız bir tavır takınan Bloch, *sonsuz yaklaşımın* zıddının aslında tam manasıyla varlık ya da amaca ulaşmadaki kesin başarı iddiasından çok sürecin sonluluğu üzerinden hedefe yönelmiş *öngörücü tasavvura*, kolaylıkla izlenebilir bir mesafe koymasından ibaret olduğunu öne sürmüş ve buradan doğru nihai bir zaferin kazanılması hususunun da mutlu bir şimdiki zamanı aynı anda geleceğin teminatı olarak kavrayan bir görev olarak telakki etmiştir (Bloch, 2007a: 236).

Nasyonal Sosyalizmin kan ve toprak ideolojisini de içine alan etnikçi harekete de ilham veren; dolambaçlı yollarla kurucu hikayenin bir safra misali atılmasının yarattığı yozlaşmaya tekabül eden; Aydınlanma karşıtı bir motivasyonla modernliğin içindeki modernlik öncesi dönem ve unsurları yabancılaşmamış, masum ve bakir olarak kodlayıp idealleştiren fantezileri ifade eden; nesnesini yitirmiş Alman Burjuva kültürünün bölgesel mütekebbir heveslerinin kendinden menkul bir ariyet nosyonuyla etik bir güvenceye kavuşmasına can suyu veren ve bu ataerkil, cinsiyetçi yönleriyle Alman Romantik hareketinin genelinde de etkili olan bir *heimat* (vatan) mefhumunun, Almanların kendilik algısında önemli bir yer teşkil ettiği aşıkardır (Blickle, 2002: 1-2). Bu minvalde Bloch'un düşüncesinde de hayli tayin edici bir yere sahip olmasına karşın onun ütopyacı *heimatını* Romantik tandanslı bir ırk-etnisite mitinden ayıran şey, geçmişin nostaljik görüntülerinde aradığımız kökenlerin hiçbir zaman orada olmadıklarının fark edilmesinde vücut bulmaktadır. Bu anlamda *Umut İlkesi*'nin "Biz kimiz? Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz? Bizi ne bekliyor? Bizden beklenen ne?" (Bloch, 2007a: 19) gibi sorularla başlayarak dikkat çekici bir biçimde *heimat* (Bloch, 2012: 811) mefhumuyla bitmesindeki ironik boyut, Bloch'ta karmaşık olmayan bir teleoloji görmek isteyenler açısından da hayli öğretici mahiyettedir. Metnin tümel manasının son sözünde zuhur ettiğine dair herhangi bir şüphe yoksa, filozof üzerine yapılan incelemelerde de öne çıkan "Gerçek tekevvün/yaradılış başlangıcına değil, sonuna gelmiştir" anahtar cümlesi, Bloch'un buradaki dertleri bakımından

belirleyicidir ve onun düşüncesinde tam anlamıyla bir yaradılış hikayesi olarak temayüz eden *heimat*, henüz tam olarak var olmayan kökenleri araştırmayı ifade ettiği gibi bu mefhumun evveliyatı da her şey hâlâ dünyanın tümüyle doğru bir dünya olarak yaratılmasından önce geldiği için çocukken müşahade edilebilmiş fakat henüz kimsenin gitmediği bir ânı ifade etmektedir (Bloch, 2012: 811).

Madde, umut, ütopya, heimat gibi bir dizi mefhumu oldukça kendine özgü bir biçimde ele alıp yeniden içeriklendirmesi üzerinde değerlendirildiği vakit Bloch, geleceğin mistik-vizyoner bir nesir şairi, bilimsel bir Marksist, çok Marksist veya yeterince Marksist değil gibi sıfatlardan hangisiyle tanımlanırsa tanımlansın, onun *umut ilkesine* ve *ütopyacı yorumsamaya* verdiği yanıtların apaçık değer temelli seçimlere dayandığını da teslim etmek gerekmektedir (Levitas, 1990: 25). Hakikaten, herhangi bir yorumsamaya, kültürel veya edebi bir mamule yahut maddi uygulamaya karşı verilen yanıtlara ilişkin benzer bir tartışmayı yürütmek mümkün olduğu gibi, Bloch'un *Umut İlkesi*'nde hedefledikleri aracılığıyla mevcudu kuşatan ve gerçekliğin sonsuza uzanan muazzam çeşitliliğini haiz daha geniş bir ihtimaller ummanına doğru sabit bir yönelime denk düşen bir umut mefhumu tesis etmek amacıyla olduğu da aşıkardır (Suvın, 1997: 135). Bu minvalde Bloch'a göre kendisinin en zinde bilgisini ya da maskesiz suretini ihtiva eden *tarihin hakikatini* arayan bir mefhum olarak *umut*, gerçek ve genelin -halen *hedefin ütöpk "totum"u* olarak kendi ortaya çıkışlarını sağlayan süreçte ciddi tehdit altında olmalarından ileri gelen- *henüz mevcut olmamışlıklarını* baz alarak, normatif nitelikli olmaktan kesinlikle feragat etmesi gerekmeyen tarihin bu hakikatinin inşasında, yoğun bir biçimde aydınlatıcı ve doyurucu niteliği nedeniyle doğaya, ikincil de olsa bir kuruculuk hususiyeti bahşetmektedir (Bloch, 1976: 5).

Edebiyatçılardan kültür eleştirmenlerine, Marksistlerden yeni sol hareketlere varıncaya kadar çalışmaları halen etkisini sürdüren Bloch, mezkûr ütopya kavrayışı vasıtasıyla, bilimkurgu, fantezi, peri masalları, film çalışmaları, popüler kültürden dini ya da manevi nitelikli bilumum *selametçi fikriyatın* izini sürmesi hasebiyle, altmış ve yetmişli yıllarda Marksizm'in ortodoks yorumuyla arasına mesafe koyma gayretindeki *yeni sol* düşünceye bilhassa tesir eden *ütöpk bir yorum bilgisi düşüncesi* geliştirmiştir. Sosyo-kültürel ürünler ve popüler muhayyilede yalınkat bir egemen sınıf endoktrinizasyonunun ötesinde kuvve halinde bulunan *henüz mevcut olmayan, henüz bilincinde olunmayan* ya da *umut ilkesi* temelli bir nüveyi de gören yaklaşımıyla

Bloch, sosyalist düşüncenin sıklıkla görmezden geldiği bir mecranın sosyalist bir ütopyanın cari kılınması adına tedavüle sokulmasını sağlamıştır. İster siyaset ister sanat mecrasında olsun oralardaki halk yanlısı ve fildişi kuleden icra edilen ayırım ve ikiliklere tevessül etmeden siyaset ve sanatın içindeki kuvveye dikkat kesilerek bunları ütopyayı maddi kılan materyalist bir umudun mütecessim hali gibi telakki eden Bloch, eski tip bir bilge filozof edasıyla, büyük eseri *Umut İlkesi*'nde de mezkûr hayallerin, *gündüz düşlerinin*, siyasi ve sosyal ütopyaların, felsefenin, dinin, masalların, mitlerin, mimarlığın ve popüler kültürün adeta ansiklopedik bir soruşturması ve derlemesini yapmıştır (Okyayuz, 2009: 177-178).

Nihayet Bloch, anıtsal eseri *Umut İlkesi*'nde daha önceki çalışmalarındaki izlekleri - derli toplu bir özetin ötesinde- müspet manada bir *malumatfuruşluk*la alabildiğine açıklayıp çeşitlendirirken buralarda sersemletici bir hızda serdettiği bir dizi kavram ve temayı da yine aynı sarahatte okuyucusunun kavram dağarcığına hediye etmiştir. Doktriner olmayan hayli heretik bir Marksizm anlayışından hareket eden Bloch, felsefeden sanata siyasetten iktisada varıncaya kadar cümle düşünce dünyasının yanı sıra gündelik hayattan *gündüz düşlerine*, din, mit, masallardan reklam, popüler kültüre kadar insan yaşamının bütün anlam üretme mecralarını enine kat ederek tüm bu malzemeyi kapsamlı bir *toplumsal devrim düşüncesinin* hizmetine koşturmuştur. Bu biçimiyle Bloch'un siyaset felsefesini, gündelik hadiseler ve *gündüz düşlerinde* vücut bulan henüz nihayete varmamış olasılıkların yahut tarihte yenilmiş olduğu savıyla üstü örtülmüş, taammüden görmezden gelinmiş ütöpik nüveyi adeta bir dedektif titizliğinde çalışarak tespit edip damıtma ve bu olasılıkların muhtemel devrimci dönüşüm çabalarına sirayet ettirme amacındaki *muhabir bir bilincin zengin talim sahası* olarak değerlendirmek mümkündür (Garland, 2011: 141). Bir başka deyişle Bloch, umut ilkesi temelli ütopyacı düşüncenin salt ütopya metinlerinden ibaret değil yaşam ve kültürün tümünde canlı olarak varlığını sürdüren ve geleceğe dair her şeyi sevk ve idare eden, “oyunlardan patentli ilaçlara, mitlerden kitle eğlencelerine, ikonografiden teknolojiye, mimariden Eros'a, turizmden şakalara ve bilinçaltına kadar her şeyi kapsayan ütopyacı bir dürtü[yü de]” (Jameson, 2009: 18) ihtiva eden karakterini öne çıkararak bir anlamda insanın devrimci kolektif eylemine can suyu verecek membain esas buralarda gürül gürül aktığına dikkat çekmektedir.

II.3. YAŞANAN ANIN KARANLIĞINDAN TEŞEKKÜLLÜ BİR TOPLUMSAL DEĞİŞİME YÖNELİK ARZU VE AÇLIK TEMELLİ SANAT, UMUT VE ÜTOPYAYA

“Ve eğer bu [hakikat] olgulara tekabül etmiyorsa -ve biz Marksistler için olgular bir sürecin şeyleşmiş anlarından başka bir şey değildir- bu durumda, yaşlı Hegel’in dediği gibi *olgulara geçmiş olsun* (um so schlimmer für die Tatsachen).” Ernst Bloch (ve Löwy, 2015: 37)

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

Bir başka açıdan yeni olanın eskiye göre neden muteber olduğu yahut “yeni denen şeyin nasıl olup da kimi insan topluluklarında (burada anlamamız gereken Batı toplumu) başat değer haline geldiği” soruları (Yılmaz, 2010: 10) insanlığın bu sürekli yeniyi arama insiyakının tetiklediği ütopyacı bilincin menşeyini teşkil etmesi bakımından da kritik nitelikte sorular olmuştur. Bu soruların menşeyini bir Antik Çağ ihyası değil de esasen o güne kadar görülmemiş türde soruların, işlerin, sanatsal etkinliklerin faili olan yeni bir insan ve anlayışın sosyo-ekonomik gelişmeler eliyle ortaya çıktığı Rönesans’ta gören Bloch bu dönemi, insanı, dünyada iyi ve güzelin ortaya çıkması için çalışmaya ve faydalı olmaya yazgılı *müdahil bir fail* olarak “bilim

gelişiyor, akıllar yüz yüze çatışıyor, yaşamak bir zevk!” diye ünleyen bir *homo faber* (alet kullanan insan) gibi (Bloch, 2002: 7) düşünmesi nedeniyle keyifle yad etmiştir. Bir başka yerde 1770’lerde köylüler ve zanaatkârların müştereken iştirak ettiği ve esasen güçlü duygusal vurgular ile gençlik ateşinin mecz olmasıyla harlanan *Sturm und Drang* (Fırtına ve Coşku) adlı edebiyat hareketini geleceğe dair ütopyacı özlemlerin coşkulu bir tezahürü olarak okuyan Bloch, atideki olası dünyaya dair umut yüklü bir yönelimi tetikleyen bu gibi kalkışmaları, sosyalizm yolunda insanlığın daha iyi bir evresini ifade eden Aydınlanmayı da mümkün kılmaları hasebiyle kıymetli addetmiştir (Okyayuz, 1999: 190).

Toplumsal şartların etkisiyle ortaya çıkan bu gibi kalkışmalardan gıdalanan tarihsel değişim tazyiki, Thomas More, Tommaso Campanella ve Francis Bacon gibi isimlerin erken modern *mekânsal ütopyalar*ının da katkısıyla mükemmel bir toplumun artık sadece *bakir ve ayak basılmamış bir adada* var ve mümkün olduğu anlayışının yanında bu muhayyel masal diyarının gelecekte de tasavvur edildiği *zaman yönelimli ütopyalar*ı da beraberinde getirmiştir. Ütopyanın bu türden bir zamansallık üzerinden düşünülmesi tarihsel materyalizmi hayli geniş çaplı ve incelikli bir biçimde müşahade etmeye imkân veren *yeni zamanlar* döneminde zuhur eden ilerici tarih felsefelerinde de yankısını bulmuş ve böylelikle devrimci sınıf mücadelesi yoluyla komünizmi kurarak insanların kapitalist toplumların fersah fersah ötesinde eşit ve özgür bir toplum yaratabileceği yönündeki temel iddia da dikkate değer bir mahiyet kazanmıştır (Moir, 2018).

Ütopya düşüncesi ve yazınındaki bütün bu gelişmelere rağmen Marx ve Engels, *bilimsel sosyalizm* olarak da adlandırdıkları kendi materyalist tarih anlayışlarını, gerçek koşulların ve olasılıkların dikkatli bir şekilde analiz edilmesinden ziyade kendi soyut kişisel görüşlerine dayalı *model topluluklar* kurmaya çalıştıklarını iddia ettikleri Charles Fourier, Henri de Saint-Simon ve Robert Owen gibi bazı yakın çağdaşları ve reformcuların *ütopik sosyalizminin* açıkça karşısına koymuşlardır. Buna mukabil *Komünist Manifesto*’da Marx ve Engels, ütopik sosyalistlerden, *sınıf düşmanlıklarını sezmeleri* ve *sefil statükoya saldırmaları* nedeniyle birçok kıymetli önsezi ve bilgi elde edinildiğini teslim etmişler; ayrıca ütopik sosyalizm tarih sahnesine çıktığı vakit proletaryanın toplumsal dönüşüm için güvenilir bir güç olacak kadar mükemmel olmadığını da göz önünde bulundurmak gerektiğini belirtmişlerdir. Bu sebeple, ütopik

sosyalistlerin kendilerini baskıcı sosyal ilişkilerde devrim yapmak yerine onu yeniden üretmelerine neden olan küçük ölçekli deneylerle sınırlandırdıklarını iddia eden Marx ve Engels, kendi tarihsel materyalist yaklaşımlarıyla toplumu büyük ölçüde dönüştürecek kritik araçları ortaya koyarak ütöpik sosyalizmin ötesine geçmeyi amaçlamışlardır (Marx ve Engels, 2018b: 87-89).

Materyalist tarih anlayışı, esas itibarıyla hem ütopyacı hem de ütopya karşıtı unsurlar içeriyor olsa bile onun ütopya karşıtı niteliği hem Sovyet hem de Batı Marksist geleneklerinde kabulü esnasında her şeyden daha fazla ve öncelikli olarak dikkate değer bulunmuştur. Sovyet Marksistleri kendilerini eşyanın tabiatı gereği bilimsel sosyalizmin mirasının doğal ve meşru varisi olarak gördüklerinden, muhaliflerini ve Bloch gibi yandaş görünse bile otonom düşünmeye meyyal isimlerin tümünü, kendi jargonunda menfi bir manaya gelen *ütopyacılar* sıfatıyla yaftalamıştır. Bununla birlikte Batılı eleştirel liberal düşünürler de toplumsal dönüşümün ancak ayık ve salim eleştirilerle gerçekleştirilebileceğini ileri sürerek ütopyacılığı en iyi ihtimalle kullanışsız ve naif en kötüsünde de tehlikeli olarak telakki edip reddetmişlerdir (Weeks, 2014: 244).

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

Mezkûr kısır döngüden çıkışın yolları olarak yaratıcı sanat ve *gündüz düşlerinin* kıymetini müdafaa ederken Bloch, *umut ilkesi* gibi herhangi bir yerde tesadüfen ortaya

ıkan, sanatın ütopyik işleviyle eş anlamlı olan ve öznel niteliği de haiz şiirin, aynı zamanda sanatsal ve bilimsel deha, dini öngörülü deha ve şiirsel dehayı da ihtiva etmesi hasebiyle *sanatsal aydınlanmanın ebesi* hüviyetinde olduğunu savunmaktadır (Bloch, 1988: 160). Bu nedenle, Marksistlerin genellikle reddettiği bir terim olan *deha* (genius) mefhumu da Marx'ın iddia ettiği gibi doğayla insanlığın, insanlıkla doğanın, özneyle nesnenin hemhal olması ve sınıf bölünmeleriyle yabancılaşmanın sonunu mümkün kılması sebebiyle, hakiki gerçekliğimizin pekiştirilmesi ve yoğunlaştırılması ya da ngrlmş beklentiler bakımından her daim şiirsel bir karakter arz etmektedir (Marx, 2000: 175). Dahası Bloch'a göre kimi sanatçılar ve genç Marx gibi birtakım akademisyenler, tutkuyu ve hayal gücünü titiz bir analizle birleştirerek bilinçli bir biçimde, her bir rakip karşısında, sahte bilincin ampirik gerçekliğini yceltebilmektedir ki böylelikle bu gibi dehalar bize, herkes geliştiği için bireyin de içinde geliştiği sınıfsız bir toplumun gerçek olasılığını barındıran hakiki bilincimizin varlığını göstermektedir (Bloch, 2007a: 161).

Bu anlamda tarihin amacını, insanların sıklıkla, ama yanlış bir biçimde kendilerini geçmişte bulundukları hayaliyle evlerinde hissettikleri bir dünya yaratmak olarak tarif eden Bloch, bu ütopyacı hlyanın maddi olarak mümkün olmasının yanı sıra yalnızca insan pratiğiyle değil birçok olasılığın maddenin kendisine içkin olarak bulunması sebebiyle de imkân dahilinde olduğunu iddia etmektedir. Bu minvalde Bloch'un topya vizyonu, başka romantiklerin aksine modernlik öncesi hayat formları ve sosyal şartlara başvurmadan yahut onlara methiyeler dzmeden, ütopyik projesinin temel direkleri olarak *gündüz düşleri*, *ngrc tasavvur* temelli özlemleri ve geçmişin cümle sosyo-kültürel mhimmatında gerçekleşmemiş vaatleri önceleyen tavrında vücut bulan *devrimci romantizm ruhundan* da (Löwy & Sayre, 2007: 245) ciddi izler taşımaktadır. Bununla birlikte, kendi adına felsefenin sonsuz ilerlemesi fikrini geliştirmeye ve her felsefi sistemin öznenin birliği ve nesneyi mutlak bir bende ya da birisinde aramak istediğine dair atfedilen acımasız koşulu göstermeye çalışan ve bunun da esasen estetik olarak entelektüel sezgide, teorik olarak da karenin daireye yaklaşımı gibi ancak *sonsuz yaklaşım* (infinite approximation) olması durumunda mümkün olduğunu ifade eden Friedrich Hölderlin (1988: 160) gibi önde gelen romantiklerin aksine Bloch'un Marksizm'le aşılanmış ütopyacı yaklaşımı, insanlık

tarihinin sonluluğu içinde ütöpik bir *heimat* yaratma ihtimaline açık olmayı temel meşgale haline getirmiştir.

Bloch'un nazarında, hakiki gerçekliğimizin öngörölmüş beklentileri, dehanın yaratımları veya ufku olarak geniş çapta tanınan üretimlerle sınırlı olmadığı gibi mayasında *ütöpik bir ışıma* taşıyan her şeyi de (Bloch, 2000b: 171) bu minvalde değerlendirmek gerekmektedir. Ütopyacı iddiasını *Umut İlkesi*'nde adamakıllı geliştiren ve destekleyen Bloch, bir dizi gerçək ve muhtemel ihtiyacı bir kuvvetsizlikle ilişkili gören gibi kimi dikkate değer olmayan umut biçimlerinin sınırlı ve yanıltıcı olabileceğine dikkat çekse bile (Bloch, 2007a: 406), yine de metalaştırılmış düşük kültür ürünleri, serüven tutkusu ve hatta faşizmde dahi sosyalist neviden bir varlık formuna yönelik özlemin eprimiş resimlerinin müşahade edilebileceği kanaatindedir. Henüz gerçəkleşmemişin sosyalist ontolojisi olan ütopyacı müşteregin bu boyutunun, devrimci bilinci besleyen ve orada ütopyaya ve geçmişe duyduğumuz en derin özlemin ifası ve dinamik bir süreç biçiminde ulaşılan bir icrasını garanti ettiğini belirten Bloch'a göre, oradan geleceğin keşfine çıkarken, ütopyayı asla son, statik veya mutlak bir koşul biçiminde değil neredeyse tanım gereği "geçmişin hayalperest ve melankolik bir tefekkürüne dalma[nın]" da ötesinde "geçmiş devrimci bir eylem için, ütöpik bir geleceğe yönelik praksis için canlı bir kaynak haline getir[en]" bir süreç olduğu gerçeğinden hareketle tanımlamak ve gün yüzüne çıkarmak gerekmektedir (Löwy ve Sayre, 2007: 257).

Marksist-Leninist ortodoksinin bilhassa sanatın çeşitli dallarında vücut bulan kimi ütopyacı mefhumları -zararı olsun ya da olmasın- çoğunlukla devrimci bir dönüşüme katkı sağlamadığı, fazlasıyla bireyselci ve naif olduğu gerekçeleriyle yok sayması karşısında Bloch'un meyli daima, kemikleşmiş hayat, felsefe ve üslup normlarına karşı koymak olduğu gibi ister Marksistler ister ilkel sosyalistler arasında ya da bizzat onların arasında olsa bile her nerede olurlarsa olsun bu türden şeylerin gelişimine muhalefet etmek yönünde olmuştur. Misal; konvansiyonel Marksist geleneğin mümtaz bir temsilcisi olan Lukacs'a göre, kapitalist toplumda üretilmiş bütün sanatlar en azından entelektüel kaytarmacılığı teşvik edip keyifli bir estetik teselli vaadiyle insanların kendileri ve dünya üzerine düşünmesi ve onu değiştirmeye yönelik pozisyon almalarını akamete uğrattığı gibi bu sanatlar *debdebeli bir kibir*, kendinden menkul *çürük bir heybet*, *sahte ve kifayetsiz bir isyan duygusu* pompalamaları nedeniyle

egemen sınıf ideolojisinin içerik ve süreklilik kazanmasına da önemli katkılar sağlamıştır (Edwards, 2013: 190). Buna karşın Bloch, yaratıcı çalışmaların okurlarda ya da izleyicilerde daha önce kazanılmış olan yanlış gerçeklik algılarını değiştirerek şok edici bir değer üretebileceğini savunmuş ve estetik yerinden etmelerin *akademik ve siyasal mevzuatta* yarattığı kısa devrelerin insanın yaratıcı muhayyilesinin bir ürünü olarak değerlendirilmesi gerektiğinde ısrarcı olmuştur (Bloch, 2006: 44). Ayrıca Bloch eskiden neredeyse düşünce ikizi addettiği Lukacs'a yönelik, komünist partiye intisabı sonrasında parti etkisiyle ufkunun daraldığı, görüşlerinin giderek itaatkar bir boyut kazanarak *aparatchiklerin* damgasını taşıdığı ve Moskova'daki *aparatchiklere* ayarlı değer yargılarının partiyle rabıtalı olmayan her şeyi yok saydığı, görmezden geldiği ve kifayetsiz addettiği (Bloch ve Löwy, 2014: 38) eleştirilerini de dillendirmeden edememiştir.

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

Tartışmanın bir başka ismi Bertolt Brecht de Bloch'la mutabık bir biçimde Lukacs'ın akıldışı ve küçük burjuva buhranlar diye nitelediği dışavurumcu sanatın, kapitalist gerçekliğin parçalanmasına kapı açarak kapitalist ideoloji ve pratiklerin akılcılaştırıcı görünen fakat akıldışı çelişkilerinin açığa çıkmasını mümkün kıldığına dikkat çekerek Lukacs'ın bu sanata yaptığı biçimcilik eleştirisinin aslında onun için de yapılabileceğini öne sürmüştür (Aydın, 2015: 20-21). Bloch ve Brecht'in dışavurumculuk bahsinde Lukacs'la münakaşasında onu ölen bir kültürün kifayetsiz

ve zararlı kalıntıları gibi görmek yerine cari kapitalist düzenin çatlaklarından sızan örtük kuvveler olarak ciddiye alan tavrına karşı Kıvılcımlı da Bloch’la değil Lukacs’la mütevafık bir biçimde, aynı küçük burjuva hezeyanlarının eseri saydığı Edebiyat-ı Cedide’nin tahliline değil otopsisine girilerek dönemin Bolşevik coşumcu kültür politikalarının dirimselciliğiyle neredeyse birebir mutabıktır (Birkan, 2019: 179).

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

Bu okumanın ikamesi niyetine Bloch, “*bilinci koşullayan Oluş, aynen Oluşu işleyen bilinç gibi, son kertede ancak eğiliminin nereden ve nereye olduğundan hareketle ve bu eğilimin içinde anlayabilir kendini*” (Bloch, 2007a: 38) düsturuyla hem toplumsal gerçekliğin kendisi hem de bu gerçekliğin kültürel ürünlerinin her zaman baskı, şiddet, sömürüden ve bunların ifadelerinden daha fazlasını içerdiğini vurgulama gayretinde olmuştur. Sanat, bilim ve felsefenin çiçeklerinin her toplumun kendi güzellemesi için işe koşulmuş ve bu yönüyle kendi konumuna sabitlenmiş bir tür yanlış bilinçten çok daha fazlası olarak pekala özü itibariyle tümleşik olmadıkları toplumsal-tarihsel zeminlerinden bugüne doğru getirilerek yeniden değerlendirilebileceğini belirten Bloch (2007a: 196), kültürdeki bu fazlanın esasen *ütopyanın fazlası* olduğunu ileri sürmüş ve mezkur fazlayı temelde olmakta olduğu şekliyle müşahade ederek ütopya için hala yerine getirilmeyen arzunun bir ifadesi ya da beklentinin öngörülen bilincinin bir ifadesi biçiminde telakki etmiştir.

Buradan hareketle *gündüz düşleri* ve ütöpik hülyaları gerçekleştirmek için sanattan daha fazla bir şeye ihtiyaç duyulduğu aşıkarsa olsa bile bir zamanlar dünyayı hayal

etmeyi tahayyül ettiklerini söyleyen insanların Marx'ın söylediğinin bilincine varmasının ancak sanat ve kültür aracılığıyla mümkün olduğunu belirten Bloch, tam da bu noktada Alman romantiklerinin, estetiğin siyasal boyutta insanlığın sosyal parçalanmasının üstesinden gelmek ve bütünlüğünü estetik bilinçten başka hiçbir şey olmadan geri almak istediği ve onun bu tavrının da idealizmde nispeten fazla olsa bile sadece feragatten ya da bu dünyadan değilmiş gibi ilahi bir yerden ileri geldiğini ifade eden görüşlerinin, sanatı bir illüzyon olarak değerlendiren yaklaşımın karşısında bu illüzyonu hayırlı bir şey biçiminde düşünmesinin onu aşmaya dönük esasen ütopyik bir bilincin yansımaları olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirterek kendi düşüncesine mükemmelen adapte etmiştir (Bloch, 2007a: 511).

Buna mukabil Bloch, bu durumun mezkur kültürel mühimmatta bir ütopya izini algılamak ve bulmaya engel olmadığını belirterek, *Umut İlkesi*'nde yapmaya çalıştığı şeyin de kaba hatlarıyla ütopyanın temsil ettiği radikal yenilik potansiyelinin somutlaştırılmasından ibaret olduğu iddiasında ısrar ederek Antik Yunan'da Akropolis'in köle sahibi topluma ait olduğu gibi Strazburg Katedrali'nin de feodal topluma ait olduğu örneğini vermekte ve zamanın üretim koşullarının aksine bütün bunların toplumsal tabanlarıyla beraber ortadan kaybolmasalar bile yanlarında dış dokunur bir şey de taşımadıklarını savunmaktadır (Bloch, 2007a: 196). Esas itibarıyla bu tür sanat eserlerinde görünür olanın yalnızca ezilenlerin emeğiyle işleme imkanı bulan ütopya dair bir iradede ziyade tam da mezkûr emeğin mahsulüyle yüzleşmek suretiyle başarıya ulaşan ütopya olduğunu söylemek mümkündür ve Bloch için de bir sanat eserini kıymetli hale getiren ona klasik hüviyeti kazandıran şey tam da burada ortaya çıkmaktadır. *Umut İlkesi*'nde Bloch, tüm klasik yaklaşımlarda klasik olan unsurun, her çağda öncelikle devrimci bir romantizmin cisimlenişi, bir diğer deyişle ileriye dönük geleceğe yönelmiş bir çözüm olarak ön plana çıkması, adeta bir görev niteliğine sahip olmasında ve geçmiş ile kendisini her daim gelecekle yoğurarak onunla hasbihal etmesi, söyleşmesi ve çağırmasında vücut bulduğu kanaatindedir (Bloch, 2007a: 196).

Böylelikle buradaki klasik olan tanımlaması, görünüşte tek bir deha tarafından yaratılmış çalışmalarda bile geçerli olmaya devam etmektedir zira bir bireyin kendi gelişimine elverişli koşullar altında elde ettiği potansiyel, ancak her birinin özgür gelişiminin gerçekten şartı olması durumunda herkesin özgür gelişiminin nasıl

mümkün olacağını da merak etmeye imkan tanımaktadır. Bir başka tartışma ekseninde Bloch, sıra dışı dehadaki klasik olan olarak temayüz eden ustalığın salt *Novum* mefhumu temelinde anlaşılabilirliğini belirtmekte ve bu nedenle her büyük sanat eserinin, apaçık karakterinin ötesinde, *henüz bilincine varılmamış* bir son halin kendisi olmadığı durumda *henüz var olmamış* bir geleceğin içeriğini ifade etmesiyle ertelenmiş örtük bir muhtevaya sahip olduğunu ifade ederek tüm çağlardaki büyük eserlerin -önceki devirlerde- söz söylemeye muktedir ve *henüz bilincine varılmamış* olma hallerini de *Novum* mefhumuyla nitelendirmektedir (Bloch, 2007a: 163).

İyi yeni, her daim tamamlanmamış bir kuvveyi bünyesinde barındırmasından dolayı hiçbir zaman o kadar da yeni olmayacağı (Bloch, 2007a: 25) için her devrim ve ütopya talebinde birebir benzer şeylerin sürekli surette aynıyla vaki bir biçimde tekrar ettiğini belirten Bloch, özgürlük ve eşitlik mücadelesinde cisimleşen sosyalist bilincin eskiden beri süregelen devrimci kalkışmalarla bağlantılı bir biçimde salt mekânsal bir birlikteliğin ötesinde geçmişin kurbanlarından geleceğin muzafferlerine uzanan zamansal bir dayanışma da yarattığı kanaatindedir (Bloch, 2012: 570-571). Ayrıca Bloch'a göre mezkur devrimci bilinç, mensuplarının en muteber yönelim ve muhtevalarının ölümsüzlüğü manasında kişinin de ölümsüzlüğü anlamına geldiği gibi bu pratikler geçmişe bir borç biçiminde değil ondan tevarüs edilen henüz ortaya çıkmamış iyi şeyleri öne çıkartan muazzam özgürlük meylinin hizmetinde işlev kazanmaktadır (Bloch, 2012: 571). Bu bilincin işlerlik kazanmasıyla ölüm de gelecekteki kitle uğruna kahramanların kendilerini feda edişlerinin kolaylaşması yönünde şimdikinden farklı bir biçim kazanacak şiddetle kısalan yaşamları egemenlerin savaş üzerinden kamuya mal ettikleri *yaşam korkusunun devrimci kurtuluş emeği* formunda *sebatkâr bir ruhun dayanıklılığına* dönüşecektir (Bloch, 2012: 571). Nihayet Bloch, geçmişteki sosyalizan yönelimli ütopyaların soyut felsefi niteliklerinin ötesinde ama kimi cari modern sosyalist yaklaşımların kaba maddeciliğiyle de mesafeli bir *öngörücü somut ütopyanın* Marksist düşünceye bizzat kudret ve hakikatini veren şey olduğunu belirtmiş ve böylelikle sosyalizmin eskiden beri süregelen, olmuş olanın tasviri anlayışının yerine *ferah feza* bir *oluşa* açıklık yoluyla sona ermemiş bir yasallığın *Novumu* hep gündemde tutan diyalektik bilimsellik vasıtasıyla ütopyadan bilime terfi eden bir *toposu* teşkil ettiğini vurgulamıştır (Bloch, 2007a: 185-186).

Sanata ve sanatsal dehaya yönelik bu hayırhah tavrına karşın *yüksek sanatı* ütopyaya dair iz sürüşünün tek *münhasır mantıkası* olarak görmekten imtina eden Bloch, ardılı kimi düşünürlerin gündelik hayatı tümüyle kapitalist sömürü ilişkileri tarafından istila edilmiş ve sömürgeleştirilmiş tümel bir insani yabancılaşma sahası olmasının yanı sıra diğer tüm faaliyetlerden arda kalan bütün teorik-pratik eylemlerin mekanı biçiminde değerlendiren yaklaşımlarını öngörmüşçesine (Lefebvre, 2012: 102-103), bu sahadaki gündelik pratikleri ve nesneleri çözümleme yoluna giderek her ne kadar belli metalaşmayla malul olsa bile orada, ütopyacı arzuya tekabül edebilecek işe yarar nüveleri ortaya çıkarmaya yönelik bir *kazı faaliyeti* yürütmekten ömrünün sonuna kadar vazgeçmemiştir.

Bloch nazarında estetik pratiğin, ütopyanın gerçekleştirilmesi yönündeki girişimler açısından ciddi kıymeti haiz olduğu su götürmez olsa bile *somut ütopyanın* vücuda getirilmesi için sanat ve estetik pratikten fazlasına ihtiyaç olduğu da Bloch’a göre bir başka aşikar bilgi hüviyetindedir. İstekli, arzulu düşünce ve görüntülerin kendilerinin hiçbir yapmaya muktedir olmadığı bilincinde olan Bloch, buna karşın arzuların “yapılması gerekeni resme[ttiği] ve özel bir sadakatle muhafaza et[tiğini]” belirtmiş ve mevcudun ötesinde bir hayata dair kimi zaman *nefsani istek* kimi zaman *gündüz düşleri* kisvesindeki bu arzu kategorisinin, önce eldekine tutunmayı sağladığının, sonrasında da resmettiği muhayyel gelecekle henüz mevcut olmayana dair bir yönelim üzerinden daha iyiyi talep eden bir fazlayı sürekli gündemde tuttuğunun üzerinde durmuştur (Bloch, 2007a: 72).

Bu minvalde Bloch, ütopyanın bir kitapta resmedilmesinin dahi onun kısmi bir gerçekleşmesine tekabül ettiğini belirterek (Bloch, Adorno, Krüger, 2015: 78), onun bir nesnel hakikat seviyesine terfi imkansız olsa dahi sırf zikredilmiş olmasıyla bile adeta bir tür “namevcudiyetin mevcudiyeti olarak yapının başına musallat olmaya devam eder” (Laclau, 2016: 93) demektedir. Bu anlamda Bloch’un, ütopyanın salt temsil yoluyla olsa bile gerçekleşmesinin yanı sıra geçmişin imgelerinin de bir bütün olarak ütopya peşinde koşan ve onu harekete geçirilebilecek bir *kültürel fazlalıklar veri havuzu* oluşturduğunu düşündüğünü ve kültürel geleneğin tümünü, belli bir kısmı gerçekleşse bile henüz nihayete varmamış girişimlerden müteşekkil bir tür *devrimci gelenek envanteri* biçiminde değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu biçimiyle Bloch’a göre, “insanlık tarihi, insan olan şeyi ve dünyasını -henüz bulunmamış olan

bu şeyleri- ortaya çıkarmaya yönelik bir deneyimdir. İnsan dünyası, elbette ki, hukuk, ahlak ve ideolojinin birlikteliğinden çok daha çeşitli bir belirlenimi -tüm bunlar bu üçlünün altında barınsa bile- tarihte sergiler.” (Bloch, 2007b: 247)

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

II.4. BLOCH’TA ÜTOPYA TEMELLİ TOPLUMSAL DEVRİM DÜŞÜNCESİNİN *MÜMBİT BİR MEMBAI* OLARAK DİN VE GELENEK

“Sadece bir ateist iyi bir Hristiyan olabilir, sadece bir Hristiyan iyi bir ateist olabilir.” Ernst Bloch (2013: 12)

Dine yönelik teveccühü, ütopyanın eleştirel boyutunu soruşturmak ve açığa çıkarmak maksadıyla kaleme aldığı *Ütopyanın Ruhu* kitabında *ilahi bir jargonu* da ilk kez ve bolca kullanmasından anlaşılabilen Bloch, dinin toplumsal gerçekliğin acılarına dönük sahte bir teskin telkin ederek adeta bir uyuşturucu vazifesi görmekten öte bir kıymeti olmadığını savunan pek çok Marksist filozofun aksine, bu görüşü fazla indirgemeci bularak onu toplumsal yaşamın külliyen dönüştürülmesinde ciddi devrimci nüveler barındıran güçlü bir aktör olarak ele alma eğiliminde olmuştur. Bloch, Marx’ın dini,

kitlelerin içli ezgisi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz toplumsal koşulların ruhu ve kitlelerin afyonu (Marx, 2009: 192) olarak tanımlayan ünlü sözlerinden hareketle onu afyondan ziyade öncesinde zikrettiği cümleleri dikkate alarak değerlendirmeyi tercih etmiş ve insanlığın uzun erimli özgürleşme yolculuğunun mühim bir parçası (Moylan, 1990: 28) addetmiştir. Bloch'a göre bu sözlerle Marx, dinin sadece yanılsama olmadığını ihtiyaç duyulmanın aldatıcı bir temsili olduğunu ve eğer din, insanları zincirlerinde tutmak için sıklıkla zikredildiği gibi bir afyon ise, asıl ihtiyaç duyulması gerekenin, dinin ortadan kaldırılması değil, onun hakikati aldatıcı bir şekilde temsil etmesini ve bu şekilde ortaya çıkmasını mümkün kılan toplumsal koşulların ortadan kaldırılması olduğunu savunmuştur (Hudson, 1982: 183).

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

Dinin daha iyi bir dünya umuduna dönük açlığın hangi biçimlerde ortaya çıktığının anlaşılmasında da ciddi katkıları olduğunu belirten Bloch, bu minvalde insanlık tarihinde ütopyacı umudu kuvve halinde içeren dini anlatıların, dünyayı daha iyi bir yer umudunun muhtemel gerçekleşme sahası olarak tanımlayışının *Marksizm'in sıcak akıntısına*, buna karşın yoksulluk, baskı ve mücadele anlatılarından müteşekkil donuk nesnelliğin dilinin de *Marksizm'in soğuk akıntısına* dahil olarak değerlendirilebileceği kanaatindedir (Bloch, 2007: 256-262). Bu noktada Marx'ın yaklaşımının biraz daha ötesine geçen Bloch için din, zamanı geçmiş ve böylelikle *tedavülden kalkmış bir*

hurdalık olmaktan ziyade tarihsel olarak insan deneyiminin en derinlikli ve örtük yönlerinin çoğunun dile geldiği bir sosyo-kültürel gelenek havuzu olarak Tanrı'nın ölümü ilan edilse bile daha iyi bir dünyaya dönük arzu ve yaratıcı potansiyeli her daim ihtiva eden tükenmez bir mirası haiz (Geoghegan, 1996: 82) olmasıyla dikkat çekicidir. Bir başka ifadeyle Bloch'a göre *dini sistemler*, gerçeğin ontolojik vizyonunu olduğu haliyle güvence altına aldıkları için değil, ancak hayal edebilecekleri tek insan müdahalesine açık mamul olarak maddenin ütöpik geleceğinin görselleştirilmesine cevaz veren muhayyel tasarımlar olarak değerlidir (Bielik-Robson, t.y.: 2)

Bloch'un dine karşı tümenden eleştirelilikten yoksun olduğunu söylemek de mümkün değildir zira dinin yüksek ruhbanın sevk ve idaresinde bir yönetim konvansiyonu haline bürünerek devletleşmesiyle birlikte bünyesindeki mistik cevherin katkısıyla insanlar arasındaki eşitsizlikler ve haksızlıkların derinleştirilip mutlaklaştırılmasına ve dünya zenginliğinin adaletsiz dağıtımı ve bölüşümünü meşrulaştıran ama bunun karşısında öte dünya zenginliklerinin eşit paylaşımını vaat eden kadim bir efsanenin sözcüsüyümüş gibi hareket etmesine de vurgu yapmadan duramamıştır (2013: 58-59). Bloch, dinin aldatıcı olduğu, mistik birtakım varsayımlar öne sürdüğü, insanları adaletsiz toplumsal koşullara tevekküle davet ettiği ve bu anlamda egemen sınıfların lehine bir baskı aygıtı olduğunu kabul etmiş olsa bile, bununla birlikte, dünyada halihazırda cari görünür bir gerçekliğinin mevcut olmadığı hakikati aşıkâr olmasına rağmen, neredeyse tüm kültürleri kapsayan muazzam bir zaman diliminde dinin belli düzeylerde hüküm sürdüğü gerçeğinin de gün gibi ortada olduğunu ve tam da bu anlamda dinin bu *gerçekdışı* görünen mütehakkim halinin onun önemi ve anlamını kavramak bakımından da kritik bir işlev yerine getirdiğini belirtmiştir (Hudson, 1982: 183-184).

Marksist düşüncenin genelinin aksine, insanlar yabancılaşmışlık ve yerine getiremedikleri için umut etmeyi seçtikleri özgürleşme sorunlarıyla baş başa kalmışken dinin bu sorunlara yanıt olarak iş görmesinin son derece normal ve sağlıklı bir tepkiyi ifade ettiğini (Hudson 1982: 184) belirten Bloch, bu anlamda onu dogmatik biçimde meftunu olunacak bir şey değil, eleştirilmesi, keşfedilmesi ve içsel çelişkileri anlaşılması gereken bir vaka olarak ve bu yolla insanın dünya içindeki hali, özgürleşme olanakları ve baskıya uğramasına katkısı bakımından ele almak gerektiği düşüncesindedir. Bir başka açıdan dinleri, devrimci birer anlatı olarak anlamak

gerektiğine ve -her yerde belli bir kurucuyu haiz olmalarına rağmen- dinlerin, insansız bir doğa dini ya da geleneksel bir âdetle doğrudan rekabete girmeksizin kendini tam anlamıyla ifade edemeyeceğine dikkat çeken Bloch’a (2012: 592) göre dinler, zorlu bir ortodoksi yahut statükoya alternatif sağlama anlamında müstesna bir yere sahip olmalarının yanı sıra Marksizm’in de zımnen ihtiva ettiği ve kendini bir *kurtuluş diyarı arketipi* biçiminde gösteren bir mirasın ürünü olmaları hasebiyle normatif olana karşı *heretik nitelikli bir isyan* hüviyetine bürünmüşlerdir (Bloch, 2013: 123).

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

Hegel’in felsefesiyle Yahudi ve Hristiyan mistisizminden etkilenen ve sürekli surette İncil’den imgelerle, mesihçi bir kıyamet dilini kendi düşüncesine devşiren Bloch’ta *Umut İlkesi* ve *Ütopya Ruhu*, bütün bunlara rağmen doğal ve insani bir niteliği haiz demek mümkündür zira mevcut olan ile varoluş birden fazla eğilimden oluştuğu için geleceğin de birden fazla olasılıktan müteşekkil olduğunu iddia eden Bloch’a göre, barbarlık, sosyalizme ve asri temelli kaygılara galebe çalabileceği gibi umuda karşı da kasvet, yoksunluk ya da boş vermişlik öne çıkabilir (Bloch, 2007a: 381-382). Bu doğrultuda Bloch’un nazarında geleceğin akıbeti, tam da diyalektik bir dinamizme uygun biçimde, insanların toplu olarak ne yaptığına, en derin özlem ve hasetleriyle onları sömüren ve küçük düşüren her şeye karşı arzuladıkları ve öngördükleri isyan

pratiklerini icra edip edemedikleri ve bu ekseninde nasıl biçimlendirebildikleriyle doğru orantılıdır.

Bu noktada dinlere yönelik sadece egemen dil ve pratiklerin bir yansıması olduğu yönünde statik Marksist bakışın ötesinde yine Marx’a referansla onlardaki çaplı toplumsal dönüşüme açık kuvveyi de içeren ikili karakteri ön plana alan bir anlayışı savunan Bloch, dinin kimi durumda efendinin kimi durumda mazlumun dilinden konuşma yetisini haiz olduğunu belirtmektedir (Sönmez, 2013: 48). Öte yandan Bloch, ilahi bir mit diyarında başlayan, ancak kölelikten önceki insanların liderleri olarak dinlerin muhalif kökenlerini açık eden isyanlarıyla peygamberlerin de kilit bir önemi haiz olduğu kanaatindedir. Ayrıca Yahudi-Hristiyan geleneğin Tanrısının da “Ben, ne olarsa o olacak olanım” (Bloch, 2013: 155-156) değişimiyle geleceğin Tanrısı olarak temayüz ettiğini belirten Bloch, daha da önemlisi bu Tanrının, insanlıktan ayrı ve asla değişmeyen nihai gerçekliğin aşkın bir ruhu gibi değil de kendini aşan bir insanlık ya da *sosyalist ontolojinin adı* olarak düşünülebileceğini savunmaktadır.

Tanrıyı sosyalist bir ütopyanın parçası haline getirme amacıyla İncil’in esasen hem emekçiler hem de emekçilerin sırtından geçinenlere ilişkin bir kutsal metin olarak sınıf mefhumunu da haddizatında içerdiğine vurgu yapan Bloch, egemenlerin anlatılarını tercihe meyyal olmasına karşın içindeki hikayeleri kendilerine mal eden sıradan ve yoksul insanlara da nefes olan İncil, bu çift dilliliği haiz niteliğiyle sınıf çatışmasıyla yarılmıştır (Boer, 2013: 48-49). İncil’in içeriğindeki *soğuk eleştirel damarın* yerini saptamaya çalışmanın yanı sıra onu daha iyi bir dünya arayışının ürünlerinden biri gibi kavrama çabasında olan Bloch, gnostik, heretik, nebevi gibi değişik türden İncil okumalarından istifade ederek kendi çalışmalarını etkileyici ve donanımlı kılma gayretinde olduğu gibi, bütün bu farklı yorumları metin dışı *gayri sahih eklentiler* gibi değil de bizzat o metnin bir parçası olarak düşünerek (Bloch, 2013: 142) İncil’in oldukça geniş kapsamlı bir tefsirini hedeflemiş ve onu yoksulların siyasal mücadelelerinin derinliklerine kök salmış bir tür *eylem risalesi* olarak görmek gerektiğini belirtmiştir (Geoghehan, 1996: 83).

İncil’in bu türden bir *eylem kılavuzu* olarak tefsiriyle beraber kurumsal bir Tanrı temsilinin yerine, Hz. İsa’nın insanlık katında aşkın olana nüfuz ederek insanlığın önderi mahiyeti kazanmasıyla aşkınlığın krallığını ütopyaya dönüştürdüğünü ifade

eden Bloch'a göre Hz. İsa, böylelikle, yeryüzünde yeni bir cennet ve yaşam dünyası inşa etme sorumluluğunu inananlar topluluğunun elinde tutmayı başarmıştır (Bloch, 2012: 592). Buradan doğru Hristiyanlığın tek tanrıci temellerini esastan reddeden bir Hz. İsa figürüne ulaşan Bloch, buradan hareketle Hz. İsa'yı, yarattıklarını cennette değil yeryüzünde ikamet ettiren Tanrıya karşı gelen bir *isyankar* gibi gören bir İncil okuması keşfetmeye girişmiş ve insanların İncil'de Tanrıyla hemhal olarak edindikleri dönüştürücü ilişkinin Hz. İsa'yı bir savaşçı ya da devrimci olarak görmeyi de beraberinde getirdiğini belirtmiştir (Bloch, 2013:104-105). Tanrı'nın artık bir Tanrı ihtiva etmeyen bir Tanrı Krallığı hüviyetine bürünmesiyle mezkur dini krallığın bizatihi ve sonunda doğru şekilde anlaşılan bir ateizme de imkan verdiğini belirten Bloch, bununla birlikte ateizm ile nihilizmin aynı şey olmadığına ve daha önce sabit ve gerçek olarak görülen bir Tanrı'nın muhayyel bir boş gösteren olarak varlığını sürdürerek bu haliyle bir umut ve imkan sahası açmaya vesile olduğuna dikkat çekmiştir (Bloch, 2012: 597-601).

Bu anlamda *kıyametin* de doğanın dönüşümü ve tüm dinlerin sonu olarak Hristiyanlığın bütünlüğünün kendini gerçekleştirmesi için kat edilmesi gereken zorunlu bir aşama olduğunu ifade eden Bloch, müntesiplerinin mitsel boyutta bir statükonun ötesine geçmesine izin verdiği vakit kilit bir dönüşüm potansiyelini haiz olduğunu düşündüğü Hristiyanlığın, böylelikle bir şeyi değiştirecek ya da daha iyi hale getirecek bir Tanrının olmadığına, dünyayı daha iyi sevk, idare ve şekillendirme kabiliyetinin ve bunu yapma dürtüsünün sadece *Mesih suretinde tanrısal kudretleri dünyevileştirmiş insan topluluklarına* has bir meleke olduğunun farkına varacağını iddia etmiştir (Bloch, 2012: 648-649). Bir diğer deyişle Hristiyanlığın, gürültüsüzce ya da ahiretteki manasıyla *Mesih namına ziyafet çekmek* anlamında bir başka durağanlığın içinden yorumlandığı vakit daha az etkili olacağını iddia eden görüşler olduğunu belirten Bloch, bütün bunlara karşın onun, eyleme, zamansal tarihe, devrime ve eskinin heretik ve sufi dinsel hareketlerinde *mistik demokrasi* biçiminde zuhur eden diğer bütün *mesihyanik cisimleşmelere* dahil olmakla, şüphe götürmez bir biçimde, daha hakiki ve sahih bir kendini gerçekleştirme haline geldiğini dile getirmiştir (Bloch, 1971: 28).

Yayınlanmış ilk çalışması *Ütopyanın Ruhunu*'nda (1918) izini sürdüğü mesihanizm ve Marksizm rabıtasını ikinci kitabı *Devrimin Teoloğu Thomas Münzer*'de (1921) de

vurgulamayı sürdüren Bloch, Alman Köylü Ayaklanmalarında teolojik mefhumları siyasal mesiyaniğin kurtuluşun hizmetine koşan heretik din adamı Thomas Münzer'in şahsında, dinin salt bir *öte dünya müjdecisi* olmanın ötesinde şimdi ve burada kurtuluşun nüvelerini de barındıran bir okumasını yapmış ve bu anlamda Marksizm ve teolojiyi aynı amaçlara sahip olarak gördüğü gibi Marksizm ve mutlağa dair düşlerin, nihayetinde kendilerini aynı eylem rehberi ve planında ortaklaştırdığını dile getirmiştir (Goldstein, 2001: 262). Kilisede mütecessim kurumsal dine yönelik Luther önderliğinde başlayan protesto hareketinin zamanla müesses nizamla uzlaşan bir konum olarak muhafazakarlaşması sonrası onu da karşısına alıp her şeyin müşterek paylaşımına odaklı, mesiyaniğin kurtuluşa angaje, insan merkezli bir din anlayışı vaaz eden Münzer ve takipçilerini Alman ortaklaşmacı halk hareketleri tarihindeki bugüne de ilham veren *komünist çınlamalardan* en mühimi olarak değerlendiren Engels'in (1975: 57) izinden giden Bloch, Münzer ve onun benzeri heretik dini hareketlerin "Hristiyanlığın, mürâi olmayan ve proletaryaya aşağılık muamelesi yapmayan sosyal ilkelerini telkin etti[ğini]" belirtmiştir (Bloch, 2007a: 619).

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

Yahudi-Hristiyan geleneğe mensup heretik hareketlere gösterdiği yoğunluklu ilgiyi İslam ve ondan mülhem kitabî olmayan hareketlerden esirgemiş olan Bloch, İslam ve Kur'an'ı, Hz. Musa'dan beri gelen kıyametçi motivasyonu insanlığın tümünden selametini hedefleyen bir *Kurtuluş Teolojisi* lehine değil yaklaşmakta olan ilahî bir felakete dair bir ikaz ya da tehdit biçiminde işe koşan, Allah yolunda şehadeti kutsayan

ve bu manada iki dünya arasındaki trajik varoluşun yaratıcı ve yenileyici gerilimini yok sayan bir *fanatizm* geleneğinin sürdürücüsü olarak resmetmiştir (Bloch, 2012: 693-696). İslam'ın ismiyle müsemma bir biçimde teslimiyet odaklı olduğunu fakat mezkur teslimiyetin kifayetini oldukça sert bir cihat meftuniyetine kayıtladığını savunan Bloch, bunun örneklerinin Hz. Muhammed'in veda hutbesinde Bizans'a cihat çağrısı yapması ve hilafet mücadelesinde süngülere Kur'an yaprakları asılması vb. gibi pratiklerde görülebileceğini belirtmiş, böylelikle İslam'ın Altın Çağında Kur'an'ın Müslümanlar için bir tefekkür nesnesi olmanın ötesinde "Peygamberin üzengisini tutmak" anlamına geldiğini ifade etmiştir (Bloch, 2012: 693-694).

Müesses İslam'a dair bu menfi yorumlarına karşın İbni Sina ve İbni Rüşt'de müşahhas Aristoteles esinli oldukça serbest neredeyse panteizme meyyal Kur'an okumasına muazzam bir ihtimamla yaklaşan Bloch, Şark'ın bu büyük düşünürlerinde vücut bulan zengin ve yaratıcı felsefi mirasın, dini metinlerin müthiş açık uçlu bir yorumunun yanı sıra aynı zamanda Antik Yunan nurunun kurtarılıp dönüştürülmesinin (Bloch, 2017: 11) bir ürünü olduğunu vurgulamıştır. Avrupa düşüncesinin, Aristoteles'e referansla Hristiyan güzergahının dışında özgün bir maddeci dirimselliği haiz olan ve aynı anda Batı Aydınlanmasının temelini teşkil etse bile ondan hayli farklı bir anlayışa tekabül eden Şark skolastiğini, şu ana dek olduğundan daha fazla bir hürmetle yad etmekle yükümlü olduğuna dikkat çeken Bloch, Aristoteles vasıtasıyla Thomas Aquinas'dan mülhem bir öte dünya tinine değil Giordano Bruno'da da çiçeklenen bir evrensel madde (vahdet-i vücut) kavrayışına ulaşan İbni Sina ve İbni Rüşt'ün bu yaklaşımında "ne mekanistlerinki gibi yavan ne öte dünyadakilerin arzuladığı gibi mahcup" olan "maddeye, çoktan unutulmuş, taze ve yeni bir bakış[ın] söz konusu" olduğunu belirtmiştir (Bloch, 2017: 15).

Mistisizmin içindeki *kuvveye açıklığı* kendinden menkul bir *gizli hikmet taşıyıcılığı* anlamında bir obskürantizme telif ederek felsefe ve bilimin dünya içinden panteistik bilgi üretimine taş koyma amacındaki Gazali'yi *felsefenin döneği* sıfatıyla anan Bloch, bunun karşısında İbni Sina'da mütecessim mistisizmin "metne imanının idrakin hakikatine tabi kılınması[nı] destekle[yen]" ve böylelikle "alegorik bir kılıf olarak tüm dinsel öğreti[nin] en azından biçimsel olarak saf aydınlanmadan değil" bizatihi kendisinde teşekkül eden bir mefhum olduğunu savunmuştur (Bloch, 2017: 26-27). Buradan hareketle Bloch, Aristoteles felsefesinde mutlak akıl ilkeleri anlamında

kullanılan *nus* teizmini arşa çıkararak maddeyi salt potansiyelliği ile bırakıp onu üretkenlikten yoksun bir sabite gibi değerlendirmesi nedeniyle özellikle Thomas Aquinas'ta müşahhas *Aristotelesçi Sağ* cenahın karşısında, Aristoteles'in *dynamei on* mefhumu temelinde maddeyi *imkan dahilinde olma* biçiminde kavrayarak ona üretken ve yaratıcı doğa içinde aktif bir rol veren İbni Sina ve ardılarını da *Aristotelesçi Sol* cenah içinde konumlandırmıştır (Bloch, 2017: 37-39).

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

Demokratik Almanya macerasında yoğunluğu artmış olsa bile bütün felsefi yaşamı boyunca Bloch'a yönelik Ortodoks olsun olmasın tüm Marksist mecralardan yapılan en gözde eleştiri, dine yönelik fazla müsamahakar bir tavır takındığı ve esas itibarıyla din gibi *köhne* bir bilgi sahasından taze bir devrimci dönüşüm için *hikmet devşirme gayretinin beyhudeliği* yönünde olmuştur. Bloch'un dine, dinsel jargona fazlasıyla meftun tavrı, ateist olduğunu cümle aleme ilan etmiş sosyalist bir düşünür için biraz tuhaf görünse bile *başka anlamda bir sof*u olarak pagan panteizmi, binyılcı hareketler ve cari dinin ütopya temelli meta-tarihsel bir okumasını gerçekleştirmesi sonucu

bilhassa 70’lerde din ve sosyalizm arasında rabita tesis etme amacındaki Hristiyan teologlar arasında müthiş teveccüh görmüştür (Bora, 2013: 187-188). Bu teveccühe hakkıyla mazhar olan Bloch, dini düşünce ve onun içindeki devrimci nüvelere diğer bütün Marksist düşünürlerin ötesinde bir merak ve ilgiyle yaklaşmış ve hatta mesiyaniğin, tüm zenginlik ve doygunluğunu koruyan her türden toplumsal değişim odaklı Aydınlanmanın (devrimci) *kızıl sırrı* olduğunu iddia etmiştir (Bloch, 2013: 390). Bir başka açıdan Bloch’un bu çalışmaları, mesiyaniğin hayli karmaşık ve yoğunluklu karakterinin Marksist zaviyeden anlaşılması ve Frankfurt Okulu’nun din, teoloji ve Yahudi düşüncesine ilişkin fikirlerinin gelişmesi ve yetkinleşmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır (Mendieta, 2015: 12).

Bloch’un insanı odağına alan ve Tanrıyı insani selametin muhayyel ütopyik ufkunun refiki olarak metodolojik bir kolaylaştırıcı biçiminde sekülerleştiren Hristiyanlık okuması, yüzyıllardır sömürgeci istilasına uğramış Latin Amerika’da da yankısını bulmuş ve dinin yoksullar ve ezilenler lehine bir yeniden yorumuna tekabül eden *Kurtuluş Teolojisi*ni ortaya çıkarmıştır. Din ve Kilise arasında kategorik bir ayrım yaparak dini farklı okumalara imkan veren bir açık yapıt gibi kavrarken Kiliseyi egemenlerin yapısal iktidarını meşrulaştırmanın din temelli kurumsal mecrası olarak meşruiyetini yitirmiş bir şer güç odağı gibi düşünen (Bora, 2007: 149) Bloch, Kurtuluş Teolojisinin önde gelen isimlerinden Gustavo Gutierrez gibi isimler üzerinde de etkili olmuş, din ile siyaset arasındaki ayrımı reddederek yoksulluk ve adaletsizliğin kaynağı olarak bizzat kapitalist sistemin kendisini mahkum eden *yapısal günah* gibi kavramlar üzerinden bu ayrımı sorunsallaştırmışlardır (Tutkal, 2019: 66-67). *Hristiyanlıktaki Ateizm* kitabında ateizmi, İncil’in hakikati ve insanın yüceltilmesi anlamında dinin özü olarak ele alan Bloch’un yaklaşımını özetlerken, St. Augustine’nin sadece bir heretiğin iyi bir Hristiyan olabileceği önermesinin, filozoftan çok etkilenmiş ünlü kurtuluş teoloğu Jürgen Boltman’ın müdahalesiyle “Sadece bir ateist iyi bir Hristiyan olabilir, sadece bir Hristiyan iyi bir ateist olabilir” biçiminde düzenlenmesi de (Thompson, 2009: XXI) *Kurtuluş Teolojisi* üzerindeki Bloch etkisinin müstesna bir örneğini teşkil etmiştir.

Bu etkide de görüldüğü gibi din, evrensel özgürlük, ebedi barış gibi daha iyi bir dünyaya dönük taleplerin yanı sıra genellikle merkezi iktidarın hizmetinde ve dünyevi baskının ilahileştirilmiş formu olarak da düşünülmüş ve özgürlükten daha çok zulmün

hanesinde telakki edilmiş olsa bile Bloch, onu, ütopyacı düşüncenin en kadim ve yaygın biçimi olarak düşünmekten geri durmamış ve tarihsel tezahürlerinde sahih gayesinin otantik içeriğinin açığa çıkmadığı her durumda dinin bir hurafeden öte anlam taşımadığını belirterek bunun da ancak onun koşulsuz ve mutlak bir ütopya olarak tezahür edişiyile aşılabileceğini ifade etmiştir (Bloch, 2012: 602). Bir diğer deyişle Bloch’a göre dinin arzu edilen muhtevası, şiddet, ölüm, acı ve sömürden müteşekkil bugünün dünyasında başka türlü bir dünyanın olabilirliğine duyulan arzunun bir biçimi olduğu gibi kuşkusuz, tüm dinlerde ve hatta ondan daha çok *memleketin mesiyaniik yakarışlarında* güçlü bir şekilde arzulanan imge, kişinin kendini doğallığında ve olağan haliyle evde hissetmesidir (Bloch, 2012: 598) ve bu haliyle dinin tek kusuru da yeni dünyanın gerçekleşmesinin tarihsel olabilirliğini göz ardı ederek bunu aşkın bir öte dünyaya havale etmesidir.

Maddi dünyayı sıradan insanın iyileştirme kudretinin ötesinde ancak hususi seçilmiş bir kişi vasıtasıyla yapılacak ilahi bir müdahaleyle ancak düzeltilebilecek çapta *çaresizce bozuk* bir yer olarak telakki eden Yahudi ve Hristiyan mesiyaniik geleneklerine benzer bir *mesiyaniik dürtüyü* diyalektik materyalizmden mülhem Marksizm’in de bir nebze bünyesinde taşıdığını söylemek mümkündür. Bloch’a göre Marksist diyalektik materyalizm de bu yönüyle, yaratıcı bir tanrının kurgusunu ve eşsiz bir kutsal tanrının ilkelerini yok eden, ancak kusursuz bir şekilde en mükemmel mutlaklık içeren son alanı değil, bütün varlıkların en kusursuzunun içerdiği hâlâ bertaraf edilmemiş zımni varlığının tam olarak anlaşılmamış derinliğini ifade eden *krallığın ütopyasını*, kafada canlandırılan bir nihai son olarak içselleştirilmiştir (Bloch, 2012: 602). Bu minvalde Bloch, diyalektik materyalizmin paradoksal bir biçimde *mesihçi düşüncenin* gerçekleştirilebileceği *bir ateizm formu* olarak düşünülebileceğini iddia etmiş ve ateizm olmadan mesihçi bir fikriyatın varlığından da söz edilemeyeceğini dile getirmiştir (Bloch, 2012: 602). Bir başka deyişle en temelde *mevcut olmayış* ve *olmamışlık* ile temayüz eden *mükemmel oluş* (ens perfectissimum) (Bloch, 2012: 602) yüzyıllardır özlemi duyulan bir vuslat olsa bile insanlığın tarihsel mücadele ve siyasi devrim vasıtasıyla bu vuslata doğru yaklaşmakta olduğunun altını çizen Bloch, *özgürlüğün krallığı* biçiminde telakki edilenin ve ona doğru yönelişin giderek daha dakik bir biçimde ortaya çıkışını ihtiva eden ve gereksinen devrimlerin

insanlığın kadim umutlarını gerçekleştirmenin (Bloch, 2007a: 236) sahih mecrası olduğunu ifade etmiştir.

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

Bu *umut figürlerini* Nazi iktidarını çözümleme amacıyla ortaya koyduğu faşizm analizlerinde geniş kitleleri ardına takan Nazilerin siyasal söyleminde bile müşahade eden Bloch, bu çözümlemenin kilit kavramı olarak, fiziki manada aynı mekânsal yer ve zamansal anı paylaşan, buna mukabil duygusal, rasyonel ve kültürel anlamda muhayyel düzeyde birtakım farklı zamanlarda gezinen kitleler arasındaki bu bakışimsızlığa işaret eden *eşzamansızlık* mefhumunu ortaya atmıştır. Aynı zamanda yaşayan herkesi bir sepet içinde yekpare bir bütün gibi değerlendiren *soğuk analizciliğin* aksine Bloch, tüm insanların aynı şimdide yaşamadıklarını belirterek (Bloch, 1991: 97) kitle içindeki tekilliklerin tahayyül düzeyinde de olsa gerçek zamansal farklılaşmalarını kendinden menkul bir yabancılaşma ya da körlükten ziyade tekilliğin *sahih analiz düzeyi* olarak telakki etmiştir. Bu durumun esas itibarıyla, burjuva toplumunun -eski mütehakkim toplumsal sınıflara nazarla intibak yeteneği daha iyi olsa bile- dönemin muazzam alt-üst oluşları karşısında yaşadığı intibak sıkıntısı ve krizinin bir sonucu olduğu tespitini yapan Bloch, böylelikle modern zamanlarda modernlik öncesinin tavır, davranış ve tahayyüllerini sürdüren yahut

onlara yeniden sarılan oldukça kalabalık bir kitlenin açığa çıktığını gözlemlemiştir (Okyayuz, 2009: 204).

Eşzamansızlık temelli modernite krizini Weimar dönemi Alman burjuva toplumu üzerinden değerlendiren Bloch'a göre, üretim sürecine mekânsal ve düşünsel anlamda hayli uzak olduğundan işçi sınıfının toplumsal olayların ardındaki nesnel nedensellikleri görme yetisine de haiz olmayan küçük burjuvalar, toplumsal nedenselliklerle aralarındaki bu *muazzam uçurum* nedeniyle gündelik sorunları hayli kestirmeden bir düşmana havale edip eski güzel günlerin özlemine gark olmalarını mümkün kılan ve içinde romantik istek ve talepler, ilkel dürtü ve hikmetlerin kolayca yaşama şansı bulunduğu *afaki bir sahaya* kendilerini atmışlar (Bloch, 1991: 102) ve bu halleriyle de -o güne değin hiç olmadıkları kadar- *faşist propaganda makinesinin* ideolojik endoktrinizasyonu için adeta *sıcak ve nemli bir humuslu toprak* vazifesi görmüşlerdir (Bloch, 1977: 26). Bir diğer deyişle dönemin sosyo-ekonomik alt üst oluşları nedeniyle giderek *tutunumsuz* hale gelen bu kitlenin, mezkur propaganda aygıtının *sorumluyu şıp diye teşhis edip düşmanlaştırma* üzerine kurulu ziyadesiyle indirgemeci söyleminin -belli bir konfor da sağlayan- ağına kolaylıkla düştüğünü belirten Bloch'a göre, sınıf bilincinden yoksun ve ultra bireyci bu küçük burjuvaların *muhtemel bir işçileşmeden* ölesiye tedirginlik duymaları, mütecaviz ve tutkulu bir boyunduruk altına girmelerini ve bir otokratın iktidarında kendinden menkul bir *hikmet bahşeden* bürokratik yaşama gönül indirmelerini de beraberinde getirmiş (Bloch, 1991: 102) ve solun, işin bu *duygulanımsal boyutunu* görmekten aciz snopluğundan kaynaklı dehşet verici yanlışının da katkısıyla Nazileri hızla iktidara taşımıştır (Thompson, 2013b: 83).

Öte yandan burada zikrettiği biçimiyle bu *eşzamansızlık halinin*, Nazi iktidarı gibi felaketleri beraberinde getirse bile mevcut halin kendisinden hoşnutsuzluğu hep diri tutan tarafıyla ütöpik değişim arzusuna dair kapıyı da hep açık tuttuğuna inanan Bloch, ilk etapta ve son ana değin bir tek, kendilerini sürekli surette tedirgin etmesinin yanı sıra uzun vadede kökleşip derinleşme istidadındaki ütöpik sadakat ruhuna sahip, huzursuz ve yerini her daim yadırgayan huysuz kimselerin müspet manada bir *sofuluğu* muhafaza edebilecekleri kanaatindedir (Bloch, 2013: 74). İnanç ve olumlu anlamda sofuluğun, saf, mücbir, sistematik olmasının yanı sıra gerçeklik ilkesinin baskıcı taleplerine karşı etkili bir silaha dönüşmesiyle hakiki bir umut ontolojisine yer

açan *örgütlü bir fantezi* olduğunu düşünen Bloch, kendisini bir ateist olarak adlandırmasına rağmen, inancın tüm felsefelerin hayal ettiği en cesur projelerden bile daha cesur olmaya devam etmesi ve gerçek anlamda zincirlerin üzerinde biten yabancı otlar misali orada büyümeye devam edip ama yine de *çiçeklerin en canlılarını üretmesi* nedeniyle dini imgelerden istifade etmekten asla vazgeçmemiştir (Bielik-Robson, t.y.: 19).

Hülasa, Bloch'un din, gelenek ve cümle sosyo-kültürel içerikten gıdalanan *somut ütopyası*, Hristiyan inancının eskatolojik bakış açılarına dünyevi bir karakter kazandırarak, Marksist diyalektiğin yoruma kapalılığını ve yalnızca analitik verilerin uygulanması ve sunumu yoluyla kendinden menkul teknik temelli bir çembere hapsedilmesini sorunsallaştıran yorumsamacı bir değişim talebinin sağladığı itkiyi miras almıştır (Raulet, 1976: 71-72). Bloch'un dini ve dinsel geleneği seküler bir Marksist ütopyanın refiki kılma çabası, Kıvılcımlı'nın İslam'ın teşekkül evresinde müşahade ettiği göçebe, eşitlikçi kan teşkilatı temelli toplumsal örgütlenmesi ve ilahi kabuklu eşitlikçi söylemsel yapısını cari andaki sosyalist bir teşekküllü değişim fikriyle hemdert sayan yaklaşımıyla ciddi benzerliklere sahiptir.

II.5. DEĞERLENDİRME: ÜTOPYA, HEMEN! ŞİMDİ!

Ernst Bloch sadece düşünce dünyası açısından değil içinde anıldığı Marksist gelenek bakımından da *ütopya, umut, kültür-sanat, din ve gelenek* gibi genellikle bu düşünce dünyasında bile devrimci siyasal eylem bakımından yan sorun ve meseleler olarak görülen ve kimi zaman epeyce göz ardı edilen mefhumlara, felsefesinde merkezi bir konum atfetmesiyle ayrıksı bir düşünürdür. Belli bir akıldışılığın tezahürü olarak telakki edilen ve yüksek felsefe ile siyaset bakımından da dikkate değer olmayan *ıskarta kavramlar* diye üzerinde pek durulmayan bu mefhumların, ilerideki *iyi toplum ideali* bakımından hayli kilit mefhumlar olduğunu düşünen Bloch, aklın düşünüldüğü kadar rasyonel ilkeler üzerinden değil kimi zaman ve hatta sıklıkla arzu ve umut eden, hayal kuran bir veçheye de sahip olduğunu belirterek bu dünyaya dair yeni bir şey söylenebilecekse eğer, bunun tam da *aklın bu melekeleri* vasıtasıyla mümkün olacağını dile getirmektedir. Bu minvalde aklın mühim niteliklerinden biri olarak Bloch'ta *umut*

da insanlarda bir kuvve hatta doğal bir eğilim olarak bulunan fakat üzerinde talimle yetkinleştirip öğrenilebilen bir meleke olarak cümle sosyo-kültürel mühimmattan bulup devşirilebilen, soyut halleri olabilse de somut haliyle insanın içgüdüsel yaşama açlığı ve tutkusunun doğal bir bileşeni olarak sadece bir beklenti olmanın ötesinde insan bilincinin temel bir hattı, tüm nesnel gerçekliğin temel bir belirlenimini de teşkil etmektedir (Bloch, 2007a: 19-24).

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

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

parçaları konvansiyonel bir tutarlılık dizgesine uygun olmayan bir bütünlükle birleştirerek oldukça zengin bir değerlendirme bağlamına imza attığını söylemek mümkündür.

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

Toplumsal ve siyasal mücadele için geçmişin ve kültürel mirasın kıymetinde ısrarcı olarak oradan bugüne dair *mühimmat devşirme* gayesinden hiç vazgeçmeyen Bloch'un bu *muannit tavrı* Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inde günün toplumsal devriminin kendi epik hikaye ve şiirini geçmişe dair boş inançlardan arınarak ancak gelecek üzerinden yazabileceğini (Marx, 2010a: 34) belirten sözlerinden güç alan ve zamanla bir geleneğe dönüşen Ortodoks Marksist anlayışa karşı olmasından ileri gelmektedir. Bir diğer deyişle, eski devrimlerin kendi içeriklerini bastırmak pahasına geçmişten hatıralara, mesellere başvurduklarını oysa gelmekte olan yeni çağın devrimci dalgasının *ölülere kendi ölülerini gömdürmeden*, geçmişin bütün hurafelerini kendi bünyesinden temizlemeden kendi özünü vücuda getiremeyeceğini dile getiren ve aslında dönemin netameli ve sürekli yenilgilerle malul bir toplumsal devrim sürecinde biraz da *umutsuz bir tondan* konuşan Marx'ın bu tavrı (2010a: 34), sonrasındaki Marksist düşüncede geçmişteki her neviden şeye dair giderek çözülmesi güç bir *yok sayma ve kötüleme tavrını* cari kılmıştır. Böylelikle Ortodoks Marksist anlayış, dünya çapında olsun ya da olmasın bir kitlesel işçi sınıfı devriminin geçmişten mutlak bir kopuşu ifade eden yepyeni bir kültür-sanat ve fikir dünyasına yaslanması

gerektiği iddiasını Marksist siyaset teorisinin temel amentüsü haline getirmiştir. Bu Ortodoks yaklaşımın karşısında Bloch, kendi tavrını şu sözlerle ifade etmiştir:

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

Her ne kadar Kant, bütün bilme biçimlerinden daha eski köklere sahip olan ve diğer bütün doğa bilimleri *zamanın tüketici barbarlığı* tarafından öğütülecek olsa bile varlığını sürdüreceği görünen metafizik spekülasyonun bütün bu kadimliğine rağmen geleceğe dair bir deneyiminde azade olduğu için sahih bir bilimsel bilginin üretimine hiçbir zaman vasıl olamayacağını belirtmiş olmasına karşın (Kant, 1993: 24) Blochçu ütopya kavrayışı, gelecekte değil geçmişten devşirdiği umut imgeleriyle geleceğe açıklığı mümkün kılan bir anlayışın temsilcisi olmasıyla bu kısıtlamalardan kendini kurtarmayı becermiştir demek mümkündür. Bir başka açıdan, *kalubeladan beri* üzeri örtülü biçimde duran “yıkıcı, dengesiz, durağan olmayan” bir geçmişle rabıtayı hedefleyen, yeknesak bir nizama alternatif için bolca ayaklanma ve özgürlük mücadelesinin ilk örneklerini bünyesinde barındıran mirasın ürünü olmaları anlamında farklı bir tür ütöpik nüvenin soluk alıp verdiği kutsal kitaplar da Bloch’a göre, zorunlulukların egemenliğinden özgürlüklerin dünyasına sıçrama olarak zaten Marksizm tarafından zımnen ihtiva edilmiştir (Bloch, 2013: 123). Bu anlamda muazzam bir malumatfuruşlukla insanın nefesini kesen genişlikte bir sosyo-kültürel malzemeyi tarayıp kavramsal sarahatten ziyade onların içindeki müphemeye dikkat çektiği büyük eseri *Umut İlkesi*’nde Bloch, bir taraftan konvansiyonel dinin eleştirisine

odaklanırken diğer yandan da onun derinlik ve tesirlerine alternatif teşkil edecek bir Marksizm anlayışının arayışında olmuştur (Eagleton, 2016: 128-129).

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

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

Bu amaç doğrultusunda Bloch, nesnel olanın henüz zaman süreci içinde muhteva olarak tezahür etmeyişiyle kendine sahip ve mukayyet olmama halinin kasveti olmasının yanı sıra burnunun ucunu görmekten aciz olmak misali en yakında cereyan ederek cari dünyada alttan alta eylemeye devam eden ve gerçekleşecek olanın içindeki en az gerçekleşmiş olanın belirli bir biçimini teşkil etmesiyle eylemli anın çıkışsızlığını ifade eden *yaşanan anın karanlığının* (Bloch, 2007a: 359), gerçekliğin bağrındaki *kurucu eksiklikten* zuhur etmek suretiyle bugüne ulaştığını belirterek buradaki kavramsal çabanın bir yandan bu gibi kısıtları da göz önünde bulundurması gerektiğini ifade etmiştir. Bu kasvetin mükemmel bir örneği olarak Adorno'nun Auchwitz gibi bir felaketten sonra şiir yazmanın yahut cari dünyaya ilişkin olumlayıcı bir söz söylemenin kifayetsizliğine hükmeden namli kötümserliğine karşı Bloch, bu karanlık çağda ancak muazzam bir itikat ve umutla sağ kalınabileceğini (Eagleton, 2016: 131) belirterek umuda dair kuvvenin peşinde bir *derviş* olma tavrında ısrarını sürdürmüştür.

Bloch öte yandan, insanlığın en temel düşmanınının *yıkıcı bir kötümserlik* olduğuna dikkat çekerken hayal ve umut etme, şimdideki geleceği tespit etme ve sıradan olanda

olağanüstüyü tanıma yeteneklerinin kaybının da diğer önemli kusurlar olarak göze çarptığını dillendirmektedir. Marksist gerçekliği, gerçeklik artı onda mündemiç gelecek biçiminde tarif eden Bloch'a göre (1988: 162), *gündüz düşlerinin*, umudun, geleceğin iç görüşü olarak muhtemel duygulanımların değerini görmezden gelmek ya da eleştirel biçimde reddetmek, faşistlerin, milliyetçilerin ve kapitalist haramilerin ayak oyunlarına karşı bütün bu mefhumların sağlayacağı *imkanlar havuzunu* da yekten terk etmek manasına gelmektedir.

Bu ısrarın bir ürünü olarak maddeyi Aristoteles'ten mülhem *dynamei on* (mümkün-oluş) mefhumu üzerinden bir süreç olarak kavrayan Bloch, dünyayı içerden, dışarıdan, baştan, sondan ve bilumum başka biçimlerde nihayete ermemiş haliyle bir arada tutan bu *materia universalis* (evrensel madde) anlayışıyla kendine mündemiç bir ütopya sahibi olarak salt *nesnel reel mümkünlük* ve *soyut ütopya* olmanın ötesinde (Bloch, 2017: 76, 82) belli bir bütünlükten ziyade *metodolojik bir geçici konvansiyon* olarak bütünlüğün sürekli surette yeniden tarif edildiği ve kendini her daim yeninin gerçekleştirilmesine angaje kılan bir süreç madde düşüncesini kavramsallaştırma gayretinde olmuştur. Bir diğer yandan diyalektiği altyapı ve üstyapı arasında sürekli bir alışveriş ve etkileşim olarak görerek insanın bilinçli kolektif etkinliğini bizzat üretici güç mahiyetinde değerlendiren Bloch, umuda tekabül eden talihe dair gönül rahatlığı içinde olmak, dünyayı bizzat kendisi vesilesiyle izah etmek ve insani mutluluğu dünyevi süreçler ve bu süreçlerin *imkan dairesi* olarak maddede aramak temelinde tanımladığı materyalizmiyle hareketin maddenin bizatihi varoluş biçimi olduğunu belirterek maneviyatın kıymetini onun erbaplarından da fazla bilen “sahih ve salih bir maddecilik”in bayraktarlığını yapmıştır (Bora & Elgür, 2019: 121).

Bütün bu yorumlara bakıldığında Bloch'un çalışmaları *siyasetle fazlasıyla meşgul bir müphemlik türü* şeklinde yorumlanabileceği gibi onun öngördüğü ölçekte bir doğa ütopyasının mümkün olup olmadığı bilinemese ve insanların halen bu dünyada kim oldukları ile nasıl yaşamaları gerektiğine dair kafalarında bolca soru işareti yanıt teşkil etmese bile en azından teskin edecek birtakım teori ve yaklaşımlara ihtiyaç duymaları noktasında *Blochçu spekülâtif materyalizm*, özgürleştirici bir siyasetin imkan şartları bakımından oldukça dikkate değerdir. Ayrıca Bloch, hayli iddialı spekülâtif nitelikli öngörü ve savlarının hiçbirine şahsen inanmıyor bile olsa mevcut sosyo-politik anda kapitalizmin sonunun ötesinde bir dünya tasavvur etmek isteyenler

için başka türlü bir şeyin gerçekten nesnel olarak mümkün olduğuna dair *eğitilmiş umudun* (docta spes) varlığının kafi geldiği bir siyasal ufka vesile olmasıyla da kıymetlidir (Moir, 2013: 137-141).

Sonuç olarak Ortodoks Marksizm'in kendinden menkul kesinliklerinden azade, yaşayan bir diyalektik anlayışa yaslanan Bloch'un *Umut İlkesi* temelli siyasal felsefesi, bazı durumlarda genel geçer manada birtakım tutarsızlıklarla malul görünse de bizzat bu tutarsızlık nedeniyle yer yer sözlü kültürün ihyasını hedefleyen ve buradaki sözler, anlatılar ve simgelerden anlam ve hikmet devşirme gayretinde olan akademi dışı çok parçalı bir dil kurma çabasının nişanesi olarak (Bora, 2007: 136) bugünlerde, her zamankinden daha yol açıcı ve aydınlatıcı görünmektedir. Buradan hareketle Bloch'la hemahenk bir biçimde, tarihsel, kültürel ve toplumsal mirasın artık birer kalıntı yahut çerçöp gibi görünen parçalarından, ezilenlerin unutulmaya yüz tutmuş ya da hiç gün yüzüne çıkma şansı bulamamış imkanlarından sosyalist bir geleceğe dair gömü arayışından hiç taviz vermeyen Kıvılcımlı da tıpkı Bloch gibi fazla serbest stil bir arama tarama faaliyetine girişmiş ve beynelmilel sosyalist teoriyi bulunduğu coğrafya ve tarihsel mirasla mecz ederek ona yenilikçi bir katkı verme çabasında olduğu için bir sonraki bölümün konusu olmuştur.

III. BÖLÜM

YERLİ BİR SOSYALİST TEORİNİN İNŞASI YOLUNDA *MUTEKİD BİR MÜCEDDİD: DR. HİKMET KIVILCIMLI*

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

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

Sonuçlara göre sosyal ve politik olaylarımızı 30 yıldır işledik durduk. Maval dinlendi. ‘Anladık.’” Dr. Hikmet Kıvılcımlı (2011a: 239)

Buradaki epigraf Hikmet Kıvılcımlı’nın yaşamı, eserleri ve bunlara yönelik geri dönüşlerin mahiyetini mükemmelen çerçevelediği gibi Türkiye’de genel anlamda entelektüel üretim ve münevverlere yaklaşımın, hususen de Türkiye solunun orijinal nitelikli üretime yönelik ciddi çekincesinin özeti gibidir. Türkiye sol siyasetinin genellikle belli ideolojik-politik merkezlerin *yerli temsilciliğini ifa eden şubeler* şeklinde teşekkül etmiş olması müstakil bir teorik-pratik birikime imkân vermediği gibi bu yönde çabaların da küçümsenmesini ve ciddiye alınmamasını beraberinde getirmiştir. Her türden orijinal girişim zamanla kurucu merkezin tevdi ettiği görev ve sorumlulukların sorgulanması ve göz ardı edilmesine yol açtığı savıyla hasır altı edilmiş, bu tavırlarında ısrarcı olan az sayıda isim yahut hareket de lüzumsuz *çıkıntılık*

yaptıkları suçlamalarına uğrayarak mensubu oldukları ana akım yapıların dışına atılmışlardır. *Birinci Dünyanın* çeperindeki *garip* ve *geri* bir coğrafyada beynelmilel bir ideolojinin mensupları olarak kendilerini o ideolojik formasyonun sadece *hıfzedilmesi* ve yaygınlaştırılmasıyla görevli sayan bu *mümessiller*, mezkûr teorik birikimin -aynıyla vaki bir biçimde tercümesinin ötesinde- yerli sosyo-kültürel ve ekonomik hususiyetlerle *mümbit bir alışveriş* üzerinden yeniden inşasına niyetlenmeyi dahi *şeytana uymak* olarak değerlendirmişlerdir.

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

Ele aldığı meseleleri akıllara durgunluk verecek çapta tafsilatlı bir biçimde ele almaya çalışan Kıvılcımlı, otantik Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) ilk yöneticilerinden biri olarak partinin ezberleriyle yetinmemiş, Türkiye'ye özgü bir sosyalist sol ve düşüncenin arayışında olmuştur. Partiye intisap edişinin daha ilk yıllarında siyasal teorik-pratik faaliyet için herkes merkezden bir işaret beklerken Kıvılcımlı, 1930'lar gibi hayli erken bir tarihte Türkiye'nin sınıfsal ve toplumsal dokusunu teferruatlı biçimde analiz eden ve partinin bu yönde politikalar belirlemesine yardımcı olma amacı güden *Yol* başlıklı bir kitap serisi kaleme almış; o güne kadar kimsenin gündeminde olmayan Kürt ve Ermeni meselesi gibi konuları gündeme getirerek partiye yeni yollar, güzergahlar açmaya çalışmıştır. Bu önemli çabaya rağmen ne parti ne de genel sol düşünce içinde herhangi bir aksisedayla karşılaşmayan Kıvılcımlı'nın bu çalışması, tam tersine hasır altı edilip ileride onu habersizce partiden ihraç etmenin vesilesi sayılmış ve bu çalışmanın ancak Doktor öldükten sonra yayımlanabilmesinden

kaynaklı talihsiz gecikmişlik de Türkiye sol/sosyalist hareketi için ülkenin özgül niteliklerini kavramsallaştırma bakımından muazzam bir kayıp ve eksikliğe sebebiyet vermiştir.

Genç Cumhuriyet'in yerine geldiği imparatorluğun yıkıntılarından arınarak bambaşka bir şey olduğuna kendini de inandırabileceği bir zemin oluşturmak maksadıyla eskiyi tümünden *keenlemeyekün* addetmesinin, dönemin bütün ideolojik-politik yönelimlerini etkilediği bir kesitte Kıvılcımlı, geçmiş, bugünü insanın bir *mühimmat deposu* gibi düşünmüş ve biteviye orayı kurcalamakla iştigal etmiştir. Bir başka deyişle Kıvılcımlı'nın esas teşrik-i mesaisi, salt Türkiye tarihini değil evrensel tarihi de sosyalist bir devrimci dönüşüme can suyu verecek *filizlerin ıskın verdiği mümbit bir tarla* gibi düşünerek cari durumda bu tarlanın nasıl ekilip sürülürse sosyalizm güzergahında ilerleyeceğinin bir yol haritasını çıkarmak amacına matuftur.

Bu türden bir işin muazzam bir entelektüel emek gerektirdiği ortadadır ve ömrünün yaklaşık üçte birini mahpus damlarında geçirmiş Kıvılcımlı da buradaki yıllarının ve dahi sivil hayatta geçirdiği vakitlerin neredeyse tamamını bu işe vakfetmiştir. Kıvılcımlı, havsala almayan bu doymak bilmez üretme enerji ve iştahının yanı sıra hapiste olmadığı zamanlarda da gündelik siyasete müdahale kaygısı ve çabasından vazgeçmediği gibi müstakil bir tarih tezinden Osmanlı'ya, Marksist teorik birikimin çeviri ve aktarımından onların şerh edilip yerli dilde yeniden inşasına, kadın meselesinden dil devrimine ve Türkçe'nin sorunlarına, Metafizik sosyolojiler ve Bergson'dan Edebiyat-ı Cedide'ye varıncaya kadar fantastik bir skalada yazıp çizmiştir. Yayımlanmış yüze yakın kitap, anı ve risalesinin haricinde halen düzenlenip yayımlanmayı bekleyen yüzlerce sayfa el yazısı ve matbu eseri de Hollanda'daki Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nde (USTE) bulunan Kıvılcımlı, bu yönüyle Türkiye sol tarihinin tartışmasız en üretken ve orijinal düşünürü payesini fazlasıyla hak etmiştir.

İmparatorluk sonrası yeni Cumhuriyet'in teşekkül evresinde de olduğu üzere Türkiye sol/sosyalist hareketinde *eski tüfek* kabilinden bulunan yönetici ve eylemci birçok isim gibi Balkan kökenli olan Hikmet Kıvılcımlı, bütün bu isimlerin ya memur ya orta sınıf veya üst orta sınıf mensubu olmalarının aksine, zor şartlarda okuma imkanına kavuşmuş yoksul bir işçi ailesi çocuğu olmasıyla da ayrıksı bir kişiliktir. Kendisinin

bu sınıfsal konumunun, bütün ömrünü ve düşünce hayatını etkilediği vakıadır zira çileli yaşamı boyunca sadece pratik faaliyetlerinde değil aynı zamanda teorik faaliyetlerinde de salt betimleyici ya da epistemolojik bir ilgiden çok gerçekten canını yakan sorunların teorik bir zaviyeden de derinleştirilmesi gerektiği inancıyla hareket ettiğini gözlemlemek mümkündür.

İlk bölümde etraflıca ele alınan Bloch'la insanın kolektif eylem kapasitesine inanç, bıkmak bilmeyen ve engel tanımayan bir siyasal eylem aşkı ve bununla bağlantılı devrimci romantik izlekler ve beynelmilel sosyalist teorinin pek yüz vermediği yahut bağımlı değişkenler olarak ikincil önem atfettiği din, tarih, kültür ve gelenek gibi insan yapısı örüntülerin sosyalist teori bakımından kurucu önemi haiz olduğu vurgusu gibi noktalarda ilgiye değer ortaklıklar taşıyan Kıvılcımlı, bu yönüyle de Türkiye sol tarihi bakımından ayrıksı bir konum işgal etmektedir. Bu noktada bütün teorik pratik faaliyetini mezkûr duyarlılık üzerine bina eden Hikmet Kıvılcımlı'nın yaşamı ve eserlerine daha yakından bakmak elzem görünmektedir.

III.1. MAZLUM HALK ÇOCUĞUNDAN SOSYALİST TEORİSYENLİĞE GİDEN YOLDA HER DEVRİN GARİBİ KIVILCIMLI'NIN YAŞAMI VE TEORİK MEŞGALELERİ

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

Bugünkü Kosova'nın başkenti Priştine'de posta müdürü Arnavut bir Osmanlı memuru baba ile bütün işçisi bir annenin oğlu olarak dünyaya gelen Hüseyin Hikmet (Kıvılcımlı) de babasının Hicaz tayini sonrası sırta kadem basmasıyla yetim yetişmiş; henüz on yaşındayken baş gösteren Balkan Savaşlarıyla beraber tarumar olan Osmanlı Balkanlarından göçmek zorunda kalarak ailesiyle beraber ilkin İstanbul'a oradan Kuşadası'na gelmiştir. Buraya yerleşmelerinden birkaç yıl sonra bu kez Anadolu topraklarının işgale uğraması sonrası patlak veren Kurtuluş Savaşı'nda yeniyetme bir lise talebesi olarak Yörük Efe liderliğindeki Kuvayı Milliye milisleri safında direnişe katılan Kıvılcımlı, savaş sonrası İstanbul'da gelerek Vefa Lisesi'nin yatılı bölümünde lise öğrenimini tamamlamıştır (Kale, 2017: 13).

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

1925'te önce partinin gençlik hüccesine dahil olup *Aydınlık* dergisinde Ahmet Tevfik mahlasıyla yazılar kaleme alan ve sonrasında gençlikten sorumlu merkez komite üyeliğine terfi eden Kıvılcımlı, yeni rejimin kendi bekasını tesis maksadıyla Şeyh Sait İsyanını vesile ederek çıkardığı bir çeşit olağanüstü hal yasası olan Takrir-i Sükun Kanununun gadrine uğrayarak kalan ömrünün üçte birini oluşturacak hapisane

sürecinin ilk tecrübesini burada yaşamıştır. Bu başlangıç uzun bir fasıla vermemiş ve Kıvılcımlı sırasıyla, eski TKP’li yeni *Kadrocu* Vedat Nedim Tör ve Şevket Süreyya Aydemir’in ihbarlarıyla TKP’nin tümünden tasfiyesini hedefleyen 1927 tarihli tevkifatın da payını almıştır. 1929’da İzmir suikastı nedeniyle yapılan kovuşturmalarda komünistleri de aradan çıkarmayı ihmal etmeyen genç Cumhuriyet’in mahkemeleri, Kıvılcımlı’ya da dört yıl hapis cezası vermiş ve Elazığ Cezaevi’nde geçirilen bu süreç, mahkumiyet kararının açıklanması sonrası mahkemede “Hepimiz çıkarken *Kızıl bir profesör* olarak çıkacağız” (Akbulut, 2005: 109; Sadi, 1994: 817; Tunçay, 2009: 93) sözlerini zikreden Kıvılcımlı için bu mahkumiyet, siyasal hayatı bakımından oldukça mühim bir kırılma anını teşkil etmiştir (Kale, 2017: 13-14).

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

Hayli zor şartlarda ve sayısı onlarla ifade edilen epey kısıtlı kitap ve materyalden istifade edilerek Kıvılcımlı’nın kendi ifadesiyle o vakte kadarki henüz on yıllık Marksist-Leninist teorik-pratik birikim ve savaşının (2009b: 252) ürünü olarak kağıda döktüğü *Yol* adlı eser, *Genel Düşünceler*, *Yakın Tarihten Birkaç Madde*, *Parti’de Konaklar ve Konuklar*, *Parti ve Fraksiyon*, *Strateji* [Sevkiçeyş] *Planı*, *Düşman Burjuvazi*, *Müttefik Köylü*, *İhtiyat Kuvvet Milliyet Şark* [Yedek Güç Milliyet Doğu] ve *Legaliteyi İstismar* başlıklı toplam dokuz kitaptan müteşekkildir. Kıvılcımlı’nın ifadesine göre 1930-32 yıllarında olağanüstü koşullarda yazılan *Yol* serisi, Kıvılcımlı

hapisten çıktıktan sonra da yayımlanma imkânı bulamamış, onun ölümü sonrası 1978’de o da bölük pörçük bir biçimde yazılmasından 46 yıl sonra ancak yayımlanabilmiştir (Kale, 2014: 215).

Serinin ilk kitabı *Genel Düşünceler*, bütün dizinin kaleme alınma gaye ve sebeplerinin yanı sıra cari konjonktürün bir analizini; ikinci kitap *Yakın Tarihten Birkaç Madde* ilerideki eserlerindeki ekonomi-politik ve tarihsel detaycılığını haber verir bir biçimde Tanzimat’tan Otuzlara kadarki gelişmelerin iktisadi ve siyasal bir incelemesini; üçüncü kitap *Parti’de Konaklar ve Konuklar*, TKP’nin o güne değin tarihsel bir tahlilini; dördüncü kitap *Parti ve Fraksiyon*, TKP’nin içindeki muhtelif grupçukların mahiyeti ve eleştirisini; beşinci kitap *Strateji [Sevkülceys] Planı*, TKP’ye Türkiye’de sosyalist devrim odaklı bir iktidar mücadelesinin nasıl verilebileceğinin bir haritasını; altıncı kitap *Düşman Burjuvazi*, o güne kadar mütereddit hareket eden TKP’ye esas muarızın burjuvazi olduğunu hatırlatma amacındaki sınıfsallık temelli bir strateji önerisini; yedinci kitap *Müttefik Köylü*, işçi sınıfının sosyalist devriminde ittifak edebileceği toplumsal bir unsur olarak teferruatlı bir köylülük araştırmasını; sekizinci kitap *İhtiyat Kuvvet Milliyet Şark [Yedek Güç Milliyet Doğu]*, ülkenin özgül bir meselesi olarak Kürt sorununun hem devrim stratejisi hem de Marksist teori bakımından bir tartışılmasını; ve son olarak dokuzuncu kitap *Legaliteyi İstismar* da partinin varlığını sürdürebilmesinin yanı sıra sosyalist devrim yönünde mücadele yürütebilmesi için yasal olanak ve boşluklardan nasıl yararlanması gerektiğine yönelik önerileri içermektedir (Kale, 2014: 218).

Bir başka açıdan Hikmet Kıvılcımlı’nın *Yol* serisinin, Leninist bir perspektifle burjuvaziye karşı legal ve illegal bütün yolların müthiş bir koordinasyonla işe koşulduğu, çelik çekirdek niteliğinde disiplinli devrimci grubun bir dünya devrimi peşinde olmasını salık veren III. Enternasyonal’deki (Johnstone, 1993: 200-201) yaklaşımların Türkiye’ye örneğine derli toplu bir uyarlaması olduğu tezine karşılık Doktor’un Enternasyonal’de savunulan tezleri de eleştirel bir süzgeçten geçirerek bünyesine katıp onları aşmaya yönelik bir adım attığı ve buradan gıdalanan bir *evrensel dogmatizm* eleştirisine de kapı araladığı savunulmaktadır (Ağcabay, 2009: 193). Bu savunu, III. Enternasyonal’in (Komintern) SSCB’de Stalin iktidara geldikten sonra Sovyet ulusal çıkarlarının savunulmasının dünya sosyalist hareketinin gelişmesinin de en temel şartı haline getirildiği bir çizgiye savrulması ve buradan

doğru evrensel bir dünya devrimi fikrinden ricat edilerek eldeki mevzilerin korunmasına odaklı aşamalı bir devrim modelini salık veren güya stratejik aks değişimiyle beraber düşünüldüğünde anlamlıdır. Buna karşın Komintern'in teşekkül evresi ve onu takip eden birkaç yılda Lenin'in ilan ettiği ilkeler ekseninde oluşturduğu teorik çerçevenin, Hikmet Kıvılcımlı'nın *Yol* dizisinde ortaya koyduğu teorik-pratik yaklaşım ve yol haritası bakımından dikkate değer ortaklıklar taşıdığı da aşikardır. Öte yandan Kıvılcımlı'nın, özelde Kürt meselesi, genelde ulusal sorun meselesine odaklanan *İhtiyat Kuvvet Milliyet Şark* risalesinde konuyu Leninist bir çizgide *ulusların kendi kaderini tayin hakkı* çerçevesinde ele alan yaklaşımı, TKP'nin o dönemki çizgisinden epey farklı olsa da onun kendine bu konuyu bir daha hiç bu boyutta araştırmanın mevzusu haline getirmeyişini, zamanında çözümleyip tüketmiş olmanın rahatlığından ziyade sonraki güncel gelişmeler ekseninde kendince belirlediği yeni stratejik taktik hamlelerin bir tezahürü gibi görmek mümkündür.

Bununla birlikte, yerelde yeni rejimin kendini tahkim etme kaygısının zirveye çıktığı, dünya konjonktüründe ise I. Dünya Savaşı'yla beraber daha da kırılganlaşan orta sınıfların yığınlar halinde akın akın faşizm katarına bindiği bir tarihsel kesit olan Otuzlu yıllar göz önüne alındığında Kıvılcımlı'nın *Yol* serisi, Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'in ilk yıllarına dek oluşmuş iyi kötü elli yıllık bir sol/sosyalist birikimin hem genel teorik zaviyeden hem de o teorik malzemenin yerel dinamikler üzerinden işlenip devrimci bir stratejiye tahvili amacına matuf tafsilatlı bir analizini ihtiva etmesi nedeniyle kesinlikle istisnai bir niteliğe sahiptir. Kıvılcımlı'nın bu çalışmasının parti yetkili kurullarına sunulmasına rağmen o zamana kadar Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin (SBKP) küçük bir sekti olarak varlığını sürdürmekten pek de memnuniyetsiz görünmeyen ve ağırlıklı bir kısmı SSCB'de yerleşik olan TKP merkez komitesi tarafından dikkate alınmayışı, Türkiye sol/sosyalist hareketinde yerel nitelikli bir sosyalist düşünsel birikimin neden ortaya çıkamadığının sebeplerinden birini teşkil etmektedir.

Tam da mahkemede söylediği gibi tutukluluk dönemini bir çalışma ve öğrenme süreci gibi görerek hapisneden heybesinde birçok telif ve çeviri eserle 1933'te çıkan Kıvılcımlı, Sovyetler Birliği'nin güdümünde, ne yapacağı dış politik ilişkilerin sarkacında bir aktif bir pasif seyreden TKP'nin mütereddit tavrına takılmadan bir an evvel en azından yayıncılık alanında siyasal faaliyetlere başlanması gerektiğine kani

bir biçimde bu telif ve çeviri eserlerin yayımına girişmiştir. Parti içi çekişmeler nedeniyle sonrasında “kendi elimle Parti’ye mal ettiğim” (Kıvılcımlı, 2009b: 231) dediği *Marksizm Bibliyoteği* Yayınlarını ihdas eden Kıvılcımlı, 1933’de hapishaneden çıkışından 1935’te yayınevini kuracağı vakte kadar geçen iki yılda bile muazzam bir polis baskısı, sürekli gözaltılar ve işkencelerle mücadele etmiş (Tunçay, 2009: 140); bu süre zarfında burnunu her dışarı çıkışında türlü gerekçelerle hapsedilmiş olmasının yanı sıra partidaşları tarafından da çeşitli fenalıklara maruz kalmıştır (Ağcabay, 2015: 147).

Kıvılcımlı’nın, bütün bu sıkıntılara rağmen hapishanede çerçevesini çizdiği sevk ve idare yol haritasının gereğince yasal zemini bütün olanaklarıyla kullanma taktiğini devreye sokarak Parti’ye yeni bir mecra açmak maksadıyla (2009b: 232) giriştiği bu yayınevi işi, Kerim Sadi’nin *İnsaniyet Kütüphanesi* ile Haydar Rıfat ve Sabiha-Zekeriya Sertel çiftinin çevirileriyle yürüten *Dün ve Yarın Tercüme Külliyyatı*’yla beraber Otuzlu yılların başından beri sol/sosyalist yayın faaliyetine sağlanan görece özgürlük ortamından istifade etme çabasının da bir ürünüdür (Karaca, 2011: 108) Sovyetler’le arayı hoş tutmak maksadıyla bu türden faaliyetlere müsamaha gösteren Kemalist Türkiye’ye Sovyetler de yaklaşan dünya savaşında onları yanında tutmak maksadıyla rejime muhalif olarak sivrilen TKP’yi dizginlemeye ve hatta kapanmaya teşvik ederek jest yapmış; Kıvılcımlı da Kemalistlerle sağlanan bu geçici ferahlamadan istifade etmeye çalışarak *Kapital*’i yayımlamaya başlayarak rejimi daha demokratik bir mecraya çekip bütün bu faaliyetlerin daha da ferah feza yapılabileceği bir siyasal ortam yakalanabileceği ihtimalini kovalamıştır (Türkali, 2017: 405).

Kıvılcımlı, *Yol* serisinde savunduğu *legaliteyi istismar* prensibi uyarınca partinin sadece yer altında değil yasal sahada da hiç yoksa gazete, dergi ve kitap yayımı gibi işlerle kitle nezdinde görünürlük kazanması gerektiği inancıyla kurduğu *Marksizm Bibliyoteği*’nde 1935’te dördü kendine biri Fatma Nudiye Yalçı’ya ait beş telif, tamamının tercümesi kendine ait üç de çeviri olmak üzere toplam sekiz kitap basmış; 1936’da ise ikisi kendisine ikisi Hasan Ali (Ediz)’e ait dört telif, birisi kendisine birisi de Hasan Ali (Ediz)’e ait iki de çeviriyle beraber toplam altı eser, iki yılda yekûnen on dört kitap yayımlamıştır. Ayrıca Kıvılcımlı, TKP’nin eylemsizlik kararı sonrası boş durmamış, Fatma Nudiye Yalçı’yla beraber Cağaloğlu Yokuşu’nda bir Fransız Kütüphanesini devralarak hem mesai hem de ticaret ortağı oldukları ve kitap yayınının

yanı sıra kitap ve kırtasiye satışı yaptıkları *Kıvılcım Kütüphanesi*'ni açmıştır (Ergün, 2014: 10).

1936-1937 yıllarında *Emekçi Kütüphanesi* etiketiyle, o güne kadar belli bir idare adresi olmadan esasen evden yaptığı yayınlara 1937 sonları itibarıyla *Kıvılcım Kütüphanesi*¹ adresinde devam eden Kıvılcımlı burada da yedi forma halinde yayımlanan ve çevirisi kendisine ait olan Marks'ın *Kapital*'i, ikisi Fatma (Nudiye) Yalçı'ya, birisi de C. M. (Cabbar Moser)'e ait tamamı çeviri beş kitap yayımlamıştır. *Emekçi Kütüphanesi*'ne dahil olup olmadığı belirsiz olan *Günün Meseleleri* başlıklı son dizide de Kıvılcımlı, iki kitap yayımlamayayı planlamış fakat *Demokrasi: Türkiye Ekonomi ve Politikası Hakkında* başlıklı risaleyi ancak yayımlayabilmiş (Ünsal, 1996: 53-60); Donanma Davası süreci ve sonrasında çarptırıldığı on iki yıllık hapis cezası nedeniyle serinin ikinci kitabı *Fetih ve Medeniyet*'i ancak on altı yıl sonra yayımlama olanağı bulabilmiştir (Kale, 2014: 71).

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

¹ Kıvılcım Kütüphanesi'nin kuruluş tarihinin 1937'nin Ekim-Kasım ayları olması gerektiğini, birçok farklı kaynağın taranması ve mukayeseli incelenmesi üzerinden bir *hafife* titizliğiyle ortaya koyan Mehmet Ergün'ün çalışması, ayrıca Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın 1935-38 yılları arasında yürüttüğü yayımcılık faaliyetinin hangi gerekçe ve zorluklarla icra edildiğinin derli toplu bir izahatını yapmaktadır (Ergün, 2011).

Hasan Ali (Ediz)'in çevirdiği Stalin'in Batılı gazetecilere verdiği mülakatlardan oluşan *Stalin Diyor ki* başlıklı derlemedir.

Marksist teorinin temeli ve girişi niteliğindeki bu eserlerin çevirisiyle Kıvılcımlı, o güne kadar fazla örneği bulunmayan Marksist literatür örneklerini kitleye mal etme ve popüler hale getirmenin yanında makul fiyatlarla erişilebilir kılma gayretinde olduğunu ifade etmiştir. Misal Lenin'in *Karl Marks'ın Hayatı, Felsefesi, Sosyolojisi* adlı risalesine yazdığı kısa önsözde Kıvılcımlı'ya göre bu eseri, “kesesi ve vakti dar olanlar” ucuz ve kısa olduğu; “kesesi ve vakti bol olanlar”, Marksizm'i etraflıca analiz kapısı ve o denizde salimen yol almak için bir pusula niteliği taşıdığı; “Marksizm'in dostları”, Lenin'in dediği gibi iyi bilinmeyen bir doktrini kestirmeden kepaze etmenin onu acemice savunma gayretinden ileri geldiği bilinciyle iyice öğrenmek gerektiği; “tarafsızlar”, hem nalına hem mihına diyalektiğinin mahiyetine akıl erdirmelerine katkı yapacağı; ve son olarak “Marksizm'in düşmanları” da “ille çatacağız” aşkıyla bu *müthiş* düşüncenin “ağızına lokma ve evrene maskara olmak illetlerine herhangi bir ilaç” olma ihtimali için okumalıdır (Kıvılcım[lı], 1935a: 2).

Marks'ın *Gündelikçi İş ile Sermaye* risalesinin çevirisine yazdığı önsözde ise Kıvılcımlı, Marksizm adına daha önce yapılan yayınların ikinci üçüncü elden yapılması nedeniyle ortaya *suyunun suyu* kabilinden ürünler çıktığını ve ilk elden çevirilerin de Marksizm'in üst yapısını ifade eden siyaset, literatür vb. unsurlar üzerine görüşlerle oyalanıp bocalayan ve mevzunun özünü oluşturan ekonomi politığe ilişkin fikir vermediği için eksik olduğunu belirtmiş; yaptıkları bu çevirinin meselenin ekonomi politik veçhesinin ilk elden anlatıldığı bir metin olmasıyla diğerlerinden ayrıldığını savunmuştur (Kıvılcım[lı], 1935b: 3-4). *Emekçi Kütüphanesi*'nde yayımına başlayarak sadece yirmişer sayfalık yedi forma yayımlayabildiği *Kapital* çevirisine yazdığı ön değinde de Kıvılcımlı, Marks'ın bu eserde kapitalist toplumun iktisadi hareket kanunlarını ortaya koyduğunu ve bu niteliğiyle ölümsüz payesini hak ettiğini ifade etmiş; ortaya koyduğu bu çeviride ise metni, daha evvel Fransızcadan yaptığı çevirinin müşahitliğinde ama oradaki kimi terim yanlışlarının düzeltilmesiyle özgün Almanca metin üzerinden, eserin izin verdiği ölçüde “munis [bir] Türkçe ile vermeye çalışt[ı]na” dikkat çekmiştir. Fransızcasına nazarla daha nitelikli bir çeviri ortaya koyma iddiasını fazla cüretkar bulacakları da Türkiye'de Marksist bir inkişaf ve esas göremeyecek denli körleşmiş “sağlı sollu mürteciler” olarak nitelendiren Kıvılcımlı,

bu çeviriyle Türkçeye katkı yapmış olmasının yanı sıra hem kendisinin hem de *Emekçi Kütüphanesinin* takdire şayan bir biçimde “bir gündelik gazete fiyatına bir forma KAPİTAL vermek” şiarı ile de ülkedeki devrimci hareket ve kuvveye olan inancını ifade ettiğini belirtmiştir (Kıvılcımlı, 1937: IV-V).

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

Dr. Hikmet’in kendi yayınevinden 1935’te yayımladığı *Edebiyat-ı Cedidenin Otopsisini No: 1: Tarihi Materyalizm Açısından Bir Çağ Psikolojisi Üzerine Sentetik Bir Deneme* başlıklı çalışması, hapisane koşullarında sıkıntıdan girilen öylesine bir alıştırmadan ziyade, Kıvılcımlı’nın edebiyattan siyasete, iktisattan tekniğe kadar insan bilgisinin tamamını tarihsel materyalist bir zaviyeden çözümleme gayretinin mümtaz bir örneği olması bakımından dikkat çekicidir. Sadece o günlerde değil şimdilerde bile edebiyat gibi meselelerin yüksek siyasete göre ikincil şeyler olarak telakki edilerek genellikle göz ardı edildiği düşünüldüğünde o tarihte Kıvılcımlı’nın bu çabasının ayrıksılığı daha da sarahat kazanacaktır. *Mümin bir komünist* olarak edebiyatı toplumsal yaşamın acılarını yansıtmak ve çözüm önerileri sunmakla vazifelendiren *toplumsal gerçekçiliğe* teşne olan Kıvılcımlı, Edebiyat-ı Cedide’yi geçiş dönemi burjuva aydının bunalımlarını fazlasıyla yansıtan bir tuzu kuruluşun hezeyanlarından müteşekkil addetmektedir. Kıvılcımlı, Edebiyat-ı Cedide’de, her yerde ve şeyde aşk ve şehvete şayan bir dişilik müşahede eden *panseksüalizm*, dünyanın tümünde yazıklanma ve kahırılanmaya amade bir bezginlik ve sıkıntı bulan *melankolizm* ve şirazesini kaybetmiş gibi mensup olduğu toplum ya da coğrafyaya yabancılaşma ve onu hakir görme, sırf ilginçlik olsun diye afaki hülyaların peşinden gitmeye denk düşen

eksantirizm şeklinde ifade ettiği üç temel hususiyet tespit eder (Kıvılcımlı, 2008a: 26). Bu hususiyetlerden de anlaşılabilceği gibi Edebiyat-ı Cedide, Kıvılcımlı nazarında üç beş varsıl yarı aydının kapalı devre *ezoterik cemaat* misali kendilerini eğledikleri, Batı düşüncesi ve felsefesinin kendisinin özümşenmesinden ziyade onun hayli yüzeysel bir suretine tutkunluğun melankolisiyle uyuşmuş ve mensubu oldukları sınıfın yaşadığı aktüel buhranını aynıyla yansıtan bir *dekadans edebiyatı*ndan öte bir anlam ifade etmemektedir.

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

1935'te yayımlama olanağı bulduğı bir diğör çalışması *Türkiye İşçi Sınıfının Sosyal Varlığı*'nda "Yaşamak için, işgücünü serbest bir meta gibi pazarda satan ve bu satımla geçinen insan işçidir. Durumu ve dolayısı ile çıkarı aynı olan bu insanların topuna birden emekçi, proletarya, işçi sınıfı denir." ifadesiyle oldukça sarıh bir işçi sınıfı tanımlaması yapan Kıvılcımlı, bu çalışmasıyla, Yetmişlerde bile tartışma konusu edilen Türkiye'de ele gelir bir işçi sınıfının olup olmadığı meselesini birçok resmi istatistik ve verinin yanı sıra farklı çalışmalardan da istifade ederek mukayeseli bir incelemeyle bilimsel niteliğı haiz bir biçimde ortaya koymaktadır (Kıvılcımlı, 2008b: 65). Avrupa'ya nazarla nispeten az sayıda olsa bile Ekim Devrimi'ni yapmış Rusya'yla aşağı yukarı aynı oranda bir işçi sınıfını barındıran Türkiye'de, kırsal üretimde çalışanların da hesaba katılması durumunda kayda değör bir proletaryadan bahsetmenin mümkün olduğunu belirten Kıvılcımlı, yine de böyle bir nicelik

arayışından ziyade isabetli tespit yapmak için işçilerin şehir nüfusuna oranına bakmanın daha doğru olduğu kanaatindedir zira modern toplumların hepsindeki gibi Türkiye’de de şehir köyün belirleyicisidir (2008b: 34). Kıvılcımlı yine, mukayeseli olmasının yanı sıra dar bir sanayi işçisinden ziyade emeğini piyasada satan herkesi işçi kabilesinden saymak gerektiğindeki ısrarı ve “ev sanayiinin adsız proleterleri” (2008b: 29) diyerek genellikle göz ardı edilen ya da talileştirilen ev içi kadın emeğine dolaylı da olsa dikkat çekmesiyle bu anlamda da istisnaidir.

Dr. Hikmet’in okuduğu Marksist klasikleri Türkiye mikrokosmosunda yeniden üretme gayretinde olduğu ve 1935’te yayımlanan *Emperyalizm Geberen Kapitalizm* başlıklı çalışması, Lenin’in *Emperyalizm* kitabının sadık bir uyarlaması olduğu gibi oradaki parametreler üzerinden Türkiye’de bilhassa Türkiye İş Bankası’nın ihdası sonrası finans kapitalin gerçek üretim hattını iğdiş edip kendine bağımlı kılması sürecini sarahatle anlatmaktadır. Kıvılcımlı’ya göre bütün sermaye türlerini baştan çıkaran bu finansal rant ekonomisi sadece iktisadi değil kültürden siyasete, bilimden devlete bütün sosyo-kültürel ve ekonomik mecrayı Marksist terimlerle ifade edilirse hem ekonomik altyapı hem de toplumsal üstyapı anlamında tümünden kendine mal etmiştir (Kıvılcımlı, 2007b: 51). Namlı Fransız yazar Henry Barbusse üzerine kaleme aldığı risalede de entelektüel olmanın sorumluluğu ve niteliğine ilişkin belirlemelerde bulunan Kıvılcımlı, hakim sınıfların memuru olması nedeniyle sade suya tirit bir tarafsızlık söylemine gark olmuş kişilerin demokrasi, özgürlük, kültür gibi mefhumları savunmaktan ziyade kendi konforunun derdinde olduğunu, bu nedenle bizde “boyları ‘parmak çocuğu’ geçmeyen şöhret delisi cüceler”den geçilmediğini, oysaki günün şartlarında Barbusse gibi yaşamını ezilen kitlenin hareketi ve teşkilatıyla hemhal etmeyene entelektüel payesi verilemeyeceğini vurgulamıştır (Kıvılcımlı, 2011b: 31-41).

Dr. Hikmet Kıvılcımlı, o yıllarda kaleme aldığı eserlerde ilk etapta anlaşılma ve kitleye ulaşma gayesi fazlasıyla ön planda olduğundan el yazmaları çok daha fazla bir yekun tutan çalışmalarını hem anlaşılabilirlik hem de yayım maliyetini düşünerek kısaltmış; yine bu türden bir kısaltmaya gittiği ilkin 1935’te yayımlanan *Marx- Engels, Hayatları* başlıklı risaleye yazdığı önsözde geniş çaplı bir yazının budanmış özeti olan bu metinde bazı yerlerde birden başka bir meseleye geçiş gibi araz ve kopuklukların “o acımaksız budama ameliyatının kapan[ma]mış yara izleri” olduğunu yazmıştır

(Kıvılcımlı, 2008c: 8). Yine aynı dönemin ürünü olmasının yanı sıra Kıvılcımlı'nın *sarkastik, sivri dilli ve mahir bir polemikçi* olduğunun mükemmelen görülebileceği *Marksizm Kalpazanları Kimlerdir?* isimli çalışması, aynı dönemde *İnsaniyet Kütüphanesi* adı altında sol/sosyalist yayıncılık faaliyeti yürüten Kerim Sadi ile çeviri meselesi üzerinde giderek dallı budaklı bir çekişmeye dönüşen tartışmanın ürünüdür. Sadi'yi Marksizm'i, tarihsel ve diyalektik maddeciliği anlayamamak, sınıfları ve sınıfsal çekişmenin ne olduğundan bihaber olmakla eleştirip çevirilerindeki yanlışları uzun uzun irdeleyen Kıvılcımlı, her zamanki şedit üslubuyla “Marksizm'in zağlı kılıcını onun taş kafasında bilemek, onu deneme tahtası gibi kullanmak lazımdır” gibi hayli küçümseyici ifadeler zikretmiştir (Kıvılcımlı, 2008d: 15). *Kalpazan* tipinin ilk numunesi olarak Kerim Sadi'yi ele aldığı bu çalışmanın önsözünde, *küçük burjuva lafazanlıkları* Marksist teoriye yedirmeye gayret eden *kalpazan* tipinin ikinci örneği olarak başka bir çalışmada Nâzım Hikmet'i ele alacağını vaat eden Kıvılcımlı, yayımlanmış ve bilinen eserleri dikkate alındığında bu vaadini yerine getirememiş görünmektedir.

Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın *Emekçi Kütüphanesi Günün Meseleleri* dizisinin ilk kitabı *Demokrasi: Türkiye Ekonomi ve Politikası* başlıklı risale, onun *legaliteyi istismar* ilkesince bütün mümkün kanalları sosyalist toplumsal dönüşümün vesilesi kılan anlayışının güncel siyaseti yorumlama ve müdahale kaygısı güden yayımlanmış ilk çalışması olarak değerlendirmek mümkündür. Cumhurbaşkanlığının çağrısına icabet ederek memleketin sosyo-ekonomik ve toplumsal yapısının tayini ve sorunlarına yönelik tarihsel maddeci zaviyeden çözüm önerileri getirme amacındaki bu çalışmada Kıvılcımlı, modernleşmenin can suyu olarak *Sanayi*, imparatorluktan yeni çıkmış sanayisiz ülkenin köylü ağırlıklı toplumsal yapısı bakımından önemli gördüğü *Toprak* ve o yılların gözde ideolojisi faşizmin sarıh ve tafsilatlı bir çözümlemesine giriştiği *Barış* başlıklı üç bölümde meseleyi incelemiş, fakat bu çaba rejim tarafından pek hoş karşılanmayarak Bakanlar Kurulu kararıyla toplatılmıştır (Kale, 2014: 62-65). Böylelikle Kıvılcımlı, bu üç yıla yaklaşan yayıncılık serüveninde *Marksizm Bibliyoteğinden* beşi telif, üçünün çevirisi kendine ait toplam on kitap, *Emekçi Kütüphanesinden* ikincisi tespit edilemeyen² yedi formalık Kapital çevirisi kendine ait

² Tespiti yapılamayan bu eserin, Kıvılcımlı'nın *Emekçi Kütüphanesi*'nden yayımladığı *Kapital* Formalarının en arka sayfasında yer alan yayınevinden yayımlanan ve yayımlanacak kitapları

olan toplam dört kitap, *Günün Meseleleri* dizisinden de sadece bir telif kitap çıkarabilmiş ve zamanın zorlu şartlarına rağmen tamamının toplamında on dokuz kitap yayımlamayı başarmıştır (Fegan, 1977: 61-62).

Arada yine gözaltılar, kısa süreli tutukluluklarla devam eden Kıvılcımlı'nın bu beş yıllık sivil hayat tecrübesi, sayıları son derece az olsa da ürkülen Nâzım Hikmet, Fatma Yalçı, Dr. Hikmet Kıvılcımlı gibi komünizm taraftarı entelektüellerin yeniden cezaevine atılması için bir tür *polis düzmece*si olarak tertip edildiği iddia edilen (Ağcabay, 2015: 187) 1938 *Donanma Davası*nda on beş yıl ceza almasıyla yeniden kesintiye uğramıştır. Olayla ilgili olmadığını sıklıkla tekrar etmesine karşın o yıllarda *Kıvılcım Kütüphanesi*'ne gelip giden genç bir işçi olan ve donanmadaki askerlere yasal olarak basılmış sol içerikli kitaplar temin eden Kerim Korcan üzerinden davaya dahil edilen Kıvılcımlı, Korcan'ın sorgu polisinin ifadesiyle “uyurken bile devletin aleyhinde” (Korcan, 1988: 207) biri olarak kodlanmış ve Marmara Denizi'nde sürekli hareketli bir denizaltı gemisinin sintinesinde yapılan oldukça tuhaf bir yargılamayla mahkum edilmiştir (Karaca, 1999: 146).

Mahkûmiyet talebini açıklarken itirazlara binaen “Dr. Hikmet için delil arayacak kadar safdil değiliz.” (Aktaran Kıvılcımlı, 1979a: 105) diyerek mahkemenin mahiyeti ve gayesine ilişkin niyetleri de aşıkâr eden askeri savcının mütalaasına uygun bir biçimde askeri mahkeme, aralarında Nâzım Hikmet, Kemal Tahir, Fatma Yalçı ve Kıvılcımlı'nın da olduğu on yedi kişiyi, üç yıldan yirmi yıla varan hapis cezalarına çarptırmış; on kadar tutuklunun da beraatına hükmetmiştir (Karaca, 2011: 222-223). Sultanahmet Cezaevi'ne yerleştirilmesi sonrası sağlık nedeniyle hava değişimi alarak dışarı çıkmayı ve yurt dışına çıkmayı başaran Kıvılcımlı, TKP'nin yurtdışı yönetimiyle temasa geçmeye çalışıp kendilerinin kaçmasına yardım etmeleri talebinde bulunmuşsa da kafi ilgiyi göremeyerek yurda geri dönmek zorunda kaldığı esnada tekrar tevkif edilmiş; Partinin bu müthiş sorumsuzluğuna ilişkin ömründe birkaç ay bile hapis yüzü

listelediği tanıtım ilanında “No 2- Demiri... Yazan: F. Yalçı” ibaresiyle yer alan fakat aynı zamanda aşağıda yayınevinin *çıkarcacağı kitaplardan birkaçı* diye belirttiği listenin en altında da tekraren ismi anılan “Demiri Şerbet Edenler (Hikayeler) ... F. Yalçı” başlıklı kitap olması kuvvetle muhtemeldir fakat kitabın kendisine en azından henüz cismen ulaşmak imkan dahilinde olmadığı için bu varsayımı teyit etmek şimdilik mümkün değildir. Bkz. <http://www.tustav.org/yayinlar/kutuphane/emekci-kutuphanesi/kapital-forma-5.pdf> (02.02.2020)

görmemiş isimlerin kendisine on beş yıllık bir cezayı çekmeyi telkin edip etmediğini bilmeye ömrünün vefa etmeyeceğini belirtse de Nâzım Hikmet'in ve kimi Parti mensuplarının sonraki anlatımlarından anlaşıldığı kadarıyla olayın tam da Kıvılcımlı'nın tahmin ettiği gibi geliştiği görülmüştür (Ağcabay, 2015: 194). Ayrıca Kıvılcımlı, "Yavuz'da 15 yıl denizin dibine indirildim" (Kıvılcımlı, 2009b: 231) sözleriyle ifade ettiği bu uzun tutukluluk yıllarının müsebbibi olarak, müthiş bir acemilikle kendisini ziyaret eden bir harbiye öğrencisinin polis olduğundan şüphelenip polisi durumdan haber etmesi sonrası, polisin aradığı bahaneyi bularak orada örgütlü olmasa bile sol sosyalist yayınları takip eden sempatizanlardan bir örgüt icat etmesine yol açtığı iddiasıyla Nâzım Hikmet'i suçlamış (2009b: 308); Kerim Korcan da Nâzım Hikmet'in kimi yerlerde bu hatasını kabul eden beyanatlar verdiğine dikkat çekmiştir (Korcan, 1989: 13-15).

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

Dünya Savaşı sonrasında galiplerin kendilerine yeni muarız olarak belledikleri Sovyetler Birliği'ne karşı *Soğuk Savaş* ilan ettikleri koşullarda *şedit* bir anti-komünist söylemin cari hale gelmesi, kurulan "yeni dünya"da ABD eksenli cephenin güdümüne giren Türkiye'de de fazlasıyla etkisini göstermiş; savaşın bitmesinden Demokrat Parti'nin iktidara gelmesine kadar geçen beş yıllık gevşek tek parti dönemi, mezkur anti-komünist teyakkuzun tavan yaptığı bir kesit olmasının yanı sıra aynı müteyakkız

halin Demokrat Parti'ye de devredildiği ellili yılların kuluçka evresini teşkil etmiştir. Bu dünya tarihsel gelişmelerle beraber ülke içinde de tek parti iktidarı toplumsal aktörleri temsil niteliğini tümünden kaybetmiş; artık kendi kanatlarıyla uçabileceklerine kani otantik *finans-kapital* ve *tefeci-bezirgân sermaye* CHP'nin *sağdıçlığından* kurtulma iradesi göstermeye başlamıştır. 1950'de yapılan seçimlerde tek parti karşısında sahil temsilcisi olduğı bu büyük sermaye kesimlerinin yanı sıra yoksul halk yığınlarının da desteğini almayı başaran Demokrat Parti iktidara gelmiş; bu hızlı kitleselleşme ve muktedirlik halini sürekli kılmak maksadıyla *devlet sınıfları* yerine uluslararası finans-kapitalin uyduluğunun tek çıkar çıkar yol olduğuna kanaat getirip o mecrada yol almışlardır (Kıvılcımlı, 2011c: 9-10).

Kendi tarif ettiğı bu siyasal-tarihsel ortamda tahliye olmasıyla beraber tüm kırgınlıklarına rağmen Parti ile yeniden temasa geçme gayretine giren Kıvılcımlı, Şefik Hüsnü ile görüşmesinde herhangi bir faaliyete girişilmeyeceğı bilgisini almasıyla hayal kırıklığına uğramış ve sonrasında yapılacak gizli toplantının tertipleycisi Tefik Dilmen'in davetine de güvensizlik nedeniyle icabet etmediğı için 1951'de yapılan geniş çaplı TKP tevkifatının tesadüfen dışında kalmıştır (Kıvılcımlı, 2009b: 224-227). Tek parti döneminde gemi azıya alan anti-komünist teyakkuz Demokrat Parti'nin NATO'ya üye olma kaygısıyla adeta ABD'nin *ileri karakolluğuna* soyunduğı Elliler boyunca da hız kesmemiş ve DP, 1951'deki tutuklamalarla beraber sürdürdüğü sosyalistlere yönelik kapsamlı *sürek avının* sonucunda komünistlerin kökünü kazıdığını, intisap ettiğı uluslararası güçlere gururla duyurmuştur.

Bütün bu olumsuz koşullar altında, geriye kalan az sayıda sosyalist işçi ve çalışanla birlikte bir sosyalist parti kurma çalışmalarına başlayan Kıvılcımlı, bundan önce 1953 yılında, 1937'de *Demokrasi: Türkiye Ekonomi ve Politikası* başlıklı tek kitap yayımlayabildiğı *Günün Meseleleri* serisinin ikinci kitabı olarak on altı yıl sonra İstanbul'un fethinin beş yüzüncü yılı vesilesiyle yapılan etkinliklerin bir parçası olarak *Fetih ve Medeniyet* başlıklı bir broşür yayımlamıştır. Yıllardan beri üzerinde çalıştığı *Tarih Tezinin* gerçek bir tarihsel mesele üzerinden test ve teyit amacını ifade etmesinin yanı sıra kutlama etkinliklerinin milliyetçi-muhafazakar niteliğine sol/sosyalist zaviyeden bir müdahale ve ideolojik karşı koyuş mahiyeti de taşıyan Kıvılcımlı'nın bu eseri fethi, çökmeye yüz tutmuş ve tarihsel gelişmenin önünde engel bir enkaza dönüşmüş antika medeniyetin barbar niteliklerini kaybetmemiş taze bir vurucu güç

tarafından ortadan kaldırılarak medeniyet yolunu salt Müslüman ve Türkmenlere değil cümle insanlığa açan dünya tarihsel bir hadise olarak yorumlamıştır (Kıvılcımlı, 2011d: 9-10).

Bir yandan sivil hayata intibak ve geçim kaygıları sürerken bir yandan da büyük bir iştiaqla yasal bir siyasi parti kurma çalışmalarını yürüten Kıvılcımlı, şartların çok ağır olduğu açık faşizm döneminde sosyalist nitelikli bir parti kurmanın az sayıdaki sosyalist kitlenin de damgalanıp hapsedilmesine yol açabileceği ve biraz daha beklemek gerektiği gibi uyarılara kulak asmadan, yıllardır içeride olmanın ve ilk kez kitleye seslenebilmenin hevasına kapılarak biraz da naif bir heyecanla adeta bir *masal kahramanı* gibi ortaya çıkarak (Anadol, 1989: 139, 214) bir grup işçi, sendikacı ve eski TKP'li arkadaşlarıyla beraber Ekim 1954'te Vatan Partisi'ni kurmuştur (Ağcabay, 2015: 222). İçerisindeki eski tüfek sosyalist ve TKP'lileri barındırsa da yasal bir tür TKP olmaktan ziyade Kıvılcımlı'nın siyasal fikir ve ajandasına müntesip olmasının yanı sıra Cumhuriyet'in üzerinde yükseldiği temel amaç ve değerlerin daha soldan bir yorumu ya da sosyalizan bir tashihi hüviyetindeki bir işçi partisi (Ünsal, 1996: 70) olarak tarif etmek mümkündür. Kıvılcımlı'nın 1954'de Parti için gerekçe mahiyetinde *Kuvayı Milliyeciliğimiz* başlıklı bir risale kaleme alması, bu risaleye Mustafa Kemal epigrafiyle başlaması ve ilkin İstanbul Üniversitesi'nin yeni anayasaya ilişkin yaptığı çağrıya istinaden üniversiteye, 27 Mayıs sonrasında da Milli Birlik Komitesi'ne Suat Şükrü mahlasıyla gönderdiği ve sonrasında yayımladığı *Anayasa Teklifi*nde de devletin niteliğini (sosyalizan bir içerikle perdahlamış olsa bile) *Altı Ok* ile paralel bir biçimde ifade etmesi de (Kıvılcımlı, 2007c: 13) bu tarifi teyit eder niteliktedir. Buna karşın Kıvılcımlı'nın bu girişimini yalınkat bir Kemalizm türevi gibi düşünmekten ziyade Demokrat Parti tasallutuna karşı *legaliteyi istismar* prensibi uyarınca kitlenin anlayabileceği dille toplumsal örgütlülük ve uyanışa vesile olmak, Yol dizisinde etraflıca tartıştığı memleketin sosyo-ekonomik ve siyasal gerçekliğinden sosyalizme meyyal kuvveler türetmek gayesinin bir ürünü olarak telakki etmek gerekmektedir.

Parti çalışmalarını desteklemek, partinin tanınmasına katkı sağlamak maksadıyla bir yandan yayıncılık faaliyetini de ihmal etmeyen Kıvılcımlı, partinin yayın organı hüviyetinde aylık olması planlanan *Vatandaş* isimli bir gazete çıkarmaya başlamış; bu gazete ancak dört sayı yayımlanabilmiş olmasına rağmen sonradan parti ve Kıvılcımlı çizgisindeki sendikal ve siyasal harekette önemli görevler üstlenen Suat Şükrü

Kundakçı gibi isimlerin partiye katılmasına vesile olmuştur (Kundakçı, 2005: 17-19). Kısa ömürlü gazete girişiminden önce 1954 tarihli *Vatan Partisi Tüzüğü-Programı*, partinin kuruluş gerekçesi olarak kaleme alınmış 1957 tarihli *Kuvayimilliyeciliğimiz* ve 1957'deki Meclis bütçe görüşmelerine dair Vatan Partisi'nin görüşlerini ihtiva eden yine 1957 tarihli *Siyasetimiz (Bütçe Dolayısıyla)* başlıklı çalışmalar da Vatan Partisi Yayınları etiketiyle yayımlanmıştır. Üzerinde tarih olmasa da 1955 tarihli olduğu düşünülen ve Dede Hande mahlasıyla yayımlanan siyasi hiciv mahiyetindeki *Soğan Ekmek Kongresi* ile esasen 1956'da kaleme alınan fakat o dönem basılamayan ve 27 Mayıs vesilesiyle MBK'ye de teslim edildikten hemen sonra basılıp dağıtılan *Anayasa Teklifi* de bu süreçte yayımlanan diğer çalışmalardır.

Her hal ve şartta mücadele azmini kaybetmeyişiinin yanında otuzlu yıllarda TKP'ye de önerdiği *legaliteyi istismar* taktiğini siyasal pratiğinin merkezine yerleştiren Kıvılcımlı, bütün bu çabasına rağmen kovuşturma, işkence, gözaltı ve hapis gibi baskılardan bir türlü başını alamamış; Vatan gibi mukaddes bir kelimenin ardına gizlenerek komünistlik yaptığı; siyasetin milletvekilliği gibi bir mevki talebinden öte anlamı olmasının zararlı sayılıp tabelasındaki haritanın orağa benzediği ve mitinglerini de mebusluk talebiyle değil akidelerin yaymak maksadıyla yaptığı (Darendelioğlu, 1977: 323-324; 1979: 424-426) gibi *fantastik* gerekçelerle suçlanabildiği bir siyasal atmosferde siyaset yapmaya çalışmıştır. Bir başka açıdan Kıvılcımlı'nın cari siyasal dili soldan tashihe çabalayan alışılmadık lisanı, milliyetçi muhafazakâr cenahı da oldukça sıkıntıya sokmuş; sosyalizm/komünizm diyemediği için tarihsel maddecilik maskesiyle yayınlar yaptığı ve *Kuvayı Milliyeci* bir vatansever kisvesine bürünerek sosyalist/komünist muzır faaliyetlere *takiyeci* bir yön verme gayretinde olduğunun esefle müşahade edildiğini belirten yorumlara konu olmuştur (Tevetoğlu, 1967: 667-669). Tabii ki bu çaba da ülkedeki tüm sorunların müsebbibi olarak şeytanlaştırılan bir avuç sol sosyalistin yanına kar kalmamış ve kriz ortamında seçimi yeniden kazanan Adnan Menderes, kendine nefes aldıracağını düşündüğü parasal yardımın diyeti olarak *çok gizli komünist teşkilatlanmanın mensupları* uydurmasıyla Vatan Partisi'ne karşı bir tutuklama furçasına girişmiş ve Kıvılcımlı'nın deyişiyle “*Hür Basının* birinci sayfalarını, (...) yakalananların eşkıya kılıkli fotoğrafları doldur[muştur].” (Kıvılcımlı, 2011c: 19)

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

Vatan Partisi davasından tahliyesinden altı ay kadar sonra 27 Mayıs *Askeri Darbesi* ile beraber iktidarı ele alan *Milli Birlik Komitesi*'ni ertesi gün bir telgraf çekerek "İkinci Kuvayı Milliye kazânız olsun. Gerçek Demokraside Allah yanılmasın." sözleriyle kutlayan Kıvılcımlı (Ünsal, 1996: 94), darbenin hemen ertesinde *Vatan Partisi* heyeti olarak Cemal Gürsel'le görüşmek maksadıyla Ankara'ya gitse de görüşme vaadiyle bir süre bekletilmesine rağmen bu isteğinde muvaffak olamamıştır (Ünsal, 1998: 123). Bunun üzerine Kıvılcımlı, 1956'da İstanbul Üniversitesinin gazetelerde ilan ettiği yeni anayasaya katkı talebi üzerine kaleme alarak Vatan Partisinde Gençlik Kolları Başkanlığı yürüten Suat Şükrü Kundakçı'nın adıyla gönderdiği *Anayasa Teklifini*, iktidarın henüz tahkim edilmediği evrede soldan bir müdahaleye imkanına kapı aralayabileceği düşüncesiyle MBK'ye ulaştırmıştır. Mezkur teklif, milleti devletin önüne koyan, yargıçların seçimle tayin edildiği, örgütlenmenin neredeyse bir zorunluluk haline getirildiği, milletvekilliğinin bir imtiyaz kapısı olmaktan çıkarılıp gerçek anlamda kitlenin siyasal temsiline hasredildiği, aksi durumda geri çağrılıp görevden azledilebildiği, bir diğer deyişle esas itibarıyla genç Cumhuriyetin bir ilke olarak ortaya koyduğu fakat sınıf bileşimi nedeniyle yüz geri ettiği bütün ilkelerin adlı adınca teşekkülünü hedefleyen bir demokratik anayasa düşüncesinin ürünüdür. Ayrıca

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

İktidarı ele alan fakat ne yapacağına dair fikri net olmayan askerleri elliler boyunca yazdığı risalelerde dillendirdiği siyasal mecraya çekme gayretiyle girişildiği aşikâr olan Kıvılcımlı'nın bu çabalarının, fazla naif olsa bile kendisinin o güne kadar ortaya koyduğu siyasal-teorik birikim ve pratikle tutarlılık arz ettiğini söylemek mümkündür. İlk zamanlarda *Yol Serisi* ve *Tarih Tezinde* işlediği, Darbe öncesi kaleme aldığı ve bir kısmını daha önce bir kısmını hemen sonrasındaki birkaç ay içerisinde yayımladığı çalışmalarında da cari siyasal ortam üzerinden gündeme getirdiği Türkiye toplumunun sınıf temelli bir okuması ve onun üzerinden Marksist bir toplumsal devrimci dönüşüm talebinin hal, şart ve imkan koşullarına dair yazıp çizdiği külliyata bakıldığı vakit, Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın bu heyecanlı ve hızlı siyasal tavır alışını kestirmeden eleştirmekten ziyade onun bütün yaşamına şamil olan siyasal teorik-pratik yaklaşımı bağlamında ele almanın gerekliliği daha da sarahat kazanacaktır.

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

Bütün bu çabalara bugünden bakıldığı vakit 27 Mayıs sonrası askerler hiç de öyle istememiş olsalar dahi toplumsal sınıfların arasındaki çekişmenin -Kıvılcımlı'nın tabiriyle bir tür *demokratik zortlama* olarak- yasama düzeyinde eskiye nazarla özgürlükçü bir anayasayla teskin edilmesinin, işçiler ve ezilen toplumsal kesimler için de bir ferahlama ve nefes alma alanı yarattığını ve Dr. Hikmet'in naif görünen gayretlerinin büsbütün yersiz olmadığını görebilmek mümkündür. Bu minvalde Kıvılcımlı, 27 Mayıs'ın *kafası kesilmiş tavuk* misali yönsüz ve herhangi bir sınıfsal tabana dayanmayan karakteri nedeniyle zamanla toplumdaki en örgütlü sınıfın yörüngesine girmekten başka çaresi olmadığını, mezkûr yoksunluğun da zorlamasıyla zaten alesta bekleyen finans-kapital ittifakının bir formu olarak Adalet Partisi'ne iktidarı devretmek zorunda kalarak o kılığa büründüğünü ifade etmiştir (Kıvılcımlı, 2008e: 68). Bir başka ifadeyle Kıvılcımlı'ya göre toplumsal yaşamın deruni kök ve imkanlarından neşet eden nitelikleriyle *vurucu güç*, sadece devirmekle mükellef olduğu eski rejimi devirmeyi başarmış ve fakat bunun ertesinde cari kaosu sosyal devrim yönünde yürütmesi gereken toplumsal sınıfların kâfi takatten yoksun olması ve mezkûr vurucu gücün proletarya için bir öncü niteliğini haiz olmaması nedeniyle 27 Mayıs sonrası süreç, eski rejimin kendini amorti etmesiyle sonuçlanmıştır (Kıvılcımlı, 2011f: 132).

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

yönelik genellikle teori strateji odaklı birtakım siyaset tevdiî ya da akıl verme minvalinde eleştiri ve nasihatlerine karşı Kıvılcımlı, dönemin koşullarında otonom bir girişim olarak ortaya çıkan bu siyasal hareketin cari karakter ve tespitlerine yekten katılmasa bile bunlara yönelik menfi bir eleştiriden çok partinin sınıf karakterinin derinleştirilmesine dönük teknik ve pratik uygulama odaklı yapıcı önerilerde bulunmak amacıyla TİP çizgisinde Samsun'da yayımlanmakta olan *Çaltı* gazetesinde bir dizi yazı da kaleme almış ve sonra bunları *Uyarmak İçin Uyanmalı Uyanmak İçin Uyarmalı -İşçi Partisine Teklif* başlıklı bir broşür olarak yayımlamıştır.

TİP'le ilişkilene gayretinin neticesiz kalmasına rağmen Kıvılcımlı, bunun paralelinde işçi sınıfı içinde siyasal faaliyet yürütmenin gerekliliğine kani bir sosyalist olarak kendi çevresindeki Suat Şükrü Kundakçı ve diğer birkaç genç vasıtasıyla işçi sendikalarında da örgütlenme çalışmaları yürütüp sendikal yayınlarda bu konular üzerine yazılar yazmış; bu çalışmalar Kundakçı'nın yanı sıra İsmet Demir, Arif Erim, Kazım Karhan gibi isimlerin başını çektiği ve Kıvılcımlı'nın da tüzüğünü yazdığı Yapı İşçileri Sendikası'nın kurulmasıyla sonuçlanmıştır (Ağcabay, 2015: 320). Siyasal atmosferin yarattığı görece ferahlık, yükselen işçi sınıfı ve sosyal hareketin katkısıyla TİP'in 65 seçimlerinde on beş milletvekiliyle mecliste temsil imkanı kazanması, işçi örgütlenmesine paralel olarak artan grevler karşısında Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun (Türk-İş) giderek *sarı sendika* formuna bürünmesine tepki olarak Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun (DİSK) kurulmasına ve toplumsal hareketliliğin üniversitelerde de örgütlü siyasal oluşumları beraberinde getirmesine Hikmet Kıvılcımlı da her zamanki gibi kayıtsız kalmamış; yeni dönemde daha da artan hedef kitleye yönelik teorik pratik üretimlerine hız vermiştir.

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

Hikmet Kıvılcımlı ayrıca, giderek hızlanan siyasal ve sosyal hareketliliğe dahil olma kaygısıyla kendisinin baş yazarı, Suat Şükrü Kundakçı'nın sahibi ve yazı işleri müdürü olduğu ve 16 Ocak 1967 ve 12 Temmuz 1967 tarihleri arasında ancak yedi sayı sürdürülebilen -ve hem Hikmet Kıvılcımlı'nın hem de onun çizgisindeki siyasal örgütlerin yayınlarının bundan sonra temel mottosu haline gelecek olan- *Düşünce ve Davranış Gazetesi* alt başlıklı *Sosyalist* gazetesini çıkarmıştır (Çarık, 2017: 143). Yazıların neredeyse tamamını -kendi adı ya da birtakım mahlaslarla- Kıvılcımlı'nın kaleme aldığı ve kısa ömürlü olmasına rağmen yükselmekte olan gençlik hareketi içinde ilgiyle karşılanan *Sosyalist* gazetesi, kullanılan lisan, farklı kavramsal mühimmat ve polemik biçimiyle *Yön*'den eski tadı almayan, TİP'i de giderek sıkıcı bulmaya başlayan *genç devrimcilerin* radarına girmiş; onları etkiler hale gelmiştir (Aydınoglu, 1996: 61).

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

Böyle bir tarihsel kesitte maddi imkansızlıklar nedeniyle gazete ve kitap yayımına ara veren Kıvılcımlı, yükselmekte olan hareketliliğe etki etme kaygısıyla MDD çizgisindeki *Türk Solu* ile sonradan ikiye bölünse bile ikisi de yine MDD yörüngesinde yayın yapan *Aydınlık Sosyalist Dergi* ve *Proleter Devrimci Aydınlık* dergileri gibi bulunabildiği her mecrada yazılar yazmış (Göksu, 2000: 187); seminerler vermiştir. MDD'nin önce burjuva devrimi sonra sosyalist devrim minvalindeki aşamacılığını esasen işçi sınıfının *özgüç* olduğu bir *demokratik devrim* şiarıyla şerh eden Kıvılcımlı

ve onun çizgisindeki dar bir grup, bu uğurda yasal ve bütün kitleyi içerecek bir çatı işçi partisinin gerekliliğini şart koşan anlayışıyla kimileyin Dev-Genç içindeki bazı unsurlar üzerinde etkili olabilse de bu görüşleri etrafında -Dr. Hikmet'in deyişiyle- bir *derleniş* yaratmanın çok uzağında kalmıştır (Yurtsever, 2016: 103-104).

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

Bir yandan sendikal hareket, genel kitle hareketi ve sosyalist hareket, öte yandan gençlik hareketi, seminer, miting ve toplantılar derken ara verdiği yayımcılığa bütün bu faaliyetlerin bütünleyici unsuru olarak 1970'de tekrar girişen Kıvılcımlı, 12 Mart nedeniyle yurt dışına çıkmak zorunda kaldığı yaklaşık bir buçuk yıllık süre zarfında, *Tarihsel Maddecilik Yayınları* etiketiyle bir dizi kitap daha yayımlamıştır. Bu yayınevinden Dr. Hikmet Kıvılcımlı imzasıyla, yeni gelişen gençlik hareketinin sahil kaynaklarla tanıştırılmasını hedefleyen *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu* ve *Marks-Engels: Hayatları* adlı iki kitap ile yükselen kitle hareketini değerlendirme ve onlara bir yön, yöntem ya da ajanda önerme amacında olan *Oportünizm Nedir?*, *Devrim Zorlaması – Demokratik Zortlama* ve *Halk Savaşının Planları* başlıklı üç kitaplık bir seri, TİP'e öneri ve yapıcı eleştiriler içeren *Uyarmak için Uyanmalı Uyanmak için Uyarlamalı* broşürünün yeniden basımı, sola ortak bir program önerisi olarak *İşçi Sınıfı Partisi Nedir? Vatan Partisi Tüzüğü ve Programı*'nın yeniden basımı ve yine birlik

çağrısı ve yükselen silahlı mücadele taraftarlığının eleştirisi için *Anarşi Yok! Büyük Derleniş!* başlıklı çalışmalardan müteşekkil toplam sekiz telif eser çıkmıştır. Ayrıca 1970 yılı içerisinde, o güne değin bütün eserlerini kendi kurduğu ya da yönettiği yayınevlerinden basan Kıvılcımlı'nın, genel sosyolojiye dair şerhlerini içeren *Metafizik Sosyoloji Eleştirileri* başlıklı çalışması *Ararat Yayınevi*, 27 Mayıs ve Yön çevresine dair çözümlemelerini ihtiva eden *27 Mayıs ve Yön Hareketinin Sınıfsal Eleştirisi* adlı eseri *Ant Yayınları*, Marx'ın *Grundrisse* başlıklı incelemesinin yayımlanması üzerine kendi tarih tezini yeniden gözden geçirdiği *Toplum Biçimlerinin Gelişimi* isimli kitabı da *Ekim Yayınevi* etiketiyle yayımlanmıştır. Kıvılcımlı bu süreçte daha önce yedi sayı sürdürebildiği *Sosyalist* gazetesinin yayımına yeniden başlamış; 8 Aralık 1970'den 27 Nisan 1971'e kadar on dokuz sayı, öncekilerle beraber toplamda yirmi altı sayı çıkabilen bu gazete de *12 Mart* sonrası kapatılmıştır (Fegan, 1977: 62-68).

Parti, örgütlenme ve silahlı mücadele gibi tartışmalar bütün hızıyla devam ederken, Kıvılcımlı da ilerleyen hastalığına rağmen ömrünün son yıllarında, giderek büyüyen sosyal hareketlilik sayesinde edindiği iyi kötü kalabalık bir kitleye -kendi deyişiyle- giderayak kafasında ne var ne yok *sağıp bırakmak* niyetiyle olabildiği, ulaşabildiği her mecrada bulunarak fikir ve görüşlerini *tebliğ* etmeye gayret göstermiştir. 12 Mart'ın ayak seslerinin artık işitmeye başlandığı evrede silahlı mücadeleye yönelen gençleri *çakmalı tüfekle ayda füze avcılığına çıkan Don Kişot, soytarı cici devrimci, gönüllü polis devrimcisi hödük* gibi ifadelerle hayli sert bir dille eleştiren Kıvılcımlı (2 Şubat 1971: 1, 7), yetmişlere kadar TİP çevresinde bir devrimci birlik ve örgütlülük çabasında olmuş; bu gerçekleşmeyince daha önce ilan ettiği ve bir demokratik halk devrimi için ideal program olarak düşündüğü Vatan Partisi Programı ekseninde yeni bir parti örgütlenmesini hedefleyen bir sekin lideri konumuna gelmiştir (Bilgiç, 2007: 594).

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

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

Muhtıra sonrası arananlar listesinde olması nedeniyle kaçak durumuna düşen Kıvılcımlı, hem son yıllarda yakalandığı prostat kanserinin tedavisi hem de atıldığından bihaber olduğu TKP'nin ülkedeki varlığının yeniden tanzim edilmesine dönük müşterek çalışmak yürütmek gayesiyle Moskova'ya gitme kararı almıştır (Yusufoğlu, 2017: 456). Alanya'dan satın aldıkları bir balıkçı sandalıyla Ahmet Camuşcuoğlu ve Orhan Aksungur'la beraber 28 Mayıs 1971'de Türkiye'den ayrılan Kıvılcımlı, sırasıyla Kıbrıs, Lübnan, Suriye, Bulgaristan (Sofya), Almanya (Berlin), Fransa (Paris) derken bütün gittiği yerlerde komünist partilerle ve Sovyetler Birliği'ndeki TKP grubuyla temasa geçme çabalarının hepsinde partiden atıldığı söylenerek reddedilmiş; son bir çare olarak Arnavutluk'a geçme umuduyla geldiği Yugoslavya'da Enver Hoca'nın da gelişine izin vermediği bilgisini almasıyla büyük bir hayal kırıklığına uğramış ve kendisine kucak açan Josef Broz Tito'nun izniyle Yugoslavya'nın başkenti Belgrad'da bir hastanede 11 Ekim 1971'de hayata gözlerini yummuştur (Kale, 2018: 13-25).

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

ve yetmişlerin başı Kıvılcımlı'nın sosyalist düşüncenin baş öğretmeni gibi fazlasıyla hürmet gördüğü yıllar olmuş, kendisi de toplumsal hareketliliğin daha önce görülmedik denli arttığı bu sürece büyük bir iştiaqla dahil olmuştur. Dolayısıyla Doktor Hikmet'in bu uğurda verdiği mücadelenin ve çalışma azminin ortaya çıkardığı metinlerin incelenmesi elzemdir ve bu minvalde ilkin bunların temelini teşkil eden *Tarih Tezine* daha yakından bakmak gerekmektedir.

III.2. SOSYALİST DEVRİM PEŞİNDE TÜRKİYE TARİHİNE BAKARKEN MÜSTAKİL BİR *TARİH TEZİNE* VARMAK

“(…) 1926'dan 1965 yılına dek 39 yıllık emekler ya gizli polisin, yahut Marx ve Engels'in, *Alman İdeolojisi* adlı yazıları için söyledikleri gibi *Farelerin Kemirici Eleştirisine* bırakıldı. Kendimiz kurbanlık koçtuk, yazılarımız, emeklerimiz mi kurtarılırdı?

Ancak 1965 yılı son bir çaba ile, *Tarih Tezinin Bakıyyetüs Suyûfunu* (Kılıç artıklarını) bin telaş ve acele ortasında yayınlama fırsatını kaçırmadık. Çıkan kitap: *Tarih-Devrim-Sosyalizm* oldu. Kimi gençler, kitabın *şok etkisi* yapacağını ummuşlardı. Kendilerine: *görürsünüz!* demiştim. Beklediğim oldu: Tez bir zindan kuyusunun yaş ve taş duvarına vurulmuş yumruk gibi yankısız kaldı.” Dr. Hikmet Kıvılcımlı (2011a: 12-13)

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

Marx'ın kimi eserlerinde üstünkörü şöyle bir değinip geçtiği, Lewis Henry Morgan'ın abidevi eseri *Eski Toplum*'u okuyup notlar almış olsa bile o notlar üzerinden kafi derinlikte ele almaya ömrünün vefa etmediği *antik tarihte* toplumsal üretim biçimleri ve *geçiş süreçleri* meseleleri, Engels'in mezkur notları Marx'ın vasiyeti sayarak ele alıp düzenlediği ve kimi yeni farklı kaynaklar da ekleyerek bu döneme dair Marksist düşüncenin ilk derli toplu çalışması olarak yayımladığı *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinde incelenmiştir. Bu temel eserlerin yanı sıra Kıvılcımlı ayrıca, doğrudan antik tarih üzerine yazmasa da toplumsal tekâmül ve gelişme kanunlarını müthiş bir uz görüşle somut maddi gerçekliğin kendisinden türeterek adeta tarihsel materyalizm ve Marksizm'in öncüsü *Müslüman Marks* olarak nitelediği İbni Haldun'dan da (Kıvılcımlı, 2014a: 103-105) özellikle meselenin metodolojik çerçevesini çizme bakımından ufuk açıcı görüşler ortaya attığı savıyla *Tarih Tezinde* fazlasıyla istifade etmiştir. Bir diğer deyişle Dr. Hikmet Kıvılcımlı, bütün bu isimlerden istifade ederek, nispeten üzerinde az durulmuş bir dönem ve meseleyi, kendi kişisel tarihinin alameti farikası haline gelen, son derece kısıtlı pratik kaynakla, koşullar gereği fazla acemice olsa bile şimdilerde dahi dikkate değer teorik önermeler içeren ve tarihsel materyalizme orijinal ve eleştirel bir katkı yapmak, yorum getirmek gibi hayli iddialı bir iş olan *Tarih Tezinde* (Bora, 2015: 214) etraflıca ele alma amacı gütmüştür.

Antik tarihin modern dönemdeki gibi sosyal sınıf mücadelesiyle değil eşitlikçi kan örgütü biçiminde teşkilatlanmış Barbarlarla bu hasletlerini yitirerek kastlaşıp taşlaşan Medeniler arasındaki çekişme vasıtasıyla değişim kaydettiği kabulünden hareket eden Kıvılcımlı, barbarlığı *Aşağı, Orta ve Yukarı Barbarlık Konağı* biçiminde üç tarihsel evrede tanımlarken Morgan'ın *yabanıllık, barbarlık ve uygarlık* olarak üç başlıkta ifade ettiği dönemlendirmeden istifade etmiştir. Kuzey Amerika'daki Kızılderili kabileleri üzerine yaptığı incelemelerden insanlığın salt hayatta kalmaya odaklandığı evreyi ifade eden dönemi yabanıllık, avcı toplayıcılıktan küçük çaplı tarım yapıp hayvan evcilleştirmeyi başardığı, ağırlıkla göçebe olsa da kent düzeyinde yerleşik hayata da geçip yaşamın yeniden üretimini mümkün kılacak daha komplike alet edevat ve inşaat yapma yetisine de ulaştığı dönemi barbarlık ve bunların sonunda artık enikonu yerleşik hale gelip fonetik alfabe ve yazının keşfinden şimdiye kadarki dönemi uygarlık olarak tarif eden Morgan (1986: 80), mevcut bilgiler ışığında bu tarihi

aşamaları aşağı yukarı dünyadaki bütün insan toplulukları için geçerli tarihsel evreler olarak düşünmek gerektiği gibi toplumsal örgütlenme ve alışkanlıkların da bir ve aynı çizgide olduğunu savunmuştur (1986: 24-25).

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

*Tarih Tezi*ni çatarken Kıvılcımlı için meselenin tarihsel malzeme ve detay bakımından derinleştirilmesinde Morgan, tarihsel materyalist teorik bakış açısından yorumlanmasında Engels ne kadar önemli ise barbar toplumsal örgütlenmenin hususiyetlerinin tarihsel geçiş ve süreklilikler açısından değeri ve işlevini, kendisinin bile farkında olmadığı bir ön tarihsel materyalist anlayışla tespit etmeyi başaran *Müslüman Marks* İbni Haldun da teorik-pratik metodolojik çerçevenin sarahat kazanmasında bir o kadar önemlidir. Tarihin bilim temelli icrası ve modern anlamda sosyolojinin ilk yetkin ve kurucu örneklerini veren İbni Haldun'u Kıvılcımlı, tarihi belli kaidelere tabi bir nedensellik zinciri içinde kavraması, mezkur nedenselliği mekanik bir determinizmden ziyade diyalektik kavrayışla mukayeseli etki-tepkiler üzerinden düşünmesi, toplumsal tarihin sürekli değişip geliştiği tespitiyle yetinmeyip uygarlıkları mukayeseli ve süreklilikler dahilinde inceleyerek toplumsal tarih ve kurumların kuruluş, işleyiş ve çöküş döngülerinin genel bir teorisini oluşturması ve son olarak bu nitelikleriyle toplumsal işbölümü ve ekonomik üretim ve yeniden üretimi toplumsal farklılaşma ve inkişafın temeli sayması gibi nedenler dolayısıyla tarihsel materyalizm ve sosyalizmin erken bir teorisini ve müjdecisi addetmektedir

(Kıvılcımlı, 2011a: 257-261). İbni Haldun, bedevi (göçebe) ve hadari (yerleşik) ayrımı üzerinden, bedevileri hadarilerin atası addetmesi, zorlu yaşam koşullarında toplumsal birlikteliği eşitlikçi kan teşkilatı vasıtasıyla sağlamalarını mümkün kılan bir asabiye, ünsiyetle özgülemesi, medeniyetin uyuşturduğu hadarilerin aksine onlara cesaret ve hayra daha mütemayıl olmaları vasıfları yüklemesi ve ayrıca toplumsal ahval farklılıklarının geçim yolları, toplumsal yaşamın üretimi ve yeniden üretimi yordamlarındaki farktan kaynaklandığını, kişinin ise tabiat ve mizacının değil gelenek göreneklerinin mahsulü olduğunu ifade etmesi ile (İbn Haldun, 2018: 323-334) Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezinin* alamet-i farikası olan kavramsallaştırmalar açısından adeta bir kutup yıldızı hüviyetindedir.

Tarih Tezi üzerine çalışmaya daha askeri okuldan ihraç edilip ilk kez tevkif edildiği 1925 yılında yani henüz 23 yaşındayken başladığını belirten Kıvılcımlı, bu dönemde tesadüf ettiği büyük Fransız tarihçi Jules Michelet'nin, fazlasıyla coşumcu, romantik, tarihi bir nesnellik kumkumalığı üzerinden değil fazlasıyla öznel ve halkın ağzından yeniden inşaya çabalayan, salt bir kronolojik siyasal hadiseler çetelesinden çok gündelik hayatın içindeki nesnelerden sosyo-kültürel pratiklere kadar birçok göz ardı edilen unsuru da işin içine katan tarih yazımı yaklaşımından fazlasıyla etkilenmiş; *Tarih Tezini* sanki oradaymışçasına tanıklık üslubunda yazdığı yönündeki eleştirilere de Michelet'nin zamanında yaptığından farklı bir şey yapmadığı yanıtını vermiştir (Aktaran Özcan, 2018a: 103-106). Her ne kadar kendisi hali vakti yerinde orta sınıf bir aileden gelse de tarih yazımında mezarda yatan isimsiz garibanların hatırına geniş halk kitlelerinin sesi olmak gerektiği inancıyla kendini halkın çocuğu olarak tarif eden Michelet gibi Kıvılcımlı da salt devletlular ve kurumlar üzerinden yürütülen tarih yazımı etkinliğinin karşısında sosyo-ekonomik, coğrafi ve kültürel dinamikler ekseninde geniş yoksul halk kitleleri ve sıradan ahalinin yapıp ettiklerine odaklanan tarihsel materyalist zaviyeli aşağıdan bir tarih yazımının derdindedir (Özcan, 2018d: 107).

İncelemenin esas konusunun medeniyetlerin batış ve çıkış kaideleri olduğunu, bir diğer deyişle modern uygarlığın, yani hali hazırda ulaştığı raddede tüm dünyayı her zerresine varıncaya kadar kaplayan cari medeniyetin yıkılışından ziyade bundan önce dünyada medeniyet katarına binmemiş kolektif aksiyon kapasitesi üst düzeyde kişi ve toplumların henüz var olduğu vakitlerde bu battı çıktı hikayesinin nasıl cereyan ettiği

sorusuna odaklandığını belirten Kıvılcımlı, bu tez vasıtasıyla teorik nazarın yanı sıra pratik açıdan eskiden bin bir türlü hikmetle izah edilişini soruşturmak, genel çerçevede belli yerlerdeki dünya tarihsel gelişmelerin diğer yerlerde başka türlü neticeler vermesinin nedenlerini anlamak ve hususen de memlekette birçok sorunun gelip dayandığı toprak nizamının nerede kördüğüm haline geldiğini belirlemek amacıyla olduğunu dile getirmektedir (Kıvılcımlı, 2014a: 9-11). Çalışma esasen Kıvılcımlı'nın milattan önce (MÖ) beş bin yılından milattan sonra (MS) 14. yüzyıla kadar uzanan yaklaşık 6500 yıllık bir tarihsel kesiti ifade ettiğini düşündüğü *antika tarih* üzerine olsa bile, kendi zamanının Türkiye'sini anlama gayesiyle hareket ettiğini söyleyen Kıvılcımlı, bu amaçla önce Osmanlı'ya oradan İslam'ın ilk yıllarına oradan da Yunan, Roma ve ondan da önceki kadim Mezopotamya medeniyetlerine kadar gitmeye mecbur kaldığını belirtmiş (Kıvılcımlı, 2014a: 13) ve aslında oralardan bugüne ışık tutacak, bugünkü mücadeleye kök verecek cevherler çıkarmak, işaret fişekleri devşirmek niyetiyle hareket etmiştir.

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

Klasik tarihin mükemmellikler peşinde olması nedeniyle doğuş ve ölüş süreçlerini azımsaması nedeniyle bu süreçleri layıkıyla çözümlemenin metodolojik adı olarak diyalektik odaklı klasik tarihsel maddeciliğin bütün çağ dönümlerini son kertede üretici güçler temelli bir hareket yasasında gördüğünü belirten Kıvılcımlı, bunları

teknik, coğrafya, tarih ve insan olmak üzere dört başlık altında sınıflandırmaktadır. Kıvılcımlı'ya göre *teknik üretici gücü*, doğayla mücadelede insan toplumlarının muhtelif cansız alet edevat, aygıt, avadanlık, yöntem ve usullerin bütünü; *coğrafya üretici gücü*, iklim, doğa, fiziki şartlar gibi toplumu dışarıdan çepeçevre kuşatan maddi doğal ortamı; *tarih üretici gücü*, gelenek, görenek, kültür vb. gibi toplumsal yaşamın geçmişten bugüne biriktirdiği maddi manevi hayat bilgisini; ve son olarak *insan üretici gücü* de bütün bu üretici güçlerden istifade ederek insanın kendini, doğayı ve dışarıyı dönüştürme kudreti anlamında zor ve şiddeti de içeren müşterek eylem melekesi olarak *kolektif aksiyonu* ifade etmektedir (Kıvılcımlı, 2014a: 17).

Modern dönemde teknik üretici gücü bütün diğer güçleri üst belirleyen bir mahiyete bürünse de antik tarih söz konusu olduğunda o dönemde teknik modern dönemdeki hız ve nitelikte olmadığından bu dönemde esasen teknikle beraber coğrafya, tarih ve insan üretici güçleri de fazlasıyla etkili olmuştur. Hatta kategorik bir soyutlama olarak dımdızlak ortada kalmış bir insandan ziyade hem *toplum yarattığı* hem de *toplum yaratici* nitelikleri haiz gerçek insanın somut tarihselliği içerisinde gelenek görenekle kaim tarih, iklim ve doğa koşullarından müteşekkil coğrafya, pratik yaşam pratiği ve maddi hayatın bütün metot ve cihazlarını ihtiva eden teknik ve nihayet bütün bunları kendinde mecz edip bir değişim ve hayat hamlesine tekabül eden kolektif aksiyon, Kıvılcımlı'ya göre insanlık tarihinin tümüne can veren esas tertibatı oluşturmuştur (Kıvılcımlı, 2014a: 17-18).

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

yığınların bir medeniyetten diğerine intikal etmelerinin de tarihidir (Kıvılcımlı, 2014a: 19).

Antik tarihte müşahade edilebilen mezkûr nitelik farkının insan malzemesinde tecessüm ettiğini düşünen Kıvılcımlı, sadece popüler muhayyilede değil, hem tarihsel hem de siyasal ve felsefi dağarcıkta ekseriyetle kötü, iptidai ve aşağılayıcı manada zikredilen barbar insan ve barbarlık mefhumlarını, antik Yunan'ın türlü zenginlik ve medeniyetin imrenilecek kaynağı olarak yabancı diye tanımlamasındaki yabancılık kısmını atarak birçok üstün ahlaki hasleti bünyesinde barındıran medeniyetin meşum tesirlerinin gadrine uğramamış bir safiyetin mütecessim hali gibi görmektedir. Bir diğer deyişle Kıvılcımlı'ya göre Barbar, medeni insanın aksine yalan, korku, eşitsizlik nedir bilmeyen, yiğit, cömert, diğerkam tabiatlı, ilkel olsa bile sosyalizan bir toplumsal örgütlenmenin mensubu olarak "Frenklerin *Şövalye*, Arapların *Gazi*, Türklerin *Alp* dedikleri temiz ülkücü kişilerdendir." (Kıvılcımlı, 2014a: 16)

Bu kıymetli hasletleri nedeniyle antik tarih boyunca toplumsal altüst oluşların tamamında kurucu roller oynayan Barbarlığı, Morgan ve Engels'e benzer biçimde *Aşağı, Orta ve Yukarı Barbarlık Konağı* şeklinde üç başlık altında ele alan Kıvılcımlı, medeniyetin doğduğu tarihsel kesitte artık var olmayan Vahşet konağını dikkate almadığı gibi -o devirde bu konakta yaşayan insanlar olsa bile- medeniyete geçişte doğrudan rol oynamayan *Aşağı Barbarlık Konağı* evresinin pek de üzerinde durmamış; *Tarih Tezinde* bilhassa, medeniyete etki-tepki yetisine sahip olmaları nedeniyle tarihsel süreçte en az onun kadar payı olan çobanlık ekonomisi temelli göçebeliğin zaman-mekanı olarak *Orta Barbarlık Konağı* ve tarım ekonomisi temelli *Kentleri* ihdas edebilmiş kısmen yerleşikliğin zaman-mekanı olarak da *Yukarı Barbarlık Konağı* evrelerine odaklanmıştır (Kıvılcımlı, 2014a: 333). Bu tarihsel kesitte medeniyetlerin vadeleri dolduğu için değil kendi istekleri ve kelimenin tam anlamı ile üste para vererek çağırdıkları *mezar kazıcıları* Barbarlar tarafından ortadan kaldırıldıklarını belirten Kıvılcımlı (2014a: 82), tam da bu nedenle Barbarları mezkûr dönemin en dinamik *kolektif aksiyon gücü* olarak adlanmıştır. Bir diğer deyişle Kıvılcımlı'ya göre Barbarlar, *antik tarihte* teknik üretici gücünün görece geriliğinden kaynaklı olarak diğer tarih, coğrafya ve insan üretici güçlerini kamilen içlerinde barındıran bir *asabiye* ve *kolektif aksiyon* maharetleri sayesinde teknik anlamda gerilerinde oldukları medeniyetlere karşı zafer kazanmakta zorlanmamışlar

(Kıvılcımlı, 2014: 18a) ve bu nitelikleriyle o dönemki tarihsel gelişmenin manivelası olmuşlardır.

Aile biçimlerinden kan teşkilatlarına kadar bütün toplaşma ve bir arada bulunma hallerini, dini, hukuki ve teknik niteliklerin cevherini, bir başka deyişle insanlığın bütün hülasasını içinde barındırması hasebiyle “insan toplumunun ilk çekirdeği; maddenin parçalanabilir en küçük çekirdeği gibi, canlının en temel parçalanabilir veya üreyebilir ilk çekirdeği, hücre[sini]” teşkil eden *Komün*ün insanı ve onun toplumsal mahiyetini anlamak bakımından kurucu rolünü ve *çelik çekirdek* olarak insani gelişim yasalarının menşei niteliğini teslim eden Kıvılcımlı (2013: 15-16), esas itibarıyla *Vahşet Konağı* ve öncesine tekabül eden bu evrenin üzerinde hususen durmasa bile *Tarih Tezi* çalışmasına bir temel oluşturduğu için değinmeden de geçmemiştir³. İnsanlık tarihinin şunun şurasında beş altı bin yıllık kesitine denk düşen *tarihcil devrim* çağları öncesindeki *Vahşet Konağını paleolitik*, genel anlamıyla *Barbarlık Konağını* da *neolitik* mefhumlarıyla beraber zikrederek insanlığın ön tarihi olarak telakki eden Kıvılcımlı (2011: 46), *Aşağı Barbarlık Konağını* da komünün tekamülünün nihayete erip bir tür doğadan yabancılaşıma evresine girdiği, doğanın aletli yeniden üretimine dayanan mekanik ilerlemeyle beraber insanın fiziken değişiminin sonlandığı, *homo sapiens*in diğer insan türlerine galebe çalmasıyla yavaş yavaş ırk değişimlerinin hasıl olduğu, insan bedeni ile aletin arasına ok-yay, çömlek, bahçe ekimi gibi mekanik güç

³ Kıvılcımlı’nın eşi tarafından daktilo edilmiş bir kopya şeklinde gelen ve onun daha önce bu konuyla ilgili metinlerinde hiç karşılaşılmamış fakat kitabın *Komün Gücü* diye iddialı bir isimle ilk yayımını gerçekleştiren Süleyman Şaşmaz’ın bu metnin yayımından önce kendi kaleme alıp yayımladığı benzer konulu kitap serisinde sıklıkla zikrettiği *siklus temeli, çekirdek altı* vb. gibi kavram ve ifadeleri de içerecek biçimde müdahaleleriyle yayımlanmış olduğu için kimilerinin gerçekliğinden şüphe etse de konuyu ele alış biçimi ve derinliği hasebiyle Kıvılcımlı’ya ait olduğu üzerinde uzman ve ilgili isimlerin genel anlamda mutabık kaldığı bu notların, Kıvılcımlı’nın eserlerinin toplu bir basımını gerçekleştiren Sosyal İnsan Yayınları tarafından da bu şekliyle yayımlanmış olsa bile Kıvılcımlı’nın eserlerine ilişkin bugüne kadarki en derli toplu bibliyografik çalışmaya imza atan Ahmet Kale’nin de belirttiği gibi ilk yayımcının müdahalelerinin farkında olmak kaydıyla *Komün Toplumu Üzerine Notlar* gibi yönlendiricilikten uzak sade bir isimle yeniden yayımlanması gerektiği aşıkardır (Bkz. Kıvılcımlı, 2013: 3-4; Kale, 2014: 309-312). Ayrıca Kıvılcımlı’nın *Tarih Devrim Sosyalizm* başlıklı eserinin *Barbarlıktan Medeniyete Orijinal Geçiş* isimli beşinci bölümünde tarihöncesi çağlara ilişkin düştüğü bir dipnotta bu çağların sosyal bakımdan Vahşet ve Barbarlık diye ikiye ayrıldığını belirttikten sonraki “**bu satırlara sığdıramadığımız incelemede** [vurgu bize ait] biz şunu gördük; Teknolojinin Eskitaş dediği çağ, sosyolojinin vahşet adını verdiği çağdır; gene teknolojinin Yenitaş dediği çağ, sosyolojinin Barbarlık adını verdiği çağdır.” (2014: 148) sözleri, menşei belirsiz *Komün Gücü* adlı eserin akıbetine ilişkin bir ipucu olarak değerlendirmek mümkündür.

unsurlarının girmesiyle doğayla ilişki biçiminin araçsallaşma anlamında değişikliğe uğradığı, birtakım hayvanların evcilleştirilmesi sonucu canlı varlıkların kamusallaştırıldığı ve müşterek yaşamın idamesi ve yeniden üretiminde kadının ağırlıklı bir rol oynaması nedeniyle esasen anahanlık (matriyarkalizm) temelli bir evre olarak tanımlamış; *komün* evresinden temelli ve geri dönülmez bir çıkış anlamına gelen bu nitelikleriyle mezkur konağın tam bir *geçiş konağı* hüviyeti taşıdığına hükmetmiş (2011a: 138; 2013: 400; 2014a: 119-121) olsa bile taşıdığı bu kritik hususiyetlere karşın yukarıda da vurgulandığı üzere *Tarih Tezi*nde uzun uzadıya ele almamıştır.

Engels’e referansla Kıvılcımlı, *Orta Barbarlık Konağı*nda hayvanları evcilleştirmenin, o güne kadar eş benzeri olmayan bir zenginleşme ve artık ürün yarattığını, eskiden kıymet arz eden avcılığın gözden düşüp çobanlığın sürünün mülk sahibi sıfatıyla yükselip politik manada da ayrıcalıklı bir zümre olarak temayüz ettiğini, geniş sürüleri beslemenin işgücü ihtiyacını beraberinde getirmesiyle modern dönemdekinden farklı olsa bile köleliğin ilk örneklerinin de bu dönemde ortaya çıktığını ve çobanların hem artık ürün yaratma mahareti hem de bunu mümkün kılan alet edevatı yapmada ustalaştırdığını, bunun da hem bu alet edevatı hem de artık ürünün ticaretini yapan bir tür bezirgan zümresini vücuda getirdiğini belirtmiştir (Kıvılcımlı, 2014a: 125-129). Topluluğun sürekliliğinin eskiden ev içi iş ve iaşenin giderilmesi ile sağlandığı dönemde, kadının oradaki baskın rolünün onu topluluğun temel taşı haline getirdiği koşulların, toplumsal yaşamın idamesi ve iaşesinin *artık ürün* sağlayan çobanlığı ön plana çıkartacak biçimde değişmesi ile kadını üreme ve ev içi işe mahkûm eden ilk iş bölümünün oluşması, toplumsal örgütlenmenin kadim yasasını anahanlıktan babahanlık lehine değişmiş ve artık ürün ile alet edevat üretiminde mahir kimselerin toplumun diğer kesimlerine göre ayrıcalık kazanmasıyla beraber ortaya çıkan ikinci iş bölümü de bir tür sınıfsal yarılmaya yol açmış; buna karşın Kıvılcımlı, *Orta Barbarlık Konağı*ndaki bu sınıf temelli soysuzlaşmayı Mısır gibi medeniyet katarına erken katılmış görece ileri toplumlarla fazla teşriki mesaiden kaynaklı bir *bulaşma* olarak yorumlamıştır (2014a: 128).

Günlük iaşeyi giderecek kadar ufak bahçecilik, bostancılık anlamında tarım, *Aşağı Barbarlık Konağı*ndan beri iyi kötü bilinse de geniş kitlelerin iaşesini sağlayacak ve artanı da pazarlayacak çapta bir tarımsal ürün elde etme manasında ziraatın keşfi ve

buna paralel olarak ekim sahaları etrafında kent ihdası kaynaklı *oturukluk* Kıvılcımlı'ya göre *Yukarı Barbarlık Konağı*nın esas alameti farikasını teşkil etmiştir. Bu iki büyük sosyo-ekonomik gelişme sonucunda Kıvılcımlı, bir önceki tarihsel aşamada *nerede akşam orada sabah* misali *hâneberduş* (evi sırtında) konar göçer seyyarlığın bittiği ve *Yukarı Barbarlık Konağı*nda toprağın, üzerinden şöyle bir geçilip alelusul istifade edilen geçici bir ikametgâh olmaktan çıkarak uğrunda baş verilip alınan *vatan* hüviyeti kazanmıştır (Kıvılcımlı, 2014a: 129). Bir diğer deyişle bu konakta artık tarım ve kent odaklı bir ön yerleşik yaşam pratiği ortaya çıktığı gibi demirin işlenerek saban, balta gibi gereçlerin icadıyla tarım alanları genişlemiş ve böylelikle tarımsal artığın pazarlanması tüccar ve madenin işlenmesi de zanaatkar bir sınıf yaratarak sanayi ile ziraatın birbirinden bağımsız üretim kolları olmalarına ve eşitlikçi barbar kan örgütünün yalın toplumsallığının yerini giderek medeniyetin karmaşık toplumsal örgütlenmesine bırakmasına yol açmıştır (Kıvılcımlı, 2011a: 139).

Barbarlıktan medeniyete geçişte Morgan ve Engels'in çizdiği bu klasik şemanın şunun şurasında İsa'dan önce ve sonraya eşit dağılmış bin yıllık kesitte hüküm süren Grek, Roma, Kelt, Germen ve Amerikan Yerlileri gibi *Hayvansal Medeniyetler* ekseninde geliştirildiği ve orada medeniyete geçişin demirin keşfi ile işlenmesini ön gerektirdiği için bilhassa Engels'in geçiş dönemi olan *Yukarı Barbarlık Konağı*nı *demir devri* olarak nitelediğini belirten Kıvılcımlı, sonradan arkeolojideki yeni gelişmelerle beraber onlardan da önce kökleri İsa'dan üç-beş bin yıl öncesine dayanan ve subtropikal ırmak boylarında gelişen *Irmaksal/Bitkisel Medeniyetlerin*⁴ coğrafi şartların etkisiyle uzatmalı bir taş çağında bile kitlesel tarıma geçmeyi başararak

⁴ Mısır'da Nil, Mezopotamya'da Fırat ve Dicle, Hint diyarında Sind ve Ganj, Çin'de de Sarı ve Mavi Irmak boylarında meskun medeniyetleri bitkinin kökten gövdelenme ve dallanmasını andırır biçimde bir yekparelikle büyüyüp serpilmesine benzer bir gelişim çizgisi izledikleri savıyla *Bitkisel Medeniyetler* olarak adlandıran Kıvılcımlı, Grek ve Roma gibi kara ve deniz aşırı fazla seyyar ve oynak karakterleri nedeniyle *Hayvansal Medeniyetler* demek gerektiğini belirtmiş; ayrıca bu meselenin insanlık tarihini canlılar tarihine teğelleyen karakterde olduğunu da ifade etmesine rağmen Tarih Tezi bakımından fazlasıyla soyut niteliği haiz olmasından dolayı bu konuya şimdilik girmediklerini beyan etmiştir (Kıvılcımlı, 2014a: 148). Bir diğer yandan Kıvılcımlı, medeniyeti yazı, özel mülkiyet ve bezirganlığın ortaya çıkıp ilkel düzeyde bir sınıflaşmanın hasıl olduğu barbarlık sonrası evre için kullanmak gerektiğini vurgulayarak insanlık tarihi çalışan bilginlerin tarihöncesi devirlerdeki toplumsal yaşam formlarını her zaman ama yanlış bir biçimde medeniyet olarak adlandırdıklarını, fakat "tarihöncesi toplumun yaşama çiçekleniş[ni] medeniyet değil Kültür terimiyle" ifade etmek gerektiğine dikkat çekmiştir (Kıvılcımlı, 2014a: 147).

medeniyet yoluna koyulabildiğinin keşfedildiğini vurgulamıştır (Kıvılcımlı, 2014a: 140-141). Bütün bu yeni gelişmelerin tarihsel bilgi birikimi bakımından önemli katkılar sağladığını teslim eden Kıvılcımlı, burada asıl ilginç olanın bu muazzam yeni bilgi seline rağmen Engels'in tarihin genel gidiş kanunlarını son kertede üretim araçları ve iktisadi koşulların değişmesine özgüleyen bakış açısının büsbütün teyit edilmesi ve klasikleşmesi olduğuna dikkat çekmiştir (Kıvılcımlı, 2014a: 141).

Yeni bilgiler ışığında yaptığı değerlendirmelerde birçok kıymetli bulguya imza attığını düşündüğü Gordon Childe odağında İngiliz Okulu ve Andre Parrot odağında Fransız Okulunun adını anan Kıvılcımlı, muazzam arkeolojik keşiflere imza atmış olmalarına karşın bu iki yaklaşımın da bu bulguları tarihsel materyalist zaviyeden yorumlama hususunda Morgan'ın çok daha kısıtlı malzemeye başardığı işi yapmaktan fazlasıyla uzak oldukları ve hatta bu türden bir yorumlamayı mümkün kılacak ayrıntıları hassaten önemsemedikleri kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014a: 147). Morgan ve Engels'in verdiği klasik şemada göçebe-çobanlık ve zirai tarım etkinliği peş peşe cereyan eden hadiseler olarak verilirken Mezopotamya (Irak) özelinde bu durumun neredeyse aynı anda ortaya çıkıp eşzamanlı olarak bir süre devam ettiğini ifade eden Kıvılcımlı, bu eşzamanlılığı diğer yerlere nazarla bu bölgenin muazzam uzun bir toplumsal birikime yaslanmasına ve coğrafyasının kimi özgül niteliklerine bağlamaktadır (Kıvılcımlı, 2014a: 156-157). Childe'ın Mezopotamya coğrafyasındaki barbar istilalarının sonuçları itibarıyla toplumsal gelişimi tetikleyip kentlerin imarı için gerekli sermaye birikimini yaratmış olabileceği yönündeki savına dikkat çeken Kıvılcımlı, böyle olsa bile burada modern bir birikim rejiminin ürününü ifade eden sermaye terimini kullanmanın bu konuda yazan birçok bilginin sıklıkla yaptığı anakronik ve kafi sarahatten uzak kavramsal sarsaklığın tipik bir örneği biçiminde değerlendirdiği gibi burada vuku bulan hadiseyi ilkel bir kastlaşma ve üst tabakalarda ortaya çıkan bir zenginlik derlenişi şeklinde değerlendirmek gerektiği kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014a: 170).

Barbarlığın sosyal olarak kan kardeşliği, eşit yurttaşlık; tanrı sıfatında müşterek mülkiyet, otorite bazında herkese açık tapınak, rahiplerce yapılan kamusal ticaret, sadece tanrıya adak niyetine dolaşıma giren kıymetli maden ve toplumsal artık üretimin silosu tapınaktaki müşterek zenginliğin envanterinin tutulması için kullanılan yazı temelli sosyo-kültürel ve ekonomik hususiyetleri Kıvılcımlı'ya göre medeniyet

evresinde efendi-köle, fakir-zengin, kişi mülkiyeti, azınlık otoritesi, kişisel fayda odaklı ticaret, para nezdinde değerli madenin çıkar gereci haline gelmesi ve yazının da kişisel ticari etkinliklerin kayıt altına alınması yönünde değişmiştir. Ticaret, para, yazı ve devlet mefhumları temelinde yükselen medeniyette esas büyük devrimin herkesin pusat sahibi olduğu barbarlık aşamasına göre kimilerinin silahsızlandırılıp dar bir azınlığın silahlı kuvvet niteliğine bürünmesiyle gerçekleştiğini belirten Kıvılcımlı göre, meşru şiddet ve ceza tekelinin yarattığı devletle beraber barbar toplumsallığının havsalasının almayacağı çapta muazzam bir toplumsal altüst oluş husule gelmiştir. Bu durum salt şeyler ve doğal varlıklar evreninde değil toplumsal niteliklerde de teşekküllü bir dönüşüm yaratmış, o ana kadar iktisadi anlamda müşterek zenginliğin hakça paylaşımına dayalı bir tür ilkel sosyalist mülkiyet rejimi giderek kişisel çıkar ve birikime dayalı hale geldiği gibi sosyo-kültürel manada da yekpare ve eşitlikçi kan teşkilatı yerini, eşitsizlik ve kişisel zenginliğe dayalı bezirgan sınıfı nezdinde sert bir sınıfsal yarılmaya bırakmıştır (Kıvılcımlı, 2014a: 192-193).

Barbarlıktan medeniyete geçişi kaçınılmaz bir süreç olarak telakki etse bile o dönemi ilerideki daha iyi, eşitlikçi toplumsal inkişafın misali sayan Kıvılcımlı'nın bu yaklaşımı, ilkel toplumları, kendi kendine yeterli, savaş asabiyesi temelli, kendi üzerinde bir üst birlik nosyonu ya da merciine direnen, doğayla hemhal özerk eşitlikçi bütünlükler ve siyasetlessiz olmasa da siyasi bölünmüşlüğe toplumsal örgütlenmesinin tabiatı gereği ayak direyen *devlete karşı toplumlar* gibi düşünen Pierre Clastres'in yaklaşımı ile bu yönüyle benzer bir mecradadır (Clastres, 1991: 152-175). Muazzam bir yekpareliği ve iç bütünlüğü haiz ilkel toplumların, herhangi bir dış müdahale olmaksızın kendi dinamikleriyle bu bütünlüğü bırakıp devleti mümkün kılacak bir siyasal bölünmüşlüğe dönüşmesinin bu iki toplumsal örgütlenme biçimi arasında evrimsel değil niteliksel bir farkın olması nedeniyle mümkün olmayacağını savunan Clastres, -Jean-Jacques Rousseau'yu andırır biçimde- cebri siyasal iktidarın tarihin bir anında *uğursuz bir rastlantı* ya da kesinti sonucu ilkel toplumlara bir biçimde müdahil olarak onları geri dönülmez bir şekilde bütünlüklerinden ettiği inancındadır (Akal, 1998: 121-130). Bu anlamda mezkûr dönüşümü uğursuz bulduğu aşikar olsa bile rastlantısal değil kaçınılmaz gördüğü de vurgulanması gereken Kıvılcımlı'nın, geçmişe nostaljik bir yazıklanmadan ziyade oradaki toplumsal örgütlenme ilkelerinin, devlet gibi bir zorlayıcı üstyapıya muhtaç, fitraten aç gözlü olması nedeniyle müşterek

bir toplumsal yaşam inşa becerisinden aciz insan doğası tasavvuruna yaslanan ve bugün artık değişmez ilmi gerçekler haline gelmiş kimi önyargıları çözmek bakımından kıymetli karşısavlar içerdiğinin bilinciyle oradaki kuvveye odaklanması, cebri siyasal bölünmenin topluma içkin bir şey olmadığını ve bu yönüyle devletin de ezeli ve ebedi bir gerçeklik gibi değil tarihin verili bir kesitinde cari bir siyasal iktidar biçimi olarak geçici olmasının yanı sıra ileride bir gün ortadan kaldırılabilir olduğunu belirten Clastres (1992: 109-110) ile benzer bir güzergahta yol almaktadır.

Medeniyetle beraber sınıf mefhumu için içine dahil olsa da antik tarihte çaplı toplumsal değişimlerin Marx-Engels'in *Komünist Manifesto*da zikrettiği gibi sınıfların mücadelesi şeklinde değil barbarlığın medeniyetle mücadelesi biçiminde düşünülmesi gerektiğini belirten Kıvılcımlı, *antika tarih zembereğinin* birbirine zıt olmasına rağmen peşi sıralığı da elden bırakmayan iki yay vasıtasıyla işlediği kanaatindedir. Şöyle ki:

“Birinci yay: **Sosyal sınıfların mücadelesi**. Bir medeniyet yaşadığı sürece ağır basan gidiş yayı budur. Son kerteye dek toplumun olaylarını sınıfların mücadelesi aydınlatır, belirlendirir.

İkinci yay: **Barbarlığın medeniyetle mücadelesi** olur. Bir medeniyetten öbürüne geçiş sırasında ağır basan gidiş yayı budur.

Derin tarihsel ve sosyal şartlar, Antika sınıflar mücadelesinin bütün bir **Sosyal Devrim** sağlamasına elvermediği için, bir an gelir, eski medeniyet içindeki kadim sınıflar mücadelesi kör dövüşüne döner. Toplum ne ileri, ne geri gidemez: içinde yaşayan insanların hemen hemen tümü için dayanılmaz bir cehennem haline gelir. En kabadayı Stoisyenlik-Dervişliği bile insanı o gidişe katlandıramaz. O zaman, Antika Tarihin ikinci yayı zembereğinden boşanır. Barbarlığın medeniyetle mücadelesi üst plana çıkar. İnsanlık bir adım geriye de atsa, çöken medeniyetin yıkıntıları Tarih yolu üstünden temizlenerek, yeni bir medeniyete doğru geçilmiş olur. Bu gidişin olaylarını ancak Barbarlığın medeniyetle mücadelesi yeterince aydınlatılabilir.” (Kıvılcımlı, 2014a: 203)

Sosyal sınıfların henüz hasıl olduğu ve müşterek hareket etme kabiliyetinden yoksun iptidai formlarının hüküm sürdüğü bu geçiş sürecinde sınıfların değil de Barbar toplumsallığının tayin edici rol oynamasını Kıvılcımlı, binlerce yılda ortaya çıkan Barbar göçebe eşitlikçi kan örgütünün çaplı toplumsal dönüşümlere yol açacak bir toplumsal alt üst oluşa imza atmakta bu körpe medeniyet toplumsallığına nazaran daha fazla kolektif aksiyon gücünü haiz bir asabiye sahibi olmasına yormuştur (Kıvılcımlı, 2014a: 19). Bir diğer deyişle içten bir toplumsal değişimi sağlayacak sınıf örgütlenmesi ve asabiye medeniyetin bu aşamasında henüz ortada olmadığı için toplumsal sorunlar, giderek kangren haline gelerek kimi durumda *-dahili dışlanmışlar* olarak içerisindeki barbar unsurların katkılarıyla- içeriden çürüyerek medeniyetin

tümünden çökmesine yol açmış; başka durumda da çürümese bile kendini yenileme kabiliyetini yitirecek çapta taşlaşmış bir toplumsallık kompozisyonu sunan siyasi yapıların, son bir darbe bekleyen, adeta Gordion düğümüne dönüşmüş sorunlar yumağı da dışarıdan müdahaleye hazır ya da bizzat davet edilen Barbar akınlarının kılıcıyla sert bir çözüme kavuşturulmuştur.

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

Kıvılcımlı'ya göre, barbarlarda mütecessim bu devrimci dönüşüm melekesi, antik tarihte modern anlamda toplumsal sınıflar olmadığı ve tarihin önünde engel hale gelmiş bir gerici sınıfın taze bir sosyal sınıf eliyle al aşağı edilmesini mümkün kılacak bir toplumsal birliktelik ve kolektif aksiyon kudretini -dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel şartları doğal bir sonucu olarak- gösterecek olgunluk düzeyinde bulunmayışı nedeniyle, bilinen anlamda bir *sosyal devrim* yol açma kabiliyetinde değildir. Böyle olsa bile antik tarihte de çaplı toplumsal değişimler yaşanmaktadır ve çürümüş, taşlaşmış, miadını doldurmuş medeniyet ya da toplumsal yapıları dönüştürecek toplumsal güç olarak medeniyet katında artık bulunmayan kolektif aksiyon yetisi ve ilkel sosyalist toplumsal yaşam formlarıyla temayüz eden Barbarların, mezkur medeniyetleri ya tümünden ortadan kaldırarak ya da yıktıkları medeniyeti kendi meşreplerinde yıkıp yeniden ihya etmek suretiyle yaptıkları devrimlere Kıvılcımlı, *tarihsel devrim* adını vermektedir (Kıvılcımlı, 2014a: 19).

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

Kıvılcımlı tarihsel maddeciliğin, *tarihsel devrimin* öznesi Barbarlıktan medeniyete geçiş meselesini, yersiz bir biçimde genellikle muazzam bir gizem halesiyle donatılan devletin menşei sorunu etrafında ele aldığını ve Engels'in bu meseleyi kentten devlete tamamen içsel dinamikler sonucu oluşan çatışmalarla dönüşen Atina, bütünüyle içsel dinamiklerle değil Roma toplumuna doğrudan dahil olmasa da siyasal otoritesine bağlı yerli-yabancıların müdahalesiyle devrilen Roma ve hiçbir bağı olmadığı kadim medeniyeti dışarıdan akınlarla ele geçiren barbar Cermen tipi geçiş biçiminde üç tür olarak kavramsallaştırdığını belirtmiştir. Kıvılcımlı bu kavramsallaştırmaya ana hatlarıyla sadık kalsa da 20. Yüzyılda antik tarihe ilişkin son bulgular dikkate alındığı vakit bu üç geçiş tipinin, kadim kan örgütü yasasının Atina ve Sümer'de içeriden, Roma ve Hicaz'da dışarıdan gelen karşı koyuşlarla kentten⁵ devlete dönüşse bile ikisinin de tam da bu bakımdan *Yukarı Barbarlık Konağı*ndan medeniyete geçiş olması nedeniyle bir başlık, Roma'yı yıkan barbar Cermen akınlarının da kente dışarıdan konar göçer *Orta Barbarlık Konağı* mensuplarının istilası sonucu gerçekleşmesi

⁵ Kıvılcımlı, *Yukarı Barbarlık Konağı*nda zirai tarım sonrası yerleşik hayatının hücresi olarak içerisine dahil olma süreçlerinin bin türlü seremoniye bağlandığı organik bir tarihsel bütünlüğe tekabül eden *kent* ile medeniyet sonrası yerleşik hayatında her türden unsuru bünyesinde serbestçe barındıran kozmopolit nitelikli *şehir* arasında kesin bir ayrım yapmış ve bunların birbirleri yerine sanki aynı şeylermiş gibi kullanılmalarının birçok yanlış anlamaya kapı araladığını belirtmiştir (Kıvılcımlı, 2014a: 209).

sebebiyle de müstakil bir diğer başlık olmak üzere ikiye düşürülebileceği kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014a: 204-206).

Bu biçimiyle ilki Yukarı Barbarlık Konağından (kentten) ikincisi Orta Barbarlık Konağından (barbar göçebelikten) medeniyete geçiş şeklinde tarihsel devrimleri iki başlık altında sınıflandıran Kıvılcımlı, bu devrimleri sonuçları itibarıyla da ikiye ayırmıştır. Medeniyete geçiş bakımından gerekli erginlik düzeyine ulaşmış taze barbar gücünün, kentten medeniyete geçişlerde yıktığı medeniyetin yerine kendi sosyo-ekonomik ve kültürel yasasını geçirmeye muktedir olduğu için eskisinden bambaşka bir medeniyeti vücuda getirmesini Kıvılcımlı, tarihsel devrim yoluyla kentten orijinal medeniyete varan geçiş olarak adlandırmıştır. Buna karşın medeniyetin gerektirdikleri bakımından kafi yetkinlik seviyesinde olmayan konar göçer nitelikli taze barbarların, yıktıkları medeniyetin toplumsal yapısının yerine koyacak çapta bir yeterliliğe sahip olmadıkları için orijinal bir medeniyet kuramayıp yıktıkları medeniyetin niteliklerini kendilerine katmak suretiyle mezkur medeniyete taze barbar aşısı yaparak yeniden diriltmesi, adeta gençleştirmesini de Kıvılcımlı, tarihsel devrim yoluyla göçebe barbarlıktan medeniyetin yeniden dirilmesine varan geçiş biçiminde tarif etmiştir (Kıvılcımlı, 2014a: 205-206).

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

Burada tarif ettiği biçimiyle *Tarih Tezinin*, kapitalizmi ortaya çıkaran şartların incelenmesi ve mezkur kavramsal mühimmatın modern tarih içerisinde de işler olup olmadığının sınanması maksadıyla Kıvılcımlı, kapitalizmin başka hiçbir yerde değil

de neden İngiltere’de ilk örneklerini verdiği sorusu üzerinden orayı, çerçevesini çizdiği üretici güçler kompozisyonu açısından çözümlemeye girişmiştir. İlk coğrafya ve teknik üretici güçleri bakımından kapitalizm gibi bir özgüllüğe yol açacak ayırt edici bir hususiyet olmadığı kanaatine varan Kıvılcımlı, demek ki buradaki özgünlüğün bizzat tarihe içrek gelenek görenek ve insanda mündemiç kolektif aksiyon melekelerini ifade eden üretici güçlerde gizli olduğu kanaatine varmıştır (Kıvılcımlı, 2011g: 14-17). İngiltere’nin her türden baskıya boyun eğmek bir yana bunların hepsini püskürterek kendi meşrebince bir mücadele ufku yaratabilmesini, sürekli surette barbar aşlarına maruz kalan bir ada olmasının yanı sıra bu sayede medeniyet tarafından yapılan taarruzları taze barbar gücüyle bertaraf ederek oradan özgün bir sentez çıkarabilmesine yoran Kıvılcımlı, binlerce yıl hasıraltı edilmeye çalışan ilkel sosyalist nüvenin İngiltere’de krala karşı direniş ve oradan modern kapitalizm ile sosyalizme ilham veren niteliklere dönüştüğünü, barbar tazeliğini koruyan tarih ve insan üretici güçlerinin sosyo-ekonomik bakımdan ihtimal verilmeyen coğrafyalarda bile sosyalizme bir pencere açabileceğine dikkat çekmiştir (Kıvılcımlı, 2011g: 96, 120-121).

Kıvılcımlı, *Tarih Tezinin* sağlaması bakımından bir başka örnek olay olarak incelemeye tabi tuttuğu Japonya üzerine çalışmasında, tıpkı İngiltere gibi benzer bir coğrafya üretici gücüne sahip olan Japonya’nın da ada olmasından sebep sıklıkla istilaya uğrasa da bünyesindeki sağlam barbar nüveden dolayı uzun yıllar medeniyetin dönüştürücü saldırılarına doğrudan maruz kalmadığı için ilkel komün yapısını korumayı başardığına ve böylelikle kapitalizme en son geçen coğrafyalardan biri olmasına karşın ilk geçen İngiltere kadar muvaffak olma becerisi gösterebildiğine vurgu yapmıştır (Kıvılcımlı, 2011h: 11, 17, 27). Kendileri gibi yarı-barbar Kore’den bereket ki medeniyetin yozlaştırıcılığına fazla bulaşmadan adalarına geri püskürtülen Japonların, barbarlara medeniyet aşısı yapacak takatten yoksun Çin’den ithal etmeye çalıştıkları medeniyet unsurlarını ellerine yüzüne bulaştırıp birtakım özentî, eğreti kurumsallıklardan öteye taşıyamadıklarını belirten Kıvılcımlı, bu zayıf takliden sosyo-ekonomik bir değişimden ziyade siyasi, dini ve edebi alanda birtakım değişikliklere yol açtığını ve bilhassa edebiyattaki değişimin Japon toplumsal gelişiminin tuhaf bir kutsallık halesiyle yansıtıldığı birer aynası işlevi görme biçiminde tezahür ettiğini ifade etmiştir (Kıvılcımlı, 2011h: 49). Buradan hareketle Kıvılcımlı, medeniyet

evresine geçse bile bezirgan ekonomisine neredeyse fitraten düşman bir ilkel komünal barbar niteliğini koruyan Japon tabii ekonomisinin Batı kapitalizminin bütün saldırılarına direnerek ve biraz da dış ticaretin genel ekonomi içerisinde az yer tutması güvenerek 19. Yüzyılın sonlarına kadar aşağı yukarı üç yüz yıl kapalı bir toplumsallık içinde yaşama becerisini de aynı ilkel komünal nitelikli barbar özün varlığına yormuştur. Dolayısıyla Kıvılcımlı, aynı ilkel komünal asabiyeinin verdiği enerjinin Japonya’da doğal olarak kendiliğinden modern sosyalizme dönüşemediğini buna karşın gelişen bezirganlaşmanın etkisiyle müthiş bir hızda kapitalizme entegrasyonu beraberinde getirdiğini vurgulayarak (Kıvılcımlı, 2011h: 110) *Tarih Tezinin* alameti farikası olan insanın kolektif aksiyon gücünün tarihteki önemli bir tayin edici üretici güç olarak sunumunun bir başka örneğini vermiştir.

Tarih Tezinin, *Tarih Devrim Sosyalizm* başlığıyla 1965’te alelacele yayımlayabilmesi sonrasında, Kıvılcımlı’nın o güne kadar modern dönemle fazlasıyla meşgul olmaları nedeniyle antik tarihe ilişkin ustaların kafi miktarda eser vermeye ömürlerinin vefa etmediği için büyük bir medeni cesaret örneği göstererek sadece bu döneme odaklanan bir diyalektik tarihsel maddecilik odaklı tez kaleme aldığını belirtmesine karşın, aynı yıl gün ışığına çıkan Marx’ın *Grundrisse* başlıklı eserinde o döneme dair bilinenlere nazarla görece daha fazla miktarda bir değininin olması üzerine Kıvılcımlı, kendi tezini bu bilgiler ışığında bir yeniden değerlendirmeye tabi tutmak gerekliliğini bir görev sayıp tamamen böyle bir sağlama amacına hasredilmiş *Toplum Biçimlerinin Gelişimi* başlıklı çalışmasını kaleme almıştır. Marx’ın *Grundrisse*’de Roma, Cermen ve Asya tipi ilkel komünal yapılardaki mülkiyet rejimlerini inceleyerek orada bir üretim tarzı farklılaşmasının oluştuğu fakat hepsinin esasta tözsel cemaat aidiyeti temelli ortak mülkiyeti önceleyen biçimde temayüz ettiği (Marx, 1979: 540-541) üzerine kurduğu kapitalist üretim öncesi biçimler analizini Kıvılcımlı, aynı döneme dair kendi yaptığı eşitlikçi barbar kan teşkilatı temelli antik tarih toplumsallığı analiziyle hemdert saymış; bu bilgiler ışığında tezinde bir değişiklik yapmak gerekmediği hatta teyit edildiği kanaatine varmıştır (Kıvılcımlı, 2011i: 14). Kıvılcımlı ayrıca, Marx’ın *Kapital*’de zikrettiği, bütün toplumsal çözümlerin maddi üretici güçlerin yanı sıra sosyal entelektüel güçlerin müştereken belli bir raddeye gelmesiyle ancak mümkün olabildiği yönündeki sözlerini *Tarih Tezi*nde mütemadiyen üzerinde durduğu insanın kolektif aksiyon üretici gücünün Marx tarafından da bir kabulü

saymış; Marksist üretici güç mefhumunu salt teknik bir mekanizm değil insanı da işin içine katan somut diyalektik tarihsel maddecilik olarak kavramak gerektiğini belirtmiştir (Kıvılcımlı, 2011: 124-126).

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

“Antika Tarihin SOSYALİZM neresinde? denecek... Her yerinde ve hiçbir yerinde...

Tarihin hiçbir yerinde Sosyalizm yok: çünkü Medeniyet, İlkel Sosyalizmin bittiği, Sınıflı Toplumun başladığı yerde gelişmiştir. Bu bakımdan Tarih: insanlığın İlkel Sosyalizmi nerede bulursa orada gittikçe yok edişidir.

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

Bu anlamda *Tarih Tezi* ile Kıvılcımlı, Bloch'un *Umut İlkesinde* insanın yaşam kurucu etkinliğini neredeyse ontolojik nitelikli bir umut ve arzu melekesine raptiyeleyen siyasal ontolojisine karşılık, insanın kolektif siyasal etkinliğinin devleti önceleyen karakterine yaptığı vurgu, tarih, kültür ve geleneğin bu kolektif etkinlikte beraber toplumsal yaşamın inşasında ekonomiyle başat nitelikte etkin birer üretici güç unsuru

olarak tanımlamasıyla erken dönemli bir siyasal antropoloji çalışması ortaya koymuştur.

III.3. TARİH TEZİNİN TALİM SAHASI OLARAK OSMANLI VE ONDAN MÜLHEM TARİHSEL BAKİYENİN SOSYALİZME MEYYAL NÜVELERİ

“Osmanlı, o korkunç inanç ve suplesiyle (esnekliğiyle) Bizans hazinelerini gözden geçirdi. Oradaki değerleri önce *İslam gözlüğü* ile ayıkladı, sonra kendi göçebe geleneğinin, tarih içgüdüsünün mihenk taşına vurdu. Bizans’ı çökerten *ÖZ*’ü, çürümüş toprak münasebet muhtevasını devirdi. Medeni teşkilat *BİÇİM*’ini, devlet kurum ve kurallarını, kimi kelimesi kelimesine tercüme ve adapte ederek alıp kullanmaktan korkmadı. Çünkü, Bizans nasıl ROMA orijinal medeniyetinin barbar aşısı ile batıdan doğuya uzanmış bir rönesansı idiyse, tıpkı öyle, Osmanlılık da, İSLAM orijinal medeniyetinin, fakat doğudan batıya uzanmış bir dirilişi idi.” Dr. Hikmet Kıvılcımlı (2007d: 61)

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

Dr. Hikmet Kıvılcımlı’nın memleketi baştan aşağıya sosyalist kuvvenin imkân şartları nispetinde anlamaya yönelik müthiş iştiağı onu tarihsel süreç içindeki kopuş ve sürekliliklerle daha fazla meşgul olmaya itmiş ve bu yönelim, müstakil bir tarih tezi ile onun tatbik sahası olarak Osmanlı üzerinden tafsilatlı bir analiz çabasını beraberinde getirmiştir. *Tarih Tezi*nde daha kent aşamasına vasıl olamamış *Orta Barbarlık Konağı* mensuplarının medeniyetle tesadüf etmelerinin yarattığı dünya

tarihsel ve toplumsal gelişmelerle, tarımsal üretim yapan kentleşmiş *Yukarı Barbarlık Konağı* sakinlerinin medeniyetle ilişkisinde olan bitenleri, *tarihsel devrim* kavramsallaştırmasında kritik bir ayırım noktası olarak teşhis eden Kıvılcımlı (Ünsal, 1995: 154), sonrasında bu mihenk taşı üzerinden Osmanlı Devleti'nin kapitalizmle ilişkisinin netameli karakterine dair oldukça özgün çıkarımlara ulaşmıştır.

Yaşadığı tarihsel kesitte memleket sathında önemli dünya-tarihsel ve siyasal dönüşümlere tanıklık etmiş biri olarak Kıvılcımlı, yeni Cumhuriyet'in inşa evresinde mutlak öteki biçiminde konumlandığı Osmanlı'yı bu şekilde kavramamış; ülke çapında sosyalist bir tarihsel devrim ve değişim iradesinin ipuçları ve filizlerini bünyesinde barındıran bir imkanlar mıntıkası gibi kavrama gayretinde olmuştur. Kitabı birtakım devrimci yol haritalarını yerel dile tercüme etmenin bu türden bir değişim hamlesi için gerek şart olsa bile yeter şart olmadığına bilincinde hareket eden Kıvılcımlı, salt tercümenin yarattığı hercümerce sarahat getirmek amacıyla yerel tarihsel gelişmelere odaklanmış ve orada saklı cevherlerin günümüzdeki bir toplumsal dönüşüm hamlesine nasıl bir yakıt sağlayabileceğini tespiti mesai harcamıştır.

Müslüman Marks olarak adlandırdığı İbni Haldun'un tarih metodunu sitayişle yad edip ondan fazlasıyla yaralanan Kıvılcımlı, siyasal tarih çalışmalarında genellikle ihmal edilen antik tarihi, Lewis Henry Morgan ve Friedrich Engels'in görüşleri ekseninde derinleştirerek barbarlık ve medeniyet mücadelesi ekseninde değerlendirmiştir. Bu minval üzerinde müstakil bir tarih tezi ortaya koyduğu iddiasındaki Kıvılcımlı, buradaki metodolojik yaklaşımla çözümlemeye giriştiği Osmanlı Devleti'nin de İslam ve Bizans Antika medeniyetlerinin bir bileşimi olarak bu iki medeniyeti barbar göçebe savaştı kan örgütü asabiyetiyle aşıladığını belirtmiş ve buralardan aldığı mirası mahirane bir biçimde sentezleyerek cihan şümül bir imparatorluk seviyesine ulaştığını savunmuştur. Hikmet Kıvılcımlı bu araştırmaları ekseninde, Osmanlı'nın müspet barbar göçebe niteliklerinin devlet ve imparatorluk devrinde de kamusal faydayı esas alan bir devlet örgütlenmesini mümkün kıldığı neticesine varmış; Bizans ve Selçuklu'nun toprak rejimlerinin ilk bozulmamış halini elifi elifine kopyalayarak derebeylik zulmünden yılmış Anadolu halkları nezdinde büyük bir teveccüh görerek toprakları ve nüfuz alanını bu nedenle hızla genişletmeyi başardığına dikkat çekmiştir.

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

Sıklıkla siyasal bağlam ve içerikten bağımsız bir biçimde yansız bir betimleme gibi yapılan Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve yapısal muhtevası tartışmalarını, günümüz siyasal toplumsal pratiği bakımından kullanışlı bir malzeme olarak devletin teşekkülünde siyasalın devlete öncül olduğu iddiasının bir örneği olarak politik bir bağlamda ortaya koyan Kıvılcımlı, bu çalışmasıyla kadim toplumsal yapı ve yaklaşımların memleketin cari sosyo-politik anlayış ve pratiklerine bile etki edecek çapta önemli olduğu vurgusuna ışık düşürmek amacıyla olmuştur. Bu anlamda Kıvılcımlı'nın, Osmanlı'nın müspet *barbar göçebe kan örgütü asabiyesinin* ve onu mümkün kılan ruhun, *Osmanlı Tarihi'nin Maddesi*'nin ta kendisi olduğu ve devleti ile onu vücuda getiren ideolojik formasyon olarak bu ruhun da adeta bir tür toplumsal bilinçaltı ya da hafıza olarak varlığını sürdürdüğü iddialarını çözümlemek için mezkûr teze biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

Kıvılcımlı'nın, esasen otuzların başında Elazığ Cezaevi (Üniversitesi !?) yıllarında kaleme aldığı fakat o yıllarda mütemadiyen polis kovuşturması ve gadrine maruz kalması nedeniyle yayımlama imkanı bulamadığı Osmanlı Tarihi üzerine çalışmaları, tarihi tarihsel materyalist zaviyeden okurken o dönemde fazlasıyla cari ekonomik indirgemeci kaba Marksist yaklaşımı, toplumsal, insani ve coğrafi etkenlere de üretici güç payesi bahşederek şerh eden bir tarih anlayışının ürünüdür. Yeni bir tarihsel materyalist kavrayış tarzı ortaya koyarken bunu sınamanın en kestirme yolunun mezkur yaklaşımın içinden çıktığı kendi tarihsel tecrübelerine de uygulanmasından geçtiğini belirten Kıvılcımlı, yıllardır yapılan baskın ve kovuşturmalardan *Tarih Tezini* zar zor kurtarabilse de tezin tatbiki ürünleri olan *İslam Tarihinin Maddesi* ve *Osmanlı Tarihinin Maddesi* başlıklı çalışmalarının Donanma Davası döneminde birer suç

belgesi gibiymişçesine el konularak bağırta çağırta yok edildiğini vurgulamıştır (Kıvılcımlı, 2011a: 12).

Osmanlı Tarihinin Maddesi'nde Kıvılcımlı, Osmanlı'nın kuruluş aşamasındaki göçebe barbar niteliklerinden kaynaklanan *askercil demokrasinin* tezahürü olarak görece eşitlikçi bir toprak rejiminin üzerinde yükseldiği fakat bilhassa Fatih Sultan Mehmet'le başlayan devletleşme aşamasıyla birlikte mezkur muteber toprak rejiminin zamanla hasıl olan bürokratikleşmeyle beraber eşitlikçi niteliğini kaybederek alt sınıfların daha da ezilmesinin bir aracına dönüştüğü sürecin tarihsel materyalist bir çözümlemesine girişmektedir. Türkiye'de kitlenin boğazına kadar Osmanlı'dan mülhem bir tarihsel bakiye üzerine iş gördüğünü, bu bakımdan Osmanlı Tarihi ve Ruhu kamilen idrak edilmedikçe ekonomi politik analizler yapmanın *medrese mollalığı*ndan öte bir anlamı olmadığını söyleyen Kıvılcımlı (2007d: 27), kendilerine Marx'ı da *yalancı şahit* göstererek Osmanlı'yı Ortaçağ Derebeyliğinin basit bir türevi gibi telakki edip *hakir gören* ve böylelikle memleketin geleneksel ve tarihsel bakımdan anadan doğma anti-komünist olduğu savlarını bol keseden dillendiren sol sosyalist hareketin genelinin bu anlamda bir *burjuva katırlığı* ile malûl olduğu kanaatindedir (2007d: 31-32).

Osmanlı Tarihini incelerken *Tarih Tezinde* istifade ettiği Engels, Morgan ve İbni Haldun'un yanı sıra kendisi gibi toprak meselesini Osmanlı'nın belirleyici unsuru addeden fakat onu belli bir tür biriciklik kisvesiyle ele alması nedeniyle eleştirse bile sürekli referans verdiği Ömer Lütfü Barkan'la beraber İbni Haldun'dan fazlasıyla etkilanmış namı Osmanlı Müverrihleri Katip Çelebi ve Naima'dan da bolca yararlanan Kıvılcımlı (Özcan, 2018a: 171, 178-179), ayrıca bolca birincil kaynak kullanarak oluşturduğu tezinde her zamanki pusulası tarihsel materyalizmden taviz vermemiştir. Buna mukabil Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişim evresinde İslam'ı eski Türk örf ve adetleriyle harmanlamış tarikat ehli ve dervişlerin Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesindeki handiyse kurucu karakterine değinen ve Anadolu'nun imar ve iskanında önemli görevler üstlenen kolonizatör Türk dervişlerinin rolüne vurgu yapan Barkan (1942: 283-285) gibi Kıvılcımlı da aynı evrede tarikat ve yol ehli olarak Gazilerden ayırt edilemeyeceğini iddia ettiği kam ve dervişlerin, yerleşik hayata geçiş, toprağın işlenmesi, bayındırlık işleri benzeri ekonomi-politik mevzularda -pek alışkın olmasalar bile- ilkel komünal köklerinden

getirdikleri sosyalizan değerleriyle kardeşçe ve hoşgörü içinde çalıştıklarını belirtmiş; “‘İş başa düştü’ mü, çekice, bıçağa sarıldıkları gibi, kılıca tebere de sarılıp, ‘pir aşkına’ ölesiye dövüşmeyi de bil[diklerini]” ifade etmiştir (Kıvılcımlı, 2007d: 141-142).

Marx’ın Avrupa özelinde *Birinci Dünya* için ortaya attığı antik, feodal ve burjuva üretim biçimleri skalasında onlardan farklı olarak Çin, İran, Hindistan ve Osmanlı’ya bakıldığında benzer bir tarihsel değişim seyri gözlenemediğini belirterek buralara has bir üretim tarzından da bahsedilebileceğinden hareketle, doğrudan doğruya ATÜT ifadesini kullanmasa bile Asya üretim tarzını da diğerleriyle beraber ayrı bir form olarak zikretmiş (Marx, 1970: 26), oryantalist seyyahların yazdıklarından yola çıkarak bu *cennetmekan egzotik diyarlarda* bütün meselenin kökünün, toprakta özel mülkiyeti men eden bir kamu temellüküne gelip dayandığı kanaatine varmıştır (Marx ve Engels, 1995: 90). Teferruatlı bir Doğu toplumları analizine girişmeseler de kimi yerlerde değinip geçtikleri bir mesele olarak Asya toplumlarının sosyo-ekonomik karakterinin devletin ya da hükümdarın toprak üzerinde doğrudan mülkiyetinden ziyade fiili tahakkümüne dayandığını ifade eden Marx ve Engels’in ATÜT başlığı altında değerlendirilen bu yaklaşımları, Türkiye’de de Osmanlı Devleti’nin sosyo-ekonomik niteliğini belirleme ve açıklama çabasındaki siyasetten akademiye birçok ismin yanında ya da karşısında konumlandığı temel izah modeli olarak temayüz etmiştir. Bir diğer yandan Türkiye’yi anlamak için geçmişi anlamak gerekir şiarının tetiklediği ilginin sonucu olarak Altmışlarda artan Osmanlı Devleti ve Toplumu tartışmaları, hiçbir modele başvurmada onun özgün niteliğine vurgu yapan *özgücülük* ve Batıdaki teorik sosyo-ekonomik açıklama modellerine dayanan feodalizm, ATÜT, pre-kapitalizm ve patrimonyalizm tezleri şeklinde beş ayrı başlık altında cereyan etmiş; özgüllük iddiasındakiler farklara odaklanırken diğerleri bu teorik çerçevelerin Osmanlı’daki örneklerini *cilalama* gayretinde olmuşlardır (Aydar, 2018: 270).

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

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

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

Osmanlı Tarihinin maddesini -Bizans, Selçuklu ve kimi diğer Yakın Doğu imparatorlukları gibi- toprak ekonomisinin oluşturduğunu belirten Kıvılcımlı ise, bu ekonomik temel üzerine bina edilmiş sosyo-ekonomik ve kültürel üstyapının da Osmanlı'nın ruhuna tekabül ettiği ve bunların ruh-beden ikiliği benzeri bir *kartezyenlik*ten ziyade karşılıklı belirlenimle birbirlerini etkileyen bir *ilişkisellik* olarak kavranması gerektiği düşüncesindedir. Bu tarihsel deneyime yaklaşırken olgular ve geçmişe yönelik bilgileri üst üste yığmaya dayalı *malumatfuruş bir müzecilik*ten ziyade oradaki malzemeyi, bünyesinde bugüne dair güçlü ipuçları taşıyan canlı imgelerin aktif bir müdahaleyle gündeme getirilmesine dayalı bir *militanlık*la hareket etmek gerektiğini ifade eden Kıvılcımlı, sosyo-kültürel ve ekonomik anlam dünya ve yaşantımızın yakın örneği olarak Osmanlı Tarihi ve Ruhunun aktüel anlamda etkilerini sürdürmesini üçü de birer *antika imparatorluk devrilişine* tekabül eden Bizans, İslam

ve Osmanlılığın yıkılışının yarattığı üç *tarihcil devrimin* yarattığı alt üst oluşlara bağlamaktadır (Kıvılcımlı, 2007d: 37).

Kıvılcımlı *Tarih Tezinde tarihcil devrimleri*, yıktıkları medeniyetin yerine orijinal bir medeniyet tesis etme ehliyetini haiz -kendi ifadesiyle- *oturuk* (yerleşik) olmaya ramak kalmış *Yukarı Barbarlık Konağı* barbarlarının neden olduğu tarihcil devrimler ve henüz orijinal bir medeniyet tesisine ehil olmayan *Orta Barbarlık Konağı* barbarlarının yıktıkları yapılara ilaç kabilinden aşılama yaparak onları yıkımdan kurtarıp kendilerinin de onların içinde eridiği bir tür yenilenme ve dirilişle neticelenen tarihsel devrimler olmak üzere iki başlık altında sınıflandırmaktadır. Bu nedenle Kıvılcımlı'ya göre Osmanlı'yı da henüz konar göçer bir *Orta Barbarlık Konağı* mensubu olarak yıktığı Bizans ve Selçuklu medeniyetlerinin yerine özgün bir model ortaya koyamayan; yerlerine geçtiği Roma ve İslam gibi *antika* (kadim) medeniyetlerin kullanışlı bir sentezinden ibaret saymak gerekmektedir. Bir başka deyişle Kıvılcımlı, Bizans'ın derebeyleşmiş toprak düzeni yerine İslam medeniyetinden, onun altın çağını ifade eden Hülefayı Raşidin (Dört Halife) devrinde teşekkül eden eşitlikçi toprak rejimini, Bizans'tan da özellikle devlet bürokrasisi ihdası anlamında birçok üstyapısal unsuru tevarüs eden Osmanlı'nın, iki medeniyetin de o yıllardaki cari çökkün vaziyetlerinin aksine kuruluş evrelerindeki toplumsal eşitlik temelli teşkilatlanmalarını kendine temel alarak iki *antika* medeniyetin müspet niteliklerini saf göçebe özülle sentezleme başarısı gösterdiği iddiasındadır (2007d: 47).

Bu süreçte ilk yüz elli yıllık evrede, çoğunlukla Moğol İstilasına yorulan fakat Kıvılcımlı'ya göre kurumsallaştıkça *göçebe eşitlikçi askercil demokrasiyi* akamete uğratan derebeyleşme eğiliminin uç vermesinden ileri gelen Fetret Devrindeki sendelemeye rağmen Osmanlı, Fatih Sultan Mehmet'in mezkur tehlikeyi sezmesi ve yoksul halkın taleplerine kulağını tıkayıp özel sermaye bekçiliği yapmayarak şimdilerin revaçta ifadesiyle *her mahallede bir milyarder ayartısına* kapılmadan dümeni yeniden eşitlikçi dirlik düzeni yönüne kırmasıyla toparlanmıştır (2007d: 55-56). Bu toparlanma sonrası bir yenilenmeden söz edilse bile eşitlikçi şeri ve örfi düzenin şeklen durduğu fakat fiilen artık mütehakkim konuma erişen seçkin devlet sınıflarının adaletsiz taksimatıyla onların fideliği haline gelen dirlikler nedeniyle bozulduğu evreyi Kıvılcımlı, *Birinci Devlet derebeyleşmesi* şeklinde isimlendirirken

devletin topraklarının genişlemesi ve artan merkezi harcamalarının daha iyi finansmanı için mal iradı temelli dirlik düzeninin tümünden ilga edilip para iradına dayalı kesim (mukataa) düzenine geçilmesiyle beraber kitle ile devlet arasına giren *tufeyli sınıfların* olduğu evreyi ise *İkinci İmparatorluk derebeyleşmesi* adıyla anmaktadır (2007d: 66-67).

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

Her ne kadar Fatih dönemindeki teşkilatlanma ve önlemlerin imparatorluktaki *derebeyleşmeye* set çeken niteliğinden sitayişle bahsetse de Fatih Kanunnamesini göçebelikten sınıflı medeniyete geçişin belgesi olarak Bizans'ın yozlaşmış feodal saray teşkilatını Osmanlı Devletine neredeyse bire bir adapte etmesi ve benzer yozlaşmalara yol açacak gelişmelerin hukuki altyapısını hazırladığı gerekçesiyle *Bizans'ın habis ruhunun* Osmanlı'ya sirayetinin bir ürünü olarak eleştiren Kıvılcımlı, buradaki kırılma ve değişimi *Padişahın tabulaştırılması* biçiminde ortaya çıkan *ideolojik devletleşme* ile *devletin padişah çevresinde örgütlenmesi* şeklinde tezahür eden *organik devletleşme* mefhumlarıyla kavramsallaştırmıştır (2007d: 68-71). Fatih Kanunnamesiyle Osmanlı hükümdarının, eskiden *Gazi* sıfatıyla anılan, savaş döneminde sorunları kabilenin ileri gelenleriyle müzakere edip sorumlu olarak meclisten çıkan ekseri müşterek kararlara son şeklini veren bir düzenleyici olan ve

barış dönemlerinde de şölen ve ziyafetler tertip ederek halktan herkese açık geniş çaplı sofralarda bütün ahaliyle beraber aynı mekanda yiyen, içen, eğlenen bir kişi iken devlet yönetiminde, mecliste fikir beyan etmenin bile onun iznine tabi olduğu ve oldukça tafsilatlı seremonilerle toplanan Divanı perde arkasından takip eden bir mutlak yetkiliye, nizamı alem için *kardeş kanı* dökmeye bile cevaz veren bir anlayışı cari hale getirerek halkın başını yemeyi buna kıyasla hepten meşru gören bir tür *müstebite* dönüştüğünü belirten Kıvılcımlı (2007d: 71-72), -Osmanlı üzerindeki Bizans etkisi bahsinde kurumsal benzerliklere birçok kişi gibi kendisi de değinmiş olsa bile- bu etkiyi merkezi gücün süblimasyonu ve *Gaziden Sultana* geçişin iktidar yoğunlaşmasındaki simgesel anlamında da müşahade etmesiyle literatürde istisnai bir konuma sahiptir (Hassan, 2001: 206).

Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın, sağlığında yayımlama olanağı bulamadığı *Osmanlı Tarihinin Maddesi* eserinin yazımının kırklı yıllarda tamamlandığı ve yetmişli yıllarda yayımlamak üzere yeniden ele aldığı ölümüne kadar ancak ilk dört bölümü tekrar yazıya geçirirken yeni birtakım alıntı ve notlar eklemiş olsa bile ana iddia ve tezlerde herhangi bir değişiklik olmadığı göz önüne alındığında, kırklı yıllarda dünya literatüründe bile henüz esamesi okunmayan iktidarın simgesel yoğunlaşması, kurumsal değişimlerin siyasi iktidarın nitel değişimindeki etkileri gibi tartışmaları zorlu hapisane şartları ve hayli kısıtlı kaynakla daha o yıllarda yürütmüş olması hakikaten müstesnadır. Siyasal iktidarın çevresinde onu kitleden azade kılmak ya da kitlenin ulaşımına kapatmak maksadıyla örülen *uhreviyat halesinin* insan yapısı karakterini, bin bir çeşit resmi ya da gayri resmi hukuki, edebi, siyasi bilgi, belge, berat ve ritüeli tarayarak ortaya koyması, o günlerde pek de örneği görülmeeyen bir biçimde farklı disiplinlerden istifade ederek meseleye yaklaşması, mevzunun art alanını etraflıca kavramak amacıyla adeta bir *kazı faaliyeti* yürüterek konuyu bağlamına oturtması anlamında bu alanın kurucu metni olarak görülen ve siyasi iktidarın simgesel yarılmasının Ortaçağ teolojisindeki köklerini de göstererek iktidarın bu ikilik vasıtasıyla kendine bir ebedi süreklilik tevarüs ettiğini ortaya koyan Ernst Kantorowicz'in (2018: 16-17) *Kralın İki Bedeni* başlıklı çalışmasının da 1957'de yayımlandığı düşünüldüğünde Kıvılcımlı'nın bu yaklaşımının öncü niteliği daha da sarahat kazanacaktır.

O güne kadar yapılan Osmanlı Tarihi çalışmalarının ağırlıklı olarak mal iradını temel alan dirlik düzeninden tümüyle rant ve para iradına dayanan kesim düzenine geçilmesini, salt birtakım ekonomik gerekliliklerin getirdiği teknik bir değişiklik gibi gören ve daha çok bu değişimin sonrasında onun gerekli nitelik ve denetimle işletilmediği savıyla duraklama, çürüme ve yozlaşma meselelerini çözümlemeye çalışan yaklaşıma karşı Kıvılcımlı, Osmanlı Tarihinin ruhunu teşkil ettiğini düşündüğü kuruluş aşamasındaki bu toprak teşkilatlanmasındaki değişim *kritik bir eşik, geçiş momenti* ve *mümeyyiz bir vasıf* olarak kavranmadığı sürece oradan anlamlı bir resim çıkarmanın imkan dahilinde olmadığını belirtmektedir (Aydar, 2016: 121). Buradaki ekonomik ve siyasal bakışın bir benzerinin İstanbul'un Fethi bahsinde de *dinler arası mücadele, fetih müjdesi* vb. gibi yüzeysel gerekçeler üzerinden yorumlar yapmak biçiminde tezahür ettiğine vurgu yapan Kıvılcımlı, fethin dünya tarihsel gelişmenin önünü açmasının yanı sıra esasen Bizans'ın aşırı bozulup kendi sonunu getiren - *gaddar bir derebeyleşmeye* gark olmuş- toprak rejiminin yerine bütün Müslümanların ortak malı olarak toprağın getirisinin onda dokuzunu çiftçiye, onda birini de işlenmek üzere toprağı taksim etmek ve *itten uğursuzdan* korumakla mükellef *dirlikçi* nezdinde devlete vermesi ve böylelikle kitleye *müthiş ucuz bir devlet hizmeti* sunması nedeniyle, sadece Müslüman ahali tarafından değil Hıristiyanlarca da tercihe şayan bulunduğu düşüncesindedir (Kıvılcımlı, 2011d: 20-22).

Öte yandan Oğuz boylarındaki sosyal örgütlenme şemasının Osmanlı'nın kuruluşundan imparatorluğa dönüşme sürecinde o coğrafyada daha önce mukim Bizans ve Selçuklunun da mayası çalınmış bir surette aynıyla vaki bir biçimde Osmanlı'ya sirayet ettiği iddiasındaki Kıvılcımlı, sonraki yıllarda bu tezi sorgulayan ve onun mitik karakterine işaret eden birçok çalışma yapılmış olsa bile, Osmanlı'nın bir Oğuz boyu olduğu bilgisini *sahih bir veri* gibi kabul etmiş; bir diğer deyişle bu bilgiyi Michel Foucault'nun bahsettiği anlamda bir *doğru yanlış oyununa* sokmaktan ziyade onun zikredildiği bağlamdaki ilişkiselliği içerisindeki *kullanım değerine* (Aydın, 2019: 26-29) odaklanmıştır. Bu minvalde Kıvılcımlı'ya göre, Oğuzlardan mülhem göçebe kan teşkilatının etkilerini bünyesinde fazlasıyla barındıran ilkel komünal nitelikli bir *Orta Barbarlık Konağı* mensubu olarak Osmanlı, daha önce Anadolu'ya yerleşmiş atalarının getirdiği ilkel sosyalist kalıntının üzerinde yükselen tarihsel bir bağlamın ürünü olduğu gibi her ne kadar sonrasında içinden çıktığı çökmüş

ve yıkılmış iki kadim medeniyetle aynı kaderi paylaşmış olsa da onların ideal hallerini ustalıklı sentezlemeyi başarmıştır (Kıvılcımlı, 2007d: 78-79).

Kuruluş tartışmalarında Ahilik ve Moğol istilası kaynaklı nüfus tazyiki gibi kimi başka görüşlerden bahsetmek mümkün olsa bile tartışmanın esas itibarıyla Wittek-Köprülü hattı olarak adlandırılan sınır boylarında kafiye karşı savaşı Türk-İslam Gazası tezine karşılık Gibbons-Arnakis çizgisi diye isimlendirilen sınır boylarında esasen Batılı kurumlardan etkilenmiş dinsel değil ganimet odaklı esnek göçebe örgütlenmesi tezine dayanan iki ana eksende şekillendiğini söylemek mümkündür (Kara, 2014: 724-725). Gaza tezi mensuplarının *muazzam mümin sınır boyu savaşçıları*nın devletleşme sürecindeki rolünü abartan yaklaşımlarına karşı bu rolü hepten yok sayarak *ekmeğine bakan yağmacı konar göçer* teşkilatını ön plana çıkaran esnek göçebe örgütlenmesi yaklaşımlarının her ikisinin de o yıllarda geçerli tarihsel bağlamda dindarlığın niteliğine bakmaksızın, ideal bir mümin tanımı üzerinden tanımladığı kategorilerle mezkur motivasyonun varlığı ya da yokluğuna dair hüküm vermesinin *tarih dışı* olduğunu savunan (Kafadar, 2019: 39-40) ve bu minvalde bu ayrımı yapay bir karşıtlığın iki kanadı olarak görüp bütün bu unsurların müşterek bir biçimde etkili olduğunu savunan bir ilişkiselliği ön plana çıkaran yeni anlayışların Kıvılcımlı'nın hem göçebe kan teşkilatı hem Bizans ve Selçuklu hem de eşitlikçi İslam yorumunu Osmanlı devletleşmesi bahsinde müştereken etkili addeden tavrıyla yakından ilişkili olduğu aşikardır (Kara, 2014: 724).

Medeniyet katarına girmezden önce Osmanlıların göçebe kan teşkilatı evresinde medeniyetin getirdiği karmaşık toplumsal nizam ve ilişkiler ağının tanzimi için birer gereklilik olarak ortaya çıkan *toplumsal sınıf çıbanını* tanımayan, herkesin İslam'ın verdiği sıfatla fedai *Gazi*, Türklerin kendi deyişiyle *İlb (Alp)* namı *ülkücü şövalye* kabilinden savaşçı olduğunu dile getiren Kıvılcımlı, Osmanlı Tarihi çalışmalarında sıklıkla bir yarılmanın konusu haline getirilen *Gaza* odaklı dini motivasyon ve esnek aşiret örgütlenmesi temelli ganimete dayalı ekonomik motivasyon şeklindeki mutad ayrım karşısında da mezkur *İlblerin hem din hem dünya savaşçısı* olduğunu belirterek (Kıvılcımlı, 2007d: 89) böyle bir ayırmadan ziyade ikisinin de etkisini teslim eden ve şimdilerde daha revaçta olan görüşü daha Kırklı yıllarda ifade etmiştir.

Osmanlı Tarihine dair bu çapta bir çalışma yapan kişi olarak Kıvılcımlı'nın, ana akım Osmanlı Tarihi literatüründe görmezden gelinmesi -inançlı bir sosyalist olması nedeniyle- normal olsa bile adının ana akım dışındakilerce bile çok az zikredilmesi semptomatiktir zira Kıvılcımlı'nın tarihe yönelik militan bakışı akademik çalışmayı kendinden menkul bir yansızlıkla eşitleyen tuzu kuru bir fildişi kule mensubiyetiyle bir tutan anlayışa, fazla meftun, müdanasız ve serbest vezin gelmiş; müesses *homo academicus* nazarında coşkulu politik angajmanı nedeniyle huzursuz edici bulunmuştur (Erdoğan, 2019: 89). Bu bahiste bir tek, kendisi de akademik yazım konvansiyonlarına direnmesiyle namı bir akademi mensubu olan Ümit Hassan, Kıvılcımlı'nın Osmanlı Tarihi kavramsallaştırmasının önemli açılım ve yenilikler getirdiğini teslim etmiş; Osmanlı Devleti'nin teşekkülü ve büyümesinde muarızlarına göre zayıf seyreden toplumsal tabakalaşma ve hızlı fetih angajmanından neşet eden erken ordulaşmanın belirleyici ve tetikleyici bir unsur olduğu tezine Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın çıkarımları vasıtasıyla ulaştığını beyan etmiştir (Hassan, 2001: 105).

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

Kapitalizmin devleti sınıftan azade *zemzem suyuyla yıkanmış*, herkese aynı mesafede bir *Zümrüt Anka Kuşuna* çevirmekteki başarısına karşın Osmanlı sosyal nizamının devleti, adlı adında egemen sınıflar ve onların nüfuzuna tabi nüfustan müteşekkil bir ikilikle kavramasını kapitalist zihniyet bakımından bir nevi *kısa devre* olarak yorumlayan Kıvılcımlı, bu maskesiz devletin her ne kadar toprakların mülkiyetine sahip olsa da o toprağın işlenmesi hususunda mülkiyetsiz kitleye devrettiği üretim temelli geniş tasarruf yetkisiyle toplumsal rızayı diri tutmayı becerdiği kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2007d: 82-85). Bu kadar açık biçimde yapılan ast-üst konumlandırmasının

toplumsal rıza üretimi bakımından yarattığı çelişkinin farkında olan Kıvılcımlı, Osmanlı'nın bu türden çelişkileri içinde barındırsa bile kendi tarihselliği içinde bir bütünlük, “bağımlılığında bağımsız bir organizma” (Kıvılcımlı, 2007d: 81) olarak tanımlamıştır. Ayrıca Kıvılcımlı, devlet ve memleket diye iki genel başlık altında ilkinde göçebelikten getirdiği *İlmiye* ve *Seyfiye*, medeniyet aşamasını ifade eden devletleşmeyle ortaya çıkan *Mülkiye* ve *Kalemiye*'den müteşekkil politik sınıflar, ikincisinde üretmenler, çiftçiler, esnaflar, tefeci ve bezirganlardan mülhem ekonomik sınıflar şeklinde analitik bir sosyal şema çıkarsa bile mezkur şemayı değişmez bir tarih aşırı öz gibi kavrama hatasına karşı uyarıda bulunarak bu kategorilerin sürekli surette değişen canlı organizmalar olarak düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir (Kıvılcımlı, 2007d: 86).

Bu organizmayı yorumlarken yenilikçi sentez ve yorumlara ulaşan Kıvılcımlı, Engels'in yukarı barbarlıktan medeniyet konağına geçişte iç dinamiklerin etkili olduğu *Atina tipi*, yine yukarı barbarlıktan medeniyete geçişte iç aristokrasinin yanı sıra daha çok barbar akınları kaynaklı dış etkenlerin belirleyici olduğu *Roma tipi* ve orta barbarlıktan çapı ve niteliği boyunu fazlasıyla aşan bir yerleşik medeniyeti fethederek yeniden dirilttiği gibi kendi de sosyo-kültürel bakımdan kendinden daha gelişkin olan o medeniyetin içinde eriyen daha iptidai barbarların sebep olduğu *Germen tipi* olmak üzere üç olarak belirlediği geçiş tiplerini (Engels, 1967: 222), yeni gelişmeler de dikkate alındığı vakit yukarı barbarlıktan (kentten) medeniyete ve orta barbarlıktan (çadırdan) medeniyete geçiş şeklinde iki tipe indirilebileceği kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014: 205-207). Engels'in Roma'yı yıkan Germen kabilelerinin bünyelerindeki barbar kan teşkilatı kaynaklı eşitlikçi niteliklerini medeniyetin içine girdikleri devirlerde bile azalarak da olsa sürdürdüklerini ve bunun da ister istemez intisap ettikleri medeniyete adeta bir *gençlik aşısı* gibi geldiği iddiasının, salt bu özgül durumla sınırlı olmadığını belirten Kıvılcımlı, sıçrayıştan kaynaklı intibak zorluklarının müspet bir getirisi olarak zuhur eden ve toplumsal gelişme diyalektiğini kısa devreye uğratan bu *sünmeyi* de orta barbarlıktan doğrudan medeniyet konağına sıçrayan göçebe barbar kaynaklı tarihsel devrimlerin tümü için geçerli bir kaide gibi ele almak gerektiği düşüncesindedir (Kıvılcımlı, 2014a: 206-207).

Bu kavramsallaştırma ekseninde, Osmanlı'nın kuruluşunun da çadırdan saraya şeklinde böyle bir sıçrayışın ürünü olduğu, Kayı boyunun ilkel komünist kan örgütü

olarak Osmanlıların, kent temelli tarımsal ekonominin beraberinde getirdiği sınıfsal yarılma gadrine uğramadan o aşamanın üzerinden atlayarak yekten devletleştiği tespitini yapan Kıvılcımlı, bütün bir sosyal gelişim konağını yakıp devlete terfi etmeyle sonuçlanan ve diyalektik tarihsel gelişim yasalarına aykırı bu *tehlikeli pareninden*, aradaki kuşak çatışmasının daha şiddetli yaşanmasını, karşılıklı rabıta tesis etme evresinin fazlasıyla *sünerek* kan örgütünün devlete epey sirayet etmesini ve sonrasında Cumhuriyet evresinde bile müşahade edilebilecek çapta ilkel komünal bir tortu bırakmasını beraberinde getirdiğini ifade etmiştir (Kıvılcımlı, 2007d: 117-118). Bir diğer deyişle Kıvılcımlı, *Tarih Tezinde* ortaya attığı ve Osmanlı örneğinde de teyit ederek *tehlikeli parenende* benzettiği bu olguyu, ilkel komünal etkilerin bu denli uzun ve belirgin olarak geniş süreklilikler içerisinde müşahade edilebilir olmasının temel sebebi saymış; kimilerine fazlasıyla kestirme ve hayli genelleyici gelen bu geniş süreklilikler içerisinde bir evreyi atlamaktan kaynaklı *sünmenin* medeniyet evresinde yaşanmasını ikinci tip geçişi özgün kılan bir nitelik biçiminde kavramak gerektiğinin kanıtına dönüştürmüştür (Kara, 2014: 728).

Bu müthiş sıçramayla medeniyet katına atlayan Osmanlı'nın son yıllarına kadar birçok krizle boğuşsa da kamu mülkiyetini tümünden lağvetmeye yanaşmayıp bu ilkeyi olabildiğince sürdürmekteki ısrarını, mezkur parenende nedeniyle devletin siyasal ve sosyal bünyesinin her zerresine sinen ilkel komünal damara bağlayan Kıvılcımlı, Osmanlı'nın kendi devrindeki yozlaşmış İslam yorumu yerine -bünyesindeki ilkel komünal kuvveyle mütevafık- halife devrindeki eşitlikçi bozulmamış İslam yorumunu cari enkazın altından titizlikle bulup çıkararak mezkur damara zerk ettiği ve böylelikle kamu mülkiyetini beytülmal sıfatıyla kutsallaştırarak (Kıvılcımlı, 2007d: 109) devletin ruhunu teşkil eden bir *alinyazısı* gibi (Kıvılcımlı, 2007d: 28) gövdesine kazıdığı kanısındadır. Devletleşme, iyiden iyiye yerleşik hayata geçiş ve egemen sınıfların mütehakkim konuma ulaşması sonucu sınıflaşmanın da bu evrenin mütemmim cüzü olarak zuhur etmesiyle beraber yeni palazlanan hakim sınıfların ya da Osmanlı öncesinde oralarda hüküm süren yerel güç odaklarının -İslam'ın özel mülkiyete cevaz vermesini de meşruiyet ilkesi haline getirerek- cari beytülmal toprak rejimine karşı onu tavsatma ve zamanla lağvetme yönündeki tazyiklerine de Osmanlı, İslam'ın bu ilk dönemdeki eşitlikçiliğine vurgu yaparak şeri hukuk, içinden çıktığı göçebe kan teşkilatının eşitlikçiliğine dayanarak da örfi hukuk kartını oynayarak direnmiştir

(Kara, 2014: 729). Kanuni döneminde Padişah uhdesine verilerek yasal statü de kazanan ve Osmanlı'nın ustalıkla kullandığı bu *müsadere* ve *yeniden tanzim* yetkisini modern ve kapitalist anlamda sermaye birikimini engellediği için topa tutmanın *kolay bilginlik* olduğunu belirten Kıvılcımlı, mezkur şeri ve örfi kanunları, dönemin koşullarında memleketin ve hususen toprak rejiminin sevk ve idaresinde yük değil verimli bir katkı olduğu, hem İslam hem de Osmanlı'nın akıllara durgunluk veren genişleme ve büyümesinin de bu temele dayandığını vurgulamıştır (Kıvılcımlı, 2007d: 281-282)

Kıvılcımlı'ya göre devletin kuruluş ve teşkilatlanma evresinde kentten neşet etmiş mütakamil bir saray devletinden ziyade barbar göçebe savaşçı kan örgütünün normal bir tezahürü olarak adeta bir ordu-devleti andıran *at sırtında seyyar saray devleti* olan Osmanlı'da, hem dünya hem de öte dünya için savaşan yiğit şövalyeler olan İlberin (Alp, Gazi), kimi savaşçılık vasfıyla *Seyfiyeyi* kimi de ülkücül nitelikleriyle abdal derviş biçiminde *İlmiyeyi* vücuda getirmiş; toprakların hızlı genişlemesi sonucu yönetim işlerinin giderek artıp karmaşık hale gelmesi nedeniyle kitlenin kamilen sevk ve idaresi temelinde “medeniyet sürülerini *ekonomik* ve *politik* alanda düzenleme işleri”ni icra etmesi için de bu iki sınıfa çabucak *Mülkiye* ve *Kalemiye* eklenmiştir. Devletin kent ve saraydan değil ordulaşmış seyyar savaşçı örgütten neşet etmesinin klasik şemaya aykırılığına dikkat çeken Kıvılcımlı, böylelikle Osmanlı örneğinde devletin memlekete öncül olduğunu ve genelde olan *memlekette çıkan devlet* yerine hayli seyrek görülen *devletten çıkan memleket* gibi bir teorik-pratik *nakısanın* Osmanlı Devleti'ni anlamının memleketi de anlamayı beraberinde getirdiğini ve sadece tarih bilimi için değil bugünün bilimi için de önemli açılımlara sahip olduğunu ifade etmiştir (Kıvılcımlı, 2007d: 90-92).

Osmanlı Devleti'nde iktisat ve siyasetin alabildiğine mündemiç karakteri ve bunun Osmanlı toplumsal yapısındaki belirleyiciliğini Kıvılcımlı şu sözlerle dile getirmiştir:

“Osmanlı toplumu alabildiğine *idealist-materyalist* bir yapı taşır. Bütün ideolojisi *DİN* çerçevesi içinde geçer. İslam dini ise, iliklerine dek *DÜNYA* problemini ele alır. Dünyanın *MADDE* gerçekliği üzerinde hiç hayale kapılmaz. Hiç değilse ilk *tarihçil devrimci* çağlarında, *toplum maddesinin* toprak ekonomisi üzerine dayandığını bir an unutmaz.

Onun için, Osmanlılığın en *somut politikası*, doğrudan doğruya modern bilimde *EKONOMİ POLİTİKASI* denilen biçimi alır. Orada, kapitalist düzende yapıldığı gibi, ekonomi temeli ile üstyapı arasına aşılmaz barajlar koyup, devlet, üretim ilişkilerinden

kopuk, mistifiye edilmiş bir ilişkiler kargaşalığı değildir. Memlekette, devlet toprağın üzerine dolaysızca oturmuştur. Genel kural olarak, toprak mülkiyeti herkesindir. *Politika* yüzde yüz *toprak üretimi* ile belirlenir.

Osmanlı padişahlığında *ekonomi* bir yana gizlenmiş, *politika* öte yanda alicengiz oyunu oynar, değildir. Toplumun *bütün topraklar ve bütün insanları* gibi, bütün *politikası ve bütün kanunları* da doğruca hem ekonomik hem politik ilişkilerin ortasındadır. Kapitalizmdeki gibi mücerret, ekonomiden “*izole*” edilmiş bir devlet örgütü ve bir politika oyunu yoktur.

Toprak da insanlar da “oyun” da *ortadadır*. Devlet toprağa bağlıdır. Toprak devlete bağlıdır. Politika toprak ekonomisine uyar. Toprak ekonomisi politikaya uyar. Toprak ekonomisi ile devlet politikası birbirlerine karşı maskeli balo yapmazlar.

Bu nedenle, Osmanlı padişahlığının somut-politik şeması çizilirken, gerçek yol gösterici pusula, toprak ekonomisindeki üretim ilişkileri olur.” (Kıvılcımlı, 2007d: 110)

Kıvılcımlı ayrıca, Osmanlı Devleti’ndeki bu *dobralık* ve herhangi bir dolayımaya tenezzül etmeyen müdanasızlığın müsebbibi olan yalan dolan bilmez barbar hasletlerini, devletin ilk dönemine dair yazılı kayıtların kıtlığı konusunda göçebe İblerin eşyanın tabiatı gereği yazıyla başlarının hoş olmayışında da müşahade etmiş; göçebe barbar kan örgütü, Osmanlı olarak adlandırılrsa bile kendi sınıfsız toplum biçiminin Fatih devrine değin antika medeniyet enkazında kaybolmayıp mevcudiyetini ısrarla korumayı başardığını vurgulamıştır (Kıvılcımlı, 2007d: 116).

Göçebe barbar hasletlerin hızla büyüyen Osmanlı’nın devletleşme aşamasında da hayli önemli bir etken olduğuna dikkat çeken Kıvılcımlı, büyümenin yarattığı sosyo-ekonomik ve siyasal karmaşılaşmanın sınıflaşmaya meyyal bir tabakalaşma yoluyla medeniyete geçişi zorlamasına karşın ilkel komünal nitelikli kan örgütünün de beri yandan tazyikinin Osmanlı’da devlet bahsinde, kan örgütünden devlete geçiş süreci ve o devlette etkisini kaybetmeyen ilkel komünal nitelikli gelenekler tenakuzu; ordu bahsinde de ilk aşamada sadece Türklerden müteşekkil bir *halk ordusu*; büyüme ve devletleşme sonrası da saraya mutlak anlamda bağlı daha çok devşirme nitelikli bir *kul ordusu* karşıtlığı yarattığı ve bunların sentezinin de *geç devletleşme* şeklinde tezahür ettiği kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2007d: 118). Ordu meselesinin sıklıkla Osmanlı mı ordudan, ordu mu Osmanlı’dan çıkmıştır gibi anlamsız bir ikilik üzerinden ele alınmasını birbirlerini belirleyen bir ilişkisellik, karşılıklılık teziyle mukabele eden Kıvılcımlı’ya göre, çökmekte olan İslam ve Bizans medeniyeti sınır boylarında kaynayan kazanın yarattığı medeniyet keşmekeşinde baştan ayağa “silahlı bir göçebe billurcuk” olarak Osmanlı, bu toz dumanın doyma noktasında etrafa saçılmış parçaları kendinde toplayan *organik maya*, *şimik katalizör* işlevi gördüğü gibi tamamının *kılıç*

ehli olmasından sebep birinin öbürüne *kılıç erbaplığı* taslamadığı, çevresindeki *medeniyet artıklarının* niteliğinden bağımsız göçebe kan örgütü hasletleri icabı külliye *silahlı ve aksiyoncu bir tümlük* olmaları nedeniyle de bir *ordu-ulus* hüviyetindedir (Kıvılcımlı, 2007d: 135).

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

Bir başka deyişle Dr. Hikmet Kıvılcımlı, Türkiye’de tarihsel geleneklerden neşet eden kuruculuk ve egemenlik niteliklerini haiz ordunun, bizzat kendisinin de refakatiyle devlet fideliklerinde özenle yetiştirilen ve bu nedenle haysiyetli bir sınıf tavrından yoksun türedi burjuvazinin üzerindeki mütehakkim karakterinin mezkur yerli burjuvazinin teşekkül aşamasındaki “cılız, pısrık, kişiliksiz ve şerefsiz” (Kıvılcımlı, 1995: 38) niteliğinden ileri geldiğini belirtmiş ve iktidar bloğunun bu iki yakası arasındaki rabıtaı yerli-yabancı ve üretim sürecindeki vasıfları ekseninde, çubuğu fazlasıyla ordunun kadim karakteri üzerinden tanımlama yönünde bükmesi nedeniyle, sermaye ve devletin bütünleşik karakterine dair sezgilerini derinleştiremediği için sadece Türkiye’nin sosyal yapısının Marksist analizine değil dünya Marksizm’ine ciddi bir açılım getirme fırsatını kaçırmıştır (Öncü ve Ulus, 2019: 75).

Bütün antika medeniyetler gibi Osmanlı’yı da son kertede ekonomik temel üzerinde vücut bulan ve tarihinin maddesi genel hatlarıyla toprak ekonomisine dayanan bir oluşum olarak resmeden Kıvılcımlı, buna rağmen her kilidi açan maymuncuk ya da her kapıyı açan hikmetli parola misali bütün sosyo-politik gelişmeleri ekonomi

sepetine atan yaklaşımlara karşı da müteyakkız olunması gerektiği belirterek bundan kaçınılmaması durumunda Osmanlı Tarihinin ruhuna dokunmanın imkanı olmadığı gibi bu yönde bir çabanın da kişiyi cin çarpmışa çevireceği uyarısı yapmıştır (Kıvılcımlı, 2007d: 27). Kıvılcımlı, Osmanlı'nın bugünkü anlamıyla komünist olmasa da mensubu bulunduğu orta barbarlık konağının tipik bir örneği olarak atadan dededen getirdiği göçebe savaşçı kan teşkilatından kaynaklanan eşitlikçi, işbölümünü bilen fakat sınıf farkına yabancı, toprağı işlemeden bihaber, mülkiyet mefhumunu tanımayan nitelikleri hasebiyle Allah rızası, şan şöhrat, yiğitlik ve ganimet namına zapt ettiği yerlerde kendilerine direnen bir avuç Antika Bizans ve İslam zengin-efendilerinin mallarını müsadere edip toprakları da kayıt altına aldıktan sonra yerleşik fukara köylüye üleştirmek gibi -Dört Halife devri eşitlikçi İslam anlayışından da etkilenen- izzetli tavırlarının, halen bile Türkiye topraklarındaki *yalınayak, baldırı çıplak züğürt köylünün* -kimi zaman en müstebit hallerine maruz kalmalarına rağmen- İslam ve Padişah tutkusundan vazgeçmemesinde büyük payı olduğunu öne sürmüştür (Kıvılcımlı, 2007d: 28-31).

Devletin kuruluş aşamasında barbar göçebe kan teşkilatından gelme, hep birlikte kutlama ve ibadet etme pratiği olarak *tören* ile her türden sosyal sınıfı eşitleyen ve bir araya getiren *namaz* ve yine ilkel komünal nitelikli beraber yeme içme geleneği *şölen* ile gün boyu halis bir ibadet olarak müşterek karın doyurma ve hasbihale dayalı *oruç* arasındaki benzerliği de vurgu yapan Kıvılcımlı, Arap ve Türklerin bu ilk toplumsal yapılarındaki sevindirici tevafukun Osmanlı'nın genişlemesinde müspet bir etki yarattığını ifade etse bile medeniyet kapısından girildiği anda bu müşterek pratiklerin azalıp cami inşasının yerine hayır işleme kisvesiyle muhtelif yerlerde ufak mescitler yapmanın galebe çalmasında kodamanların kitleden kendilerini ayırma insiyakının sezildiğine de dikkat çekmeden edememiştir (Kıvılcımlı, 2007d: 126-128). Medeniyet kapısının yarattığı bu tecrit pratiğinin Fatih Kanunnamesi ile iktidarı bizzat Osmanlı soyuna özgülemeye dayalı *kutlulaştırma* hamlesiyle de iyice pekiştirildiğini ve ilkel komünal göçebe barbar hasletlerinin eşyanın tabiatı gereği devletleşmenin yarattığı habis sosyal sınıflaşma kanserine maruz kalması sonucu mezkur sınıflaşmayı dondurarak ezel ebed cariymiş gibi meşrulaştırma, ebedileştirme ve kutsallaştırma yoluna gidildiğini belirten Kıvılcımlı, memlekette halen bile sağdan sola bütün siyasal

tavır alışları dikine kesen iktidar sevdasını da bu tarihsel köklere yormuştur (Kıvılcımlı, 2007d: 162-164)

Bu şemaya uygun biçimde tarihsel materyalist determinizm gereğince devletleşme gadrine uğrayan Osmanlı'nın, bu evrede devlet sınıfları, erkanı ve Osmanlı Ailesinin meskun olduğu *Payitaht* ile geride kalan diğer bütün ülke topraklarını ifade eden *Memleketi* birbirinden özenle ayırdığını belirten Kıvılcımlı, toprağın taksimatında da kullanım hakkını zamanında savaşlarda büyük yararlılık gösteren Alplerin uhdesine verdiği ve babadan oğula da geçebilen, vakıf haline getirilebilen miri toprakların, sıklıkla devlet malı olarak yanlış değerlendirilmesine rağmen esasen kamu mülkiyetinde olduğunu ve Osmanlı'nın kamuyu önceleyen tarihsel siyasal aklının bu toprakların vakıf yoluyla özel mülkiyet haline getirilmeye çalışıldığı anda da bu etraftan dolanma hamlesini -şeri ve örfi kanunlara da dayandırdıkları- müsadere silahıyla bertaraf edip kamu mülkiyetine hâle getirecek toprak çapulu girişimlerine de izin vermediğini iddia etmiştir (2007d: 95-99). Bu anlamda kamu mülkiyetindeki miri toprak düzenini tesis eden toplumsal asabiye'nin bizzat Osmanlı toplumsal yapısıyla mündemiç karakterinden hareket eden Kıvılcımlı'ya göre, "Osmanlı miri toprak düzeni, genel olarak *barbar sosyalizminin*, özel olarak *İslam sosyalizminin* sonucudur." (Kıvılcımlı, 2007d: 282)

Osmanlı toprak ekonomisinin toprakta kamu mülkiyeti ve taksimatta toprağı işleyen üreticiler arasında mümkün mertebe mutlak bir eşitlik biçimindeki iki temel ilke üzerinden şekillendiğini savunan Kıvılcımlı, bu ilkelerle yola çıkılmasına karşın zamanla her ikisinin de artık öylece devam ettikleri sanrısıyla yürüyen tamamen kağıt üzerinde hükmü olan boş gösterenler haline gelmesi, önce önünden ardından dolaşılıp delinerek kamu mülkiyeti ilkesinin ilga edilmesi, dirlik düzeninde de bazı dirlikçilerin yanlarında başkalarını çalıştırıp sömürecek denli semirmesi ve vergilerin *ürün iradı* yerine sonlara doğru fiilen *para iradı* şekline bürünmesi gibi gelişmelerin, dirlik düzeninin Kanuni döneminde bir siyasi darbe ile büsbütün tedavülünden kaldırılarak yerine mukataa (kesim) düzeninin yürürlüğe konulmasının vesilesi haline getirildiği kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2007d: 451-452). Bir başka deyişle dirliğin tümünden ilgası sonrası para iradının Osmanlı maliyesinin temel gelir kalemi olarak resmileşmesi, toprak taksimatı sonrası çiftçi ile devlet arasında dirlikçi haricinde ara birtakım asalak sınıfların türemesine yol açmış ve böylelikle devletin üretimle bağı tamamen koptuğu

için çiftçi doğrudan bu araçların insafına terk edilmiştir. Resmi anlamda aralarında bir fark olmasa bile *dirlikçi* yerine gelen *kesimcinin* devletin iyice büyüyüp çetrefilleştiği bir evrenin ürünü olarak toprağın sevk ve idaresi işini yerine getirmeyi zül addetmesi, kendi yerlerine bu işi idame edecek bir tür müteşebbis sermayeci olan mültezim ve artan parasallaşmanın doğal bir sonucu olarak da her iki tarafın parasal gelirini işleten yahut onlara kredi sağlayan sarraflar gibi araçların zuhur etmesine yol açmıştır.

Devletin finansal gerekliliklerini bu aracı sınıflar vasıtasıyla giderme çabası bu sınıfların devlet içindeki ağırlığı ve etkinliklerinin de artmasını beraberinde getirdiği gibi bu yağmacı mukataacı+bezirgan+tefecî üçüzünün çapulundan arta kalanla geçinebilir hale gelen devletin, bu artığı fazlalaştırmak için yine onların kucağına düşüp onları semirmesine hizmet eder olduğuna dikkat çeken Kıvılcımlı, bu sömürü çarkını ve bunun sonuçlarını şu sözlerle anlatır:

“Bu ‘fasit daire’ denilen ‘lanet çemberi’, şüphesiz, en son duruşmada gene halkın (başta çiftçinin) boynuna asılır. Devlet, züğürtledikçe işi kalpazanlığa vurup, züyuf akçe kanalından bütün milleti veya mansıp ticareti, caize, ubudiyet, harç buyrultu vesair yollarından üstün sınıfları soymaya bakar. İratçı sınıf (mukataacılar vesaire) lüks hayata düştükçe, geliri temiz olan mukataa topraklarını, mültezime verirken, 50 yıl evvelkinin üç, dört misli bedel ister ve alırlar.

O zaman tefecî-bezirganlar ne yapacaklar? Madem, ‘gücü gücüne yetene’dir. Onların da güçleri çiftçilere yeter: Hazır yiyici devletin ve iratçı sınıfın dilediklerini verir. Sonra, emme basma tulumba felsefesiyle, *yukarıya* verdiklerini, devlet ve malikane sahiplerinin idari, siyasi, dini, askeri, maddi, manevi her türlü yardımları veya göz yummaları sayesinde, aşağıda çiftçiden istediği gibi ve istediği kadar alır.

(...) Toprak ekonomisi dirlik kontrolundan çıkıp, üstü kapalı şahıs mülkiyeti halinde malikaneleşerek derebeyleştikçe, devletin mali temelleri adeta birdenbire boşa kaldı. Yıldırım çabukluğuyla yıkılan devlet mâliyesi, imparatorluğun bütün idari, siyasi, askeri, dini üst katlarını berhava eden özel bir mekanizma haline geldi.” (Kıvılcımlı, 2007d: 563)

Mezkur kısır döngü Osmanlı Devleti’ni bir türlü geçmek ve pansuman bilmeyen kronik bir siyasi, iktisadi krize sürüklemiş ve Kıvılcımlı’ya göre siyasal düzen, burada semiren taşra ayanları yanı sıra ya bizzat kendisi ayanlaşan yahut bu tefecî-bezirgan ayan takımının kuklası olan devlet memurlarından müteşekkil hale gelmesiyle yukarıdan, bu yiyici takımın devleti külliye ele geçirmesi sonucu ağır tefecî-bezirgan çapuluna maruz kalan yoksul halk kitlelerinin Celali İsyanları gibi geniş katılımlı ayaklanmaları ve sonrasında köylerin boşalıp toprak üretiminin daha da akamete uğramasıyla aşağıdan çöküş sürecine girmiştir (Kıvılcımlı, 2007d: 642-645). Ayrıca Kıvılcımlı, tefecî-bezirgân zulmünden kaçıp köyden Payitahta hücum

eden kitlenin modern dönemdeki gibi kentte sanayi sektörünün proleteri olamadığını, halen toprak ekonomisiyle ayakta duran Osmanlı Devleti'nde bu muazzam göç hareketinin şehrin iâşesini de sıkıntıya soktuğu gibi mezkûr kitleyi bırakın üretici yapmak büsbütün -oradaki tefeci-bezirgân artığından nasiplenmeye çalışan- ayaktakımına çevirdiğini belirtmiştir (Kıvılcımlı, 2007d: 648-649).

Bütün bunlardan hareketle Kıvılcımlı'nın Osmanlı Tarihi okuması, toplumsal tarihi genel anlamda ilkel komünal nitelikli eşitlikçi barbar sosyalizminden medeniyete ve kapitalizme giriş biçiminde izah ettiği *Tarih Tezi* ekseninde, orada da benzer bir geçiş süreci müşahade etme ve buradaki sosyalizan yol izlerini belirleme gayretini ifade etmektedir. Tarihi bir dizi kopuşlardan müteşekkil gibi değil çağın gereğince kılık değiştirmiş süreklilikler olarak görme eğilimindeki Kıvılcımlı, bir uç beyliği olarak çekim merkezi olmasıyla beraber *beş benzemez* nitelikteki bu kitleye *muayyen bir müsterek gaye* oluşturmak için Osmanlı'nın, göçebe barbar eşitlikçi kan teşkilatı kökleri ve Dört Halife Dönemi eşitlikçi İslam'ından güç alan *Gaza* motivasyonu arasında özgül bir *simbiyoz* yarattığı kanaatindedir. Bir diğer deyişle Osmanlı toplumunu oluşturan bu tarihsel şuur altı ya da asabiye, Osmanlı'nın *Tarih Tezi*nde izah ettiği aşamalardan birini es geçerek -hem kendini hem de bugünü etkileyecek çapta- sünmesinin esas nedeni sayan Kıvılcımlı, bu yolla siyasal kültürel veçheyi devletleşmenin ana belirleyeni olarak tayin etmektedir (Baştürk, 2018: 522-523). Bu yönüyle Kıvılcımlı, siyasal parçalanmayı devletin ana koşulu sayan anlayışların karşısında farklı toplumsal grupları bir arada tutmak için eşitlikçi İslam ve göçebe kültürünü, devletleşmesinin ana belirleyeni olarak düşündüğü gibi burada aynı zamanda bugüne uzanacak bir sosyalizan siyasetin cevherinin ışıldağını görmek gerektiği inancındadır.

Kıvılcımlı'nın kendi *Tarih Tezi* ekseninde Osmanlı'yı bugüne kadar sünmüş, sirayet etmiş bir kolektif eylem kapasitesinin mümbit membaı olarak okuması, Ernst Bloch'un sosyalist dönüşüm namına geçmişin cümle sosyo-kültürel, dinsel ve tarihsel mirasından bal derleyen, bilhassa onların çatlaklarından sızan ışığın, can suyu kabilinden kaynak sularının peşine düşen yaklaşımıyla derinden iltisaklı olduğu gibi muhafazakar müktesebatın doğal bileşeni sayılan bir alanın sosyalist bir zaviyeden incelenmesinin de ayrıksı bir örneğidir ve Kıvılcımlı'nın İslam yorumu da bir başka dikkate değer sosyalist temellük girişimidir.

III.4. TARİH TEZİNİN SAĞLAMASI İÇİN BİR BAŞKA TALİMHANE OLARAK İSLAM VE ONUN SOSYALİST TOPLUMSAL DEĞİŞİM MİNVALİNDE İHYASI VE YORUMU

“Kur’an, Hicaz Kent Barbarlığının Medeniyet’e kabuk değiştirmiş teoriye geçmiş açıklanışıdır. Başka deyişle, Komün’ün yukarı kent aşamasındayken tarihsel devrim sezileriyle kent kozasını delip, medeniyet keleşi haline gelişinin, kutsallaşarak taşlara kazınmış, yazıya geçmiş anayasa, şariat kurallarıdır (...) Kur’an, Antik Tarih’te kutsal: kılına bile dokunamadan günümüze dek gelmiş (yazıya geçmiş) bir tarihsel devriminin teorisi ve pratiğidir. O’nu yerli yerinde yorumlamak, Antik Tarih’in gidiş kanunlarına yeterince aydınlık kazandıran bir örneği işlemek anlamına da gelir.” Dr. Hikmet Kıvılcımlı (2014b: 147, 222)

Din meselesi bilhassa Türkiye’de toplumsal yaşamın örgütlenmesinde kilit bir rol oynamış olsa da kendini bu alanın dışında rasyonel bilgi, ondan mülhem bir yaşamın inşasına memur etmiş toplumsal kesimler nezdinde fazla ciddiye alınmamış, modernleşmeye çalışan bir milletin arızı defolarından biri olarak genel bir eğitimsizliğin numunesi gibi düşünülmüştür. Genç Cumhuriyetin kendini eski rejimden ayırmak maksadıyla -biraz da taammüden- dinin oradaki rolünü abartan ve çöküşün de büyük oranda bu ağırlıktan kaynaklandığına yönelik propagandası fazlasıyla etkili olmuş, bilhassa kaba materyalizme varan bir aydınlanma güzelleme yeni rejimin kurucu söylemlerinden biri olmuştur. Buna karşın, devlet ve avanesi ile halkın genelinin toplumsal hayatının organizasyonu, sevk ve idaresinde din ve dini temelli kültürel pratiklerin ağırlığında, muazzam baskılamalar sonucu nispi bir gerileme varmış gibi görünse de mezkur kitlenin merkezi siyasete müdahale olanağının arttığı Elliler sonrasında din, siyasal arenanın en mühim belirleyenlerinden biri haline gelmiştir. Müesses nizama karşı biriken dini temelli toplumsal öfkeyi, siyasal tavır alışlarının kullanışlı bir enstrümanına dönüştürme başarısı gösteren sağ iktidar mahfilleri, Türkiye’nin bundan sonraki siyaset sahnesinin en önemli aktörleri olarak temayüz etmişlerdir.

Bütün bunlara rağmen Türkiye sağ siyasetinin muhalifleri, mezkur din temelli öfkeyi anlama cehdiyle değil bir türlü anlam veremedikleri bir akıldışılık olarak kodlamakta ısrar etmiş ve bu ısrar zamanla bilhassa sosyalist siyaset nezdinde halka yönelik hınç yüklü kinizme kapı aralayarak kendine ve kitleye yönelik melankolik bir yazıklanma ve kahırlanmanın vesilesi vazifesi görmüştür. Bu kadar mümbit bir siyaset sahasını tümüyle sağ siyasetin fideiği ve ferah feza at koşturduğu bir yayılma alanı olarak müthiş bir gönüllülükle teslim etmekte beis görmeyen sol siyaset erbablarının bu tavırlarının, mezkur sol muhalif hareketin siyasal eğitimleri ve sosyalleşmelerini yeni rejimin endoktrinizasyonu içinde kazanmış olmalarından kaynaklandığı sıklıkla dillendirilmiştir. Böyle olsa bile bu kadar uzun süredir siyaset alanını domine eden din gibi bir olguyu halen dahi geçici bir sıkıntıdan ibaret saymak, kendini bu ülkede siyasetin temel bir aktörü olarak görmeyişin zımni bir kabulüne işaret ettiği gibi bu durumun, kitlenin siyasal alana müdahalesinin düşünöldüğu kadar iyi bir şey olmadığına dönük örtük bir elitizmi de fazlasıyla içinde barındırdığı biçimindeki okumaları mümkün ve haklı hale getirmiştir.

Bu minvalde sol siyaset içerisinde din bahsi çoğunlukla göz ardı edilse de bu mevzuyu bir toplumsal vaka olarak ciddiye alan kesimler de vardır ve meseleyle ilki, kendi siyasal ajandasında ne türden bir yer teşkil edebileceğine dönük bir biçimde ilişkilene gayretindeki pragmatist tavır, ikincisi de hakikaten anlama cehdiyle, dinsel toplumsallaşma biçimlerinin aşkın değil içkin bir eleştirisine odaklanan daha sahih bir yönelime sahip tavır olmak üzere ilki çok daha ağırlıkta ikincisi hayli seyrek görölen iki tür yaklaşımdan söz etmek mümkündür. İlkinin örnekleri fazlasıyla ortalıkta olduğu ve bunlar üzerine bolca menfi ya da müspet çalışma yapıldığı için hayli seyrek olan ikinci tavra ve onun temayüz ettiği kişi ve yaklaşımlara odaklanan bir çalışmanın, pek tabii ki en mühim gündemi, bütün ömrünü beynelmilel bir teoriyi yerli sosyo-költürel ve siyasal bir malzemeye mecz etmeye vakfeden ve bunu yaparken de kıymeti kendinden menkul bir yerli-milli retoriğiyle değil buradan dünya-tarihsel bir teorik birikime, insanlığın tümüne mal edilebilir bir özgün senteze ulaşmaya gayret eden Dr. Hikmet Kıvılcımlı'ya özel bir ilgiyle eğilmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Tarih Tezi ve onun Osmanlı, İngiltere ve Japonya örnekleri üzerinden, tarihsel diyalektik materyalizm odaklı okumalara tabi tutularak sınanması çalışmalarına Kıvılcımlı, bu kez genel olarak dinin insan toplumsallığının inşasındaki rolünün boyut

ve darasının tespit edilmesi, hususen de İslam'ın bir din olarak Türkiye toplumunun tarihsel teşekkülünde ne türden ve çapta bir yer işgal ettiğinin çözümlenmesi ve Kur'an'ın neredeyse tamamının tarihsel materyalist bir zaviyeden yorumlanması çabasıyla devam etmiştir. Mesele üzerine çalışmaya Otuzlu yıllarda başladığını beyan eden Kıvılcımlı, Kur'an'ı neredeyse satırı satırına şerh ve tefsir ettiğini söylediği *İslam Tarihinin Maddesi* başlıklı elyazması ve notlarının, 1938'deki Donanma Davası döneminde polis tarafından el konulup yok edildiğini belirtmiş ve bu beyanatta eserin birinci cildi olarak bahsettiği mezkur çalışmadan arda kalan birtakım parçaların kalmış olabileceğine dair haklı şüphelere de kapı aralamıştır. Nihayet bahis konusu *kılıç artıkları*, yazılmalarının üzerinden altmış yılı aşkın bir süre geçmişken, hayli özensiz bir baskıyla 1999'da *Allah Peygamber Kitap* ismiyle basılmış, Kıvılcımlı'nın ne anılarında ne de USTE'deki evrak-ı metrukesinde rastlanan bu eserin tıpkı *Komün Gücü* gibi Dr. Hikmet'e ait olduğu konusunda genel bir mutabakat olsa bile eserin kaynağını teşkil eden not ya da yazmaların ilk yayıncı tarafından gizlenmesi yahut yok edilmesi nedeniyle kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır (Göksu, 2006: 150-153).

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

Hususen tapınma ediminin, insanın yaşama dair bilgi edinme biçimlerinden biri olarak toplumsal ve manevi yaşamını tesis etmede kilit bir rolü olduğuna fakat kişinin bu edimi uhrevi bir ilham gelmiş gibi hiç yoktan türetmekten ziyade toplumsal yaşamın

belirgin gidiş kanunlarına bağlı olarak oradan neşet eden uyarıların işlenmesi vasıtasıyla oluşturduğuna dikkat çeken Kıvılcımlı, bu sürecin bir çıktısı olan *matah* (meta) fetişizminin insan bilinci ve teşkilatlanmasının tekamülüyle beraber çözülsün bile kutsallaştırma sürecinin biçim değiştirerek varlığını sürdürme istidadında olduğu kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014b: 11). Kıvılcımlı, insanın dünya ve doğayla ilişkilene biçimlerinin neredeyse tümünün doğayla hemhal bütüncül bir yaşamın membaı olarak komüncül toplumda tecessüm ettiğini ve komünün birçok faktör üzere parçalanma ve kendi dirimselliğini sürdürmek adına tekrar derlenme biçimindeki bir diyalektikle kendini sürekli surette yeniden ürettiğini savunmasının yanı sıra mezkur parçalanma derlenme diyalektiğinin birbiriyle sıkı sıkıya bağlı insan, tarih, teknik ve coğrafya üretici güçlerinin sonucu olarak ortaya çıktığını ve bu üretici güçlerin mükemmel dengesi gereği insan toplumunun ebedi bir yozlaşmayı ilanihaye sürdüremeyerek kendini yeniden ve daha kamil bir aşamada kurmak için “derlenip tohumlana[cağını]” vurgulamaktadır (Kıvılcımlı, 2014b: 12-13).

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

İnsanın kutsallaştırma sürecinin alameti farikası olan bu bayılma-ayılma çevriminin hangi tarihsel güzergah üzerinden ilerlediğini Kıvılcımlı şu biçimde özetlemiştir:

“İnsan’ın aklı, zekası, önce aşırıca somut keskin olaylarla doldu. Ve somut, yalan bilmez düşündü ve davrandı. Bu düşünce ve davranışının potası, yine yalan bilmez kolektif insan aksiyonu: Komün idi. Doğadan çıkagelmiş, doğanın doğal bir eki olarak doğan gelişen komün, keskin somut seleksiyon olaylarının ürünü oldu. Olaylar birikip

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

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

Bu sürecin dönemindeki en mütakamil örneği olan İslam'ı, öncesindeki tektanrı Hz. İbrahim geleneğinin özgül bir sentezi olmasının yanı sıra *Yukarı Barbarlık Konağı* mensubu Hicaz Araplarının, tarihsel determinizmin gereklerini bütünüyle kavramayı mümkün kılan toplumsal şartlarında yetişmiş öncü bir kişilik olarak Hz. Muhammed tarafından vaz edilen bir *kriz dönemi manifestosu* gibi yorumlayan Kıvılcımlı, bu vakıanın çözümlenmesiyle göksel buyruklar ve kimi ahlaki yargılardan ibaret görünen şeyin, esasen din kabuğundaki bir tarihsel devrim ve toplumsal gidiş kanunları temerküzü olduğunu bütün açıklığıyla görmenin mümkün olacağı düşüncesindedir.

Yerel düzeyde cereyan eden ticaret etkinliklerinin kavşağında yer aldığı için teşekküllü bir tarihsel devrime yol açacak sosyo-ekonomik ve kültürel şartlardan yoksun Hz. İbrahim'e nazarla, sınırları hayli genişleyerek evrensel bir mahiyet kazanmanın eşliğindeki tefeci-bezirganlık çağında yaşayan Hz. Muhammed'i Kıvılcımlı, “kentten orijinal medeniyete geçecek barbar topluluklarının” özgül bir ürünü olan özellikle kutsal kitap sahibi peygamberlik müessesesinin, mezkur eşği atlayıp evrensellığe geçişin bilinciyle kendisinin de son kitaplı peygamber olduğunun bilincinde, görmüş, geçirmiş ve bu hayat bilgisinden tevarüs ettiği maneviyat hümanizmi ve komün kolektivizmiyle hareket eden (Kıvılcımlı, 2014b: 26-27) bir *mürşid-i ekber* olarak tarif etmektedir. Komün temelli kolektif aksiyon asabiyesi iliklerine işlemiş “berrak zekalı, gerçekçi aşiret çocuğu” olarak genç yaşında “El Emin” ünvanını hak edecek çapta dürüstlüğüyle temayüz eden Hz. Muhammed'in, etrafında cereyan eden sosyal hadiseleri mükemmelen sentezleyebilen bir zekaya sahip olmasının yanı sıra ona bu hasletlerini ortaya çıkarma ve geliştirme imkanı sunan evrensel çelişkiler ortamının da ürünü olduğunu savunan Kıvılcımlı, bu sentez yeteneğinin Kur'an'ın indirildiği yirmi

üç yıllık süreye tekabül eden tarihsel devrim sırasındaki dahice öngörüler ve ayetlerde de müşahade edilebileceği ve Kur'an'ın da esasen, bütünüyle komün kolektif asabiyesi güzellemeleriyle bezeli olduğu inancındadır (Kıvılcımlı, 2014b: 27-28).

Kıvılcımlı ayrıca, insanın ezeli köklerinde halen parlayan bir cevher olarak barbar eşitlikçiliği ve kolektif aksiyon gücünün verdiği itkiyle barbar-medeniyet çekişmesini hem yerel hem de evrensel boyutta çözümleme başarısı gösteren öksüz bir aşiret çocuğu olan Hz. Muhammed'in Allah ve Kur'an tasavvurunun tarihsel determinizme uygun bir somutluğun ürünü olarak hayli gerçekçi niteliği ve buradan neşet eden engin hümanizminin, İslam'ın nasıl olup da dünya-tarihsel ve evrensel nitelikli bir din haline geldiği sorusunun yanıtını teşkil ettiği kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014b: 32-33). Öte yandan Kıvılcımlı'ya göre Hz. Muhammed ve İslam'ı diğer dinlere göre ayırksı kılan şey, saf bir entelektüel, ahlaki kurallar manzumesi olan diğer Sami dinlerine göre İslam, bütün bu göksel, samedani ve felsefi niteliklerinin yanı sıra Medine fukaraları, yoksul bezirganlar, çevre bedevileri ve kölelerin pratik sosyo-ekonomik sorunlarını da içermesi, onların uyarı ve isteklerine de kulak vermesi, hadise zuhur ettiği anda bütün bu somut dert ve tasaları tarihsel devrim pratiği içinden sentezleyerek teorize edip ayetleştirmesidir (Kıvılcımlı, 2014b: 35). Bu bakımdan Kıvılcımlı, Hz. Muhammed'i son büyük tarihsel devrimci ve peygamber haline getiren şeyin, din kabuğunda bile olsa toplumsal pratiği ilahi hikmet diline tercüme ederek cari sosyo-ekonomik gerçekliği dönüştürme gücü ve iradesi göstermesi olduğu ve Hz. Muhammed'in bu senteze başvurmayıp salt göksel birtakım ilhamların *ulağı* olmakla yetinmesi durumunda "İsa'dan beter, adı sonu işitilmez, 'cinlere uğramış deli bir ozan' olarak yok olup gi[tmiş]" olacağı düşüncesindedir (Kıvılcımlı, 2014b: 34).

Allah'ın doksan dokuz sıfatını birden tek tek şerh edip yorumlayarak bunların tamamının tarihsel determinizmin, evrensel tarihçil gidiş kanunlarının ve doğal evrimin kutsallaştırma işleminden geçirilip bir yüce varlık formunda ifade edilmiş niteliklerinden başka bir şey olmadığını belirten Kıvılcımlı, misal Allah'ın Malik'ül Mülk sıfatını, mülkün ezeli ve ebedi sahibi olarak Allah'ın işaret edilmesi sayesinde yoksulu, garibanı, topraksızı, tefeci bezirgana karşı kollayan, mülk biriktirmeyi beyhude ve günah sayarak eşitlikçi, komünal bir toplumsallığı salık veren bir sıfat olarak yorumlamış ve Hz. Muhammed'in temelde tarihsel devrim derslerini Allah'ın kanunu suretinde vaz ve ezber ettirdiğine dikkat çekerek mazlumdaki eşitlikçi ve

özgürlükçü bir düzen özleminde olanları da bu mistik kabuk içerisindeki tarihsel materyalist özü ortaya çıkarmakla mükellef kılmıştır (Kıvılcımlı, 2014b: 53-54).

Bu minvalde üzere içerisinden Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'yı çıkaran Filistin'i Mısır ve Irak ana medeniyetlerinin dört yol ağzı olması nedeniyle ticaretten savaşa müspet ya da menfi bütün sosyal ve tarihsel gelişmelerin dört yol ağzı olarak tanımlayan Kıvılcımlı, Filistin'de tefeci-bezirganlığın toplumsal gelişim ve değişime engel teşkil edecek çapta semirmesinin yarattığı yozlaşmanın etkisiyle güneye kayan ticari faaliyetlerin güzergahında, buradaki muazzam sosyo-ekonomik ve kültürel birikimle etkileşim halinde olmasının yanı sıra kendi içsel dinamiklerinin de katkısıyla yeni, taze bir toplumsallık inşa etmiş Hicaz Araplarının, yukarıda cari yozlaşmayı, ilkel komünal kardeşlik asabiyesi ve kolektif aksiyonu önceleyen eşitlikçi sosyal örgütlenme temelinde yepyeni bir tarihsel devrim çağına ulaştırmaya hazır oldukları kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014: 70-72). Bütün bunlara karşın buradan özgül ve evrensel bir senteze ulaşmayı başaran Hz. Muhammed'in tarihsel devriminin bile sonrasında yozlaşp bozulmaya yüz tutmasını eşyanın tabiatı gereği sayan Kıvılcımlı, buradaki suçlunun Peygamber değil, onun Allah formunda da olsa tarihçil gidiş kanunları ve doğayla hemhal yaşamın ilkelerini bütün açıklığıyla ortaya koyuşunu kavramaktan aciz insanın ta kendisi olduğu, tarihte bu gidiş kanunlarının anlaşıldığı kısa evrelerden geri dönüşlere karşı insan bilincini bağışık kılacak bir mekanizmanın henüz olmadığını fakat insan toplumunun gezegenimiz var olduğu sürece sonsuz gelişimini mümkün kılacak diyalektik nitelikli ilkeleri vasıtasıyla buna karşı da bir bağışıklık geliştirebileceği inancındadır (Kıvılcımlı, 2014b: 80).

Kur'an'ın güzel sesle, noksansız, hatasız ve tecvitle okunmasında bugün bile titizleniyor olmayı yazısız barbarlık döneminde mesellerin, hikmetlerin kalıcı kılınması, kolay ezber edilmesi için şiirleştirilmesinin yansıması sayan Kıvılcımlı, genel itibarıyla kutsallaştırma sürecinin de barbarların -yüzlerce yıl boyunca ezber ettiği eşitlikçi kolektif aksiyona dayalı ata yarası adeta iliklerine işlediği için- fitraten yalan bilmez, topluluk asabiyesi ve haysiyetini temel addeden hasletlere sahip olmalarının birtakım doğalcı yahut totemci inanç mekanizmalarıyla garanti altına alınması, Kur'an ve Tevrat gibi tektanrıci kutsal kitapları da buralardaki birikimin kendi çağının gereklerince sentezlenip süzülerek yazılı hale getirilmesi şeklinde cereyan ettiği fikrindedir (Kıvılcımlı, 2014b: 116-117). Ayrıca Kıvılcımlı'ya göre,

“Tevrat-Kuran ve Kutsal Masallar, gerçekte, özünde bir tek proseyi işler: Tarihöncesi Semit toplumlarının, barbarlık konaklarını binbir çileyle, sabırla uzun yüzyıllar içinde aşarak medenileşmelerinin kutsallaştırılmış: Tektanrı ideolojisine ulaşmış öyküsünü anlatırlar.

Ancak o prose tek başına; İnsanlık tarihinden soyutlanmış bir gidiş değildir. Tarihöncesinin Semit toplumları, İrmaklı Irak ve Mısır medeniyetlerinden etkilenerek, binlerce yıllık tefekkür: Düşünce çabasıyla sıçramalı sentezlerle gelişirler.

Barbarın tertemiz zekası, pratiğine, gündelik ve uzun vadeli yaşamına neyi yararlı görüyorsa onu sünger gibi emer, pratiğinde deneyerek yaşamıyla sentezleştirir, süratle kendi malı haline getirir, bir daha da onu ölümüne savunur, geleneği yapar. Genellikle de yeniliklere açtır, geliştirici olan hemen her sentezi ve düşünceyi benimseyerek savunur, geleneklerine sokar.” (Kıvılcımlı, 2014b: 134)

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

Buna karşın kendi devri açısından oldukça devrimci bir hamle olarak değerlendirdiği Hz. Muhammed’in tarihsel girişiminin dönemin egemen tefeci-bezirganları Kureys ileri gelenleri tarafından muazzam bir tepkiyle karşılanmasını sadece puta taparlığa hanel getireceği savıyla açıklamayı, tek tanrı fikrinin zaten Hz. İbrahim ve Yahudiler nedeniyle bilinmesinden olayı hayli eksik bir izahat olarak gören Kıvılcımlı, bu tepkinin asıl sebebinin Hz. Muhammed’in tefeci-bezirgan düzeni tehdit edeceği çok belli bir biçimde fakir-fukaraya arka çıkıp komün kolektivizmine yakın bir eşitlik talebinde bulunması olduğunu savunmaktadır (Kıvılcımlı, 2014b: 219). Bu iddiasını surelerden örneklerle destekleyen Kıvılcımlı’ya göre, o dönemde bu türden taleplerin geçer akçe olması için din formunda ifade edilmesinin adeta bir zorunluluk olduğu gibi Hz. Muhammed de eski efsane, mit, masal ve destanlardan istifade ederek bunları Allah kelamıyla kutsallık halesine büründürüp antik tarihin önemli bir tarihsel devriminin mühimmatı haline getirme becerisi göstermiştir (Kıvılcımlı, 2014b: 220-222).

Misal Kur’an’ın ana damarı, mesajının kristalleşmiş hali olarak telakki ettiği Fatiha suresinin yorumunda ilk ayet Bismillâhırrahmânırrahîm’i “Alemlerin Rabbi Allah’a

hamdolsun” şeklinde tercüme edip⁶, Allah suretinde tarihsel determinizm, doğa ve insanın hemhal oluşunun kanun kesinliğinde bir bütünlüğüne şükran duyma, onunla uyumlanmanın teyidi biçiminde okuyan Kıvılcımlı, Kur’an’daki bu yaklaşımın, Marx ve Engels’in kendi zamanlarının gereğince dinsel gelişmeleri arz-talep-fiyat ekseninde cereyan eden sosyo-ekonomik gelişmelerin bir tezahürü gibi okuyan görelî kuru akademik okumalarına nazarla insan-doğa birlikteliğinin kozmik bütünlüğünün alt şuur düzeyinde bile olsa daha sahîh ve derinlikli izahatının ürünü olduğu kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014b: 224-225). Ayrıca Şuara suresinin “...zulmedenler, yakında nasıl bir devrime uğrayacaklarını ve devrileceklerini bileceklerdir.” ayetini, Hz. Muhammed’in henüz Mekke’deyken dahi, ne türden bir tarihsel alt üst oluşa önderlik ettiğinin bilincinde oluşunun nişanesi sayan Kıvılcımlı, aynı suredeki “Şairlere gelince onlara da azgınlara uyar. Görmüyor musun onları, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar.”⁷ ayetlerini de dönemin Arap Toplumunda önemli yer teşkil eden ve ileri gelenlerin ilim, tarih ve hikmetlerinin tümünü ihtiva eden adeta bir toplumsal divan niteliğindeki şiir ve şairlik olgusunun (İbn Haldun, 2018: 1052) sade suya tirit uhreviyatından kendisini ayırarak yapmakta olduğu şeyin somut sosyal niteliğine vurgu yapan bir ilimle özgülmesinin örneği olarak yorumlamaktadır (Kıvılcımlı, 2014b: 226-227).

Kur’an’ın yirmi üç yıllık bir süre zarfında indirilişini, Furkan suresindeki “...biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için onu böyle parça parça ve ağır ağır okuduk.”⁸ ayetine dayanarak kolay bellenebilmesi ve yeni durumlara anlık tepki vermeyi mümkün kılacak bir yöntem olarak inananların ufkunu açıp takviye edilmesi gayesinin bir ürünü gibi yorumlayan Kıvılcımlı, nitelikli bir toplumsal-tarihsel nazariyenin de tam da bu şekilde, içinde bulunduğu üretici güçler çevrimiyle etkileşim halinde sürekli kendini yenileyip tahkim ederek ilerlediğini belirterek Hz. Muhammed ve Kur’an’ın da bu çizgiyle tevafukun mümtaz ve ezeli bir numunesi olduğu fikrindedir (Kıvılcımlı, 2014b: 228-229). Bu minvalde Hz. Muhammed’in elinde hazır bir reçete gibi teorisini

⁶ Diyanet İşleri Başkanlığının *Kur’an-ı Kerim Meâli*’nde “Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla” biçiminde tercüme edilmiştir (Fatiha Suresi 1/1) (2011: 1).

⁷ Diyanet İşleri Başkanlığının *Kur’an-ı Kerim Meâli*’nde bu ayetler “Görmez misin ki onlar, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar (...) Zulmedenler hangi akıbete uğrayacaklarını göreceklerdir.” biçiminde tercüme edilmiştir (Şu’a Suresi 26/225, 227) (2011: 414).

⁸ Diyanet İşleri Başkanlığının *Kur’an-ı Kerim Meâli*’nde “Biz, Kur’an’la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk” biçiminde tercüme edilmiştir (Furkan Suresi 25/32) (2011: 397).

tarihsel devrimi öncesinde hazır edip sonra yola koyulmadığı gibi teorinin bileşenleri olan ayetlerin tam da savaşın içinde süreç işlemekteyken indirildiğini ifade eden Kıvılcımlı, böylelikle Hz. İbrahim'in Allah fikriyatı ve onun İsrailoğulları'nca tahkim edilmiş sentetik ürünlerinin, bellenmiş ilahi dogmatik fragmanlar olarak kalmayarak Hicaz Bedevileri tarafından bile anlaşılabilir somutlukta yeni ve orijinal bir medeniyete geçişin ilkeleri hüviyetine büründüğü iddiasındadır (Kıvılcımlı, 2014b: 73-74). Bir diğer yandan Hz. Muhammed ve Kuran'ın dinsel kimliğini inşa ederken kendi gibi kutsal kitap sahibi Musevilik ve Hristiyanlığı değil bunların hem metin hem de toplumsal işleyiş bakımından türlü tahrifatlar ve yozlaşmalarla malul olduğu gerekçesiyle kendilerini, tektanrıci inancın *bozulmamış idili* olarak Hz. İbrahim geleneğine bağladıklarını ifade eden Kıvılcımlı'nın bu yorumu (2011a: 229), Genç Cumhuriyetin kimlik kurma sürecinde Osmanlı'yı mutlak öteki addedip kökenini daha da geriye çekerek pirüpak gördüğü Orta Asya Türklüğüne rabıtalama gayretiyle ciddi bir benzerlik göstermektedir.

Mekke ve Medine'de inen ayetlerde de bu temelde bir ayırmadan bahsedilebileceğine dikkat çeken Kıvılcımlı, Mekke döneminde inmiş ayetlerin hareketin tahkimat aşamasında olunduğunun bilinciyle Hz. Muhammed'in Allah yahut tarihsel gidiş kanunlarına yönelik sezginin tektanrıcılık temelli bir elçinin daha çok yakın çevresine vaz ettiği soyut teorik-felsefi nitelikli *birtakım idealler-söylevlerden* müteşekkil olduğunu; buna karşın Medine döneminde dinsel ve toplumsal tahkimatin nispeten becerildiği ve tefeci-bezirgan zümreyle savaşın hayli kızışarak tarihsel devrim yoluna girdiği bir evrenin ürünü olmaları nedeniyle “daha somut pratik devrim prensiplerini” ifade ettiğini vurgulamıştır (Kıvılcımlı, 2014b: 269). Bir diğer yandan kendini Hz. Muhammed'in Veda Hutbesinde kendini son peygamber ilan etmesini de Kıvılcımlı, o vakte kadar siyasal ve sosyal düzenlerini ilahi hikmetlerden neşet eden birtakım kural ve kaideler üzerine bina etmiş medeniyet öncesi topluluklara Allah'ın, artık ben aradan çekiliyorum; toplumsal düzen, kanun ve kurallarınızı kendiniz yapmakla yükümlünüz mesajı olarak okumak gerektiği gibi İslam'ın Cami ve Cuma Namazı gibi yapı ve kurumlar ihdas ederek halkı da işin içine katan müşterek bir yönetimin altyapısını da çatdığı savunusundadır (Kıvılcımlı, 2011e: 8-9).

Orta Asya'dan Anadolu topraklarına gelinceye kadarki Türk Tarihinin genellikle ilgililerin siyasal ajandalarına uygun biçimde konumlandırılarak belli mitik ve hamasi

söylemlerin ekseninde değerlendirilmesine tevessül etmeyen Dr. Hikmet Kıvılcımlı, bu meseleyi de *Tarih Tezi* ekseninde göçebe barbar eşitlikçi toplum düzeninden medeniyete geçiş düzleminde okuyarak oradan bugünkü Türkiye tarihine kadar yansıyan etkilerin tespitiine odaklanmıştır. Türklerin barbarlık konağından medeniyete geçiş evresinde rastlaştığı İslam'ı, kendilerinin o zamanki sosyo-kültürel ihtiyaçlarıyla tevafuk ettiği için benimsemekte fazla da zorlanmadıklarını belirten Kıvılcımlı, bunun yanı sıra Şamanlık ve Budizm'in de İslam'a geçiş sonrasında dahi etkilerini alttan alta sürdürdüğünü vurgulamıştır. Bir diğer deyişle Kıvılcımlı'ya göre Türkler İslam bahsinde pasif birer alıcıdan ziyade onu diyalektik bir biçimde kendi meşrebince tevil eden bir nevi müçtehit gibi hareket etmiş; kılıç zoruyla Müslüman olmaktan ziyade o dönemde etkin güç olan Abbasileri iktidara taşıyan ve Türk olduğunu iddia ettiği Ebu Müslim'in müthiş mahareti ile benimsedikleri İslam'ın *şamanik* bir yorumuna imza atmışlardır. Kıvılcımlı, Hasan Sabbahlardan Şeyh Bedrettinlere, Ahilerden Bektaşilere, Mevlevilerden Rûfailere, Yunus Emrelerden Süleyman Çelebilere varıncaya kadar birçok tarikat ve yol ehlini, Türklerin İslam'da gerçekleştirdikleri Rönesans'ın birer ürünü gibi değerlendirmiştir (Kıvılcımlı, 2008f: 59-64). Ayrıca Kıvılcımlı, İslam'a intisap sonrası Türklerde, göçebe yaşamın sınıfsız, kardeşlik eksenli kan teşkilatının medeniyet konağına ayak basmayla beraber tavsadığı ve çeşitli yozlaşmalara uğradığını belirtmiş; bu kaçınılmaz tarihsel sürecin yıpratıcılığına rağmen devletleşme aşamasında bile Türklerin, eskiden getirdikleri kamusal fayda odaklı barbar göçebe değerlerini -İslam'ın dört halife dönemindeki altın çağına referansla- sürdürmeyi başardıklarına dikkat çekmiştir (Kıvılcımlı, 2008f: 71-74).

Eskiden getirdikleri hasletlerin Osmanlı devrinde de yaşamaya devam ettiğinin en mühim misallerden biri olarak gördüğü Şeyh Bedrettin'i o devire kadar örneği görülmemiş sınıfsallık odaklı bir sosyal devrim peşinde koşan ve sonrasındaki sosyalist devrimlerin erken bir müjdesi olarak eşsiz bir devrimci sıfatıyla taltif eden Kıvılcımlı, bu tarihsel hadiseleri teorik bir zaviyeden eleştirip yerli yerine koyan çağdaşları İbn Haldun ve reformcu Çek Papaz Jean Huss'a nazarla Bedrettin'in, meseleyi salt nazari yönüyle tespit ve tayin etmekle kalmayıp teori ve pratiğin bizzat içinde olarak yüksek insani idealler ve canlı pratiğin takdire şayan bir sentezini yaparak çok daha mühim bir işe imza attığı inancındadır (Kıvılcımlı, 1967: 5). Ayrıca Kıvılcımlı, Şeyh Bedrettin'in Anadolu'daki yoksul köylü tepkisini, müritleri Börklüce

Mustafa ve Torlak Kemal vasıtasıyla toprağın ve ürününün onu işleyenlerin müşterek malı olduğunu ve toplumsal dayanışma ile kardeşliği öğütleyen bir anlayışın etrafında örgütlemesini, Şeyh'ten iki yüzyıl sonra ütopyacı sosyalizmin kurucusu addedilen Thomas More'dan daha gerçekçi ve ileri görüşlü bir yaklaşım olarak kabul etmektedir (Kıvılcımlı, 22 Aralık 1970).

Öte yandan Kıvılcımlı, o vakitler Gemerek ilçesine bağlı bir Türkmen Alevi köyü Karaözü üzerine yazdığı monografide köyün memleketin diğer köylerine nazarla daha müreffeh ve mamur oluşunu ekonomik teşkilatlanmaya bağlayan yorumlara karşı çıkarak burada esasen, zamanında Anadolu coğrafyasında etkili yol ve tarikat ehilleri olarak Horasan Erleri ve Hacı Bektaşî Veli'den neşet eden tasavvuf ve sufilikle harmanlanmış eşitlikçi göçebe toplumsal örgütlenmeye dayanan sosyal değerlerin etkili olduğunu fikrindedir (Kıvılcımlı, 2011j: 64-66). Buradan hareketle Kıvılcımlı, enerjisini gereksizce vara yoka sevk eden sosyalist teori ve pratiğin, ilkel göçebe sosyalizminin membaı olarak Alevilerde tecessüm eden Türkmen köylülüğündeki kuvveye odaklanmasının ülkeyi aydınlık bir geleceğe götürmede muazzam açılımlara imkan vereceğini vurgulayarak (Kıvılcımlı, 2011j: 74) sonraki yıllarda sol siyasal hareketlerin adeta doğal yaşam alanı haline gelen Alevilerin bu potansiyeline ilk dikkat çekenlerden biri olmuştur. Bu anlamda Kıvılcımlı, Hz. Muhammed'den Kur'an'a, Şeyh Bedrettin'den Alevi Türkmenlere, Horasan Erlerinden Heretik Anadolu Derviş ve Tarikatlarına varıncaya kadar din ile hemhal düşünce ve pratiğin tümünde sosyalizme dair kuvvenin izini sürmüştür.

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

olarak dinin analiz edilmesinin, insan toplumsallığının daha iyi bir gelecek adına yeniden tarif ve inşa edilmesine de bir pencere açabileceği müşahade edilebilmiştir.

Öte yandan Hikmet Kıvılcımlı'nın dine yaklaşımı, kaba Aydınlanmacı bir yok sayma ya da hakir görmeden ziyade dini ve dinsel bilgiyi insanlığın yaşamı ve doğayı anlama ve bilme sürecinin en az diğer bilgilenme biçimleri kadar kıymetli ve onlara denk bir biçimi olarak ele alması ve yaşamın somut gerçekliğine dair hiçbir şey söylemediği iddiasıyla mesel, masal, hikmetli söz yığını gibi görülen bu hurufattan, toplumsal yaşamın daha iyi, eşitlikçi ve özgürlükçü bir perspektiften yeniden inşası için cevherler devşirme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Bir diğer deyişle Kıvılcımlı'nın, tarihsel materyalist kavrayışı ateizmden ibaret sayan görüşlerin aksine, iyiden iyiye tefeci-bezirgan hükümlerinin eline geçip menşesindeki komünal eşitlikçi damarları kesilip atılan muktedirlerin İslam'ının karşısına fakir fukara, garip gurebanın İslam'ını koymasına ve Aleviliği Türkiye'de sol/sosyalist bir dönüşüme can suyu verebilecek Halk İslam'ının numunesi saymasının yanı sıra bütün bunları Ali Şeriatî, Mahmud Taha gibi isimlerin eşitlikçi İslam yorumlarından çok daha önce zikretmesiyle sadece Türkiye'de değil dünyada da özgül bir konum işgal ettiği (Bilgen, 2013: 43), belki de daha doğru bir ifadeyle işgal etmesi gerektiği söylenebilir.

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

Bütün bu tarihsel yorumlardan hareketle Kıvılcımlı'nın İslam yorumunu -Ali Şeriatî'nin sosyal içerikli ayetlerde Allah yerine Halk mefhumunun koyulması durumunda anlamın neredeyse hiç değişmediği vurgusuna paralel biçimde- Allah'ı tarihsel determinizm mefhumuyla ikame edip bu ilkeler üzerinden baştan aşağı

tarayarak tamamını olmasa bile kayda değer bir kısmının tefsiri olarak görülmesi gerektiğini fakat özellikle sol cemaatte bu çap ve derinlikte örneği görülmemiş bu türden bir çabanın hem sol/sosyalist camiada hem de akademik nitelikli herhangi bir mecrada dikkate alınıp değerlendirilmediği gibi sanki kasten görmezden gelindiğini söylemek mümkündür (Eliaçık, 2013: 129).

III.5. DEĞERLENDİRME: SOSYALİZM YOLUNDA *LEGALİTEYİ* (SÜREKLİ) *İSTİSMAR!*

“Burjuvazi bizi gizli mahkeme etmek istedikçe, biz hapishaneden çıkışımızdan, yolda gelişimizden, mahkeme koridorlarından geçişimizden, mahkemenin ilk duruşma, son karar celselerinden, kapı altlarında bekleyişimizden, hapishane içindeki yaşayışımızdan, hülasa her yerden ve her şeyden istifade ederek, imkan bulursak yüksek sesle, bulamazsak fısıldayarak; ağzımızı dikerlerse kaşımızı gözümüzü oynatarak suratımızla; suratımıza maske geçirirler, peçe takarlar ise başımız, elimiz, kolumuz, ayağımızla; elimize kelepçe, boynumuza lâle, kolumuza zincir, ayağımıza pranga takarlarsa, duruşumuz, oturuşumuz, hatta giyinişimizle; öldürülürsek geberiyemizle, gömülsek mezarımızla; yakılarak dumanımız havaya savrulursa heyulamızla, hatıramızla... her ne ile olursa olsun, tahrikatımızı yapacağız!” Dr. Hikmet Kıvılcımlı (1979b: 12)

Hikmet Kıvılcımlı, Türkiye sosyalist hareketinde özgün tezler üretmiş olmasının yanı sıra edebiyattan felsefeye, siyasetten ekonomiye, dilbilimden tarihe varıncaya kadar akıllara durgunluk verecek genişlikte bir skalada, yayımlanabilmiş yüzü aşkın kitap ve risalesinden başka halen çözülüp yayımlanmayı bekleyen binlerce sayfa not ve elyazmasının müellifi olarak, son derece enteresan bir biçimde ürün verdiği hiçbir sahada dikkate değer bir ilgiye mazhar olamamış; Türkiye sosyalist siyasal düşünce tarihinde tabiri caiz ise “yokluğuyla var” olmuştur (Erdoğan, 2009: 180). Kitaplarının kapaklarını resimleyecek çapta resme, aralarında kendi büstünün de olduğu birçok esere hayat verecek derecede heykele maharetli, üzerlerine eleştiri metinleri kaleme alacak ve bizzat kendisi de şiir ve roman denemelerine girişecek raddede edebiyata tutkun Kıvılcımlı, Türkiye sosyalist hareketinde hayli nevi şahsına münhasır bir isim olarak temayüz etmiştir. Bu hasletlerinden başka sadece memlekete ilişkin değil dünya

sosyalist hareketine dair meselelerde de sözünü sakınmadan fikir ve eleştirilerini söyleyen dört başı mamur bir entelektüel olan Kıvılcımlı, dönemin aydınlarına göre sınıfsal anlamda farklı, yoksul bir muhacir ailenin ferdi olarak zor şartlarda okuyup doktor çıkmayı becerse de türlü taciz ve kovuşturmalardan başını kaldırabildiği zamanlarda mesleğini çok az yapabildiği için bütün hayatı boyunca matbaacılıktan yayıncılığa varıncaya kadar birçok iş yapacak kadar geçim derdiyle boğuşmuştur (Özcan, 2018b: 177-179).

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

Hikmet Kıvılcımlı, tarihsel ve kültürel mirasa siyasal bir ilgiyle bakmış olmasına rağmen reel politik kaygıların vesileciliğine tevessül etmeyerek mezkur malzemeyi tarihsel materyalist bir pencereden olabildiğince derinlikli bir biçimde incelemeye gayret göstermiş; bu yönüyle kendinden menkul bir objektiflik yanılsamasıyla malul akademik cenahta fazla siyasetçi, reel politik gereklilikleri bahane ederek teoriden asgari istifadeye meyyal siyasal hareket ve öncülerce de fazla sofistike bulunarak adeta *iki cami arasında beynamaz* kalmıştır. Bir başka açıdan Kıvılcımlı, bu fazla müşkülpesent analitik kavrayışı nedeniyle, en mühimi ve tumturaklısından tutun da en harciâlem ve gündelik görünenine kadar güncel siyasal gündemi geniş ufuklu bir teorik zaviyeden değerlendirip nazari bir cepheden ele alma konusunda özel bir maharete sahip olduğu gibi gökten taş yağsa bu tavrından taviz vermeyişinden sebep -o dönemde sayıları az olsa bile- teoriyi mühim addedenlerce bir kutup yıldızı olarak görülse de

(Kürkçü, 1994: 150) pratik siyasetin hercümercinde miyoplaşmış kitle politikacıları nezdinde suyu bulandıran adam muamelesi görmüştür.

Bir başka açıdan Kıvılcımlı'nın çileli yaşamı ve siyasal mücadelesindeki inat ve cevvaliyetinden de kaynaklanan sebepler olsa bile esasen metin ve konuşmalarında kullandığı *revnaklı dili* nedeniyle *eksantrik* bulunuşu, yaşamının büyük bir kısmını hapishane şartlarında geçirdiği için oradan yazıp çizmenin özel şartlarına uymak maksadıyla kendine bir tür *Ezop dili* icat etmesinin sonucu olduğu kadar -becerip becerememesi bir yana- ömrü boyunca çok önemseddiği kitlelere seslenme gayesiyle cari Marksist siyasal dili yerleştirmek ve yine yasaların el verdiği ölçüde konuşup yazmaya alan açmak yahut en küçük nefes alanını bile sözünü ulaştırmanın vesilesi saymak odaklı *legaliteyi istismar* kaygısının da ürünüdür (Aydınoğlu, 2008b: 265-266). Ülkede sosyalizm namına yaprak kıpırdamadığı Otuzlarda hapishaneden henüz çıkmışken yayınevi kurup kendi eserlerinin yanı sıra sosyalist klasiklerin ilk çevirilerine imza attığı yayıncılığa başlaması, memleketin Batı kapitalizmiyle eklemelenip görece zenginleştiğinin düşünüldüğü *Demokrat Parti* döneminde bir yandan da ithal bir antikomünist teyakkuzun gemi azıya aldığı süreçte yasal parti kurması, sosyalistlerin devrim gibi büyük idealler peşinde koştuğu dönemlerde sosyalist fikirleri kitleye mal etmenin taş taş üstüne koymaktan, somut sorunlara değmekten geçtiği bilinciyle dernek kurup hayat pahalılığı ve işsizlik gibi gerçek-pratik dertlere çözüm arayışında olması gibi örnekler Kıvılcımlı'nın *legaliteyi istismar* prensibince “burjuvazinin velev ki yalan dolan olsun ortaya attığı bütün şiarlarını sonuna kadar istismar e[ttiği]” (Kıvılcımlı, 1979b: 60) siyasal pratiklerin birkaçıdır.

Misal dinle teşriki mesaisinde de kolaylıkla muhafazakârlıkla ve sağla mündemiç sayılıp göz ardı edilen bir alanı öyle kestirmeden yok sayılamayacak çapta, pekala sol siyasete teyellenebilecek, orayı ya da oradan devşirilebilecekleri bereketli bir hayat bilgisi membaı gibi görmek gerektiğinde ısrar eden Kıvılcımlı bu tavrıyla, ezel ebed sağın mütehakkim sayıldığı bir sahanın kavram ve yaklaşımlarını bile isteye sol bir siyasal dilin içinden konuşturarak ve hatta çoğunlukla buna bile ihtiyaç duymadan mezkur kavramaların zaten sol bir muhtevaya içkin olarak sahip olduğu savıyla doğrudan kavramların kendisini şeksiz, şartsız kullanmaktan imtina etmeyerek, cari siyasal dilde bir *kısa devre* yaratma gayesinde gibidir. Bu bakımdan şimdilerin fazlasıyla gözde ideolojik boş göstereni olarak yerlilik bahsinde de Kıvılcımlı'nın bu

tavrını, cari sağ siyasal dilde -eleştirel bir sorumluluk almaktan kaçmak maksadıyla- elinde olanın keyfine ve hıncının çapına göre rastgele doldurup ona buna doğrulttuğu bir *muktedir maymuncuğu* işlevi gören yerli-milli retoriğinin (Mollaer, 2018: 15) ötesinde, bu ülkede toplumsal yaşamın dünya-tarihsel bir zaviyeden yeniden inşasının koşullarını yaratmanın egzersizleri biçiminde yorumlamak mümkündür.

Öte yandan Kıvılcımlı'nın düşünsel faaliyetinin rüknünün, toplumsal yaşamın inşası ve değiştirilmesinde insanı ve insani kolektif eylemi güzelleyen, gördüğü yerde ona arka çıkan, öne çıkaran bir yaklaşımda tecessüs ettiği göz önüne alındığı vakit orada, insanın yaşam kuruculuğu ve canlı aksiyonunu fazla abartan, cilalayan, ona gaz veren onun kostaklanmasına alan açan Romantizmin sosyalist bir yeniden yorumunun ışıldadığını görmek imkan dahilindedir (Küçük, 1994: 173). Hakikaten de dine ilgisi, dini heterodoks cemaatler ve düşüncelere yakınlığı, köylü isyanlarındaki devrimci nüveye hususiyetle eğilişi ve kapitalizmin gadrine uğramamış toplumların bakir eşitlikçi sosyo-kültürel yapılarına özel dikkati Dr. Hikmet Kıvılcımlı'yı, Charles Peguy, Ernst Bloch, Walter Benjamin gibi mesiyani, ütopyacı ve romantik sosyalizme meyyal isimlerle hemdert kılar (Bora, 2017: 649).

Netice itibarıyla tarihe, dine, kültüre ve dile bakarken orada pür bir ideal tipler yığını değil felaketler, hayal kırıklıkları, yarım kalmış işler, yarım kalma imkanı bile bulamayıp sadece kuvveden ibaret fikirler, henüz ortaya çıkmamış ya da farkına dahi varılmamış imkanlara varıncaya kadar muazzam çeşitlilikte bir yıkıntı ve enkaz olduğunun fazlasıyla farkında olan Kıvılcımlı, bu çöplükten artık fosilleştiği düşünülen, umudun kesildiği parçaları derleyip bulup çıkarmak ve oradan daha özgür ve eşitlikçi bir toplumsal düzenin inşasına malzeme tedarikinin peşinde, yalnız gezen bir derviş gibidir (Erdoğan, 2019: 104). Bu yönüyle benzer dertlerin insanı Ernst Bloch'la aralarında önemli yakınlıklar vardır ve çalışmanın bundan sonraki bölümü Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Bloch arasındaki ortaklıklar, müşterek patikalar, farklı coğrafyalardan hemdert amaçlar üzere derlenmiş malzemelerin yorumlanması çabasına odaklanacaktır.

IV. BÖLÜM

FARKLI COĞRAFYALAR, MÜŞTEREK DERTLER: TARİH, DİN, GELENEK VE SOSYALİZM BAĞLAMINDA ERNST BLOCH VE DR. HİKMET KIVILCIMLI

“Ben şimdi ne yapsam, ben şimdi ne yapsam kaç kere yalnız
Hem bunu kaç kere söylemek, ne türlü söylemek adına
Eskimiş fırçalarda, kırılmış şişelerde, tozlanmış ilaç kutularında
Okunmaz kitaplarda, uzaksı giyişlerde çocuksuz avlularda
Anlamsız kahvelerde, bir yolun çok ucunda, asılmış koyun butlarında
Ben şimdi ne yapsam, ben işte ne yapsam kaç kere yalnız
Kaç kere yalnız, ama kaç kere yalnız, gene kaç kere insan olmalarım”
Edip Cansever (1961: 26-27)

Bu çalışma şimdiye kadar sosyalist düşünceye yaklaşımları bakımından hemdert görünen Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı’nın fikir ve yaşamının genel bir sergilenmesi üzerinden bu iki isimde sosyalist toplumsal dönüşüme dair müthiş inancın hangi izlekler üzerinden açığa çıktığı, nerelerde düğümlendiği ya da hangi noktalarda kendini daha da aşikar kıldığına dair bir tür seçmeci yakın okuma geliştirme çabasıdır. Bir başka deyişle dünyanın farklı yerlerinden müşterek dertlerle yola çıkıp cari sosyalizmde kimi açıklamalar yapmak noktasında ortaklaşmış görünen bu iki önemli düşün adamını bu türden bir yenileme çabasına ikna eden koşul ve motivasyonları tespit etmek, buradaki önsel sergileme faaliyetinin temel nedenidir.

Bu anlamda insanın çaplı bir toplumsal dönüşüme hassaten muktedir olduğuna, binyıllar boyunca bu uğurda ürettiği sosyo-kültürel birikimin halen bile bunun nüvelerini, asrının gereğince kimi zaman zımnın kimi kez de gözle görülebilecek çapta bünyesinde barındırmaya devam ettiğine ve en menfi şartlarda dahi sosyalist bir devrimci dönüşüme angaje teorik-pratik faaliyetin inatla sürdürülmesi gerektiğine dair sahip oldukları muazzam inanç, Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı’yı bir arada

düşünmenin asli gerekçesini teşkil etmektedir. Öte yandan burada yapılmak istenen, iki büyük sosyalist düşünürü zorlama birtakım bağlantılarla bir arada tutma girişiminden ziyade müşterek konular üzerine kalem oynatmış olmaları gerçeğinden hareketle, bu alanlarda ne türden ortaklıklar yahut farklılıklar üzere yol aldıklarını tespit ve anlama çabasından ibarettir. Bu amaçla takibi kolaylaştırması bakımından insanın kolektif eyleminin kuruculuğu, bu özne temelli bakışın tetiklediği devrimci romantik izleklerin niteliği, dinsel mirasın devrimci temellükü ve tarih, din ve geleneğin sosyalist teoriye ikmaline odaklanan dört temel başlık belirlenerek Bloch ve Kırılıcılımlı'nın mukayeseli bir incelemesi hedeflenmektedir.

IV.1. BLOCH VE KIRILICIMLI'DA İNSANIN KOLEKTİF ETKİNLİĞİNİN KURUCULUĞU BAHSİ

“Oysaki onlar bu toprağı,
bu kayalardan bakanlar, onu,
üzümü, inciri, narı,
tüyleri baldan sarı,
sütleri baldan koyu davarları,
ince belli, aslan yeleli atlarıyla
duvarsız ve sınırsız
bir kardeş sofrası gibi açmıştılar.”
Nâzım Hikmet (1968: 39)

İnsan varlığının cezbisinden gıdalanan *pathosun* ürünü olarak ortaya çıkan arzu, *henüz değil* (not-yet), *yaşanan anın karanlığı* ve *varoluşsal açlık* gibi mefhumlardan müteşekkil Bloch'un felsefi antropolojisi, esas itibariyle insan ve faaliyetinin ontolojik mahiyetini açığa vurduğu gibi ondaki bütün bu ontolojik kerteriz noktaları da aynı zamanda insanın kendisinin ve somut deneyimlerinin ilişkisel bir biçimde kavramsallaştırılmasının ürünüdür. Buradaki insan temelli ontoloji insanın başkalarının yanında bir tür olarak, diğer bütün canlı ve maddi dünyanın üzerinde biricik hükümlan merci olarak tayin edilmesinden ziyade insanın kendi bilinçli farkındalığı sayesinde, dışa dönük dünyanın açıklığına ve dünyadaki ahlaki, yaratıcı, entelektüel doygunluğa yönelerek bütün bu hallerle bütünleştiği en samimi alanda, insandan bağımsız olarak var olan dünyanın kilit altındaki muhtevasının

çözümlemesinin ayırdına varması anlamına gelmektedir. Bu haliyle kimin ya da neyin işine yaradığına bakmaksızın felsefeyi salt hakikat arayışı olarak konumlandıran ve bu nedenle muazzam bir dikkat ve özen gerektiren, artık klasikleşmiş bir felsefi yaklaşımın ürünü olan mezkûr kavramsallaştırma üzerinden Bloch, her ne kadar olguların ortaya çıkışının anlaşılması oradaki soyutlama biçimleri üzerinde derin bir kazı faaliyetini gerektirse de ampirik olarak tespit edilebilen olguların hakikatinin aşikar olduğu kanaatine varmaktadır. Buradan hareketle olguların, kendi kast ettiği anlamda somut olmaktan ziyade yalnızca elle tutulur bir ütopyacılığın ürünü olduğuna dikkat çeken Bloch'a göre, yüzer gezer olmayan, fakat öncü nitelikli somut olasılıklardan neşet eden beklenti, umut ve hayallerde yerleşik olmasının yanı sıra bir tür önsezi, hareket ya da eğilim olarak temayüz eden hakikat nosyonunun da bu biçimiyle başlı başına somut bir nitelik taşıdığı düşüncesindedir. Dolayısıyla Bloch'un yazma ve düşünme tarzının, onun neyi kast ettiğinin mütakamil bir örneği olduğu dikkate alındığında, form ve içerik arasında bir uyumun varlığını, felsefenin hakikati arayış serüveninin en temel bileşeni sayan anlayıştan hareketle onun felsefesini, esasen yaratıcılık gerektiren felsefi hakikatin peşinde bir *hakiki felsefe* olarak kabul etmek mümkündür (Siebes, 2013: 76-78).

Hakikat, evrensellik, tarihin amacı ve felsefenin yöntemi (ya da onun eksikliği) fikirlerini yeni bir yönelime buyur eden bir dünya ve felsefe kavrayışından kaynaklanan cari durum karşısında neyin tehlikede olduğunu tespit etmede Bloch'un felsefesi, zamanın menfi etkilerine dirençli olması, salt şimdide açığa çıkan birçok şeyi bünyesinde barındırması, çalışmasının neredeyse tümüne sirayet etmiş müthiş zenginliğe mündemiç somutluktan güç alan ve güncel ile felsefi derinliğin parlak bir bileşimini ifade eden diyalektik ve spekülâtif bir materyalizmin mümtaz bir örneği olması hasebiyle, bu tür sorunların çözümüne dair oldukça nitelikli bir bakış açısı sunabilme yetisini haizdir. Deneyimlenebilir bir ütopya olarak devrimci mücadelenin varlığı, Bloch'un *humanum* (insanlık) mefhumu ile kastettiğinin bir parçası olduğu gibi felsefenin de böylelikle, insan varlığının ayrılmaz bir boyutu olarak ortaya çıkmasını beraberinde getirmiş ve onun felsefi antropolojisi ile antropolojik felsefesi, insan varoluşunun gerçeklik içindeki yerini, idealizmi kendi hakikatine mündemiç değil gerçekçilik ve materyalizmin çarpıtılmış hali gibi gören gerçekçi ve maddeci bir tarzda yeniden tayin etmiştir. Netice itibarıyla yaratıcı bir muhaberatı ya da son kertede

ideal haliyle felsefenin belirleyici kudretini, felsefi bir çalışmayı inşa eden Mesianik sözlerden müteşekkil bir eserin, daha henüz açığa çıkmış olanın teşvikine dayanan yaşadığımız anın, tam anlamıyla idrak edildiği bir şimdide zuhur etse bile, ciddi bir mükemmelliğin ürünü olarak tanımlayan Bloch'ta felsefe, artık salt tefekkür merkezli olmanın ötesine geçerek performans odaklı bir pratik ve dramatik bir faaliyet formuna büründüğü gibi huzursuz ve tahrik edici ifadelerle henüz keşfedilmemiş ihtimallerin, hayal kırıklığına uğrasa da ümit etmekten vazgeçmeyen militan bir *umut ilkesi* ve pratiğinin adı olmuştur (Siebes, 2013: 78).

Öte yandan herhangi bir teorik yaklaşımın kendi ön koşullarının bilincini elde etmeye niyetlenmesi durumunda hitap kaygısı duyduğu kitleyle arasında zuhur etmesi neredeyse kesin olan -anlaşılma amacına matuf- bir ara buluculuk sorunu, teorinin hakiki muhtevasına tekabül eden muhtemel sonuçlarından korkmak zorunda kalmadan, sadece yöntemsel, teknik ya da kışkırtıcı bir eklenti olarak değil belirli koşullar altında göz ardı edilebilecek bir gerçeğin ayrılmaz ve muntazam bir parçasıdır. Bu anlamda Marksist teorinin de bütün diğer teoriler gibi herhangi bir muhatap olmadan var olma koşullarının ortadan kalkacağı göz önüne alındığı vakit burada da ortaya çıkan ara buluculuk sorununa karşı Bloch, insanlara ve bilimsel üretim biçiminin dışladığı şeylere dair taklit hüviyetindeki yahut karşı söylemsel bir temellük odaklı birtakım yaklaşımlar üzerinden hakikat mefhumunu kendine mecz eden yeni bir teorik propaganda anlayışını tedavüle sokmuştur. Doğru olarak kabul ve temsil edilen teorinin, izahı yapılmış ve geliştirilmiş bir şahsi hayat bağlamıyla hemhal olmadığı müddetçe, doğa ve topluma dair gerçek kavrayışlar üretenler ile onların nasıl kullanacağını bildiği gibi kendi bilinçsizlik ve mutsuzluk durumlarının üstesinden gelmek için bu kavrayışlara acilen ihtiyaç duyanlar nezdinde bu türden bir ilişkisel çevrimin mümkün olmayacağının farkında olan Bloch bu yaklaşımıyla, sınıf bilinci mefhumunun ortaya çıkabileceği yerlerde, Marksist teorinin artık özgürleştirici gerçek içeriğini biteviye kaybetmiş olarak -sanki kitleleri kendinden menkul bir biçimde ele geçirmeye muktedirmiş gibi- akademik mecrada zararsız görülerek korunan kifayetsiz bir tekrara dönüşmüş olmasına karşı çözüm arayışında olmuştur. Bir diğer deyişle kitleyle rabıta için gerekli vasatı yakalamak bazında Nazilerle dönemin Marksistlerini mukayese eden Bloch, Nazilerin taammüden yalan söylemeler bile somut insanlara konuştuklarını, Marksistlerinse bütünüyle doğru söylemeler dahi durumlara ilişkin

konuştuklarını, fakat Marksistlerin şu an yapması gerekenin somut insanlara onların cari şartları hakkında tümüyle doğru konuşmak olduğunu belirterek dünyaya ilişkin bütün merak biçimlerinin en insanisi olan sosyalizmin her şeyden daha öncelikli olarak insani bir çehreye sahip olması gerektiğine dikkat çekmiştir (Negt, 1976: 69-70).

Bu noktada Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın komün toplumu üzerine yazılarında komün toplumsallığına mündemiç derin kolektivitenin -henüz daha beş altı bin yıllık döneme denk gelen tarih devirlerini saymazsak- insanlığın iki yüz elli binlik yıllık tarihi boyunca cari müşterek, eşitlikçi, doğayla hemhal bir hayat sürmesinden sebep insanın adeta genetik kodlarına işlediği şeklinde yorumlanabilecek yaklaşımı, bu komüncül köklerin unutulup doğanın çevriminden kendini bağımsızlaştırma çabası olarak medeniyetin soysuzlaştırmasına maruz kalan insanlığın, varoluşu itibariyle çok küçük bir zaman dilimini ifade eden medeniyet evresinde sıklıkla nükseden eşitlikçi, özgürlükçü isyan hareketlerini de mezkur genetik kodun semptomları olarak okunmasına da kapı aralamaktadır. Bir diğer deyişle Kıvılcımlı'ya göre, *Tarih Tezinde* tarihin motoru addettiği insan, tarih, teknik ve coğrafya üretici güçlerini dertop olmuş bir çekirdek gibi bünyesinde barındıran insan toplumsallığının cevherini teşkil eden komün evresi, hem bu üretici güçlerin bünyesinde geliştiği hem de üretici güçlerin komünün bizzat kendini başkalaştırıp kabuğuna sığmaz hale getirdiği bir ilişkisel sürecin ürünü olarak (Kıvılcımlı, 2014b: 84) insani tekamülün hem kaynağını hem de kuvvesini haizdir.

Tarih Tezinde antik tarihteki çaplı toplumsal alt üst oluşları açıklamak için *tarihsel devrim-sosyal devrim* ayrımına giden ve *tarihsel devrimlerin* aktörü olarak *yukarı barbarlık konağı* kent barbarlarını tayin eden Kıvılcımlı, her ne kadar genel hatlarıyla tarihsel süreci barbarlık-kapitalizm-sosyalizm-komünizm silsilesinde cereyan edecek bir teleoloji biçiminde okumaya yatkın olsa bile, mezkur silsilenin hilafına kapitalist dönemde zuhur eden kimi tarihsel anomalileri kapitalizm öncesindeki *tarihsel devrim* erbabı barbarların eşitlikçi kan örgütü temelli devrimci kolektif aksiyon gücünün zamansız ışımaları, nüksedişleri ve kalıtsal patlayışları olarak yorumlamaktadır. Bir başka ifadeyle Kıvılcımlı'nın, henüz kapitalizme bile doğru dürüst vasıl olmamış Rusya'da sosyalist devrimin gerçekleşmesini, bizatihi kapitalist ilişkilerce yok edilememiş barbar asabiyesinin inatla varlığını sürdürmesine bağlaması; toplumsal örgütlenme bakımından fazlasıyla organize bir Alevi Köyünün memleketin diğer

Anadolu köylerine göre daha asri bir nitelik arz etmesini, yüzlerce yıldır devletin gadrine uğramaktan kaynaklı birliktelik ruhu ve Horasan Erlerinden tevarüs ettikleri henüz yok edilememiş eşitlikçi damara yorması; ve Kürtler ile köylüleri, toplumsal bünyelerine adeta fitraten mündemiç eşitlikçi kolektif aksiyona dayalı isyankar kuvveyi harekete geçirerek hiç olmazsa tarihsel devrime yeltenmeye çağırması gibi noktalarda vurgu yaptığı devrimci kolektif eylemci barbarlığın, asri haliyle tarihin deterministik akışında kısa devreler yaratarak geçici devrimlere kapı aralayacak tüm zamanların ezilen barbarları olarak yeniden yorumlanması durumunda, ciddi teorik açılımlara gebe olduğunu söylemek mümkündür (Kayaoğlu, 2011: 90-91).

Kapitalist sistem içinde onun nimetlerinden kafi derece yararlanamayan yahut buna taammüden izin verilmeyen köylüleri ve işçileri, medeniyetten nasiplenemeyen barbarlar olarak kapitalizmi “içeriden yıkmak için tarihçe çağrılı” devrimci kuvveler olarak zikreden Kıvılcımlı, cari kapitalist düzenin sosyalizme barbar sıfatını yakıştırmasını da iltifat saymaktadır (Kıvılcımlı, 2011k: 19). Bu anlamda düzenin gadrine uğramış köylüler, işçiler, Aleviler, Kürtler, Müslümanlar ve sosyalistleri ezilenler bölümünün kolektif aksiyoner barbarları olarak işaret ederek sosyalist düşünceye teorik düzeyde son derece değerli katkı yapan Kıvılcımlı, siyasal değişime muktedir barbarlık kuvvesinin esas taşıyıcısı diye bu taifeyi öne çıkarmak yerine orduya daha öncelikli bir paye vermesi nedeniyle teorik düzeyde ortaya koyduğu bu mühim çıkarımı siyasal pratik düzeyine taşıyamamıştır (Alayoğlu, 2011: 126-128). Buna karşın Kıvılcımlı *Tarih Tezinde*, tarihsel devrimlerin modern kapitalist dönemde yerini sınıf temelli sosyal devrime bıraktığı yönündeki tespitini çaplı tarihsel devrime muktedir barbarların bu devirde kalmayıp nedeniyle sanki mecburen yapar gibidir zira Avrupa, İngiltere ve Japonya’da kapitalist düzene geçişin sebebini sınıflı toplum yapılarının varlığına rağmen bu coğrafyaların sürekli barbar akınına maruz kalmasına ve bu nedenle medeniyet soysuzlaşmasına uğramayan bir barbar nüvesini her daim bünyesinde barındırmasına bağlayarak ve hatta Ekim Devrimi’nde bile bu tefeci-bezirgan medeniyete direnen barbar kalmış kitlelerin ihtiyat kuvvet olarak temel belirleyici olduğuna vurgu yaparak (Kıvılcımlı, 2011g: 110-111) tarihsel devrimlerin bu sürekli nüksedişinin ilham verdiği, geçmişin özgürlükçü ve eşitlikçi asabiyesini tevarüs eden yeni bir siyasal anlayışın habercisi olmuştur (Alayoğlu, 2013: 9-12). Bir diğer deyişle İngiltere’nin son derece dinamik bir toplumsal değişim serüveni

içerisinde seyretmesini ve kapitalizmi hazırlayan toplumsal koşulların olgunlaşması esnasında medeniyet soysuzlaşmasının yarattığı toplumsal kadüklük ve taşlaşmadan azade kalabilmesini Kıvılcımlı, ilkel komünal barbar hasletlere sahip taze insan gücü olan -Osmanlı'daki Gazi, Alp benzeri- Şövalyelerin toplumsal yaşamın idamesi ve yeniden üretimindeki kilit rolüne bağlayarak (Kıvılcımlı, 2007e: 171) üretici güçler içinde insanın kolektif eylemine müthiş bir öncelik vermesinin yanı sıra Marksist ortodoksinin belli bir çizgisellikte tarif ettiği ilkel komünal-köleci-feodal-kapitalist toplum silsilesinin aksine bütün bu farklı üretim biçimleriyle cari sınıf yapılarının eş zamanlı olarak bir arada bulunabileceğini gösteren çok ciddi bir teorik müdahaleye imza atmıştır.

İki dünya savaşı sonrasında Ellilerden sonra teşekkül eden yeni düzende sosyalist devrim yönündeki kalkışmaların Marksist ortodoksinin öngördüğünün aksine ileri kapitalist ülkelerde değil sömürgelikten kurtulma mücadelesi verip yeni yeni zuhur etmekte olan -sosyo-ekonomik anlamda- az gelişmiş ya da geri kalmış ülkelerde pıtrak gibi çoğalmasını farklı üretim biçimlerinin etle tırnak misali eş zamanlı olarak aynı toplumsal bünyede yaşamaya devam etmesinin kanıtı sayan Kıvılcımlı, mezkur toplumsal gelişim silsilesinin beklendiği gibi sıralı biçimde birbirini izleyen teleolojik bir düzen içinde işlemediğini, aksine bu sürecin çoğu durumda sıçramalar ve kopuşlar üzerinden cereyan eden bir çokparçalılık ve çokzamanlılık ihtiva ettiğini belirtmiştir. Böylelikle Kıvılcımlı'nın, üretim biçimleri ve sınıfların tarihsel bir sıradüzenden çok bir arada aynı toplumsal bünyede bulunmasının, geri olduğu düşünülenin ileri düzeyde görülüne doğru genişlemesinin, kimi durumlarda arkaik görülenin kendi kuvvesini koruyarak cari anın gerektirdiği bir formda ortaya çıkmasının ya da evrimleşmesinin klasik şemayı tarumar etmesi sonucu ortaya çıkacak kısa devreler, ara bölgeler ve gri alanları toplumsal yaşamın sosyalist dönüşümü için gerekli potansiyelin saklı olduğu *imkan muntikaları* olarak telakki ettiğini söylemek mümkündür. Bir diğer deyişle Kıvılcımlı'nın bu bir tür *eşzamanlı eşzamansızlık* olarak tarif edilebilecek yaklaşımı, konvansiyonel Marksist teorinin görece güdük kaldığı yeni sosyal hareketler, kadın hareketi, ekoloji vb. alanların da sosyalist bir zaviyeden anlaşılmasına kapı araladığı gibi (Küçükaydın, 2013b: 60-63) salt kapitalist evreyi değil insanlık tarihinin yedi bin yıllık siyasal tarihsel kesitini de kapsayan çözümleyici bir kavramsal çerçeve sunmuştur.

Kapitalizm öncesi toplumlar üretici güçler bakımından geri oldukları için medeniyette bir yenilenmeye tekabül eden sosyal devrime yol açamadıklarından antik tarihte olan biteni izah maksadıyla barbarlar temelli bir tarihsel devrim modeli öneren Kıvılcımlı, genel hatlarıyla konvansiyonel Marksist teoriye sadık kalması nedeniyle orijinal bir nitelik taşımadığı ifade edilen bu yaklaşımıyla da kendini kayıtlamayıp antik dönemdeki eşitlikçi barbar kan örgütü asabiyesi hasletlerini, bugünkü isyan hareketleri ve kimi sosyo-kültürel mecrada hala ışıldayan bir kuvveyi haiz olduğu savıyla, bugüne dek sündürerek tarihsel olarak ileri geri ikiliğini ortadan kaldırdığı gibi *Tarih Tezi*nde ortaya koyduğu kavramsal edevat üzerinden şimdide cereyan edenlerin, *ezilenlerin devrimci kurtuluş mücadelesi* olarak yeniden tarif edilmesine de ilham vermiştir (Kayaoğlu, 2013: 190-191). Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*ni konvansiyonel Marksist geleneğe eklemleme gayreti ve o geleneğin genel kabulleri açısından çelişki gibi görünen arkaik barbar hasletlerin bugünde bile toplumsal gövdenin mesamelerinde yaşayarak devrimci karşı koyuşlarda tekraren nüksettiği ve ona güç ile ilham verdiği yönündeki yaklaşımı, arızı bir vurgudan çok *Tarih Tezi*nin asli referans noktası olacak biçimde tadil edildiği takdirde medeniyet devrinde cereyan eden devrimci karşı koyuşlar, Paris Komününün yetmiş günlük ayak takımı hareketi ile Patrona Halil isyanı, Karmatilerin sosyalist devlet deneyimi ile modern sosyalist deneyimleri aynı yolun yolcusu olarak değerlendirmeyi mümkün kılacaktır. Bir diğer deyişle orijinal halindeki kavramsal yaklaşımdan yola çıkıldığı vakit Muaviye'nin İslam Devleti'ni - menşesindeki eşitlikçi barbar asabiyesinden kopararak- çektiği tefeci-bezirgan odaklı menfi çizgiyi, kaçınılmaz bir tarihsel gidiş olarak *tarihsel devrim* gibi görmek gerekirken, mezkur kavramsal sündürme temelli tadilatla beraber Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*, kökündeki ilkel komünal barbar nitelikleri kıskançlıkla diri tutmaya çalışan bir İslam ve nübüvvet anlayışını bugüne teyellemeye ve Doğu-Batı ikiliğinin ötesinde evrensele açılan bir özgüllük arayışıyla beraber ezilenlerin geleneğini bütünüyle tek bir cezbe ve çabanın ürünü olarak telakki etmeye imkan verir hale gelecektir (Kayaoğlu, 2013: 192).

Öte yandan Osmanlı'nın *yukarı barbarlık konağını* transit geçip yekten medeniyet katına sıçraması nedeniyle *orta barbarlık konağında* hayli baskın olan eşitlikçi barbar kan örgütü hasletlerinin yeteri çözülmeye uğramayıp medeniyet döneminde ve hatta Türkiye Cumhuriyeti devrinde bile etkileri görülebilecek çapta sünmesini, hem

Osmanlı'nın hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin adlı adınca bir kapitalizme intisap edemeyişinin temel sebebi sayan Kıvılcımlı'nın bu yaklaşımı, farklı toplumsal yaşam formlarının aynı zamanda yaşamalarına karşın başka tarihsel devirleri tecrübe edebilmelerinin mümkün olduğunu gösterdiği gibi Ernst Bloch'un *eşzamansızlık* mefhumuyla da ciddi bir benzerliğe sahiptir. Bloch'un o dönemde Alman toplumundaki cari eşzamansızlığın ürünü tedirginliğin, Naziler tarafından muazzam bir maharetle totaliter siyasal emeller lehine temellük edilmesinde, Marksist solun bu eşzamansızlığı kitlenin yetersiz bilincine yoran soğuk nobranlığının da ciddi payı olduğuna dikkat çekerek aynı toplum içerisindeki eşzamansız yaşam formlarının yeterince ciddiye alınıp iyi işlendiği vakit nasıl önemli bir siyasal toplumsal mühimmat haline geldiği yönündeki belirlemesi, Kıvılcımlı'nın kapitalizm içindeki barbar nitelikli *ezilenler bölümü* tespitiyle muvafıktır.

Kıvılcımlı *Tarih Tezinde* ortaya attığı, insan toplumsallığının doğadan bağımsızlaşıp mütekmil bir yaşam inşa etmesinin yol ve yordamlarına tekabül eden üretici güçler skalasında, insana ve onun yapıp etmelerinin birikimi olarak gelenek-görenek ve tarihe, müstakil birer üretici güç payesi vermiş ve insanlık tarihinin beş altı yüz bin yıllık serüveninin -son beş yüz yıllık çok çok küçük bir kısmı hariç- neredeyse tamamında bu insan, gelenek-görenek ve tarihten müteşekkil üretici güçlerin insan toplumsallığının tekamülünde handiyse yegane belirleyen olduklarını iddia etmiştir. Kıvılcımlı'ya göre insan toplumsallığının atom çekirdeğini teşkil eden komünün yaklaşık altı yüz bin yıllık muazzam bir süreçte tekamülünü tamamlayıp -tarihsel determinizm gereğince- şunun şurasında sadece altı bin yıllık bir zaman diliminde cari olan medeniyet evresinde parçalanarak dağılıp saçılması, şimdilerde ortada görünmese bile insanın neredeyse doğal kozasını oluşturması nedeniyle sürekli nüksedişlerle kendini hissettirmesini, kimi zaman yedek güç kimi zaman da öz güç olarak temayüz eden insan ve tarih üretici güçlerine tayin edici etkiler yapmaya devam etmesini beraberinde getirmiştir (Kıvılcımlı, 2013: 384-385).

Komün toplumsallığının böyle tarihin her zerresine sirayet edişi, *Tarih Tezindeki* barbarlık temelli *tarihsel devrimin* -kapitalizm devrinde yerini *sosyal devrime* bıraksa da- kimi zaman misal kapitalizmin geri olduğu yerlerdeki sosyalist işçi isyanları yahut devrimlerinde de ortaya çıkışının temel sebeplerinden biri olduğu gibi medeniyet evresindeki bu tarihsel bir arada oluşların yarattığı eşzamansızlıkların eşzamanlılığının

ürünü melez yapıların da yaratıcısı olmuş ve Kıvılcımlı da İslam'dan heretik tarikatlara Kürtlerden köylülere varıncaya kadar memlekette bu türden bir tarihsel melezlenmeye müsait ezilen unsurlarda, barbar asabiyesini haiz ilkel bir sosyalist damarın canlılığını korumaya devam ettiğini öne sürmüştür (Bora, 2015: 218). Öte yandan sosyalizmi hassaten insanın hayvanlıktan kurtuluşu yahut hayvanlığa meyyal yanından uzaklaşarak onu törpülemesi mücadelesinin adı olarak telakki eden Kıvılcımlı (2015: 18), mezar taşına yazdırdığı “İnsanım, insancıl olan hiçbir şey bana yabancı kalmaz” deyişiyle de insanın hem *toplum yarattığı* hem de *toplum yaratıcı* oluşunda billurlaşan kolektif eylem iradesinin kuruculuğuna (Kıvılcımlı, 2014b: 18) meftuniyetini bir kez daha teyit etmiştir.

Öte yandan insanın sosyo-kültürel ve tarihsel eserlerini ve ideolojiyi analiz ederken bunların cari üretim tarzı ve ortaya çıktıkları toplumsal koşul ve sınıf yapılarıyla bütünsel olarak bağlantılı olduğu anlayışından hareket eden, fakat bunları içinden çıktıkları koşullara gömülü olarak tarif edip öylece bırakmaya da gönlü razı gelmeyen Bloch, ideolojinin, belli sosyo-ekonomik koşullar ve onu şekillendiren sınıf çıkarları bileşimini aşan, belirleyici bir aşamada dünya tarihsel süreçte zaten örtük biçimde varlığını sürdüren ve sosyalizmin kendisi için bir miras oluşturan geleceğin habercisi olarak ütopyacı bir artığı da içerebileceğini gösterme gayretinde olmuştur. Bilhassa *Doğal Hukuk ve İnsan Haysiyeti* adlı eserinde mezkur ütopyacı artığın temellükü ve bu türden bir ideoloji eleştirisinin mütakamil bir sentezini yapan Bloch, Orta Çağın Thomas Aquinas'dan mülhem doğal hukuk anlayışının, insanlığın fitraten düşkün ve günahkar olduğu ön varsayımından hareket ederek feodal düzenin baskı şiddetine arka çıkan ideolojik bir payandadan ibaret olduğunu bütün açıklığıyla ortaya koymuştur (Bloch, 1987: 26). Prenslerin yeni başlayan burjuva devrimini ve on altıncı yüzyıl Almanya'sının köylü isyanlarına karşı yürüttükleri kanlı mücadeleyi meşrulaştırmaya hizmet eden ve Thomas Münzer liderliğindeki isyana karşı da özü itibarıyla devlet ne kadar güçlü olursa, o kadar iyi olur şiarına dayanan bir doğal hak tasavvurundan hareketle, feodal düzenin iktidarının avukatlığına girişen Luther'in doğal hukuk anlayışının, muktedirin gadrine dayanak arayan niteliğini de oldukça sarıh biçimde çözümleyen Bloch (1987: 31), on yedinci ve on sekizinci yüzyılların *klasik doğal hukuk* anlayışını da toplumsal sözleşme temelinde özel mülkiyetin önceliğini savunması ve siyasal alanı

formel düzeyde bir eşitlik nosyonuyla kayıtlaması nedeniyle yükselen burjuvazinin ve yeni kapitalist düzenin mükemmel bir ideolojik ifadesini temsil ettiği şeklinde eleştirmiştir.

Bu örneklerde kendini fazlasıyla açığa vuran *doğal hukuk ideolojisinin* sınıf temelini birçok değişik biçimiyle ortaya çıkarmayı sürdürdüğü gibi içinde bulunan *ütopyacı artığa* da dikkat çekmekten geri durmayan ve tam da bu nedenle, tüm insanların eşitliği ve birliğini hedefleyen eski Stoacı doktrini sosyalizm için herhangi bir gerçek mücadelenin hedefleriyle ilişkilendirme çabasına giren Bloch (1987: 13), *klasik doğal hukuk*, insan haysiyeti ve insan haklarının *hakiki derdinin* toplumsal ütopyaların *kültürel artığının* tamamlayıcısı rüknündeki sosyalizm için vazgeçilmez bir miras oluşturduğunu belirtmiş ve toplumsal ütopyacı düşüncenin bütün gücünü insanlığın mutluluğuna, doğal hukukun ise insan haysiyetine yönelttiğini ve toplumsal ütopyalar tükenmişlik ve ayaklar altına alınıp çiğnenmişliğin sona erdiği bir insan toplumsallığı tasvir ederken doğal hukukun ise itibarsızlaştırma ve hakaretin ortadan kalktığı bir insanlık dünyası inşa etmenin peşinde olduğunu öne sürmüştür (Bloch, 1987: XXIX). Bloch, proletaryanın toplumsal ütopyalarda ve doğal hukukta tecessüm eden umudu gerçekleştirecek olan *infilaka hazır bir fail* olarak temayüz edişini, sosyalizm için nesnel maddi koşulların olgunlaşması anlamına geldiği biçiminde yorumlarsa bile Stalinist Rusya’da devletin tanrı ilan edilmesiyle birlikte, sosyalist teori için doğal hukuk mirasının ne denli mühim olduğunun açıkça ortaya çıktığına dikkat çekmiş ve bu mirastan istifade edilmesi halinde Stalin’in tartışmasız güç kazanmasından önce de belirgin olan bu ölümcül tehlikeyi, komünizme geçiş döneminde, öznel hakların, vatandaşın devlete karşı hakkının savunulmasıyla bertaraf etmek ya da önlemenin mümkün olabileceğini vurgulamıştır.

Felsefesi ve sosyalist siyasal tasavvuruna teveccüh gösterenler tarafından bile çağdaş dünyanın gerçek siyasal ve toplumsal yapılarını ihmal ettiği, somut bir sosyal teori ortaya koyamadığı iddiasıyla sıklıkla eleştirilen Bloch’un felsefesine daha yakından bakıldığı vakit onun yaklaşımının, geç kapitalizmin sosyo-politik anlamda kuramsallaştırılması için temel birtakım çıkarımlar sağladığını görmek mümkündür. Bu anlamda bugün sosyalistler için en yakıcı sorulardan birini teşkil eden, geniş çaplı bir sosyo-ekonomik kriz durumunda çağdaş burjuva

demokrasisinin kaderinin ne olacağı sorusunun yanı sıra burjuva demokratik devletin, faşizme ve benzeri reaksiyoner eğilimlere karşı, sosyalistlerin sığınabileceği korunaklı bir siper mi, yoksa totaliter bir devlet gerçekliğinin, arkasına çoktan yerleştiği ve kapitalist kriz dönemlerinin taleplerine uygun bir ihtiyaç olarak daha çıplak bir devlet terörünün türlü biçimlerine giden yolun açılmasına hizmet eden yönünün perdelendiği bir sahne olarak savaşılmaya icap eden bir cephe mi olduğu soruları önem kazanmıştır. Bu sorular ekseninde düşünüldüğünde Ernst Bloch, *Doğal Hukuk ve İnsan Haysiyeti* adlı eserinde, burjuva anayasal devletin dört başı mamur bir sınıf devleti olduğunu savunduğu gibi bu devletin burjuva çağının alacakaranlığında yahut akut bir kriz döneminde, faşizmi coşkuyla kucaklamaya meyyal fitri niteliklere sahip olduğuna dikkat çekmiş ve onu, faşizme ile totaliter devletçiliğe karşı savunulması gereken kazanılmış bir mevzi gibi görmekten çok, toplumsal bir kriz anında, her an faşizme dönüşebilecek asli doğasını ortaya koymaktan imtina etmeyen bir *zulüm aygıtı* olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür (Bloch, 1987: 137).

Diğer bütün alanlarda yaptığı gibi insan hakları, insan haysiyeti ve doğal hukuk bahsinde de bu mefhumların bir yandan tahakküm edici bir yandan özgürleştirici olan müphem karakterlerine vurgu yaparak güreşte altta kalanın ihyasına odaklanan Bloch, Marx'ın formel haklar bahsindeki eleştirilerinin özünden taviz vermeden, “tarihsel olarak değişkenlik gösterse de insan türü için ezeli ve ebedi olmak üzere, baskı ve zulme direnme, ‘herkesin başı dik yürüyebileceği’ bir toplum hayal edip bunun için mücadele etme özelliklerini doğal hukuk ve hak geleneği içerisinden çekip çıkar[mıştır].” (Douzinas, 2018: 199) Bir diğer deyişle Bloch, henüz ete kemiğe bürünmemiş sahil bir insanlık ülküsünün somut ütopyacı biçimine tekabül eden insan haklarıyla beraber ayakları üzerinde dik durmanın, insan haysiyeti ve izzeti nefsinin can damarı olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik mefhumlarının, burjuvanın dünya tarihsel yaşam muhayyilesi ve ufkunun fersah fersah ötesini işaret ettiğini belirtmiştir (Bloch, 1987: 174). Buradan hareketle iktisadi kurtuluş olmadan insan haysiyetinden bahsetmenin mümkün olmayacağını bilerek, sömürüye son vermedikçe gerçek anlamda insan haklarının tesis edilemeyeceğine, ama insan haklarını tesis etmedikçe de sömürüye son verilemeyeceğine dikkat çeken Bloch, bu çıkarımlarıyla mezkur mefhumların paradoksal niteliklerine rağmen bir gezegen

etiği ile küresel kamusal alan yaratmak ve dünya çapında, dünyayla beraber özgürlükçü bir tecrübeyi hayata geçirmek için bir hayli ilham verici bir çerçeve ortaya koymuştur (Benhabib, 2013: 237-245).

IV.2. DEVRİMCİ ROMANTİZM İZLEKLERİNİN BLOCH VE KIVILCIMLI'DAKİ TEZAHÜRLERİ

“Evet kimsesizdik ama umudumuz vardı
Üç ev görsek bir şehir sanıyorduk
Üç güvercin görsek Meksika geliyordu aklımıza”
Turgut Uyar (1993: 7)

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

Habermas'ın vurguladığı Schelling etkisinin yanı sıra Romantiklerin jenerik bahislerinden vatan (*heimat*) mefhumuna ilgisi, kendi materyalist felsefesini inşa ederken kaba materyalistlerden değil yine romantiklerin panteistik doğa yorumundan istifade etmesi, *umut ilkesi* bahsinde de masallar, meseller, düşler ve nostaljilerden beslenmesi nedeniyle Bloch'un düşüncesinde romantik damarın hayli derinlere nüfuz ettiği vakıdır (Münster, 2007: 222-223). Bu manada Bloch'ta Romantizmin en güçlü etkisi, Marx ve Engels'e de esin veren Epikürcü duyarlı madde kavramı, Aristotelesçi olasılık halinde varlık (*dynamei on*) ve olasılığa bağlı varolan (*kata to dynaton*) kavramları ile Schelling'in sürekli oluş halinde yaratıcı, üretici madde-doğa

kavramlarının özgün bir sentezini ifade eden doğa ve madde felsefesinde temayüz etmiş ve Bloch, Romantizmin geçmişle siyasal açıdan reaksiyoner bir tarzda ilişkileneşine karşı geçmişle geleceğe yönelik devrimci bir yenilenmenin vesilesi biçiminde yeniden tarif ederek romantik dil ve mühimmatı yenilikçi senteze kavuşturmuştur (Münster, 2007: 224).

Mayıs 68 Hareketini Kıvılcımlı, bir tür *küçük burjuva radikalizmi* olarak sahih devrimci dönüşüm ihtimalini perdeleyen, handiye ajan-provokatör nitelikli bir bindirilmiş kıta operasyonu kabilinden saymıştır. Fransa’da patlak veren öğrenci hareketini, dönemin koşullarında (North Atlantic Treaty Organization) NATO’ya ve (Amerika Birleşik Devletleri) ABD’ye kafa tutan bağımsızlıkçı bir siyaset izleyen zamanın Fransa Cumhurbaşkanı Charles De Gaulle’ün bu siyasal muhtariyetini tavsatmak ve ortadan kaldırmak çabasındaki (Central Intelligence Agency) CIA’in kontrollü kışkırtıcılığıyla zuhur eden “genç Ceymis Bond’lar”dan müteşekkil “ateşli gençlik oyunları” olarak yorumlayan Kıvılcımlı, onun Türkiye’deki yansıması olan gençlik hareketini de devrimciliği amorf nitelikli vuruşmadan ibaret sayan, köyden mi şehirleri saralım yahut şehir gerillalığıyla harekete kaynak yaratıp mı dağa çıkalım gibi “19. Yüzyıldan kalma Çakırcalı Teorisi”ne saplanıp kalan masum kurbanların yanı sıra kör bir eylemcilik sevdası dışında her şeyi revizyonizm sayan “ağzı süt, nefesi açlıktan kokan yüksek öğretim ceylanlarından” birden bire “devrim süt domuzu kesilen delikanlılardan” müteşekkil bir komedi piyesi diye tarif etmiştir (Kıvılcımlı, 2009b: 30-34). Bir başka deyişle Kıvılcımlı, Mayıs 68’in Yetmişlerin başlarında Türkiye’de, *Latin Amerika Gerillacılığına* öykünen, silahlı ulusal kurtuluş mücadelesine meyyal bir gençlik hareketi biçiminde tezahür edişini ve bu hareketin herhangi bir kitlesellik kaygısı gütmenden neredeyse kendiliğinden öncü bir devrimci gerilla savaşı stratejisini yürürlüğe koymasını sert bir dille eleştirmiş ve bu hareketleri goşizm ve *partisiz gerilla başıbozukluğu* olarak değerlendirmiştir. Beri yandan, bu kadar sert eleştiriler getirmiş olsa bile dökülen masum genç devrimci kanının boşa gitmekten ziyade temiz taze kanın suladığı topraklardaki tohumun zamanla ışık verip filizlenerek memleketin siyasal hafızasına kazınacağından emin olduğunu beyan eden Kıvılcımlı, yine de mevcut durumda gençleri oyuna getirip burjuva ordusuna yem eden CIA projesinin parsayı faşizme toplattırıp zafer kazandığını vurgulamaktan geri durmamıştır (Kıvılcımlı, 2009b: 33).

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

Adorno'nun, Alman öğrenci hareketinin radikal kanadının lideri konumundaki Rudi Dutschke ve yine hareketin radikal kesiminin önde gelen isimlerinden kendi doktora öğrencisi Hans-Jürgen Krahl öncülüğündeki bir grubun Frankfurt Enstitüsü binasını işgal girişimi karşısında polisi çağırması ve sonrasında Krahl'a yönelik şikayetinden vazgeçmeyip mahkemeye vermesi (Koçak, 1999: 112-113), düşünceleri harekete ilham vermiş Enstitü üyeleriyle öğrenci hareketi arasındaki duygusal bağı da tamamen koparmıştır. Adorno'nun öğrenci radikalliğini sözde-pratik olarak yaftalayıp sonuçlarına hakim olmayan bir maceracılık, hatta sonuçları itibarıyla faşizmin hortlamasına hizmet edecek bir *radikal performans tutkusundan* ibaret sayması ve şiddete meyyal oluşlarını da karşı çıktıkları devlet şiddetinin aynası gibi görerek siyasal bir değişime gebe olmayan marjinal bir hareketin tezahürü olarak yorumlaması karşısında Bloch'un ütopyacılığı ve Marcuse'nin devrimci şiddetle devlet şiddetini bir tutmanın insanlık dışı olduğu vurgusuyla ezilenlerin şiddetini devrimci protesto hareketinin bir parçası addeden yaklaşımı mezkur öğrenci hareketlerinin teorik gıdaları olmuştur (Koçak, 1999: 108-109).

Ernst Bloch, Batı kapitalizmine karşı radikal bir hareketin orta sınıf çocuklarından çıkması karşısında şaşkınlığını gizleyemese de düşüncesinin alameti farikalarından *öngörücü tasavvur bilinciyle* öğrenci hareketine destek vermekten çekinmediği gibi (Plaice, Plaice ve Knight, 1986: XXVI) bir çoğundan yarım asırdan daha fazla yaşlı olmasına rağmen, ömrünün sonuna kadar demokratik ve sosyal devrimci siyasetin hedefleriyle dayanışmasını ilan etmek için forumlarda, kitle toplantılarında, radyo ve televizyonda halka açık bir şekilde konuşmalar yapmayı ve sol hareket içinde yeni fikir

ve stratejilerin oluşturulmasına aktif bir Marksist olarak katılmayı da sürdürmüştür (Negt, 1975: 15). Diğer bir deyişle, muazzam teorik ve politik deneyimi, şedit anti-kapitalizmi ve devlet karşıtlığı nedeniyle Alman öğrenci hareketinin gemi azıya aldığı dönemde Dutschke gibi genç radikallerin kahramanı olarak kült bir figür haline gelen Bloch, bağrına taş basarak da olsa cari Sovyet rejimini ve Doğu Almanya'daki *Kızıl Çarlığı* eleştirerek *Yugoslav Praksis Grubu* çalışmalarına ve *Prag Baharı*na destek verip *insan yüzlü sosyalizm* önerilerini desteklediği gibi Ekim Devrimi'nin de Lenin zamanındaki otantik *yaratıcı sosyalizm* formunu yeniden kazanması gerektiğine vurgu yapmaktan geri durmamış; ve hatta Sovyet deneyiminin, kitleleri birtakım güvencelerden yoksun bıraktığını ve Marx'ın da belirli düzeyde bir aydınlanma eksikliğiyle malul oluşunu açığa çıkardığını kabul etmesine rağmen, Marx'ın politik ekonomisi ve diyalektik materyalizm kavrayışına sonuna kadar sadık, tavizsiz bir Marksist olmaktan vazgeçmemiştir (Hudson, 1982: 17-18).

Kıvılcımlı da benzer bir iştihak ve hevesle bulunabildiği her mecrada sosyalist söz söylemenin peşinde olmasının yanı sıra hapishane dışında geçirdiği hayli kısıtlı zamanlarda koşulların uygunluğunu dert etmeden her hal ve şeraitte sosyalist teorik ve pratik üretimin içinde olsa bile ömrünün son demlerinde tesadüf ettiği radikal gençlik hareketini teorik yetkinliği eksik bir eylem fetişinden hareket eden küçük burjuva radikalliğiyle eş tutması nedeniyle Bloch'tan çok Adorno ile hemdert görünmektedir. Adorno'nun bu türden siyasal hareketlere genel olarak mesafeli daha teorik ve kitabi nitelikli akademik Marksizm'ine karşı alaylı bir teorik meşgalenin yanı sıra pratik siyasetin içinde de gündeme müdahale kaygısından taviz vermeyen Kıvılcımlı arasında da önemli farklar olsa bile en azından öğrenci hareketinin çaplı bir devrimci dönüşümün kuvvesini haiz olmaktan çok onu engellemese bile iyi ihtimalle geciktirecek yahut yolundan saptıracak birtakım arızalarla malul olduğu hususunda müşterek bir lisandan konuştuklarını söylemek mümkündür.

Gençlik hareketinin iradeci radikalizmine yönelik menfi tavrına karşın tarihsel süreçte insanın kolektif eylemini bizzat üretici güç mertebesinde tarif edecek kadar taltif eden Kıvılcımlı, ortodoks Marksizm'in özneyi belli toplumsal gelişmelerin basit bir çıktısına indirgeyen determinizmine karşı insan varoluşunu koşullara müdahale yetisini haiz bir ilişkisellik içinde düşünmeye de gayret etmiştir. İnsanlığın sosyal devrim çağına girdiği kapitalizm öncesi dönemde toplumsal alt üst oluşlarda

Barbarlığı en temel tarihsel devrim etkeni sayan Kıvılcımlı, onlara atfettiği yiğitlik, yalan bilmezlik, eşitlikçilik vb. nitelikler sebebiyle gerideki yitirilmiş cenneti övgüler düzen romantik gelenekle benzer bir hatta gibi görünmektedir. Romantik hareketin ağırlıklı bir kısmının salt nostaljik bir iç çekişle geçmişi bugüne teşmil kaygısına karşı Kıvılcımlı'nın buraya yönelmesindeki temel saik, cari anda insanlığı, adeta fitraten hiçbir kolektif eylemi bir arada yürütme becerisi gösteremeyen salt maddi çıkar güdüsüyle davranan atomlaşmış bireylerden müteşekkil addederek bu anlayış üzerine inşa edilen siyasal sistemi de toplumun ebedi kaderi gibi görmek suretiyle onu, kapitalist uygarlıkla mütevakıf sayan özünde muhafazakar nitelikli hakim düşüncenin karşısında insanın tarihsel serüveninin yığınla kolektif eylem ve yaşam tecrübesini içerdiğini gösterme kaygısının yanı sıra her türden gizleme çabasına rağmen bu deneyimlerin halen bile toplumsal hayatın gözeneklerinde soluk alıp vermeye devam ettiğini işaret etme gayesinden neşet etmektedir.

Bununla birlikte yeni Platoncu uhreviyat, Rönesans ve sonrasının doğacılığı, modern gizemcilik, Marksizm, kozmik evrimcilik ve bilinçdışı teorisinin yüksek düzeyli ve çok çeşitli bir sentezi olan Bloch'un düşüncesinde de izleri Marx'ta da bulunabilen, Frankfurt Okulu, Marcuse dahil olmak üzere Bloch neslinin Alman Marksistleri yahut Marksizm etkisindeki çevreler arasında da oldukça güçlü olan romantik anti-kapitalizmin izlerine tesadüf etmek mümkündür. Kapitalizme kahretmeyi sosyalist olmanın şanından sayan fakat bunu romantik muhafazakarlığın nostalji tutkusuyla mütevakıf saymayan Bloch'un yaklaşımı, kapitalizmin hayatın güzelliğini öldürdüğü, kişisel ilişkileri mekanik süreklilikler haline getirip kökünden değiştirdiği ve gündelik hayatın estetik değerlerini tamamen faydacı olanlarla mukabele ettiği gibi görüşler dikkate alındığında her ne kadar muhafazakar tınılar taşıyor gibi görünse de burada yine sosyalistlerin göz ardı ettiği bir sahada gömülü muhtemel kültürel artığın temellükü çabasının ışıldadığını görmek gerekmektedir.

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

torunlarımız daha iyi dövüşür bizden!” türküsünün verdiği ilhamın da gösterdiği gibi hesabı görülmemiş, kapanmamış ya da hiç hesap edilmemiştense müteşekkik bu kültürel artığın mümbit bir ütopyacı maya içerdiğine dikkat çekmiştir (Bloch, 2007b: 237-239). Sosyalizmi insanlığın ufku olarak geleceğe özgüleyen modernist yoruma karşı romantizmin eski güzel günler hülyasına, tarihsel kökler vurgusuna dikkat kesilse bile oradaki gibi donmuş bir geçmişin ihyasına değil geçmiş, şimdi ve geleceği “hemzemin bir geçitte” birbirine teyelleşen, diyalektik ve dinamik bir tarihsel miras anlayışından hareket eden Bloch, eskiyi, derin dehlizlerde hükmünü icra etmeye devam eden bir *ebedi sirayet sahası* olarak kavradığı gibi onun kimi zaman bilinçaltında kimi kez de eşzamansız deneyimlerde nüksedişlerine kulak vererek geçmişi -bir *ihtiyat kuvvet* gibi- şimdide eyleyen öznenin zihnine ve bedenine müttetik kılmış ve böylelikle tarihsel materyalizmi, ezilenlerin tarihini temellük etme, hatta onu yeniden kurma misyonu ile vazifelendirmiştir (Bora, 2013: 176).

Herhangi bir Marksist kaynaktan istifade etmeden umudu varoluşsal bir meleke olarak kodlayan ve buradan Marksizm’e mündemiç olsa da üzeri örtölmüş ve ihmal edilmiş maddeci uhreviyat ve selametçi perspektifi açığa çıkarmaya çalışan Bloch, bilhassa genç Marx’ta baskın olan, insanın yabancılaşmanın ötesine geçerek bütünüyle kendini gerçekleştirilmesiyle kavuşacağı tekamüle gönülden bağıllık ve inanç ile Hegel’den devşirilen yeni Platoncu uhrevi gelenek arasındaki bağı tahkim etmeye odaklanmıştır. Bir başka ifadeyle Marx’ta belli belirsiz oluşu nedeniyle ihmal edilebilir ve gözden kaçabilir bir detay gibi görünen ancak Marksist düşüncenin tümünü harekete geçiren, insanın otantik özünün -gelecekteki muhtemel bir tecrübenin ürünü olacak- varlıkla tarif edilebilir olduğu inancında ya da daha basitçe her şeyin daha iyi olacağı vaadinde vücut bulan kurtuluşçu mesihanik damara vurgu yapan Bloch, daha önce sadece Hıristiyan yazarlarca zikredilen fakat çoğunlukla etkisiz birtakım eleştirilerden ibaret kalan bu selametçi yönüyle Marksizm’i, Tanrıdan çok öte dünyaya dair yüce vaadin hakiki mübelliği olarak, Yaratılış meselindeki yılanı şükreden gnostik mezheple daha mütevafık saymıştır (Kolakowski, 1978: 448).

Din, Ortaçağ, kıyamet ve mesihanizm gibi meselelerle fazla meşgul olduğu için eserlerinin hermetik, ezoterik ve bilhassa dışavurumcu nitelikleri nedeniyle sıklıkla eleştirilen Bloch’un felsefesi, Adorno’nun da vurguladığı üzere, hayatın kabuk

bağlamış derisini deşme, parçalama girişimi olması ve dünyanın *şeyleşmesine* karşı derin bir teessüsün ve insani dolaysızlığın sesini doğrudan duyurma isteğinin ürünü bir muhalefeti barındırması anlamında dışavurumculuk olarak tanımlanabileceği gibi (Adorno, 1980: 58) köklü bir medeniyet eleştirisi, modern nitelikli bir sanatsal duyarlılık, ütopyacı bir itki ve toplumsal devrimcilik arasında heveskar ve verimli bir sentez arayışı bakımından da dışavurumculukla benzer istikamettedir. Bilhassa ilk eseri *Ütopyanın Ruhu*'nda medeniyet eleştirisini makine kırıncılık övgüsüne varacak çapta bir teknik ve mekanik üretim karşıtlığına vardırarak eski kusursuz zanaatkarın ruh, tutku, sofuca meftuniyetinin yeni makine ürünlerinde görmenin mümkün olmadığını savunan Bloch, aptalca bir sapma olarak kapitalizmin aşılması durumunda geleceğin dünyasında “köylü, sofu ve şövalye ruhlu” yeni bir insanın ortaya çıkacağını belirtse de kitabın sonraki baskılarında düştüğü şerhlerle geri dönüş mümkün olmasa da insan temelli bir tekniğe ve makinelerin “sınırlı, denetimli ve işlevsel” kullanıldığı bir geleceğe özlemini dile getirmiştir (Löwy ve Sayre, 2007: 248-249). Bu anlamda Bloch, romantizmin gericiliğe prim veren nostaljik yönelimin ürünü olarak taşlaşmış bir geçmişin ihyasına odaklanan muhafazakar çapaklarından arındırılıp geçmiş, dinamik bir sürekli yeniden kuruluşun mümbit bir sahası gibi ele almanın önünü açacak bir biçimde telif edilerek bir tür iyi metafizik biçiminde kullanıma sokmuş ve bu yönüyle ona sahih bir devrimci nosyon kazandırmıştır.

Kıvılcımlı'nın ısrar kıyamet burjuva anayasal devletin surlarındaki gedikleri kollayan, bu devletin mütereddit, gönülsüz ve her an raydan çıkmaya mütemayil bir mensubu olarak barbar tıynetini ezel ebed koruduğunu düşündüğü ordusuna örtülü bir devrimcilik payesi bahşeden ve her türden reel politik gelişmeye el ne der kaygısı duymadan müthiş bir acelecilikle yanıt ve öneri sunan tavrını da popüler anlamıyla naif bir romantikliğin nişanesi saymak mümkündür. Başka yollar, havzalar ve çevrelerle salt madden değil manen de irtibatlanmak gerektiği kanaatindeki Kıvılcımlı, bu yaklaşımıyla önemli bir açılım getirmiş olsa bile aralarında önemli farklar olan mecraların pürüzsüz ve kolaylıkla birbirleriyle bütünleşik kılınabileceğine dair yine fazla iyimser tavrı nedeniyle, mezkur farkları düzleyen, böylelikle kendi özgüllüğünü de görünmez hale getiren ve çoğu zaman cari egemen dilin temellükünden ziyade giderek ona benzeyen bir kara kalabalık lisanının içinden çıkamamış ve ne İsa'ya ne de Musa'ya yaranabilmiştir (Kayaoğlu, 2017: 508).

Ayrıca İslam yorumunda dinin belli bir mezhebinin içinden değil ısrarla onu İbrahimi gelenek içine yerleştirerek, o konumlandırma üzerinden okumaya gayret gösteren Kıvılcımlı'nın bu yaklaşımını, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki baskın mesihanik damarı İslam'ın fazlasıyla dünyevi cennet tasavvurunda da müşahade ederek orada ilkel sosyalist bir gömünün varlığına odaklanması nedeniyle devrimci romantik anlayışla dolaylı bir bağlantının ürünü olarak yorumlamak mümkündür (Küçükaydın, 2013a: 63-64). Bir başka deyişle Kıvılcımlı'nın, ilkel sosyalist toplumlar ve komün toplumsallığı çalışmalarına *Tarih Tezinde* önemli bir ağırlık vermesinin nedeni romantik düşüncenin insiyaki bir biçimde ve nostaljik bir tutkuyla yaptığı kapitalizm karşıtlığını, kapitalizm öncesi toplumları tarihsel materyalist bir zaviyeden inceleyip kendince daha ilmi bir pencereden yapma gayretinin eseri gibi değerlendirmek imkan dahilindedir.

Bir diğer yanıyla ömrünün sonuna kadar tutarlı bir Sovyetçi olan Kıvılcımlı, III. Enternasyonal'de komünist partileri çelik çekirdek bir profesyonel devrimci ekiple burjuva devletin bütün hatlarıyla alaşağı edilmesini salık vermesini görev sayarak kaleme aldığı Yol dizisinde şedit bir Kemalizm eleştirisi ve Kürt meselesi gibi netameli sorunların oldukça radikal bir perspektiften sömürgecilik olarak konumlandırılması gibi orada zikredilen görüşleri yerel unsurlarla harmanlayıp mantıksal sonucuna ulaştıran bir çizgi benimsemiş ve Stalin eleştirilerine de Elliler sonrasında Sovyetlerdeki Destalinizasyon döneminde başlamıştır (Alayoğlu, 2006: 132). Stalin'in iktidara gelişi sonrası değişen Sovyet politikasıyla beraber Sovyetlerin Kemalist Devlet karşıtlığı son bulunca kendisi de daha munis bir hatta çekilen Kıvılcımlı, Kürt meselesi gibi mevzuları bir daha gündeme almamak üzere rafa kaldırmış ve 1937'deki Bayar-İnönü değişikliğinin rejim açısından bir makas değişikliği anlamına geldiğinin farkında olarak Türkiye'nin endüstrileşme, toprak reformu ve barışçı bir dış politika yoluyla mütekamil bir demokratik cumhuriyet olacağını ve onun da yerini zamanla yetkin bir işçi demokrasisine bırakacağı tespitiyle yeni rejimin kliklerinden istifade etmeye çabalayan bir *legaliteyi istismar* çizgisine çekilmiştir (Kıvılcımlı, 2011: 10-26).

Bir diğer yandan varlığı bile tartışmalı hale gelen ve Ellilerde sadece bir yurt dışı büro olmanın ötesinde bir etkinliği olmadığı gibi fiilen bir siyasal parti hüviyeti bile taşımayan, Sovyet güdümlü TKP'nin -onu bizzat dışlamak ya da en iyisinden

kenarda tutmak için muazzam bir dikkat gösteren resmi yöneticilerine rağmen- disiplinli ve gönülden bağlı bir militanı olmaktan taviz vermeyen Kıvılcımlı'nın, bu yıllarda da Sovyetlerin -dolayısıyla TKP'nin- içerde burjuva demokrasisinin tahkimini öneren tavrıyla örtüşen bir biçimde *legaliteyi istismar* gereği Vatan Partisi'ni kurup 27 Mayıs'ı hayırlı görmek gibi siyasal pratik etkinliklerinin yanı sıra Rusya'yla Türkiye arasında fazla derinleştirilmemiş şematik bağlantılar kurarak orayı memleketteki muhtemel bir işçi demokrasisinin ufku tayin etmesi (Kıvılcımlı, 2009c: 15), siyasal pratik faaliyetinin resmi Sovyet ve TKP politikalarıyla son derece paralel seyrettiğini ortaya koymaktadır (Kayaoğlu, 2006: 22-23). Ayrıca Kıvılcımlı, yerel düzeyde memleketin dair teorik çözümlemelerinde son derece kıymetli ve özgün görüşler öne sürse de güncel siyasal gelişmelerin mahiyetine ilişkin değerlendirmelerinde Sovyet çizgisini temel pusula olarak kabul ederek bu konuda fikir beyan etme yetkisini oraya devretmiş (Alayoğlu, 2006: 132), yerel düzeydeki devrimcileri kendi sorunlarına yoğunlaşmak ve merkez sosyalist ülkelerdeki engin tecrübelerin memlekete nasıl teşmil edileceğini düşünmekle mükellef kıldığı gibi (Kıvılcımlı, 2011k: 39) Mayıs 68 Hareketini de resmi Sovyet görüşüne paralel biçimde NATO'dan bağımsız bir çizgi sürdürme gayretindeki Charles De Gaulle'e karşı *gençlik isyanı kılıklı bir Amerikan kışkırtması* olarak yorumlamıştır (Kıvılcımlı, 2010: 13). Kıvılcımlı'nın Sovyetler konusundaki bu meftuniyeti, kapitalist gelişmenin en alt katında olan Rusya gibi bir ülkenin sosyalizm katarına atlayarak iyi kötü alternatif bir kalkınma ve dünya görüşü ortaya koymuş olmasından hareketle kendi memleketinin de bu yolla ilerleyebileceğine dair bir ufku temsil ettiği gerekçesiyle meşru olarak yorumlanabilse bile bütün siyasal pratik faaliyetini doğrudan oraya ayarlı yapmış olması yaptığı muazzam teorik katkıların gölgede kalmasını yahut çoğu durumda bu politik pratiğin eleştirilerine kurban edilmesini beraberinde getirmiştir.

Kıvılcımlı kadar bir parti militanı olarak siyasal pratiğin içinde yer almasa bile reel politik gelişmeler karşısında yorumlar yapmaktan çekinmeyen Bloch da tıpkı Kıvılcımlı gibi kimi eleştirel şerhlerine ve teorik felsefi etkinliğiyle bağdaşmazlığına rağmen, Stalin'in siyasal rakiplerini ortadan kaldırmak için tertip ettiği düzmece Moskova Mahkemelerine, rejim muhaliflerine yöneltilen Troçkizm suçlamalarına ve Doğu Bloku mensubu Çekoslavya'daki işçi muhalefeti hareketini bastırmaya dönük

Prag işgaline destek verecek kadar iflah olmaz bir Sovyetler Birliği sempatzanıdır. Bilhassa Otuzlu yıllarda bir tarafta Nazi ve açık faşizm tehlikesi diğer yanda günahı sevabıyla yeni bir işçi dostu rejim inşası çabasının yol açtığı kimi arızı sıkıntılar gibi bir ikilemde nereyi tercih etmek ve kime arka çıkmak gerektiği konusunda tereddüt yaşamayı şımarıklık kabul eden Bloch, her ne olursa olsun Rusya olmadan bir anti-faşist zaferden bahsedilemeyeceğini ve göbekten bağı olunmasa bile Nazizm belasını peydahlayıp destekleyen tekeli kapitalizm karşısında ona, hiçbir tereddütte kalmadan ivedilikle destek verilmesinin sosyalistliğin gereği olduğunu belirterek pozisyonunu meşrulaştırma gayretinde olmuştur (Negt, 1975: 5-6).

Koşulların Yirmilerin sonlarından itibaren kötüye gittiği bilgisine sahip olmasına ve hiçbir zaman devlet sosyalizminin bir savunucusu olmamasına rağmen faşist tehdide karşı kendini, Sovyetler Birliği'ni en makul seçenek olarak tasvir etmek zorunda hisseden Bloch, onun yavaş yavaş sosyalizme ve sınıfsız bir topluma meyleden sembolik bir umut ışığı haline geldiğini ve o ışık ne kadar loş olursa olsun, faşizmin gemi azıya aldığı cari durumda, en kötü olduğu haliyle bile her şeyin devam etmesini savunmanın kararlı sosyalistlerin izlemesi gereken olası en doğru yol olduğunu vurgulamış ve sosyalizmin içsel gerekçeleriyle Stalin'in iktidar hırsını birbirinden ayırmayı ısrarla göz ardı etmiştir (Zipes, 1988: XX). Sürgün sonrası yerleştiği Doğu Almanya'da eserlerinin resmi parti doktrinine aykırılığı nedeniyle uğradığı sürekli müdahale ve baskıların artık ders vermesini yasaklamak boyutuna varması sonrasında parti yetkililerine yazdığı mektupta kriz anlarında sürekli surette Sovyet yanlısı ve partinin resmi politik hattında bir pozisyonda durduğunu söyleyerek kendisine yöneltilen suçlamaları reddeden Bloch, baskıların daha da artması ve Berlin Duvarı'nın inşasını öğrenmesiyle beraber bu ısrarından vaz geçerek Batı Almanya'ya yerleşmeye karar vermiştir (Aydın, 2015: 26-27).

Teorik çalışmalarıyla bu rejimler arasındaki muazzam farka rağmen reel politığın gereği olduğu savıyla onu desteklemeye devam eden fakat içeriden eleştirilerini yapmaktan da geri durmayan Bloch'un düşüncesini sapkın ve istikrarsız zamanlarda sahil bir siyasal kimliğe duyulan ihtiyaçtan kaynaklanan bir reel politik bir yanlısın ve Naziler ile kapitalizme karşı mevcut tek muhalefeti seçme ihtiyacının acı verici bir şekilde farkında olan aşırı bir tepkinin ürünü olarak değerlendirip onun felsefesini bundan ibaret saymamak gerektiğini (Negt, 1975: 9), otuz yıl sonra toplu eserlerinin

basımı sırasında bu savunuları yaptığı makaleleri basılacak eserden çıkarma girişiminden de çıkarmak mümkündür (Aydın, 2015: 22). Frankfurt Okulu, Benjamin, Marcuse gibi Bloch'un çağdaşı ve mensubu olduğu çevrenin içinden isimler reel sosyalist rejimlerin çöküşü sonrası yeni bir sosyalist dil ve anlayışın inşası için resmi çizginin dışındaki eleştirel potansiyelleri bakımından hızla gündeme alınıp popüler olurken hem felsefesinin çok katmanlı ve genel Marksist yaklaşımın uzağında oluşu hem de hatalı reel politik tercihleri nedeniyle Bloch, halen bile kafi çapta bir ilgiye mazhar olamamıştır. Dolayısıyla hem Bloch hem de Kıvılcımlı, mezkur reel politik tavır alışları nedeniyle ciddi eleştirilere maruz kalmış ve bu eleştiriler eserlerinin ihtiva ettiği eleştirel ve yenilikçi yaklaşımların mensubu oldukları sosyalist çevrelerde yeteri kadar dikkat ve ilgiyle ele alınmalarının önünde önemli bir bariyer teşkil etmiştir.

IV.3. DİNSEL MİRASIN DEVRİMCİ BİR TOPLUMSAL DÖNÜŞÜME KATKILARI MESELESİNİN BLOCH VE KIVILCIMLI'DAKİ YANSIMALARI

“Akıldışı olan her şeyi basitçe aptallık diyerek çözemeyiz.”
(Bloch, 1991: 5)

Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın sosyalist düşüncenin dini nitelikli toplumsal birikimden istifade etmesinin eşyanın tabiatı gereği olması gerektiği hususundaki müşterek vurguları, ortodoks Marksist yaklaşımın fazlasıyla yabancı olduğu ya da sadece menfi misal kabilinden zikrettiği Eski ve Yeni Ahit, Hz. Musa, Hz. İsa, Mesih, Kilise, Kur'an, Hz. Muhammed, Mehdi, Cami, Tarikat vb. gibi kişi, kurum ve mefhumları bu isimlerin düşünsel evriminde kilit bir noktaya taşıdığı gibi sosyalist düşünsel gelenekten de nispeten farklı bir mecraa yerleştirmektedir. Bu farklılık onların dinle sosyalizm arasında ilişki kurma gayesinde olmalarından ileri gelmemektedir zira ne Bloch ne de Kıvılcımlı bu türden bir rabıta konusunu ilk keşfeden isimler olmadıkları gibi bu meseleye dair kalem oynatan son isimler de değildir.

Ernst Bloch örneğinde ondan önce dinsel nitelikli halk ve isyan hareketlerinin bugüne ilham verecek ilkel komünal ve sosyalist kuvveler taşıyan birtakım özellikleri olduğuna vurgu yapan, oradaki Mesihçi, kurtuluşçu damarın bugüne teşmil edilmesi gerektiğine işaret eden Engels'ten başka Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg, Karl Kautsky, Walter Benjamin, Theodor Adorno gibi isimlerden bahsetmek mümkündür. Buna karşın Bloch'u bu isimlere nazarla ayırsı kılan onun Hristiyan geleneğiyle ilişkisinin bir müşterek mücadele ufku adına müttefik temini ya da oradaki kullanışlı kimi kavramları benzerliklerini teşhis etmekten çok bütün geleneği ve bilhassa Kutsal Kitap'ı burjuva düşüncesine hizmet eden mitik ve teolojik safralarından arındırıp tümüyle sosyalist bir lisana tefsir çabasında olan materyalist bir teoloji anlayışına sahip olmasıdır. Bir diğer deyişle Bloch, İncil'deki bağlamdan yoksun soyut ahlaki nasihatlerin reddine dayanan ahlaki ateizmle yetinmeyip metindeki gaddar Tanrıya isyan motiflerinde vücut bulan içsel ateist damarı ön plana çıkararak Kutsal Kitap'ta Tanrıya karşı girişilecek bir politik devrime can suyu verecek siyasallaşmış bir ateist anlayışın metne mündemiç olduğu vurgusuna dayanan tefsiriyle müstesna olduğu gibi (Boer, 2013: 30) aynı zamanda İncil üzerine bu bütünlükte bir monografi kaleme alan ilk Marksist düşünürdür.

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

unsurun süblimasyonundan neşet ettiği iddialarına matuf panteistik bir İslam yorumuna dayanan tafsilatlı bir Kur'an tefsirine imza atan ilk Türkiyeli sosyalisttir.

Bir diğer yandan Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın dinsel malzemeye ilişkin bakımdan da kimi önemli ortaklıkları olduğu gibi üzerinde iş gördükleri dinlerin farklılıklarından kaynaklanan kimi bakışimsızlıklarla da malul olduğunu da söylemek gerekmektedir zira malzemenin mezkur eşitlikçi özgürlükçü taleplere yanıt verme gücü muhakkak ki aynı bereketle değildir. Bir başka deyişle Bloch'un Hristiyanlıkla mesaisinde insanlığın kurtuluşuna ütopyacılık bir menfez açan bir figür olarak Hz. İsa'nın daha sonra gelmek üzere fani dünyayı terk etmiş olması, siyasal devrimci eylemin tıkanmışlığına çare teşkil edecek bir mesihanik metafizik müdahaleye açık kapı bırakırken, Kıvılcımlı'nın yorumladığı Hz. Muhammed'in kendini son peygamber ilan etmesiyle dünyada mümkün bir kaosun çözümüne yardımcı olabilecek ilahi bir iştirakin önünü kapatmıştır.

Bu biçimiyle Bloch'un binyılcılık ve mesihanik heretik Hristiyan tarikat ve ayaklanmalarından sosyalist inkişafa can suyu verecek kuvveler arayışı oldukça mümbit bir sahayı kapsarken, İslam özelinde Kıvılcımlı için ana akım mezheplerden, elde sadece Mehdi anlaşıya cevaz veren Şiilik ile sufi ve tasavvufi tarikatlara odaklanma imkanı vardır. Bu anlamda Kıvılcımlı'nın Anadolu Türkmen Aleviliğini sosyalist kuvvenin doğal membaı gibi ele almasını, mezkur Mehdi anlayışın toplumsal devrim ütopyasına mesihanik bir yakıt sağlamak bakımından daha uygun olmasının bir tezahürü gibi değerlendirmek mümkündür. Bunun yanı sıra Hristiyanlıkta bütün ana akım mezheplerdeki mesihanik devrimci damarı besleyen İsa Mesih figürünün İslam'daki muadili de muazzam bir sosyo-kültürel birikimin sentezi olarak ortaya konmuş bir kutsal metin olarak bizzat Kur'an'ın kendisi olabilir zira şimdiye kadar doğrudan metnin yorum ve şerhine dayalı müthiş bir fıkıh birikiminin ortaya çıkmış olması da Kur'an'ın bu yorum çeşitliliğine imkan veren karakterine işaret etmektedir.

Ernst Bloch'da din, *nihai ütopya işlevinin vicdanı* olarak, tarihin diyalektik biçimli aşkın eğilimi eşliğinde insanın da ötesine geçen bir faaliyeti ifade ettiği gibi yönetsel bakımdan da Tanrının ve onun altında yatan varoluşsal hasretin tabii sahası ve Marksizm'in bir tür meta-din gibi diyalektik bir kavrayışı için ilahi arzulara vücut

bulan radikal umudu yeniden inşa etmenin nüvelerini içinde barındırmasıyla dikkate değerdir (Bloch, 2000: 276-278). Bu anlamda insanların *cari halleri* ve *muhtemel özleri* arasındaki ezeli ikiliğin keşfinden neşet eden Bloch'un din görüşünde (Cox, 1968: 197) Tanrı, insanlığın batını fitratına yönelik bir hasret ve onun tarihsel süreç içindeki tam anlamıyla tekamül edişinin temsilinden başka bir şey değildir.

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

Marksist ve devrimci perspektifin teorik çerçevesinden vazgeçmeden onun dine yönelik yaklaşıma önemli bir yenilik getiren ilk Marksist olan Bloch, bir tarafta resmi kiliselerin teokratik dini, halkın afyonu ve muktedirin hizmetinde gizemli bir aygıt olarak din ile diğer yanda Joachim de Flore, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling ve Leo Tolstoy gibi isimlerde vücut bulan yeraltında, halkın derin dehlizlerinde örgütlü devrimci ve heretik halk dini şeklindeki ayrım konusunda Engels'le hemfikirdir. Bununla birlikte, Engels'in dini, sınıf çıkarlarını uhrevi bir örtüyle perdeleyen bir tür yanlış bilinç gibi gören tavrına karşı Bloch, onu ütöpik bilincin ve umut ilkesinin zengin içeriklerini bünyesinde barındırmasının yanı sıra daha iyi bir dünya özlemine yönelik isyan ve ayaklanma biçimleri bakımından en az seküler nitelikli olanları kadar kıymetli ve hatta ona denk bir devrimci tasavvur evreni olarak henüz var olmayanın canlı imgelerini içeren bir olgu gibi ele almaktadır (Löwy, 1988: 8).

Buradan hareketle Bloch, Kutsal Kitap'ın Firavun'a kahreden, Sezar ve Mesih karşıtlığında Mesih'e öncelik verip onun geleceğe açılan devrimci vizyonunu ön plana çıkaran ikonoklastik bir yorumunu geliştirerek Marksizm'in sadece binyılcı bir okumasını ortaya koymamış aynı zamanda yeni bir *Özgürlük Krallığı* için sosyalist mücadeleyi, geçmişin eskatolojik ve kolektivist yorum ve hareketlerinin doğrudan varisi addeden bir Marksizm anlayışını tedavüle sokmuştur. Marx'ın dinin sömürüyü talileştiren teskin edici karakteriyle baskıya kapı açan, buna karşın daha iyi bir yaşam ve dünyaya özlemin canlı metaforlarını içermesiyle isyan ve değişime göz kırpan ikili niteliğini ustalıkla teşhis ettiği kanaatinde olan Bloch, *Marksizm'in soğuk akıntısının* ilk yorum vasıtasıyla ideoloji, put ve putperestlerin sarıh ve gaddar bir materyalist analizini ortaya koyduğunu; *Marksizm'in sıcak akıntısının* da ikinci kanaldan dinin ütöpik kültürel fazlası ve eleştirel tasavvur kudretine vurgu yaparak herhangi bir turistik ilginin ötesinde, Köylü Savaşları'ndan halk isyanlarına varıncaya kadar din ve devrimci toplumsal pratik arasında sahih bir birlikteliğin imkan ve şartlarına dikkat kesildiğini belirtmiştir (Löwy, 1988: 8).

Bu amaçla Bloch, çalışmaların birçoğunda açıktan etkileri ve örneklerini gizlemeden sergilese bile, müstakilen Hristiyan miras ve Kutsal Kitap'ın sosyalist bir yeniden değerlendirilmesine hasrettiği *Hristiyanlıktaki Ateizm* kitabında metin, tarih ve teoloji temelli üç ayaktan müteşekkil okumasında *yorumsamacı bir anahtar olarak sınıf çelişkisini* yöntemsel bir konvansiyon haline getirmiş ve bunun üzerinden Çıkış, Hz. İsa ve Kutsal Ruh meselelerini Hristiyanlığın ve İncil'in isyancı bir sınıf siyasetine cevaz veren içsel ateizmi ekseninde yorumlamıştır (Boer, 2013: 41-46). Dinsel düşüncenin sosyalizm namına temellükü ve yeniden içeriklendirilmesi çabasının başka jenerik örnekleri, dinsel metin, mesel, masal ve teoriden yine bolca istifade ettiği büyük eseri *Umut İlkesi*'nde de görülebilen Bloch, göçebe barbar bedevi komünizminden peygamberlere, Hz. İsa dolayısıyla Hristiyan komünizminden Fioreli Joachim, Aziz Augustinus ve Thomas Münzer'e varan toplumsal ütopyanın ilk cevherlerini teşkil eden dinsel birikimin bütününe şamil bir eşitlikçi komünal hat çizmiştir (Bloch, 2007a: 596-619).

Buradan hareketle Bloch, Fransız Devrimi'nden önce Avrupa'daki en mühim halk ayaklanması olmasının yanı sıra siyasal ve dinsel hareketlilik arasındaki simbiyozun müstesna bir örneği olarak sıklıkla referans verilen Köylü Savaşları'nı ve onun teolojik

nitelikli bir toplumsal devrime tahvilinin teorik-pratik önderliğini yapan Thomas Münzer'i (Toscano, 2013: 96-97), kendi eskatolojik ütopya yönelimli umut mefhumu açısından yeniden ele almıştır. Engels'in Münzer'i önemli bir siyasal devrimci olsa da tarihsel bakımdan mütevafık olmayan sosyo-ekonomik koşullarda erken doğan bir toplumsal kalkışmanın önderi olarak hiç de niyeti olmadığı halde burjuva devrimi ve Protestan Reformasyon hareketi gibi gelişmelerin müsebbibi gibi görerek talihsiz bir anakronizm örneği şeklinde konumlandırmasına karşın Bloch, burada cari olan devrimci eşzamansızlığın olumsuz değil olumlu bir hususiyet olduğunda ısrar ederek devrimci hareketin ardındaki teolojik motivasyonun, içtimai ve iktisadi bir tekamül eksikliğinin basit bir emaresine indirgenemeyeceğini iddia etmiştir. Bilakis burada, dinsel temelli siyasal bir hareketin ya da üstyapı unsurunun kimi durumlarda, çok sonra tekamül edecek bir iktisadi altyapının ilerisinde olmasının pekala mümkün olduğuna delalet eden somut bir vetireden bahsetmek gerektiğine dikkat çeken Bloch, kolayca anakronizm sepetine atmaktan ziyade Münzer'in ruhun üstünlüğü, ıstırapın kaçınılmazlığı, müminlere cari dünyanın münzevice reddetmeleri öğüdü ve binyılcı dönümde insanın tanrılaşacağı gibi cari dinsel söylemi akamete uğratan görüşlerinde vücut bulan öngörücü tasavvurunun, devrimci bir dönüşüme yazgılı tarihsel zorunluluğu perdelemekten çok mezkur dönüşüme katkı yapacak bir dinsel siyasal ajitasyonun güçlü bir damarı gibi okunması gerektiğini ön plana çıkarmıştır (Toscano, 2013: 106-107).

Başlangıçta beraber yola çıkmaları hasebiyle Münzer'e zemin teşkil eden fakat Katolik Kilisesine karşı öncülük ettiği devrimi mümkün sonuçlarına ulaştırmadan egemenlerle anlaşıp akamete uğratan Martin Luther'i, siyasal niteliği de haiz devrimci dönüşüm çabalarının nasıl karşı devrime dönüşeceğinin talihsiz bir örneği gibi yorumlayan Bloch, Luther'in işin başında tayin ettiği ilerici ilkelerin hakiki bir toplumsal devrime tahvil edilmesi işini Münzer'in üstlendiğini ve bu uğurda salt köylü kitleler nezdinde değil zamanın işçileri madenciler ve dokumacıları da işin içine katarak bütün ezilenlerin kurtuluşunu hedefleyen bir nevi öncü işçi devrimi çabası güttüğünü öne sürmüştür. Bir diğer deyişle Bloch'a göre reform ve devrim şartlarını hazırlayan Luther gerekli basiret ve kararlılığı gösterememiş; buna karşın onun açtığı yolda Münzer, "omnia sunt communia" (her şey herkese ait olmalı) sloganıyla salt dinsel özgürleşme değil üretim araçlarının müşterek mülkiyetine dayalı iktisadi ve toplumsal

eşitlik düşüncesinin dönemin koşullarında kamil bir örneğini sunmuştur (Thompson, 2017).

16. yüzyıl Köylü Savaşlarında, maneviyatçılık ve put kırıcılık, eski hülyaların dönüşü, sapkın fikirlerin infilakı, zulme karşı dik durmanın vecdi ile bu dünyada cennete vasıl olmaya dönük sabırsız, isyankar ve tutkulu arzusunun tecessümü gibi belirleyici içeriklerin bünyesinde kavranabileceği tek bir biçime dönüşerek kaynaştığı için Bloch nezdinde Thomas Münzer de erken Hristiyanlıkta vücut bulmuş eşitlikçi ve komünal toplumsal düzenin feodal dönemdeki temsilcisi olarak Almanya'nın Yirmili yıllarda yaşadığı krize deva olabilecek komünist ve Spartakist hareketin en önemli ilham kaynaklarından biri olarak görülmüştür. Keza Bloch'un geçmişin bu türden bir temellükü için sürekli surette çaba göstermesinin ne kadar haklı gerekçelere dayandığı tarihsel sürecin seyriyle de teyit edilmiş, Thomas Münzer üzerine kitabının yayınlandığı 1921'den sadece 12 yıl sonra, geçmişi müthiş bir maharetle totaliter toplum yaratma gayesinin vesilesi haline getiren Nazi Partisi yalnızca Almanya'nın değil tüm dünya tarihinin görüp görebileceği en gaddar siyasal rejimi tesis ederek buradaki amorf gibi görünen yığının ne kadar etkili bir siyasal angajman deposuna dönüştürülebileceğinin acı ve çarpık bir resmini sunmuştur.

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

Bloch'un buradaki ısrarını sadece, siyasal rakibini alt etmek maksadıyla onun işine yarayacak bir siyasal mühimmatı tamamen faydacı gerekçelerle kendine mal etme çabası gibi görmekten ziyade -sonraki felsefi ve siyasi yönelim ve üretimleri de göz önüne alındığı vakit- aslında geçmişin egzotik ve turistik bir sahiplenilişinin ötesinde burada hakikaten eşitlikçi ve komünal bir toplumsal değişim kuvvesinin ışıldadığına dönük sahil bir tecessüsün eseri olarak değerlendirmek mümkündür. Bu anlamda Bloch'a göre din, Marksizm'in iflah olmaz bir düşmanı olmaktan ziyade onun temellük ve istimlakine açık çok daha keskin ve etkili bir yabancılaşma anlayışına dönüştürebileceği dikkate değer ateist nüvelere sahip olduğu gibi dinin içerilerek aşılması için de kaba Marksistlerin yaptığı gibi dinsel düşüncüyü hepten yok ya da hükümsüz saymaktan ziyade kitleler için aşkın nitelikli ve umut dolu bir rol oynayan ütopyacı etkeni bünyesinde barındıran öznel unsurun kendi yabancılaşmasından yola çıkması gerekmektedir.

Thomas Münzer dışında Hıristiyan dünyada hayli yaygın olan mesiyani kurtuluşçu heretik tarikatların tipik özelliklerini, sufi akımların çerperinde 11. Yüzyılda ortaya çıkıp 13.-16. Yüzyıllar arasında İslam coğrafyasında yaygınlaşarak geniş halk yığınlarını etkileyen ve iktisadi, kültürel anlamda toplumsal yeniden üretime katılmaya direndiği gibi genel ahlak normlarına da karşı çıkan heretik derviş tarikatları Kalenderiler ve Haydarilerde de (Karamustafa, 2007: 11-14) müşahade etmek mümkündür. Ayrıca Osmanlı'da da Şeyh Bedrettin ve Hurufilikten etkilenen Bayrami Melamiligi, Halvetilik, Bektaşilik ve yine Kalenderilik ve Haydariliğin kimi kollarını da *vahdeti vücud* ve *vahdeti mevcud* temelinde her türden siyasi dünyevi iktidara direnen mesiyani kurtuluşçu yapılarıyla (Ocak, 1998: 128-131) Münzer benzeri mesihçi karşı cemaat türlerinin İslam coğrafyasındaki örnekleri olarak görmek imkanı vardır.

Buradan hareketle Bloch'la benzer biçimde devrimci toplumsal hareketi geçmişteki benzer türden isyan ve ayaklanmalarla tahkim etme derdindeki Kıvılcımlı da yaşadığı toplumda önemli bir sosyo-kültürel etkiye sahip din ve dinsel düşünce temelli bu gibi toplumsal ayaklanmalara dikkat kesilmiş ve buradan hareketle Osmanlı İmparatorluğu'nda müesses nizamın karşısında duran heretik İslam tarikatları ile İslam'ın ilk teşekkül evresindeki dört halife devrinde mütecessim eşitlikçi kan örgütünden temel alan altın çağ diye tabir edilen tarihsel kesite odaklanmıştır. Sadece

bunlarla da sınırlı kalmayan Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi, Allah Peygamber Kitap, Dinin Türk Toplumuna Etkileri, Eyüp Sultan Konuşması, Vatan Partisi Tüzük ve Programı, Türk Köyü ve Sosyalizm ve Cennet Nedir?* gibi kitap, metin ve konuşmalarında İslam, dinsel ve bu geleneğin siyasal ve ideolojik bir amil olarak çözümlenmesi ve sosyalist siyasal dil ve pratiğe teşmil edilmesi arayışını sürdürmüştür (Erdoğan, 2019: 76). Dolayısıyla, Kıvılcımlı'nın bu din ve dinsel bilgi ve pratikle ilişkilendirme gayretini pek meşhur *legaliteyi istismar* prensibi uyarınca arızî bir taktik hamle gibi görmekten ziyade neredeyse bütün ömrünü kapsayan bir sürecin eseri olması hasebiyle Marksist bir ateist olsa bile o kültürel çevrenin bir mensubu olarak bizzat kendi yaşantısında da tecrübe ettiği (Kundakçı, 2005: 152-154) bir meselenin içeriden anlaşılıp sosyalizm namına *istimlak edilmesi* çabası gibi yorumlamak daha doğrudur.

Şeyh Bedreddin vakası, Türkiye solunda ender rastlanan bu temellük çabasının ilginç bir örneği olarak temayüz ettiği gibi Dr. Hikmet Kıvılcımlı da bu mesele üzerine Otuzlu yıllarda çalışmaya başlamış fakat bu çalışmanın çıktılarını ancak Yetmişlerin başında kendi yayımladığı *Sosyalist* gazetesinde yedi bölüm halinde tefrika etme olanağı bulmuştur. Şeyh Bedreddin'i sadece Türkiye devrimci tarihinin değil tüm dünya ve insanlık tarihinin sosyal devrim tarihinin en dikkate şayan ve azametli kahramanı olarak tarif eden Kıvılcımlı, kendi *Tarih Tezi* uyarınca mezkur dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel koşulları, şuurlu bir *sosyal devrime* imkan vermese bile bu türden bir sosyal devrimin peşinde koşması nedeniyle Şeyhi, modern çağın ilk takdire ve ilgiye şayan müjdesi olarak bir kez daha taltif etmiştir (Kıvılcımlı, 2007f: 37).

Bedreddin'i çağdaşlarıyla da mukayese eden Kıvılcımlı'ya göre, Batı'daki ilk din reformcusu diye tarif ettiği Çek Papaz Jean Huss'un salt kendi dininin mensuplarına yönelik bir reform niyetiyle kilisenin mal varlığının müsaderesini beraberinde getiren ve sonuçları itibarıyla -katli sonrası bir isyana yol açsa bile- derebeylerin ve tefeci-bezirganın önünü açan hareketine karşı Şeyh, bütün din ve ulus farklarını iptal eden ve tüm insanlığı kucaklayan bir hümanizm vaz ederek bezirganlığın eskisine de asrisine de karşı, sınır ve sınıf farklarını aşan beynelmilel bir sosyalist anlayışın yiğit bir ülkücüsü olarak sağlığında büyük bir emekle örgütlediği isyanın yoluna başını vermiştir. Şeyh'in bir diğer çağdaşı İbn Haldun'un da teorik düzeyde Marx ve Engels'e

denk bir toplum ve tarih kuramına imza atsa bile bu dahiyane keşiflerini pratik sahada tatbik etmeyi aklına dahi getirmediyini beyan eden Kıvılcımlı, buna karşın Bedreddin'in bütün yaşamı boyunca teori ve pratiği, tarihte görülmüş en müseccel ve insani anlamda en mükemmel bileşimine ulaştıran zat olduğuna dikkat çekmiştir (Kıvılcımlı, 2007f: 38).

Dizi boyunca Bedreddin'in torunu tarafından yazılan ve Osmanlı memuru müverrihler dışında Şeyh'in yaşamına dair en önemli yazılı kaynak olan *Menakıba* dayanarak meseleyi yorumlamaya çalışan Kıvılcımlı, bu eserden önce Şeyh'in soyuna sopuna dair Osmanlı Tarihçileri nezdindeki suskunluğun, onun soy ağacının Selçuklu hanedanına dayanmasından ileri geldiği ve o güne kadar Osmanlı Devleti'ne içeriden kast eden bu çapta devrimci bir halk ayaklanmasının önderinin büyük bir mutasavvıf din adamı olmasının yanı sıra bir de böylesi bir soydan geldiğinin ortaya çıkmasının harekete daha da ciddi bir ivme vereceğinden korkulması nedeniyle bu bilgiye ilişkin kasıtlı bir yok sayma olduğu kanaatindedir. Bu nedenle uzun uzadıya Şeyh'in Selçuklu soyundan gelen şeceresinin *Menakıb* üzerinden tafsılatlı bir izahatına girişen Kıvılcımlı, Moğol istilası sonrası parçalanmış Selçuklu'nun Bizans kıyısında mukim küçük çaplı bir serhat beyi olan Osman'a bağımsızlık buyrultusunu Selçuklu adına bizzat Bedreddin'in dedelerinin verdiğini ve beyliğin büyümesi sonrası onlara katılarak Bizans'a karşı Gazi sıfatıyla savaştıklarını belirtmiştir (Kıvılcımlı, 2007f: 39-40).

Fetretî "antika tarihte patlak veren her tarihsel devrimden sonraki devletsiz anarşi zamanları" şeklinde tanımlayan Kıvılcımlı'ya göre, Moğol akınları sonrası yerinden yurdu edilen cümle kitleyle beraber Şeyh'in soyunun da oradan oraya savrulmasına yol açan *fetret* olgusunun yanı sıra göçebe gelenekleri nedeniyle medeniyet devrinde de hem ilim hem de kılıç erbabı olarak temayüz ederek Evliya ve Gazi sıfatlarını bir arada barındırdıkları için saraydan çok halka yakın olmaları anlamında *devrimcilik* ve inançları uğruna baş vermeyi göze alacak çapta fikirlerine bağlılık manasında *ülküçülük* hasletleri, ecdadından tevarüs ettiği bir mirasın ürünleri olarak, dünya saltanatı derdiyle kitleye zulmedenlere karşı Bedreddin'in, mümin bir devrimci sıfatıyla parlamasını kaçınılmaz kılmıştır (Kıvılcımlı, 2007f: 47-48).

Şeyh Bedreddin isyanını bu denli taltif eden Kıvılcımlı, aynı mültefit tavrını Celali İsyancıları bahsinde göstermediği gibi bu isyanları, tefeci-bezirgan zulmünden yılmış Anadolu köylüsünün haklı tepkisinin dışavurumu ve Osmanlı toplumundaki iktisadi buhranla devlet katındaki siyasi buhranın tevafukunun doğal bir sonucu gibi yorumlasa bile içeriği belirsiz bir din-şariat söylemine matuf yerel düzeyi ve savunmacı kimliği aşamayan, örgütsüz niteliği nedeniyle çapula meyyal bir aşiret-tarikat ayaklanması olarak din temelli olmaktan çok Orta Çağ karakteristiğine uygun biçimde mistik nitelikli bir uyurgezer başıboşluğu şeklinde tanımlamıştır (Kıvılcımlı, 2007d: 623-629). İsyancıların, şeriatı bahsetseler bile muvaffak olmaları durumunda ne yapacaklarına dair son derece belirsiz ve üstünkörü adalet ve saadet lakırdıları eden ve herkesin kendi kafasına göre bir din ve şariat davası güttüğü Babil Kulesi yapıcılarını gibi gayri mütecanis bir kitleden müteşekkil olduğunu belirten Kıvılcımlı, Osmanlı’ya isyan noktasında mutabık olsalar da devleti ve toplumu toptan dönüştürmeye muktedir olacak çapta sağlam bir barbar seciyesi ve disiplinine sahip yekpare teşkilatlı fedakar bir kudreti haiz kitleden çok içinde çürüdükleri Osmanlı’nın ufunetiyle malul olmalarının yanı sıra uğradıkları soygun zulmüne karşı savundukları bir lokma bir hırka temelli eşitlikçi ilkelere dış bileyen derebeyi artığı düşkün tefeci bezirgan takımının da etraflarına üşüştüğü bir kitlenin ürünü olan Celali İsyancılarının, kaybetmeye baştan yazgılı tipik birer köylü ayaklanmasının ötesine geçemediğini iddia etmiştir (Kıvılcımlı, 2007d: 629-631).

Bu anlamda diğer bütün isyan ve değişim hareketlerini, kaçınılmaz olarak kapitalizme giden yolda müesses nizamı kendini yenilemesi için bir tür aşılama yapmaktan öte bir kifayet atfetmeyen Kıvılcımlı, bir tek Bedreddin’i es geçememiş ve sadece onda mezkur teleolojik tarihsel süreci kısa devreye uğratmaya muktedir bir sosyal devrim kuvvesi sezmiştir. Bir tek Bedreddin gibi müesses nizamın içinden gelen ve onu her zerresine kadar bilen birinin öncülük ettiği ve üzerinde teorik ve pratik anlamda fazlasıyla çalışılmış bir isyan hareketini daha amorf nitelikli ve kendiliğinden bir hareket olan Celali İsyancılarına tercih eden Kıvılcımlı, bu tavrıyla mazlum kitle isyanlarının tümünde sosyalist bir kuvve görmeye teşne Bloch’a nazarla devlet iktidarına talip örgütlü bir güç arayışına daha mühim bir nitelik bahsettiği gibi Yetmişlerde benzer bir müesses nizam unsuru olarak Orduya yüklediği barbar devrimcilik misyonunun da öncü bir misalini ortaya koymuştur.

Bedreddin dışında Spartaküs, Jean Huss, John Ball ve Thomas Münzer'i de kendi yayınladığı *Sosyalist* gazetesinde *Tarihte Büyük Devrimciler* başlıklı dizi yazılarda ele alan ve bu yazıların bazılarında işçilere kıssadan hisse nasihatler de eden Kıvılcımlı, Roma'ya isyan eden köle Spartaküs'ün kendi hareketinin içindeki ihtilaflar nedeniyle mağlup olmasını işçi sınıfının onları sömüren emperyal kapitalizme karşı birlik olmaları (Kıvılcımlı, 15 Aralık 1970), İngiliz köylü lideri John Ball ve hareketinin kral ve asillere karşı birçok zafer kazandıktan sonra kralın barış aldatmacasına kanıp geri çekilmesi sonrası katledilmelerini işçi-köylünün zengin ve patronların sahte vaatlerine kanmaması ve haklı davalarından vazgeçmemeleri (Kıvılcımlı, 29 Aralık 1970), ve son olarak Bedreddin'in aralarına sızan padişah muhbirlerince derdest edilip asılmasını da işçilerin karşı örgütlülüğünü bozmak için türlü oyunlar oynayan egemen sınıf ajanlarına karşı uyanık olmaları (Kıvılcımlı, 22 Aralık 1970) için birer ders niteliğinde olduğunu ifade etmiştir. Bir hayli iptidai formda da olsa Kıvılcımlı'nın tarihsel devrimci kişilikler ve olayları bugünkü devrimci hareketlilikle irtibatlandırma gayreti, "tarihin akışını ademi merkezileştirme" anlayışı çerçevesinde tarih içinde yürümüş farklı güzergahların gelecekteki anları görünür kılacak biçimde temellükünün yanı sıra geçmişte yarım kalmış ya da başarısızlığa uğramış komünal ve eşitlikçi tecrübelerin bugün ve gelecekte de ete kemiğe bürünebileceği bir vasatı işaret eden anakronizmin kıymetine vurgu yaparak bunları mümkün bir özgürlükçü gelecek adına birden parlayan yıldızlar ve geçmişten tevarüs edilen "numunelik teklifler" haline getirme (Ross, 2016: 89) kaygısının ürünüdür.

İslam ve Hz. Muhammed bahsinde de dinin ilkel komünal köklerine bakmak gerektiğine dikkat çeken ve onu büsbütün bir hurafeler ve boş inançlar yığınınan ziyade toplumsal yaşamın tarihsel materyalist determinizmini sezse de onu bu jargonun içinden ifade etmeye henüz ehil olmadığı için dönemin cari yüceleştirici söyleminin içinden ilahi bir hikmet kisvesinde ifade eden bilinçaltında itilmiş bir diyalektik materyalist duyuşun ürünü olarak telakki eden Kıvılcımlı, birçok farklı çalışmasında değindiği gibi müstakil bir eserle de eğildiği İslam tarihinde kutsal ihtilalci bir damar tespit etmiştir (Erdoğan, 2009: 187). Bizzat Hz. Muhammed'i mensubu olduğu Hicaz Araplarının artık ne uzayan ne kısalan bir taşlaşmasına ve tefeci-bezirgan soysuzlaşmasına çare kabilinden ezilen ve yoksul geniş kitlelerin lehine bir toplumsal devrimi örgütleyen bir öncü olarak yorumlayan Kıvılcımlı ayrıca,

Allah, Kuran ve peygamber mefhumlarını yerel bir mesele olmaktan çıkaran ve doğayı ve insanı belli bir skolastik içinde ele alsa da alttan alta tarihsel determinizme bağlama becerisi gösterdiği gibi gerçeği dine değil dini gerçeğe uyarlaması nedeniyle “en son ve en büyük tarihsel devrimci peygamber” olarak bir kez daha taltif etmiştir (Kıvılcımlı, 2014b: 34).

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

Ayrıca Kıvılcımlı, ortodoks Marksist yorumcular tarafından insanlığın tarih öncesi cehaletinin ürünü çarpıtmalar ve hurafeler yığını şeklinde yorumlanan dini ve dinsel mitik düşünceyi, dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel hayatının canlı ve somut bir ifadesi olarak okumuş ve burada medeniyet evresine geçişle beraber bozulmaya yüz tutan ilkel komünal nitelikli toplumsal yaşama yakılan ağtın gür sesini müşahade etmiştir. Bu bakımdan Kıvılcımlı, İslam’ı ve dolayısıyla dini boylu boyunca olumlamaktan ziyade içerisinde insan toplumsallığının sosyalist tekamülüne imkan veren kuvvetli nüveler barındıran niteliklerinin yanı sıra tarihsel koşulların müsait olması durumunda bütün bunları keenlemeyekün edecek kimi nitelikleri de haiz bir olumsallıklar evreni olarak düşünmesi bakımından Bloch’un Hıristiyanlık bahsinde aynı dinin Kiliseye de İsa’ya da Münzer’e de ilham verecek bir çok anlamlılığa sahip olduğu teziyle müzahir görünmektedir.

IV.4. TARİH, KÜLTÜR VE GELENEK HUSUSUNDA BLOCH VE KIVILCIMLI'NIN HÂLLERİ

“Ne ah edin dostlar, ne ağlayın!
Dünü bugüne
bugünü yarına bağlayın!”
Nâzım Hikmet (1988: 273)

İktisadi bakımdan alt-orta sınıf bir aileden gelmesi nedeniyle örgün eğitimin dışında bir eğitim alması pek mümkün olmayan Ernst Bloch, bütün bu handikaplara karşın akademik kalibresini yükseltmek için muazzam bir çaba göstermiş olsa bile salt akademik mecrada derinleşmeye yönelmeyi mümkün kılacak aile kaynaklı bir iktisadi destek ve ferahlığa -varlıklı bir aileden gelen ilk eşi Else von Stritsky ile tanışana kadar- sahip olmanın çok uzağında kalmıştır. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarını geçirdiği karanlık ve yoksul işçi kenti Ludwigshafen’de endüstriyel proletaryanın sefaletiyle kapitalizmin en vahşi ve çirkin yüzünü bizzat deneyimlemesinin yanı sıra aynı dönemde Ren’in hemen karşı kıyısında tiyatro ve konser salonları, heybetli bir kale ve muazzam bir kütüphanesiyle ıslıl ıslıl bir iktisadi ve kültürel hazine sandığını andıran Mannheim’ın varlığının yarattığı keskin karşıtlık, Bloch’un ilerideki yıllarda ortaya koyduğu akademik ve felsefi gelişimde önemli izler bırakmıştır (Hudson, 1982: 5). Bir diğer deyişle Mannheim’ın görkemli kütüphanesiyle Ludwigshafen’in proleter gecekondu mahallelerinin oluşturduğu meşum tezat, 19. Yüzyıl Avrupası’nda cari toplumsal düzenin sert parçalanmışlığının kanlı canlı bir örneğini oluşturduğu gibi genç Bloch’un da sınıf mücadelesi mefhumunu bütün çıplaklığıyla müşahade ve tecrübe edebildiği bir toplumsal sahne işlevi görmüştür (Roberts, 1990: 3).

Ernst Bloch’un geçmişle ilişkilene biçimi, ortodoks Marksizm’in tarihi muazzam bir teleolojik akış içinde seyreden, kimi arızı çıkıntılara sahne olsa bile sonunda yine olacağına varan enikonu maddi kaderci bir çizgide ele alan yaklaşımının aksine tükenmemiş ihtimallerin, yenilse bile halen ilham verici olan eşzamansız oluşların diyarındaki bütün bu olup bitenle -anakronik olmaktan gocunmadan- onların bugüne ve geleceğe açılan pencereler olduğu kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla Bloch, köylü ayaklanmaları ya da dinsel nitelikli isyanları zamanından önce zuhur eden

defolar gibi görmekten ziyade tarihsel zamanı belli bir düz çizgiselliğin değil kopuşlar, alt üst oluşlar ve eş zamansızlıklarla beraber akmakta olan bir bütünsellik içinde kavramak gerektiğinden hareketle bu gelişmeleri, tarihsel olarak ileride ya da geride olmaları nedeniyle muvaffak olamamış gibi değil yenilmiş olsalar bile olmakta oldukları anda dahi kazanmaya açık bir toplumsal pratiğin ürünü gibi düşünmektedir.

Bu noktada faşizmin çözümleyici anahtarı olarak kapitalizm koşullarında aktif hale getirilmiş eş zamansız kitlelere vurgu yaparak faşist propaganda ve cazibeyi analiz etmek için önemli bir yöntemsel müdahaleye imza atan Bloch, Ortodoks Marksistlerin Almanya’da romantik ve ezoterik yüceleştirmenin müthiş teveccüh görmesini bir tür çılgınlık, akıl dışılık olarak reddettikleri yerde, faşistlerin mezkur eş zamansız kitlelerin rüyalarına, fantezilerine ve tutkularına hitap ederek başarılı olduklarını savunmuştur. Faşist imge ve sloganların ayrıntılı analizleri vasıtasıyla Bloch faşizmin, çığıırından çıkmış bir eş zamansızlık ya da gericilik biçimi olmadığı gibi bilakis geçmişin solgun resimlerini yepyeni bir filtre ve çerçeveye tedavüle sokan ve Ortaçağ dindarlığından tevarüs edilen *Üçüncü Reich* gibi imgeler dahil olmak üzere esasen devrimci ve binyılcı nitelikleri haiz mefhum ve olaylara reaksiyoner bir işlevsellik kazandıran hayli sahih bir ideolojik form olduğuna dikkat çekmiştir (Bloch, 1991: 117-138).

Bu çözümlemeler ışığında bir devrim felsefesi olarak tarihsel materyalizmin, Thomas Münzer ve Köylü Savaşları gibi dünya-tarihsel devrimci kalkışma ve önderlerden mühim dersler çıkaran alternatif bir kavramsallaştırılmasının ana hatlarını oluşturmaya çalışan Bloch, Marksizm’in sahih bir teori inşası amacıyla sürekli kendine göndermeli bir ideolojik saflık peşinde koşan kuramsal arayışını, toplumun hakiki tarihsel gelişiminin içinde onun kendi gündem ve yol haritalarıyla dinamik bir ilişkisellik çabasıyla tevil etmesi gerektiğini ve ancak eski kazanımların iradi temellüküne imkan veren mümbit bir gelenek anlayışına tekabül eden bu yeni gramer üzerinden mezkur fikirlerin -kitlelerin örgütlenmesi ve hareketlendirilmesi bahsindeki- kıymetinin farkına varabileceğini öne sürmüştür. Bloch’a göre bu kavramsal müdahaleyle Marksizm, yaşanmış değil *yaşayan dün*ü de bünyesine katan bir genişleme sahası kazandığı gibi toplumun her katmanının ihtiyaç ve pratik arzu ve isteklerine duyarlı olunması durumunda akılcı reform ve pratiğe angaje kendiliğindenlik eleştirisini de içerir hale gelmiş; potansiyel olarak ilerleme ve daha iyi bir toplumsal yaşam ufku

taşıyan tüm unsurları müşterek bir vasatta örgütleyerek içermesi ve akıl dışının yaratıcılık ve tasavvurdan müteşekkil bir biçimde temellükü anlamında ilahi hikmet ihtiyacı da dahil olmak üzere kişinin rasyonel umudu haline gelmeye meyilli her neviden ideoloji ve angajman biçimiyle etkileşime açık olması gerektiğiyle yüzleşme imkanı bulmuştur (Hudson, 1982: 44).

Ütopya mefhumun fani veçhesini var kabul edip tarihsel olarak hayal kırıklığına uğratılabilir umudun içinde devindiği yerde biteviye acı çekmesine rağmen, Bloch kendi ütopyacılığını devrimci ilerlemeye ve güçlü bir insan failiği anlayışına hasredilmiş bir tür tarihsel materyalizm olarak tanımladığı gibi (Bloch, 1998: 339-345) tarihi de -Marx'ın materyalist bir cepheden tarihi, geçmiş ve gelecek arasında derin bir zihinsel fay hattı çizmek değil tedavülden kalkmış görünen fakat henüz gerçekleşme imkanı bulamamış eşitlik, özgürlük, dayanışma ve adalet gibi talepleri yeniden gündeme getirip gerçekleştirmekle mükellef kılan bakışından ilhamla (Marx, 2010b: 144)- uzaktan uzağa okunabilen yahut yorumlanabilen ahlaki bir talebin yerine getirilmesi meselesi olarak telakki eden materyalist bir kavramsallaştırmaya tabi tutmuştur. Marx'ın insanların -serbestçe kendi seçtikleri birtakım parçaları derleyerek değil daha çok dolaysızca maruz kaldıkları, önlerinde buldukları, geçmişten tevarüs ettikleri şartlarla kayıtlanmış olsa bile- tarihlerini kendilerinin yaptığı (Marx, 2010a: 30) yönündeki vurgusundan hareket eden bu gibi bir tarihsel materyalist ütopya pratiğinin, geleceğin en azından kısmen belirsiz olmasının yanı sıra insanların çevrelerini dönüştürme özgürlüğü imkanını da içinde barındıran bir tarih felsefesine ihtiyaç duyması ve -insanlar ve tarihleri daha büyük bir gerçekliğin parçası olduğu için- buradaki dönüştürücü eylem sorununun da ontolojik bir bileşeni haiz olması gerektiği dikkate alındığı vakit Bloch'un ütopyacılığı, Marksist materyalizmin tarihsel gereklilikleri için ontolojik bir temel sağlama girişimi olarak görülebilir (Moir, 2016b: 5). Bir diğer deyişle tarihsel materyalizm ve Marksizm'in, hor gördüğü imgelerle takviye edilerek akim kaldıkları sahalarla yeniden mümbit ilişki tesis etmesinin yol yordamlarının arayışında olan Bloch, ütopyacılığı şimdiki toplumsal kurtuluş çabalarının geçmişteki muazzam yenilgilerden tevarüs ettikleri mirastan güç alan ve bir yandan da mezkur mirasa tarihsel anlamda borçlu olmaktan gıdalanan bir teorik-pratik nosyon gibi tarif etmiştir.

Benzer biçimde, anadan doğma sosyalizme muarız addedilen bir coğrafyada işlerin hiç de öyle iddia edildiği gibi olmadığını tarihsel tecrübeleri yeniden yorumlayarak gösterme amacıyla hareket eden Kıvılcımlı da Osmanlı'nın bilhassa teşekkül aşamasında devletin tekamülüne muazzam katkılar yapan sosyo-kültürel unsurların çözümlemesine girişmiş ve hem toplumsal teşkilatlanma hem de kurumsal teşkilatlanma bakımından belirleyici etkileri haiz Kırşehir Ülkücüleri, Bedreddin Ülkücüleri, Aşiret-Tarikat Güçleri, İlber-Akıncılar ve Kam'lar-Dervişler gibi yapı ve özneleri, Osmanlı Devleti'nin barbar göçebe eşitlikçi kan teşkilatı temelli ilkel sosyalist niteliklerini inşa eden ve etkileri bugüne kadar da devam eden bir mirasın asli kaynakları olarak telakki etmiştir (Kıvılcımlı, 2007d: 136-142). Bununla birlikte Kıvılcımlı, Anadolu'daki bir Alevi Türkmen köyünün muadillerine göre sosyo-ekonomik ve kültürel anlamda daha müreffeh bir vaziyette oluşunu, köyün mucizevi hasletleri ve hususi gayretlerine bağlayan bir tefrikaya şerh olarak kaleme aldığı monografide, Orta Asya'dan beri Horasan Erlerinin İslam medeniyetini de diriltten ve eşitlik, yiğitlik ve özgürlük kaidelerine dayanan kan kardeşliği temelli toplumsal hayat ve teşkilatını, türlü çeşit baskı, kahr ve işkenceye rağmen Anadolu'nun ücra köşelerinde bugüne kadar korumayı başarmış olmalarına yormuştur (Kıvılcımlı, 2011j: 52). Bir diğer deyişle Alevilik, Kızılbaşlık, Bektaşilik, Sıraçlık, Şamanizm etkileri ve benzeri, adına her ne denirse denilsin burada ortaya çıkan asıl hususiyetin binlerce yıldan süzülüp gelmiş derin insan ilişkileri ve toplumsal yaşam formunda düğümlendiğine dikkat çeken Kıvılcımlı'ya göre, "hepsinin altında[ki] *ölmez insan münasebetleri*, Karaözlülerin sosyal münasebetleri köyde her gelişimin mayası ve zembereği olmuştur." (Kıvılcımlı, 2011j: 54)

Nâzım Hikmet'in Şeyh Bedreddin Destanı'na Zeyl'de bahsettiği ve Kıvılcımlı olması kuvvetle muhtemel olan (Erdoğan, 2019: 92-93) Ahmed isimli mahkum arkadaşıyla konu üzerine sohbetlerini içeren *Ahmed'in Hikayesi* ve *Milli Gurur* başlıklı metinlerde Ahmed'in Bedreddin'le dedesi vasıtasıyla tanıştığı günden beri ona inandığı ve milli gurur vesilesi saydığını beyan ederek Lenin'in Rus proletaryasını tarihindeki eşitlikçi ve özgürlükçü halk hareketi ve kahramanlarla gururlanmaya davet eden metnine referansla beynelmilelci olmakla tarihinde Bedreddin hareketi gibi bir destan oluşturabilmiş her milletin şuurlu proleterinin bundan milli gurur duyması gerektiğine

dikkat çekmesi de (Nâzım Hikmet, 1988: 270-272) Kıvılcımlı'daki bir başka tarihsel kuvve vurgusudur.

Aynı mecradan devam ederek TKP'ye uygulanabilir bir mücadele hattı çizmek için ülkenin cari andaki sosyo-ekonomik ve kültürel röntgenini çekip genel bir envanterini çıkarırken, *Müttefik: Köylü* başlıklı eserinde Lenin'in Rus Köylüsünün devrimcilik vasıflarını tayin cetveline göre Türkiye'deki köylülüğün sosyalist bir devrim yolunda işçi sınıfına yarenlik edecek bir isyan kabiliyeti olup olmadığını ölçmeye girişen Kıvılcımlı, tahsil duygululuğu, isyancılık, sık sık kıtlık ve devlet aleyhtarı dini tarikatlar şeklindeki dört parametre üzerinden “Türkiye köylü tabakaları içinde mayalanan ve yarın oynayacağı büyük role olgunlaşan ihtilalci bir hız var mıdır?” sorusuna yanıt aramıştır (Kıvılcımlı, 2009d: 198-199). Gündelik gazete haberleri kabataslak tarandığında bile bu parametrelerin tamamının emarelerinin Türkiye köylüsünde fazla fazla bulunduğunu görmenin mümkün olduğunu belirterek bolca örnekle bunları ortaya koyan Kıvılcımlı, zulme, soyguna, yoksulluğa karşı isyan kabiliyeti üst düzeyde olan bu zümrede direncin “gizli ve hükümet karşıtı tarikatlar ve mehdi beklemek ve çıkarmak” biçiminde olmak üzere iki türlü yoldan ortaya çıktığına vurgu yapmış ve buradaki mehdi fikrinin hızla çözülen toplumsal ilişkiler, derinleşen sınıflar farklar, doğal ve sosyal afetler gibi sosyo-ekonomik ve doğal gelişmelerin mucize, keramet ve Mesih gibi tasavvufi, dini ve mistik formlarda ifadesine tekabül ettiğini dile getirdiği gibi “metafizik usullü, fizik ve pratik bir siyaset” olarak dinin köylüler nezdinde bu denli popüler oluşunu da yanlış yollarda seyretse de kurtuluşa dair canlı bir arayışın neticesi saymıştır (Kıvılcımlı, 2009d: 222-223).

Bu yorum üzerinden, Cumhuriyet Tarihinde dehşet verici bir mürtecilik kalkışması sıfatıyla lanetlenen Menemen İsyanını da yolu hedefi şaşmış, hakikaten gericilerin tuzağına düşmüş, kitle hareketinden ziyade sapkın bir darbe girişimi olarak “bütün bu gerici kılığına rağmen, (...) Türk köylülüğünün ihtilale susayışını, ihtilali tuttuğunu ve tutacağını, kır çalışanlarının ruhunu gösteren bir ders” olarak okumak gerektiğine dikkat çeken Kıvılcımlı (2009d: 236), bu türden isyanları zamanın Kemalist rejimi gibi müthiş bir sınıf körlüğüyle din elden gidiyor vesveseleriyle halkın kandırıldığı karşı devrim hamleleri olarak değil kitlelerin korkunç sosyo-ekonomik şartlar altında aldanmaya ve kandırılmaya dahi susayarak bile isteye iştirak ettikleri yönsüz sosyal patlamalar biçiminde yorumlamak gerektiğini vurgulamıştır (Kıvılcımlı, 2009d: 252).

Buradan hareketle Kıvılcımlı, tarihsel karakteri ve sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi bakımından teşekküllü bir toplumsal ve sosyalist dönüşümü gerçekleştirme kapasitesi olmadığı için yiğitlik, gözü karalık ve ölümüne dövüşçülük şeklinde tezahür eden canlı isyan kapasitesi derebeyi artığı tefeci-bezirganlar ve din simsarları tarafından sömürölüp heba edilen köylülere, toplumsal kurtuluşun en sabırlı ve bütünleşik takipçisi olan işçi sınıfı ve onun öz örgütlülüğünü temsil eden komünist partisinin bir tür keşif kolu olarak rehberlik etmesinin ve mezkur köylü devrimciliğinin canlı enerjisinin sosyal devrim namına harekete geçirmesinin icap ettiğini öne sürmüştür (Kıvılcımlı, 2009d: 249).

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

Çarpıtılsın ya da çarpıtılmasın, gündüz düşlerinden reklamlara, masallardan dinlere, halk hikayelerinden gnostik tarikatlara varıncaya kadar geleceğe dair bir yaşama itkisi uyandıran her türden arzu formundaki sosyo-kültürel mühimmattan ve hatta Amerikan rüyasında dahi umuda dair kuvvenin izlerini bulan Bloch da (2007a: 52) Kıvılcımlı gibi geleneksel Marksist düşüncenin pek de itibar etmediği sahalardan onu tahkim etmeyi amaçlamıştır. Mezkur tahkimat adına Orta Çağ İslam düşüncesine kadar uzanıp oradan sol namına kuvveler devşirmenin bile peşine düşen Bloch, felsefenin egzotik bir meyve olmaktan çok toplumsal yaşamın ta içinde olduğunu söylediği İslam topraklarında yetişmiş büyük alimler İbni Sina ve İbni Rüşd'ün Aritoteles'in üretken madde yorumundan hareket eden son derece dinamik bir doğa felsefesi ortaya koyarak ta o devirde sol bir Aristoteles yorumuna imza attıklarına dikkat çekmiştir (Bloch,

2017: 15-19). Ayrıca Bloch, Marx'ın dinle kiliseyi mutabık sayarak onu afyon ilan eden eleştirisinin halen haklı ve geçerli olduğunu fakat aynı dinin kiliseden bağışık heretik nitelikli akımlarının da -insanlığın yukarıdan aşağıya doğru baskılanmasına karşı ayak diremesi, dik durması ve bağımsızlaşması için idrak, anlama ve kavrama melekelerini desteklemeye çalışan ve küstah olmayan bir din eleştirisini devreye sokan materyalist bir anlayışla (Bloch, 2013: 114-115)- sosyalist mücadelenin saflarının bir parçası olarak düşünölebileceğini ifade etmiştir.

Bununla birlikte peri ve halk masallarını -aralarındaki teknik farkı dikkate almadan- ezilenlerin, küçük insanların kurnazca hayatta kalmaya odaklı hüsnü kuruntularının ürünü olarak değil daha iyi bir yaşam arzusuna dair öngörücü tasavvur unsurları olarak okuyan Bloch, geleneksel olsalar da zamansız özlem, arzu ve aşk mefhumlarını bugüne ve muhayyel bir geleceğe teyelleşen karakterleriyle bu anlatıların bütönlöklü bir ütöpik kuvveyi haiz olduğu kanaatindedir. Bu tüm zamanlara şamil olma hali dışında bütönl toplumsal sınıf ve yaş gruplarını etkileyen yönüne de dikkat çektiğı peri masallarıyla beraber çizgi romanlar, popüler macera romanları, modern anlatılar, sirkler, halk panayırıları vb. gibi alt kültür ürünü sayılan olgu ve mecralarla da ilgilenen Bloch, hiçbir estetik hiyerarşı kaygısı gütmenden bütönl bu sosyo-kültürel malzemenin kitle nezdinde alımlanışına yoğunlaşarak buradaki ütopyacı kuvveyi ciddiyetle ele aldığı gibi hiç düşünmeksizin itaate ayarlı bir uygun adım yürüyüşe nazarla muhtemel bir devrimci farkındalığa açık en cahilce ve mahrem hüsnükuruntuyu tercih etmek gerektiğı düşöncesindedir (Zipes, 2018: 362-365). Bu anlamda hem Bloch hem de Kıvılcımlı, genellikle göz ardı edilen sosyo-kültürel birikimin sosyalist bir pencereden yeniden ele alınıp teşekküllü bir devrimci toplumsal dönüşüm faaliyetinin hizmetine koştukları gibi buradaki kuvvenin öyle kolaylıkla yok sayılacak ya da muhafazakar fikriyata terk edilecek bir saha olmadığını açıklıkla göstermişlerdir.

IV.5. DEĞERLENDİRME: HEMDERT AKRANLAR

Bir tarafta sürgün, Nazizm belası ve yeniden inşa edilmeye çalışan bir ölke, diğer tarafta uzun mahpusluk, şedit devlet baskısı ve yeni kurulmuş bir ölkenin yalpalamalar eşliğinde kendini bulma çabaları gibi oldukça menfi şartlar altında adeta süreklileşmiş

bir kriz halinin içinden yazmaya çabalayan Bloch ve Kıvılcımlı, bu bakımdan yaşadıkları devirlerin dünya-tarihsel sorun ve duyarlılıklarından azade olmadıkları gibi mezkur krizi melankolik bir içe dönüşle romantik bir nostalji güzellemesine dönüştürmeden eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumsal devrim umudunu her daim diri tutup bu uğurda ihmal edilmiş din, kültür ve gelenek gibi mefhumların sosyalist bir zaviyeden yeniden yorumlanmasını hatta bunların kendilerine mündemiç kimi baskılanmış içeriklerini ön plana çıkararak tümünden temellükünü hedeflemişlerdir. Ömürlerinin sonuna kadar sosyalizm, komünizm ve Marksizm'e bağlılıklarını ısrarla vurgulasalar bile din, kültür ve gelenek bahsindeki bu tavizsiz ilgileri nedeniyle doktriner bir Marksizm anlayışının dışında değerlendirilen Bloch ve Kıvılcımlı, iyi ihtimalle pek de lüzumlu olmayan meselelerle fazla meşgul olan ve bu sebeple çözümleyici ve düzenli bir teorik mesaiye gelemeyen daha çok nasihatçi ve ütopyacı bir düsturun mensupları olarak sol masallar anlatan eski tip veliler gibi görülmüş; aksi durumda ise Marksist teorinin pirüpak materyalizmine idealist birtakım eklentiler peşinde koşan mürtetler kabilinden sayılmışlardır.

Bütün bu yalnızlıklarına rağmen sosyalist teori ve pratiğin yeniden inkişafı çabasından taviz vermeyen bu iki nevi şahsına münhasır düşün adamının geçmişle ilişkilene gayreti iki farklı motivasyondan hareketle tezahür etmiştir ki zira Bloch, sosyalist teori ve pratiğin eskiden örneklerinin bulunduğu fakat şimdilerde dikkate değer bir kıymeti haiz olmadığı kabulünden hareket eden bir toplumsal ve düşünsel ortamın içinden gerekli misallerin hatırlatılması ve yeniden değerlendirilmesi üzerinden ihya ve temellük çabasını yürütürken, Kıvılcımlı, sosyalizm namına herhangi bir teori ya da pratiğin bu toplum ve topraklarda zinhar olmadığı ve esamisinin okunamayacağına kani bir çevrenin içinden, ziyadesiyle daha müşkül şartlar altında, bir yokluğun var olduğunu ispat çabasının baskın olduğu bir teorik mesainin içinde olmuştur.

Geçmişteki cümle sosyo-kültürel teorik-pratik birikimle aynen aktarımdan çok eleştirel bir yeniden değerlendirme kaygısını da beraberinde getirdiği gibi Bloch ve Kıvılcımlı da artık geri getirilmesi mümkün olmayanı diriltmeye ya da geri getirmeye dair nafile bir umuttan çok yaşanan anı tahrik etmek, ona karşı durmak maksadıyla *devri sabıka* seslenen, ona kulak veren isyancılar, peygamberler, veliler, şairlerin bu müşterek lisanından (Asad, 2020: 77) konuşmaktadırlar. Böylelikle geçmiş olmuş bitmiş, *davası güdülmez bir iskartalar yığını* gibi değil de gölgesi bugüne ve geleceğin

üzerine düşen bir bitmemiş yahut henüz farkına bile varılmamış birtakım olasılık ve koşulların mebzul miktarda bulunduğu bir imkan dairesi olarak temayüz ettiği gibi Bloch ve Kıvılcımlı da tam bu noktada geçmişin eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumsal devrim ideali ekseninde yaratıcı bir biçimde alımlanmasının örneklerini vermişlerdir. Bir başka ifadeyle Benjamin'in bir yandan tarihsel materyalizm diğer yandan ilahiyatın lisanıyla konuşarak seküler ve Mesihçi aleme aynı anda söz söylemesi, nasıl ki salt bir aynılaştırma hamlesine değil de daha çok uzlaşmaz karşıtlıklarla işleyen iki alanı ilişkiselliğe teşvik eden, kışkırtan bir müştereklik ve birbirinin içinde erimese de istifade etmekten imtina etmeyen bir yeni dilin olanaklarını arama çabasına tekabül ediyorsa (Asad, 2020: 231), Bloch ve Kıvılcımlı da bu iki alanı birbiriyle konuşur hale getirerek, kimi zaman birbiri yerine telif ederek ya da doğrudan tahrik ederek, artık kifayetsiz hale gelmiş ezberleri aşındırmaya, gözden geçirmeye kapı aralamak gayretindelerdir.

V. BÖLÜM

SONUÇ:

İNSANIN DEVRİMCİ İRADESİNE TAASSUBUN FAYDALARI!

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

İsmet Özel (1984: 10)

Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın sosyalist teoriye kendi meşreplerince yaptıkları katkıların mukayeseli incelenmesine vakfedilmiş bu çalışma, konvansiyonel Marksist mecranın içinde ısrarla kalmış olsalar bile oradaki ezberin içinden konuşmaktan ziyade onu içeriden ikmal kaygısı taşıyan bu iki özgün düşünürün, insanın tarih yapıcı kolektif aksiyon gücüne iman, buradaki eyleyen insana dönük bitimsiz bir güzelleme ve arka çıkmada tecessüm eden devrimci romantik eğilim, bilhassa dinin toplumsal yaşamın sosyalistçe dönüştürülmesinde önemli kuvveler barındırdığına dönük ısrarlı vurgu ve kültür, tarih ve gelenek gibi daha çok sağcıların doğal mıntıkası sayılan bir sahanın sosyalist ve tarihsel diyalektik materyalist açıdan tefsiri ve istimlakine odaklanan sürekli mesai şeklinde ifade edilebilecek dört temel noktada ufak tefek farklara rağmen müşterek bir teorik faaliyet yürüttükleri tespitindedir.

Kıvılcımlı, dönemin Bloch, Lukacs, Gramsci vb. gibi beynelmilel aydınlarının çizgisinde Sovyetler’de mümkün olan devrimin kendi ülkelerinde mümkün olmasının koşullarını ya da tersinden olamıyorsa neden olamadığının tarihsel ve sosyal sebeplerini amorf evrensel reçeteler üzerinden değil yerli malzemenin kendisinin derinlemesine incelenmesiyle tespit etme kaygısındadır. Bunu yaparken kendinden menkul bir yerli-milli retoriğinin esiri olarak onu biricikmiş gibi yücelten milliyetçiliğe de tevessül etmeyen Kıvılcımlı için buralı olan malzeme, beynelmilel bir girişimin, elin uzantısında tecessüm etmiş bir biçiminin yeniden o beynelmilel insan mirasına katılması çabasında istifade edilen yöntemsel bir zorunlu indirgmeden başka bir şey değildir. Bir diğer deyişle Kıvılcımlı’nın külliyatı, kendi dönemi ve mensup olduğu çevrede görülmemiş genişlikte bir mecrada özgün ve teorik nitelikli eserlerden müteşekkil olduğu gibi hayli özel bir jargonla yerel malzemeyi beynelmilel teori ve pratikle mecz etme gayretinde olan fakat kimi zaman fazla serbest vezin bir eklemleme, melezleme faaliyetinden dolayı eksantrik bulunan “millileşmiş bir Marksizm” yaratmaya çabasının mümtaz bir örneğidir (Belge, 1980: 33).

Kıvılcımlı, yanlış da olsa tavır almaktan, karşı koymaktan, yeri gelince yandaş olmaktan özcesi her ne olursa olsun taş üstüne taş koyma istidadından taviz vermediği gibi kimilerinin fazla aceleci olduğu ve bundan sebep sıklıkla siyasal yanlışlara düştüğü savlarına aldırış etmeden cari gündemi kendi meşrebince kurcalama ve oradan inandığı yol uğruna neler devşirilebileceğine dair coşkulu karar ve tavırlar geliştirmeyi devrimciliğin asli meşgalesi sayar. İnsana, insanın kolektif etkinliğine tarifsiz bir inanç duyan Kıvılcımlı, hülyalara dalıp uygun anın gelmesini, ortalığın devrim koşullarını mümkün kılacak bir pürüzsüzlüğü haiz olmasını beklemeyi zül sayarak en umulmadık, umutsuz görünen anda bile teyakkuzda olmak, *legaliteyi istismar* etmek, iğneyle kuyu kazmak gerektiği istidadındadır.

Kıvılcımlı ayrıca, elindeki malzemeyle somut durumun verdikleriyle neler yapılabileceğinin peşinde, yanlış yapmaktan korkmadan bütün gayretiyle mücadele edilmesi gereğini inatla işlemekten geri durmadığı gibi tarihi yapanın da uygun koşulları bekleyenler değil o koşulları inşa edenler olduğunun fazlasıyla bilincindedir. Yazıklanma, sinizme meyyal kendinden menkul bir eleştiri kılıflı lafazanlık gibi şeyleri kendi pratiğinde tedavülden kaldıran Kıvılcımlı, iş yapmak, üretmek, her hal

ve şeraitte insanın toplumsal kurtuluş ve selametinin yol yordamlarını oluşturmak, kollamak ve yaratmak gayelerinin peşindedir. Nasıl ki kapitalizm bir üst belirleyen olarak cümle sosyo-ekonomik ve kültürel hadiseyi kendine mal etme becerisi gösterebiliyorsa, Kıvılcımlı'ya göre sosyalist teori ve pratik de benzer bir cevvaliyetle uygun koşulları kollayarak yersiz vakit kaybedip beklemekten çok, zor koşullar altında eylemenin ve farklı muhalefet bloklarını kendinde mecz etme yeteneği ve iradesi ortaya koyabilmenin arayışında olmalıdır.

Felsefi anlamda Marksizm etrafında örgütlenmiş düşünsel mesailerden her bakımdan en şatafatlısı görünen Bloch'un fikri avadanlığı da her ne kadar bu çabasında yalnız kalmış olsa bile genel hatlarıyla, mirasçısı olduğu Marksist düşünceyi, bin bir kaynaktan derlenmiş gnostik, eskatolojik ve apokaliptik biçimli eksiksiz bir metafizik, kozmoloji ve spekülâtif kozmogoni ile aşılama çabasının bir ürünüdür. Bloch'un bu aşılama girişimi, Marx'ın düşüncesinde bölük pörçük duran, ona içkin ve salt toplumsal olguları değil evrenin tümünü kapsayan bütün kuvve ve failerin evrensel bir sentezine eğilimli bir dünya tasavvuruna tekabül eden, zımni metafizik anlamı, geleceğe yazgılı varoluşsal bir *umut ilkesi* yoluyla açığa çıkarıp tatbik etmek amacına matuftur (Kolakowski, 1978: 421). Bu manada Bloch'ta *umut ilkesi*, *gelene ağıam gidene paşam çeken çileci bir tevekkül siyasetinden* ziyade her türlü hayal kırıklığına karşın daha iyi bir dünyaya özleminin canlı imge ve kuvvelerini her şartta yakalamaya ayarlı *militan ve talimli bir melekenin* ifadesidir. Bir başka ifadeyle türlü çeşit kötülük karşısında safdil bir *polyannacılık* yahut sıklıkla gadre uğrasa bile umarsızca hacıyatmaz misali düşmez kalkmaz taş kafa bir iyimserlikten çok Bloch'ta umut, hayal kırıklıklarına, üzüntülere ve kötülüklere maruz kalsa bile mezkur yeisle hesaplaşıp oradaki enkazın yıkıntılarından bulabildiği ya da kurtarabildikleri ile yeni bir yaşamın inşasını hedefleyen velut ve faal bir kudretin adıdır.

Cari anda ve oradan doğru gidilmesi muhtemel görünen gelecekte siyasetin, hesaplanabilir birtakım olasılıkların suya sabuna dokunmaz bir biçimde tedrici değişime angaje, kifayetsiz teknik bir meşgaleye indirgendiğinin fazlasıyla farkında olan Bloch ve Kıvılcımlı, siyasetin radikal dönüşüm arzularını da içeren devrimci karakterini ön plana çıkarmak maksadıyla bugün fanatizm yaftasıyla şeytanlaştırılmış olan geçmişteki ayaklanmalar, isyanlar ve halk hareketlerindeki çaplı toplumsal değişim hedefindeki tutkulu siyasal bağlılık biçimlerine vurgu yapmışlardır. Bloch ve

Kıvılcımlı bir bakıma, siyasetin radikal niteliklerinden arındırılıp teknikleştirilmesinin ardındaki ideolojik motivasyona da dikkat çeken bu tavırlarıyla, siyasetin bu cari halinin hiç de öyle ezel ebed olmadığını ortaya koymuş ve siyasal faaliyetin, zamanında radikal ve fanatik addedilen grupların dönüştürücü etkisini de içerdiği bilgisiyle, geçmişteki ütopyacı ya da zamansız görünen toplumsal değişim talepleriyle bugünün radikal eşitlikçi ve özgürleşmeci siyaseti arasında bir bağ tesis etmenin nüvelerine sahip bir şey olarak ihyasının peşine düşmüşlerdir.

Bu anlamda Bloch ve Kıvılcımlı, çokça Aydınlanmanın etkisiyle dünya-tarihsel sosyo-kültürel birikimin mitik boyutunun tümünü birden kendine yasak eden yahut kestirmeden hurafe sepetine atarak ona çöp muamelesi yapan ortodoks Marksist yaklaşıma karşı, etkileri derinden derine hissedilen bu muazzam birikimin muhafazakar ve otoriter siyasetin insafına terk edilemeyecek çapta -örtük de olsa- devrimci değişim nosyonunu haiz olduğu ve teolojik çapaklarından temizlenmeleri durumunda sosyalist düşüncenin yeniden anlamlı bir evrensel siyasal seçenek olarak temayüz etmesine önemli katkılar yapacağı inancıyla hareket etmişlerdir. Bu bağlamda Kıvılcımlı ve Bloch'un bilhassa tek tanrılı dinler nezdinde devrimci bir maya arayışı çabalarını, dinleri ve kutsal kitapları -Marx'ın, gerçek acıların protestosunun ilahi bir yüceltim çabası ve ezilenlerin iç çekişi olduğu yorumundan kaynaklanan- devrimci geleneğin mirasları olarak okuyan ve esasen Engels'le temayüz etmiş geniş çaplı eski bir sol/sosyalist geleneğin içinde, ama onu da aşan birtakım imkanları haiz fikirlerin ürünü gibi görmek gerekmektedir.

Kimi yerlerde Marx'ın materyalist yönelimi daha sert olan din yorumuyla da çelişen ve ömrünün son yıllarında meseleye özel olarak eğilmesinden anlaşıldığı gibi bu konunun siyaset ve felsefe anlayışında da merkezi bir yer teşkil ettiği görülen Engels'in, devrimcilik nosyonu fazla cilalanan bir Hristiyanlık yorumu üzerinden Hristiyanlığın aslen yoksullar ve ezilenler arasında vücut bulan ve sonunda Roma İmparatorluğu'nu fethetme başarısı gösteren devrimci bir halk hareketi olduğu, fakat zamanla bilhassa devlete intisap etmesi sonrası devrimci ateşinin bir kısmını kaybettiği ve bu dünyanın sorunlarından çok öte dünyaya çözüm sunma eğilimine yenik düştüğü yönündeki yaklaşımı (Marx ve Engels, 1976: 179-191), dinlerdeki devrimci nüveyi önemseyen bir sosyalist geleneğin temel referansı haline gelmiştir. Engels'in bu yaklaşımına atıfla ve teorinin kurucularından en azından birinin icazetini almış

olmanın rahatlığıyla, Rosa Luxemburg, Karl Kautsky, Max Horkheimer, E. P. Thompson ve Michael Löwy gibi Ernst Bloch'un da içinde olduğu (ve aralarına Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın da kolaylıkla dahil edilebileceği) bir dizi Marksist düşünür böylesi bir din kavrayışının ardından gitmiştir (Boer, 2011: 307).

Bloch ve Kıvılcımlı, din, kültür ve gelenek bahsiyle sosyalist teoriyi ikmal ve tahkim etme çabası sırasında, bu meselelerin kara kalabalıklar nezdinde ittifak edilmiş cari hallerinin sosyalist bir temrininden ziyade buralarda yüzeye çıkmamış, yenilmiş, yarım kalmış, taammüden baskılanmış ya da henüz bilincine dahi varılmamış kuvve halindeki teorik ve pratik somut imkan, ütopya ve umudun hallerini parlatmak ve öne çıkarmak gayesiyle hareket etmişlerdir. Bir diğer deyişle bu iki düşünür, geçmişini sabit bir bütünlük olarak yeniden ihya edilmesi gereken muhafazakar bir yitik cennet olarak değil geçmiş-bugün-yarın diyalektiğinde sürekli dönüşen, yeniden ilişkilenen, kesintiler, kopuşlar ve sürekliliklerin bir arada bulunduğu oldukça dinamik bir biçimde düşünmenin yanı sıra toplumsal yaşamın sosyalist bir mecradan okunması ve yeniden organize edilmesi için gerekli somut edevatın devşirilebileceği fakat içinde türlü çeşit hayal kırıklıkları ve acıları da barındıran kanlı canlı bir olumsuzluklar diyarı gibi değerlendirmişlerdir. Bütün bunları yaparken ortodoks Marksizm'in kendinden çok emin biçimde hariçten gazel okurcasına kara kalabalıkları kendi yüksek hikmetlerine davet eden buyurgan tavrına nazarla Bloch ve Kıvılcımlı, cari dilin tehlike ve tuzaklarının farkındalığıyla onu yeni bir içerikle tarif etme kaygısından taviz vermeden mezkur kitlenin içinden ve ta kendisine konuşmakta ısrarcı olmuşlardır.

Toparlamak gerekirse sosyalist teori içerisinde üvey evlat muamelesi görmüş din, kültür, gelenek ve tarih bahsinde bu mefhumların sosyalist teori bakımından kıymetini teslim eden görüşleri Otuzlu, Kırklı yıllar gibi erken bir tarihte savunan eserleriyle Bloch ve Kıvılcımlı'nın, konvansiyonel sosyalist yaklaşıma mugayir ve ayrık bir tavır gösterdiklerini söylemek mümkündür. Bu iki muhterem ismin mezkûr müşterek yaklaşımları üzerinden karşılaştırmalı bir eleştirel düşünce tarihi anlayışından hareketle kaleme alınan bu çalışma, Bloch ve Kıvılcımlı arasında insanın kolektif devrimci eylemine inanç, bu inancın körüklediği devrimci romantik eğilimler, koşullardan bağımsız bir biçimde her durumda devrimci siyasal etkinliğe gönülden bağlılık ve geleneksel Marksist teorinin pek yüz vermediği din, tarih, kültür ve gelenek gibi mefhumların -sosyalist teorinin krizine merhem kabilinden- ihyası ile teorinin

buradaki teorik-pratik mühimmatla ikmal ve tahkimatı çabası başlıkları altında ele alınabilecek dört temel izlek belirlemiş ve bu izlekler üzerinde benzerlikler ve kimi farklılıklara odaklanmıştır. Nihayet bu çalışmada, aralarında birtakım nüanslar olsa bile bu başlıklar üzerinde mutabık görünen Bloch ve Kıvılcımlı'nın, dönemin konvansiyonel Marksist teorik yaklaşımlarından farklı olarak iktisadi belirlenim ilkesinin yanı sıra din, tarih, kültür ve gelenek gibi mefhumları hem sosyalist siyasal talepler hem de insanın daha iyi ve insani nitelikli bir dünya özleminin canlı imgelerini içeren kuvveler olarak hususen dikkate alan fikirleriyle kendi dönemlerindeki başka Marksist düşünürlerden ilgiye değer ölçüde bir farklılık gösterdikleri sonucuna ulaşmıştır.

Çalışmada izlenen karşılaştırmalı tarihsel soruşturma yöntemi, mukayeseye konu iki düşünürü, bütüncül olmayan ve sonuç niteliği taşımayan birtakım vetirelerin tekrar düzenlenmesi, yazarların ve araştırmacının öznel bilincinden çok sosyal ve tarihsel habitusa içkin etkenlerin ön planda tutulması, söz konusu habitusta eyleyen mukayeseye konu isimlerin bilinç ve seçimlerinin sebep gibi konumlandırılarak meselenin ele alınması, bu sebeplerin daha geniş bir bütünün ve düzenli gidişin yahut ortak unsurların bir sonucu olarak görülmesi ve dar ya da geniş ölçekli bir dizi örnek üzerinden sosyal realiteyle ilişkili ve onunla somut birtakım özellikler arasında sürekli surette gidip gelerek soyutlama yapmayı mümkün kılan bir yorum ve karşılaştırma açısının oluşturulması şeklinde özetlenebilecek bir kavramsal yaklaşımdan hareket etmektedir. Bu haliyle bir soruşturma konvansiyonundan çok bir perspektife denk düşen mukayese tekniği de sosyal hayatı tek bir yerden kaynaklanan, çıktığı düşünülen yerle kopmaz bağlara sahip tümlük olarak değil o bütünlüğün sıklıkla akamete uğradığı, benzerlik ve farklılıkların, içerisinde fazlasıyla baskın olduğu bir çeşitlilik diyarı olarak düşünen çok yönlü analitik bir yaklaşımın ürünü olması hasebiyle bu çalışmada tercih edilmiştir.

Netice itibarıyla bu çalışma, Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın geçmişte sosyalizm kuvvesi ararken onun, bir varlığına bir yokluğuna salınan ve bu yönüyle çelişkili gibi görünen çabalarının, geçmişle iş görürken onun bütünüyle ele alınmasının imkansızlığından neşet eden hep bir fazlanın içinde ısıldayan eşitlikçi ve özgürlükçü kuvvenin, tasviri bir tebligatın nesnesi olarak işte orada olduğuna, toplumsal dokunun gözeneklerinde var kaldığına fakat mezkur tebligatın fiili bir amele dönüşmeden

ezildiği, sömürüldüğü ve taammüden göz ardı edildiği için bugünde henüz ortaya çıkmamış yahut bilincine varılmamış bir olumsal zamanda zuhur etmeyi beklediğine işaret eden militan bir umut siyaseti ve felsefesi ihdas ettikleri fikrindedir. Bu anlamda Bloch ve Kıvılcımlı'nın düşünsel mirası, muktedirlerin her türden ideolojik, ekonomik, askeri müdahalesine rağmen onlar tarafından bütünüyle temellük edilemeyen toplumsal ve kültürel geleneğin çatlaklarında, mesamelerinde, derin dehlizlerinde süre giden *kültürel artık* mefhumu temelinde, büsbütün yapılandırılmış bir gelecek tasavvurundan ziyade geleceğin olumsal karakterine vurgu yaparak şimdide ezel ebed cari görünen egemen formların geçiciliğini de vurguladığı gibi bir diğer yandan tüm zamanlara teşmil edilebilecek bir hegemonya mücadelesine de alan açmaktadır.

Geçmişe bakarken Bloch, mesiyani gelenele ve oradan mülhem binyılcı kalkışmalarla daha muhabbetli ilişkisi nedeniyle uhrevi yönü daha kuvvetli bir Marksist kurtuluş teolojisine yakinken, Kıvılcımlı bu konuda geleneksel Marksist söylemin dışına çıkmadan konuşmayı tercih etmiş, yine de o kasnağı esnetmek için elinden geleni ardına koymamıştır. Bu minvalde, Bloch'un biraz da mensubu olduğu çevre hasebiyle daha açık olduğu kurtuluşçu, mesiyani ve ütopyacı düşünceyle daha yakın mesainin izlerini, Kıvılcımlı'nın muhafazakarların tapulu arazisi saydığı Osmanlı Tarihi, İslam ve Türk Tarihi konularıyla hevesle meşgul olarak o tapulu arazide hiç de öyle düşünüldüğü gibi bir yekpareliğin olmadığını ve hatta esasen henüz ortaya çıkmamış ya da çıksa bile yok sayılmış eşitlikçi ve özgürlükçü kuvvenin ani parıldayışlarını da bünyesinde barındıran bir çok anlamlılığın cari olduğunu gösterme yönündeki inadında müşahede etmek mümkündür (Erdoğan, 2019: 103-104). Bir başka ifadeyle Bloch ve Kıvılcımlı, geçmiş kurcalarken oranın mezkur çok anlamlılığının fazlasıyla farkında olarak salt sosyalist kuvveler değil dehşetli felaket imgelerini de ihtiva eden bir gayya kuyusunda iş gördüklerinin ziyadesiyle farkındalardır; fakat buna rağmen o yıkıntıların, altında kalınan bir enkaz olmasının yanı sıra yepyeni bir gelecek için kırık dökük de olsa muhtelif yapıtaşlarını da içerdiğine vurgu yaparak o gelecek uğruna çabalamanın ve cılız bile olsa o ışığı parlatmanın kavgasını vermişlerdir.

Son olarak bu çalışmanın kısıtları nedeniyle üzerinde durulamayan yahut şöyle bir zikredilip geçilmiş kimi izlekler, yeni güzergahlar, muhtemel çalışma konuları ve

buradan ilhamla girişilebilecek bazı olası akademik meşgale alanları neler olabilir sorusuna eğilmekte fayda var. Zira Bloch ve Kıvılcımlı gibi akıllara seza bir alanda yazmış, çizmiş, söylemiş, müthiş iştahlı ve üretken düşünürler üzerine çalışırken kuşatıcı olmak ne kadar zor ve abes ise oradan ortaya çıkacak soruların da o denli fazla olacağı aşikardır. Bu bakımdan Bloch ve Kıvılcımlı'nın kimi durumlarda fazla doğrudan ve pürüzsüzce gerçekleştirdikleri temellük ve tercüme çabalarının, din, tarih, kültür ve gelenek gibi bir hayli değer yüklü mefhum ve kurumların, sonuçları itibariyle öyle kestirmeden benimsenip dönüştürölüp dönüştürülemeyeceği sorusu halen yerli yerinde duran ve haklı bir soru olarak yakıcılığını korumaktadır.

Kıvılcımlı özelinde *Tarih Tezinin* çağdaş siyasal antropoloji literatürüyle bakışımı bir biçimde değerlendirilip yazıldığı dönem içerisinde artıları ve eksilerini tespit eden tafsilatlı bir çalışma ilgililerini beklediği gibi Marksist teoriye ilişkin yerli yorumlarının hem konvansiyonel Marksizm hem de çağdaş Marksist teorik yaklaşımlar bakımından ele alınması da bir başka önemli çalışma alanı olarak göze çarpmaktadır. Bloch ve Kıvılcımlı'da satır aralarında sezilen ve kapitalizmi insanlığın başına gelmiş talihsiz bir musibet gibi algılayan zımnî tavırlarının Marx'ın kapitalizm yaklaşımı üzerinden eleştirel bir değerlendirilmesi de dikkate değer bir mesele olduğu gibi yine bu iki düşünürün din, tarih, kültür ve gelenek yaklaşımlarının çağdaş Marksist kuramcılarının bu meselelere dair kavrayışlarıyla mukayesesi de önemli bir araştırma başlığıdır. Sonuç olarak daha birçok farklı başlık önerilebilecek olsa da Bloch ve Kıvılcımlı, vaat ettiklerini becerip beceremedikleri bir tarafa, muazzam genişlikte bir sahada yapıp ettikleri ve bu gibi sorulara ilham verdikleri kadarıyla bile Marksist düşünce tarihinde kıymetli bir yeri fazlasıyla hak etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (1980). Bloch's 'Traces': The Philosophy of Kitsch. (Trs. R. Livingstone). *New Left Review*. 121, 49-62.
- Adorno, T. W. (1992). *Notes to Literature Volume 2*. (Trs. S. W. NicholSEN). New York: Columbia University Press.
- Ağcabay, C. (2009). *Türkiye Komünist Partisi ve Dr. Hikmet*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Ağcabay, C. (2015). *Dr. Hikmet Savaşçı Bir Hayat*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Akal, C. B. (1998). *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akbulut, E. (Drl.) (2005). *1929 TKP Davası*. İstanbul: TÜSTAV Yayınları.
- Akşin, S. (1980). Bedevilik, Barbarlık ve İnsanlık Tarihi. *Toplum ve Bilim*. 11, 49-57.
- Alayoğlu, A. O. (2006). İlk Kıvılcım. *Teori ve Politika*. 40, 115-134.
- Alayoğlu, A. O. (2011). "Bir 'Yol' Hikayesi: Kıvılcımlı ve Geleneğinin Politik Analizi". *Hikmet Kıvılcımlı Hayatı Eseri Mirası*. C. Karagüllü (Der.). 124-130. İstanbul: Ok Yayınları.
- Alayoğlu, A. O. (2013). "İki Kıvılcımlı, Tarih Tezi ve Politika". *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*. D. Küçükaydın (Hızl.). 1-13. İstanbul: Köksüz Yayınlar.
- Anadol, Z. (1989). *Kırmızı Gül ve Kasket*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Asad, T. (2020). *Seküler Çeviriler*. (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Aydar, Ö. (2016). Bir Sosyal Bilimci Olarak Hikmet Kıvılcımlı Üzerine Sosyolojik Bir Analiz. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE.
- Aydar, Ö. (2018). Osmanlı Üretim İlişkileri Tartışmalarında Farklı Bir Yaklaşım: Hikmet Kıvılcımlı Örneği. *Social Science Research Journal*. 7(2), 262-276.

- Aydın, B. (2019). “Michel Foucault’da Etik-Siyasal Bir Meşhum Olarak Direniş ve Antik Yunan Menşei Kendilik Kaygısı”. *Güncel Sorunlar ve Siyaset: Felsefi Çözümlemeler*. E. Yağanak (Ed.). 19-41. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aydın, U. U. (2015). “Umudun Maddesi, Maddenin Umudu Ernst Bloch Yüzyılı Arşınlarken...”. *Ernst Bloch’la Söyleşiler*. U. U. Aydın (Ed.). 7-31. İstanbul: Habitus Yayınları.
- Aydinoğlu, E. (1996). *Söylenmese de Olurdu*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Aydinoğlu, E. (2008a). “Sol Hakkında Her Şey” mi? İstanbul: Versus Kitap.
- Aydinoğlu, E. (2008b). *Türkiye Solu (1960-1980)*. İstanbul: Versus Kitap.
- Barkan, Ö. L. (1942). İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. *Vakıflar Dergisi*. 2, 279-304.
- Baştürk, E. (2018). Devlet Olmanın Toplumsal Temeli: Osmanlı’nın Kuruluşu Meselesi ve Siyasal Antropoloji. *Mülkiye Dergisi*. 42(4), 499-531.
- Belge, M. (1975). Dr. Hikmet Kıvılcımlı’nın *Tarih Tezi* Üzerine. *Birikim*. 4, 45-59.
- Belge, M. (1980). Marksizmin ‘Millileşmesi’ mi ‘Yerlileşmesi’ mi? *Birikim*. 60, 31-36.
- Benhabib, Ş. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet*. (Çev. B. Yıldırım). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Benjamin, W. (1994). *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*. (Trs. M. R. Jacobson and E. M. Jacobson). Chicago: Chicago University Press.
- Benjamin, W. (2001). *Son Bakışta Aşk*. (Çev. N Gürbilek vd.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2018). “Din Olarak Kapitalizm”. (Çev. A. Aydın). <https://ozvekabuk.wordpress.com/2018/05/05/din-olarak-kapitalizm-walter-benjamin/> (05.10.2019).
- Bielik-Robson, A. (t.y.). Dreams of Matter: Ernst Bloch on Religion as Organised Fantasy. 1-19. https://www.academia.edu/9074723/Dreams_of_Matter_Ernst_Bloch_on_Religion_as_Organised_Fantasy (10.10.2019).

- Bilgen, A. (2013). “Siyasetin Toplumsallaşmasında Dine Yaklaşım ve Kıvılcımlı Dersleri”. *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*. D. Küçükaydın (Hızl.). 41-43. İstanbul: Köksüz Yayınlar.
- Bilgiç, A. U. (2007). “Doktor Hikmet Kıvılcımlı”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 8: Sol*. M. Gültekingil (Ed.). 585-596. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Birkan, T. (2019). *Dünya ile Devlet Arasında Türk Muharriri 1930-1960*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Blickle, P. (2002). *Heimat: A Critical Theory of the German Idea of Homeland*. Rochester/New York: Camden House.
- Bloch, E. (1971). *On Karl Marx*. (Trs. J. Maxwell). New York: Herder and Herder.
- Bloch, E. (1976). Dialectics and Hope. (Trs. M. Ritter). *New German Critique*. 9, 3-10.
- Bloch, E. (1977). Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics. (Trs. M. Ritter). *New German Critique*. 11, 22-38.
- Bloch, E. (1987). *Natural Law and Human Dignity*. (Trs. D. J. Schmidt). Massachusetts: MIT Press.
- Bloch, E. (1988). *The Utopian Function of Art and Literature*. (Trs. J. Zipes and F. Mecklenburg). Cambridge: MIT Press.
- Bloch, E. (1991). *Heritage of Our Time*. (Trs. N. Plaice and S. Plaice). Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Bloch, E. (1998). *Literary Essays*. (Trs. A. Joron e.a.). Stanford: Stanford University Press.
- Bloch, E. (2000a). Marksizm ve Doğal Hukuk. (Çev. S. Öztopbaş). *Defter*. 40, 119-144.
- Bloch, E. (2000b). *The Spirit of Utopia*. (Trs. A. A. Nassar). Stanford: Stanford University Press.
- Bloch, E. (2002). *Rönessans Felsefesi*. (Çev. H. Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.

- Bloch, E. (2006). “Dışavurumculuğun Tartışılması”. (Çev. Ü. Oskay). *Estetik ve Politika*. E. Bloch vd. 29-52. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Bloch, E. (2007a). *Umut İlkesi Cilt 1*. (Çev. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, E. (2007b). “İdeoloji, Hukuk ve Ahlak: Tarihsel Belirlenmişlikleri, Miras Alabileceklerimiz”. (Çev. B. Çölgeçen). *Devrimci Romantizm*. M. Blechman (Ed.). 233-249. İstanbul: Versus Kitap.
- Bloch, E. (2012). *Umut İlkesi Cilt 2*. (Çev. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, E. (2013). *Hıristiyanlıktaki Ateizm*. (Çev. V. Atayman). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bloch, E. (2017). *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*. (Çev. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, E. (2019). Marksizm ve Somut Öngörücü Tasavvur. (Çev. S. Karagöz). *Kampfplatz*. 12, 9-14.
- Bloch, E, Adorno, T. W. ve Krüger, H. (2015). “Bir Şeyler Eksik: Ütopik Özlemin Çelişkileri Üzerine”. (Çev. H. Hünler). *Ernst Bloch’la Söyleşiler*. U. U. Aydın (Ed.). 65-85. İstanbul: Habitus Yayınları.
- Bloch, E. ve Löwy, M. (2015). “Olgulara Geçmiş Olsun”. (Çev. U. U. Aydın). *Ernst Bloch’la Söyleşiler*. U. U. Aydın (Ed.). 33-45. İstanbul: Habitus Yayınları.
- Bloch, E. ve Münster, A. (2015). “Evrensel Serüvenin İlk Sıralarındayız”. (Çev. U. U. Aydın). *Ernst Bloch’la Söyleşiler*. U. U. Aydın (Ed.). 47-64. İstanbul: Habitus Yayınları.
- Boer, R. (2011). *Critism of Theology*. Leiden and Boston: Brill.
- Boer, R. (2012). *Critism of Earth*. Leiden and Boston: Brill.
- Boer, R. (2013). *Cennetin Eleştirisi, Marksizm ve Teoloji*. (Çev. M. Pekdemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Boldyrev, I. (2015). *Ernst Bloch and His Contemporaries*. London/New York: Bloomsbury Publishing.

- Bora, T. (2007). Peygamberâne ve ‘Geveze’? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori: Akrabalıklar ve Mesafeler. *Toplum ve Bilim*. 110, 132-152.
- Bora, T. (2010). *Sol, Sinizm, Pragmatizm*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, T. (2013). “Ernst Bloch’ta Sosyalizm, Metafizik, Din ve Ateizm: ‘Başka Anlamda Bir Sofu’”. *Sol İlahiyat*. K. Özdoğan ve D. A. Akkoç (Der.). 171-192. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, T. (2015). “Dr. Hikmet Kıvılcımlı: Trajedisinden Başka...”. *Türkiye Solundan Portreler*. E. A. Türkmen ve Ü. Özger (Der.). 201-233. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. ve Çam, A. (2015). Umut İlkesi Üzerine Söyleşi. *Duvar*. 18, 22-25.
- Bora, T. ve Elgür, E. V. (2019). Ernst Bloch Üzerine Cedelleşme. *Kampfplatz*. 12, 115-134.
- Bora, T., Yılmaz, S. ve Sayinta, D. (2019). ‘Umudun İnşasında Bu Yıkıntıların Tuğlalarını Kullanacağız...’ Tanıl Bora ile Söyleşi. *Ayrıntı Dergi*. 30, 35-40.
- Cansever, E. (1961). *Nerde Antigone*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Cansever, E. (1966). *Çağrılmayan Yakup*. İstanbul: De Yayınevi.
- Clastres, P. (1991). *Devlete Karşı Toplum*. (Çev. M. Sert ve N. Demirtaş). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Clastres, P. (1992). *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu*. (Çev. A. Türker ve M. Sert). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cox, H. (1968). Ernst Bloch and ‘The Pull of the Future’. *New Theology*. 5, 191-203.
- Çarık, Ş. (2017). *Doktor Hikmet Kıvılcımlı Adanmış Bir Hayat*. İstanbul: Asi Kitap.
- Çilingir, L. (2003). *Umut Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Çilingir, L. (2004). “Bloch, Ernst”. *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 2*. A. Cevizci (Ed.). 722-728. İstanbul: Etik Yayınları.
- Darendelioğlu, İ. (1977). *Türkiye’de Milliyetçilik Hareketleri*. İstanbul: Toker Yayınları.

- Darendelioğlu, İ. (1979). *Türkiye’de Komünist Hareketleri*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2011). *Kur’an-ı Kerim Meâli*. H. Altuntaş ve M. Şahin (Hzl.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Douzinas, C. (2011). “*Aidikia: Komünizm ve Haklar Üzerine*”. (Çev. A. Ergenç ve E. Kılıç). *Bir İdea Olarak Komünizm*. A. Badiou ve S. Zizek (Ed.). 98-120. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Douzinas, C. (2015). *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları*. (Çev. R. Sağlam ve K. Akbaş). Ankara: NotaBene Yayınları.
- Douzinas, C. (2018). *İnsan Haklarının Sonu*. (Çev. K. Akbaş ve U. D. Tuna). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Dr. Hikmet Kıvılcımlı Hayatı ve Eserleri. (1978). *Kıvılcım*. 2, 29-51.
- Durst, D. C. (2004). *Weimar Modernism: Philosophy, Politics, and Culture in Germany 1918-1933*. Oxford: Lexington Books.
- Eagleton, T. (2016). *İyimser Olmayan Umut*. (Çev. E. Ayhan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Edwards, C. (2013). “Uncovering the “Gold-Bearing Rubble”: Ernst Bloch’s Literary Criticism”. *Utopianism, Modernism and Literature in the Twentieth Century*. A. Reeve-Tucker and N. Waddell (Ed.). 182-203. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Elgür, E. V. (2019). Ernst Bloch ve İmkân Kategorisinin Tabakaları. *Kampfplatz*. 12, 21-48.
- Eliaçık, İ. (2013). “Kıvılcımlı’nın Kur’an Tefsiri”. *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*. D. Küçükaydın (Hzl.). 127-131. İstanbul: Köksüz Yayınlar.
- Engels, F. (1967). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. (Çev. K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (1975). *Almanya’da Burjuva Demokratik Devrim*. (Çev. K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Erdoğan, N. (2009). “Kıvılcımlı Söyleminin Uğrakları: Tarih, Gelenek ve ‘Kutsal İhtilalcilik’”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9: Dönemler Zihniyetler*. Ö. Laçiner (Ed.). 180-194. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Erdoğan, N. (2019). “Osmanlı Tarihinin Maddesi’nin Ruhu”. *Mühürler*. G. Atılgan (Ed.). 61-107. İstanbul: Yordam Kitap.
- Ergün, M. (2011). Kıvılcım Kütüphanesi ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı. *Müteferrika*. 40, 3-41.
- Ergün, M. (2014). Babîâli’nin “Sosyalist”/“Sosyalist Eğilimli” Kitapevleri-Yayınevleri. *Berfin Bahar*. 201, 5-16.
- Ernst, A-S. and Klinger, G. (1997). Socialist Socrates: Ernst Bloch in the GDR. *Radical Philosophy*. 84, 6-21.
- Etil, H. ve Demir, M. (2014). Pierre Bourdieu’nün Bilim Sosyolojisine Katkısı: “Alan Teorisi”, “Habitus” Cini ve “Refleksivite Talebi”. *Cogito*. 76, 312-349.
- Fegan, F. (1977). *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Bibliyografyası*. İstanbul: Murat Matbaacılık.
- Freud, S. (1999). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. (Çev. H. Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Garland, C. (2011). “Bloch, Ernst”. *Encyclopaedia of Political Science*. G. T. Kurian (Ed.). 141. Washington DC: CQ Press.
- Gelmez, A. (2019). Felsefenin Umudu, Umudun Politikası: Kant ve Bloch. *Kampfplatz*. 12, 49-64.
- Geoghegan, V. (1996). *Ernst Bloch*. London: Routledge.
- Goldstein, W. S. (2001). Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization. *Critical Sociology*. 27(2), 246-281.
- Göksu, S. (2000). “Sonradan Gören”lerin Anlayamadığı “Önceden Gören Dev”: Dr. Hikmet Kıvılcımlı. *Doğu Batı*. 11, 181-220.
- Göksu, S. (2006). *Kıvılcımlı Yazılar: Bilinmeyen Yönleriyle Dr. H. Kıvılcımlı Yoldaş*. İstanbul: El Yayınevi.
- Habermas, J. (1969). Ernst Bloch -A Marxist Romantic. *Salmagundi*. 10-11, 311-325.
- Haldun, İbn. (2018). *Mukaddime*. S. Uludağ (Hızl.). İstanbul: Dergah Yayınları.

- Hassan, Ü. (2001). *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Tarih Felsefesi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hobsbawm, E. J. (2006). *Devrimciler*. (Çev. H. P. Şenoğuz). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Horkheimer, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hölderlin, F. (1988). *Essays and Letters on Theory*. (Trs. and Ed. T. Pfau). Albany: SUNY Press.
- Hudson, W. (1982). *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*. London: Macmillan Press.
- Jacoby, R. (2007). *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. New York: Columbia University Press.
- Jameson, F. (1997). *Marksizm ve Biçim*. (Çev. M. H. Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jameson, F. (2009). *Ütopya Denen Arzu*. (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jameson, F. (2011). *Siyasal Bilinçdişi*. (Çev. Y. Alogan ve M. Varlık). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Johnstone, M. (1993). "Enternasyonaller", (Çev. L. Köker). *Marksist Düşünce Sözlüğü*. T. Bottomore (Ed.). 198-202. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kafadar, C. (2019). *İki Cihan Âresinde*. (Çev. A. T. Şen). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kale, A. (2014). *Kıvılcımlı Külliyyatı*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Kale, A. (2017). "Kimdir Kıvılcımlı?". *Hikmet Kıvılcımlı Kitabı*. A. Kale (Hzl.). 13-25. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kale, A. (Hzl.). (2018). *Hikmet Kıvılcımlı'nın Kaçış Öyküsü: OA Dosyası*. İstanbul: Sorun Yayınları.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

- Kantorowicz, E. H. (2018). *Kralın İki Bedeni*. (Çev. Ü. H. Yolsal). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Kara, U. (2014). Göçebelikten Devletleşmeye Geçiş Üzerine Bir Tahlil: Hikmet Kıvılcımlı'nın Tarih Tezi Işığında Osmanlı Devletleşmesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 69(4), 713-737.
- Karaca, E. (1999). *Sintinenin Dibinde*. İstanbul: Gendaş Yayınları.
- Karaca, E. (2011). *İnadın ve Direncin Adı: Dr. Hikmet Kıvılcımlı*. İstanbul: Destek Yayınevi.
- Karamustafa, A. T. (2007). *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*. (Çev. R. Sezer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kaufman, D. (1997). "Thanks for the Memory: Bloch, Benjamin, and the Philosophy of History". *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*. J. O. Daniel and T. Moylan (Ed.). 33-52. London/New York: Verso Books.
- Kaya, M. (2004). Siyasal Katılım: Zeytinburnu Örneği. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi SBE.
- Kayaoğlu, M. (2006). Kıvılcımlı: Teorik-Politik Bir Marksizm İçin... *Teori ve Politika*. 40, 5-60.
- Kayaoğlu, M. (2011). "Tarih Tezi: Materyalist Edinim". *Hikmet Kıvılcımlı Hayatı Eseri Mirası*. C. Karagüllü (Der.). 85-92. İstanbul: Ok Yayınları.
- Kayaoğlu, M. (2013). "Kıvılcımlı'ya Karşı Kıvılcımlı". *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*. D. Küçükaydın (Hzl.). 185-192. İstanbul: Köksüz Yayınlar.
- Kayaoğlu, M. (2017). "Kıvılcımlı'nın Aşkınlığı ve Düşkünlüğü". *Hikmet Kıvılcımlı Kitabı*. A. Kale (Hzl.). 503-526. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kellner, D. (t.y.). Ernst Bloch, Utopia and Ideology Critique. <http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell1.htm> (07.09.2019).
- Kellner, D. and O'Hara, H. (1976). Utopia and Marxism in Ernst Bloch. *New German Critique*. 9, 11-34.

- Keyder, Ç. (1979). Osmanlı Ekonomisi ve Osmanlı Maliyesi. *Toplum ve Bilim*. 8, 35-43.
- Kıvılcım[lı], H. (1935a). “Ön Söz”. *Karl Marks’ın Hayatı, Felsefesi, Sosyolojisi*. V. İ. Lenin. 1-2. İstanbul: Marksizm Bibliyoteği.
- Kıvılcım[lı], H. (1935b). “Ön Söz”. *Gündelikçi İş ile Sermaye*. K. Marks. 3-6. İstanbul: Marksizm Bibliyoteği.
- Kıvılcımlı, H. (1937). “Eser Hakkında Birkaç Söz”. *Kapital Forma I*. K. Marks. III-V. İstanbul: Emekçi Kütüphanesi.
- Kıvılcımlı, H. (20 Ocak 1967). Kadı İsrailoğlu Simavnalı Şeyh Bedrettin. *Sosyalist*. 1.
- Kıvılcımlı, H. (15 Aralık 1970). Tarihte Büyük Devrimciler 1: Spartaküs. *Sosyalist*. 9.
- Kıvılcımlı, H. (22 Aralık 1970). Tarihte Büyük Devrimciler 2: Şeyh Bedrettin. *Sosyalist*. 10.
- Kıvılcımlı, H. (29 Aralık 1970). Tarihte Büyük Devrimciler 3: John Ball. *Sosyalist*. 11.
- Kıvılcımlı, H. (2 Şubat 1971). Yeter Be! Duyuru ve Çağrı. *Sosyalist*. 16.
- Kıvılcımlı, H. (16 Mart 1971). Ordu Kılıcını Attı!... *Sosyalist*. 22.
- Kıvılcımlı, H. (1979a). *Kim Suçlamış?* İstanbul: Yol Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (1979b). *Legaliteyi İstismar*. İstanbul: Yol Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (1995). *Sosyalist Gazetesi Yazıları*. İstanbul: Diyalektik Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2007a). “Hikmet Kıvılcımlı’nın Kendi Kaleminden Hayatı”. *Osmanlı Tarihinin Maddesi*. H. Kıvılcımlı. 23-26. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2007b). *Emperyalizm Geberen Kapitalizm*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2007c). *Anayasa (Teklifi)*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2007d). *Osmanlı Tarihinin Maddesi*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2007e). *Türkiye’de Kapitalizmin Gelişimi*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

- Kıvılcımlı, H. (2007f). “Kadı İsrαιοğlu Simavnalı Şeyh Bedreddin”. *Tarih Ütopya İsyan Şeyh Bedreddin*. B. Çoban (Hızl.). 37-54. İstanbul: Su Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2008a). *Edebiyatı Cedide'nin Otopsis*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2008b). *Türkiye İşçi Sınıfının Sosyal Varlığı*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2008c). *Marks-Engels*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2008d). *Marksizm Kalpazanları Kimlerdir?* İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2008e). *Durum Yargılaması ve 5 Mart Toplantısı*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2008f). *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2009a). *Yol Kitap 1 Genel Düşünceler*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2009b). *Günlük Anılar*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2009c). *Yol Kitap 3 Partide Konaklar ve Konuklar*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2009d). *Yol Kitap 5C Müttefik: Köylü*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2009e). *Yol Kitap 5D Yedek Güç: Milliyet (Doğu)*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2010). *Deccal Kapımızı Nasıl Çalıyor!* İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011a). *Tarih Yazıları*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011b). *Devrimci Aydın Nedir?* İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011c). *Vatan Partisi Tüzük ve Programı*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011d). *Fetih ve Medeniyet*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

- Kıvılcımlı, H. (2011e). *Eyüp Sultan Konuşması*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011f). *Halk Savaşının Planları*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011g). *İlkel Sosyalizmden Kapitalizme İlk Geçiş İngiltere*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011h). *İlkel Sosyalizmden Kapitalizme Son Geçiş Japonya*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011ı). *Toplum Biçimlerinin Gelişimi*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011j). *Türkiye Köyü ve Sosyalizm*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011k). *TİP Seminerleri*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2011l). *Demokrasi Türkiye Ekonomi Politikası*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2013). *Komün Gücü*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2014a). *Tarih Devrim Sosyalizm*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2014b). *Allah-Peygamber-Kitap*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2015). *Genel Olarak Sosyal Sınıflar ve Partiler*. İstanbul: Derleniş Yayınları.
- Koçak, O. (1999). Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş. *Defter*. 37, 93-114.
- Kolakowski, L. (1978). *Main Currents of Marxism Volume III Breakdown*. (Trs. P. S. Falla). Oxford: Oxford University Press.
- Korcan, K. (1988). *Ateşten Köprü*. İstanbul: Bibliotek Yayınları.
- Korcan, K. (1989). *Harbiye Kazanı*. İstanbul: E Yayınları.
- Koselleck, R. (2004). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. (Trs. K. Tribe). New York: Columbia University Press.
- Kundakçı, S. Ş. (2005). *Bir Ömür Bir Sohbet*. E. Tosun (Hızl.). İstanbul: TÜSTAV Yayınları.

- Küçük, Y. (1994). “Çağdaş Yol Dergisi ile Söyleşi”. *Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*. 170-182. İstanbul: Alaz Yayıncılık.
- Küçükaydın, D. (2009). *Marksizmin Marksist Eleştirisi*. İstanbul: Köksüz Yayınlar.
- Küçükaydın, D. (2013a). *Kıvılcımlı Üzerine Yazılar (1975-2012)*. İstanbul: Köksüz Yayınlar.
- Küçükaydın, D. (2013b). “Kıvılcımlı’nın Marksizm’e Katkılarının Eleştirel Değerlendirilmesi”. *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*. D. Küçükaydın (Hzl.). 53-73. İstanbul: Köksüz Yayınlar.
- Kürkçü, E. (1994). “Çağdaş Yol Dergisi ile Söyleşi”. *Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*. 144-169. İstanbul: Alaz Yayıncılık.
- Kürkçü, E. (2013). *İsyanın İzinde*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Lacoue, E. (2016). “Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya”. (Çev. T. Birkan). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. C. Mouffe (Der.). 79-112. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lefebvre, H. (2012). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Levitas, R. (1990). Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia. *Utopian Studies*. 1(2), 13-26.
- Löwy, M. (1988). Marxism and Liberation Theory. *Notebooks for Study and Research*. 10, 3-39.
- Löwy, M. ve Sayre, R. (2007). *İsyan ve Melankoli*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Versus Yayınları.
- Marx, K. (1970). *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*. (Çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1979). *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Bir Ön Çalışma*. (Çev. S. Nişanyan). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. (2000). *1844 El Yazmaları*. (Çev. M. Belge). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. (2009). *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. (Çev. K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.

- Marx, K. (2010a). *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'si*. (Çev. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (2010b). Letter to Arnold Ruge, Kreuznach, September 1843, *Marx Engels Collected Works, Cilt 3*. J. Cohen e.a. (Ed. ve Trs.). 141-145. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. ve Engels, F. (1976). *Din Üzerine*. (Çev. K. Güvenç). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (1995). *Seçme Yazışmalar I (1844-1869)*. (Çev. Y. Fincancı). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2018a). *Alman İdeolojisi*. (Çev. O. Geridönmez ve T. Ok). İstanbul: Kor Kitap.
- Marx, K. ve Engels, F. (2018b). *Komünist Manifesto*. (Çev. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moir, C. (2013). "The Education of Hope: On the Dialectical Potential of Speculative Materialism". *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*. P. Thompson and S. Zizek (Ed.). 121-143. Durham/London: Duke University Press.
- Moir, C. (2016a). Beyond the Turn: Ernst Bloch and the Future of Speculative Materialism. *Poetics Today*. 37(2), 327-351.
- Moir, C. (2016b). Casting a Picture. *Anthropology & Materialism*. 3, 1-18.
- Moir, C. (2018). "Ernst Bloch: The Principle of Hope", *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. [Digital Version]. B. Best, W. Bonefeld and C. O'Kane (Ed.). London: SAGE Publishing.
- Moir, C. (2019). *Ernst Bloch's Speculative Materialism*. Leiden: Brill.
- Mollaer, F. (2018). *Yerliliğin Retoriği*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Morgan, L. H. (1986). *Eski Toplum Cilt 1*. (Çev. Ü. Oskay). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Moylan, T. (1990). Bloch Against Bloch: The Theological Reception of Das Prinzip Hoffnung and the Liberation of the Utopian Function. *Utopian Studies*. 1(2), 27-51.

- Münster, A. (2007). “Ernst Bloch ve Devrimci Romantizm”, (Çev. B. Çölgeçen). *Devrimci Romantizm*. M. Blechman (Ed.). 221-232. İstanbul: Versus Kitap.
- Nâzım Hikmet. (1968). *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*. Ankara: Dost Yayınları.
- Nâzım Hikmet. (1988). *Benerci Kendini Niçin Öldürdü? Şiirler 2*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Negt, O. (1975). Ernst Bloch, The German Philosopher of the October Revolution. (Trs. J. Zipes). *New German Critique*. 4, 3-16.
- Negt, O. (1976). The Non-Synchronous Heritage and the Problem of Propaganda. *New German Critique*. 9, 46-70.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2. Cilt*. (Çev. S. Özge). Ankara: Yayın Odası.
- Ocak, A. Y. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Okyayuz, M. (1999). Ernst Bloch’un Gözüyle Alman Aydınlanması. *Doğu Batı*. 7, 179-190.
- Okyayuz, M. (2009). “Ernst Bloch”. *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler Cilt 1*. Ç. Veysal (Ed.). 173-215. İstanbul: Etik Yayınları.
- Öğütte, V. S. ve Çeğin, G. (2008). Hikmet Kıvılcımlı’da Sosyolojik Temalar ve Durkheim Sosyolojisinin Erken Dönem Eleştirisi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 6(11), 517-528.
- Öncü, A. ve Ulus, Ö. M. (2019). Türkiye Solunun Aşıl Topuğu: 1960-1971 Yıllarında Türkiye Solundaki Devlet Tartışmalarının Karatani’nin Sermaye-Ulus-Devlet Çerçevesinden İrdelenmesi. *Çalışma ve Toplum*. 60, 39-78.
- Özcan, C. (2018a). Türkiye Sosyalist Hareketinde Dr. Hikmet Kıvılcımlı’nın Yeri: Tarih Tezi ve Din Yorumu. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Özcan, C. (2018b). Hayatı ve Eserleriyle “Komple Bir Entelektüel” Olarak Dr. Hikmet Kıvılcımlı. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*. 6(2), 176-202.

- Özel, İ. (1984). *Cellâdima Gülümserken*. İstanbul: İmge Kitap.
- Pinder, D. (2002). In Defence of Utopian Urbanism: Imagining Cities after the ‘End of Utopia’. *Geografiska Annaler*. 3-4, 229-241.
- Plaice, N., Plaice, S. ve Knight, P. (1986). “Translators’ Introduction”. *The Principle of Hope Volume One*. E. Bloch. XIX-XXXIII. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press.
- Rabinbach, A. (1977). Unclaimed Heritage: Ernst Bloch’s Heritage of Our Times and the Theory of Fascism. *New German Critique*. 11, 5-21.
- Rabinbach, A. (1985). Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism. *New German Critique*. 34, 78-124.
- Rankin, S. (2011). “Bloch, Ernst”. *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory Volume III*. M. K. Booker (Ed.). 924-928. Sussex: Blackwell Publishing.
- Raulet, G. (1976). Critique of Religion and Religion as Critique: The Secularized Hope of Ernst Bloch. (Trs. D. J. Parent). *New German Critique*. 9, 71-85.
- Rismal, N. (2017). The Ends of Utopian Thinking: Marx, Adorno, Bloch. *Unpublished PhD Thesis*. Cambridge: University of Cambridge. Robinson College.
- Roberts, R. (1990). *Hope and Its Hieroglyph: A Critical Decipherment of Ernst Bloch’s Principle of Hope*. Atlanta: Scholars Press.
- Ross, K. (2016). *Ortak Lüks*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sadi, K. (1994). *Türkiye’de Sosyalizmin Tarihine Katkı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Schelling, F. W. J. (1988). *Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of this Science*. (Trs. E. E. Harris and P. Heath). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmieder, F. (2012). “No Place Yet: Ernst Bloch’s Utopia in Exile”. “*Escape to Life*” *German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*. E. Goebel and S. Weigel (Ed.). 128-141. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Scholem, G. (1976). *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*. W. J. Dannhauser (Ed.). New York: Schocken Books.

- Siebers, J. (2013). “Ernst Bloch’s Dialectical Anthropology”. *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*. P. Thompson and S. Zizek (Ed.). 61-81. Durham/London: Duke University Press.
- Sönmez, B. (2013). “Ütopya: Sol İlahiyat!”. *Sol İlahiyat*. K. Özdoğan ve D. A. Akkoç (Der.). 37-51. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Sözen, A. (2019). Hayatı, Eserleri ve Felsefesiyle Dr. Hikmet Kıvılcımlı. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi SBE.
- Suvin, D. (1997). “Locus, Horizon, and Orientation: The Concept of Possible Worlds as a Key to Utopian Studies”. *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*. J. O. Daniel and T. Moylan (Ed.). 122-137. London/New York: Verso Books.
- Tahir, K. (1991). *1950 Öncesi Hapishane Notları*. C. Yazıoğlu (Hızl.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Tevetoğlu, F. (1967). *Türkiye’de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler (1910-1960)*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Thompson, P. (2009). “Introduction: Ernst Bloch and the Quantum Mechanics of Hope”. *Atheism in Christianity*. E. Bloch. IX-XXX. London: Verso Books.
- Thompson, P. (2013a). “The Privatisation of Hope and the Crisis of Negation”. *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*. P. Thompson and S. Zizek (Ed.). 1-20. Durham/London: Duke University Press.
- Thompson, P. (2013b). “Religion, Utopia, and the Metaphysics of Contingency”. *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*. P. Thompson and S. Zizek (Ed.). 82-105. Durham/London: Duke University Press.
- Thompson, P. (2017). Ernst Bloch on Thomas Muntzer. <https://www.spiked-online.com/2017/10/27/ernst-bloch-on-thomas-muntzer/> (20.10.2019).
- Toscano, A. (2013). *Fanatizm: Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*. (Çev. B. Özkul). İstanbul: Metis Yayınları.
- Tunçay, M. (2009). *Türkiye’de Sol Akımlar 1925-1936 Cilt 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Tutkal, S. (2016). Ernst Bloch, Ütopyacı Teoriler ve Kurtuluşçu Teolojiler. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Tutkal, S. (2019). Ernst Bloch ve Kurtuluş Teolojisi. *Kampfplatz*. 12, 65-80.
- Türkali, V. (2017). “Bize Işık Tutan Dr. Hikmet Kıvılcımlı’ydı”. *Hikmet Kıvılcımlı Kitabı*. A. Kale (Hzl.). 403-414. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Uslu, A. (2017). *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Uyar, T. (1993). *Dünyanın En Güzel Arabistanı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Ünsal, S. (1995). Kıvılcımlı’nın Tarih Tezi. *Kebikeç*. 1, 153-160.
- Ünsal, S. (1996). Hikmet Kıvılcımlı ve Vatan Partisi. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi SBE.
- Ünsal, S. (1998). Türkiye’de Komünist Düşüncenin Kaynaklarından Biri Olarak Dr. Hikmet Kıvılcımlı. *Toplum ve Bilim*. 78, 108-133.
- Ünüvar, K. (2007). “Türkiye’de Sol Düşünce ve Din”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 8: Sol*. M. Gültekingil (Ed.). 873-895. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vieira, F. (2017). “Ütopya Kavramı”. (Çev. Z. Demirsu ve D. Göl). *Ütopya Edebiyatı*. G. Claeys (Hzl.). 3-35. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Weeks, K. (2014). *Çalışma Sorunu*. (Çev. T. Tosun). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Yılmaz, L. (2010). *Modern Zamanın Tarihi*. (Çev. M. E. Özcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yurtsever, H. (2016). *Yükseliş ve Düşüş: Türkiye Solu 1960-1980*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Yusufoğlu, Y. (2017). “Kıvılcımlı Yurtdışında”. *Hikmet Kıvılcımlı Kitabı*. A. Kale (Hzl.). 453-464. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Zipes, J. (1988). “Introduction: Toward a Realization of Anticipatory Illumination”. *The Utopian Function of Art and Literature*. E. Bloch. XI-XLIII. Cambridge: MIT Press.

- Zipes, J. (2018). *Peri Masalları ve Yıkma Sanatı*. (Çev. Z. Çiftçi-Kamburoğlu). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Zipes, J. (2019). *Ernst Bloch: The Pugnacious Philosopher of Hope*. Switzerland: Palgrave MacMillan.
- Zizek, S. (2019). Bloch'un "Henüz-Olmayan" Ontolojisi. (Çev. S. Oğuz). *Kampfplatz*. 12, 15-20.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Barış AYDIN

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 8 Kasım 1978. İstanbul.

Elektronik Posta: barisaydin@gmail.com

EĞİTİM

Derece Kurum Mezuniyet Yılı

Lisans: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü 2009.

Yüksek Lisans: İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Kültürel İncelemeler Programı 2015.

Doktora: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Programı 2020.

YABANCI DİLLER

İleri düzeyde İngilizce

YAYINLAR

Barış Aydın. “ <u>On the Conditions of Living/Dying Together in the Middle East</u> ” <i>Journal of Public Affairs</i> 2020; e2197 (June 2020) p. 1-7.
Barış Aydın. “ <u>Kamu Yönetimine Postmodern Müdahaleler</u> ” <i>Medeniyet Araştırmaları Dergisi</i> 4/2 (Aralık 2019) s. 77-99.
Barış Aydın. “ <u>Kamu Düzeni, İdare ve Tarihsel Bakiye Dolayımıyla Ezeli ve Ebedi Öte(de)ki: Afrika</u> ” <i>İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (İTOBİAD)</i> 8/3 (Eylül 2019) s. 1830-1850. (F. Fuat Tuncer ile)
Barış Aydın. “ <u>İsviçre, İspanya, Kanada ve Malezya Örneklerinde Kamu Yönetimi Pratikleri Eksenli Birlikte Yaşama Modelleri</u> ” <i>Kırklareli Üniversitesi İİBF Dergisi</i> 8/2 (Eylül 2019) s. 131-143. (F. Fuat Tuncer ile)

Barış Aydın. “ <u>Toplumsal Sözleşme Teorilerinin Marx ve Foucault Temelli Eleştirisi</u> ” <i>Liberal Düşünce</i> 94 (Bahar 2019) s. 65-87.
Barış Aydın. “ <u>Michel Foucault’da Etik-Siyasal Bir Mefhum Olarak Direniş ve Antik Yunan Menşeli Kendilik Kaygısı</u> ” E. Yağanak (Ed.) <i>Güncel Sorunlar ve Siyaset: Felsefi Çözümlemeler</i> , Sosyal Yayınları, İstanbul, Ekim 2019, s. 19-41.
Barış Aydın. “ <u>Kapitalizme Buğz Etmek: Latin Amerika’da Kurtuluş Teolojisi</u> ” C. Uysal-Oğuz, S. Atvur, R. İzol (Ed.) <i>21. Yüzyılda Latin Amerika</i> , Seçkin Yayıncılık, Ankara, Eylül 2019, s. 351-374.
Barış Aydın. “ <u>Melankoli: Siyasi Eylemin İptali</u> ” <i>Birikim</i> 244-245 (Ağustos-Eylül 2009) s. 50-55 (Dilek Yücel ile)
Barış Aydın. “ <u>Kent Tasarımına ‘İçeriden’ Bir Bakış</u> ” <i>Cogito</i> 57 (Kış 2008) s. 12-14.
Barış Aydın. Kitap Çevirisi. <u>Wood, Allen W. (2017). Karl Marx</u> . İstanbul: İletişim Yayınları. (Dilek Yücel ile)