

CUMHURİYET DÖNEMİ EDEBİ ÜTOPYALARINDA
İDEAL TOPLUM TASAVVURLARI

ENGİN KILIÇ
102611009

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS
PROGRAMI

PROF. DR. MURAT BELGE
2004

CUMHURİYET DÖNEMİ EDEBİ ÜTOPYALARINDA İDEAL TOPLUM TASAVVURLARI

ENGİN KILIÇ
102611009

PROF. DR. MURAT BELGE:
PROF. DR. JALE PARLA:
YARD. DOÇ. DR. FERDA KESKİN:

TEZİN ONAYLANDIĞI TARİH :

Abstract

This thesis focuses on the literary utopias written in the Republican period with a special emphasis on the imagination of the ideal Turkish society reflected in them. There are several utopias written before and during the Republican period. However, due to a general lack of awareness of their existence, these works, except a few well-known novels, are not analyzed adequately. Following a methodology based on contextualisation, this study analyzes the projection of ideal society and the imagination of a nation-state reflected in the literary utopias of the Republican period, as well as their interaction with the dominant discourse within which they were written.

In this framework, after discussing the scope and definition of the concept of utopia, the Ottoman utopian legacy and the cultural and political atmosphere of 1930s in the introduction, these literary utopias are analyzed in chronological order in the main body of the study. The main argument holds that these utopias do not question the Kemalist ideology. They envisage a social and political structure that essentially concurs with the present one; what they only criticize are certain practical irregularities that prevent a full-fledged realization of the present regime.

Kısa Özet

Bu tez, Cumhuriyet döneminde yazılan edebi ütopyaları ve bu eserlere yansıyan ideal toplum tasavvurlarını konu edinmektedir. Türk edebiyatında bir iki istisna dışında ütopya yazılmadığı düşüncesi genelgeçer bir düşünce haline gelmiştir. Oysa gerek Cumhuriyet öncesinde gerek Cumhuriyet döneminde pek çok ütopya yazılmıştır. Ancak bu eserler ve içine doğdukları kültürel ve siyasal atmosferle etkileşimleri yeterince incelenmiş değildir. Bu çalışma bağlamsallaştırmaya dayalı bir yaklaşımla Cumhuriyet döneminde yazılan ütopyaların ideal toplum tasavvurlarını, nasıl bir ulus-devlet tahayyül ettiklerini ve bu tahayyüllerin yazıldıkları dönemin hâkim söylemiyle ilişkisini çözümlemeyi amaçlamaktadır.

Bu doğrultuda, Giriş bölümünde ütopya kavramının kapsam ve tanımına; Osmanlı-Türk kültürüne ütopya kavramının girişine ve tezin ana malzemesini oluşturan ütopyaların yazıldığı dönemin siyasi ve kültürel atmosferine değinildikten sonra, ana bölümde söz konusu ütopyalar kronolojik sırayla ele alınmaktadır. Çalışmanın ana önermesi, bu ütopyaların Kemalist ideolojiyi, ulusal kimlik modelini ve ulus-devlet tahayyülünü sorgulamadığı; dahası, bu eserlerde, mevcut rejimin işleyişindeki sorunların giderilmesiyle ortaya çıkacak toplumsal yapının idealize edildiğidir.

Teşekkür

Bu çalışmanın konusunu öneren, metinleri belirlemede ve yazım sürecinde görüş ve önerilerini benimle paylaşan tez danışmanım Murat Belge'ye; tezin her aşamasında müsveddeleri okuyan, yapıcı eleştiri ve önerileriyle bana destek olan Erol Köroğlu ve Zeynep Uysal'a; Osmanlıca kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı çalışanlarına çok teşekkür ederim.

İçindekiler

1. Giriş	1
1.1. Ütopya Kavramının Tarihi ve Kapsamı	15
1.2. Ütopyanın Tanımı	26
1.3. Osmanlı-Türk Düşünce ve Edebiyatına Ütopya Kavramının Girişi.....	38
1.4. Cumhuriyet Dönemi Ütopyalarının Ortaya Çıktığı 1930’ların Siyasi ve Kültürel Atmosferi	61
2. Cumhuriyet Dönemi Edebi Ütopyalarında İdeal Toplum Tasavvurları.....	78
2.1. Bir Liberalin Kemalist Ütopyası: <i>Serbest İnsanlar Ülkesinde</i>	78
2.2. <i>Semavi İhtiras</i> ve Batı’ya Yönelen Türkiye.....	95
2.3. <i>Ankara</i> ve Yönetici Seçkinlerin İdeal Türkiyesi.....	109
2.4. “Yatay Medeniyet” Hayalleri İçinde “Yurda Dönüş”	126
2.5. Bir Kooperatifçi Ütopya: <i>Toprak Uyanırsa</i>	142
2.6. Çeşitli Yönlerden Ütopik Özellikler Taşıyan Diğer Anlatılar.....	161
Sonuç	174
Kaynakça	182

1. Giriş

Ütopya, bir “iyi yaşam” ideali, bir “ideal toplum” tasavvurudur. Dertsiz tasasız bir yaşamın mümkün olduğu toplumlar, dünyalar tahayyül etmek, şu veya bu biçimde her kültürde rastlanan bir durumdur. Bu tahayyüllerin ifadesi olan ütopyalar çok veçheli yapıları nedeniyle çok farklı biçimlerde yazılmış ve algılanmışlardır. Kimilerine göre ütopyalar toplumların ne yönde evrilmesi gerektiği konusunda hedef gösteren, bu yönde arzu uyandıran yaratıcı metinlerdir; kimileri ütopyayı içinde bulunulan topluma yönelik bir eleştiri olarak okur; kimileri de gerçekleşmesi imkânsız ham hayaller ya da bir “kaçış edebiyatı” olarak değerlendirir. Aynı biçimde bakış açısına, döneme ya da kültürel bağlama bağlı olarak, ütöpik edebiyat eserlerinin yanı sıra toplumsal hareketler, siyasi ekoller ve dinsel gruplar da ütöpik olarak değerlendirilmiştir.

Webster sözlüğü ütopya terimini şöyle tanımlar: “1. Sir Thomas More’un *Utopia*’sında (1516) tasvir edilen, hukuki, siyasi, vb anlamda mükemmelliğe ulaşmış hayali ada. 2. ideal bir yer ya da durum. 3. gerçek olamayacak kadar mükemmel siyasi ya da toplumsal sistem.”¹ Bu çokanlamlılık kelimenin icadından kaynaklanır: Sir Thomas More’un (1478–1535) buluşu olan bu terim Yunanca “ou” (yok) ve “eu” (iyi)

¹ “Utopia,” *Webster’s Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, 1996 bs.

kelimelerinin ortak sesi olan “u” ile “topos” (yer) kelimesinin birleştirilmesiyle oluşturulmuş ve bilinçli bir muğlâklıkla, “var olmayan, ama içinde yaşanmak istenen yer” anlamında kullanılmıştır.²

İlginç olan, Türkçe sözlüklerde bu anlamlardan sadece sonuncusuna benzeyen, ondan biraz daha olumsuz bir anlama yer verilmiş olmasıdır. Bunun ilk örneğini Şemsettin Sami’nin *Kamus-ı Fransevî*’sinde görürüz. Şemsettin Sami burada ütopya’yı “Hayal-i hâm, hayal-i bâtil, muhâlat, faraziyat-ı gayr-i mümkin” diye çevirir.³ Türk Dil Kurumu’nun *Türkçe Sözlük*’ü, terimi “Gerçekleştirilmesi imkânsız tasarı veya düşünce” diye;⁴ Ali Püsküllüoğlu’nun *Türkçe Sözlük*’ü de “Gerçekleşmesi olanaksız, çarpıcı, ilginç tasarı ya da düşünce” diye karşılar.⁵ Diğer pek çok sözlükte de durum farklı değildir. Bu da, ütopyanın Türk kültüründeki algılanış biçimi hakkında bize önemli bir ipucu verir.

Bu çalışma, Cumhuriyet döneminde yazılan edebi ütopyaları ve bu eserlere yansıyan ideal toplum tasavvurlarını konu edinmektedir. Ütopyaya yönelik yukarıda belirtilen olumsuz kavrayışa paralel olarak genel kabul gören bir düşünce, bir iki istisna dışarıda bırakılırsa, Türk edebiyatında ütopya yazılmadığıdır. Oysa bu görüş gerçeği pek yansıtmaz. Ütopya düşüncesi Tanzimat döneminden başlayarak Osmanlı-Türk düşünce ve edebiyatına girmiştir. Batı’ya karşı üstünlüğün yitirildiği noktada Osmanlı

² Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), s. 2–3.

³ Şemsettin Sami, “Utopie,” *Kamus-ı Fransevî-Dictionnaire Français-Turc*, 1318 [1902] bs.

⁴ “Ütopya,” *TDK Türkçe Sözlük*, 1988 bs.

⁵ Ali Püsküllüoğlu, “Ütopya,” *Türkçe Sözlük*, 1995 bs.

münevverleri öncelikle Doğululuk-Batılılık, İslam-Laiklik eksenlerinde kendi kimliklerini sorgulamaya başlamışlar ve ütöpik özellikler taşıdığı söylenebilecek bazı ürünler vermişlerdir. Yirminci yüzyılın başına gelindiğinde ise, birbirini izleyen savaşlar nedeniyle devleti çöküşten kurtarma arayışları aciliyet kazanır ve yakın geleceğin bile belirsiz olduğu kriz dönemlerinde ütopya düşünce faaliyetinin yoğunlaştığı varsayımına uygun olarak, bu dönemde çok sayıda ütopya yazılır.

Bu dönemin düşünce dünyasında, ütopya formunda olsun olmasın, “Türk ulusu” ve “ulus-devlet” tasavvurlarının önemli bir yer tuttuğunu görürüz. Ancak milliyetçi tahayyüller, Cumhuriyetin kuruluşunu önceleyen o karmaşık dönemde ortaya atılan yegâne kimlik önerileri değildir. Bölüm 1.3’te tartışacağım gibi bu dönem, Turancısından Batıcısına, liberalinden İslamcısına çok farklı türde ütopyaların üretildiği bir dönemdir.

Milli Mücadele’nin kazanılmasıyla bu arayışlar da sona erer. Savaşın kazanılması yeni bir devletin kurulmasını getirmiş; bu yeni devlet de kendini ideolojik olarak Osmanlı Devleti’nden farklı terimlerle tanımlamaya yönelmiştir. Kemalist devrimleri, yeni bir tarihe, dile, kültüre ve edebiyata sahip yeni bir millet inşa etmeye yönelik örgütlü bir çabanın safhaları olarak okumak mümkündür. Muhalif parti kurma tecrübeleri, reformlara direnç gibi çeşitli vesileler, halkın bu yeni kimliği gönüllü olarak benimsemeyeceğini gösterince rejim bir tek parti yönetimine dönüşmüş ve milli kimliğin inşası sürecini daha sert ve totaliter bir üslupla sürdürmeye girişmiştir. Burada incelenecek olan ütopyaların tek parti dönemiyle birlikte üretilmeye başlaması da bu sürecin bir parçasıdır. Dolayısıyla,

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra yazılan ve bu çalışmanın ana konusunu oluşturan ütopyalarda yelpazenin daraldığı; Kemalizmin öngördüğü düzenin dışındaki alternatiflerin gündeme gelemediği; hayal gücünün alternatif önermek üzere değil, bu sistemi mükemmelleştirmek üzere çalıştığı dikkati çeker.

Bu doğrultuda, çalışmaya dayanak oluşturan temel argüman şöyle özetlenebilir: Cumhuriyet döneminde yazılan ütopyalar, Cumhuriyet'in kuruluşuyla resmi söylem haline gelen Kemalist ulus-devlet tahayyülünün ve ulusal kimliğinin ana öncüllerini yeniden üretirler. Ütopyanın genelgeçer algılanışından farklı olarak, içine doğdukları konjonktüre, toplumsal ve siyasal düzene bir alternatif önermezler. Bu eserlerin ortak özelliği, bu sistemin zaten gerçeğe dönüştürülmüş bir ütopya olduğu ve bundan sonraki çabaların bu ideal düzenin işleyişinden kaynaklanan sorunları gidermek ve sistemi halka benimsetmek noktasında yoğunlaşması gerektiği anlayışına dayanmalarındır. Yani söz konusu ütopyalar, yeni rejimin hegemonya kurma çabalarının bir parçası olarak düşünülmüş ve bu anlayış çerçevesinde üretilmişlerdir.

Böyle bir malzemeyi incelemeye değer kılan en önemli nokta, bu konunun yeterince incelenmemiş olmasıdır. Bu ütopyalar arasında *Ankara* gibi bilinen eserler üzerine incelemeler olsa da, gerek daha az tanınmış yazarlara ait olan ütopik eserler hakkında, gerekse bu eserlerin bütünü, yani “Türk ütopyaları” konusunda hemen hiçbir çalışma yoktur. Dahası, Osmanlı döneminde yazılan ütopyaların büyük çoğunluğu, alfabe değişikliğinden sonra baskısı yapılmadığı için neredeyse tamamen unutulmaya terk edilmiş,

kanon dışında kalmıştır. Cumhuriyet döneminde yazılanların durumu da farklı değildir. Bu eserler genellikle yazarlarının daha önemsiz eserleri olarak görülmüş ve diğerleri kadar incelenmeye değer bulunmamışlardır. Bu nedenlerle olsa gerek, bir bütün olarak Türk edebiyatında ütopya konusunda bulabildiğim tek çalışma, Nurettin Öztürk'ün “Çağdaş Türk Edebiyatında Ütopya” başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezidir.⁶ Ancak daha çok betimleyici yanı ağır basan bu çalışma, önemli sayıda ütöpik eseri içermemektedir. Ayrıca Metin Kayahan Özgöl'ün *Türk Edebiyatında Siyasi Rüylar* adlı incelemesi, ele aldığı metinlerin bazıları ütopya olsa da, adından da anlaşılacağı gibi ütopyalara değil siyasi içerikli rüyalara odaklanan bir çalışmadır.⁷ Benim ulaşabildiğim kadarıyla bu konudaki literatür bu çalışmalardan ve bir dizi makaleden ibarettir.

Bu boşluk, böyle bir çalışmayı kültürel incelemeler alanı açısından da anlamlı kılar. Diğer edebiyat geleneklerinde, özellikle belli başlı Batı edebiyatlarında büyük bir ütopya literatürünün, buna koşut olarak geniş bir “Ütopya Çalışmaları” alanının var olduğunu görüyoruz. Ayrıca gerek genel olarak edebiyatın, gerek ütopyaların, içine doğdukları kültürle karşılıklı etkileşimleri, kültürel incelemeler alanının önemli inceleme nesnelerindendir. Buna karşılık, son dönemlere kadar daha ziyade betimleyici yaklaşımların hâkim olduğu Türk edebiyatı incelemelerinin, bir kültür kategorisi olarak edebiyatın kültürel oluşumlardaki rolünü ya da edebiyatın siyasetle, ahlâk kodlarıyla, hegemonik söylemle ilişkisini

⁶ Nurettin Öztürk, “Çağdaş Türk Edebiyatında Ütopya,” Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 1992.

⁷ Metin Kayahan Özgöl, *Türk Edebiyatında Siyasi Rüylar* (Ankara: Akçağ, t.y.).

hakkıyla değerdendirebildiği söylenemez. “En siyasi edebi tür” olarak görülen, bu ilişkilerin en fazla öne çıktığı ütopya konusunda ise, yukarıda değindiğim gibi, bu türden çalışmalar iyiden iyiye azalır. Bu çalışma, bu boşluğu bir ölçüde doldurma amacını taşımaktadır.

Çalışmanın metodolojik olarak birbiriyle ilişkili birkaç dayanağı vardır.

Ortaya çıkışından itibaren, kültürel incelemeler alanının ayırt edici özelliklerinden birinin, inceleme nesnelerini tek başına değil de daha geniş bir kültür matrisinin parçası olarak ele alması olduğunu ve temelde iktidar ilişkilerini ortaya çıkarmayı hedeflediğini biliyoruz.⁸ Bu çerçevede Michel Foucault’ya ve onun söylem analizine de sıkça gönderme yapılır.

Foucault’ya göre söylem, bilgi nesnelerini inşa ederken, tanımlarken ve üretirken başka düşünme biçimlerinin meşruiyetini ortadan kaldırır; bu biçimde doğrunun ve yanlışın kurallarını içeren bir “hakikat rejimi” ortaya koyar. Dolayısıyla bir metinde söylenebilecekleri sınırlandıran ve belirleyen de hâkim söylemdir. Bu anlamda bir metnin özerkliğinden söz edilemez.

Metin, kurumlardan, pratiklerden ve başka metinlerden oluşan daha geniş bir kümenin parçasıdır. Bir metnin çözümlenmesi de onun başka metinlerle, entelektüel ve maddi bağlamla ilişkisini dikkate almayı; metne eklenmiş anlam ve değer hiyerarşilerini ortaya çıkarmayı gerektirir.

Foucault gibi Louis Althusser de devletle özne ilişkilerine yoğunlaşır ve ideolojinin öznellik konumları inşa etme işlevine dikkat çeker. Ayrıca kimlik ve öznellikle ilgili bu yaklaşımların Antonio Gramsci’nin ideolojinin

⁸ Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice* (London, Sage, 2000), ss. 5–7.

kitlelerce içselleştirilip yeniden üretilmesini ifade eden “hegemonya” kavramıyla ilişkisi de ortadadır.

Benim ele alacağım metinler de birer “öznellik önerisi” olarak görülebilirler. Bu eserler, bireylerin milli kimlikleri, ekonomik davranışları, estetik duyguları, devletle ilişkileri, toplumsal sorumlulukları, vb için de birer model olma iddiası taşırlar. Dolayısıyla bu metinlerin çözümlenmesinde yukarıdaki düşünürlerin söylem, kimlik ve öznellik kavramlarıyla ilgili yaklaşımlarından yararlanılacaktır.

Bu yaklaşımların sosyal bilimlerdeki somut bir yansıması da ulus kimliğinin inşası kavramıdır. Hobsbawm, Gellner, Anderson gibi düşünürlerce geliştirilen yaklaşım, ulusal kimliğin, diğer tüm kimlikler gibi, muhayyel olduğu; inşa edildiği; tarihsel ve konjonktürel olduğu düşüncesini savunur ve bu kimliğin, içine doğduğu sosyopolitik bağlamdan bağımsız bir “öz”e dayanan, evrensel bir kategori olduğu düşüncesini reddeder. Buna göre, en klasik tanımını Anderson’un *Hayali Cemaatler* adlı kitabında bulan “ulus”, sınırlı ve egemen olarak tahayyül edilen bir cemaattir.⁹ Milliyetçilik de, Ernest Gellner’in dile getirdiği gibi, “ulusların kendi özbilinçlerine uyanma süreci değildir; ulusların var olmadığı yerde onları icat eder.”¹⁰

“Modernitenin kurucu unsuru” olarak da nitelendirilen bu muhayyel cemaatlerin tahayyülünde edebiyatın asli bir rol üstlendiği sıklıkla vurgulanmıştır. Çünkü Gregory Jusdanis’in, edebiyatın millet oluşturma sürecindeki rolünü konu edindiği çalışmasında belirttiği gibi “[m]illet inşa

⁹ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 2. bs. (İstanbul: Metis, 1995), ss. 20–22.

¹⁰ Ernest Gellner, *Thought and Change*, s. 169’dan aktaran, Anderson, *a.g.e.*, s. 20.

etme, kolektif anlatılar uydurmayı, etnik farklılıkların homojenleştirilmesini ve muhayyel bir cemaatin ideolojisini yurttaşlara benimsetmeyi gerektirir.”¹¹

Bu kuramsal çerçeve, ütopya söz konusu olduğunda daha da anlamlıdır; çünkü edebi eserlerin bir ulusu tahayyül etme işlevi çerçevesinde, ütopyaların özel bir rol oynadığı görülmektedir. Ütopyalarla ulusların kurgulanışı arasındaki ilişkiyi ve ütopyaların nasıl yeni “özellikler” tahayyül ettiğini ele alan çalışmada Phillip Wegner de, ütöpik anlatıların ulus-devletin oluşumunda orijinal bir mekânsal, toplumsal ve kültürel form olarak hayati bir rol oynadığını iddia eder. Çünkü bu muhayyel cemaatler, ütopya teriminin etimolojisinin de ortaya koyduğu gibi, “hiçbir yerde” değildir.¹²

Genel olarak ütopyanın kültür ve edebiyatla ilişkisini konumlandıran bu yaklaşımların yanı sıra özel olarak Cumhuriyet döneminde yazılan ütopyaların niteliğini ortaya koymak için işlevsel olabilecek bir kavram da “içkin eleştiri” (*immanent critique*) kavramıdır. Hegel, Marx ve Frankfurt Okulu düşünürlerinin başvurduğu bu kavram, mevcut olguları saptayan ve bunları bu olguların içermediği belirli dışsal normlar, kriterler etrafında eleştiren yaklaşımların geçersiz olduğu varsayımına dayanır. Yapılması gereken, mevcut durumun kökenlerine inerek eleştirisini yapmak; verili olanın “olması gereken”i de içerdiğini, belirli toplumsal ve tarihsel koşullar

¹¹ Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi* (İstanbul: Metis, 1998), s. 53.

¹² Phillip E. Wegner, *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity* (Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 2002), s. xvi.

altında bu biçimde tezahür ettiğini, ve içerdği “olması gereken”in bir hedef olarak mevcut durumun önüne konabileceğini göstermektedir.¹³ Normatif eleştiriye dayanan ütopyalar “aşkın ütopya”, içkin eleştiriye dayanan ütopyalar ise “içkin ütopya” olarak tanımlanabilir. Bu doğrultuda Cumhuriyet öncesinde (örneğin Yahya Kemal’in “Çamlar Altında Müsahabe”si), ama özellikle Cumhuriyet döneminde yazılan ütopyaların önemli bir bölümü içkin ütopya olarak görülebilir. Çünkü bu eserlerdeki temel varsayım, mevcut sistemin ideal toplumsal düzeni mümkün kılacak dinamiklere sahip olduğu, hâlihazırda bu dinamikleri yozlaştıran unsurların temizlenmesiyle bu ideal düzenin ortaya çıkacağıdır.

Cumhuriyet döneminde yazılan ütopyaların istisnasız hepsinde Türk ulusal kimliğinin ve Kemalist sistemin vazgeçilmez bir önkabul olduğu açıktır. Bu anlatılar yeni kurulan ulus devletin ideolojisini insanlara benimsetme çabalarına hizmet ederler. Bu anlamda bu ütopyaların bu işlevi

¹³ Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986), ss. 21-43. Benhabib’in de altını çizdiği gibi gerek Hegel gerek Marx burjuva sivil toplumun ve onu meşrulaştıran kuramların “içkin eleştirisini” yapmışlardır. Bu yöntemde esas olan verili gibi görünen bir şeyin aslında doğal bir olgu olmadığını ve tarihsel ve toplumsal açıdan biçimlendirilmiş bir gerçeklik olduğunu göstermektir. Hegel’e göre normatif argümantasyonlar ispatlamaya çalıştıkları şeyleri verili kabul ederler. Bu yaklaşım insanlık durumunu dondurur ve değişmez bir zorunluluğa mahkûm eder. Oysa modern dünyanın sorunları belirli idealleri esas alarak anlaşılamaz. Sadece modernitenin ve modern öznelliğin içkin eleştirisi bunun yolunu gösterebilir.

Benhabib, Marx’ta da bu yaklaşımın devamını görebileceğimizi belirtir. Marx’a göre eleştirmenin görevi mevcudun yanına ideal, ebedi bir standart koymak değil, “mevcudun amansız bir eleştirisini” yaparak, olanın kendi içinde bir imkân olarak barındırdığı “olması gereken”i ortaya çıkarmaktır. Var olanı kendi içinde olması gerekeni barındıran bir olasılıklar alanı gibi görmek, var olanı bir gerçek durum olarak görmektir. Olan, olmuş olan olarak görülür. Olan şey ancak onu gerçekleştiren güçlerin ışığında anlaşıldığında gerçek durum ile olasılığın birliği olarak görülebilir. Bu birliğin ortaya çıkarılmasıyla gerçek durumun ne olabilecekken olmadığı da ortaya çıkar. Marx’ın sözleriyle, “var olan gerçeklik”ten onun gelecekteki durumu bir hedef olarak çıkarsanabilir.” Marx ütopyayı da bu temelde reddeder. Eleştirmenin görevi verili olanın onun ne olabilecekken olmadığını göstererek eleştirmektir. Bu bağlamda Marx “içkin” ütopyayla “aşkın” ütopyayı birbirinden ayırır.

nasıl yerine getirdiklerini incelerken yukarıda açıkladığım kuramsal çerçeveyi dikkate alacağım.

Sonuç olarak bu çalışma, ulus devlet ve ideal toplum tahayyülü, kimlik/öznellik inşası ve hegemonya gibi kavramları kullanarak bu yapıtların hem öngördükleri ideal toplum düzeninin niteliklerini, hem de yazıldıkları dönemle ve o dönemde geçerli ideolojik kodlarla ilişkilerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Bu doğrultuda çalışma, aşağıda açıklanan gelişme çizgisini izleyecektir: Ütopya konusunu ele alan bir çalışmada ilk yapılması gereken şey, kavramın farklı algılanışlarından kaynaklanan terminolojik muğlâklığı ele almak, bu noktaya nasıl gelindiğini incelemek ve buradan kullanılabilir bir tanım çıkarmak olmalıdır. Dolayısıyla Bölüm 1.1’de ütopya türünün tarihsel gelişimine ve kapsamına odaklanacak; ayrıca hangi dönem ve kültürel bağlamda ütopyanın hangi özelliklerinin öne çıkarıldığını ele alacağım.

Bölüm 1.2’de ise ütopya kavramını konu edinen çalışmaları ve farklı ütopya tanımlarını değerlendirerek bu çalışmaya temel oluşturacak bir tanıma ulaşacağım.

Ütopyanın niteliğine ve evrensel gelişimine ilişkin bu tartışmaların ardından Bölüm 1.3’te bu kavramın Osmanlı-Türk düşünce ve edebiyatına nasıl ve ne biçimde girdiğine değineceğim. Bu doğrultuda Tanzimat döneminde yaşanan ve ütopyanın girişine zemin hazırlayan düşünsel dönüşümü, yani modernleşme projesini kısaca ele alacağım. Bu bölümde ayrıca, önce Genç Osmanlılar döneminde ütopya özellikleri taşıdığı söylenebilecek ilk eserleri, sonra da ikinci ütopya dalgasını, yani 1908’den

sonra yazılan ütopyaları inceleyeceğim. Bu ütopyaların nasıl bir ideal toplum tasavvur ettiklerine değindikten sonra, Cumhuriyet dönemi ütopyalarıyla karşılaştırma imkânı vermesi amacıyla, bu dönem eserlerinin ortak özelliklerini özetleyeceğim.

Giriş kısmının son bölümünde, yani Bölüm 1.4’te, tezin ana malzemesini oluşturan Cumhuriyet dönemi ütopyalarının “bağlamına” odaklanacağım. 1930’ların siyasi ve kültürel atmosferi, bu döneme damgasını vuran tek parti yönetiminin ve anlayışının temel göstergeleri, bu dönemde öne çıkarılan totalitarizm, solidarist korporatizm, devletçilik, zenofobi, köycülük, Atatürk milliyetçiliği gibi, bu dönem ütopyalarının da temel siyasi önermeleri olan ideolojik tercihler bu bölümün ana konusu olacaktır.

Giriş bölümünü böylece sonlandırdıktan sonra Cumhuriyet dönemi ütopyalarının incelemelerinin yer aldığı ana bölüme geçeceğim. Eserlerin yazılış tarihlerine uygun olarak, önce Bölüm 2.1’de Ahmet Ağaoğlu’nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı kitabını inceleyeceğim. Bu bölümün ana önermesi, Türkiye’de siyasi ve ekonomik liberalizmin savunucusu olarak bilinen ve ikinci muhalif parti deneyimi olan Serbest Fırka’nın önde gelen isimlerinden biri olan Ağaoğlu’nun bu eserinin liberal bir toplum tasavvuru içermediği, Kemalizmin ideolojik tercihleriyle uyum içinde bir düzeni öne çıkardığı, mevcut düzene eleştiri olarak yalnızca uygulamadan kaynaklanan usulsüzlüklere değindiği olacaktır.

Bölüm 2.2, Raif Necdet Kestelli’nin *Semavi İhtiras*’ına odaklanacaktır. Yazıldığı yıldan yirmi yıl sonrasında geçen bu romanın zaten ciddi ideolojik iddiaları yoktur. Yazıldığı dönemin ideolojisini hiçbir biçimde

sorunsallaştırmaz. Roman melodramatik bir aşk hikâyesi etrafında bilimsel ve teknolojik yeniliklerle süslenmiş iyimser bir gelecek projeksiyonu sunar. Romana göre, Cumhuriyet zaten gerçekleşmiş bir ütopya'dır ve bunu da Atatürk gerçekleştirmiştir. İçeriği fazla açıklanmayan “manevi kemâl” konusu ihmal edilmezse, mevcut düzen Türkiye’yi dünyanın önde gelen ülkelerinden biri haline getirecektir.

Takip eden bölümde Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Ankara* romanı işlenecektir. *Kadro* dergisinin yayımıyla aynı zamana denk gelen bu romanın üçüncü bölümü, yazıldığı tarihin dokuz yıl sonrasına uzanan ütopyik bir Türkiye’yi betimler. Bu Türkiye, *Kadro*’nun savunduğu ilkelere paralel olarak, aydınların önderliğinde gelişen, devletçi, korporatist, totaliter, milliyetçi bir ülkedir. Aydınların çalışmalarıyla halk ikna edildiğinde, hegemonya tesis edildiğinde ve Kemalizmin ilkeleri daha tutarlı biçimde uygulandığında böyle bir geleceğe ulaşmak işten bile değildir.

Bölüm 2.4’te ele alacağım Memduh Şevket Esendal’ın “Yurda Dönüş” adlı hikâyesinde ise ideal Türkiye, Kemalizmin “köycülük” boyutunun ve korporatist yöneliminin cenneti olarak tasavvur edilir. Yazarın “yatay medeniyet” düşüncesi doğrultusunda, hikâyedeki Türkiye’de iki katlıdan yüksek yapılara ve kentsel yoğunlaşmalara rastlanmaz.

Sonraki bölümde Şevket Süreyya Aydemir’in *Toprak Uyanırsa* adlı romanını ele alacağım. Bu roman fakir bir köyün, oraya atanan öğretmenin öncülüğünde mucizevi bir kalkınmayı gerçekleştirerek zenginleşmesinin ve ülke çapında uygulanabilecek bir model haline gelişinin hikâyesini anlatır. Bu kalkınma özetle, aydınların öncülüğüyle sağlanacak bir toplumsal

mobilizasyon yoluyla mevcut potansiyel imkânların harekete getirilmesine, askeri disipline, planlı devletçiliğe ve köycülüğe dayanır.

Son olarak Bölüm 2.6’da, bir ütopya olarak değerlendirilemeyecek ancak çeşitli bakımlardan ütöpik özellikler taşıyan kimi eserlere değineceğim.

Bunlardan Refik Halit Karay’ın 1921 gibi erken bir tarihte kaleme aldığı “Hülya Bu Ya...” adlı yazısı, Ankara’da oluşmaya başlayan yeni devletin gelecek tahayyülünü hicveden bir eserdir. Bir anlamda bir “ütopya eleştirisi” olarak da okunabilecek olan bu metin, yeni oluşmakta olan rejimin Batıcı ve milliyetçi niteliklerini alaya alır. Buna karşılık Mehmet Hulusi’nin *Nereye Gidiyoruz? Salâh ve Saadet Yolu Fırkacılıkta ve Tefrikada Değil, Birlikte ve İttihattadır* adlı kitabındaki “Hakikat Olacak Bir Rüya” bölümü, yazarın korporatist Türkiye hayalinin rüya biçiminde aktarılan küçük bir resmini verir. Peyami Safa’nın *Yalnızız*’ı ise, bir anlamda ütopyalarla ulus devlet tahayyülü ilişkisinin kopuşunu simgeleyen bir örnektir. Burada romanın baş kahramanı Samim’in tasavvur ettiği “Simeranya” adlı hayali ülkeyle karşılaşırız. Simeranya’daki toplumsal ve siyasal düzenden yola çıkarak ve çok dolaylı olarak yazarın içinde yaşadığı düzene yönelik eleştirilerini, özellikle eğitim, meslek seçimi, ahlâk, maneviyat gibi konulardaki yaklaşımını çıkarsayabiliriz. Buna karşılık İlhan Mimaroglu’nun *Yokistan Tasarısı*, bir edebi ütopya olmamakla birlikte, 1930’ların devletçi eğilimlerinin 1990’larda bile taraftar bulduğunu örnekler.

Metinlerin incelenmesinin ardından Sonuç bölümünde Türk ütopyalarının temel karakteristiklerini, ortak özelliklerini, ayrıldıkları

noktaları, yazıldıkları bağlamla ilişkilerini ortaya koyarak Türk edebiyatında ütopyanın algılanışıyla ilgili genel çıkarımlarda bulunacağım.



1.1. Ütopya Kavramının Tarihi ve Kapsamı

Giriş bölümünde değindiğim gibi, “ütopya” terimini More icat etmiştir. Ancak yine de ütopya özellikleri taşıyan ilk eserin *Utopia* olduğunu söylemek doğru olmaz. Pek çok kültürde ideal toplum projeksiyonları üretilmiştir. Aşağıda bunlara tematik bir gruplandırma içinde değineceğim.

Öncelikle “Altın Çağ mitleri”nden söz etmeliyiz. Neredeyse her toplumun bir Asr-ı Saadet’i, bir Altın Çağ’ı vardır. Bolluk içinde, sade, mutlu, özgür ve bir hayatın yaşandığı varsayılan bu çağda insanlar gereksinimlerini kolaylıkla karşılarlar. Dolayısıyla çatışmaya da, çok çalışmaya da gerek yoktur. Bu mitlerin kökeni Gılgamış Destanı’na kadar dayanır: Orada tarif edilen Dilmun ülkesinde insanlar doğayla uyum içinde, tükenmez kaynakların arasında, çalışmak zorunda kalmaksızın, huzurla yaşarlar.¹⁴ Ayrıca Hesiodos’un *İşler ve Günler*’i, Vergilius’un *Eclogues*’i ve betimlediği Arcadia ülkesi ve Ovidius’un *Metamorfozlar*’ı bu türün önemli eserleridir.

Altın Çağ inancı belirli bir zaman kavrayışına dayanır; Platon ve İbni Haldun üzerinden İslâm felsefesine de geçen ve bu arada Osmanlı kültürüne de hâkim olan bu döngüsel tarih anlayışı, *İşler ve Günler*’de en klasik ifadesini bulur: Buna göre altın, gümüş, tunç ve demir çağlar ve bunlara uygun nesiller birbiri ardı sıra gelir.¹⁵ Doğal olarak bu çağlar arasında bir

¹⁴ Daniel Hollis III, *The ABC-Clio World History to Utopian Movements* (Santa Barbara: ABC-Clio, 1998), s. 41.

¹⁵ Michèle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet, Antoine Picon, *Ütopya Sözlüğü*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Sel, 2003), s. 13.

değer hiyerarşisi de vardır. Bunların dışında Hint destanı *Mahabharata*'daki “Krita Yuga” (İlk ve Kusursuz Çağ), Avusturalya Aborijinlerinin “Rüya Çağı”, Çin’de Taoizm’in “Kusursuz Erdem Çağı” Altın Çağ mitlerine örnek olarak sayılabilir.¹⁶ Böyle tarihdışı, mitik altın çağların yanı sıra tarihsel altın çağlara da rastlarız. Avrupa Altın Çağ geleneğinde Roma İmparatorluğu’na, İslâm kültüründe Muhammed’in yaşadığı döneme ya da Osmanlı şiiirinde, örneğin Osmanlı Altın Çağı diye görülen Fatih Sultan Mehmet’ten Kanuni Sultan Süleyman’a kadarki döneme yapılan göndermeleri de bu çerçevede anmak gerekir. Altın Çağ mitlerinin, bu varsayılan geçmişe özlemin yanı sıra o çağdaki gibi yaşanırsa o insanlar gibi mutlu olunacağı önermesini de içerdiği söylenebilir.

Ana konusu “mutlu yaşam” olan bir başka anlatı türü de Cennet mitleridir.¹⁷ On altıncı yüzyıla kadar pek çok kültürde Cennet’in dünyada bir yerlerde olduğuna inanılmış ve bu Cennet’i bulma hikâyelerini işleyen çok sayıda efsane üretilmiştir. Eski Yunan ve Roma’da kahramanların canlı bedenlerinin gittiği Kutsanmışlar Adası; Tibetlilerin Himalayalar’da uzak bir vadide yer alan, kusursuz aydınlanmanın ve saf Budizm’in hüküm sürdüğü gizemli krallık Shambala efsanesi, gemici Sinbad’ın gördüğü cennet adalar bunlar arasındadır. Hristiyan cennet mitlerinde de bu eski yeryüzü cenneti efsanelerinin izleri yoğun biçimde görülür. Cennet Bahçesi’nin (*Garden of Eden*) dünyada olduğu inancı Tevrat’taki “Ve Rab

¹⁶ Krishan Kumar, *Utopianism* (Buckingham: Open University Press, 1990), s. 5.

¹⁷ Cennet mitleri için bkz. Kumar, *a.g.e.*, s. 5, Frank E. Manuel ve Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1979); s. 33–44 ve Roland Schaer, Gregory Claeys, Lyman Tower Sargent (yay. haz.) *Utopia: The Search for the Ideal Society in The Western World* (New York: Oxford University Press ve New York Public Library, 2000), s. 38–49.

Allah Şarka doğru Aden’de bir bahçe dikti ve yaptığı adamı oraya koydu” (Tekvin, 8:2) sözlerine dayanır. Örneğin mektuplarından Columbus’un, Kelt mitolojisindeki “Bahtlıların Adaları” (Fortunatae Insulae) efsanesiyle Kutsal Kitap’ın Cennet’inin iç içe geçtiği bir efsane olan Rahip Jean Krallığı’nı aradığını biliyoruz.¹⁸ Ayrıca İrlandalı din adamı St. Brendan’ın (484–577) deniz yolculuğunu anlatan ve dokuzuncu yüzyılda kaleme alındığında hemen gerçek diye benimsenen efsanedeki St. Brendan Adası da, Atlas Okyanusu’nda bir yeryüzü cennetidir. Bu ada yüzyıllar boyu haritalarda gösterilmiş, hatta 18. yüzyıla kadar bu adayı bulmak için seferler düzenlenmiştir. Yine Columbus, gezi günlüğünde bu adadan gerçekmiş gibi söz eder.¹⁹ Cennet olarak tasvir edilen, yedi Hristiyan piskoposun Mağribilerden kaçıp Atlas Okyanusu’nda keşfettiği söylenen güzel Antilia Adası efsanesi de eski mitlere dayanır.

Yeryüzü cennetleri kategorisinde anılması gereken mitlerden biri de Cockayne Ülkesi’dir. Eski çağlardan günümüze, resimden edebiyata pek çok farklı biçimde, aşağı sınıfların hedonist fantazisi olarak karşımıza çıkan bu tasavvur, en bilinen ifadesini 14. yüzyılda İngiltere ve Fransa’da çeşitli biçimlerde ortaya çıkan anonim “Cockayne Ülkesi” şiirinde bulur. Daha sonra 16. yüzyılda Hans Sachs’ın *Schlaraffendland* şiiri ve 19. yüzyıl Amerikan halk türküsü “Big Rock Candy Mountain” da aynı tasavvurun ürünleridir. Cockayne’liler ebedi gençliğe, huzura, tembelliğe sahip

¹⁸ Mehmet Ali Kılıçbay, “Tarihin Sonu Senaryosu Olarak Ütopya,” Ali Bülent Kutvan (der.) *Ütopya* içinde (İstanbul: Index, 2004); s. 13; Kumar, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁹ Akşit Göktürk, *Ada: İngiliz Yazınında Ada Kavramı* (İstanbul: Adam, 1982), s. 22–23.

köylülerdir; yasalar ya da gelenekler burada geçerli değildir.²⁰ Cockayne, şairlerin ve rahiplerin sadeliği ve ruhaniliği yücelten Altın Çağ'larının ve Cennet'lerinin aksine, ve onlara tepki olarak, ölçsüzlüğün, aşırılığın ve bolluğun ülkesidir:

Though Paradis be miri and bright
Cokayne is of fairir sight
What is ther in Paradis
Bot grasse and flure and grene ris?
.....
Ther nis halle, bure, no benche,
Bot watir, man's thurst to quenche.²¹

Bu “fakir cenneti”nde her şey bedavadır; pişmiş tarla kuşları doğrudan insanların ağzına uçar; nehirlerden şarap akar; insanlar ne kadar çok uyursa o kadar çok kazanır; herkesin önüne gelenle sevişmesi esastır; gençlik çeşmesinden içen herkes genç ve canlı kalır.²²

Ütopya kanonuyla ilişkilendirilen güçlü bir başka damar da Mesih/Mehdi beklentisi ile binyılcılık (*Millenarianism*) inançlarıdır. Hristiyanlıkta, İslâm'da ve Budizm'de çok sayıda versiyonu ve örneği görülen “kurtarıcı” figürü, dünyaya gelişiyle yeni bir çağ başlatacak; kötülüğü temsil eden güçlerle, Deccal'le çetin mücadelelere girişecek; ama sonunda zaferi kazanarak barışın, bereketin ve adaletin hüküm sürdüğü yeni bir çağı, bu dünyada, başlatacaktır.²³ Saydığım dinlerin muhafazakâr, radikal grupları

²⁰ Hollis, *a.g.e.*, s. 42.

²¹ “Cennet sevinçle dolu, ıslıl ıslıl da olsa/Cokayne daha güzeldir/Ne var ki cennette/Çimenden, çiçeklerden yeşil dallardan başka?/.../Ne bir salon ne oda ne iskemle/Ne de içki sudan başka, susuzluğu dindirmeye.” A.L. Morton, *The English Utopia* (London: Lawrence and Wishart, 1969), s. 17–18'den aktaran Akşit Göktürk, *a.g.e.*, s. 24.

²² Kumar, *a.g.e.*, s. 6.

²³ Tek tanrılı dinlerdeki Mesih/Mehdi beklentisinin kökeni Yahudi Mesihçiliğine dayanır. Burada Mesih basitçe “kral” demektir (Krallığın ilanı töreninde kralın yağlanması

arasında ortaya çıkan bu inanışların daha fazla ayrıntısına girmeyeceğim. Bunların ortak noktası, kurtarıcının ideal toplum vizyonunu gerçekleştireceği, yeryüzünde cenneti kuracağı beklentisidir. Ortodoks Hristiyanlığın reddettiği (çünkü kiliseye göre Mesih geldiğinde hayat sona erecek, Yargı Günü gelecek, ölüler dirilecek ve dünyevi değil, semavi cennet kurulacaktır) binyılcı inançları diğer ideal toplum tasavvurlarından farklı kılan, tasavvur düzeyinde kalmayıp, sayısız tarikatin, ayaklanmanın, komünal yaşam pratiklerinin ortaya çıkışına neden olmasıdır. 16. yüzyıl Almanya’ında Thomas Muntzer öncülüğündeki köylü ayaklanmasından 17. yüzyıl İngiltere İç Savaşı’ndaki Diggers and Fifth Monarchists’e, 19. yüzyıl Amerika’sındaki Shaker’lar ve Mormonlardan yirminci yüzyılın Yehova Şahitlerine pek çok tarikat bu görüşü benimsemiştir.²⁴ Mesih’in ikinci gelişini hazırlayacak olan Mehdi adlı adil hükümdar inancı da Müslüman topluluklarında çeşitli versiyonlarıyla, genellikle isyanlar biçiminde, ortaya çıkmıştır.²⁵

Gerek eski Yunan ve Mezopotamya, gerek Rönesans ütopya düşüncesinin en önemli temalarından bir diğeri de daha sonraki ütopya düşüncesini de derinden etkilemiş olan “kent”tir. İyi yaşam ve ideal toplumun tecessüm etmiş hali olarak tasavvur edilen kent, Rönesans

dolayısıyla “messiah” kelimesi de “yağlanmış” demektir). İlk Tapınak’ın yıkılmasının ve Babil sürgününün ardından bu kavram ilerde İsrail Krallığı’nı yeniden kuracak Davud soyundan bir müstakbel krala işaret etmeye başlar. Roma İstilasası, Kudüs’ün ve İkinci Tapınak’ın yıkılışı gibi felaketler, Yahudilerin Mesih inancını kuvvetlendirir. Bkz. Kumar, *a.g.e.*, ss. 7–8.

²⁴ *A.g.e.*, s. 6–11.

²⁵ Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Mehdi inancı için bkz. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, çev. Elif Kılıç 2. bs. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), s. 87–89.

öncesinde Tanrı'nın evrensel düzeninin küçük bir yansıması olarak algılanır. Dolayısıyla bu ilahi düzen kentin hem düzenlenişine hem de işleyişine yansıtılır.

İdeal kentte en dikkati çeken şey disiplindir. Özel yaşama yer ayrılrsa da bu ancak sıkı bir kamu yönetimi ve denetimi çerçevesinde mümkündür. Bu da kentin orijinal amacını, komünal yaşam hedefini yansıtır. Aynı sebeple toplumsal hiyerarşiye de rastlarız bu kentlerde. Evrenin ilahi hiyerarşisi işlevsel bir işbölümü biçiminde kente yansır.²⁶

Bu grupta anılması gereken en önemli metin, Platon'un *Devlet*'idir. *Yasalar*, *Critias* ve *Timaeus* diyalogları da ideal toplum betimlemeleri içerir, ama Platon'un ütopya literatürü içinde anılmasına yol açan en önemli metin, *Devlet* diyalogudur. Atina'nın Sparta'ya yenilmesiyle sonuçlanan Peloponezya savaşının ardından, M.Ö. 360 civarında yazılan bu diyalogun betimlediği kentte de otorite ve disiplin esastır. Zenon gibi diğer Yunan ütopya yazarlarının hükümsüz, tapınsız, mahkemesiz, parasız ve okulsuz, özgür ve mutlu toplum tasavvurlarının aksine Platon, ideal devletin ancak sıkı denetimle mümkün olacağını savunur. Sınıf ayrımını ve yaşamın her alanının yönetenlerce belirlenip takip edilmesini öngören bu metnin modern ütopyalar üzerinde de derin etkileri olmuştur.²⁷ Platon'un *Devlet*'inde filozof krallar yönetir; koruyucular düzeni sağlar ve devleti savunur; çiftçi ve işçiler de toplumun maddi maişetinden sorumludur.

Sıkı biçimde denetlenen, toplumsal hiyerarşiye dayanan, evrenin ilahi düzenini yansıtan ve kendi kendine yeten ideal kent düşüncesi, tüm ütopya

²⁶ Kumar, *a.g.e.*, s. 12.

²⁷ John Carey (der.), *The Faber Book of Utopias* (London: Faber and Faber, 1999), s. 12.

geleneğini derinden etkilemiştir. Andrae'nin *Christianopolis*'i (1619) ve Campanella'nın *Civitas Solis*'i (1623) başta olmak üzere hemen tüm geç Rönesans ütopyalarının bu yapıyı yeniden ürettiği görülür.

Bunların dışında kayıp Atlantis Kıtası, gizli Shangri-La vadisi, uzak El Dorado ülkesi, Brezilya'daki Guarani yerlilerinin Kötülüksüz Ülke'si, “noble sauvage” yaşamı, dünyanın merkezindeki ya da Ay'daki uygarlıklar gibi, geçmişte ya da gelecekte, bu dünyada ya da başka gezegenlerde var olduğu söylenen ideal toplumlar, sayısız efsanenin, romansın ya da bilim kurgunun konusu olmuştur.

Bütün bu Altın Çağ ya da Cennet mitlerinin, binyılcı pratiklerin, Mehdi beklentilerinin ve benzerlerinin ütopya düşüncesine şu veya bu biçimde katkıda bulunduğunu bilsek de “ütopya” deyince aklımıza bunlar gelmez. Dinsel inanışlara, Tanrısal müdahalelere, hedonist fantazilere, vb dayanan herhangi bir iyi yaşam tasavvurundan değil de “ütopya”dan söz ediyorsak, içine doğduğu koşullarla ilişkilendirilebilen, insan aklını ve iradesini esas alan bir iyi toplum tahayyülünü kastediyoruz demektir. Bu türden yapıtlara da Modernite'nin ortaya çıkışından, tabii özellikle *Utopia*'dan sonra rastlarız. Bu noktada kısaca *Utopia*'yı hatırlayalım:

Sir Thomas More'un 1516'da yayımladığı *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia Libellus Vere Aureus*, yazarın Antwerp'te tanıştığını söylediği seyyah Raphael Hythloday'ın gezi anıları biçiminde kurgulanmıştır. Eşitlikçi, adil, mutlu bir toplumun betimlemesi olan Utopia, Kral Utopus'un kazdırdığı kanalla anakaradan ayrılmış, özel mülkiyetin ve paranın olmadığı, yöneticilerin her yıl seçimle belirlendiği, insanların altı

saat çalıştığı, toplumsal denetim ve düzenlemelerin matematik bir kesinlikle belirlendiği, lüksten ve israftan kaçınılan, yaşamın akla ve doğaya uygun biçimde düzenlendiği bir ada ülkesidir. Mevcut anlatı biçimleriyle tanımlanamayan bu hümanist ideal toplum tasavvuru, daha sonra üretilecek çok sayıda benzerinin oluşturduğu türe de adını verecektir.

Ütopya türünün *Utopia*'dan sonraki seyrine baktığımızda bu anlatıların Modernite adını verdiğimiz, bireyi, aklı, bilimi ve ilerlemeyi öne çıkaran muazzam zihniyet değişikliğinin ürünü olduğu belirgin biçimde fark edilir. Bu süreçte Rönesans'ın ve –daha uzun vadede- Reformasyon'un yanı sıra 16. yüzyıldaki yolculuklar ve keşifler de belirleyici rol oynamışlardır. Bu yolculuklar ütopyanın edebi biçimini doğrudan etkilemiş ve More'un *Utopia*'sından başlayarak tüm erken dönem ütopyaları, seyyahların bulduğu mutlu ülkelerin hikâyesi biçiminde aktarılmıştır.

More'un *Utopia*'sında, modern dünyanın diğer ayırt edici özelliği olan bilim ve teknolojinin belirleyici rolü yoktur. *Utopia* bilimsel ve teknolojik açıdan durağan, ekonomik açıdan da kendi içine kapalıdır. Ütopyalıların servetlerini arttırmak gibi bir arzuları yoktur, gerçek mutluluk zihni ve ruhu zenginleştirmekle mümkündür. İmanlı bir Katolik olan (ve “Lord Chancellor”ı olduğu Sekizinci Henry'nin karısından boşanıp Ann Boleyn'le evlenmesine ve İngiliz Kilisesi'nin Vatikan'dan ayrılmasına karşı çıktığı için başı kesilerek öldürülen) More'un gittikçe gelişmekte olan Protestan etiğine ve saldırgan bireyciliğe bir tepki olarak kurmacasını bu biçimde oluşturduğu da düşünülebilir.²⁸

²⁸ “Bülent Somay ile Edebiyat ve Ütopya Üzerine,” *Parşömen* 3: 2 (Güz 2001): 9.

More'dan sonra ütopyya bilim eklenir. More'un eşitlikçiliği antik çağın ideal devletlerinin hiyerarşisini kırdığı gibi, bir “bilimsel ütopya” olarak nitelendirilebilecek olan Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i de More dâhil kendisine kadarki ideal toplumların bilimsel durağanlığını kırmıştır. Bacon'dan sonra eşitlik ve bilim, ütopyanın öncülleri haline gelir.²⁹

17. yüzyılda Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1602) ve Andreae'nin *Christianopolis*'i (1619) başta olmak üzere pek çok ütopya bilim, Tanrı'yı ve eserlerini daha iyi anlamak ve gerçek bir Hristiyan toplumu yaratmak için bir araç olarak algılanır. Bu dönemin ütopyacılığı yine özenle planlanmış, sıkı biçimde denetlenen, özel mülkiyetin, bireyciliğin ve hırsın dışlandığı hayali ülkelerinde bilim ve tekniği ütopyalarının merkezine koyarlar ve onları ruhsal amaçların hizmetine koşarlar.

Akılcılığın ön plana çıktığı bir başka eser de Jonathan Swift'in *Gulliver'in Seyahatleri*'dir. (1726) Bu eserin dördüncü kitabında Gulliver “Houyhnhnms”a, rasyonel atların yaşadığı adaya gider. Bu atlar, doğaları gereği, akıllı yaşamın merkezine koyarlar. Şehvet duyguları yoktur; yalan söylemezler. Bu adada, insan benzeri hayvanlar olan ve tutkuları doğrultusunda hareket eden Yahoo'lardan nefret edilir. Nitekim Gulliver de fiziksel olarak onları andırdığı için adadan kovulur.³⁰

Kumar'ın dikkat çektiği gibi, 17. yüzyılın sonuna doğru ütopya düşüncesinin merkezi İngiltere'den Fransa'ya kayar ve ütopyya yeni

²⁹ Bu da ütopyaların en önemli ikilemelerinden birini ortaya çıkarır, çünkü bilimin belirli bir nihai hedef tanımayan ilerleyişi ile ütopyaların mükemmelliğe ulaşmış düzeni sık sık çelişecektir. Kumar, *a.g.e.*, s. 54.

³⁰ Schaer, vd. *a.g.e.*, ss. 180–183.

temalar eklenir³¹: Bunların ilki, özellikle Sade’ın damgasını taşıyan cinsel özgürlüktür. Hristiyan tekeşliliğine bir tepki olarak gelişen bu tema, herkesin erotik arzularını tatmin edebilmesini savunur. İkinci yeni tema daha dramatik bir etki yaratmıştır: Zaman. Böylece coğrafi keşiflerin etkisiyle bir adadan başlayan, sonra Galileo, Kopernik, Kepler gibi gökbilimcilerin çalışmalarının etkisiyle gezegenlere ulaşan, ama bilinen dünyadan farklılığı hep *mekânsal* uzaklıkta arayan ütopyalar, Louis Sebastien Mercier’in *2440 Yılı* (1770) adlı ütopyasıyla gözünü geleceğe diker; Fransız filozof Charles Renouvier’in deyimiyle “eutopia”, “euchronia”ya dönüşür.³²

19. yüzyıla geldiğimizde ise çok farklı bir resimle karşılaşırız. Sanayi Devrimi’nin, Fransız Devrimi’nin, Aydınlanma’nın ve emperyalist yayılmacılığın yaşandığı bir dünyada arzulanan, kayıp yeryüzü cennetlerini bulmak ya da ideal bir toplumsal yaşamın var olduğu, kendi içine kapalı bir ada devleti kurmak değil, tüm insanlığın kurtuluşunu sağlayacak bilimsel, siyasal toplum kuramını oluşturmaktır. Bu dönemde ütopya kurmaca değil kuramsaldır. Üstelik ağırlıklı olarak Saint-Simon, Fourier, Comte, Marx gibi düşünürlerin öncülüğünde sosyalist kuramların tartışıldığı bu atmosferde “ütopya” kavramı olumsuz bir anlam kazanır. Marx’ın, çalışmalarının ütopya olarak değerlendirilmesine tepkisi, “Geleceğin aşevleri için yemek tarifi yazmıyorum” olur.³³

³¹ A.g.e., s. 57.

³² Manuel ve Manuel, a.g.e., s. 4.

³³ Marx’tan aktaran, Kumar, a.g.e., s. 32.

20. yüzyılda, özgürlükten çok eşitliğe ağırlık veren, özel ve kamusal yaşamın sıkı biçimde denetlendiği geleneksel ütopya tasavvuru gerçekleşmeye başlayınca ütopyanın yerini karşı ütopyalar, distopyalar alır. Zamyatin'in *Biz*'i (1920), Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sı (1932), Orwell'in *1984*'ü (1945) ve benzerleri önceki ütopyaların disiplin, düzen, plan, teknolojik ilerleme gibi "olumlu" kavramlarını mantıksal sonuçlarına taşıyarak bunların doğuracağı totaliter toplumların karanlığını betimlerler.

Bugüne baktığımızda ise anarşist, feminist, ekolojik ütopyaların yazıldığını görürüz. Artık düzen kavramını öngörmeyen, özgürlükçü bir perspektif içeren bu ütopyalar bu kez baskının hâkim olduğu bir dünyada özgür bir gelecek vizyonu geliştirirler. Önceki ütopyaların kusursuz toplum tasavvurlarının olmazsa olmazları, bu ütopyalarda birer kusur haline gelmiştir. Dolayısıyla merkeziyetçi, mütehakim bir düzenin yerine bireysel özgürlük, kusursuz toplum idealinin yeni hedefi olarak görülmektedir.

Marge Piercy'nin *Woman on the Edge of Time*'ı (1976), Ursula Le Guin'in *Always Coming Home* (1986) ve *The Dispossessed*'i (1975) ve Ernest Callenbach'ın *Ecotopia*'sı (1975) bunlar arasında sayılabilir.

1.2. Ütopyanın Tanımı

Ütopya türünün gelişimini böylece ana hatlarıyla andıktan sonra tanım sorununa geçebiliriz. Bölümün başında terimin muğlâklığına değinmişim. Yukarıda da ütopyanın zaman içinde nasıl farklı anlamlara büründüğü görüldü. Pozitif bilimlerden farklı olarak, beşeri bilimlerde bu durumun doğal olduğu gerçeğini hatırlamak gerekir. Bu türden kavramların anlamı, hangi kültürde, zamanda, bağlamda kullanıldığına bağlı olarak değişiklikler gösterecektir; ütopya da bir istisna değildir. Nitekim, üretildiği ilk andan başlayarak, bu kavramın tanımı, kapsamı, işlevi hakkında oldukça hacimli bir literatür oluşmuş; çok farklı, kimi zaman birbirine karşıt yaklaşımlar benimsenmiştir. Bu çerçevede, bu kavramı içeren her çalışma -bir sağırılar diyaloguna yol açmamak için- öncelikle bir “kavramsal temizlik” yapmak, bu kavramı hangi anlamda kullandığını açıklamak ve bu tercihini temellendirmek durumundadır. Bu yüzden ben de önce bu literatürün ana noktalarına değinerek bu konuyla ilgili tartışmayı, çatışma noktalarını ortaya koyacak, ardından da bu çalışmada referans alacağım bir ütopya tanımına ulaşmaya çalışacağım.

Ütopyayı tanımlamaya yönelik girişimlere baktığımızda, genellikle bugünkü algılanışından farklı ve olumsuz bir yaklaşımın hâkim olduğunu görüyoruz. Manuel ve Manuel’in aktardığına göre, ütopyayı bir tür olarak değerlendiren çalışmaların en eskilerinden olan Louis Reybaud’un *Etudes sur les Réformateurs ou Socialistes Modernes*’i (1840) ütopyaları yıkıcı diye

nitelendirir. Aynı dönemde Robert von Mohl “Staatsromane” diye adlandırdığı ütopyaları siyaset bilimine dâhil eder.³⁴

Ancak ütopyaya yönelik en ciddi darbe Marx ve Engels’ten gelmiştir. Onlara göre ütopyalar miadını doldurmuş fantazilerdir. Marx’ın ütopyaya yönelik öfkesine yukarıda da değinmiştim. Bir başka ütopya kuramcısı Marie Berneri’nin aktardığı gibi, Engels ise “toplumun sınıflardan oluştuğunu, sınıf çatışmasının ve toplumsal devrimin kaçınılmazlığını kabul etmeyen bütün toplumsal tasavvurları” ütopya olarak tanımlar.³⁵ Engels’in *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* (1882) adlı kitabı, ütopik sosyalizm terimini bir aşağılama ifadesi olarak yerleştirir.

Yine de Marksizm genel olarak ütopya kanonu içinde değerlendirilmiştir. Ütopya üzerine yazılan kitaplar ve ütopya derlemeleri hakkında kapsamlı bir çalışması bulunan Ruth Levitas’tan öğrendiğimize göre, örneğin Morris Kaufmann *Utopias* (1879) adlı kitabında ütopyayı sosyalizm ile neredeyse eşanlamlı olarak kullanır ve kitabını Reformasyon’dan bu yana yazılmış “başat sosyalist projeler”in değerlendirilmesi olarak tanımlar. Tüm ütopya projelerinin aşırı servetleri ve yoksulluğu ortadan kaldıracağını belirtir. Bu dönemde ütopya üzerine yazılan tüm çalışmalarda olduğu gibi ilerleme fikrine vurgu vardır: “Ütopyaların değeri buradadır: daha iyi bir toplum ideali ortaya koyarak insanlığın durağan kalmasını önlerler. Ahlaki ve maddi gelişmeyi hedefleyerek insanları ilerlemeye ve toplumsal reformlara yönlendirirler.”³⁶

³⁴ Manuel ve Manuel, *a.g.e.*, s. 10.

³⁵ Berneri’den aktaran, Levitas, *a.g.e.*, s. 25.

³⁶ Kaufmann’dan aktaran Levitas, *a.g.e.*, s. 12.

Lewis Mumford'ın *The Story of Utopia* (1923) adlı kitabı da ağırlıklı olarak sosyalist kuramlara yer verir. Mumford ayrıca bugünün sorunlarından kurtulmaya yönelik fantaziler içeren kaçış ütopyalarıyla kalkınma ütopyaları arasında bir ayırım yapar. İlki, koşulları gözetmeden arzulanan geleceği tasvir etmektedir. Mumford bunları ilkel ve tehlikeli bulur. Bu ütopyalar toplumsal kurgular değil, kişisel tatmine yönelik benmerkezci fantazilerdir. Kalkınma ütopyalarını ise doğaya ve onun içinde yaşayan insanların amaçlarına daha iyi uyum sağlayan bir çevrenin oluşturulması vizyonu olarak tanımlar. Bu da yeni alışkanlıkların, yeni bir değerler yelpazesinin, farklı ilişkilerin ve kurumların yanı sıra eğitim, biyolojik seleksiyon gibi yollarla insanların bedensel ve zihinsel özelliklerinin değiştirilmesini gerektirir.³⁷

Bu dönemde ütopya üzerine yazılan kitaplarda, sosyalizmin yanı sıra iki kavrama daha vurgu yapılır: “ilerleme” ve “ütopyanın imkânsızlığı”.

Örneğin Joyce Hertzler'in *The History of Utopian Thought* (1923) adlı kitabı da ilerleme odaklıdır. Ütopyalar varılamayacak hedeflerse de bizi ileriye iterler. Hertzler'e göre ütopya “bilinçli insan iradesinin toplum için bir gelişme modeli önermesi, ya da toplumun belirli bir ideale uygun olarak bilinçsizce hizaya girmesi”dir.³⁸

Bunların yanı sıra, Karl Mannheim'ın (1893–1947) *İdeoloji ve Ütopya* adlı kitabı (1929) 20. yüzyıl ütopya çalışmalarını derinden etkilemiştir. Kitabın başlığındaki iki kavramın ilişkisini konu edindiği bu çalışmada Mannheim'a göre iki kavram da içine doğdukları gerçekliğe aşkındır ve

³⁷ A.g.e., s. 15–17.

³⁸ A.g.e., s. 17–20.

fakat bu gerçekliğe uyuygun değildir (*incongruous*). Öte yandan ideolojiler mevcut düzeni korumayı amaçlarken ütopyalar değiştirmeyi hedefler.³⁹ İşlevsel açıdan bakıldığında ideoloji, geçmişten hareketle belirlenen toplumsal düzenin meşrulaştırılması ve putlaştırılması iken, ütopya statükoyu reddedip aşan bir tasarımdır.⁴⁰ Ama bu iki kavramı birbirinden ayırmak da olanaksızdır. Böyle bir ayırım ancak sonradan yapılabilir: Bir düşüncenin ütöpik ya da ideolojik olması, Mannheim'e göre onun "gerçekleşip gerçekleşmemesine" bağlıdır.

Mannheim bir edebi tür olarak ütopyayla ilgilenmez. Bunlar bireysel dışavurumlardır ve ancak bir topluluk tarafından benimsenip değişime yönelik başarılı bir eylemi esinlerlerse gerçekten ütöpik olabilirler. Aksi halde bu tasavvurlar ütöpik değil, tersine ideolojiktirler çünkü statükoyu dönüştürmekten ziyade korumaya hizmet ederler. Yalnızca tarihsel-toplumsal gerçeklik üzerinde herhangi bir zamanda dönüştürücü bir etki yapmış tasarımlar, diye yazar Mannheim, ütopyadır.⁴¹

Krishan Kumar, Mannheim'a yönelik –benim de katıldığım- eleştirisinde, Mannheim'ın en önemli işlevinin ütopyanın düşmanlarına cephaneye sağlamak olduğunu, ütopyaya yönelik totaliter plan eleştirilerine gerekçe sağladığını, bunu da ütopyanın pek çok veçhesini göz ardı edip sadece "gerçekleşebilirlik" boyutuna yoğunlaşarak yaptığını belirtir.⁴²

³⁹ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz (Ankara: Epos, 2002), s. 216–220.

⁴⁰ A.g.e., s. 21.

⁴¹ A.g.e., s. 228.

⁴² Kumar, a.g.e., 92.

Ütopyanın, deyim yerindeyse “düşmanlarından” biri de Karl Popper’dir.

Popper’e göre,

bütün olarak bir toplum projesi kullanarak ideal bir devleti gerçekleştirmek isteyen Ütopyacılık girişim, bir azınlığın merkezleşmiş güçlü yönetimini gerektiren ve onun için de, diktatörlüğe yol açması olası bir yöntemdir... ütopyacılık yapıcılar arasında çıkacak herhangi bir görüş ayrılığı, akla uygun yöntemlerin yokluğundan ötürü, akıl yerine güç kullanmaya, yani şiddete başvurmaya gitmek zorundadır... Benim Ütopyacılık yapıcılık adı altında eleştirdiğim yaklaşım, bir bütün olarak toplumun yeniden kurulmasını, yani bizim deneylerimiz sınırlı oldukları için, pratik sonuçlarını hesaplamanın güç olacağı çok geniş değişiklikler yapılmasını öngörür. Elimizde, böylesine iddialı bir işi başarmak için zorunlu olgusal bilgiler bulunmamasına rağmen, bu tutum toplumun bütününe akla uygun olarak planlamak emelindedir. Bu çeşit planlamada yeterince pratik tecrübemiz olmadığı ve olgusal bilgi de mutlaka tecrübeye dayandığı için, böyle bilgilerimiz bulunmamaktadır. Şimdiki halde, büyük çaplı yapıcılık için gerekli sosyolojik bilgi, düpedüz yoktur.⁴³

Bu eleştiriyi yaparken Popper’in öncelikle Platon’un *Devlet*’i gibi hiyerarşik toplum modellerini ya da Nazizm, Stalinizm gibi totaliter rejimleri düşündüğü, verdiği örneklerden de anlaşılıyor. Ayrıca totalitarizmi ütopyanın asli özelliklerinden sayması, “gerçekleşme” boyutunu öne çıkarması ve ütopyayı yirminci yüzyılın toplumsal mühendislik projeleriyle özdeşleştirmesi de bu eleştiride rol oynamış görünüyor ki bunlar hayli tartışılır önkabullerdir.

Bu çerçevede ütopyaya yönelik “totaliterlik” suçlaması da sorunludur, çünkü totaliterlik ütopyaya içkin değildir. Kimi ütopyaların bugünkü bakış açımızla totaliter dünyalar düşlemeleri ütopya türünün özsel (*essential*) değil, konjonktürel yansımaları olarak değerlendirilmelidir. Chris Ferns de ütopyaların içerik bakımından her biri kendi ideolojik yönelimine sahip üç

⁴³ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1: Platon, çev. Mete Tunçay, 4. bs. (İstanbul: Remzi, 2000), s. 158.

ana gruptan oluştuğunu söyler: Merkeziyetçi ve otoriter ütopyalar, bunlara tepki olarak gelişen distopyalar ve tepkisellikten çok ilk gruba alternatif olarak ortaya çıkan özgürlükçü ütopyalar. Aslında sadece ilk grup için geçerli olabilecek totaliterlik suçlaması, ütopya türünün tümüne mal edilmektedir. Kaldı ki, ilk gruba bu suçlamayı yöneltmek de çoğu durumda anakronizm tuzağını barındırır:

Kökleri Platon’a ve daha öncesine kadar giden merkeziyetçi ve otoriter eğilim, düzensiz bir dünyada düzen rüyasını yansıtır. Yirminci yüzyıla kadar yazılan ütopyaların hemen hepsi bu kategoriye girer. Bugün bu geleneksel ütopya aşırı disiplinli, özgürlükleri kısıtlayıcı gelse de kendi tarihsel bağlamlarında bu yönelim oldukça cezbedici olmuştur. Örneğin bu kategoriye giren More ve Campanella’nın çağdaşları için bu eserler çok geniş özgürlükler önerirler. Ancak bu özgürlük bugünün modern toplumlarında görülen bireysel özgürlükten ziyade o günün mevcut baskılarından özgürleşmedir. Bu ütopyalar istikrar ve güvenlik ile açlıktan, aşırı çalışmadan ve savaşımlardan varestes olmayı vaat eder ki bunlar bu eserlerin yazıldıkları dönemlerde son derece cazip önerilerdir. Rakip şehir devletlerin sürekli çekişip savaştığı bir ortamda Platon’un, Gül Savaşları’nın anılarının taze olduğu bir ortamda More’un, işgallere ve iç çekişmelere boğulmuş bir İtalya’da Campanella’nın eserlerindeki sağlıklı, düzenli, rasyonel ve huzurlu toplum tasarımları herkes için çekicidir.⁴⁴

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ütopya üzerine yapılan çalışmalarda ise gerçekleştirilebilirlik, proje gibi kavramlardan ve sosyalizmle özdeşlikten çok, kurmaca özelliğinin öne çıktığını görüyoruz. Örneğin Marie Berneri *Journey Through Utopia*’da (1950) ancak kurmaca eserlerin ütopya olarak nitelenebileceğini belirtir. Ona göre ütopyalar “hayali bir ülkedeki ya da hayali bir gelecekteki ideal devletleri tasvir eden eserler”dir.⁴⁵ Glenn Negley ve Max Patrick’in *The Quest for Utopia* (1952) adlı kitabı da ütopyanın ayrı

⁴⁴ Chris Ferns, *Narrating Utopia: Ideology, Gender, Form in Utopian Literature* (Liverpool: Liverpool University Press, 1999), s. 14.

⁴⁵ Levitas, *a.g.e.*, s. 23.

bir tür olduğunun altını çizer. Buna göre ütopyacı bir reformcu, hicivci, hayalci ya da kuramcı değildir. Ütopya ayrı bir ifade aracıdır. Felsefenin şiirden, hukukun politik risalelerden farklı olması gibi, ütopya da insanların ideallerini dile getirdiği diğer biçimlerden farklıdır. Bütün spekülasyon, idealizasyon, planlama, siyasi platform ve program yöntemleri ütopya sayılırsa, ütopya edebiyatını anlamak imkânsız hale gelir. Ütopyayı kendisine yakın bu diğer ifade biçimlerinden ayıran da kurmaca oluşudur. Ütopya belirli bir devleti ya da cemaati tasvir eder ve ana izleği bu kurmaca devletin ya da cemaatin siyasi yapısıdır. Dolayısıyla kurmaca bir devletin kullanılması, bütün siyaset felsefesi ve siyaset kuramı çalışmalarını ütopya literatürünün dışında bırakır.⁴⁶

Ütopyanın kurmaca boyutunun altını çizen bir başka düşünür de, genel olarak ütopya kavramına yaklaşımını benim de büyük ölçüde paylaştığım ve bu bölümde yararlandığım Krishan Kumar’dır. Kumar’a göre ütopyalar “ana konusu iyi toplum olan bir kurmaca üründür.”⁴⁷ Toplumsal düşüncenin seküler bir çeşidi olan ve Rönesans hümanizmiyle ortaya çıkan ütopyanın temel dayanağı insan aklına inançtır.⁴⁸ “Ütopyanın pratik yararı, mevcut gerçekliğin ötesine geçerek betimlediği dünyaya ilgimizi çekmesidir.”⁴⁹

Tüm bu tanımlara baktığımızda neyin ütopya olarak tanımlanabileceğiyle ilgili olarak öncelikle bir kapsam sorunuyla karşı karşıya olduğumuzu görüyoruz. Bu biçimiyle belirli bir kültürün ütopya kanonuna bakmaya

⁴⁶ A.g.e., s. 26–28.

⁴⁷ Kumar, a.g.e., s. 27.

⁴⁸ A.g.e., s. 35.

⁴⁹ A.g.e., s. 3.

niyetlendiğimizde son derece geniş ve amorf bir yığınla karşı karşıya kalır ve pek çok edebi türü, örneğin hicvi, fantaziye, bilim kurguyu; ayrıca dinsel ya da din dışı cennetleri, çeşitli tarikatleri; siyasi kuramları, programları ve manifestoları ile çeşitli ideal toplum yaratma pratiklerini incelemek durumunda kalırız.

Dolayısıyla birtakım sınırlar, belirli öncüller, önkabuller getirmek kaçınılmazdır. Bunlardan belki de en önemlisi “sekülerlik”tir. Daha önce de belirttiğim gibi ütopya esas olarak Modernite’nin, Rönesans hümanizminin, akılcılığın bir ürünüdür. Bu anlamda insanın kendi yaşamını, geleceğini belirleyebilme ilkesi, kendi aklıyla, iradesiyle bir alternatif önerebilmesi esastır. Dolayısıyla kimi dinlerin ya da o dinlerin kimi yorumlarının, tanımı gereği tartışılmaz, sorgulanamaz dogmalarını/öğretilerini temel alan anlatılar, pratikler ütopya sayılamazlar, çünkü bunlar alternatif toplum tasavvurlarının değil, alternatiflerin küfür sayıldığı inançların alanına girer. Bunlara Binyılcılık, Mesih-Mehdi inançları/hareketleri, dinsel anlamda Altın Çağ özlemini içeren anlatılar, dinsel Cennet tasvirleri, vb dâhildir. Bu, dinsel öğeler içeren hiçbir metnin ütopya sayılmayacağı anlamına gelmez. Her ütopya antolojisinde yer alan Campanella’nın *Güneş Ülkesi*, Andreae’nin *Christianopolis*’i ya da sonraki bölümde inceleyeceğim Mustafa Nazım’ın *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Rüyet*’i ve Hasan Ruşeni’nin *Rüya*’sı, Hristiyanlığı ya da İslâm’ı odağa alan, Hristiyanca ya da Müslümanca bir yaşamı öngören metinlerdir, ancak bunu kutsal kitapların söylediği biçimde değil, yeni, görülmemiş bir toplumsal

teşekkül tasavvur ederek yaparlar. Bu anlamda da yine Modernite'nin ürünüdürler.⁵⁰

Ütopyanın kapsamıyla ilgili kritik bir diğer soru da her seküler iyi yaşam, ideal toplum tasavvurunun ütopya olup olmadığıdır. Bu soruya verilecek olumlu bir cevap, siyaset felsefesinin önemli bir bölümünün, sosyalizm, komünizm, anarşizm literatürünün tümünün bütün ütopik romanlarla birlikte ütopya kategorisine eklenmesini getirecektir ki, bu durumda da az çok homojen bir türden söz etmek zorlaşacaktır ve sonuç olarak John Locke ile Raif Necdet Kestelli'yi aynı eleştirel aygıtlarla değerlendirmek verimli sonuçlar doğurmayacaktır.

Ancak bir yandan da Saint-Simon, Fourier, Marx gibi düşünürleri ütopya literatürünün dışına çıkarmak, bu isimler olmadan ütopya tartışmak da mümkün değildir, çünkü pek çok örnekte ütopik romanların tam da bu siyasal kuramları referans aldığını görürüz. Bu durumda yapılması gereken, bir dışlamadan çok bir ayrıma gitmektir: Kuramsal ütopya ya da ütopyacılık düşünce ile edebi/kurmaca ütopya. Bu kategorilerin aralarındaki temel fark, “söylemek”le “göstermek” farkıdır.⁵¹ Ütopyacılık düşünce bize mevcut toplumun açmazlarını ve önerilen alternatif toplumsal yapının avantajlarını, ona nasıl varılacağını analitik bir biçimde aktarırken; kurmaca ütopya iyi bir

⁵⁰ Şerif Mardin'in Mannheim'ı tartışırken verdiği örnek de bu çerçevede anlamlıdır: “Tutucuların gerçek anlamda bir ütopyası yoktur, fakat diğer akımların yarattığı toplumsal hareketliliğin karşısına çıkardıkları fikirlere bir kontr-ütopya diyebiliriz diyor Mannheim. Böylece, tutuculuk bile toplumu değiştirmek isteyenlerin etkisiyle kendi kendini değiştirmeye mecbur ediliyor. Mannheim bizim vereceğimiz örneği vermiyor, tabii, fakat anlattığı sürecin en mükemmel bir örneğini Türkiye'deki dinsel fikirlerin son on yıl içinde kendilerini kısmen yenilemelerinde görebiliriz. Batının endüstriyel yaşamı içinde Müslümanlığa yeni bir temel kurmayı amaçlayan bu fikirler Batı endüstri toplumuna bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.” Şerif Mardin, *İdeoloji* (İstanbul: İletişim, 1992), s. 60.

⁵¹ Kumar, *a.g.e.*, s. 31.

toplumda yaşamının nasıl bir şey olduğunun hikâyesidir; analize değil imgeleme dayanır; edebi aygıtlarla öyle bir toplumdaki yaşamı gözlerimizin önüne serer.

Kurmaca ütopyayı diğer kurmaca türlerinden ayıran özelliği ise ana konusunun “iyi yaşam”, “ideal toplum” oluşudur. Ütopya sadece edebi kaygılarla üretilmiş bir muhayyile ürünü değildir, toplumsal ve siyasal bir spekülasyon boyutu da olan, yazarın iyi toplum tasavvurunu ve bu tasavvurun okurlarca da paylaşılması arzusunu içeren bir anlatıdır.⁵²

Ütopyalar ideal bir toplumu betimlerler ve ideal toplum görüşü de içine doğduğu gerçeklikten etkilenir. Ferns’in belirttiği gibi,

bir biçimde -dünyanın uzak bir bölgesinde, dünya dışında, geçmişte ya da gelecekte- içine doğdukları dünyayla aralarına mesafe koyar. Ama kusursuz ütopyanın kusurlu dış dünyadan uzakta kurulması, bu ikisinin arasındaki ilişkiyi gizleyemez. Yazarlar daha mükemmel bir dünyayı kurarken kendi toplumunun gerçeklerinden kopamaz; iyi yönlerini öne çıkarır ya da kötü yönlerini eleştirir.⁵³

Yazarın iyi yaşam vizyonu da, okurların bu vizyonu algılayışları da ait oldukları toplumun değerleriyle ilişkilidir. Bu noktada ütopyanın gerçeklikle ilişkisini açmalıyız. Krishan Kumar’ın altını çizdiği gibi, ütopyalar uygulanmayı bekleyen “siyasi reçeteler” değildir, ama gerçeklikle ilgisiz hülyalar olarak da değerlendirilmemelidirler.⁵⁴

Ütopyalar, örneğin tarih kitaplarından farklı olarak, mevcut değil olası dünyalarla ilgilidirler. Geleneksel kurmacadan ayrıldıkları nokta, olasılığın sınırlarını çoğu insana olanaksız ya da neredeyse olanak dışı görünen şeyleri de içine alacak şekilde genişletmesidir. Bu yüzden ‘doğrulukları’ ya da geçerlilikleri tarihle ya da çağdaş yaşamla karşılaştırarak, onlara başvurarak değerlendirilemez; ama

⁵² Kumar, *a.g.e.*, s. 24.

⁵³ Ferns, *a.g.e.*, s. 2.

⁵⁴ Kumar, *a.g.e.*, s. 2.

tarihi ya da toplumsal gerçekliği de diğer roman türlerinden daha fazla göz ardı edemezler.⁵⁵

Bilim kurgu ya da fantazi gibi türlerden de bu özellikleriyle ayrılırlar:

Mevcut gerçeklikle kendi kurmacaları arasında şu veya bu ölçüde bir nedensellik ilişkisinin kurulabilmesi, ütopyaların olmazsa olmaz özelliklerindendir.

İyi yaşam tasavvuru kaçınılmaz olarak mevcut duruma yönelik bir memnuniyetsizliği de içerecektir. Dolayısıyla ütopyaların mevcut toplumsal düzene yönelik bir eleştiri içermesi, önerdikleri alternatif toplumsal düzenin de önkoşuludur. Yani ütopyanın iki siyasal/toplumsal ayağı vardır: Mevcut düzene muhalefet etmek ve onun yerine bir alternatif sunmak. Önerilen alternatifin, mevcut düzenin değişmesi yönünde bir arzu uyandırması amaçlanır.

Ütopyayı “daha iyi bir varoluş arzusunun ifadesi”⁵⁶ diye tanımlayarak “arzu” kavramını diğer tüm özelliklerden daha önemli ve öncelikli gören Ruth Levitas’ın belirttiği gibi “arzu”, bir ütopyanın olmazsa olmazlarından. Kuramsal ütopyalardan farklı olarak mevcut gerçekliği bilimsel ya da felsefi argümantasyonla değil, sunduğu alternatifin çekiciliğiyle değiştirmeyi amaçlar.

Ütopyaların tornadan çıkmış gibi aynı olmaması, ya da tüm çeşitliliğiyle devasa bir ütopya literatürünün var olması da bununla ilgilidir: Arzu edilen şeyler zamana, kültüre, toplumsal koşullara, kısaca bağlama göre değişir, hatta birbiriyle çelişir. Her ikisi de arzulanabilir şeyler olan “düzen” ve

⁵⁵ A.g.e., s. 2, 3, 25.

⁵⁶ Levitas, a.g.e., 8.

“özgürlük”, ya da “eşitlik” ve “özgürlük” kavramlarının birbiriyle çelişmesi gibi. Bu yüzden bir dönemin, bir bakış açısının ütopyası bir diğerine distopya gibi görünebilir; yine bu yüzden 1930’ların Türk ütopyaları bugün bize kâbus senaryoları gibi görünebilir.

Bütün bunlardan yola çıkarak, ben ütopyayı Modernite’nin, insan aklına güvenin ürünü olan; seküler bir dünya görüşü üzerine bina edilen; “şimdi ve burada”dan farklı bir zamanda ve/veya yerde geçen; mevcut düzene açık ya da örtük bir eleştirel bir bakış içeren; ana teması bu düzene alternatif bir ideal toplum tasavvuru olan, bu ideal toplumu zihinde canlandırmaya yetecek kadar ayrıntılandırılmış bir kurmaca anlatı diye tanımlayacağım ve bu çalışmada “ütopya” kavramını bu anlamda kullanacağım.

1.3. Osmanlı-Türk Düşünce ve Edebiyatına Ütopya

Kavramının Girişi

Ütopya kavramı üzerine çalışmalar ağırlıklı olarak Batılı düşünürlerin yapıtlarından oluşur. Bu literatürü taradığımızda “Doğu’da ütopya yoktur” önermesinin yaygın kabul gördüğünü görürüz. Elbette buna karşı çıkanlar da vardır.⁵⁷ Bu çalışmada Doğu’nun Batı’nın ne olduğu, neresi olduğu tartışmasına girilmeyecektir. Ancak yukarıda açılan tanıma dayanarak şu söylenebilir: Hangi kültürde, coğrafyada üretilmiş olursa olsun, tasavvur ettiği alternatif toplumsal düzenin gerçekleşmesi umudunu Tanrı, mehdi/Mesih, mucize, şans gibi insan iradesi dışında güçlere bağlayan ya da geçmişte yaşanan tecrübelerle özlem duygusunu, oraya dönüş arzusunu içeren eserler gerçek anlamda bir ütopya olarak değerlendirilemezler. Buradan yola çıkarak, döngüsel zamanın, “nizamıalem”, yani mevcut dünyanın Tanrı böyle olmasını istediği için böyle olduğu düşüncesinin; ya da gelişmenin ancak geçmişteki güzel, iyi duruma dönüşle mümkün olacağı yönlü yaklaşımların hâkim olduğu kültürlerde, belki ütöpik unsurlar taşıyan belli eserlere rastlanabilse de, bir ütopya külliyyatının ya da “geleneğinin” var olamayacağı açıktır.

⁵⁷ *Bilim ve Gelecek* dergisinin Temmuz 2004 “Doğu Ütopyaları” başlıklı dosyadaki yazıların ortak noktası, Doğu’da ütopyanın varlığını kanıtlamaya çalışıyor olmaları: Ender, Helvacıoğlu, “Eski Doğu’da Ütopya, Bir Ütopya mı?”, Demir Küçükaydın, “Doğu Toplulukları ve Ütopya”, Hasan Aydın, “İslam’ın Ütopyası Cennet”, Ömer Tuncer, “13. Yüzyıl Anadolu Devriminde Ütöpik Yaklaşımlar ve Uygulamaları”, Nedim Gürsel, “Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin ve Nazım Hikmet”, Ahmet Sait Akçay, “Doğu’nun Ütopyası: Bireyin Ütopyası”. “Doğu Ütopyaları,” *Bilim ve Gelecek* 5 (Temmuz 2004): 13–49.

Görüldüğü gibi bu durum, yenilik, değişim, ilerleme, zaman gibi kavramların algılanışıyla yakından ilgilidir, çünkü alternatif bir toplum tasavvuru ancak bu kavramların algılanışında bir farklılığın oluşmasıyla, insanın kendi geleceğini belirleyebilmesine yönelik bir iradenin oluşmasıyla mümkün olabilir. Nitekim Modernite dediğimiz, bireyi, aklı, bilimi ve ilerlemeyi öne çıkaran muazzam zihniyet değişikliğinin insanlığın düşünme kalıplarında yarattığı devrimci kırılma da tam da bu kavramlar üzerinden gerçekleşir. 1687 Yılında Fransız Akademisi’nde yaşanan Eskiler ile Modernler kavgası bu kırılmanın en somut örneği olmuştur. Kendilerini “modern” diye tanımlayan Akademi üyelerine göre “[g]eçmiş, geçmişe dair tasavvurlar veya geçmişten gelen söylemler artık şimdiki zamana ne engel olabilir, ne de onu yönetebilir. Geleceği eski değil, bugün belirleyecektir.”⁵⁸ Levent Yılmaz’ın belirttiği gibi Modernite sürecine girilmesiyle birlikte geçmiş şimdiki zaman için bir model oluşturmaktan çıkar. Zamanın döngüsel olmaktan çıkıp doğrusal bir biçimde kavranmaya başlamasıyla birlikte “ilerleme” de bir hedef haline gelecektir. Bu ilerlemenin varacağı nokta da ne Tanrıdır ne de Altın Çağ; bu nokta gelecekte, şimdilik belirsiz bir yerdedir.⁵⁹ Nitekim ütopya da daha önce görülmemiş, denenmemiş bir yaşam tarzının yeni bir algı ve ilişki biçiminin ifadesidir.

Osmanlı-Türk kültürünü de bu çerçevede değerlendirirsek, bu kültürde bir ütopya geleneğinin olmayışını bu doğrultuda açıklayabiliriz. Çünkü 19. yüzyıla kadar Osmanlı düşüncesinde İbni Haldun’un çevrimsel tarih

⁵⁸ Levent Yılmaz, “Eskiler ve Modernler Kavgası ve ‘Yenilik’ Sorunu,” *Cogito* 29 (2001): 228.

⁵⁹ A.g.m., s. 229.

felsefesi egemendir.⁶⁰ Bu felsefenin kökeninde de, Batı’da Aydınlanma dönemine kadar etkisini gösteren, Antik Çağ’ın döngüsel zaman kavrayışı yer alır.⁶¹ Bu felsefenin hâkim olduğu bir kültürde de doğal olarak bir alternatif toplum projeksiyonları geleneğinin var olması beklenemez.⁶² Tersine, Mehmet Ali Kılıçbay’ın belirttiği gibi, herhangi bir yenilik, sapma, bozulma olarak algılanır. Bu da önceki durumun iyi olduğu yönündeki örtük varsayımı gerektirir. Nizamıâlem diye adlandırılan değişmez ve ideal durum budur.⁶³ Fatih Sultan Mehmet’ten Kanuni Sultan Süleyman’a kadarki döneme tekabül eden bu ideal durumun uzak bir geçmişte olması da gerekmez. Örneğin Suraiya Faroqhi Kanuni döneminin yüceltilmesinin, Mustafa Âli ya da Koçi Bey gibi yazarlarca sultanın ölümünden hemen sonra başlatıldığını belirtir.⁶⁴

⁶⁰ Mehmet Ali Kılıçbay, “Tanzimat Neyi Tanzim Etti?” Argos 15 (t.y.): 58’den aktaran, Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim, 1990), s. 11.

⁶¹ “Döngüler düşüncesinin esası, tarihin, iniş ve çıkış aşamalarının sonsuza dek birbirini izlemesiyle tekerrür ettiği, ideaların tekrar tekrar gelip geçtiğidir. Yunanlılar bu süreci sadece insanlık tarihinde değil tüm doğada görürler ve doğma, büyüme, yaşlanma ve ölüm aşamalarıyla tarif ederlerdi. Bu da elbette ilerleme gibi bir fikri barındıramazdı. Bkz. Kenneth Bock, “Theories of Progress, Development, Evolution,” T. Bottomore ve R. Nisbet (yay. haz.), *A History of Sociological Analysis* içinde (London: Heinemann, 1979), s. 41.

⁶² Bu arada, döngüsel zaman ve Altın Çağ inancının yanı sıra, onun kadar resmi ve kurumsal olmasa da, Mehdi beklentisinin de değişime karşı olma durumunu pekiştiren bir unsur olduğunu belirtelim. Örneğin Keçecizade İzzet Molla II. Mahmut’a verdiği ıslahat layihasında Mehdi beklentisinden şöyle yakını: “Mehdi yakın iken nizama ne lüzum var? diyenlere deriz ki, Mehdi yarın zuhur edecek olsa, biz bugünden nizama çalışalım ki, Mehdi gelip bizi çalışır görüp ‘aferin’ desin.” İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Dergâh, 1988), s. 230. Modernleşme süreciyle birlikte Mehdi inancının sonlandığı da söylenemez. Örneğin Ömer Seyfettin “Mehdi” adlı hikâyesinde Mehdi’liğe farklı bir işlev yükler ve her İslam ülkesinin Kuran’daki “Ve liküllü kavmin hâd” (Her kavme doğru yolu gösteren biri gelecektir) ayetinden hareketle kendi mehdisini çıkaracağı, ardından bir “İslam Beynelmileliyyeti” bir “İttihad-ı İslam” oluşturarak Avrupalılara karşı çıkacakları konusunu işler. Bkz. Ömer Seyfettin, “Mehdi,” *Beyaz Lale (Bütün Eserleri 10)* içinde, 7. bs. (İstanbul: Bilgi, 2000), s. 59–67.

⁶³ Jale Parla, *a.g.e.*, s. 10–11.

⁶⁴ Suraiya Faroqhi, *a.g.e.*, s. 86.

Osmanlı modernleşme projesinin en önemli dönemeçlerinden biri sayılan Tanzimat Fermanı'nda bile yukarıda sözü edilen yaklaşıma rastlıyoruz. Tanzimat Fermanı'nın hemen başında, Osmanlı İmparatorluğu'nun yüz elli yıldır Kuran'ın hükümlerini ve şariat kanunlarını layıkıyla uygulayamadığı için güçten düştüğü, bu fermanla getirilen düzenlemelerle şeriata dayalı yönetimin yeniden tesis edilerek devletin eski gücüne kavuşacağı söylenmektedir.⁶⁵ O kadar ki, Jale Parla'nın belirttiği gibi "Tanzimat'ta 'yenilikçi' diye nitelendirilen düzenlemelere ne kadar zaman ve enerji harcanmışsa, yenilikçi atılımların sınırlarını çizmeye bunun birkaç katı özen ve enerji harcanmış, dahası bu sınırlar egemen bir epistemolojinin şemsiyesi altında *nakl* ile, *ayet* ve *hadis* ile pekiştirilmiştir."⁶⁶

Bu nedenlerle, Batı'nın kültürel etkilerinden paranoya derecesinde korkulan bu ortamda, devletin bekası kaygısıyla zorunlu olarak girişilen reformların başlangıçta askeri yeniliklerle ve merkezi ordunun güçlendirilmesiyle sınırlı kalması amaçlanmıştır. Ama yine de 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu kültürde görülmeye başlayan düşünsel değişimin ve sonrasında üretilen, ütopya niteliği taşıdığı söylenebilecek eserlerin varoluş koşullarını da Tanzimat süreci hazırlamıştır.

⁶⁵ "Cümleye malum olduğu üzere, Devlet-i Aliyye'mizin bidâyet-i zuhurundan beri ahkâm-ı celile-i Kur'âniyye ve kavânin-i şer'iyyeye kemâliyle riâyet olunduğundan, Saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve meknet ve bil-cümle teba'asının refâh ve ma'mûriyyeti rûtbe-i gâyet vâsıl olmuşken yüz elli sene vardır ki, gavâil-i müteâkibe ve esbâb-ı mütenevvi'aya mebnî, ne Şer'-i şerîf'e ve ne kavânin-i münîfeye inkıyad ve imtisâl olunmamak hasebiyle, evvelki kuvvet ve mamuriyyet bilakis zaaf ve fakra mübeddel olmuş ve halbuki kavânin-i şer'iyye tahtında idare olunmayan memâlikin pâyidâr olamayacağı vâzihâtta bulunmuş olup..." "Tanzimat Fermanı," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi* içinde (İstanbul: İletişim, 2001), s. 449.

⁶⁶ Jale Parla, *a.g.e.*, s. 11.

Peki çelişkili gibi görünen bu durumu nasıl açıklayabiliriz? Modern Türkiye tarihçisi Erik Jan Zürcher’in de vurguladığı gibi, Tanzimat sürecinde ana hedef askeri modernizasyon yoluyla merkezi devletin güçlendirilmesiydi. Ancak orduyu finanse etmek üzere yeni bir vergi sisteminin getirilmesi gerekliydi. Bunun için modern bir bürokrasi teşkilatı, onun için de hem daha iyi iletişim araçları, hem bunları kullanacak elemanlar, ama en önemlisi hem bu elemanları hem de modern bürokratları yetiştirecek eğitim kurumları gerekmektedir. Bu yüzden Avrupalı eğitimcilerin nezaretinde askeri tıp okulu, harp okulu, mühendishane gibi okullar kuruldu. Yunan isyanıyla gözden düşen Fenerli Rum tercümanlardan sonra diplomasinin yaşadığı “dilsizlik” sorununu çözmek amacıyla da Tercüme Odası açıldı. Böylece bu kurumlarda eğitim gören, ilk kez geleneksel eğitim yöntemlerinden farklı kaynaklardan beslenen, Aydınlanma’nın getirileriyle karşılaşan ve 19. yüzyılın ikinci yarısında ülkenin yaşadığı siyasal ve toplumsal değişimde önemli rol oynayacak olan bir kuşak yetişti.⁶⁷ Bu noktadan sonra artık o kadar kolayca denetlenemeyen (hatta muhafazakâr Tanzimat romancılarının “alafranga züppelik” diye yaftaladığı) bir kültürel Batılılaşma da Osmanlı kültürünün geleneksel kabuğunu çatlatmaya başladı.

İşte böyle bir ortamda, yani askeri/ıdari dönüşümün kültür alanına da sirayet ettiği, kültürü de Batı’nın etki alanına soktuğu bir atmosferde Türk edebiyatına diğer yeniliklerle beraber ütopya düşüncesinin de girdiğini

⁶⁷ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen (İstanbul: İletişim, 1999), s. 64–71.

görürüz.⁶⁸ Burada ütopya düşüncesini en geniş anlamında kullanıyorum, zira en azından yirminci yüzyılın başına kadar, bir önceki bölümde tanımladığım anlamda ütopyalar bulamayacağız. Bunun nedenlerinden biri Tanzimat edebiyatçılarının neredeyse tümünün aynı zamanda bürokrat olmaları, bu yüzden ütopyaların muhaliflik özelliğini taşıyamamaları ise, bir diğeri de, Uğur Tanyeli'nin vurguladığı gibi, Batıyı yakalama hedefinin tartışılmaz hale getirilmesiyle ütopik vizyonu ideolojiye, takip edilmesi gereken bir “yol haritasına” dönüştürmeleridir.⁶⁹

Aşağıda, modernleşme sürecine paralel olarak Osmanlı'da ütopya düşüncesinin gelişim çizgisini görebilmek ve daha sonra Cumhuriyet dönemi ütopyalarıyla karşılaştırmak amacıyla, bu düşüncenin edebiyata yansımaları temsil eden ana metinleri inceleyeceğim.

Cumhuriyet öncesinde iki farklı dönemde ütopya kavramıyla ilişkilendirilebilecek metinlere rastlıyoruz. Bunların ilki Genç Osmanlılar döneminde, ikincisi ise 1908 sonrasında yazılan eserlerdir.

Genç Osmanlılar döneminden Ziya Paşa'nın ve Namık Kemal'in eserlerini anmak gerekir. Birer rüya biçiminde kurgulanan bu metinlere geçmeden önce, bir noktayı hatırlamak gerekir. Rüya anlatısı klasik dönem Türk edebiyatının da sık kullanılan türlerinden biridir. Aslında Divan edebiyatında bir tür olan habnamelerin en ünlülerinden biri de Türk

⁶⁸ Şerif Mardin de ütopyacılık ve kitap arasında bir bağlantı görerek, 19. yüzyılda Osmanlı kültürüne ütopya düşüncesinin girmesini Tanzimat'ın başardığı eğitim reformuyla ilişkilendirir. Buna göre Tanzimat öncesi eğitim sisteminde kitap zor bulunduğundan, kitabı “hıfzetmiş” olan hoca bildiklerini öğrencilere aktarırdı. Oysa modern eğitimin sağladığı “ders kitabı” modeli, “muhtelif rivayetleri” ortadan kaldırmış, herkesin aynı bilgiye ulaşmasını sağlamış ve eleştiriyi mümkün kılmış, bir “ilkeler dünyası” yaratmıştır. Bunlar da ütopyacılığın olmazsa olmazlarındandır. Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 3. bs. (İstanbul: İletişim, 1992), s. 225–227.

⁶⁹ Uğur Tanyeli, “Zihinsel Yapımız Ütopyaya Kapalı mı?” *İstanbul* 5 (Nisan 1993): 24.

edebiyatında rüya biçiminde yazılmış pek çok ütopyaya ilham veren Veysi'nin (1561–1628) *Habname*'sidir. *Habname*'de sözünü ettiğim geleneksel Osmanlı ideolojisinin tüm klişeleri mevcuttur: Hikâyede o döneme kadar gelmiş bütün Osmanlı sultanları ile zamanın padişahı Sultan Ahmet, Büyük İskender'in etrafında oturmuş söyleşmektedirler. Sultan Ahmet, Celalî isyanlarından yakını, kendi döneminin önceki sultanların döneminden daha kötü olduğunu, bunun kendisini üzdüğünü, oysa padişahların bu âlemin kalbi olduğunu, kalpteki bir rahatsızlığın bedende bozukluğa (ihtilâl) neden olacağını söyler. Büyük İskender de cevaben Peygamberin şeriatının sağlam ipine sınıksız sarılmasını önerir; önceki Osmanlı sultanlarının şeriata bağlı kalarak ilerlediklerini, bunu yaparsa devlette kıyamete kadar bir bozulma olmayacağını söyler.⁷⁰ Zaman içinde biçim ya da işlev değişirse ve Makedonya Kralı'na şeriatın ipine sarılma öğüdü verdirme gibi kurgulara sonraları pek rastlanmasa da rüya türü Türk edebiyatında hep çokça rağbet gören bir tür olmuştur.

1.3.1. Genç Osmanlılar Dönemi

Bu dönemden değineceğim ilk eser Ziya Paşa'nın "Rüya"sıdır. Sürgündeki Ziya Paşa'nın Londra'da, *Hürriyet* gazetesinin 11 ve 18 Eylül 1865 tarihli nüshalarında yayımladığı "Rüya"nın bizi ilgilendiren tarafı, yazarın Sultan Abdülaziz'e yönetim biçimi hakkında tavsiyelerde

⁷⁰ Aktaran Öztürk, *a.g.e.*, s. 14–15.

bulunmasıdır.⁷¹ Bir Yeni Osmanlılar savunması da içeren metinde Ziya Paşa Abdülaziz’e bir millet meclisi oluşturmayı telkin eder. Abdülaziz’in meclisin ayrılıkçılığa yol açacağı yolundaki kaygılarını, bu tehlikenin “ulûm ve maarifle” önleneyeceğini, ama bunun için önce hürriyet gerektiğini söyleyerek giderir. Rüyanın ikinci bölümü, padişahı arkasına alan Ziya Paşa’nın kendisini haksız yere sürgüne gönderen Âli Paşa’nın yalısına giderek ona, büyük bir keyifle, haddini bildirişinin hikayesidir.

Ziya Paşa’nın, meclis açma tavsiyesi bir yana bırakılırsa, bir gelecek projeksiyonu içermeyen, daha ziyade kişisel mağduriyetini bu yolla telafiye amaçlayan bir fantazi diye adlandırılabilir “Rüya”sına bir ütopya denemez elbette. Ancak geleneksel nasihatnamelerin klasik mesajının, yani “Şer’-i Şerîf’e sıkı sıkıya bağlanmanın” dışında, modern dünyanın bir kurumu olan meclisi önermesi, dolayısıyla ütopyalara “kapı açması” bağlamında anılmaya değerdir.

Bu bağlamda daha ciddiye alınması gereken eser, Namık Kemal’in 24 Nisan 1872 tarihinde gördüğünü yazdığı “Rüya”sıdır.⁷² Bu rüyada çok kalabalık bir sahrada, bulutların arasından çok güzel bir kız çıkıp gelir. Yazar bu kızın Hürriyet olduğunu anlar.⁷³ Hürriyet önce topluluğu miskinlikleri, sefillikleri, zelillikleri yüzünden ve gözlerini geleceğe çevirip çalışacakları yerde geçmişe takılıp kaldıkları için azarlar.

⁷¹ Ziya Paşa, “Rüya,” Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil (yay. haz.), *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II: 1865–1876*, 2. bs. içinde (İstanbul: M.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi, 1993), s. 109–129.

⁷² Namık Kemal, “Bin iki yüz seksen dokuz senesi saferinin on dördüncü gecesi görülmüş bir rüyadır,” *a.g.e.* içinde, s. 251–266.

⁷³ Öztürk, bu genç kızın özelliklerinin Eugene Delacroix’nın 1831 tarihli, “Halka Öncülük Eden Hürriyet” adlı tablosunun ana figürü Marianne’a çok benzediğini vurgular. Öztürk, *a.g.e.*, s. 36.

Ardından hızla silkinince elinde ay-yıldızlı kırmızı bir bayrak peyda olur ve tatlı bir esinti Osmanlı'nın geleceğini görmelerini sağlar. Bayındır ve zengin şehirlerden, süslü ve sağlam evlerden oluşan bir ülkedir burası. Demiryolları, deniz ve hava taşıtları durmaksızın işlemektedir. En fakiri bile zamanın padişahından daha müreffeh yaşar; en “zekâsız” öğrenci zamanın en zengin kütüphanelerinin içerdiğinden daha çok bilgiye sahiptir. Yönetimde kuvvetler ayrılığı ilkesi geçerlidir. Adalet sistemi çok iyi işlemekte, ama eğitim sayesinde hukuk ve görev kaideleri içselleştirildiğinden adli kurumlara zaten ihtiyaç kalmamaktadır. Düşünce, yayım ve toplanma hürriyeti tamdır. Her evde ailelerin ihtiyacı için okul, kütüphane, müze, tezgâh, mesire gibi yerler ile, haberleşme özgürlüğü de olduğu için, birer telgrafhane bulunur. Herkes vatani için her şeyini feda etmeye hazırdır, fakat vatanın buna ihtiyacı yoktur.

Namık Kemal'in “Rüya”sı da konu edindiği iyi yaşam idealini ayrıntılandırmayı ve yazıldığı dönemden o mutlu geleceğe nasıl ulaşıldığı hakkında bir ipucu vermeyişi bakımından, ütopyaadan çok bir fantaziyi andırır. Yine de Ziya Paşa'nın metnine göre az çok bir ideal toplum düşleme gayreti olduğu açıktır ve bu anlamda bir tür “proto-ütopya” olarak görülebilir. Nitekim sonraki kuşaklar arasında bir kültürel metin haline gelmiş, hakkında hacimli bir literatür üretilmiş, Cumhuriyet'ten sonra da Atatürk'ün Namık Kemal'in rüyasını gerçekleştirdiği yorumları yapılmıştır.⁷⁴

⁷⁴ Namık Kemal'in “Rüya”sının çeşitli baskıları ve hakkında yapılan yorumlar için bkz. Öztürk, *a.g.e.*, s. 25–26, 32–42.

1.3.2. 1908 Sonrasında Ütopya

Bundan sonra, art arda gelen savaşlar ve önemli toprak kayıplarının, dolayısıyla ülkenin geleceğiyle ilgili endişelerin yoğunlaşmış, kurtuluşa yönelik bir çözümün aciliyet kazanmış olduğu 1913–15 arasında, Türk edebiyatında o döneme dek görülmemiş, daha sonra da görülmeyecek kadar çok sayıda ütopya yazılmıştır.⁷⁵

Bunlardan, biraz daha erken bir dönemde yazılmış, yazarı belirsiz *Neler Olacak!...* adlı kitapçığı⁷⁶, Ziya Gökalp’in “Kızıl Elma” (1913) şiirini, Ali Kemal’in *Fetret*’ini (1913) ve Servet-i Fünun’cuların Yeni Zelanda’ya taşınma hayalini (1910) sadece anmakla yetineceğim. Bu eserler çeşitli kaynaklarda ütopya olarak adlandırılırlar ve şu veya bu yönleriyle ütöpik nitelikler taşırsalar da ütopya olarak değerlendirilmemelidirler. *Neler Olacak!...*, Abdülhamit istibdadından duyulan yılgınlığı bir kâbus senaryosu biçiminde yansıtan propaganda amaçlı bir kitapçık özelliği gösterir. “Kızıl Elma”, Cenevre kıyısında kurulan bir “Türk beldesi” ve ilim yurdu etrafında Turan fikrini işler ve herhangi bir “iyi yaşam tasavvuru” içermez. *Fetret*, yazarın İngiliz eşinden olan bir yaşındaki oğlu Wilifred’in 1930’larda, yani

⁷⁵ Ütopya çalışmaları literatüründe, geleceğin belirsiz olduğu toplumsal kriz dönemleri ile bu dönemlerde yazılan ütopyaların sayısı arasında bir doğru orantı olup olmadığıyla ilgili bir tartışma mevcuttur. Örneğin Kumar böyle bir ilişki olmadığını söylerken (Kumar, *a.g.e.*, s. 101), Ferns aksini iddia eder (Ferns, *a.g.e.*, s. 14). Türk edebiyatının bu döneminde bu derece yoğun bir ütopya faaliyetinin görülmesi, en azından Türk edebiyatı bağlamında, Ferns’in pozisyonunu daha akla yakın kılıyor.

⁷⁶ *Neler Olacak!...* (Kahire: y.y., 1314 [1897]) İttihat ve Terakki’nin Kahire şubesinde yayımlanan, 24 sayfalık, yazarı belirsiz bu esere ulaşmam mümkün olmadı. Bu eserden söz eden Kayahan Özgül’ün aktardığı alıntılara bakılırsa bir İttihatçı-Türkçü distopya/fantazi özellikleri taşıyan kitapta Rus işgali altındaki İstanbul betimlenir. İstanbul Çarigrad olmuştur. Boğaz’daki köprünün adı Nikola Asmaköprüsü’dür. Beyazıt Camii kilise olmuştur. Meydanda, ayaktaki çara diz çökerek dilekçe veren Abdülhamit heykeli vardır. İstanbul’da Türk nüfusu beş altı bine düşmüştür. Tüm bunların nedeni de meşrutiyet ilan etmektense Ruslara sığınan Abdülhamit’tir. Anlatıcı bu kâbustan Meşrutiyet’in ilan edildiğini duyuran top sesleriyle uyanır. Aktaran, M. Kayahan Özgül, *a.g.e.*, s. 90–93.

yirmili yaşlarında İngiltere’de büyümüş, Fransa’da okumuş ve Türklüğüyle gurur duyan ideal bir genç olarak tahayyülü etrafında, yazarın Batıcı bir bakışla Osmanlı’nın kurtuluşu hakkındaki görüşleri ve Batı’yı model alma önerileri biçiminde ilerler. Metin bir ütopya değildir çünkü gelecekte geçmesine rağmen Osmanlı toplumunda kayda değer bir değişiklik, bir ilerleme söz konusu değildir. Servet-i Fünun çevresinden Hüseyin Cahit, Tevfik Fikret, Halit Ziya, Mehmet Rauf gibi şair ve yazarların, Abdülhamit istibdadından yılarak önce Yeni Zelanda’ya, o olmayınca Manisa’ya taşınıp bir köy kurma planlarını içeren, birkaç şiir (Fikret, “Yeşil Yurd”, “Ömr-i Muhayyel”) ve bir hikâyeye (Hüseyin Cahit, “Hayat-ı Muhayyel”) yansıyan ve sıkça ütopya diye anılan hayalleri ise ütopyaadan çok bir dost grubunun fantazisi olarak nitelendirilebilir.

Bunların dışında, 1908 sonrasında yazılan ütopyaalar çerçevesinde değinilmesi gereken ilk roman Halide Edip Adıvar’ın *Yeni Turan*’ıdır.⁷⁷ 1912’de yazılan roman 1932–36 yılları arasında geçer. Romanda ademi merkeziyetçi, federasyon yanlısı ve Türkçü-İslamcı Yeni Turan Partisi ile merkeziyetçi, Osmanlıcı ve Batıcı Yeni Osmanlı Partisi arasındaki çekişmeler bir aşk üçgeni etrafında anlatılır.

Yeni Turan’la ilgili olarak öncelikle romanın yazıldığı dönemde hâkim olan milliyetçi edebiyat anlayışının en belirgin özelliklerinden birinin, yani yüzünü geleceğe dönmeden önce Türkler için bir “glorious past”, bir “şanlı geçmiş” yaratma eğiliminin, bu dönemin diğer ütopyaalarında olduğu gibi *Yeni Turan*’da da görüldüğünü belirtmek gerekir. Osmanlı İmparatorluğu

⁷⁷ Halide Edip Adıvar, *Yeni Turan*, 5. bs. (İstanbul: Atlas, t.y.).

için kısa bir “kuruluş miti” oluşturan Adıvar Osmanlıları sadece yok etmeyi amaçlayan Attilâ, Hulâgû, Cengiz’lerin değil, eski Gal ve Almanya’yı, giderek tüm Avrupa’yı ele geçirerek, ilk başta kırıp yıksalar da, teşkilat ve hükümet kurma yeteneklerini gösteren kuzey adamlarının –herhalde Roma İmparatorluğu’nun çöküşüne neden olan Cermen kavimleri kastediliyor- uygarlık derecesinde bulur. Kuruluş, büyüme ve yayılma, amaçsızlık ve kavga ve çöküntü diye dört döneme ayırdığı Osmanlı tarihinin ilk döneminde Osmanlılar büyük bir devlet ve medeniyet kurarlar, bunu yaparken büyük bir alçakgönüllülükle Arap’tan, Acem’den, Selçuk’tan, Bizans’tan yararlanırlar. Etraflarına Rumlar ve başka kavimler de “toplanır”. Bu yapının temelini Türk ırkı olduğunu yazan Adıvar’a göre ikinci dönemde gerçekleştirilen Avrupa’ya yayılmanın ardından Sultan Süleyman’la başlayan üçüncü dönemde Bizans, Acem, Rum, vb. uygarlıklarının zarar veren yanlarının etkisiyle devlet teşkilatı ağırlaşır; amaçsızca Viyana’ya gitmek, Macarlarla Ruslarla savaşıp aldığı yerleri kendine bağlayamamak gibi hatalarla zayıflar. Bu süreçte Türk unsuru da yıpranıp azalırken, Hristiyanlar çoğalıp, ilerler. Son dönemde ise Türk ülkesi üzerinde hükümetler kurulmaya başlanır. Nihayet 1908’de Türklerin milli egemenliğe dayanan ilk ulusal devrimi gerçekleşir, ama her millet bundan kendi bağımsızlığı yönünde yararlanır.⁷⁸

Romanın gelecek zamanına döndüğümüzde, muhalefetteki Yeni Turan’ın, halka sağlık ve tarım eğitimi verilen Cuma okulları, nüfusu arttırma çalışmaları, “Türk olan her şeyi” yükseltme çabaları ve en önemlisi

⁷⁸ A.g.e., s. 32–35.

Türk kadını kurumları ile halk nezdinde büyük bir popülaritesi olduğunu görürüz. Yeni Turan taraftarları arasında sade bir yaşam tarzı hâkimdir: Kadınlar süslü giysiler yerine kurşuni uzun mantolar, başlarında beyaz örtü, sade, kalın ayakkabılar giymektedirler. Mükellef yemekler yerine et ve pilav yer, kırmızı içerler. Eski Irak'a dönüp Turan'ı korumayı düşleyen Yeni Turan taraftarlarının hem Yeni Osmanlılar'a hem de Avrupa'ya İslam'la laikliğin bağdaşabileceğini ispatlama iddiaları da vardır.

Romanın en dikkat çekici siyasi önermesini ise dışlayıcı değil, diğer etnik grupları da kapsayıcı bir milliyetçilik anlayışı ile ademi merkezîyetçilik oluşturur. Sadece Türk milliyetçiliğine dayanan bir ideolojiyle merkezîyetçi bir devletin yaşama şansı olmadığı için, ademi merkezîyetçi bir yapı savunulur. Ancak bunun önşartları, diğer etnik grupların Türklerden nefret etmemesi ve Türklerin onları korumak uğrunda maruz kaldıkları geriliği telafi etmek için yirmi yıl süreyle ekonomi, eğitim, imar, vb. bakımlardan Türk unsurunun kayırılmasına göz yummalarıdır.

Bu yapılırsa önce İran'ın, sonra diğer küçük devletlerin bu federasyona katılmaları işten bile değildir. Zaten bu şartlara yönelik muhalefet şiddetle bastırılacaktır. Ayrıca ademi merkezîyetle yönetilecek azınlıklar sıkı denetim altında tutulacak, ayrılıkçı hareketler yine şiddet kullanarak bastırılacaktır.

Yeni Turan bu projeyle seçimi kazanır, projelerini yürürlüğe koymaya başlar ve memleket kalkınma yoluna girer. Bu kalkınmanın ayrıntıları hakkında fazla bilgi edinemiyoruz. Sadece okuma yazma bilmeyen erkeğin kalmadığını ve Bursa ve Adana'nın çok geliştiğini öğreniyoruz. Bursa'da

sıra ile bayındır fabrika bacaları, bir sıra otel göze çarpar. Keşiş Dağı'nda (Uludağ) dişli tren (herhalde teleferik) ve yeni bir otel yapılmış ve halk çok zenginleşmiştir. Adana da yeni Mısır olmuştur. Türkler, Müslümanlar çiftçilik yaparken, Hristiyanlar çoğunlukla fabrikatördür. Ama yine hepsi çok zengindir.

Yazarın ayrıca Türkiye'nin geleceği için Amerika'yı model aldığı da dikkati çeker. Örneğin farklı etnik kimliklerin tek bir resmi kimlik potasında erimesine örnek olarak Amerika'yı gösteren ana kahraman Oğuz; ayrılmak isteyebilecek azınlıkları "ikna etmek" için, Kuzey'den ayrılmak istediğinde "silahla, topla yola getiril[en]" Güney'i hatırlatır; romanda ayrıca Amerika'daki gibi iki partili bir yapı öngörülür ve Osmanlı'nın büyüme devri de Amerika'nın kuruluşuna benzetilir.

Yeni Turan kuşkusuz Türk ütopya edebiyatının en önemli metinlerinden biridir. Çeşitli kaynaklarda romanın ademi merkezîyetçilik fikriyle çağdaşlarından daha farklı, daha hoşgörülü bir yapı önerdiği belirtilir. Oysa dayatmayla benimsetilen, sıkıca denetlenen, Türklerin kayırılmasını öngören, uzun vadede herkesi tek bir kimlikte birleştirmeyi ve başka devletleri de bünyesine katmayı amaçlayan bu tür bir ademi merkezîyetçiliğin, o dönemdeki diğer pek çok öneri gibi hayli "merkezîyetçi", Türkçü-İslamcı ve otoriter bir tasavvur olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. *Yeni Turan*'ın da en temel siyasi sorunsalı "devletin bekası"dır. Bu yönde milliyetçi bir gelecek projeksiyonuyla katkıda bulunmak isteyen Adıvar bu romanında devletle ilgili olarak zamanının önkabullerinin dışına çıkmaz. Dahası, Batı'yı (bu kez,

Amerika'yı) model alması ve kısa süre sonra Halkevleri adıyla gerçekleştirilecek olan Cuma okulları gibi sosyo-politik örgütleri ideal kurumlar olarak önermesi bakımından da, mevcut gerçekliğe sıkı sıkıya bağlı olmak anlamında döneminin diğer ütopyalarına benzer.⁷⁹

Romadaki Turan düşüncesi Türk ütopyalarının ortak özelliklerinden birini de yansıtmaktadır. Murat Belge'nin belirttiği gibi, Türk ütopyalarında iyi yaşam denince farklı insan ilişkileri tasavvurundan çok uygun bir "öz" arayışı gündeme gelir. Ülkenin geleceğini tahayyül ederken Adıvar'ın da yine bu geçmişteki öze, Turan'a, dönmek gibi çelişkili bir durumun ortaya çıktığını vurgulayan Belge, genel olarak Türkiye'de yazarların ütopya yazmakta zorlanmasının da bununla ilişkili olduğunu altını çizerek.⁸⁰

Bu grupta değineceğim ikinci kitap olan *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyet* de rüya biçiminde kurgulanmıştır.⁸¹ Anlatıcı Balkan savaşlarında uğranılan mağlubiyetlerden dolayı çok kederli olduğu bir gün uykuya dalar ve birden kendisini bir dağın zirvesinde bulur. Orada rastladığı ihtiyarlardan birinin, dört yüz yıl önce yaşamış atası Molla Davut olduğunu öğrenir. Anlatıcı, devletin ahvalini soran atalarına olumsuz gelişmeleri anlatınca, dedesi İslam âleminin geleceğini görmek isteyip istemediğini sorar. Olumlu yanıt alınca da torununun gözlerini kapattırır ve ellerini ovuşturur. Gözlerini açtığında torun kendisini Boğaziçi'ne nazır bir tepede bulur. İslam medeniyetinin geleceğine, dört yüzyıl sonraya gitmişlerdir.

⁷⁹ Murat Belge, "Ütopyasız Kalmak," *Milliyet Popüler Kültür Eki* (5 Aralık 2003) 14 Mayıs 2004 <http://www.milliyet.com.tr/2003/12/05/sanat/san04.html>.

⁸⁰ Murat Belge, a.g.m.

⁸¹ Molla Davutzaade Mustafa Nazım Erzurumi, *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyet* (Dersaadet: Kader Matbaası, 1331[1913]).

On milyon nüfusa ulaşmış olan İstanbul'un görünümü hayli değişmiştir. Boğaziçi eski harap görünümünden kurtulmuş, her iki tarafına boydan boya geniş rıhtımlar inşa edilmiş, rıhtımlara bakan sekiz-on katlı binalar yapılmış, bunların arkalarındaki dağlar da düzletilerek üzerlerine köşkler kondurulmuştur. Şimendiferlerle gidilen adalar o kadar gelişmiştir ki etrafını fabrika bacaları "kara bulut gibi" sarmıştır. Boğaz'ın üzerinde üç katlı bir köprü vardır. İstanbul, Beyoğlu, Üsküdar tarafları baştan başa, mahalle denen, dama tahtası gibi dörtgen "kıtalara" ayrılmıştır. Bir mahalleden diğerine köprülerle geçilmektedir.

Kitapta bu noktaya nasıl gelindiğinin de bir açıklamasını buluruz. Buna göre Osmanlı Devleti Balkan savaşlarından mağlup çıkınca her fırkaya mensup elli vatanperver bir ıssız adaya kapanıp gelişmiş ülkelerin ahlak ve yaşam biçimlerini incelerler. Hepsi çürük çıkınca İslam medeniyetini inceleyip en uygununun bu olduğuna karar vererek İslam terbiyesini öğrenip uygularlar. Sonra sanayi faaliyetine girişen grup, ardından önce bir banka, sonra da bir tür ar-ge laboratuvarı kurar. O sırada Avrupa'da çıkan bir umumi harp Avrupa'nın tüm dengelerini bozup felaketlere gark etmiştir. Osmanlı yönetimi iç ticareti geliştirmek için aldığı ve atıl duran önemli miktarda borç parayı dağıtmaya başlayınca adalılar da bundan yararlanarak bir ticarethane kurarlar. Bu ticarethanenin büyük başarısı, ayrıca açtıkları okullardan yetişenlerin artması ve verdikleri teşviklerden yararlanan girişimcilerin ilerlemeleri Osmanlı'nın kurtuluşunun da temeli olmuştur. Bu sırada Osmanlılar, aralarında ırk münasebeti bulunan Çinlilerle anlaşarak Avrupa'nın hücumlarına karşı koymak üzere Japonların, Tatarların,

Kürtlerin, Türklerin, Hintlilerin, Acemlerin, yani bütün Asya'nın aydınlarını toplarlar, sonra Afrika'yı da içine alan bir birlik kurmaya karar verirler. İstanbul'da meclis kurulur, anayasa hazırlanır. Anlatıcının orada bulunduğu sırada da mezhepsel ayrımların yasaklanması; İslam, Hristiyanlık ve Budizm'e mensup bütün insanların kendi dinlerine göre üç hükümet tarafından, üç anayasaya göre yönetilmeleri kararlaştırılır. Dönemin güçlü Avrupa'sı ise artık hiç de güçlü değildir. Savaşla beli bükülen Avrupa'nın serveti yüzde beş buçuğa inmiş ve dâhilî ihtilaller baş göstermiştir. Sefalet içindeki Avrupa nüfusunun çoğu Asya'ya Afrika'ya göçmüştür.

Bu kitapta ayrıca Türk edebiyatında hiçbir ütopya da görülmedik ölçüde, teknolojik gelişmelerin yaşamın her alanına yansıdığını görüyoruz. Bu “âlem-i terakki”de parmakla basıldıkça istenilen hurufatı sıraya getiren makineler, her evde bulunan telsiz telgraf aleti, sokaklarda sesli duvar gazeteleri, duvarları su dolu otellerde uyku makineleri, üç boyutlu canlı fotoğraf aleti, elektrikli sinematograf cep makineleri kullanılmakta; bir mucit olan anlatıcının elbise gibi giyilen uçma makineleri, su ve havayla işleyen motorlar gibi icatlarının seri üretimi yapılmaktadır. Garsonların bulunmadığı lokantalarda servis otomatik düzeneklerle sağlanır. Girdikleri güzel bahçenin bakımını ödül-ceza yöntemiyle eğitilen hayvanlar yapar. Zihinleri durgun ve yorgun olanlar, “akıl tedavihanelerinde” basit bir beyin ameliyatıyla iyileştirilirler.

Kitapta imrendirme amacıyla, övgüyle anlatılan yaşamın, bugün okunduğunda, son derece totaliter bir düzeni yansıttığını da görürüz: Örneğin İstanbul'un merkezindeki meydanın ortasında kale gibi polis

merkezinde şehre girenlerin röntgeni çekilir ve kayda geçirilir, sonra da devamlı takmak üzere bir madalyon verilir. Bu madalyonların üzerinde belli sayıda yıldız vardır ve yıldızların sayısı o kişinin hükümetçe belirlenen itibarını gösterir. Ayrıca herkes ahbablarına, itibarlarına göre not verir ve defterine yazar. Bir insanın arkadaşlarının kendisi için verdiği notlar her işinde belirleyici olmaktadır. Çay, kahve, nargile, tütün gibi ahmakça eğlencelerden vazgeçilmiştir, bunları kimse içmez. Kahvehanenin de bulunmadığı şehirde, zaten mesai saatlerinde buluşup söyleşmek de yasaktır. Yeni doğan çocuklar ailelerinin yanına bırakılmaz, “tevlit ve terbiyehane”lerde fenni usullerle yetiştirilir, eğitilir. Ebeveynleri çocuklarını ancak randevuyla görebilirler. Yolda yürürken sağ taraftan yürümek zorunludur, ayrıca durmak da yasaktır; ancak meydanlarda durulabilir. Yazarın erken bir “büyük birader” fantazisi olarak, ama bu kez ürkütme değil imrendirme niyetiyle tahayyül ettiği bir aygıt da şehirdeki herkesin her hareketinin gözlenebildiği devasa “devridaim-i istinsah” aynalarıdır.

Metin “İslami” bir eşitlik anlayışını da yansıtır. Hem kadın-erkek eşitliğini sağlamak hem de harem-selamlık kurumunu korumak için her erkeğin bir kadın ortağı olmak zorundadır. Öğleyin saat on ikide bütün şehirde çanlar çalınır, toplar atılır, bütün erkekler için sokağa çıkma yasağı başlar ve iki buçuk saat boyunca şehir kadınlara kalır; tüm ticaret, üretim, idare ve benzeri işler kadınlarca yürütülür.

Özetle, *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyet* ideolojik öncülleri bakımından bu gruptaki diğer eserlerden bir farkı olmasa da, onlar kadar zenginleşmeye, tahakküme, güce vurgu yapsa da, bu dönemde yazılan

“en ütöpik” anlatı olarak nitelendirilebilir; çünkü, tahayyül ettiği ideal toplumu diğerlerinin yapmadığı kadar ince ve hayli ilginç ayrıntılarla betimleyen, bugünden o güne nasıl ulaşıldığını/ulaşılacağını açıklama çabası gösteren, yazıldığı dönemde görülmemiş kimi uygulamalar içeren ve yazarla benzer bir dünya görüşünü paylaşan okurlarında böyle bir toplum yaratma yönünde arzu uyandırabilecek bir kitaptır.

Dönemin Türkçü-İslamcı ütopyelerına bir diğer örnek de *Ruşeni’nin Rüyası: Müslümanların “Megali İdeası” Gaye-i Hayaliyesi’dir*.⁸² Birinci Meclis’te milletvekilliği de yapmış olan Hasan Ruşeni’nin İran’da yazdığı kitap, yüz yıl sonraki bir tarihte geçer. Bu ütopya da Türklerin öncülüğüyle tüm Asya ve Afrika birleşmiş ve dünyanın en büyük gücü haline gelmiştir.

Ruşeni’nin Rüyası da bugünün okuruna alışılmadık gelebilecek bir imgelemin ürünü olarak karşımıza çıkar: İstanbul çok değişmiştir. Maltepe, Kavaklar ve Salahaddin Eyyubi (eski Ayastefanos) köyleri dâhil olduğu halde koca bir milleti içine alacak muazzam bir şehir olmuştur. Caddeler elli metre genişliğindedir; Çamlıca’dan Nişantaşı’na, Bayezit’ten Beyoğlu’na ve Boğaziçi’nin mukabil tepelerine “büyük ateş bıçakları gibi” asma şimendiferleri uçuşmaktadır. “Sarayburnu’nu Üsküdar’a, Üsküdar’ı Beşiktaş’a, Türk Pazarı’nı (Galata) İlyasi Meydanı’na (Eminönü) bağlayan üç bî-misl asma köprü hilafetin çözülmez demir kuşağını temsil” eder. Limanın tam ortasında, üç köprünün arasında yüz metrelik Fatih heykelinin başındaki tacında şehri tarayan projektörler vardır. Sultan Selim tepesinde

⁸² Hasan Ruşeni, *Ruşeni’nin Rüyası: Müslümanların “Megali İdeası” Gaye-i Hayaliyesi* (Tahran: Matbaa-i Fârus, 1331).

de yüz metrelik Büyük Selim heykeli İslam Meclis-i Umumisi, Büyük İslam Operası. Avrupa'yı Asya'ya bağlayan demir köprü, bu köprünün üçüncü katındaki Büyük İslam Borsası da göz kamaştırıcı yapılar arasındadır. Beyoğlu'nda elli metrelik caddeler, Türk pazarları, Türk otelleri, Türk binalarıyla doludur. Her yerde Türk malı, Türk taciri, Türk yazısı vardır. Şehrin hiçbir noktasında “düşman lekesi” kalmamıştır. Ötede beride; Hint, Arap, Fars, Çin, Cava ve Afgan tarzı mimarisinde farklı mahalleler vardır. Fener Patrikhanesi hayvanat bahçesi haline getirilmiş, içindeki kilise yılan, çıkan akrep bölümü olarak düzenlenmiş, patriğin koltuğuna da bir engerek yılanı yerleştirilmiştir.

Ruşeni'nin Rüyası, yukarıdaki örneklerden de görüldüğü gibi, ideolojik yönelimiyle öne çıkan, yani İslam'ın “darülharp” öğretisini, irredantist milliyetçiliği ve zenofobiyi birleştiren, hayli saldırgan bir Türkçü-İslâmcı devlet ütopyası olarak değerlendirilebilir.

Bu bölümde ele alacağım son eser Yahya Kemal'in “Çamlar Altında Musahabe”sidir.⁸³ İki parçadan oluşan metnin ilk bölümü, Giriş bölümünde değindiğim “içkin ütopya” kavramının tipik bir örneği olarak değerlendirilebilir. Aşağıdaki ayrıntılardan da anlaşılacağı gibi mevcut durumun bir zorunluluk olmadığı, tarihsel olarak bambaşka, çok daha güzel bir gelişim ihtimalini de içinde barındırdığı halde koşullar gereği farklı biçimde gerçekleştiği fikri üzerine kuruludur. Hikâyenin dolaylı olarak geçmişte yapılan hatalı tercihlerin bugün de tekrarlanmaması dileğini içerdği söylenebilir.

⁸³ Yahya Kemal, “Çamlar Altında Musahabe I ve II,” *Aziz İstanbul* (İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1974), s. 89–102.

Parça, İstanbul'un fethinden sonraki gelişmeleri farklı biçimde kurgulayan bir "ya böyle olsaydı" senaryosudur. Fatih, şehzadeliği sırasında bir Apollon kâhinine rastlamış, kâhin ona bir eski testi bulacağını, onu kırmamasını ve içindeki iksiri dökmemesini söylemiştir. Padişah olana kadar Zağanos Mehmet Paşa şehzadeyi Yunan ve Roma kültürüyle besler; Kayser Konstantin'in kurduğu Bizans'ın bu Akdeniz medeniyetini sindirdiğini telkin eder. Fetihten sonra Bizans'ın kilise mensupları İtalya'ya giderken, heykeltıraşlar, ressamalar, mimarlar, Yunan ve Roma edebiyatını ve kültürünü bilenler Müslüman olurlar ve İstanbul'da kalırlar. Onların çabasıyla Eski Yunan eserleri Türkçeye aktarılır. Türkçe parlak bir dil haline gelir. Bir iki asır sonra komşu milletler de bu dilin büyüüne kapılıp Türkçe konuşmaya başlarlar. İtalyan, Fransız, Alman, İspanyol milletlerinden Türk şairleri türer. Tüm Avrupa'dan bir bilim merkezi olan Türk ülkesine öğrenciler yağar, çoğu da Müslüman olarak burada kalır. Bunlar arasında Erasmus, Kopernik, Montaigne ve Galile vardır. Yine burada yetişen Kolombo adlı kâşif denizlerin ardında bir yer keşfeder, adına İslam İli derler.

Fatih'in oğlu Bayezid tahtını Cem'e bırakır. Cem, Asya'daki Türkleri birleştirir. Türk yurdu Hindistan'dan Cebelitarık'a uzanır. Burada yaşayan diğer halklar da erimiş, Türk olmuşlardır. Tüm bu gelişmenin, Apollon kâhininin Fatih'e verdiği sırra atfedildiğini duyan anlatıcı, Fatih'in bu testideki iksiri döktüğünü söyleyerek öyküsünü bitirir.

İkinci hikâye ise geleceğe dönüktür ve eğitimin önemini vurgular. Wells'in *Zamanı Keşfetmeğe Mahsus Alet* adlı romanını okurken uykuya

dalan anlatıcı, “zaman-nüma”ya baktığında tarihin 2187 olduğunu görerek makineyi durdurur. Dışarı çıktığında “artık parasız geçilen Galata Köprüsü”nü ve üzerinde uçan yolcu uçaklarını görür. Yeni Cami’den Sarayburnu’na doğru sıralanan Âlem-i İslam Bankası, Osmanlı İdman Mahfil-i Umumisi, Darülmusiki ve diğer kurumlar göz kamaştırıcıdır.

Orada Ahmet Refik Paşa’nın torunu tarihçi Mehmet Refik’le karşılaşır ve ondan bu noktaya nasıl gelindiğini öğrenir: Abdülhamid’i düşüren vatanperverler bir türlü ülkenin sorunlarını çözemiyorlarmış. İçlerinden biri sorunun kaynağının eğitim olduğunu söyleyince hemen Maarif Nezareti’ni baştan aşağı değiştirmişler. Yazar eğitimdeki ilerlemenin tüm hayatı değiştirdiğini ve gelişmenin de böyle başladığını söyleyerek hikâyeyi bitirir.

Değindiğim metinlerin tümünde belli ortak noktaları saptamak mümkündür. Öncelikle hepsi ütopyayı her şeyden çok bir siyasi projenin yansıtılma aracı gibi algılarlar ki bu proje, Türkçülük-İslamcılık-Osmanlıcılık ideolojilerini değişen oranlarda, ama hiçbirini dışlamayarak, içerir. Ayrıca hiçbirinin İttihat ve Terakki iktidarına eleştirel bir yaklaşım getirdiği söylenemez. Bunda söz konusu yıllar arasında İttihat ve Terakki’nin yukarıda saydığım ideolojilerin birini, diğerlerinin reddi pahasına öne çıkarmamış olmasının, İttihatçı kadrolarda hepsinin taraftarlarının bulunmasının rol oynadığı söylenebilir. Diğer bir nokta, edebi ütopyayı kuramsal ütopyalardan ayıran en önemli unsur olan “iyi yaşam” tasavvurunu betimleme, ayrıntılandırma, bu yaşama arzu edilir bir biçim verme özellikleri bakımından, *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyat hariç* hepsinin oldukça zayıf olmasıdır. 19. yüzyılın en gözde

kavramlarından “ilerleme” fikrine hepsi inansa da ilerlemenin bizi götüreceği nokta hep belirsiz kalır. “Göstermekten” çok, güzel olduğunu “söylemekle” yetinirler. Bunun yanı sıra hepsi yalnızca Türkiye’yi kapsar; “insanlık için” iyi bir yaşam kaygısı hiçbirinde görülmez. Hepsi güncel politikayla sıkı sıkıya ilişkilidir. Siyaset anlayışı açısından baktığımızda ise, yazarları çok farklı siyasal yönelimlere mensup olsalar da tüm bu eserlerde tepeden inmece, dayatmacı ve totaliter bir eğilim gözleriz. Bir “düzleme” ve “homojenleştirme” eğilimi de fark edilir. Dikkat çeken bir diğer ortaklık da modern dönemde her ütopyada görülen bilimsel yeniliklerin bu eserlerde Boğaz Köprüsü ve uçak gibi birkaç noktada toplanmış olmasıdır. (Yine, *Rüyada Terakki...* hariç) Ayrıca hepsinde maddi refah konusu çok önemlidir. İnsanların çok zenginleşmediği bir ütopyaya pek rastlanmaz.

Cumhuriyet dönemi ütopyalarını tartışırken bu özelliklerin önemli bir kısmının o ütopyalarda da görüldüğünü ortaya koyacağım. Örneğin edebi özelliklerin, arzu nesnelerinin, daha önemlisi siyaset anlayışının ve tahayyül edilen toplumun sahip olacağı yapısal/yönetimsel niteliklerin benzerlikler göstereceğini göreceğiz. İlk iki benzer nokta gibi konjonktürle ilgili özellikler elbette farklılaşacak, ama “konjonktüre bağlı olma” özelliği aynı kalacak, yani bu sefer de 1930’ların konjonktürü ile o dönemde yazılan ütopyalar arasında sıkı bir ilişki söz konusu olacak. Bunun için de romanlara geçmeden önce 1930’ların siyasi ve kültürel gelişmelerini ana hatlarıyla ele alacağım.

1.4. Cumhuriyet Dönemi Ütopyalarının Ortaya Çıktığı

1930'ların Siyasi ve Kültürel Atmosferi

Bundan sonraki bölümde ele alacağım Cumhuriyet dönemi ütopyalarının ağırlıklı olarak 1930'lu yıllarda yazıldığını görüyoruz. Bu ütopyaların niteliği bir tarafa, böyle belirli bir tarihsel dilimde yoğunlaşmaları bile kendi başına dikkat çekici bir olgudur. Bu dönemi, yani 1930'ları tanımlamak için kullanılabilecek en kestirme tabir, “tek parti dönemi”dir. Bundan önceki dönem de kısa ömürlü iki muhalif parti girişimi dışında bir tek parti yönetimi altında geçmişse de, özellikle 30'ların bu biçimde nitelenmesinin nedeni, bu tarihten itibaren görece çoksesli ortamın ve, kendiliğinden ya da güdümlü, herhangi bir ikinci parti kurulma ihtimalinin ortadan kalkması, rejimin de bu yönde, yani parti ile devletin özdeşleştiği bir totaliter düzen biçiminde yapılandırılmış olmasıdır.⁸⁴

Öncelikle bu noktaya nasıl gelindiğini ele aldığımızda, yeni kurulan devletin ne tür bir devlet olacağı ile ilgili sorunların en başından beri var olduğu görülür. Yeni devletin yönetim biçiminin Cumhuriyet olarak

⁸⁴ 1930'lu yıllarda yürürlüğe konan rejimin otoriter mi, totaliter mi vesayetçi mi olduğu tartışması başka bir çalışmanın konusudur. Bu çalışmadaki totalitarizm nitelemesi Raymond Aron'un tanımına dayanmaktadır. Aron'a göre totaliter rejimler: 1. politika faaliyeti tekeline bir partiye tanır. 2. tekelci partiye bir ideoloji ruh ve güç verir. Bu ideoloji devletin resmi gerçeğini oluşturur. 3. Bu resmi gerçeği yaymak için devlet kuvvet vasıtalarını ve (basın gibi) inandırma vasıtalarını tekeline alır. 4. Ekonomik ve mesleki işlerin çoğu devlet buyruğu altındadır ve bizzat devletin bir parçası olurlar. 5. Dolayısıyla ekonomik veya mesleki bir hata, aynı zamanda ideolojik bir hata olur ve bu tür hatalara karşı hem ideolojik hem polisiye bir terör doğar. Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, çev. Vahdi Atay (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), ss. 273–274'ten aktaran Ahmet Cemil Ertunç, *Cumhuriyetin Tarihi* (İstanbul: Pınar, 2004), s. 275. Bu konudaki diğer yaklaşımlar için ayrıca bkz. Ertunç, *a.g.e.*, 274–277, Ömer Turan, “Son Dönemde Kemalizme Demokratik Meşruiyet Arayışları,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde (İstanbul: İletişim, 2001), ss. 592–600.

belirlenmesinin bir konsensüs ürünü olduğunu söylemek oldukça zordur. Birinci Meclis'in heterojen yapısını ve buradaki "İkinci Grup"un keskin muhalefetini yeni bir meclis kompozisyonu oluşturarak bertaraf etmeyi deneyen Mustafa Kemal ve çevresi, ikinci mecliste de başta hilafet meselesi olmak üzere yeni devletin kurumsal dönüşümünün içeriği ve yöntemi konusunda ciddi bir muhalif grupla karşı karşıya kalır. Bunu, Ali Fuat Cebesoy, Kazım Karabekir, Rauf Orbay, Refet Bele gibi Milli Mücadele'nin önde gelen isimlerinin başını çektiği muhalif grubun Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası adı altında bir parti kurmaları izler. Atatürk'ü tek adam yönetimine eğilim duymakla suçlayan parti, programında liberal ekonomiyi, ademi merkeziyetçiliği, güçler ayrımını ve daha yumuşak bir reform sürecini savunur. 1925'te Şeyh Sait isyanı patlak verince, hükümet, kamu düzenine zarar verdiğine hükmettiği tüm örgüt ve yayınları yasaklamasına olanak veren Tahrir-i Sükûn Kanunu'nu ilan eder ve İstiklâl Mahkemeleri yeniden kurulur. TCF de isyanda parmağı olduğu ve dini siyasete alet ettiği gerekçesiyle kapatılır.⁸⁵

Bu tarihten sonra Ankara hükümeti, bir yandan 1924'te hilafetin kaldırılmasıyla başlayan reform sürecini yürütürken bir yandan da reformlara yönelik muhalefeti giderek sertleşen bir üslupla susturmaya girişir. Nihayet 1926'da Atatürk'e suikast girişimi gerekçe gösterilerek TCF

⁸⁵ Bu süreçle II. Meşrutiyet dönemi arasında bir paralellik gören Zürcher, her iki hareketin de iktidara geldikten sonra bir süre bu iktidarı çoğulcu bir ortamda başkalarıyla paylaştığını, ancak sonra kendi iktidar tekeli kurarak kökten bir laikleştirme ve modernizasyon programına başladığını belirtir. Reformları gerçekleştirmek için demokratik ve otoriter üsluplar arasında seçim yapmak gerektiğinde her iki grubun da ikinci seçeneği seçtiğini söyleyen Zürcher, bunu Jön Türk geleneğinin devletin bekasını her şeyden üstün tutması ve demokrasiyi bu yolda bir araç olarak görmesiyle açıklar. Zürcher, *a.g.e.*, s. 251–2.

grubu ile eski İttihatçılara yönelik yürütülen bir temizlik, idam ve sindirme kampanyası sonucunda 1930'a kadar toplumda herhangi bir muhalefet hareketinin varoluş koşulları ortadan kaldırılır.

1930'da Atatürk eski arkadaşı Fethi Okyar'dan yeni bir parti kurmasını ister. Atatürk'ün emriyle Nuri Conker, Ahmet Ağaoğlu gibi isimlerin, hatta Atatürk'ün kızkardeşi Makbule Hanım'ın katılımıyla CHP'ye muhalefet etmesi için kurdurulan Serbest Fırka'nın toplumdaki farklı muhalif kesimleri kendine çekmesi, özellikle İzmir Mitingi'nde yaşanan kanlı olaylar ve belediye seçimlerinde -Atatürk'ün, tarafsız olmadığını, hâlâ CHP'nin başı olduğunu açıklamasına rağmen- beklenmedik bir başarı kazanması üzerine, yönetimden parti liderlerine yönelik yoğun baskılar ve vatana ihanet suçlamaları gelir. Bu süreç partinin kendini feshetmesiyle sonuçlanır.

Serbest Fırka denemesine girişilmesinde 1929'daki Dünya Ekonomik Krizi'nin de etkisi vardır. Bu büyük kriz, Osmanlı borçlarının üçte ikisini yüklenmiş olan ve Lozan Antlaşması'nın 1929'a kadar gümrük vergilerine kısıtlamalar getiren hükümleri dolayısıyla ekonomi politikasını belirlemede özgür olmayan Türkiye'yi de sarsmıştı.⁸⁶ Takrir-i Sükûn Kanunu'nun ilanından beri zaten hayli yoğun bir siyasi baskının hüküm sürdüğü ve tekeller ile vergilere dayalı ekonomi politikasının yoksul kitlelerin durumunu iyice ağırlaştırdığı ülkede bu kriz durumu daha da gerginleştirmiş ve iktidarın itibarını daha da düşürmüştü. Taner Timur'un da belirttiği gibi

⁸⁶ 1929 Dünya Ekonomik Krizi'nin Türkiye'ye etkileri için bkz. Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 5. bs. (Ankara: İmge, 2001), s. 81–107, 1923–1939 arasında Türkiye'nin ekonomi politikaları için bkz. Korkut Boratav, "İktisat Tarihi 1908–1980," Sina Akşin (yay. haz.) *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908–1980*, 5. bs. (İstanbul: Cem, 1997), ss. 279–304.

bu durumda iktidarın önünde iki seçenek vardır: “Demokratik hak ve hürriyetlerin iadesi ile rejimi yumuşatmak ya da büsbütün sertleştirmek.”⁸⁷ Bunlardan ilki Serbest Fırka tecrübesiyle denenmiş; onun başarısızlığı ve hemen arkasından gelen Menemen Olayı üzerine ikinci seçenek yürürlüğe konarak, dünyada da totalitarizmin yükselişe geçiyor olmasının da etkisiyle, Türkiye’de totaliter bir rejimin inşasına girişilmiştir.

Bu süreçte atılan adımlara baktığımızda 1931’deki CHP Üçüncü Kongresi’nin önemli bir dönemeç olduğunu görürüz. Bu kongrede altı ilke, “yalnız birkaç sene için değil, istikbâle de şamil olan tasavvurlarımızın ana hatları” olarak benimsenir.⁸⁸ Tek parti anlayışının en yaman savunucusu Recep Peker parti genel sekreteri seçilir. Daha da belirleyici bir adım, 1935’te, bu ilkelere dayanan resmi ideolojinin Kemalizm olarak adlandırılması ve Alman Nazi Partisi örneğini izleyerek, parti ve devletin birleştirilmesi olur. Parti genel sekreteri içişleri bakanı, partinin il örgütlerinin başkanları da vali olur. Böylece Türkiye’de 1925’ten beri *de facto* devam eden ve 1945’e kadar sürecekt tek parti rejiminin kurumsal/hukuksal altyapısı tamamlanır.

Atatürk’ün “maddi ve manevi ne kadar kuvvet varsa bir araya toplamak ve aynı istikamete sevk etmek”⁸⁹ gerektiği yolundaki sözleriyle işaret ettiği bu süreç, parti kadroları ve basın tarafından da meşrulaştırılmaya çalışılır.⁹⁰

⁸⁷ Timur, *a.g.e.*, s. 163–4.

⁸⁸ CHP Programı (Ankara: TBMM Matbaası, 1931), ss. 5–6’dan aktaran Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 7. bs. (İstanbul: İletişim, 2003), s. 134.

⁸⁹ Cumhuriyet, 25 Mart 1931’den aktaran Ertunç, *a.g.e.*, s. 274.

⁹⁰ Örneğin Ankara ve İstanbul üniversitelerinde inkılâp tarihi dersleri veren ve konuşmaları radyodan da yayınlanan parti genel sekreteri Recep Peker, 1934–35 ders yılında parlamentarizmin ortaya çıkışını açıklarken “partiler çoğalınca politika işlerini

Liberal demokrasi modelinin gözden düşmesiyle birlikte, bu dönüşümde Faşizm modeli ülkenin seçkinlerince daha cazip bir seçenek olarak değerlendirilir. Feroz Ahmad'ın da belirttiği gibi faşizm, devlete öncelikli bir rol biçmesi, sınıf mücadelesine karşı olması, ekonomiye ve topluma müdahaleyi meşrulaştırması ve milliyetçiliği öne çıkarması gibi özellikleriyle Ankara'da taraftar bulur.⁹¹ Özellikle basında Faşizm modelinin benimsenmesi yolunda bir eğilim olduğu açıktır.⁹² Örneğin Falih Rıfkı "hiç durmaksızın büyük yığının terbiyesine geçmek" gereğini vurgularken, "demokrasinin arkasından Ostiya'nın sivrisineği, Roma kırımının batağı, İtalyan halkının inzibatsızlığı, İtalyan sokağının pisliği ve İtalyan milliyetperverinin eğilmiş başı yukarı kalktı" diyerek bu sisteme hayranlığını belirtir.⁹³ Yunus Nadi'ye göre de Türkiye'nin en önemli ihtiyacı disiplindir. Bunu sağlayacak olan CHF ve onun temsil ettiği 'parti devleti'nin, ulusun geleceğinin belirlenmesinde ve yönetimde tek güç olması gerektiğini savunan Nadi'ye göre faşizm, "Mussolini'nin şahsında tıpkı ok gibi fırlayan bir fikrin bükülmez bir kol ile tatbikat sahasına geçirilmiş şeklidir."⁹⁴ *Hâkimiyet-i Milliye* yazarlarından Zeki Mesut, memlekette bir muhalefet partisinin gerekli olmadığına işaret ederek

meslek edinmiş birtakım türedi adamlar belirdi ve [...] vakit kaybeden gayesiz çarpışan ve bir birini boğazlayan bir didişme başladı" diye yazar. Bkz. Recep Peker, *Recep Peker'in İnkılap Dersleri Notları* (Ankara: Ulus Basımevi, 1936), s. 18.

⁹¹ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, 2. bs. (İstanbul: Kaynak, 1999), s. 80.

⁹² Türkiye'de tek parti döneminde faşizmin algılanışı konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Cennet Ünver, "Images and Perceptions of Fascism among the Mainstream Kemalist Elite in Turkey, 1931–1943," Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2001.

⁹³ Falih Rıfkı Atay, *Moskova-Roma* (Ankara: Muallim Halit Kitaphanesi, 1932), s. 108–109'dan aktaran Ertunç, *a.g.e.*, s. 265.

⁹⁴ Cumhuriyet, 3 Teşrinisani 1931, 22 Mayıs 1932 ve 3 Haziran 1932'den aktaran Ertunç, *a.g.e.*, s. 265.

“Memlekette diğerk bir fırkanın vücuduna imkân bırakmayan faşizm de tenkit ve murakabe keyfiyetini kendi içinde temin etmektedir” der.⁹⁵

CHP Genel Sekreteri Recep Peker’in “milletçe kütleleşmek” diye tanımladığı bu sürecin önemli bir bileşeni de tek adamlık, şeflik sistemidir. 1930’lar boyunca İtalya ve Almanya örneklerine paralel olarak geliştirilen şeflik sisteminin oluşumu, 1939’da Atatürk’ün Ebedi Şef, İnönü’nün değişmez Milli şef ilan edilişiyile tamamlanmıştır. “Milli şeflerin hükümlerine candan uyan ve inanan ‘disiplinli’ bir cemiyet kurmak davasındayız”⁹⁶ diye yazan Peker’e göre şef, “bir siyasal partinin bütün ana düşüncelerini, iradesini, yapış kuvvetini ve şerefini temsil eder. Şef, kendi ruhunda beslediği heyecan ve hararetle partisini ve muhitini ısıtır, aydınlatır. Bütün efradını kendine ve birbirine içten gelen bağlarla sararak doğruladığı amaca iletir.”⁹⁷ Dönemin Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt daha da ileri giderek bu sistemi demokrasi olarak tanımlar:

Zamanımızın bir Alman tarihçisi, gerek *nasyonal sosyalizmin* ve gerek *faşizmin* Mustafa Kemal rejiminin azçok değiştirilmiş birer şeklinden başka bir şey olmadıklarını söylüyor. Çok doğrudur. Çok doğru bir görüştür. *Kemalizm* otoriter bir demokrasidir ki, kökleri halktadır. Türk milleti bir *Piramide* benzer –tabanı halk, tepesi yine halktan gelen bir başdır ki, bizde, buna şef denir. Şef otoritesini yine halktan alır. Demokrasi de bundan başka bir şey değildir.⁹⁸

Bu siyasi tutumun 1930’lardaki kültürel yansımalarına baktığımızda, yönetimin öncelikle bağımsız toplumsal ve kültürel örgütleri ortadan kaldırdığını ve ülkenin tüm kültürel ve düşünsel yaşamını doğrudan kendi

⁹⁵ *Hâkimiyet-i Milliye*, 4 Kanunuevvel, 1930’dan aktaran Ertunç, *a.g.e.*, s. 262.

⁹⁶ Recep [Peker], “Disiplinli Hürriyet,” Zerrin Bayraktar, Cem Alpar (yay. haz.) *Ülkü: Seçmeler (1933–1941)* (Ankara: İTİA, 1982), s. 99.

⁹⁷ Peker, *a.g.e.*, s. 63–64.

⁹⁸ Mahmut Esat Bozkurt, “İhtilâl Nedir?” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, s. 674.

kontrolüne aldığını görüyoruz. Bu doğrultuda 1931’de Türk Ocakları kapatılır. Aynı yıl çıkarılan Matbuat Kanunu hükümete, kendi iradesine aykırı yayın yapan gazetelere kapatma yetkisi verir. Bir yıl çıkan *Yarın* dışında liberal ya da sol eğilimli tüm muhalif gazeteler kapatılır. Yönetim tek parti ideolojisini yerleştirme işini *Cumhuriyet* ve *Hâkimiyet-i Milliye* gibi kendine yakın gazetelerle; 1932’de Kemalizm’i halka mâl etmek üzere Türk Ocakları’nın mal varlığını devralarak kurulan Halkevleri ve Halkodaları’yla ve bunların çıkardığı *Ülkü* gibi dergilerle bizzat üstlenir.⁹⁹ 1933’te Dârülfünun ilga edilerek üniversiteye dönüştürülür ve 159 kişilik mevcut kadronun 108’i üniversiteden uzaklaştırılır. 1935’te de Türk Kadınlar Birliği CHP’nin isteğiyle kendini fesheder.

Özetle, bu yöndeki hukuksal düzenlemeler ve propaganda çalışmaları, Kemalizmin 1930’larda ve 1940’larda faşizan renkler taşıyan, tek parti ve giderek tanrılaşan bir tek şef iktidarına dayanan totaliter bir rejim görünümü almasını sağlamıştır.¹⁰⁰

1930’lu yılların ideolojik dönüşümünün, tek parti rejimiyle örtüşen önemli bir başka bileşeni de korporatizmdir. Ekonomide, siyasette ve toplumsal ilişkilerde bireyleri kontrol altına almayı hedefleyen bir toplum projesi olarak korporatizm, toplumu, birbirine karşılıklı bağımlı ve işlevsel bakımdan birbirini tamamlayan parçalardan oluşan, organik ve kendi içinde

⁹⁹ Halkevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Katoğlu, “Cumhuriyet Türkiye’inde Eğitim, Kültür, Sanat,” Sina Akşin (yay. haz.) *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908–1980*, 5. bs. içinde (İstanbul: Cem, 1997), ss. 410–413.

¹⁰⁰ Ertunç Şefin Tanrılaştırılmasına şu örneği veriyor: “Ey Türkün yaratıcısı... Ey büyük Ata! Ey Tanrının oğlu! On yedi milyon yetiştirdiğin, yokken var ettiğin Türk gençliği senin yurdun için her zaman canını vermeye hazırdır.” “tanrı sözüne benzer bir sihir var sesinde; Onları dinledik de işte kurtulduk Atam!” *Cumhuriyet Halk Partisi, Şeref Kitabı XV* (Ankara: Cumhuriyet Matbaası, 1938), s. 17, 28’den aktaran Ertunç, *a.g.e.*, s. 305.

uyumlu bir bütün olarak görür;¹⁰¹ ve korunması arzulanan cemaatçi yapıyı bozduğu düşünülen liberal demokratik siyasal yapıyı da, çok partili sistemi de şiddetle reddeder.¹⁰²

Taha Parla, korporatizmin iki alt türüne işaret eder: Solidarist korporatizm ve faşist korporatizm ya da faşizm. Cumhuriyet Türkiye’inde Gökalp’in formüle ettiği biçimiyle solidarist korporatizmin benimsendiğini belirten Parla’ya göre “solidarizm, siyasal ve kültürel liberalizmin bazı ilkelerini belli idealler halinde hâlâ içinde barındırmakla birlikte, bütünsel bir ekonomik, toplumsal ve siyasal örgütlenme modeli olarak liberalizmi reddeder.”¹⁰³ Solidarizmin çağdaş toplumda sınıflar arası bir çatışmanın gerekli olmadığı tezi üzerine dayandığının altını çizen Mardin’e göre de bu teoride önemli olan, toplumsal kurumların ve mesleki zümrelerin katkılarının toplumu uyumlu kılmasıdır; ve “Kemalist eğitim, bu ilkeler üzerine dayalı bir yurttaşlık teorisi ileri sürmüştü[r]. Solidarist yeniden dağıtımın koruyuculuğu altında birlikte çalışarak bütünleşmiş bir Türk milleti oluşturacak olanlar, işadamları, öğretmenler ve siyasetçilerdi[r].”¹⁰⁴

¹⁰¹ Aykut Kansu, “Türkiye’de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, s. 254, Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, 2. bs. (İstanbul: İletişim, 1993), s. 93.

¹⁰² Gökalp’in Türkiye’de sınıflar olmadığı için birden çok partiye de gerek olmadığı yollu yaklaşımını Atatürk de paylaşır. Üstelik bu görüşü 1930’ların konjonktürü gereği zorunlu olarak benimsediğini iddia etmek de zordur. 7.2.1923’te yaptığı bir konuşmada şunları söyler: “Bu milletin siyasi fırkalardan çok canı yanmıştır. Şunu arz edeyim ki, memalik-i sairede fırkalar behemehal iktisadi maksatlar üzerine teessüs etmiş ve etmektedir. Çünkü o memleketlerde muhtelif sınıflar vardır. Bir sınıfın menfaatini muhafaza için teşekkül eden siyasi fırkaya mukabil diğer bir sınıfın menfaatini muhafaza maksadıyla bir fırka teşekkül eder. Bu pek tabiidir. Güya bizim memleketimizde de ayrı ayrı sunuf varmış gibi teessüs eden siyasi fırkalar yüzünden şahit olduğumuz neticeler malumdur. Halbuki Halk Fırkası dediğimiz zaman bunun içinde bir kısım değil, bütün millet dâhildir.” Atatürk, *Söylev ve Demeçler II*, s. 96–97’den aktaran Köker, *a.g.e.*, s. 146.

¹⁰³ Taha Parla, *a.g.e.*, s. 90.

¹⁰⁴ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 4. bs. (İstanbul: İletişim, 1995), s. 70.

En kapsamlı formülasyonu Ziya Gökalp tarafından geliştirilen ve İttihat ve Terakki iktidarı döneminde Kara Kemal, Ali İhsan (İloğlu) gibi isimlerce savunulan bu yaklaşım, Birinci Meclis'teki anayasa tartışmalarında Necmettin Sadık (Sadak), Mahmut Esat Bozkurt, Muhittin Birgen gibi isimlerce anayasaya sokulmak istenir. Buna göre loncalar ihya edilecek, mesleki temsil esasına dayalı bir meclis yapısı benimsenecek ve tek partili ya da partisiz anayasal düzene geçilecektir.¹⁰⁵ Bu proje kabul görmezse de bu yöndeki girişimler sona ermez ve, yukarıda sözü edilen siyasal gelişmeler sonucu, 1930'lara gelindiğinde korporatist toplum projesi için uygun zemin oluşur.

Belirttiğim gibi, sınıfların varlığının resmen reddedilişi bu yaklaşımın önemli bir bileşenidir. Faruk Nafiz Çamlıbel ile Behçet Kemal Çağlar'ın yazdığı 10. Yıl Marşı'ndaki "İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kütleyiz" dizesiyle "şiiirsel" ifadesini bulan bu görüş, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 ve 1935 yıllarına ait programlarında da şu biçimde yer alır:

Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdi ve içtimai hayat için işbölümü itibarıyla muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir. (...) Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği gaye sınıf mücadelesi yerine içtimai intizam ve tesanüt temin etmek ve birbirini nakzetyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir. Menfaatler kabiliyet ve çalışma derecesiyle mütenasip olur.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Kansu, a.g.m., s. 258–259.

¹⁰⁶ Yine de halkın kompozisyonu tarif edilirken mesleki olmaktan çok sınıfsal bir tasnif söz konusudur. Yukarıdaki alıntıda atlanan kısımda bu tasnif şöyle verilir: "A) Küçük çiftçiler, B) Küçük sanayi erbabı ve esnaf, C) Amele ve işçi, Ç) Serbest meslek erbabı, D) Sanayi erbabı, büyük arazi ve iş sahipleri ve tüccar, Türk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleridir." 1931 C.H.P. Programı'ndan aktaran, Taha Parla, *Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u* (İstanbul: İletişim, 1995), s. 36–37.

Bunun yanı sıra bu dönemde ekonomide de bu yönde uygulamalar görüyoruz. Örneğin 1930'ların korumacı ve devletçi ekonomi politikalarının da gereği olarak Toprak Mahsulleri Ofisi, Sümerbank, Etibank gibi kurumlar kendi alanlarındaki faaliyetleri örgütlemeye kullanılır, ayrıca kooperatifçilik uygulamaları teşvik edilir.

1930'ların Kemalizminin incelenmesi gereken bir başka ayağı da milliyetçiliktir. Türkiye'de Türk milliyetçiliğinin 1910'lu yıllarda ortaya çıktığını ve alternatif ideolojilerin gözden düşmesiyle İttihat ve Terakki iktidarının ve İmparatorluğun son yıllarında hâkim ideoloji olduğunu biliyoruz. 1930'larda da milliyetçilik devletin resmi ideolojisi konumundadır, fakat bu milliyetçiliğin daha önceki versiyonlardan temel bir farkı vardır: 1910'larda irredantistinden panturanistine çok çeşitli biçimlerine rastlanan, Milli Mücadele sırasında ve Cumhuriyetin ilk yıllarında geri planda tutulan milliyetçiliğin aksine 1930'ların tek meşru milliyetçiliği, Cemil Koçak'ın belirttiği gibi, Atatürk milliyetçiliğidir.¹⁰⁷ Osmanlı geçmişini ve İslami kimliği reddeden, irredantist ve saldırgan olmamakla birlikte giderek ırkçı ve şoven bir görünüme bürünen bu milliyetçilik anlayışı, yeni bir Türklük kimliğinin inşasına ve bu kimliğe Osmanlı öncesinde yeni bir geçmişin kurgulanmasına dayanır.

¹⁰⁷ Cemil Koçak, "Kemalist Milliyetçiliğin Bulanık Suları," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, s. 37. Peyami Safa da 1923 sonrası milliyetçilik ve Batıcılık akımlarının öncesine göre farklı olduğunu belirtir: "İnkılâbdan evvelki üç cereyanın Büyük Harbde geçirdiği ilk ve Kurtuluş Harbinde geçirdiği son kanlı imtihanda, İslâmcılık fikri şehid oldu ve Türkçülükle garbcılık fikirleri ağır yaralandı. Bu iki fikrin de yarası, varlıklarını imparatorluk nizamına bağlayan Osmanlılık uzuvları üstündeydi. Atatürk inkılâbı, o iki fikrin kangren olmuş hüceyrelerini kesip attı ve tekrar hayata kavuşturduğu milliyet-medeniyet prensipleri üstüne yeni Türk bünyesini oturttu." Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1938), s. 97.

1927’de CHP tüzüğüne giren, 1931 parti programında tanımlanan ve 1937’de Anayasa’ya sokularak devlete mâl edilen milliyetçilik ilkesinin dayandığı ulus tanımı “dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı yurttaşlardan meydana gelen siyasal ve sosyal bir bütün”dür. Ancak *Medeni Bilgiler*’de Atatürk milleti oluşturan unsurlar olarak şunları sayar: Siyasi varlıkta birlik, dil birliği, ırk ve menşe birliği, tarihi karâbet, ahlâki karâbet.¹⁰⁸ 1934 tarihli İskân Kanunu’nun 11. maddesinde ise bu unsurlara “kan birliği” de eklenir. Türklüğe yeterince bağlı görünmeyenleri “Türk kültüründe eritmek” için çıkarıldığı belirtilen bu kanunla rejimin şovenist niteliğinin daha da belirginleştiği söylenebilir.¹⁰⁹ Bu tutumun en sert ifadelerinden biri de dönemin Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt’un sözlerinde görülebilir: “[B]u memleketin efendisi Türktür. Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır. Dünyanın en hür memleketindeyiz. Bunun adına Türkiye diyorlar.”¹¹⁰

¹⁰⁸ Aktaran Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 7. bs. (İstanbul: İletişim, 2003), s. 150.

¹⁰⁹ Bu dönemin milliyetçilik anlayışını temsil ettiğini düşündüğüm için kanunun gerekçesinde yer alan uzunca bir pasajı buraya alıyorum: “Öteden beri Türk kültürüne uzak kalmış olanların ülkede yerleşerek onlara Türk kültürünü benimsetmek için devletin yapacağı işler bu kanunda açıkça gösterilmiştir. Türk bayrağına gönül bağlamamış iken, Türk vatandaşlığını, kanunun onlara verdiği her türlü hakları kullanmakta onları, Türkiye Cumhuriyeti uygun göremezdi. Bunun içindir ki, bu gibileri Türk kültüründe eritmek ve onları Türk oldukları için daha sağlam yurda bağlamak yollarını bu kanun göstermiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde Türküm diyen herkesin bu Türklüğü Devlet için belli ve açık olmalıdır. Burada Devlet, hiçbir Türkün Türklüğünden bir soluk işkillenmek istemez. Yalnız Devletin kanunlarından her türlü koruyuculuğu ve yararlığı görerek her Türk gibi yurdun bütün iyiliklerini, kazançlarını, verimlerini bol bol almakla beraber Türk duygusunu taşımaz gibi durmak işini bu kanun kökünden kesip atmıştır. Türkiye Cumhuriyeti bütün bunların nereden geldiğini araştırarak bu kanunla uygunsuzlukların hepsini ortadan kaldırmıştır.” Aktaran Ahmet Yıldız, “Kemalist Milliyetçilik,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, içinde, s. 231.

¹¹⁰ Hâkimiyet-i Milliye, 19.9.1930, s. 3’ten aktaran Parla, *Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u*, s. 208.

Bu milliyetçiliğin dinsel unsurları dışladığı da görülür. Birinci Meclis’te millet “tüm Müslüman unsurlardan oluşan” bir bütün olarak tanımlanırken, 30’ların ulus tanımı dinden tamamen ayıklanmış, hatta din “milli heyecanı uyuşturan” bir unsur sayılmıştır.¹¹¹ Ayrıca 1930’ların ikinci yarısında Kemalizmi dinin yerine ikame edilecek bir ideoloji olarak sunmaya yönelik girişimlere de rastlanır.¹¹²

Altı çizilmesi gereken bir başka nokta da tek parti milliyetçiliğinin “içe kapanık” yapısıdır. Daha sonra da Türk milliyetçiliğinin belirleyici özelliklerinden biri olacak olan bu özellik, Peker’in sözlerinde şöyle yansır:

Coğrafya bakımından Türkiye dünya içinde öyle bir vaziyettedir ki şimdiden, cenuptan, doğudan, Batıdan her taraftan, her çeşit rüzgârlar bizim üzerimizden geçer. Yurdumuz için coğrafi bakımdan bu her cereyana maruz kalmış hali, fikir, politika propagandaları bakımından da aynıdır. Anarşist, marksist, faşist, hilafetçilik ve beynelmilelcilik propagandaları ve buna benzer propagandalar hep üstümüzden geçer. Bütün bunlar karşısında Türkiye ancak sıkı bir *ulusçuluk imanına* sarılmış olmaktadır ki biri ötekini besleyen cereyanlara karşı kendini koruyabilsin. Bu cereyanlar karşısında Türkiye halkını korumak için şimdiye kadar *Parti’nin ana vasıflarından biri olarak sayılan ulusçuluk kilidi ile Türkiye’nin kapısını sımsıkı kapamak için bu vasıf da devlete mal olacaktır.*¹¹³

1930’ların Türk milliyetçiliğinin en önemli tezahürleri yeni bir Türk kimliği yaratmak üzere girişilen dil ve tarih çalışmalarıdır. Tanzimat’tan beri tartışılan alfabe sorununu 1928’de son derece radikal bir biçimde “çözen” Yeni Harflerin Kabulü Yasası, çoğu kaynak tarafından, haklı olarak, Kemalist reformların en etkilisi olarak kabul edilir. Osmanlı

¹¹¹ Köker, *a.g.e.*, s. 152–3.

¹¹² Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923–1931)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 334–337.

¹¹³ CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tualgası, s. 45’ten aktaran Köker, *a.g.e.*, 159–160. İtalikler bana ait.

geçmişiyile aradaki bağları koparma yolunda en etkili adımlardan biri olan bu yasa, daha kapsamlı bir dil reformunun da ilk adımı olmuştur. 1932’de kurulan Türk Dili Tetkik Cemiyeti (daha sonra Türk Dil Kurumu) dili araştırma çalışmalarına girişir. Aynı yıl toplanan Dil Kurultayı’nın sonuç bildirgesinde “İlk uygarlığı kuran Türkler olduğu gibi, ilk uygarlık dilinin de Türkçe olduğundan kuşku kalmadı[ğı]” belirtilerek, Türkçe’nin Sümer, Eti gibi en eski Türk dilleri ile ve Hint-Avrupa dilleri ile karşılaştırmasının yapılması, tarihi gramerinin yazılması, sözcük derlemeleri yapılması ve bunların işlenmesi karara bağlanır.¹¹⁴ Bu doğrultuda, 19. yüzyıldan beri sürdürülmekte olan sadeleştirme çabaları çok daha radikal bir safhaya girer ve hummalı bir biçimde dili yabancı sözcüklerden arındırmaya, sözcük derlemeye, ve daha çok da sözcük icat etmeye girişilir.¹¹⁵ Atatürk’ün İsveç Veliaht Prensi Gustav Adolf şerefine Çankaya Köşkü’nde verdiği ziyafetteki konuşması da, bu sürecin zirvesi olarak sıklıkla anılır:

“Avrupa’nın iki bitim ucunda yerlerini berkiten uluslarımız, ataç özlüklerinin tüm ıssıları olarak baysak, önürme, uygunluk kıldacıları olmuş bulunuyorlar; onlar bugün en güzel utkuyu kazanmaya anıklanıyorlar: baysal utkusu.”¹¹⁶

¹¹⁴ Aktaran, Katoğlu, *a.g.e.*, s. 418.

¹¹⁵ Ertunç, Türk Dil Devrimi ile aynı yıllarda Almanya’da yürütülen dil politikası arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Almanya’daki uygulamada, yabancı sözcükleri arındırmanın yanı sıra, Türkiye’de daha sonraki dönemlerde de sıklıkla görülen kimi sözcükleri yasaklama ya da yeni anlamlar verme yoluna gidilmiştir. Örneğin, “kan zehirlenmesi” anlamına gelen Blutvergiftung’un yeni anlamı “insanların ve ırkların bozulması”, “anne veya kardeşle cinsel ilişki” anlamındaki Blutschande “Aryan olmayan biriyle yakın ilişki” anlamında kullanılır. Bkz. Ertunç, *a.g.e.*, s. 332–333.

¹¹⁶ Mustafa Kemal Atatürk, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, 2. c. (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1959), s. 274.

Ancak dayatmayla yürütülen bu süreçte varılan noktanın akıl dışılığına parti içinden de itirazlar gelmeye başlayınca¹¹⁷ arılaştırma hareketinden vazgeçilerek 1936'daki Üçüncü Dil Kurultayı'nda üçüncü aşamaya, güneş-dil teorisine geçilir. Bütün dillerin Türkçe olduğu, bu yüzden özleştirmeye gerek olmadığı görüşünün ifadesi olan bu teoriyi bir "teori parodisi" olarak adlandırmak yanlış olmaz. Çeşitli yabancı kelimelerin Türkçe kökenlerini bulma yönünde gülünç çabalardan da bir sonuç alınamayınca, bundan da vazgeçilir. Atatürk'ün ölümüyle de dilde reform hareketi hararetini kaybeder.

Tarih çalışmaları da dil reformuyla paralellik içinde yürütülür. 1931'de kurulan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (sonradan Türk Tarih Kurumu) 1932'deki ilk kurultayı, "Türk Tarih Tezi"ni ortaya atar.¹¹⁸ Atatürk'ün "Biz Türkler her çağda Doğu Kılıcı'nın keskin ağzı idik. Fakat sonraları birçok Levanten, üstün durumdaki biz Türklerin arasına karıştı ve Osmanlı İmparatorluğu denen uluslar karışımı ortaya çıktı"¹¹⁹ sözleriyle en veciz

¹¹⁷ Bunun çok sayıda örneği vardır. Bunlardan biri Atatürk'ün huzurunda yapılan bir tartışmada yaşanır. Arılaştırma sürecini zamana yaymak isteyenlerle bu sürece hızla devam etmek isteyenler arasındaki bu tartışmada Yunus Nadi bu kadar hızlı arılaştırmaya karşı olduğunu belirtince Atatürk onu masadan kaldırır. Daha sonra söz verdiği Falih Rıfkı da aynı şeyi söyleyince onu da kaldırır. Söz sırası gelen Necmettin Sadak ise ayağa kalkar, önünü ilikler ve "Paşam müsaade ederseniz ben de masadan kalkayım," der. Mahmut Goloğlu, *Tek Partili Cumhuriyet* (Ankara: y.y., 1974), s. 141'den aktaran Ertunç, *a.g.e.*, s. 337.

¹¹⁸ Bu resmi tarih tezinin öncüsü olmak üzere, 1930'da yayımlanan Türk Tarihinin Ana Hatları adlı kitabı anmak gerekir. Çin'e, Hind'e, Kalde, Elam ve Akatlar'a ve Mısır'a da Türk tarihinin bileşenleri olarak yer verilen 606 sayfalık bu kitapta Osmanlı dönemi için 50, Türkiye Cumhuriyeti için ise 1 sayfa ayrılmıştır. Kitap 1933'te ortaokullar için basitleştirilerek üç cilt halinde tekrar yayımlanır. Bkz. Ertunç, *a.g.e.*, s. 324-326.

¹¹⁹ Aktaran, Ertunç, *a.g.e.*, s. 319. Birinci Tarih Kongresi üyelerinden İhsan Şerif Bey'in sözleri, tarih çalışmalarının da dil çalışmalarıyla aynı "bilimsellik" düzeyinde yürütüldüğünü gösteriyor: "Efendiler! Hemen şunu söyleyeyim ki –Gordiosun düğümü- gibi akl-ı beşerin ihata edemeyeceği hiçbir muamma yoktur ki Büyük Gazi'nin şimşekler yaratan gök gözlerinin bir an nazarı altında bütün kolaylıklarile halledilmiş olmasın (...) Bugün yine o ses bütün kainata bağırıyor, 'Dünyaya ilk medeniyet tohumu atan bizim

ifadesini bulan bu tezin özü, Türklerin ilk yurtları Orta Asya'dan kuraklık nedeniyle çıktıkları, Çin, Avrupa ve Yakın Doğu'ya yayılarak ilk uygarlıkları kurduklarıdır. Sümerler ve Hititleri de Türkleştiren bu tez, Osmanlı geçmişini, deyim yerindeyse “nâhoş bir hatıra” haline getirmeyi hedefler ve Attila ve Cengiz Han'a da saygın roller biçer. Zürcher'in belirttiği gibi bu tez Türklere Osmanlı döneminden bağımsız bir övünç duygusu vermek, yaşadıkları Anadolu'nun eski bir Türk yurdu olduğunu ispatlamak ve Avrupa'yı izleme ihtiyacını dengelemek gibi amaçlara hizmet eder.¹²⁰ Mete Tunçay ayrıca Hititlerin Cermen kökenli olduğu iddiasına tepki, Kürt sorunu, Ermeni ve Yunanlıların Anadolu üstünde eski sahiplik iddiaları gibi nedenleri anar.¹²¹ Zamanla hızını yitiren dil reformunun aksine, resmi tarih tezi günümüze dek tarih eğitiminde etkisini sürdürögelmiştir.

Yukarıda saydığım ana yönelimlere, ayrıntısına girmemekle birlikte, eskiye göre daha da radikalleşerek varlığını sürdüren Batılılaşma, pozitivism ve laiklik boyutlarını da eklemeliyiz. Ortaokullardan din derslerinin çıkarılması (1930), ezanın Türkçeleştirilmesi (1932), alaturka müziğin radyolardan yayınının yasaklanması (1935), Ankara'da Devlet Konservatuari'nin kurulması (1936), aynı yıl İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi'nin reforma tâbi tutulması ve Avrupalı hoca ve yöneticiler getirilmesi aynı tutumun sonuçlarıdır. Atatürk'ün 1937'de yaptığı Meclis konuşmasındaki sözleri, bu tutumu özetler niteliktedir. Buna göre

babalarımızdır.” *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar, Münakaşalar* (Ankara, Maarif Vekâleti, 1932), s. 15.

¹²⁰ Zürcher, *a.g.e.*, s. 278.

¹²¹ Tunçay, *a.g.e.*, s. 311–2.

“memleket davalarının ideolojisini anlayacak, nesilden nesle yaşatacak fert ve kurumları yaratmak” Kültür Bakanlığı’nın “mecburiyeti”; bu “ümdeleri Türk gençliğinin dimağında ve Türk milletinin şuurunda daima canlı bir halde tutmak” üniversitelerin “vazifesi”dir.¹²² Tek parti döneminin monist, totaliter, tesianütçü, milliyetçi, jakoben özellikler gösteren ideolojisine koşut giden uygulamaları da bu üslubun belirlediği söylenebilir.

Bu bölümü bitirirken, bu dönemle ütopya arasındaki ilişkiye de kısaca değinmek gerekir. Türkiye özelinde ilginç olan Cumhuriyet’in kuruluşunun kendisinin bir ütopya olarak görülmesidir. Ahmet Emin Yalman’ın “Bu rüya o zaman çok, çok uzak görünüyordu. Fakat Türk milleti Atatürk gibi dehâlı bir rehber buldu ve uzak rüyayı gerçekleştirdi”¹²³ sözlerine de yansıyan bu görüşe göre Cumhuriyet’in kurulması, 19. yüzyıl Osmanlı aydınının “Batılılaşma” ütopyasının gerçekleşmesidir. O andan sonraki ütopya ise “çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma”dır.¹²⁴

Uğur Tanyeli Türk aydınının Tanzimat’tan tek parti döneminin sonuna dek ütöplast bir vizyonla hareket ettiğini, ancak bunun bilincinde olmadığını belirtir. Aydınların yönetici bürokratik seçkinlerle fazla iç içe olması nedeniyle bu vizyon ideolojiye, siyasal ve toplumsal programlara dönüşür. Bu sürecin değişmeyen ütöplastı da “Batı’nın doğal olarak içerdii sayısız sorunu, derdi, tutarsızlığı ve karmaşıklığı içermeyen çağdaş bir Batı

¹²² Aktaran, Taha Parla, *Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u*, s. 311.

¹²³ Ahmet Emin Yalman, *Gerçekleşen Rüya* (İstanbul: Tan Matbaası, 1938), s. 4.

¹²⁴ Faruk Öztürk, “Cumhuriyet ve Ütopya,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (İstanbul: İletişim, 2002), s. 495. Şerif Mardin de bu görüşü paylaşır: “Atatürk ütöplastını gerçekleştirebilmiş nadir insanlardandır. En büyük başarısı da –belki- bu noktada toplanmaktadır. [...] Atatürk’ün zamanının düşünürlerinde bulunmayan özelliğı, gerçekten olağanüstü özelliğı, ütöplastıcılık’la realizm’i dengeli biçimde yürütebilmiş olmasıdır.” Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 225–8.

toplumu, kültürü ve kenti yarat[mak]”tır ve “Batı’nın şimdisi”ni Türkiye’nin geleceği olarak tasavvur eden bu vizyon ideoloji haline gelince, muhalif, alternatif gelecek tasavvurlarının da varoluş şansı kalmaz.¹²⁵ Hele bu ideoloji 1930’lardaki gibi totaliterleşen bir rejimin ideolojisiyse, ütopyacılar düşen bu ideolojinin ayrıntılarını resmetmek, uygulamada ortaya çıkan sorunları eleştirmek, rejimle çelişmeyen önerilerde bulunmak, hatta rejimin temel dinamiklerini mantıksal sonuçlarına taşımaktır. Aşağıda inceleyeceğim ütopyaları da bu çerçevede değerlendirmek yerinde olacaktır.

¹²⁵ Tanyeli, a.g.m., s. 24.

2. Cumhuriyet Dönemi Edebi Ütopyalarında İdeal Toplum

Tasavvurları

2.1. Bir Liberalin Kemalist Ütopyası: *Serbest İnsanlar*

Ülkesinde

Ahmet Ağaoğlu, Cumhuriyet döneminde yazılan ilk ütopya olan *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'yi 1930 yılında yazar. Ağustos-Ekim ayları arasında *Cumhuriyet* gazetesinde bir dizi makale halinde yayımlanan, Kasım ayında da kitaplaştırılan bu eser, 12 Ağustos 1930'da resmen kurulan ve 16 Kasım 1930'da kapanan Serbest Fırka tecrübesiyle çıkarılır.¹²⁶ O sırada Meclis'te Kars milletvekili, Ankara Hukuk Fakültesi Hukuk-ı Esasiye hocası ve *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesi başyazarı olan Ağaoğlu da Atatürk'ün talebiyle Parti'nin kurucuları arasında yer almıştır. Parti kapatıldıktan sonra CHP'ye geri dönmez ve devletçi-totaliter uygulamalara girişen iktidara karşı liberal bir bakış açısıyla muhalefetini sürdürür.

Türkçü ve Modernist İslâmcı olarak da bilinen Ahmet Ağaoğlu, her şeyden önce bir liberal Batıcıdır. Tanzimat'la başlayan, Gökâlp'le zirveye ulaşan “seçmeci” Batıcılık, Ağaoğlu'nda tümel bir Batıcılığa dönüşür. Malta'da sürgündeyken yazdığı *Üç Medeniyet* (1927) kitabında Buda-

¹²⁶ Ufuk Özcan, “İmparatorluktan Cumhuriyete Kimlik Değişimi: Ahmet Ağaoğlu'nun (1869–1939) Hayatı, Dönemi ve Düşünceleri,” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996, s. 161, Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 3. b. (İstanbul: İletişim, 1994), s. 96.

Brahma, İslâm ve Batı medeniyetlerinden ilk ikisinin üçüncü karşısında kesin olarak mağlup olduğunu belirtir. Medeniyet bir bütündür ve yenilenlerin önündeki tek seçenek Avrupa medeniyetini tamamen örnek almaktır.¹²⁷ Bu anlamda Atatürk’le uzlaşsa da Batı medeniyeti anlayışları farklıdır. Ağaoğlu liberal ve parlamenter demokrasinin Batı medeniyetinin asli unsuru olduğunu ve dolayısıyla bunların da alınması gerektiğini düşünür; oysa Türkiye’de uygulamanın bu yönde olmadığını görmüştük. Ayrıca Batı deyince Ağaoğlu’nun anladığı, CHP’liler gibi İtalya ve Almanya değil, İngiltere, Fransa, ABD gibi ülkelerdir. Ona göre Batı’yı Doğu’dan üstün kılan “birey”i algılayış biçimidir. Doğu’da birey istibdat altında boğulurken, Batı bireyin özgürlüklerini genişlettiği için güçlenmiştir.¹²⁸ Kadrocular’a yönelik bir polemik kitabı olan *Devlet ve Fert* (1933) bütünüyle devletçiliğe karşı bir bireycilik ve liberalizm savunusudur. Nitekim CHP içinde yer aldığı yıllar boyunca da liberalizmi, özel girişimi, serbest rekabeti savunmuş, Parti politikalarının bu yönde oluşması için gayret sarf etmiştir.

Tüm bunların yanı sıra, Ağaoğlu’nun, CHP’ye liberalizm açısından muhalefetiyle gündeme gelen Serbest Fırka’nın kurucularından ve ideologlarından biri olduğu düşünülür, kitabın zamanlaması ve bir ütopya

¹²⁷ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* (İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, 1972), ss. 4–9’dan aktaran Murat Yılmaz, “Ahmet Ağaoğlu, ” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, s. 304. Bir önceki bölümün sonunda ele aldığım, Osmanlı-Türk aydınının değişmez ütopyasının Batılılaşma olduğu ve bunun Cumhuriyet’in kuruluşuyla gerçekleştiği düşüncesini Ağaoğlu da paylaşır. 1927’de *Üç Medeniyet*’in önsözünde bu konunun artık önemini kaybettiğini ve bu kitapta öngörülen değişikliklerin gerçekleştiğini belirtir: “Bu kısa müddet içinde dışımızdan içimize kadar değiştik. (...) Gazi’nin azimli iradesiyle baştanbaşa Batı medeniyeti çevrelerine girmiş olduk.” Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. v’ten aktaran Yılmaz, *a.g.m.*, s. 307.

¹²⁸ Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert* (İstanbul: Sanayi Nefise Matbaası, 1933), s. 27.

olduğu da dikkate alınır, biz okurlarda *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'nin mevcut düzenin aksine siyasi ve ekonomik liberalizmin hâkim olduğu bir ideal ülke tasavvuru, bir liberal cumhuriyet ütopyası içerdiği yönünde bir beklentinin oluşması doğaldır. Nitekim kitapta yer alan “Mukaddeme”de de Ağaoğlu, Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu* kitabından hareketle cumhuriyet rejiminde hâkimiyetin halkın elinde olduğunu, ahaliden herkesin “idareye iştirak etmek salâhiyetini haiz” bulunduğunu, ancak bu rejimin vatandaşlardan birtakım manevi özellikler, faziletler beklediğini belirterek,¹²⁹ bu kitapta “Cumhuriyetin manevi cepheden ideolojisini” kurmayı hedeflediğini yazar. Bu hikâye vasıtasıyla “Memleketimizin istikbalde Hürriyet ve fazilet sayesinde nasıl inkişaf ederek bir nur ve medeniyet menbaı olacağını” (2) göstermiş olacaktır.

Ancak kitap bu beklentiyi karşılamaz. *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, dönemin toplumsal, siyasal oluşumlarına bir alternatif önermeyen, aksine egemen iktidar söyleminin ideolojik ve siyasi öncüllerini büyük ölçüde paylaştan bir vizyon ortaya koyar. Aşağıda önce kitabın anlatısal özelliklerine değinerek, sonra da ütopyasının ideolojik dayanaklarını ve somut tezahürlerini inceleyerek bu görüşümü geliştireceğim.

Barbara Goodwin, geleneksel ütopya formunun uzak bir adaya ya da geleceğe seyahat olduğunu, burada “mükemmel toplumun” ziyaretçiye “yekpare bir bütünlük olarak tanıtıldığını” belirtir.¹³⁰ Rönesans ütopyalarından bu yana sıklıkla karşılaşılan ve klasik uygulamasını William

¹²⁹ Ahmet Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1930), s. 1. Bu bölümde ve bunu izleyen bölümlerde incelenen kitaptan yapılan alıntılar, pratiklik açısından dipnot yerine parantez içinde vereceğim.

¹³⁰ Goodwin’den aktaran, Ferns, *a.g.e.*, s. 13.

Morris'in *News from Nowhere*'inde bulan bu tekniğe göre zamanda ya da mekânda yolculuk eden kahraman ütöpik ülkeyi keşfeder. Genellikle önce sıradan insanlarıyla karşılaşır. Çalışmalarını, eğlenmelerini, evlerini, şehirlerini görür. Bunun ardından toplumsal düzenin temel ilkelerinin açıklanması gelir. Daha sonra da yolcu bir merkeze götürülür ve bu ülkenin anıtları gösterilir. Önce güzel ve iyi düzenlenmiş bir ortamdaki mutlu insanların betimlemesi gelir, sonra da bütün bunların nasıl meydana geldiğinin, nasıl işlediğinin, ve gezginin ülkesinde de nasıl başarılı olacağının hikayesi.¹³¹

Bu süreçte yolcuya eşlik eden rehberin rolü önemlidir. Northrop Frye'in belirttiği gibi ziyaretçi bir tür turist rehberi eşliğinde çevreyi gezer. Hikâye ağırlıklı olarak anlatıcıyla rehber arasında, anlatıcının sorular sorduğu ya da itiraz ettiği, rehberin de cevap verdiği bir Sokratik diyalogdan oluşur. Kural olarak rehber toplumuyla tamamen özdeşleşmiştir ve hemen hiçbir zaman ziyaretçiye gösterdiği şeylerin görünüşüyle gerçekliği arasında bir farklılık olduğunu söylemez."¹³²

Ahmet Ağaoğlu'nun bu bölümde ele alacağım ütopyası, inceleyeceğim diğer ütopyalardan farklı olarak, bu yapıyı –küçük yer değiştirmelerle de olsa- bire bir uygular. Biraz da bu yüzden olsa gerek, kurmaca yönü hayli zayıf ve yorucudur. Hikâye, bölümün başında açıkladığım yapıya uygun olarak, anlatıcının esir olduğu ülkeden kaçıp Serbest İnsanlar Ülkesi'ne gelmesiyle başlar.¹³³ Girişte küçük bir sınavdan geçirildikten sonra bir evde

¹³¹ Kumar, *a.g.e.*, s. 89.

¹³² Northrop Frye, "Varieties of Literary Utopias"dan aktaran Ferns, *a.g.e.*, s. 13.

¹³³ Yazar "ülke" dese de aslında betimlediği yer bir şehir (ya da şehir devleti)dir.

ağırlanır. Ardından şehrin önde gelenlerinden oluşan “Pirler”le tanıştırılır ve onların rehberliğinde bu ülkenin yasalarını, kurumlarını, tarihini, yaşayışını öğrenmeye ve menzili gittikçe uzayan gezilerle ülkeyi tanımaya, kendi ülkesiyle karşılaştırmaya başlar. Olayların ve aksiyonun hemen hiç yer almadığı metin, büyük ölçüde o kadar da ayrıntılı olmayan gözlemlerin ve hayranlık ifadelerinin aktarılmasından ve Pirler’in, çoğu zaman anlatıcının gereksiz sorularıyla bölünmeye ve renklendirilmeye çalışılan uzun monologlarından oluşur.

Şimdi bu ütöpik ülkenin neleri gerçekleştirdiğine bakalım. Fabrikaları, ilim-fen evleri, operaları, hastaneleri ve akademisiyle eski harabeler üzerine kurulmuş muhteşem bir medeniyet olan bu ülkede yaşamın her alanına damgasını vuran iki özellik vardır: Sadelik ve bolluk. Herkesin mutlu, çok nazik ve çok ahlâklı olduğu da gözden kaçmaz. Ülkenin çok iyi olduğu alanlar ise siyaset ve eğitim ile bilim ve teknolojidir.

Ülkede “orta, sağ ve sol cenahlar”ı temsil eden birer siyasi parti vardır ve birbirlerine hiç hakaret etmeden, birlikte ülkeye hizmet etmektedirler. (83) Devlet başkanı olmak dışında kadınlar erkeklerle eşit haklara sahiptir. (26) Siyasi özgürlükler halk için de geçerlidir: İnsanlar, Hyde Park’ı çok andıran bir parkın çeşitli köşelerinde görüşlerini özgürce dile getirebilirler. (25–6)

Serbest İnsanlar Ülkesi’nde okuma yazma oranı yüzde 98’dir. (25) Altı yıllık zorunlu eğitim sırasında eğitim malzemeleri ve öğle yemeği devlet tarafından sağlanır. (115) On altı bin öğrencisi, yüz elli “âlemşümül şöhreti haiz” profesörü olan üniversitenin kütüphanesinde dört yüz bin cilt kitap

bulunmaktadır. (85) Tıp, fizik ve kimya bölümlerinde ileri düzeyde araştırmalar yürütülür.¹³⁴

En büyük ilerlemenin ise bilim ve teknoloji alanında olduğunu görürüz. Ülkenin Akademi'sinin üyeleri arasında kuduzun çaresini bulan bir kimyager, evrim kuramını geliştiren bir biyolog, telsiz telgrafı icat eden bir “kâşif”, uçakla dünyanın çevresinde dolaşan bir pilot, ülkeyi zaferden zafere koşturan genelkurmay başkanı, şairler, filozoflar, tarihçiler ve sosyologlar vardır. (66–67) “Yüzlerce” işçinin çalıştığı ünlü makine fabrikası, en azından yazar için, göz kamaştırıcıdır. Örneğin zemine saçılan demir parçaları süpürülmez, devasa bir elektrikli mıknatıs tarafından çekilir. (99)

Bu “çağdaş uygarlık düzeyine” nasıl ulaşıldığına baktığımızda ise bu gelişmenin temelinde bir ideolojinin benimsenmesinin ve sıkı sıkıya uygulanmasının yattığını görürüz.¹³⁵ Yukarıda iddia ettiğim gibi bu ideoloji 1930'ların Kemalizmiyle pek çok bakımdan örtüşüyor; ancak yazarın hatalı

¹³⁴ Yazar bu gibi durumlarda fazla ayrıntı vermiyor; böyle olduğu için de kimya enstitüsü daha ziyade simya enstitüsüne benziyor: “muallimler etraflarını kuşatmış binlerce şişeler, esrarengiz aletler, yanan ve fısıldayan küreler içinde adeta eski sihirbazlar efsanelerini andırıyorlardı. Yanlarındaki talebe ufacık kaplar içinde bir şeyler eziyorlar, muallime takdim ediyorlar, muallim bunların üzerine şişelerden bir şeyler döküyor ve derhal bir kaynaşma, bir parıltı, bir alev başlıyor ve toz yerine temiz, billûr gibi bir şey hasıl oluyor.” (86) (İtalikler bana ait)

¹³⁵ Kitapta Serbest İnsanlar Ülkesi'nin anayasası da verilmiş. Metnin hemen tamamı bu anayasanın şerhi üzerinden ilerlediği için buraya almak istiyorum: 1. Hürriyet doğruya ve cesarete dayanır. 2. Yalan, serbest insanlar ülkesinde kat'iyyen yasaktır. Bu illete tutulan ülke haricine çıkarılır. 3. Riya ve tabasbus en ağır cürümdür. Bu cürmü işleyenler umum tarafından taşa tutulurlar. 4. Habercilik yapanlar serbest insanlar ülkesi vatandaşlığı sıfatını taşıyamazlar. 5. Korkaklıkla serbest ülke vatandaşlığı birleşemez. 6. Başkasına sözle ve işle tecavüz eden ülke dışına atılır. 7. Hile ve fesat vatandaşlık sıfatının kaybolması ile cezalanır. 8. Hakkı müdafaa vazifedir. Vazifeyi ifa etmeyen ülkeden tardolunur. 9. Çalışmak vazifedir. Çalışmadan yaşamak isteyen ülke hesabına ücretsiz çalışmağa icbar olunur. 10. Tesanüt vazifedir. Bu vazifeyi ifa etmeyenler ülke vatandaşlığı sıfatını kaybederler. 11. Ülkenin işlerini görmek yalnız tecrübe ve ihtisas sahiplerinin hakkıdır. 12. Her vatandaş ülke memurlarını murakabe etmekle mükelleftir. 13. Her memur ve her cemaat adamı yaptığı işler ve elindeki servet hakkında her an hesap vermekle mükelleftir. Bu hesaptan kaçınanlar ağır cezaya ve vatandaşlık sıfatının alınmasına mahkûm olurlar. 14. Yukarıdaki maddeleri ezberlemek ve onlara bakmak her vatandaşın borcudur. (8–9)

olduğunu düşündüğü gerçek uygulamaların yerine kitapta doğru uygulamalar var. Bu yüzden, dolaylı olarak, “bu ideoloji tutarlı bir biçimde uygulandığında bizim ülkemiz de bu güzel ülke gibi olur” gibi bir mesajı çıkarsamak yanlış olmayacaktır.

Zaten önsözde bu serbest ülkenin rehberlerinin “Türk Cumhuriyetini kuran Dahinin emel ve arzularının tahakkuku için çalışmakta” olduklarını öğreniriz. (2) Dahi’nin ideolojisiyle serbest ülkeninki arasındaki ilk benzerlik millet ve milliyetçilik anlayışında göze çarpar. Kitabın hemen başında kısa bir “Türklük tarihi” verilir: Buna göre, “temiz kanlı” anlatıcının Orta Asya’daki ataları “taşkın bir kanın hamleleri ile” dört bir yana yayılmışlar, “memleketler basmışlar”, devletler, medeniyetler kurmuşlardır. Sadeliğe, doğruluğa, “hakka ve kurultaya” uyduğu sürece gücünü koruyan bu soy, daha sonra kanları karıştığı, “köle ellerin adetlerine, törelerine” uydukları için zayıflar, köleleşirler.¹³⁶ Nihayet bir gün “alçak hakan” ülkeyi “yadellere” satmaya yeltenince, aralarından çıkan sarı saçlı, mert yüzlü, aslan bakışlı birisi, “Tanrının resulü”, yadelleri yurttan kovar ve hakanı alaşağı eder. (5–6) Görüldüğü gibi, Orta Asya’ya taşınan kökleri, Osmanlı geçmişini kötülemeyi, ırkçılığı ve kahraman kültürünü bir araya getiren bu kısacık pasajda 1930’ların milliyetçiliğini bir özet halinde buluruz. Nitekim

¹³⁶ 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Türk entelektüellerini derinden etkileyen düşünürlerden Gustave Le Bon’un, ulusu “tarihsel ırk” olarak tanımlayışını ve tüm ırk gruplarını kalıtsal olarak geçen bir “ırk karakteri”ne sahip olduğu, başka ırklarla karışma nedeniyle ulusların yozlaştığı biçimindeki görüşünü (bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, s. 177) çağrıştıran bu anlayış o dönemde oluşturulan resmi tarih görüşüne de paraleldir. Hem Atatürk’ün s. 72’de alıntıladığım sözleri, hem de Yeni Turan’da kurgulanan Türk tarihi (doğal olarak “Tanrı’nın sarı saçlı resulü” hariç) (bkz. s. 47) ile Ağaoğlu’nun versiyonu arasında pek fark yoktur. Oysa *Üç Medeniyet*’te Ağaoğlu Le Bon’un bu yaklaşımını eleştirmişti. (Bkz. Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s. 13–17’den aktaran Yılmaz, a.g.m., s. 307) Zaman içinde fikir değiştirmiş görünüyör.

her yemekten, gösteriden, vb. önce ayağa kalkarak birlikte okunan “Ülkenin Türküsü” de (herhalde milli marş olacak), rehberlerden birinin “Vatanımızın her zerresini kanımızla boyamadan düşman ayaklarına çiğnetmeyiz!” (120) cümlesi de Serbest İnsanlar Ülkesi’nin vatanperverlikte Türkiye’den geri kalmadığını gösterir.¹³⁷

Romanda bir millet tanımı da vardır. Anlatıcının çok övdüğü, dolayısıyla aynı görüşü paylaştığını varsayabileceğimiz Akademi üyesi sosyologun yaklaşımına göre millet “bir kütlenin içinde bulunan bütün fertler değil, o kütleyi manevî hususiyetlerle temsil eden şuurlu, münevver zümredir. Zira “millete rehber olan”, onun emel ve arzularına tercümanlık eden bu zümredir. Münevver zümre milletin adeta bir aynasıdır, millet ne ise o odur, o ne ise millet de odur.” (68) Aydınlarla millet arasında zaman zaman ayrılıklar, tezatlar olabildiği yönündeki itirazlara da sosyolog o aydınların sahte, suni ve şuursuz olduğunu söyler. Yani halkıyla aynı biçimde düşünmeyen aydın, aydın değildir.¹³⁸

¹³⁷ Bu azimli vatanperverlik teknolojinin ne yönde kullanılacağını da belirler. Yukarıda sözünü ettiğim teknoloji harikası fabrikada –ki metinde sözü edilen tek fabrikadır– otomobil, zırhlı tren ve lokomotifin yanı sıra, “top, mermi ve bomba” üretilmektedir. (100) Yine yukarda değindiğim, ülkenin övünç kaynağı olan Şimi (Kimya) Enstitüsü de “muhnik (boğucu) gaz”ların üretildiği yerdir. (86)

¹³⁸ Bu “rehber aydınlar” yaklaşımı, Gökalp’in yaklaşımıyla benzerlikler gösterir. “İstida” adlı şiirinde Atatürk’e “mefkûresiz rehberlerden pek yandık” (“İstida,” *Yeni Hayat* içinde [İstanbul: Toker, 1995], s. 92) diye seslenen Gökalp, Talat Paşa ve Enver Paşa’ya yazdığı şiirlerde de liderleri “halkın vicdanı”, “birleştiricisi” gibi terimlerle anar. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, s. 167–175. Atatürk de 26 Mart 1923’te Konya Türk Ocağı’nda yaptığı konuşmada benzer bir tavır sergiler: “Sınıf-ı münevver telkinle, irşadla kitle-i ekseriyeti kendi maksadına göre iknaya muvaffak olamayınca, başka vasıtalarla tevessül eder. Halka tahakküm ve tecebbüre başlar; halkı istibdatta bulundurmağa kalkar. (Halkı ne birinci usûl ile ne de tahakküm ve istibdat ile kendi hedefimize sürüklemeye muvaffak olamadığımızı görüyoruz. (...)) Bunda muvaffak olmak için münevver sınıfla halkın zihniyet ve hedefi arasında tabii bir intibak olması lazımdır. Yani sınıf-ı münevverin halka telkin edeceği mefkûreler, halkın ruh ve vicdanından alınmış olmalı. Halbuki bizde böyle mi olmuştur? O münevverlerin telkinleri milletimizin umk-ı ruhundan alınmış mefkûreler midir? Şüphesiz hayır...” (Aktaran Tunçay, *a.g.e.*, s. 219.)

Münevver zümrenin millete rehberlik etmesi sadece milliyetçilik konusuyla sınırlı değildir. Rehber ve kahraman temaları kitapta ayrıca önemli bir yer tutar. Şehrin çeşitli yerlerinde “cesim” heykelleri görülen kişinin kim olduğunu soran anlatıcının aldığı cevap “istibdada karşı ilk hürriyet bayrağını kaldıran bir vatandaşdır. Ülkemiz bu kahramana tapar” (25) olur.¹³⁹

Ağaoğlu organizmacı bir yaklaşımla cemaatle büyük adamların ilişkisini ağaç-meyve ilişkisine benzetir. Cemaatin varlık kuvveti, çeşitli alanlarda yetiştirdiği büyük adamların adet ve kıymetleriyle ölçülebilir. Dolayısıyla bunları “muhafaza eylemek”, “israf olunmalarına ve bozulmalarına” engel olmak cemaat için hayati önem taşır. (21) Kitapta toplum da bir makineye benzetilir. Rehber de onu kullanan kişidir. Buna göre, “hakikatte ölü ve donuk cisimlerden ibaret olan bu makineleri harekete getiren o eller ve o dimağlardır.” (111) Rehberler, büyük adamlar da bu ülkede hak ettikleri saygıyı görürler:

Serbest ülkede büyük adamlara hürmet edilir ve hem de ne kadar? Geziniz bahçelerimizi parklarımızı umumi meydan yerlerini, müzeleri, mektepleri, her tarafta büyük adamların heykellerini, abidelerini, tasvirlerini görürsünüz. Okuyunuz tarihlerimizi, edebi eserlerimizi. Onların tercüme-i hallerile, yaptıklarının tafsilatıle, hayatlarından alınmış hadiselerden çıkarılan hikâyeler, eserler, romanlar ve tiyatro piyeslerle doludur. Berhayat iken onlara hürmet ederiz, öldükten sonra unutamayız, daima minnetle yadederiz, kalbimizde yaşatırız, nesilden nesile hatıralarını naklederiz.” (95)

¹³⁹ Atatürk’ün 1931’de yaptığı bir konuşmadan yola çıkarak Türkiye’de de benzer bir algılamının arzulandığı söylenebilir: “Fakat muhakkaktır ki, [Türk milletinin] her şeyin fevkinde tapındığı bir şey varsa, o da kahramanlıktır.” *Söylev ve Demeçler III*, s. 90–91’den aktaran Taha Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları 2: Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri* (İstanbul: İletişim, 1991), s. 246.

Rehberin önemini böylece tespit ettikten sonra anlatıcının ağzından Türkiye’ye yönelik bir eleştiri de görürüz: “Fakat asıl felaket şudur ki biz hâlâ da kusurumuzu zahiren itiraf ediyorsak da batında kendimizi dev aynasında görmekte ve her şeyi üstatsız ve rehbersiz becerebilmek iddiasındayız. İşte bizi yiyen ve kemiren asıl hastalık!” (110–1) 19. yüzyılda başlayan modernleşme sürecinin ana özelliklerinden birinin “tepeden inme” bir yönelim olduğunu biliyoruz. Öyle görünüyor ki, tek parti yönetiminde doruğa çıkan bu “halk için halka rağmen” anlayışını, CHP’ye muhalif partinin ideologu liberal Ağaoğlu da, ya da Serbest Ülke’nin “rehberleri” de paylaşmaktadır.¹⁴⁰ Denebilir ki bu ülke Türkiye’nin bu anlamda tek farkı, bu ülke halkı bu yönde hiçbir dış “motivasyona” ihtiyaç duymaksızın severek ve isteyerek rehberlerinin peşinden giderken, Türkiye’de halkın bir türlü bu basireti gösterememesidir.

Bununla bağlantılı olarak Serbest Ülke’nin meritokratik karakteri de dikkat çeker. Ülkede memleket idaresinin halk arasından seçilenlere verildiğini belirten Pir, hemen ardından ekler: “İntihap tabiatile ahlâka, liyakate, ehliyet ve ihtisasa dayanır.” (32) Bundan halkın kendiliğinden sadece bu tür adayları seçmekte olduğu biçiminde, pek inandırıcı olmayacak, bir anlam çıkarılabilirse de Anayasa’nın 11. maddesi bu anlam

¹⁴⁰ Murat Belge Türkiye’de ütopya düşüncesini sorguladığı yazısında bu rehberlik konusuna şöyle değinir: “Sonuçta bu bir ‘güçlü devlet’ ideolojisidir. Böyle bir ideolojinin gerektirdiği ‘güçlü kadro’ ve ‘yüce kimlik’ gibi öğeleri de içerir. İdeolojinin seslendiği kitleye vaadi, onları güçsüz bir sürüden güçlü bir sürüye dönüştürmekten ibarettir. Dönüşümün adına yapılacağı ‘yüce kimlik’ (bu ‘Türklük’ olabilir, ‘Müslümanlık’ olabilir, vb.) durumu mazur ve haklı kılmaktadır. Toplum bu şekilde dönüştürecek kadrolarla (‘yüce kimliği’ en iyi bilen, yorumlayan önderler) dönüştürülecek toplum arasındaki iktidar ilişkisinde de değişen bir şey yoktur, olmamalıdır.” (Murat Belge, “Ütopya,” Ali Bülent Kutvan (yay. haz.), *Ütopya* içinde (İstanbul: Index, 2004), s. 44.) Ağaoğlu’nun da bu konuda bir istisna olmadığı görülmektedir.. Yalnız onun katkısı, ilginç bir biçimde, bu durumu “hürriyet” adına meşrulaştırmaya çalışmasıdır.

kargaşasına son verir: “Ülkenin işlerini görmek yalnız tecrübe ve ihtisas sahiplerinin hakkıdır.” (8) Bu durumda birilerinin kimin layık olduğuna karar verdiğini ve ancak bu kişilerin seçilme hakkına sahip olduğunu varsayabiliriz ki 1930’larda Türkiye’de de durum tam olarak budur. Yalnız Serbest Ülke’de ilave olarak “Parlaman”da (mecliste) bir konu görüşülürken yalnızca partilerin o konuda uzmanlaşmış üyeleri söz alır, diğer üyeler de onu desteklerler. (83–84) Bu arada, Pirlar Serbest İnsanlar Ülkesi’nin bir “demokrasi” olduğunun da altını çizerek. (90)¹⁴¹

Ancak ortaklıklar bununla sınırlı kalmaz. Bir önceki bölümde Türkiye’de 1930’larda solidarist düzenlemelerin yoğunlaştığını ve solidarizmin de tarihsel olarak kendini liberalizme karşıt biçimde konumlandığını görmüştük. Oysa metindeki ideal ülkenin liberalizmle ilgisinin olmadığı, solidarist ilkeler üzerine kurulduğu görülmektedir.

Öncelikle iş ve ekonomi hayatı devletin sıkı denetimi altındadır. Seciyelerini gevşettiği için gençlerin iş adamı olma hevesinin önüne geçilmesinin istendiği bu ülkede (26) çalışmak zorunludur ve gücü olduğu halde çalışmak istemeyenlerin cezası ülke hesabına zorla çalıştırmadır. (46) devlet işsizlere iş bulmakla yükümlüdür ve bulunan işi reddedenler hapis cezasına çarptırılır. (118–119) Vergilerin de çoğunlukla zenginlerden alındığını öğreniyoruz. (116) Yine organizmacı bir benzetme, milleti ağaç, devleti bahçıvan, çalışmayanları da tufeyli ve düşman olarak gösterir: “Hakikatte bu gibi insanlar meyve veren ağaçların gövdesine sarılmış

¹⁴¹ Bülent Somay, özgürlükçü ütopyalar hariç, ütopyanın geleneksel olarak meritokratik olduğunu, çünkü aristokrasiye tepki olarak ortaya çıktığını belirtir. Bununla birlikte meritokrasiyle demokrasinin de birbirine karşıt olduğunu, seçilmişlerle “hak edenlerin” her zaman çakışmadığını vurgulayarak Türkiye’nin darbeler tarihini örnek gösterir. Bkz. “Bülent Somay ile Edebiyat ve Ütopya Üzerine,” *a.g.e.*, s. 10–11.

bitkilere benzerler ki ağacın suyunu emip kuruturlar! Bahçesinin kıymetini bilen ve zevkini düşünen bir bahçıvan elbette ki bu gibi tufeylilerin durmasına, yayılmasına meydan vermez, düşmanı ta kökünden kesip atar!” (47)

Buna paralel olarak, “Serbest Ülke’nin fertleri arasında tesanüt esastır”(29) diye yazar Ağaoğlu. Tesanüt anayasaya sokulmuş ve ihlaline vatandaşlıktan çıkarma cezası öngörülmüştür. (8) Metinde sıkça rastlanan tesanüt, diğerkâmlık, diğerendişlik gibi kavramlar etrafında güçlü bir solidarist toplum tasavvuru geliştiren Ağaoğlu, üstelik bunu hürriyetin önkoşulu sayar. (50–51) Bu yalnızca yasal bir zorunluluk değil, insanların içselleştirmesi gereken ahlâki bir düsturdur. Maddi durumu iyi olan, kötü olana yardım edecek, herkes birbirini sevecek, onun yolunda rahatsızlığa, ızdıraplara katlanacaktır. Rehber, bu ülkede “teavün”ün (yardımlaşma) esas olduğunu sık sık vurgular. Aşağıdaki alıntıda geçen teşekküllerin genel adı da “içtimai muavenet müesseseleri”dir. (115)¹⁴²

İçinde yaşadığın cemaatin mukadderatına kayıtsız kalmayacaksın, onun hakkını, hukukunu, menfaatini, şeref ve izzetini benimseyeceksin, onun fakirlerini, çocuklarını, cahillerini düşüneceksin. Bunlar için kurulmuş olan yardım, koruma, okutma ve sair teşekküllere yazılacaksın! Bu beldede bir tek fert yoktur ki vatandaşlarına hiç olmazsa beş altı içtimai bağla bağlanmış olmasın! Onun içindir ki birisine dokunuldu mu, bütün o bağlar harekete gelir ve cemaat bir tek şahıs gibi hareket eder.” (31)

Serbest Ülke’nin 1930’lar Türkiye’siyle bir başka ortak özelliği de Batıcılığıdır. Batıcı yaklaşım, din eleştirisiyle, Doğu’nun ve “ecdadın” küçümsenmesiyle ve Batı’nın gelişiminin övülmesiyle ortaya çıkar. Buna

¹⁴² Bunun gibi bir de gönüllü aydın vatandaşların halka ders verdiği yüksek ilim müesseseleri (117) vardır ki Yeni Turan’daki Cuma okullarını, Ankara’daki içtimai mükellefiyet teşkilatını ve 1930’ların halkevlerini kuvvetle çağırıştırır.

göre “din devirlerinde” ruhbanlar gayretli ve faziletli olduğu sürece rehberlik ettikleri kitleler de ilerlemiş, ancak ruhban dini çıkar aracı haline getirmeye başlayınca kitle de gerilemiştir.”¹⁴³ Din devrinden sonra” ise dinin yerini “fıkriyat ve bediiyat” alır. (71) Ağaoğlu bu noktada eski nesillerin hatalarına vurgu yapar. Eskiler “canlı ve kuvvetli bir milletin kol zoruna dayanarak ağalık etmişlerdir.” (110) Oysa bunların artık bir hükmü yoktur. Çağımız bilgi, ilim ve usul çağıdır. Ancak buna ayak uydurulamadığı için geri kalınmıştır. Bu yüzden kahraman da “Biz adeta beşeriyetin arkasına binmiş onun sayesinde yaşayan bir tufeyliyiz” diye yakınır.

Bu tablo da Cumhuriyet’in laik ve pozitivist ideolojisiyle, Doğu’yu ve Osmanlı geçmişini reddetme yaklaşımıyla bire bir örtüşür. İmparatorluğun son döneminde Batı düşünce sistemiyle, Aydınlanma’yla, pozitivismle tanışan tüm Batıcı entelektüeller gibi Ağaoğlu da ülkenin gelişimi için bilimi şiar edinmek gerektiğini düşünür. Önde gelen Batıcı aydınlardan Abdullah Cevdet’in daha 1912’de söylediği gibi “Havasın dini ilim, avamın ilmi din”dir ve aydınların görevi bu halkı dönüştürmektir.¹⁴⁴

Nitekim anlatıcı da tüm Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesine hâkim olan “gecikmişlik” ve “yetişme” duyguları içinde ve doğrusal, tek tip bir modernleşme anlayışını yansıtır biçimde çözüm yolunu gösterir: “Fakat bizim gibi bu yola sonradan girenler yok mudur? Onlar muvaffak olmadılar mı? Neden biz de olmıyalım? Biz de insan değil miyiz, aklımız şuurumuz

¹⁴³ Atatürk’ün din adamlarının çıkarıcılığıyla ilgili benzer görüşleri için bkz. Taha Parla, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, s. 254.

¹⁴⁴ Aktaran, Nuray Mert, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, s. 201–2.

yok mudur? Elverir ki çalışmak hevesini ve çalışmak usulünü benimseyelim!” (112)

Kitapta edebiyata da önemli bir rol biçilir. Öncelikle yazar milletin oluşumunda, ortak tarih, ortak ırk ve ortak çıkar gibi etmenlerin yanı sıra ve hepsinden daha önemli olmak üzere “fıkrî ve edebî cereyanların” belirleyici olduğunu belirtir; “Şekspir ve Milton” olmadan İngiliz, “Göte ve Şiller” olmadan Alman milletin oluşamayacağını söyler. Diğer unsurlar ancak zemini hazırlayabilirler. Nitekim Doğu’da bu unsurlar bulunsa da milletlerin oluşumuna rastlanmaz. Bunun nedeni de Doğu edebiyatının “insan ve tabiat muhitine yabancı” kalmasıdır. Ancak fikriyat ve edebiyat bu yola girdiğinde Doğu’da da milliyet cereyanlarına rastlanır. (70) Ayrıca edebiyat gençler üzerinde çok etkilidir. (44) Bu yüzden de edebiyatçılar eserlerinde toplumsal konuları işlemelidir. (72, ayrıca 51)¹⁴⁵ Nitekim bu ülkedeki uygulamanın da bu yönde olduğunu görürüz. Bu durum sadece edebiyat için değil tüm sanat dalları için geçerlidir. Bir evde verilen müsamerede beldenin en ünlü sanatçısının bestelediği piyano eserini dinlerler. Beste beldenin tarihinin müzikal ifadesidir. Kahramanın gittiği sinemada da o akşam yine beldenin tarihini ve bugünkü muhteşem medeniyetini anlatan bir film gösterilmektedir. (42–44) Anlatıcının “bunlar daima böyle mi eğleniyorlar” biçimindeki haklı sorusuna Pir “evet” cevabını verir. Özellikle kadınlar için

¹⁴⁵ Giriş bölümünde Jusdanis’in millet inşa etme süreciyle edebiyat arasındaki ilişki konusundaki görüşlerine değinmiştim. Yazar ayrıca bu süreçte edebiyatın, hem halkın toprak ve tarihle özdeşleşmesini kolaylaştırdığı, hem de milli sembollerini günlük pratiğe geçirme kapasitesine sahip olduğu gerekçesiyle milliyetçiliğin hizmetine koşulduğunun altını çizer. (Jusdanis, *a.g.e.*, s. 228.) Türkiye’de de Cumhuriyet’ten sonra böyle bir çabanın görüldüğü söylenebilir, Ağaoğlu’nun sözleri de bu sürece işaret eder niteliktedir.

zararlı eğlence alışkanlıkları uygun değildir: “Burada kendine hürmet eden kadın kumara ve rakıya yanaşmaz.” (44)

Özetle, Serbest İnsanlar Ülkesi ile 1930’ların Cumhuriyet’inin ideolojik açıdan birbirleriyle oldukça uyumlu olduklarını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, yukarıda belirttiğim gibi kitabın ve Pirler’in monologlarının önemli bir bölümü, anayasada da yer alan kimi ahlâki düsturların açılanmasından oluşur. İstibdadın, dalkavukluğun, hilekârlığın, muhbirliğin, korkunun kötülükleri; cesaretin, servet beyanının, memurları denetlemenin gerekliliği uzun uzadıya işlenir. Bu metin Ağaoğlu’nun diğer metinleriyle, örneğin 1926’da Atatürk’e yazdığı raporla ve *Serbest Fırka Hatıraları* ile birlikte okunduğunda, bu düsturların çoğunun o dönem yaşananlarla ilgili olduğunu görürüz.

Söz konusu raporda Ağaoğlu ülkenin durumu ve partinin işleyişi ile ilgili üç noktaya dikkat çeker: “1. Nefis feragati yetersizliği, 2. Fırkanın faaliyetsizliği, 3. Karşılıklı kontrolün yokluğu.”¹⁴⁶ Yazar, ölümünden sonra, 1950’de yayımlanan *Serbest Fırka Hatıraları* ’nda ise Serbest Fırka olayını şöyle yorumlar: Halk CHP’nin istibdadı altında ezilmekte ve bu duruma iki nedenden dolayı katlanmaktadır: Atatürk’e minnettarlık ve korku. Bu ortamda Atatürk ülkedeki muhalefet odaklarını ortaya çıkarmak için bu işe girişmiş, kendilerine de güvence vermiştir. Ancak çevresindeki dalkavuk takımı kendisine memleketin durumu hakkında sürekli yanlış bilgi vermekte ve kendileri aleyhine kışkırtmaktadır. Yine onların yüzünden Atatürk kendilerine verdiği sözü çiğnemiştir. Aşağıya aldığım uzunca pasaj, hem

¹⁴⁶ Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 3. bs. (İstanbul: İletişim, 1994), s. 142.

Ağaoğlu'nun bu sürece ilişkin yorumunu, hem de *Serbest İnsanlar*

Ülkesinde'nin yazıldığı sıradaki gündemle ilişkisini özetler niteliktedir:

Acılık Fırkanın dağılmasından gelmiyor, hayır! Bu fırka etrafında gördüğüm ve temas ettiğim ahlâk düşüklüğünden geliyor... Daha beş sene evvel dinin unutulduğundan, Arap harflerinin kalktığından, hilafetin lağvından, peçelerin kaldırılmasından acı acı şikâyet eden hocalar gördüm ki, bu kerre bizi bütün bunları geri getirmek fikriyle itham ediyorlar.

Hürriyetsizlikten, cebir ve tahakkümden, suiistimallerden, murakabesizlikten ağızlar dolusu söz söyleyen münevverler gördüm ki, bu kerre hürriyetin zararlarından, Yeni Fırkanın memleketi uçuruma götürdüğünden hararetle bahsediyorlardı.

Liberalliği ile şöhret kazanmış edipler gördüm ki, Faşizmin ideal bir idare şekli olduğunu ispata koyuldular.

Gazi'nin sofrasından eksik olmayan muharrirler gördüm ki, bizde de Ruslarda olduğu gibi Çeka Teşkilâtı lüzumundan dem vurmaya başladılar. Acem Naci günün kahramanı kesildi. Kara Kemal'in adamı Memduh Şevket Halk Fırkası'nın İstanbul cephesini kurmak şerefine üzerine aldı. (...) Hulâsa bir menfaat ve Hodgâmlık çamuru ki herhangi bir memleketi cerahat içinde boğmak için kifayet eder.¹⁴⁷

Ağaoğlu partinin kapanmasının hemen ardından “tövbe edip” CHP'ye dönen ve ihsanlara boğulan Serbest Partililerin de aynı biçimde davrandığını yazar ve bundan sonra mebusların el kaldırıp indiren makinelere döndüğünü, gazetelerin para karşılığında meddahlık yaptığını, aferistlerin ülkenin kaynaklarını yağmaladığını belirtir.¹⁴⁸

Serbest Ülke anayasasındaki ahlâkla ilgili maddelerin tümünün bu gelişmelerle doğrudan ilişkili olduğu görülüyor. Tek fark, bu kitaptaki yumuşak, yapıcı üsluba karşılık, Ağaoğlu'nun CHP ile ilişkisini kestikten sonra yazdığı hatıraların son derece keskin muhalif tonudur. Bu durumda *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'deki ütopyanın hiç de alternatif bir toplumsal yapılanma önermediğini; “içeriden” birinin, benimsediği rejimin işleyişine

¹⁴⁷ A.g.e., s. 119.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 120.

yönelik şikâyetlerinden ve o rejimin mantığı doğrultusunda iyileştirme önerilerinden ibaret olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.



2.2. *Semavi İhtiras* ve Batı'ya Yönelen Türkiye

İnceleyeceğimiz ikinci kitap; yazar, eleştirmen, subay, öğretmen Raif Necdet Kestelli'nin 1933 tarihli romanı *Semavi İhtiras*'tır.¹⁴⁹ Ağaoğlu'nun kitabından farklı olarak burada zaman ve mekân bellidir. Roman melodramatik bir “imkânsız aşk” hikâyesi etrafında, yirmi yıl sonrasının, sorunlarını çözmüş, güçlü, mutlu, müreffeh Türkiye'sinden bir kesit sunar.

Türkiye'nin bu duruma gelmesini yüzünü Doğu'dan ve geçmişten Batı'ya ve geleceğe dönmesine bağlayan roman, yazarının kişisel görüşleriyle de doğru orantılıdır. Raif Necdet, kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde Batıcıdır. 1929'da *Milliyet*'in bir anketine verdiği cevapta “Gazinin en büyük eseri,” der, “Türkleri Şark medeniyetinden Garp medeniyetine çevirmek için dâhi bir san'atkâr maharetile ibda ettiği radikal teceddüt manivelasıdır. (...) Harf inkılâbının faydası yalnız halka kolaylıkla okuyup yazmayı öğretmekten ibaret değil, *Şark medeniyetinden Garp medeniyetine –başka bir tabirle- ölümden hayata* geçmek için yapılan muhtelif hamlelerin, muhtelif teşebbüs ve teceddütlerin en kuvvetlisi olmasıdır.”¹⁵⁰

Romana da aynı bakış açısı hâkimdir. Kestelli, tıpkı Ağaoğlu gibi hem Atatürk'e hem de Cumhuriyet'in ilkelerine sıkı sıkıya bağlıdır, ancak bu düzeni kusursuz hale getirmek için bir Kemalist ahlâk geliştirmek gerektiği tezini işler. Burada da söz konusu olan, bir ütopya tasavvur etmek değil,

¹⁴⁹ Raif Necdet, *Semavi İhtiras* (İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, 1933).

¹⁵⁰ Raif Necdet, *XXinci Asır* (İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, 1932), s. 359. İtalikler bana ait.

gerçekleşmiş bir ütopyada, geçmişin tortularından kaynaklanan sorunları gidermektir. Aşağıda 1930'ların popüler aşk romanlarında sıklıkla görülen “aşk üçgeni” hikâyesi etrafında yazarın 1950'lerde nasıl bir Türkiye hayal ettiğini ve bunun hangi ideolojik öncüllere dayandığını ele alacağım.

“Vak’a yirminci asır ortalarında cereyan eder” notuyla başlayan roman, yukarıda da belirttiğim gibi bir “pembe dizi” üslubuyla; “Yıldız, köpüklü bir dalgaya benzeyen bembeyaz karyolasından birden nurlu bir şelale gibi taşı” (22), ya da “şampanya kadehleri havada billuri birer meme gibi parlıyordu.”

(151) türü cümlelerle bir büyük aşkı anlatır. Nobel ödüllü düşünür Nejat Hikmet, dünyaca ünlü Türk Kız Koleji’nin müdürüdür. Sekiz yaşında mahalle mektebinde okurken aşık olduğu, ama babasının tayini nedeniyle ayrı düştüğü Bedia’nın kızı Yıldız da bu kolejde okumaktadır. Kızının hastalığı nedeniyle koleje gelen Bedia’nın Nejat’la karşılaşması her ikisinin de hatıralarını, aşklarını canlandırır ve Nejat annesine aşırı benzerliğinden dolayı güzel Yıldız’la ilgilenmeye başlar. Ancak zamanla Yıldız’la sadece annesine benzerliğinden dolayı ilgilenmediğini fark eder ve ona aşık olur. Yıldız da Nejat’a aşıktır, ancak toplumsal konumları gereği birleşmeleri mümkün değildir. Bedia, kendisi Nejat’a yakın olabilmek için, kızına Nejat’ın oğlu Sedat’la evlenmesini önerir. Yıldız da, annesiyle aynı gerekçeyle, bunu kabul eder. Nişanlanırlar. Ancak Sedat’ın dayanılmaz basitliği Yıldız’ı büyük bir hayal kırıklığına uğratar. Nejat da artık aşk acısına dayanamamaktadır. Hikâye Yıldız’ın uçağına Nejat’ı da alması, Atlantik’e kadar gitmesi ve uçağı düşürmesiyle sona erer.

Romana göre 1950'lerin Türkiye'si, "medeni insanların oturabileceği sıhhi birer mamure halini almaya başlamış şehirleri ve köyleri" (104) ile gelişmiş bir ülkedir. Ülkede bilimin hâkimiyeti sağlanmış; memuriyet ve iş mevkilerine layık olanlar oturmuş; rüşvet sona ermiş; irtica bitmiştir. (106) Siyasi yapıya baktığımızda Meclis'te iki grubun olduğunu görüyoruz: Nejat gibi "sosyalist cumhuriyetçiler" ve "muhafazakar nasyonalistler". Ama bunların arasında sadece "hakikatin zaferi endişesi ile müteharrik asil ve samimi sol ve sağ mücadelesi" yaşanmaktadır. (111)¹⁵¹ Ülkenin gelişmişliğine paralel olarak Ankara, Avrupa siyasetinin "sıklet merkezi" olmuştur. (112)

Kültürel açıdan da bu gelişmişliğe şahit oluyoruz. Harf inkılâbı meyvelerini vermeye başlamış; okuma yazma oranı yirmi yıl öncesine göre beş altı katına;¹⁵² kitap satışları üç yüzden altı bine, gazete tirajları on binden otuz kırk bine çıkmıştır. Popüler edebiyat da eskinin kötü alışkanlıkları arasına karışır; abur cubur yazılar, "şehvet ve gılgizi [kabalık] istismar eden bayağı eserler önemsenmezken, "ciddi" eserlere karşı yoğun bir ilgi vardır. (104–105) Sinema filmleri genelde tekdüze de milli renkler taşıyan filmler ilgi görmektedir. (137)

Romanda İstanbul'un görünümü de değişmiştir. Örneğin Divanyolu'nda eski türbenin karşısında Milli Opera inşa edilmiştir ve Sarayburnu ve

¹⁵¹ Tüm bu ütopyalarda partilerden hiç söz edilmediğini, söz edildiğindeyse hemen arkasından bu uyumlu çalışma şartının eklendiğini görüyoruz ki, bunu partiler arası fikir ayrılıklarından hazzetmeyen, çoğulculuktan çok birliği, dayanışmayı vazedan 1930'ların siyasi atmosferiyle açıklamak yerinde olacaktır.

¹⁵² Okuma yazma oranı 1935'te %20.4, 1950'de %34.6'dır. Bkz. Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), s. 254.

Salacak arasına yapılacak olan muazzam köprüyle ilgili çalışmalar sürmektedir. (169)¹⁵³

Fazla örnek göremesek de bu medeni yaşamda teknolojinin de katkısı vardır. Bu konuda yazarın gözdesi ise uçaklardır. Uçaklar liseli kızların spor amacıyla her gün kullanabileceği kadar yaygınlaşmıştır. Ancak metinde teknolojinin yaygınlaşması konusunda bir “senkron tutturma” sorununun olduğunu da görüyoruz: Lise öğrencileri spor olsun diye uçakla gezerken, Rusya (nedense SSCB değil) hükümet reisi Ankara’ya “Erzurum Ekspresi” ile gelir. (112) Yüzme havuzlu büyük yolcu uçaklarında ise operalar sahnelenmektedir. (190) Telefonlar da görüntülü hale gelmiştir. (112, 215)

Özetle, Türkiye öteden beri arzulanan noktaya gelmiş, şimdi Nejat ve Bedia gibi öncü aydınların üyesi olduğu Doğruluk ve Barışıklık, İnsanlık ve Kardeşlik, Ruhları Yükseltme, (“Kırmızı Hilal”in bir şubesi olan) Kızları Koruma cemiyetleri gibi örgütler aracılığıyla bu gelişmişliği dünyaya yaymaya girişmiştir. (16)¹⁵⁴

Romanda bütün bu gelişmişliğin “sahnesi” olarak Nejat’ın müdürlüğünü yaptığı, dünyanın en iyi ve ünlü okullarından biri haline gelmiş olan Türk Kız Koleji’ni görürüz. Öğretim kadrosunun yerli ve yabancılardan oluştuğu,

¹⁵³ Yazar romanda Çarşıkapısı ve Sirkeci’deki sefalet ve süfliliğin temizlendiğini de belirtir. (81) 1925 tarihli “Yeni Hayat” yazısında tam da bu semtlerdeki köhneliğin giderilmesi, mezarlığın ve sebilin kaldırılması gerektiğini yazıyordu. (Bkz. “Yeni Hayat,” *XX inci Asır* içinde, s. 335) Aradan geçen sürede meselenin halledilmediği, ancak yazarın ısrarlı olduğu anlaşılıyor. Ayrıca herhalde böylece ütopyaların yazıldıkları dönemin koşullarını eleştirmeleri şartını da, şartlar elverdiğince, karşılamış oluyor.

¹⁵⁴ Ülkenin gelişmişliği milli üretime değil büyük ölçüde ithalata dayanır. Nedense yazar uçakların, gemilerin üretilebildiği bir ülke düşlemez. Örneğin liselilerin spor için kullandığı uçaklar Avrupa’dan alınmakta (53); Sarayburnu’nu Salacak’a bağlayan köprüyü bir Amerikan şirketi yapmakta (188); vapurlar da Avrupa’dan ithal edilmektedir (197). Romanda ihraç kalemi olarak anılan ürünler ise sadece üzüm ve incirdir. (214) Üzüm ve incirin aşırı değerlenmiş olması ihtimalini bir kenara bırakırsak, bu gelişmenin finansmanının nasıl sağlandığı sorusu cevapsız kalıyor.

eğitimin büyük bir kısmının İngilizce yapıldığı okulun temel ilkesi “ruhan kibar, aristokrat, fikren müşfik, demokrat bir nesil yetiştirmek” ve öğrencileri “iyi insan, iyi vatandaş, iyi zevce, iyi anne, iyi ev hanımı ve iyi salon kadını” olarak mezun etmektir. (23–25)¹⁵⁵ Cumhuriyet’in kuruluşundan beri ülkenin kat ettiği mesafenin son aşaması olarak nitelendirilen kolejde şımarıklığa, züppeliğe, somurtkanlığa rastlanmaz. “Her şey ilmi ve fenni, her şey bedii ve ahlaki”dir. (24) Böyle bir kurumda öğretmenler de öğrenciler de çok mutludur: “Muallim derse girince hörmetskâr bir sükûn, irfana susamış bir intizar dershanenin havasında bir esir gibi dalgalanır.. Bu ismet ve samimiyet, bu şiir ve şuur dolu hava içinde muallim ilahi bir iştiha ile derse başlar.. söyleyen muallim de, dinleyen talebe de mesut ve münşerih.” (25)

Okulun önemini ve kalitesini göstermek için yazar bir mezuniyet töreninin ayrıntılarını verir. “Üçü Rum, ikisi Ermeni, ikisi Musevi olmak üzere” 60’ı Türk; biri İngiliz, biri Fransız, ikisi Rus, biri Yunanlı, biri Bulgar olmak üzere altısı yabancı 66 kızın mezun olduğu bu törende Avrupa ve Amerika’dan çok önemli konuklar da yer alır. Radyo ve “sesli film teçhizatı”, töreni bütün dünyaya duyurmaktadır. Cumhuriyet marşı ile başlayan tören Nejat’ın Türkçe ve Fransızca nutku ile sürer. Ardından Yıldız, kusursuz İngilizcesiyle uzun bir nutuk atar ve konuşmasını “münasebet düştükçe” Türkçe, İngilizce ve Fransızca yazdığı şiirlerle “takviye” eder. Törende bulunan yabancıların “böyle tabii bir İngilizcenin

¹⁵⁵ Burada çizilen tipin, Ankara’nın ilk bölümündeki Selma’ya benzediğini, adabımuaşeretini ve kocasını mutlu etmeyi bilen “küçük hanım”lar yetiştirmenin hedeflendiğini, kadınların meslek sahibi olmasına ilişkin bir hedeften ise hiç bahsedilmediğini vurgulamak gerekir.

Anglo-Sakson ırkına mensup olmayan bir ağızdan çıkmak ihtimalinin varit olamayacağını” söyledikleri bu etkileyici konuşmanın içeriği, elbette, maddi medeniyet ile manevi kemalâtın birleştirilmesi gerekliliğidir. Ardından gerçekleştirilen spor hünelerinde, çalınan ünlü klasik ve modern müziklerde ve bir perdesi oynanan Shakespeare trajedisinde de Yıldız herkesi büyüler. Büyülenenler sadece salondakiler değildir. Törenin görüntüleri dünyanın bütün birinci sınıf sinemalarında gösterilince bu nutuk “tefekür âleminde derin ihtisaslar ve intibalar” bırakır ve en ünlü sinema yıldızlarını kıskançlıktan çatlatır. Büyük film şirketlerinin parlak tekliflerini ise Yıldız reddeder. (92–94)¹⁵⁶

Romanın çizdiği bu mutlu geleceğin hangi ilkelere dayandığını araştırdığımızda yine yazıldığı dönemin siyasi atmosferinde çokça savunulan Batıcılık, laiklik, geçmişin reddi, milliyetçilik, Ata’ya bağlılık gibi ilkeleri buluyoruz. Yazar da bunlara “manevi kemâl”i ekler. Aşağıda bu ilkelerin romana nasıl yansdığına bakalım.

Nejat’ın “Muhtelif sebep ve amillerle Şark medeniyeti iflas etmişti. Garp medeniyetinin kahir satvet ve faikiyeti karşısında ezilmemek için o medeniyeti olduğu gibi kabul etmekten başka çare yoktu” (39) sözlerinden de anlaşılacağı gibi romanın Türkiye için öngördüğü mutlu geleceğin yolu topyekün Batılılaşmadan geçer. Üstelik yazar bunu bir “borç ödeme” mecburiyeti biçiminde ortaya koyar. Doğu’nun miskinliğine karşı, özellikle son asırlarda sanatta, bilimde ve felsefede insanlığı ileri taşıyan hep Batı

¹⁵⁶ Romanda Yıldız karşımıza bu ideal düzenin ürettiği ideal bir genç kız tipi olarak çıkar. Kürekçi, tenisçi, amazon, futbolist, şoför ve pilottur. (12) İctimai ve felsefi makaleler yazar, “Şekspir” ve “Korney”in trajedilerinde başrol oynar, dans eder, birçok dilde şiir yazar. (69) Çağdaştır, ama asla züppe değildir. Milli bilinç sahibidir, ama asla ırkçı ya da gerici değildir.

olmuş, Doğu da hiçbir katkıda bulunmadan bunlardan yararlanmıştır. Şimdi bu manevi borcu ödemek, dolayısıyla Batılılaşmak bir zorunluluktur. (18, 64, 135) Bu da Batı'yı tanıyan, bilen aydınların öncülüğüyle gerçekleşecektir. Nitekim, Nejat Avrupa'da okumuş, Bedia da Arnavutköy Amerikan Kız Koleji'nden mezun olmuştur. En şanslıları olan Yıldız ise Türk Kız Koleji'nde okumaktadır.

Batı'nın ana referans kaynağı olduğunu, bu yeni Türkiye'nin başarılarına Batılıların verdiği onayın vurgulanmasından da anlarız. Örneğin Batılılar kolejlilerin İngilizceyi ana dilleri gibi konuşmasına şaşır Türk kabiliyetine meftun olurlar (14), kolejdeki yabancı öğretmenler Nejat'a hayranlıklarını itiraftan büyük bir zevk alırlar (17), ya da bu kolejin kendi memleketlerindekiyle eşit ve hatta onlardan üstün olduğunu itiraf ederler. (94)

Ancak bu Batılılaşmanın daha çok maddi medeniyet boyutunu içerdiğini anlarız. Bilimi hayata uygulamakla bu noktaya gelen Batı, yazara göre son zamanlarda “manevi kemali savsakladığı için” hastalanmakta, soysuzlaşmaktadır. (20) Dolayısıyla ideal insan ve ideal modernleşme Doğu'yla Batı'nın (özellikle İngiliz modelinin) iyi yönlerini alıp kötü yönlerini atmakla gerçekleşecektir. Romanın ideal tipleri bu sentezin müşahhas örnekleridir. Örneğin kolejde “İngiliz irfanının, Anglo-Sakson zihniyetinin ciddiyet ve ciyadetile Türk hassasiyetinin şiriyet ve asaleti nefis bir ahenk içinde sanki imtizaç ve izdivaç etmiş”tir. (23) Yıldız da, “aldığımız Anglo-Sakson terbiyesine kendi ruhumuzdan, milli benliğimizden birçok şeyler de koyuyoruz.. o terbiyeye asil ve sempatik bir

Türk, bir Şark çeşnisi veriyoruz” (18) diyerek bu ideal sentezin formülünü verir. Aynı formül Nobel ödüllü Nejat’ta da başarıyı getirmiştir: “Kafası tamamen Garp medeniyeti, Garp kültürü ile yoğrulmuş nezihe ve hassas bir Şark ruhu.. İşte Nejat!...” (63–64).

Dolayısıyla kitabın bir de “ahlâkçılık” boyutu vardır. Kestelli’nin “ideal sentez”inin bir ayağı Batı’nın koşulsuz kabul ettiği üstünlüğü, diğeri ise ona eşlik etmesi gereken Türk/Doğu maneviyatıdır ve bu sentez Türkiye’yi yirmi yıl içinde lider ülke konumuna getirecektir. Çünkü, yazara göre, yirminci yüzyılda teknolojik gelişme zirveye ulaşsa da ahlaki gelişim eksik kalmış, bunun sonucunda “saralı ve hummalı bir ‘egoizm’in mahsulü olan maddi ve menfi ihtiraslar” insanları çirkinleştirmiş; aşkı maddileştirip para, maddiyat, et ihtirasına dönüştürmüş ve insanlığı bir felakete sürüklemeye başlamıştır. (43) Bu yüzden, Nejat’ın da katkısıyla, dünyada bir anti-materyalizm dalgası ortaya çıkar. Bu hareketin hedefi maddi ilerlemenin, ihtirasların yanı sıra manevi “kemâlat ve ezvâka” da önem verilmesini sağlamaktır. (28) Türk Kız Koleji bu ilkelerle kurulmuş ve bu imrendirici konuma yükselmiştir: “İnsanlık ruhunu kemâle getirecek fikirler” ile “ilmi ve fenni malumat, yani ameli bilgiler”i bir arada vermek. (20)¹⁵⁷

Ancak bu “manevi kemâl”in içeriği hakkında bir bilgi edinemeyiz. *Cihan Terbiyesinde Vahdet*¹⁵⁸ adlı kitabıyla Nobel Barış Ödülü’nü almış olan,

¹⁵⁷ Bu manevi boyut özellikle Nejat için çok önemlidir. Sekiz yaşındayken Bedia’yla yaşadığı platonik aşkın etkisinden hiç kurtulamayan Nejat ilgilendiği kadınların kendisine kolayca teslim olmasından (hemen “sukut” etmesinden) büyük rahatsızlık duyar. Ona göre “umumi kadınlarda bile şiiramız bir istîğna, esrareniz bir tesettür, irsi bir hicap ve mukavemet” olmalıdır. (44–45)

¹⁵⁸ Raif Necdet 1925 tarihli “Yeni Hayat” adlı yazısında Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nu övdükten sonra yalnız tedrisi değil terbiyeyi de tevhit etmek gerektiğini söyler. Aksi halde eğitimde birlik de yarım kalacaktır. Medrese ve tekke zihniyeti ile Avrupalılık, fen ve

romanın ana kahramanı Nejat'ın bu ahlâkı temsil ettiğini varsayarsak yazarın şu noktaları vurguladığını söyleyebiliriz: Yukarıda değindiğim Doğu-Batı sentezi ve “beşeri saadet” ile “ideal cemiyet”in manevi kemâle dayanması konularının dışında, Nejat şovenizm, faşizm, emperyalizm ve komünizmden nefret eder. Onun için din ve dil birliği değil, gönül, terbiye ve telakki birliği önemlidir. (62–63) Savaşa da karşıdır. Bir yandan da “insanlığı, insaniyeti çok sevdiği halde her idealist adam gibi insanları pek sevmez.” (62)

İktidardaki Sosyalist Parti'ye üye olan Nejat'a göre dünyanın her yerinde zenginlerin yüzde seksen-doksanı ruhan ve fikren yüksellemeyenlerdir. Nejat “ruhsuz bir debdebe ve hayvanî bir ihtişam içinde yaşayan” bu zenginlerden nefret eder. Kabul edebildiği tek servet temiz alın teriyle kazanılmış olanlardır ki onların bile fazlasına toplum adına el konması gerektiğini düşünür. Başkalarının zararı pahasına kazanılmış bu “piç servetler”in insanlığa zararlı olduğu kanısındadır. (40–41) Yazarın da bir dönem sosyalizme yakınlık duyduğunu biliyoruz.¹⁵⁹ Ancak bu eğilim romanda öne

medeniyet fikri bir arada olamaz. Dolayısıyla “[b]ir milletin bütün efradına aynı terbiyeyi vermek, milleti esasta aynı his ve fikir hamurı ile yoğurmak öyle büyük bir kudreti milliyedir ki Alman satvet-i içtimaiyesinin sırrı bu terbiyede mündemiçtir.” (“Yeni Hayat,” *XX inci Asır* içinde, ss. 327–328) Kestelli'nin bu yaklaşımı romanda Nejat'ın kitabına dönüştürdüğü, onu da Nobel'e layık gördüğü anlaşılıyor.

¹⁵⁹ Necdet Kurdakul, “Raif Necdet (Kestelli)” başlıklı yazısında yazarın sosyalistliğine değinir ve “Raif Necdet ‘güzel’ bir sosyalist olarak yazım hayatına genç yaşında girmiş ve ‘güzel’ bir sosyalist olarak da yazarlığa devam etmiştir” diye yazar. (Necdet Kurdakul, “Raif Necdet Kestelli,” *Tarih ve Toplum* 69 (1989): 64) Ancak en azından bu romanın Kurdakul'un tespitini doğruladığını söyleyemeyiz. Kestelli 1909'da yazdığı, sonradan *XX inci Asır* (1932) adlı kitabına da aldığı “Yirminci Asır” adlı yazısında, yirminci yüzyıla hitaben şunları söyler: Sen ki nikbinlik ve bedbinliği, itikat ve dinsizliği, sosyalizm ve endividüalizmi, nasyonalizmi ve kozmopolitizmi, hubbu sulh ve ibtilâyî harbi, milletler beynindeki kin ve garaz ve içtimâî sınıflar arasındaki cidal ve nefreti.. Evet sen ki bütün bu zıt ve müşevveş hisler ve fikirleri giden asırdan tamamiyle tesellüm ve tevarüs ettin. (...) Fakat yine maatteessüf servet ve refah ile fakrû sefalet arasındaki müthiş, biinsaf uçurum dolmayacak. Yine insaniyetperver feylesofların bedayii hayaliyeleri hiç durmaksızın yürüten yirminci asır medeniyeti maddiyesi tarafından tezyif ve istihfaf edilecek.. Yine her

çıkmadığı gibi, tasvir edilen ideal Türkiye'nin de sosyalizmle uyuşan herhangi bir özelliğine rastlamıyoruz.

Dolayısıyla, Tanzimat'tan beri aydınların gündeminden düşmeyen “sentez” meselesi bu romanda da karşımıza çıkar. Kestelli Batılılaşmanın bir tür maneviyatla takviye edilmesini şart koşar. Ancak romanda savunulan, hümanizm, pozitivizm ve idealizm izleri taşıyan bu maneviyatın kesinlikle dinle ilgisi yoktur. Nitekim romanın manevi olgunlaşmayı bu derece öven olumlu kahramanlarının hiçbirinde dinsel bir hassasiyet görmeyiz. Tersine, fırsat düştükçe (ya da düşmese bile) dinsel kurum ve pratiklere yönelik bir nefretin dile getirildiğini görürüz. Örneğin Nejat'la Bedia'nın küçükken devam ettiği mektebin hocası, onları bir araya getirerek iyilik ettiği halde, “karanlık dimağı hurafe örümceklerle örülmüş yeşil sarıklı bir hoca” olarak “dimağı bir engizisyon içinde balmumu ile işaret edilmiş ‘amme’ veya ‘tebareke’ cüzlerini” okutur. (32) Bedia'nın kocası Ziya Kerim Bey'in romanda hiçbir rolü olmayan ihtiyar annesi de “tesbihli eli ve [yine] hurafe örümcekleriyle örülmüş beyni ile Allahına dua” etmektedir. (178) Bilimi gelişmenin odağına alan yazarın pozitivist yaklaşımına göre din, tüm hurafeleri ve karanlıklarıyla geçmişte kalmış, onun yerini “beşeriyetin Allah ile rekabet etmek isteyen mütecellit dehası” ve “yalnız hakikate tapınan ve ona inanan insanlığın zekası ve ihtirası” almıştır. (190)

devirde olduğu gibi, yirminci asırda da “sosyalizm” tatlı ve nuru uhuvvetle hâledar bir rüyayı hayat olup kalacak!.” Aynı kitapta bu yazıya 1932 tarihli bir “Zeyl” yazar ve orada, yukarıdaki öngörülerinin gerçekleştiğini vurgular. Ancak tüm bu ayıpların üzerini örten bir mucize ortaya çıkmıştır: fen ve teknik. Artık fen peygamberlerinin mucizelerine iman etmek gerekmektedir. Gazi'nin büyüklüğü de bu asra inanması ve Türk milletini cesur bir hamle ile birden o asrın içine sokmasındadır. (ss. 16–21) Dolayısıyla, bilim ve fen aşkıyla “Gazi inkılâbına” imanın sosyalizme ağır bastığını söyleyebiliriz.

Dinle birlikte geçmiş de bu reddiyeden payını alır. Yazara göre Abdülhamit dönemi vehim, cehil ve zulüm”den ibaretken, İttihat ve Terakki iktidarı da, parti çıkarlarının “meşum ihtirasları” yüzünden memleketin ihtiyaçlarına sıranın gelmediği, “istibdat devrindeki budala ve karanlık manzara”nın devam ettiği bir dönem olmuştur. (32, 38) Aynı zihniyetin sonucu olarak “gafil hamlelerle vaktinden evvel umumi harbe iştirak” edilmiş, ve ardından mütareke ve işgal faciaları yaşanmıştır. Buna karşılık yeni dönem bu manzarayı kökünden değiştirir: “İnkılap ve Cumhuriyet – Hurafelerden, mazinin köhne itiyat ve telakkilerini şimdi bir kabus gibi gösteren zulmetlerden büsbütün sıyrılmış taze ve aydınlık bir hava içinde – vatani ve insanlığı her şeyin üstünde tutan nurlu hamlelerle medeniyete, hakikat ve fazilete doğru biperva ilerliyor!” (76)

Geçmişin kötü yönetimi ve din gibi, Cumhuriyet’in sona erdirdiği bir diğer kötülük de etnik temelli mücadeleler ve azınlık sorunlarıdır. Bunda “zamanın ruhu”nun da önemli payı vardır. Yazara göre “ruh ve irfan, muhit ve zihniyet kuvvetinin yanında din ve ırk tesirinin basit kalabileceği yirminci asır ortalarında nihayet anlaşılabilmişti.”(48) Bu mesele hallolunca, Osmanlı’nın o derece başını ağrıtan milliyetçi isyanlar geride kalmıştır: “Zaman ve irfan ekalliyet meselesini kökünden halletmiş (...) tali[h] ve saadetlerini Türkiye’nin mukadderatına bağlamış gayri Müslimler dini ve ırki hislerin boyunduruğundan kurtulmuşlar, ruh ve kültür itibarile artık Türk olmuşlardı.” (48) Burada farklı din ve ırk mensubiyetinin bir hastalık gibi yansıtıldığının altını çizmek gerekir. Ancak bu durum Türkler için geçerli değildir. Türkler “ırki boyunduruklarından” kurtulmaz. Irk

hastalığını da herkes aşmaz. Yalnızca diğerleri bu hastalıktan kurtulup Türk olurlar.¹⁶⁰

Romanda bu mucizeyi gerçekleştiren Atatürk’e de hak ettiği saygı gösterilir. Yazar Türkiye’yi bu noktaya getiren, kaynağı “nur ve ziya” olan Türk inkılâbını cihan tarihinde eşsiz bir dönüm noktası olarak tanımlar. İlk senelerde yenilik ve tecrübesizlikten bazı “inhiraflar” (sapmalar) olduysa da sonra durum düzelmiştir. (21) Artık yeni nesil “Gazi inkılabının ve müsalemet siyasetinin feyizli meyvelerini” toplamaktadır. (18) Nitekim Nejat da Gazi İnkılabının büyük ruhunu takdis etmekte her zaman derin bir zevk duyar.” (106–107)

Bu da bizi yine Cumhuriyet’in kendisinin gerçekleşmiş bir ütopya olduğu noktasına getirir.¹⁶¹ Yazarın esas aldığı ilkelerin Kemalizm’le paralelliği, daha fazla ayrıntıyı gerektirmeyecek kadar açıktır. Pozitivist, Batıcı, laik politikalar, tutarlı biçimde uygulandığında, bu harika Türkiye’yi yaratacaktır. Bu yaklaşımı Ağaoğlu’nda da görmüştük. Ondan farklı olarak Kestelli daha naif, daha çok görünüşle ilgilidir. Bu nedenle bu kitap da bir ütopyaadan çok, gerçekleştiği düşünülen bir ütopyaaya yazılan bir güzellemedir. Aşağıdaki alıntılar bu noktayı açık bir biçimde dile getirmesi bakımından önemlidir:

¹⁶⁰ “Yeni Hayat” yazısında yazar ekonomik hayatın, eğitimin ve benzeri alanların da Türklerin eline geçiyor olmasından sevinçle bahseder. Cumhuriyet’in kuruluşuyla, fetihten beri ilk kez Galata ve Beyoğlu Türkler tarafından gerçek anlamda fethedilmiştir, çünkü ticari kuruluşlar hızla Türklerin eline geçmektedir. Daha da önemlisi yabancı ve azınlık okullarının kontrol altına alınarak buralara tayin edilen öğretmenlerle Türkçe’nin hâkim kılınmasıdır. Devlet kuruluşlarında da memurların hepsi Türk’tür ve “tıpkı bir Avrupalı gibi” çalışmaktadırlar. (“Yeni Hayat,” *XX inci Asır* içinde, ss. 318–320.)

¹⁶¹ “Yeni Hayat”ta da “En ateşin liberallerin bile tahayyül edemedikleri cezrî teceddüt ve inkılap hamleleri zaten şu bir iki sene içinde yıldırım hızıyla birbirini takip etti” diye yazarak bu noktayı dile getirir. Ona göre bu hamlelerin “son şahikası” da şapka inkılâbıdır. (s. 326)

Batan vatanın yaratıcı bir nefha [üfleme] ile kurtulması, askeri maharet ve şehameti [zekilik, yiğitlik] kadar medeni ve felsefi celadeti de yüksek bir büyük adamın yaptığı radikal inkılaplarla *öteden beri beslediği ideallerin birer hakikat olması* Nejadı diriltmiş, ferdi ve içtimai elemelerini büsbütün susturmuştu. (39, italikler bana ait)

Nejat Hikmet vatanın halinden ve istikbalinden çok memnun ve emin idi. Memlekette ilmin ve faziletin hâkimiyeti tamamen temin edilmişti. Büyük küçük bütün memuriyet ve iş mevkilerini seciye ve ihtisası, irfan ve vicdan itibarile azamî derecede lââyık vatandaşlar işgal ediyordu. İdare makinesi mükemmel dönüyor, hak ve adil nuru her tarafı ısıtıyor ve aydınlatıyordu. İrticadan, irtişadan [rüşvet] hemen hemen eser kalmamıştı. Cümhuriyet, irfan ve ümran sahasında azamî randımanını vermeye başlamıştı. *Hülâsa Nejadın vatana ait ideali tamamen realize edilmiş gibiydi..* (106, italikler bana ait)

1930'ların Türkiye'sinde var kalmak ve rejime ters düşmemek için başka türlü de olamazdı, ama zaten yazarın başka türlü düşündüğü halde bu yola başvurduğu gibi bir izlenim de edinmiyoruz. Onun yaptığı, ahlaki boyutun ihmal edilmemesini, onayladığı bu gelişmelere “manevi kemâl”in eşlik etmesini alçak sesle önermekten ibarettir.

Mutlu, müreffeh ve güçlü bir Türkiye ütopyasını içeren romanın bireysel bir trajediyle, yani kötü sonla bitmesi dikkat çekicidir. Diğer ütopyalarda görmediğimiz bu durum, yazarın romanın melodram boyutunu ütopya boyutuna tercih etmiş olmasıyla açıklanabilir. Daha iyimser bir yorum ise, “manevi kemâl” kavramındaki güçlü vurguyla mümkün olabilir. Nejat Hikmet, kendisinin de gelişmesine katkıda bulunduğu bu ülkenin nimetlerinden yararlanmak yerine ölüme gider; çünkü manevi değerlerine aykırı bulduğu bir durumu, yani öğrencisi ve artık gelini olan Yıldız'la sevişmeyi, şehvet, hırs, tutku gibi bireysel duygulara yenik düşmeyi kabullenmektense ölmeyi tercih eder. Tabii aynı durum, bu değerleri benimsenmiş olan Yıldız için de geçerlidir.

Raif Necdet 1925'te "iki üç sene evvel hiç birimizin tasavvur ve tahayyül edemeyeceği derecede büyük ve geniş olan inkılâba gençler de, mürşit ve mütefekkir geçinenler de istenildiği kadar alâkadar görünmiyorlar.. Şairler bu ibdaî [orijinal] ve namütenahî teceddüdü, bu medenî zaferi terennüm etmemeli, mütefekkirler, profesörler inkılâbın felsefesini halkın ruhuna sindirmeğe çalışmamalı mıdır?" diye soruyordu.¹⁶² Bu kitapta kendi adına bu "görevi" yerine getirmiş görünüyor.

¹⁶² A.g.m., s. 322.

2.3. *Ankara* ve Yönetici Seçkinlerin İdeal Türkiye'si

Attila Özkırımlı, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara*¹⁶³ adlı romanına yazdığı önsöze şu cümlelerle başlar: “Ütopik bir romandır *Ankara*. Bu nedenle bütün ütopik romanların kaçınılmaz sonundan kurtulamamış, romanın bir bölümünü oluşturan ütopi gerçekleşmediği için, zamanla değer yitimine uğramıştır.” (13) Belki, ütopik bir geleceği hayal ettiği bölümü daha ikna edici biçimde kurmadığı, boşluklar bıraktığı için yargılayabiliriz *Ankara*'yı. Yine de Özkırımlı'nın gerek bütün ütopik romanlara gerek *Ankara*'ya ilişkin yukarıdaki yargısı sorunludur. Bir ütopyanın “gerçekleşmesinin” ne demek olduğu bir yana, ütopyalar, birer kehanetmiş gibi, doğru çıkma oranları nispetinde değer kazanmazlar.¹⁶⁴ Nitekim bu yargının doğruluğu durumunda Thomas More'un *Utopia*'sının, William Morris'in *News From Nowhere*'inin ve “gerçekleşmeyen” daha pek çok ütopik anlatının yüzyıllar sonra bile niçin okunduğunu, önemsendiğini açıklayamazdık. Tersine, genelde ütopyayı, özelde *Ankara* 'yı bir edebiyatçı, siyaset bilimci ya da tarihçi için değerli kılan pek çok nokta sayılabilir. Örneğin bu türden kitaplar bize, gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, yazarın içinde bulunduğu toplumun ve koşulların hangi yöne doğru evrileceğini sandığını ya da umduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Hele

¹⁶³ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*, 5. bs. (İstanbul: İletişim, 1996).

¹⁶⁴ Kaldı ki Murat Belge, genelde Türk ütopyalarının, özelde *Ankara* 'nın ideal kurumlar olarak önerdikleri kurumların gerçekten var olanlara fazlasıyla benzediğini, bu sebeple ütopyadan çok birer “proje” niteliğini taşıdıklarını belirtir. (Bkz. Murat Belge, “Ütopyasız Kalmak,” *Milliyet Popüler Kültür Eki* (5 Aralık 2003) 14 Mayıs 2004 <http://www.milliyet.com.tr/2003/12/05/sanat/san04.html>)

Karaosmanoğlu gibi Cumhuriyet'in kuruluşuna entelektüel katkıda bulunmuş bir yazardan söz ediyorsak bu daha da anlamlıdır. Edebi bakımdan da, var olan toplumsal durumu tasvir etmek ya da kurmacasını mevcut koşullarla sınırlamak yerine, en azından teorik olarak, onun ötesini tahayyül ettiği, olmayan bir dünyanın kendine özgü koşullarını *da* kurmak zorunda olduğu için, en az diğer roman türleri kadar “edebi”dir.

1934'te yayımlanan *Ankara* üç dönemde geçer. Bu dönemlerin ilki 1921 senesinden, Sakarya savaşının öncesinden başlayıp zaferden hemen sonra sona erer. İkinci bölümde Cumhuriyetin ilanından sonraki döneme, 1926 Ankara'sına tanık oluruz. Son bölüm ise 1937'den 1943'e dek uzanan, o sırada henüz yaşanmamış bir zaman dilimini kapsar. Bir olgunlaşma hikâyesinin aşamaları olarak da okunabilecek olan bu üç dönemin her birinde romanın baş kahramanı Selma'nın üç farklı adamla evli olduğunu görürüz. Selma'nın eş seçimlerinin ve evlenip boşanmalarının, alegorik bir biçimde, savaşı, toplumsal krizleri, değişim sancılarını ve tahayyül edilen mutlu geleceği temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bu toplumsal dönüşümlerin aktörü ya da muhatabı olan diğer kesimlerden de Selma'nın evlilikleri ve ilişkileri üzerinden haberdar oluruz.

Ütopyaların içine doğdukları bağlamla ilişkili olduğunu, doğrudan ya da dolaylı olarak bu bağlamla bir hesaplaşmayı içerdiğini ve ona bir alternatif sunduğunu tartışmıştık. *Ankara*, ideal gelecek tahayyülünü içeren üçüncü bölümü ilk iki bölümle karşıtlık içinde kurarak bu hesaplaşmayı doğrudan ortaya koyar. İnkılâpların yozlaşması ve halka mâl edilememesi, Batı'nın

sadece yüzeysel unsurlarının taklit edilmesi ve aferizm¹⁶⁵ gibi noktalar etrafında dönemine yönelik eleştirel bir yaklaşım içeren *Ankara*, Kadrocu, devletçi, korporatist ve milliyetçi-Batıcı bir gelecek tahayyülü ortaya koyar. Bu çerçevede aşağıda önce ilk iki bölümde yazarın Kemalist inkılâbı nasıl okuduğunu tartışacağım. Ardından üçüncü bölümde kurgulanan Ankara ütopyasının niteliklerini açıklayacak, sonra da bu romanın yazıldığı gündeme eleştirilerini ve önerilerini değerlendirerek öne sürdüğü ütopyayı konumlandırmaya çalışacağım.

İlk bölümde Selma bir bankanın muamelat şefi olan Nazif'in eşidir. Romanın başlangıcında Selma ve Nazif çiftinin Milli Mücadele'nin merkezi konumuna gelmiş olan Ankara kasabasına varışlarının ve yerleşmelerinin hikâyesini okuruz. Bu bölümlerde Anadolu bir yandan bakımsızlıktan, ihmalden dolayı pislik ve gerilik içinde kalmış bir yerken, diğer yandan da bütün o şiirsel, pastoral güzelliği içinde insanı sarıp sarmalayan bir yurt olarak çizilir. (29) Aynı pislik 1921'in küçük Ankara kasabası için de geçerlidir. Yine de Ankara, “zindan” olarak nitelenen işgal altındaki İstanbul'un aksine, son bölümdeki ütopyanın başkenti olacağını hissettirir biçimde insanlar için bir umut ışığı, bir hayal ülkesi, bir masal iklimi gibidir. (24)

Bu bölümde Selma siyasi-toplumsal meselelerden uzak, İstanbullu bir küçük hanımın değerlerini ve kibrini taşıyan, bencil, çıtkırıldım, konfor düşkünü bir genç kadın olarak çizilir. Her adımda yazarın *bu* Selma'ya pek

¹⁶⁵ 1920'lerde ve 30'larda devlete yakın olanların, devlet tekelleri ve İş Bankası gibi kurumlar üzerinden, ihaleler yoluyla bu yakınlıklarını servete tahvil etmeleri biçimindeki yolsuzluklara karşılık gelen, İş Bankası'nın Fransızca adından (Banque d'Affaire) türetilen kavram

dostane hisler beslemediğini de hissederiz. Selma'nın öncelikleri “kocasını kâfi derecede sevmek” ve “evine istediği düzeni vermek”tir. (25) Buradaki yaşam tarzına herhangi bir aşinalığı, yerlilerle iletişim kurabilmeleri için gerekli hiçbir ortak paydaları yoktur. Yazar böyle bir kadının Ankara gibi bir kasabaya gitmesiyle ortaya çıkacak sert karşıtlıkları da doyasıya vurgular.¹⁶⁶

Tüm bunlara rağmen Selma Ankara'nın yerlilerinin kendilerini “yaban” diye nitelermelerini yadırgar. Ama bu karşılıklı yabancılaşmanın nasıl giderileceği konusunda bir açmaz içinde değildir: “A, hiç de değil, ben onlara benzeyeceğime onlar bana benzemeye çalışsın. *Biz, buraya medeniyet getiriyoruz.*” (38, italikler benim)¹⁶⁷

¹⁶⁶ Hele yerli kadınlarla arasındaki karşıtlık çarpıcıdır. Ev sahibi Ömer Efendi'nin kadınlarıyla karşılaştırıldığında, uzun boylu, çelimsiz, beyaz tenli, güçsüz, narin ve güzel Selma bir süs köpeği gibi tasvir edilirken, diğerleri kısa boylu, güçlü, hayvani, esmer, şişman ve çirkindirler. (32–3) Çocuk doğurma ve çalışmanın dışında herhangi bir hakları yoktur.

¹⁶⁷ “Medeniyet getirmek” fikri, romanın ütopya bölümüne de hâkim olan Jakoben, “halk için halka rağmen” modernleş(tir)me anlayışının tipik bir örneğidir. Bu fikir aynı zamanda “Kadroculuk” diye bilinen yaklaşımla ilişkilidir. Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Burhan Asaf Belge, Vedat Nedim Tör ve İsmail Hüsrev Tökin'in inkılâbın ideolojisini oluşturmak hedefiyle 1932'de çıkarmaya başladıkları *Kadro* dergisi etrafında oluşturulan bu yaklaşımın temel hareket noktası, Türk Kurtuluş Savaşı ile birlikte tüm ulusal kurtuluş savaşlarının bilimsel olarak açıklanmasıdır. Kadroculara göre Türkiye’de yaşanan devrimin teorisi yapılmamıştır. Oysa başarılı bir sonuç için bu hareketin “nesnel yasalarının bilinmesi ve ideolojisinin yaratılması” gerekmektedir. *Kadro* öncelikle bu görevi yüklenir. Şevket Süreyya Aydemir devrimlerin dört temel üzerine geliştiğini iddia eder: İdeoloji yahut doktrin, avangart yahut öncü bir kadro, inkılâp heyecanı ve sloganlar, inkılap disiplini. Kadrocular Kemalizmi komünist, faşist ve liberal dünya görüşlerinin dışında bağımsız bir ideoloji olarak geliştirmek iddiasındadırlar. Buna göre ulusal kurtuluş hareketleri kendi sanayileşme sistemlerini oluşturmak durumundadırlar. Bu sistem, sanayi ve iş kollarını, bütün milletin gücü ile, halk yararına kurmaktır. Ana sanayi tesislerini, işletmeleri devlet eliyle kurmak ve böylece sanayinin gelişmesinden doğan aşırı sınıf farklarını ve sınıf kavgalarını da baştan önlemek isterler. Siyasi açıdan Kadrocular, Batı’dan gelen hürriyet, eşitlik gibi kavramların yozlaşıp eskidiğini savunur. Bireye, tüm ulus özgürlüğüne kavuşuncaya kadar hak değil, görev yüklerler. Tek şef ve tek parti kavramlarına da sıcak bakan Kadrocular, sınıfsal ayrılıklara neden olabilecek çok partili sistemi de gereksiz ve sakıncalı bulurlar ve otoriter bir hükümet yapısını gerekli görürler. Bu tercihin nedeni dünyadaki ve Türkiye’deki koşullardır. Bu akımın kültür ve sanat politikaları da yine devrim temeli üzerine oturur. Sanatçıların, yazarların devrimi savunup açıklayan eserler vermeleri gerektiğine inanırlar. Halkın kendi başına bir sanat eserini tam olarak değerlendiremeyeceği iddiasındadırlar. Bu seçkinci yaklaşımla, sanat konusunda da

Selma'nın sıkıntıdan patlamakta olduğu bu günlerde devreye Binbaşı Hakkı Bey girer. Otuz beş yaşlarındaki bu yakışıklı asker, alafranga adabımuâşerete vukufuyla Selma'yı etkiler. Bununla birlikte, Hakkı Bey siyasi açıdan Avrupalı güçlerden nefret eder: “Siz, şuna gavur-eli deyiveriniz. Topunun da Allah belasını versin! Biz bir Ehlisalip hareketi karşısındayız.” (49) Şeyh Emin karakteriyle temsil edilen dindar mebuslar da onun öfkesinden kurtulamaz: “‘Kara terrör, kara terrör,’ diye söylendi. ‘Bizim düşmanımız yalnız Avrupa değil, bunlar da... Bir gün bunlarla da çarpışmak lazım gelecek...’” (51) Milli Mücadele'nin hemen sonrasında Atatürk tarafından da dile getirilecek olan bu sözler ve Hakkı Bey karakteri, 1921 ortamında anakronistik olsa da, cumhuriyetin yönetici kadrolarının modernleşmeci ve dinsel taassup karşıtı niteliğine gönderme yapar.

Bu aşamada Selma'nın adım adım Hakkı'nın etkisine girmeye başladığını görürüz. Nihayet kadınların da savaşa katkıları olabileceğini söyleyen Hakkı'nın gözüne girmek için savaşa gitmek ister. Hakkı, Selma'yı Eskişehir'de bir askeri hastaneye hastabakıcı olarak göndertir. Gittikten üç dört gün sonra perişan bir halde dönen Selma, bu sert tecrübeden Hakkı'ya aşık olarak çıkar. Nazif de buna paralel olarak gözden

halk eğitmek ve önderlik yapmak görevini üstlenirler. Temuçin Faik Ertan, *Kadrocular ve Kadro Hareketi* (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), ss. 87–95, 118–132.

1935'e kadar çıkan *Kadro* dergisinde savunulan pek çok görüşün aynı dönemde yayımlanan Ankara'ya da yansıdığını görüyoruz. *Kadro* hareketine Şevket Süreyya Aydemir'in Toprak Uyanırsa romanını incelediğim bölümde de ayrıca değineceğim.

Kadro hareketi hakkında ayrıca bkz. Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılâp ve Kadro*, 5. bs. (İstanbul: Remzi, 2003); Mustafa Türkeş, *Kadro Hareketi: Ulusçu Bir Sol Akım* (Ankara: İmge, 1999); İlhan Tekeli-Selim İlkin, “Türkiye’de Bir Aydın Hareketi: *Kadro*,” İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Cumhuriyetin Harcı: Köktenci Modernitenin Doğuşu* içinde (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), ss. 449–485; Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 5. bs. (Ankara: İmge, 2001), ss. 179–185.

düşmeye başlar. Nitekim Sakarya Muharebesi'nin son günlerinde Nazif Ankara'dan kaçmayı teklif edince evlilikleri de sona erecektir. (102)

Bu devrede Neşet Sabit de, sonradan romanın baş erkek kahramanı olacak olsa da, bir yardımcı karakter olarak sahneye dâhil olur. Ankara'ya “ruhunun milli muvazenesini bulmaya” (87) gelmiş olan genç, tecrübeli, yoksul muharrir/şair Neşet Sabit, bu aşamada bile romanın “doğrularını” dile getirmeye başlar. Ankara'nın yoksunluklarından muzdarip olan Selma'nın aksine, bu ortam Neşet Sabit'i mutlu eder. Neşet Sabit'te, Milli Mücadele ve Cumhuriyetin kuruluşu sürecini bir “kurucu felaket”, “milli uyanış”, “millet inşası” olarak algılayan ve kurgulayan bakış açısının tüm unsurlarını görürüz:

... bütün bir milletin ıstırapıyla yaşıyan bu ıstırapın içinde peşin bir bahtıyarım. ... Burada, her sabah benimle birlikte bir millet uyanıyor ve kendisini selamete götürecektir olan kahramanın, başı ucunda, gülümseyerek durduğunu görüyor. İlk defa olarak, ömrümde ilk defa olarak, burada, kendi etimden, kendi kanımdan, kendi cevherimden bir cemaat içinde yaşadığımı hissediyorum. (88)

Birinci bölüm, Sakarya Muharebesi'nin kazanılmasıyla sona erer. Özetle bu bölüm, son bölümdeki ideal kadın olarak Selma'nın aksine, milli bilinçten uzak, egoist, şımarık, yüzeysel Batıcı Selma'nın yavaş yavaş bu olumsuz kimlikten sıyrılışının hikâyesidir.

1925–26 yılları arasında geçen ikinci bölüm, inkılâbın yanlış yorumlanmasını ve yozlaşmasını konu edinir ve bu anlamda bir eleştiri olarak okunabilir. Bu bölümde Selma'nın Hakkı'yla evlenmiş olduğunu görürüz. Ancak ilk bölümde şımarık Selma'nın bilinçlenmesine vesile olan Hakkı, bu bölümde emekli albay ve bir şirketin yönetim kurulu başkanı

olarak karşımıza çıkar. Devlet ihaleleri ve komisyonculukla ciddi bir servet sahibi olmuştur. Ancak Hakkı'daki değişim bundan ibaret değildir. Batılılar gibi giyinmek ve davranmak, ya da Yakup Kadri'nin sevdiği deyimle *mondenlik* merakı Hakkı'nın başlıca tutkusu haline gelir. Onun için inkılâp kıyafetle özdeş hale gelmiştir. Batılılar gibi yaşamak, onlar gibi giyinmek, dans etmek, kuleli, verandalı kübik evlere sahip olmak yalnız Hakkı'yı değil hemen herkesi etkileyen bir çılgınlık halini almıştır. Bunlara ilk bölümün sevimli, saf mebusu Murat ve yobaz Şeyh Emin de dâhildir. Bu süreçte Hakkı Selma'yı da bir süs nesnesi haline getirmiştir ve onu Avrupalı bir kadınla aldattığını da saklamaz (Selma içinse üzücü olan bunu bir ecnebiyle yapmasıdır). Ankara'da hayat tam bir dekadans halinde, kumardan, içkiden, partilerden, balolardan, gösteriştten ibarettir.

Yazarın bu bölümde geniş yer verdiği yılbaşı balosu sahnesi bu yozlaşmanın sınıfsal boyutunu da ortaya koyar. Balonun yapıldığı Ankara Palas'ın dışında biriken yoksul, cahil ve sefil halk ile davetlilerin arasındaki uçuruma dikkat çeken Neşet Sabit'e, bir başka davetli, Cumhuriyet modernleşmesine damgasını vuran “Halka doğru” sloganını kendince yorumlayarak karşılık verir: “‘Halka doğru’ lafının hakiki manası halkı kendine doğru çekmek demektir.” (120)

Böyle bir ortamda Selma'nın içtenlik açlığı, kadınlarla ilgili devrimlerin sadece soyunup süslenip dans etmek biçiminde sonuçlanmasına tepkisi, Hakkı'nın “saray merasimperdazlığı”na öfkesi doruğa çıkar. Bu arada Neşet Sabit'le de yakınlaşırlar.

Neşet Sabit bu bölümün “doğrularını” temsil eder ve ilk bölümdeki Binbaşı Hakkı’nın rolünü üstlenerek Selma’ya kılavuzluk eder. Ona göre inkılâbın ortaya çıkaracağı “yeni hayat”ın tomurcuğu henüz çatlamamıştır. O tomurcuk çatlayınca hayat şimdiki gibi yalnızca küçük bir azınlık için değil, herkes için değişecektir. (129) Milli Mücadele denen mahşer ne yazık ki aydınlanmaya, ilerlemeye değil yozlaşmaya yol vermiştir. Garplılaşma, ne yazık ki Tanzimat’ın “garpperestliğiyle” aynı biçimde algılanmıştır. Bu noktada Neşet Sabit ideal formülü “milliyetçi Türk garpçılığı” diye anar. Bu Batıcılığın en belirgin özelliği Batılılığa Türk damgasını vurmaktır. Oysa şu anda yapılan Batı’nın çürümüş bir sınıfının, burjuvazinin üretim ve tüketim koşullarını kendimize uydurmaktır. (141–142) Oysa, der Neşet Sabit, Garpçılık her şeyden evvel bir *yapma, yaratma, kurma, iletme ve işletme* gücüdür. (150)

Selma ile Neşet Sabit’in ilişkileri ilerledikçe Selma bu fikirlerden giderek daha fazla etkilenir ve kendi yaşamında duyduğu rahatsızlık artar. İkinci bölüm Selma’nın Hakkı’dan boşanmaya, ayrı bir eve taşınmaya ve iş bulmaya karar vermesiyle sona erer. (163–5)

Buradan romanın 1937’den başlayıp 1943’e dek süren ve Karaosmanoğlu’nun gelecek tahayyülünü içeren üçüncü bölümüne geçeriz. Yakup Kadri, *Ankara*’nın 1964 yılında yapılan üçüncü baskısına eklediği bir notta, üçüncü bölümde hayalini kurduğu “ideal Türkiye’ye” yirmi yıl içinde varacaklarını umduğunu, oysa bir ikinci yirmi yılın ardından bile, sosyal, kültürel ve ekonomik devrim şartları bakımından hâlâ romanın ikinci bölümünde karikatürize ettiği Ankara’da “tepinip durmakta” olduğumuzu,

hayıflanarak belirtir. (17) Bu yargıyı önceki görüşleriyle tutarlılık adına mı dile getirdiği bilinmez; ama bu nottan en azından aşağıda ayrıntılarını vereceğim, üçüncü bölümdeki “ideal Türkiye”nin konjonktürel bir tasavvur olmadığını, yazarın 1934’ün yirmi yıl sonrasında bile benzer biçimde düşündüğünü çıkarabiliriz.

Bu bölümde Selma ve Neşet Sabit’i evli bir çift olarak görürüz. Selma bir kız müessesesinin müdiresi, Neşet Sabit ise *İçtimai Mükellefiyet* teşkilatının faal bir üyesidir. (179) İkisi de çok çalışmalarına ve birbirlerini çok az görmelerine rağmen (biraz da bu sayede [188]) çok mutludurlar. Bu mutluluğun iki dayanağı vardır: İlki, Neşet Sabit’in dile getirdiği gibi bireyin mutluluğunun toplumun uyumuna bağlı olmasıdır. (191–192) Aşağıda görüleceği gibi uyumlu ve bütünlüklü bir toplum birey olarak kahramanlarımızın da mutluluğunu mümkün kılmaktadır. İkincisi, kaza ve kader yerine insan aklına ve iradesine inançtır. (195)

Bununla bağlantılı olarak, gerek ütopyalarda gerek bu dönem Türk edebiyatında sıklıkla görülen bir “ideal genç” tipi olarak Devlet Tiyatrosu’nun genç oyuncusu Yıldız’dan da bahsetmek gerekir. *Semavi İhtiras*’ın ideal kızıyla aynı adı ve benzer özellikleri taşıyan genç Yıldız oyunculuğun yanı sıra başarılı bir sporcu ve şofördür. Neşet Sabit eski neslin derinliğini taşımasalar da fesi, kafesi, padişahı, halifeyi ve eski yazıyı bilmeyen bu kuşağın kendilerinden daha ileri olduğunu teslim eder. (223–4)

Romanın o karanlık ikinci bölümünün ardından üçüncü bölümde son derece farklı bir Ankara resmiyle karşılaşırız. Yazara göre son üç dört yılda “millî irade *dinamizması* boş yere bir çırpınmadan sonra idraklı ve müteaddî

bir kudret haline inkılâp” etmiştir. (177) Nasıl olduğuna fazla değinilmeyen radikal bir dönüşüm sonucunda Ankara, “ateşli bir inkılâp ve oluş muhiti” haline gelmiş ve 1930’ların resmi ideolojisiyle de uyum içinde bir “Kadrocu cenneti” olarak resmedilmiştir. (178)

Bu mucizevi dönüşümün sonuçlarına baktığımızda öncelikle Ankara kentinin fiziksel olarak çarpıcı bir dönüşüm geçirdiği görülüyor. “Eski şehrin bir salyangoz izine benzeyen dolaşık, çapraşık sokakları”nın yerini geniş, ferah caddelerle belli başlı birkaç muntazam mahalle almıştır. Perakende ticaret bitmiş, esnaflar, tüccarlar ve zanaat sahipleri topluca modern iş merkezlerine taşınmışlardır. (180–1) Üç senede ortaya çıkarıldığı anlaşılan tüm bu mahalleler “anfiteatr” halinde inşa edildiği için manzara ve güneş kesilmez. O manzaraları göz alabildiğine uzanan yeşil tepeler, birtakım küçücük, beyaz köycükler, birer kurdela gibi birbirine dolanan yollar ve günde üç dört defa köylerle şehir arasında sefer yapan kırmızı sarı otobüsler şenlendirmektedir. (189)

Bu anlamda Ankara ile İstanbul karşılaştırması da dikkat çekicidir: İstanbul *caz*ları, tantanalı gazinoları, “palas”ları ve danslı çay salonlarıyla, bütün mânasıyla bir zevk ve safa merkezi, bir *turizm* şehri, bir *kozmopolit*¹⁶⁸ liman olmuştur. Buna karşılık Ankara ise müzik namına yalnız senfonik konserlerin, armonize yerli dansların (romanda yerli müzik söz konusu olduğunda başına hep bu “armonize” sıfatı gelir) ve folklor havalarının çalındığı, Halkevi’nde tiyatroların, operaların izlendiği, lirik ve dramatik

¹⁶⁸ Bu dönemde kozmopolit kavramının, “milli”nin karşıtı olarak, olumsuz anlamda kullanıldığını, bu kavramın, hâlâ önemli miktarda azınlığın yaşadığı İstanbul’la birlikte anıldığını vurgulamak gerekir.

açlığın giderildiği bir kenttir. (182) Yani İstanbul Batıcı, kişiliksiz, hedonist bir züppeliğe teslim olmuşken, Ankara’da millilik bilincinin çağdaşlıkla birleştirildiği bir eğlence anlayışı benimsenir.¹⁶⁹

Kültürün diğer alanlarında da önemli değişiklikler gerçekleşmiştir. Bunda okuryazar oranının on-on beş yılda % 80-90’a çıkmasının olduğu kadar (228), artık “dümensiz cemiyetlerin matbuatı”na benzemeyen basın ve sanatın toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesinin de büyük rolü vardır. Örneğin ülkede artık gericilikten de kozmopolit züppelikten de eser yoktur çünkü basın, karikatürcüler ve oyun yazarları milli gayelere aykırı hareket edenleri “istihza” silahıyla vurmakta ve onlara bu ülkede barınacak yer bırakmamaktadır. Şimdiye dek incelediğimiz diğer iki ütopyada olduğu gibi burada da sinema insanlığın hayvani duygularını gıcıklayan bayağı filmler yapmayı bırakıp “milli davalara hizmet eden *satirik* ve *epik* filmler” çekmeye başlamıştır. Ülkedeki kalkınma hareketlerini gösteren “milli aktüalite filmleri” de en az sinema eserleri kadar ilgi görmektedir. (184–186)

Fakat asıl mucize sanayi ve ekonomi alanlarında görülür. Korumacı ekonomi öylesine benimsenmiştir ki, “sınır”la “gümrük” eşanlamı hale gelmiştir. Buna uymayanlara asker kaçağı, bozguncu gözüyle bakılmaktadır.

¹⁶⁹ Bu anlayışı temsil eden bir yer olarak “Pınarbaşı Cabaret Artistique”’in romanda özel bir yeri vardır. Aydınların tercih ettiği, bütünüyle “kültürel eğlence” anlayışının hâkim olduğu bu mekânın her köşesini devrin ünlü ressamı resimlemiştir. Kurnalarından çeşitli içkiler akan şadırvan biçimli mermer çeşme, ünlü bir heykeltıraşın eseridir. Pınarbaşı’nın assolisti, bütün halk türkü ve oyunlarını armonize etmiş olan bir müzisyendir ve “zemin ve zamana uygun” destanlar, maniler, koşmalarla dinleyenleri eğlendirir. Bir “elebaşı” da oyunlarla, danslarla konukları eğlenceye dâhil eder. Yani burası herkesin “taşkın bir neşve içinde çığırıp oynadığı”, içmeden sarhoş olduğu bir milli eğlence yeridir. (205–207)

Sıkı ekonomi politikaları sonucu menfaatçilik, vurgunculuk sona ermiştir.
(184)

Çalışan kesimin de sorunlarının ortadan kalktığını okuyoruz, çünkü bütün işçiler “devlet memuru” olmuştur. Avrupa proletaryasının çektikleri sefalet burada görülmez. Ancak bu düzelmenin işçilerin ücretlerinde ya da yaşam koşullarında yapılan iyileştirmelerden dolayı olduğuna dair bir açıklama göremiyoruz. Gördüğümüz, işçilerin devlet memuru vekarını ve mesuliyetini taşıdıkları ve akıttıkları terin vatana ve millete büyük hizmet ettiğinin bilincinde olmalarıdır. (187)

Bu “kahraman işçilerin” arasında, çoğunlukla fabrikaların büro işlerinde veya paket ve ambalaj dairelerinde olsa da “binlerce” kadın da yer almaktadır. Üstelik erkeklerden daha da dayanıklıdırlar. (187)

Köylüler de gerek bu romanda gerek *Yaban*’da resmedilen insanlık dışı şartlardan kurtulmuşlardır. Aşağıda değineceğim İctimai Mükellefiyet Teşkilatı’nın akılcı düzenlemeleri ile kooperatif biçiminde örgütlenen köylüler hem kazançlarını hem de yaşama koşullarını düzeltmiştir. Bu kooperatifler aracılığıyla ürünlerini Ankara’da satan köylülerin köylerine şarkılar söyleyerek döndükleri görülür. Yakup Kadri ayrıca, verimli bir hayvan sürüsünün bakımını anlatır gibi, “İctimai Mükellefiyet teşkilâtının genç hekimleri tarafından bunların yedikleri yemekler, yattıkları yerler üstünde daimî bir murakabe tesis” edildiğini, haftada bir muayene edildiklerini, yalnız onlar için kurulmuş tüketim kooperatiflerinden ucuza giysi temin edebildiklerini anlatır. (190)

Bu umutlu, gayretli ilk yılların ardından gerçek bir kalkınma hamlesi gelir. 1942’de üretim gücünün her yıl “otuz misli” artmakta olduğunu öğreniriz. Ülkenin demiryolu ve karayolu ağı tamamlanmış ve artık seyahat etmek tadına doyum olmaz bir zevk haline gelmiştir. (228)

Yine bu dönemde –Kadrocu planlı ekonomi ilkesi gereğince- yurdun iktisadi haritası çıkarılır ve Anadolu çeşitli üretim bölgelerine ayrılır: Orta Anadolu hayvancılık ve zanaat (koyun, keçi, yün kumaş, yağ, peynir, et) merkezi iken Doğu büyükbaş hayvan cenneti haline gelmiş, Batı Anadolu ise uygulanan yüksek ziraat teknikleri ile adeta Fransa’nın Provansa’sına dönmüştür. (228–231)

Karaosmanoğlu bu büyük dönüşümü kültürel ve ekonomik olmak üzere başlıca iki temele dayandırır. Kültür alanında 1928 harf inkılâbı ile tarih ve dil hareketlerinin neden olduğu düşünsel ve bilimsel uyanış belirleyici olur. 1935’ten sonra da Tarih ve Dil Cemiyetleri birleşerek Türk Akademyası’nı oluşturur.

Öte yandan “milli kurtuluş prensiplerine dayanan bir iktisadî kalkınma savaşı”na girilir. Bu savaşın ürünü, asıl amacı propaganda olan İktisat ve Tasarruf Cemiyeti’dir. Bunun yanına, direktiflerini Yüksek İktisat Enstitüsü ile Halkevlerinden alan İçtimaî Mükellefiyet Teşkilâtı eklenir. (183) Yazar bu kurumların oluşturulmasıyla onların propagandaya başlamasıyla “kültür ve umran” şiarlarının memlekete yayıldığını; yeni neslin bu sayede milli benlik ve milli iktisat bilinciyle donandığını ve yukarıda özetlediğim gelişmelerin bu sayede gerçekleştiğini belirtir.

Yani Karaosmanoğlu bu kadar büyük değişiklikleri bir “ıkna” ya da “motivasyon” sorununa indirger. Kemalizmin prensipleri halka mâl edildiğinde bu güzel ülkeyi yaratmak mümkün olacaktır. Burada bu birlikteliğin yaratılması durumunda Kemalist ilkelerin bu “güzellikleri” yaratmaya yetecek kadar iyi bir sistem olduğu varsayımının da altını çizmek gerekir.

Yazarın kahramanlara ve olaylara atfettiği değerlerden bu sistemin hangi özelliklerini öne çıkardığını da anlayabiliriz. Romanda nelerin eleştirildiğine baktığımızda en çok dikkat çeken noktalardan biri, aferist yolsuzluklar ve bunların yarattığı huzursuzluklardır. İkinci bölümde Hakkı ve Murat’ın yaptıklarının nefret dolu bir tarzda anlatılmasının nedeni budur. Ayrıca ilk bölümde Selma’nın, ikinci bölümde Hakkı, Murat ve ailesi, Şeyh Emin ve benzerlerinin “Batılı gibi olma” gayretleri de yazarın karşı olduğunu açık biçimde hissettirdiği davranış biçimlerindenidir. Yazar bu eğilimi inkılâpların yozlaşması ve Tanzimat hatasının tekrarı olarak görür ve sarkastik bir dille eleştirir. Bunun yanı sıra geniş kitlelerin yaşamında hiçbir değişiklik olmazken küçük bir azınlığın böyle bir metamorfoz geçirmesi de yazarın kabullenemediği durumlardandır. Ona göre devrim ancak kitlelere yayıldığında başarılı olabilecektir. Ancak bu, halkla bir uzlaşma biçiminde alınmamalıdır. Yapılması gereken, Balo salonunun dışındaki sefiller ya da “daimi murakabe” altında tutulan köylüler olarak gösterilen yığınları güderek inkılâbın hizmetine koşturmak.

Bu yanlışlara karşılık olarak Karaosmanoğlu ideal toplumunu, romanın yazıldığı dönemde Kemalizmin halihazırda benimsediği kimi ilkelerin ve

uygulamaların daha tutarlı biçimde uygulanması esası üzerine oturtur.

Örneğin Dünya Ekonomik Krizi'nin ardından yürürlüğe konan devletçi ve korumacı ekonomi politikaları *Ankara*'nın gelecek tasavvurunda da geçerlidir. Hatta orada “sınır”la “gümrük” eşanlamlı hale getirilerek çok daha sıkı bir biçimde uygulanır.

Totaliter tek parti rejimi de 1930'lardaki uygulamalara benzer biçimde bu ideal toplumda geçerliliğini sürdürür. “Düzensiz cemiyetler”in aksine, geleceğin Türkiye'sinde basın, sinema, tiyatro, edebiyat rejimin ilkelerini yayma görevini üstlenmiştir. Burada gericiliğin, kozmopolit züppeliğin ve milli gayelere aykırı hareketlerin bitirildiğini öğreniriz. Ama kimin, hangi hareketleri bu kategorilere sokacağını öğrenemeyiz. Farklı görüşlerin varoluş koşulları hakkında bir yorum yoktur. Cumhuriyet'in kuruluşundan yirmi yıl sonra Atatürk'ün hâlâ cumhurbaşkanı, İnönü'nün hâlâ başbakan olmasına ilişkin olarak, rahatsızlık bir yana, bir meşrulaştırma girişimine de rastlanmaz. Tersine, Kemalizmin 1930'larda İslâm'ın yerine bir din olarak ikâme edilmesi girişimlerini çağrıştırır şekilde Atatürk'ün tanrılaştırıldığını,¹⁷⁰ buna karşılık kaza ve kader gibi İslâmi dogmaların yerine pozitivist bir dünya görüşünün önerildiğini görürüz.

¹⁷⁰ Romanda Atatürk'e yapılan göndermelerin hemen tümünde onun tanrısal özellikleri vurgulanır. Örneğin Selma inkılaplar dönemini “dünyanın ikinci yaradılışı” diye tanımlar. Yaratıcı da, Tekvin'den pasajlarla resmedilen Atatürk'tür. “Bundan dört yıl evvel yüzünü gördüğü ve sesini işittiği Tanrı, aydınlığa, ol! demişti; aydınlık oluyordu. Suya ol! demişti, su oluyordu ve ‘Suların arasında Levh olsun’ demişti. Levh meydana gelmişti ve ‘tohum verir nebatı yeryüzünde tohumu kendisinden olarak cinsine göre yemiş veren ağaçlar husule gelsin’ demiş ve ‘tohumun cinsinden türlü ağaçlar bitmişti.’” (178) Bir başka örnek de Neşet Sabit'in oyununun galasına gelen Atatürk tasviridir: “[G]üzel ve yuvarlak başı insana, dayanılmaz bir okşama arzusu veren ehlileşmiş, munisleşmiş bir pars yavrusu kafasını andırıyordu. Fakat gene öyle bir kafa gibi, kalbe bir korku ve çekinme hissi vermekten de hâli kalmıyordu. Onun mayası (...) büsbütün başka bir cevherle yoğrulmuş gibiydi (...) ve senelerle ve zamanla hiçbir alâkası yoktu. Ebedî bir gençlik soluğunun canlandırdığı som altından bir heykel gibiydi.” (200)

Nurdan Gürbilek'in belirttiği gibi, bu ideal Ankara'da kamu, özel hayatı tümüyle içine alır. Özel hayat ancak genelin içinde eridiğinde anlam kazanır. İnsan ancak Selma gibi "umumiyyet içinde kendini unut[tuğunda]" mutlu olabilir. Kentin bugünkü halini de dikkate aldığımızda, *Ankara*'yı gerçekleştirmiş bir memur ütopyası olarak da görebiliriz.¹⁷¹

Bölüm 1.3.'te tartıştığım korporatist örgütlenme modelleri de Halkevleri, köy kooperatifleri, İçtimai Mükellefiyet Teşkilâtı gibi kurumlar yoluyla romandaki karşılığını bulur.

En önemlisi de milli benliğe sahip olma ve "kozmpolitlik" tuzağına düşmeden Batılılaşma sorunlarının, Dil ve Tarih kurumları aracılığıyla ve yukarıda değindiğim "milliyetçi Türk garpçılığı" formülüyle halledilmiş olmasıdır. Halkevleri, İçtimai Mükellefiyet Teşkilâtı gibi (çoğu gerçek, kalanları da gerçeğe çok yakın) kurumlarda örgütlenen Neşet Sabit gibi rehber aydın kadroların öncülüğünde halk da inkılâba dâhil edilince, diye önerir Karaosmanoğlu, bu güçlü Türkiye'yi yaratmak işten değildir.

Özetle, bir kez daha mevcut sistemi, ideolojiyi ideal olarak kurgulayan ve (tıpkı romanın içinde Neşet Sabit'in oyununun rejime katkıda bulunması gibi) varlığıyla bunun herkesçe böyle algılanması çabalarına katkıda bulunan bir romanla karşı karşıya olduğumuzu görüyoruz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu elbette bu bölümde incelenen diğer romanların yazarlarıyla kıyaslanamayacak kadar usta bir romancıdır. Ancak iş siyasi projeksiyona gelince *Ankara*'nın da döneminin hâkim ideolojisinin dışında kalamadığını söyleyebiliriz.

¹⁷¹ Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi* (İstanbul: Metis, 1992), s. 63.

Romanın kimi ideolojik öncüllerini sert, kalın çizgilerle ortaya koyması bakımından, bu bölümü romanın sonundaki Cumhuriyet'in kuruluşunun yirminci yılı şenlikleriyle bitirmek yerinde olacaktır. Birinci bölümde ütopyaların birbirinden farklı “iyi yaşam” tasavvurları içerebileceğini, dolayısıyla bir ütopyanın farklı önkabullere sahip okurlarca bir karşı-ütopya olarak okunabileceğine değinmiştim. Bu durumun bir örneği olarak görülebilecek olan bu pasajda yüksek noktalara konan yüzlerce dev gibi projektör, Çankaya'dan Keçiören'e kadar tüm şehri aydınlatır.

Gökyüzünden sesler yağmakta, milli şiirler, heyecanlı nutuklar havada uğuldamaktadır. Havai fişekler havaya Türk inkılabının sloganlarını yazarken, caddelerdeki taklar inkılâp savaşının menkıbelerini anlatmaktadır.

(234) Birbirine yapışan, itişip kakışan on binlerce insanın arasında Selma, “büyük ırkının mehip rüyasına dalmış”, kendini dünyayı fethetmek için ilk Türk akıncı ordularının içinde hayal etmektedir. (236) Kutlamaların sonunda, binlerce insan, “şeflerin”, Atatürk ve İnönü'nün önünden saygıyla ve muhabbetle geçerek yerlerini arkadakilere bırakır. Tanyeri ağırırken, İstanbul'dan yaya olarak yola çıkan ve tüm Anadolu'yu dolaşacak olan “izciler” bir kırlangıç kfilesi gibi sükün etmiştir.

2.4. “Yatay Medeniyet” Hayalleri İçinde “Yurda Dönüş”

Memduh Şevket Esendal (1883[?]-1952), ölümüne yakın bir tarihte bir röportajda “amudî” (dikey) medeniyet – “ufkî” (yatay) medeniyet ayrımına değinir. Bu ayrıma göre sanayileşmenin ve şehirleşmenin ürünü olan dikey medeniyet, yine kendisinin ürettiği silahlar, siyasi krizler, savaşlar dolayısıyla çökecektir. Buna karşılık insanların huzuru, milletlerin istikrarı için yatay medeniyet, yani toprak medeniyeti benimsenmelidir. Ancak yazara göre bu fikri geliştirip halka benimsetecek olan siyasetçiler değil sanatkârlardır, özellikle genç sanatkârlardır.¹⁷² Yazarın hem siyasi duruşunu hem de edebiyat anlayışını özetleyen bu yaklaşım, bu bölümde ele alacağım “Yurda Dönüş” adlı uzunca hikâyesinin de temel düşüncesini oluşturur.¹⁷³ Siyasi kimliğiyle yaşamı boyunca solidarist-korporatist bir toplumsal örgütlenme modelini ve toprağa bağlı bir kültürü savunan, ancak hikâyelerinde bu görüşlere gönderme yapmak yerine sıradan insanların mütevazı yaşamlarını gözlemlemeyi tercih eden Esendal’ın bu hayaline doğrudan yer verdiği neredeyse tek eseri “Yurda Dönüş”tür.

Esendal’ın pek çok hikâyesi gibi “Yurda Dönüş” de tarihsizdir. Sağlığında yayımladığı hikâyelerden biri değildir. Metnin içinde de hikâyeyi zamansal olarak konumlandırmaya yarayabilecek bir ize rastlanmaz. Ancak hikâye hakkında yazarın kızına yazdığı mektuplarda birtakım izlere rastlıyoruz. Kâbil’de büyükelçiyken kızı Emine Esendal’a yazdığı 11 Mart

¹⁷² M. Sunullah Arısoy, “Memduh Şevket Esendal’la Konuşma,” Memduh Şevket Esendal, *Bütün Eserleri 4: Mendil Altında*, 6. bs. içinde (İstanbul: Bilgi, 2001), ss. 18–19.

¹⁷³ Memduh Şevket Esendal, “Yurda Dönüş,” *Gödeli Mehmet* içinde (İstanbul: Bilgi, 1988), ss. 149–189.

1940 tarihli mektupta “Yurda Dönüş”ün 153 sayfasını yazdığını belirtir.

Aynı mektuptan, bu hikâyenin “Yakın Gelecek” başlıklı daha kapsamlı bir fantazinin bir parçası olduğunu da öğreniriz.¹⁷⁴

22 Nisan 1940 tarihli mektupta da hikayenin sayfa sayısının üç yüzlere ulaştığını öğreniriz. Örneğin elimizdeki hikâyede yer almayan bir ayrıntıyı şöyle nakleder: “Erzurum’daki Doğumevi’ni yazıyorum ve Başhekim Doktor Boryat’ı yazıyorum. Ama doğumevi deyip geçme, bir büyük park içinde yüzlerce paviyon, yer altında çini kaplı yollar, yüzlerce hekim, ebeler... bir kıyamet!”¹⁷⁵

Nihayet 29 Eylül 1940 tarihli mektupta “Yurda Dönüş” ve “Kaptan Boryat”ı yarıda bırakıp “Neslihan Ergil diye bir fantazi yazmaya” başladığını belirtir. “Yurda Dönüş”ü doktor olan oğlu Ahmet için, “Kaptan Boryat”ı kaptan oğlu Suat için, bu yeni fantaziyi ise kızı Emine için yazdığını da öğreniriz. Ancak anlaşılan o da bitmemiştir: “Bunları nasıl yazıp bitireceğimi doğrusu, bildiğim yok. Ben yazdığım birtakım şeyleri birinci yazılışları ile bıraktım. Eğer bunları bitirip bastırmış olsaydım, çok doğru olacak idi.”¹⁷⁶

Özetle, “Yurda Dönüş”ü 1940’a tarihlemek mümkündür. Ayrıca hikâyenin çok daha uzun bir hikâye olarak planlandığını, yarıda kaldığını, ancak elimizdeki metnin yazılardan da kısa olduğunu öğrenmiş oluyoruz. Metnin elimizde olmayan kısmının akıbetiyle ilgili bir bilgiye ulaşamadım

¹⁷⁴ Memduh Şevket Esendal, *Bütün Eserleri 17: Kızıma Mektuplar* (İstanbul .Bilgi, 2001), s. 252.

¹⁷⁵ A.g.e., s. 262.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 297.

Burada yazar “ideal ülke”sini çok ayrıntılandırmasa da, incelediğimiz diğer eserlerde görülmeyen bir tutarlılıkla, herkesin toprağa, meslek örgütüne ve yöresine bağlı olarak uyum içinde yaşadığı dev bir köye dönüşen Türkiye’nin hikâyesini yazar.

Hikâye, doktor olduğunu öğrendiğimiz anlatıcının “uzakça doğuda” on beş, yirmi yıl kadar bulunduktan sonra doğu sınırından yurda girişiyle başlar. Anlatıcı yurtdışında bulunduğu yıllarda doktorluk etmemiş, ticaretle, kimi zaman da kaçakçılıkla uğraşmış ve epey servet biriktirmiştir. Pahalı giysileri, belindeki altın dolu kemeri ve arabasında gizli kaçak mallarıyla yurdunda insanları etkilemeyi ve rahat bir yaşam sürmeyi ummaktadır. Ancak ülkeye girdiği ilk andan itibaren, fiziksel coğrafyadan başlayarak pek çok şeyin değiştiğini fark eder. Bir bağ evine benzeyen gümrük binasında görevli memure ve köylülerle teması da bu maddi dönüşümün zihniyet boyutunu fark etmesini (ve fark etmemizi) sağlar. Orada insanlar anlatıcıyı ve değer verdiği şeyleri (giysilerini, arabasını, parasını, çok yer gezmiş olmasını) umduğu kadar önemsememişlerdir.

Kaldığı otelde tanıştığı insanlarda gözlemlediği farklı yaşam tarzı, şaşkınlığını daha da arttırır. Ardından eski bir doktor arkadaşının izini bulur ve onu Erzurum’daki evinde ziyaret eder. Anlatıcının çok övündüğü yurtdışı hayatını bir talihsizlik olarak algılayan ve yeni hayatın üstünlüğünden hiçbir şüphe duymayan arkadaşıyla diyaloglarından, bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğini öğreniriz; ayrıca değişimin, anlatıcının gözlemlerinin ötesine geçen yansımalarından da haberdar oluruz. Hikâye, anlatıcının bir yandan

yadırgadığı, bir yandan da beğendiği bu değişiklikler karşısında, ne yapacağına karar verme tereddütleri arasında sona erer.

Geleceğin Türkiye'si ve Toprak Medeniyeti

Bu aşamada anlatıcıyı bu derece şaşırtan yeniliklerin nelerden oluştuğuna değinelim. Bunların başında coğrafi ve kentsel değişim gelir. Esendal'ın yukarıda değindiğim “toprak medeniyeti” anlayışı doğrultusunda, ülke baştan başa bağlar, bahçeler, tarlalar ve ormanlarla kaplanmıştır. Eskinin kıraç, çıplak topraklarına hiçbir yerde rastlanmaz. (150, vd.) Bu tarlaların, bahçelerin ortasında da hemen hepsi bir katlı evler yer alır. (150, 174) Hikâye ilerledikçe ülkenin neredeyse tümünün bu biçimde yapılandığını görürüz. Hiçbir yerde kentsel bir yoğunlaşma görülmez. Her tarafta yollar boyunca aralıklarla yerleşmiş evlere rastlanır. Evlerin seyrekleştiği yerlerde ise ormanlar, mandıralar, büyük sığır sayaları (ahırları) vardır. (174)

Anlatıcının, arkadaşı Doktor Kerim Haydar'la konuşmalarından ülkenin görünümündeki bu değişimin ekonomik ve toplumsal düzenin değişiminden kaynaklandığını öğreniriz. Bu yeni düzenin en dikkat çekici özellikleri, mesleği ne olursa olsun herkesin toprağa bağlı olması ve yine herkesin meslek örgütleri etrafında örgütlenmiş olmasıdır. Bu düzen başarılı olmuş, yaşamı ucuzlatıp kolaylaştırmıştır.

Bu yapıda bütün vatandaşlar toprağa ve bulundukları bölgeye bağlıdır. Devlet işçilere, memurlara ve topraksız köylü ailelerine toprak vermekte ve orada evlerini yapmalarına da yardım etmektedir. (186) Ancak bunun koşulu evlenmektir. Evlenmeyenlere çalıştıkları yerin bekâr konaklarında bir

odadan başka bir şey verilmez. Evlenenlere ise toprak ile bir ev vermektedirler. Kendileri ekip biçemeyenlere, bulundukları yerin kooperatifi el uzatır; onlar için ucuza eker ve toplar. Ayrıca aylık da verirler.

(184) Evlerde ahır vardır ve herkes toprakla olduğu kadar hayvanlarla da meşgul olur. Örneğin anlatıcı, doktorun karısının inek sağmasını yadırgar.

(179) Anlatıcı haklı olarak herkesin toprakla uğraştığı, köylü gibi yaşadığı bu düzende köylülerin nasıl geçindiklerini sorar. Kerim Haydar ise köylülerin işlerinin başlarından aşkın olduğunu; dokuma, yağ, kağıt, şeker fabrikaları için gerekli olan tarımsal ürünleri yetiştirmekte zorluk çektiklerini; hatta bu yüzden yurtdışından keten, kendir, pamuk almak zorunda kaldığını söyler. (185)

Düzenin temel yapı taşları kooperatifler ve meslek örgütleridir. Çiftçiler, doktorlar, dokumacılar, peynirciler kendi aralarında örgütlenmişlerdir. Bu örgütlerin dışında bu meslekleri icra etmek, yasak değilse de, imkânsızdır. Arkadaşının anlatıcının “ne iş tutayım” sorusuna cevabı, “Sağlık evlerinden birinde işe gir. Evlen. Bir ev, biraz da toprak al. Herkes gibi çalış” (184) olur. Zaten bundan başka bir şey yapma ihtimalinin olmadığını da anlarız. Kurallara uyulduğu sürece devlet aygıtı ve bürokrasi neredeyse yok gibidir. Ancak, örneğin askerlik yoklaması gibi hassas konularda devlet hemen devreye girer.¹⁷⁷

Bu yaşayış kendi alışkanlıklarını ve tarzını da birlikte getirmiştir.

Örneğin içini gördüğümüz tek ev, Kerim Haydar’ın evi, rustik bir tarzda

¹⁷⁷ Askerlik şubesine altı ayda bir görünmek ve görevlilerin istedikleri her an bulabilecekleri bir adreste ikamet etmek zorunludur. Yurtdışında olmak da bir istisna teşkil etmez. Bu kurala uymamış olan anlatıcının pasaportuna “asker kaçağı” damgası vurulursa da anlatıcı “İyi yurttaş değilim” diyerek suçu kendinde görür. (157)

döşenmiştir. (178) Ulaşım aracı olarak at arabalarına ağırlık verilir.

Tasarrufa özen göstermek, sözgelimi evde sadece bir odada ışık yakmak önemlidir. Ayrıca her alanda sadeliğe özen gösterildiğini görürüz. Kadınlar makyaj yapmazlar. Kıyafetler de çok sadedir. Bu durum resmi görevliler için de geçerlidir. Yazarın devletle halkı birbirinden kesin biçimde ayırdığı için üniformadan hazzetmediği ortadadır. Gümrükte görevli köylüler salta, şalvar, potur giyerler. (151) Subaylar ve polisler de “başıbozuklar”, yani siviller gibi giyinmektedir. Subay ve polis oldukları ancak kollarındaki işaretlerden anlaşılır. (168, 176)

Her yörede temel eğlence ve sosyalleşme merkezi halkevidir. (181) Çeşitli sanatsal etkinlikler (örneğin ortaoyunu), çaylar ve yemekler halkevlerinde gerçekleştirilir. Erzurum’daki Halkevi’nde, anlatıcının da şahit olduğu gösteride önce altı yaşında bir kızın marifetlerini, sonra iki çiftçinin “gülünçlü türküler” söylemesini ve benzeri performansları izleriz. Oynayanların hepsi halkevine kayıtlı yöre gençleridir; zaten herkes bölgesinin halkevine kayıtlıdır. (180–2) Halkı birbirine kaynaştıran, eğiten ve eğlendiren bu merkezler anlatıcının da hoşuna gider.

Tüm bu yaşam tarzının milliyetçi bir ideolojiyle harmanlandığını belirtmek de gereksizdir. Türklük bilinci, özellikle dil düzeyinde ön plandadır. Yeni neslin isimleri bile eskilerden farklıdır: Sülün (158), Esin (178), Esle (162), Bürümcük (179), Pülüskün (181), Turhan (181) gibi isimler tercih edilmektedir. Otel, palas gibi yabancı kelimeler de kullanılmaz olmuş, otellere “konak” denmeğe başlamıştır. (162) Anlatıcı bu durumu, otellere konak dersek konaklara ne diyeceğiz, diyerek eleştirse de

onun da millet bilincinin yüksek olduğunu fark ederiz. Sözelimi doğudan Anadolu'ya doğru gelirken geçmiş yüzyıllarda Türklerin Anadolu'ya gelişlerinde izledikleri yoldan geldiği için duygulanır. (149) Gümrükte “narçiçeği al bayrağı görünce” de içinde “tapmak isteği” duyar. (151)

İşte bu düzen tüm yurdu çarpıcı biçimde kalkındırmıştır. “Yurdumuz temizlenmiş, gelişmiş, düzelmiş, zenginleşmiş”tir. (166) Ziftli, katranlı geniş yolların (167) yanı sıra tüm ülkeyi demiryolu ağı kaplamıştır. (176) Van'da petrol (neft) çıkarılmakta, (181) Erzurum ile Van arasında bir trolleybüs şebekesi kurulmaktadır. Muradiye'de rafineriler (“neft temizleyen fabrikalar”) bütün ovayı kaplamıştır. (187) Tüm bu maddi kalkınmanın arkasında ise, üniversitelerin, okulların, laboratuvarların ve benzeri bilgi yuvalarının yoğunlaştığı iki “bilgi yatağı” vardır: Van, Ahlat ve Muş civarındaki “Uygurluk” bölgesi ile Afyon civarındaki “Oğuzluk” bölgesi. (172)

Diğer ütopyalarda olduğu gibi burada da bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir açıklama bulunur. Bu açıklamanın ilginç biçimde “psikolojik” olduğunu görürüz: Buna göre değişim gençler arasında söylenen bir “yeni yaşayış” sözü ile başlamıştır. “İlkin, birtakım kooperatifler kurulmuş. Göze çarpar bir şeyler değilmiş. Sonra hükümet yardıma başlamış, herkes de özenmiş!” (185) Bu “zayıf” açıklamayı Esendal'ın mütevazı hikâyeci kişiliğiyle açıklamak mümkünse de başka pasajlardan Esendal'ın bu “özenme” konusuna önem verdiğini anlıyoruz. Ona göre toplumsal değişimin anahtarı özenmedir:

Böyledir. Birçok şeyleri, başkalarına göstermezsek hiç değeri yoktur. Başkaları görüp de onu değersiz bulurlarsa biz de soğuruz.

Anlaşıyor ki içimizdeki bu istek çok küçük yaşlarda bize gelmiş bulunuyor. Başkaları sizin olan şeyleri severlerse siz de seviyorsunuz. Onlar sevmezlerse siz de soğuyorsunuz. Ben, gümrükçü kızın karşısında, o güne kadar sevdiğim ve istediğim şeylerin birçoğundan soğudum. (183; ayrıca 160, 179)

Hikâyeyi, incelediğim diğer metinlerden farklı kılan, dikkate değer bir özelliği de yazarın benimsenmesini istediği değerlerin anlatıcı tarafından paylaşılmamasıdır. Yani bir anlamda yazar ve anlatıcı karşıt görüşleri temsil ederler. Yazar bu karşıtlığı kimi zaman anlatıcıyı yeni uygulamaların doğruluğuna ikna ederek kendi lehine çevirir. Kimi zaman da anlatıcının kaçakçılık, rüşvetçilik,¹⁷⁸ servet düşkünlüğü ve maçoizm¹⁷⁹ gibi olumsuz özelliklerini ve eski kafalılığını öne çıkararak kendi tarafında yer almamızı sağlar. Yani yazar erkek egemenliği-cinsiyet eşitliği, para hırsı-kanaatkârlık, ahlâksızlık-ahlâklılık gibi ikili karşıtlıklar kurar ve anlatıcıyı birinci özelliklerle özdeşleştirir. Ancak yine de anlatıcının kimi itirazları giderilemeden kalır. Örneğin metinde göze çarpan bir diğer ikili karşıtlık da özgürlük-(toprağa, loncaya, kasabaya, vb.) bağılılıktır; burada özgürlük anlatıcıyla, bağılılık ise ideal düzenle özdeşdir. Bu tablo daha evvel tartıştığım bir noktayı, ütopyaların ezeli “özgürlük-eşitlik” karşıtlığı üzerine kurulmasını da akla getiri. Yirminci yüzyıldan önce yazılan ütopyaların değişmez hayali olan eşitlik, yirminci yüzyılda totaliter devlet aygıtı karşısında zorunlu eşitlik biçiminde gerçeğe dönüşünce distopyaların

¹⁷⁸ Hikâyedeki ideal ülkede bürokrasinin sifra indiğini görmüştük. Anlatıcının yadırgadığı şeylerden biri de budur. Onca kaçak malına rağmen gümrükte aranmamasını, adam yerine konmamasını, işerini kolayca halletmesini, şoförünün unuttuğu pasaportun arkadan gönderilmesini garipsir. Eskinin insanı süründüren, işi yokuşa süren, rüşvetçi memurlarını özlemle anar.

¹⁷⁹ Sözgelimi anlatıcı hükümetle erkekliği özdeşleştirir ve gümrükte yabancıların karşısına çıkan ilk Türk resmi görevlisinin kız olmasını yadırgar. (159) Bir peynir kooperatifi adına ülkeyi gezip peynircilik öğreten kadınları da evlerinin kadını olmak yerine şehir şehir gezdikleri için kınar. (166)

konusu haline gelmiş ve artık ütopyalar eşitliği değil özgürlüğü düşler olmuştur. İlginç olan Esendal'ın hikâyesinde özgürlük ve eşitlik yanlısı anlayışların bir arada bulunması, yazarın eşitlik yanlılığına karşılık özgürlük fikrinin de anlatıcının ağzından ifadesini bulmasıdır. Yazar, ideal düzenin cazibesinin özgürlük aşkına ağır basacağını mı düşünmüştür bilinmez ama okurların bu konuda da diğer karşıtlıklarda olduğu kadar kolayca ikinci özellikten yana tavır alacaklarını iddia etmek zordur. Özellikle anlatıcının “şehirsizlik” konusundaki itirazı anlamlıdır.

Bunların hepsi güzel, yalnız sonunda adam bir şehre varmak istiyor. Bu şehri bulamıyorsunuz. Bir konferans salonuna, bir mektebe, bir hastane odasına girince kendinizi milyonluk bir şehirde sanırsınız. Dışarı çıkınca kendinizi ağaçlı yahut ağaçsız bir bahçe ortasında buluyorsunuz. Şehir sayılan yerlerde uzun uzun sokaklar. Geniş, sessiz, ağaçlıklı yollar. Yaya kaldırım kenarında öküz papatyaları çıkmış. Çarşı gibi yerlere varınca biraz kalabalıklaşan sokakların uzunluğu gözü bıktırıyor. Denilebilir ki bu sokaklar, bu şehir gibi yerler kırlardan, tarla aralarından daha tenha! Ben buralarda, bu evlerde yaşayacağımı düşündükçe, boğuluyorum. (188)

Ayrıca büyük şehirlerin dinamizmi, “onların çılgınca ateşli çalışmaları” olmadan “ilerleme”nin nasıl olacağı da anlatıcının cevapsız kalan sorularından biridir. (185)180 Şehircilik anlayışının yanı sıra toprağa, yöreye ve meslek örgütüne zorunlu bağlılık da anlatıcının kabullenemediği durumlardandır:

¹⁸⁰ Yazarın dostlarından ve çalışma arkadaşlarından Rebi Barkın, Esendal'ın sanayi medeniyetine olduğu kadar, modernleşme paradigmanın algıladığı biçimiyle “ilerleme” fikrine de karşı olduğunu altını çizer: “[Esendal'a] göre gerilik ve ilerilik muayyen bir norma göre tutulmuş nisbi telâkkilerdi. Bu norm beşeri, bundan dolayı da itibarı idi, şartlara göre değişebilirdi. Şu halde cemiyetin dâvaları mutlak ve dar bir telâkki ile (ilerlemek) dövizine göre değil de insanların benliği ve kendine güveni yok edilmeden, ruh asaleti bozulmadan kendi şartlarımız içinde rahat ve mesut olmamız düşüncesine göre ele alınmak gerekirdi. Demek ki fertlerin iç âlemi ile dış âlem, hayatın zaruretlerine göre en makul bir tarzda âhenleştirilmeli idi.” <http://www.memduhsevketesendal.com/hakkinda.html>.

Arkadaşımın dedikleri doğru ise de ben geri dönmeliyim.
Yurdumuzda serbestlik yok demektir. Ulus koyun sürüsü gibidir.
Biri nereye giderse hepsi oraya gider. Ben yapamam! Hele
hekimleri toprağa bağlamak ne demek. Bu onları köylüleştirir,
biraz da belki öküzleştirir. (184–185)

Anlatıcının bu itirazları, yazar gibi düşünmeyen, onun hayal ettiği
Türkiye’yi güzel bulmayan okurlara hayli anlamlı gelecektir. Bu itirazların
hikâyede bu biçimde yer almasında belki çok daha uzun olduğunu
öğrendiğimiz hikâyenin kısaltılmış olmasının rolü vardır; belki de dediğim
gibi, yazar ülkenin “güzelliğinin” bu itirazları anlamsızlaştıracağını
düşünmüş olabilir. Her durumda, diğer ütopyalarda görülmeyen bu
özelliğin, hem bir ideal düzen tahayyülünün hem de onun karşıtının aynı
metinde yer alıyor olmasının altını çizmek gerekir.

“Yurda Dönüş”te Korporatizm ve Köycülük

Peki bu hikâyeyi yazıldığı bağlam çerçevesinde nasıl
konumlandıracağız? Bu sorunun yanıtlanması öncelikle Esendal’ın siyasi
yaklaşımına ve yine, hikâyenin yazıldığı dönemin gelişmelerine
değinmemizi gerektirir.

Esendal 1906’da İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne üye olmuş ve
Meşrutiyet’in ilanından sonra Esnaf Odaları Mümessilliği, Anadolu
Vilayetleri Müfettişliği, Parti Komiserliği gibi önemli görevlerde
bulunmuştur. Yazar, (Kör) Ali İhsan (İloğlu) ve Kara Kemal’le birlikte,
İttihat ve Terakki içindeki önemli güç odaklarından biri olan “Temsil-i
Meslekî” grubunun önde gelenlerindendir.¹⁸¹ Teorisyenliğini Ali İhsan

¹⁸¹ Grubun görüşleri ve gerek Meşrutiyet gerek Cumhuriyet dönemlerindeki etkinlikleri için bkz. İlhan Tekeli-Selim İlkin, “(Kör) Ali İhsan (İloğlu) Bey ve Temsili Meslekî

Bey'in yaptığı bu örgütte Esendal örgütlenme ve edebiyat yoluyla propaganda görevlerini üstlenmiştir.¹⁸² Bu hareket, İttihat ve Terakki'nin küçük girişimciyi ikinci plana atan kapitalist sınıf yaratma politikalarına, başarısızlığa uğrayan çok partili parlamento deneylerine ve siyasal elitizmine tepki olarak ortaya çıkar. Temelde eski Ahilik teşkilatına benzeyen; sınıfların varlığını yadsıyan; küçük esnaf ve girişimcileri odağa alan solidarist-korporatist bir ekonomik örgütlenme modelini öngörür.¹⁸³ Bu modelde illerin temsiline dayanan, çok partili parlamenter demokrasinin yerini de meslek loncalarının temsilcilerinden oluşan tek partili bir siyasi düzen almıştır.¹⁸⁴

Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara'ya gelen Esendal, yeni rejimin ilk büyükelçisi olarak Azerbaycan'a gidip üç yıl görev yaptıktan sonra döner; eski İttihatçı ve Temsil-i Meslekî yanlısı arkadaşlarıyla *Meslek* dergisini çıkarır ve yine lonca teşkilatlarını esas alan bir modeli savunur. 1926'da Atatürk'e suikast girişiminin ve onu takip eden "İttihatçı cadı avı"nın ardından yine bir "zoraki diplomatlık" göreviyle Tahran'a gider.

Daha önce de değindiğim gibi Birinci Meclis'teki anayasa görüşmelerinde Temsil-i Meslekî grubunun görüşleri doğrultusunda

Programı," *Cumhuriyetin Harcı: Köktenci Modernitenin Doğuşu* içinde, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), ss. 355–449.

¹⁸² Esendal'la uzun yıllar arkadaşlık ettiğini belirten Prof. Dr. Esat Çam bu duruma ilişkin, kendisine Esendal'ın anlattığını söylediği şu bilgileri verir: "İttihat ve Terakki propagandasında herkese görev vermiştir. Ve ilgililere görevlerini aşmamalarını tembih etmiştir. Memduh Şevket Esendal'ın görevi halk hikâyeleri yazmaktır. Katiyen siyasi makale yazmayacaktır. Bunu kendisine tembih etmelerine rağmen günün birinde siyasi makale yazdığı vakit Talât Paşa kendisini çağırmış ve görevlerini hatırlatmıştır." A.g.m. içinde, s. 439.

¹⁸³ A.g.m., s. 359. Ayrıca bkz. İsmail Çetişli, *Memduh Şevket Esendal* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991), ss. 44–45.

¹⁸⁴ Bununla bağlantılı olarak bu program bürokrasiyi ve memur devleti zihniyetini de şiddetle eleştirir ki bu konu Esendal'ın eserlerinde yaygın biçimde görülen bir temadır.

hazırlanan anayasa önerisi reddedildiyse de 1930’ların korporatist tek parti rejiminde grubun yaklaşımı tekrar ilgi görmüş; ekonomik, kültürel ve idari politikalar “halkçılık” ilkesi etrafında ve esasen bu grubun yaklaşımı doğrultusunda yeniden biçimlendirilmiştir. Bu gerekçeyle olsa gerek, Serbest Fırka denemesinin ardından tek parti rejiminin kurumsallaştırılması sürecinde Esenalı Tahran’daki elçilik görevinden geri çağırılmış ve Elazığ milletvekili olarak Meclis’e girmiştir.

Bu korporatist politikaların önemli bir ayağı da “Köycülük” hareketidir.¹⁸⁵ Aykut Kansu’nun belirttiği gibi bu hareket, köy hayatıyla ilgisi olmayan yönetici kadronun, istikrarlı ve durağan yaşantıyı esas alan korporatist düzenin kırsal alanda nasıl sağlanabileceği sorusuna cevap arıyordu.¹⁸⁶ Asım Karaömerlioğlu da köye yönelik bu ilgiyi, yeni rejimin siyasal tabanını genişletme ve ülke nüfusunun çoğunluğunu oluşturan köylülerin kente göçlerini önleme arzusuna bağlar. Sanayileşme kaçınılmazdır; ancak bu köye yönelik bir sanayileşme olmalıdır. Köylüler köyde kalmalı, teknolojik gelişme sağlanırken geleneksel üretim ilişkileri bozulmamalıdır. Çünkü aksi halde şehirleşme yaşanır, o da kozmopolitizmi, sınıf çatışmalarını, işsizliği, grevleri, ekonomik krizleri, özetle “yozlaşmayı” getirir. Oysa hanelere dayalı küçük üretim, aile kurumunu koruduğu, ücretli emek gerektirmediği ve emek yabancılaşmasına neden olmayacağı için, kentleşmeye ve sanayileşmeye göre çok daha tercih edilir bir modeldir. Bu gelişimi mümkün kılmak, köylülerin geriliğini gidermek için en gerekli

¹⁸⁵ Bu durumu örneklemek üzere tek parti döneminin en önemli propaganda aracı olan *Ülkü* dergisinde 1933–1941 arasında köy ve köycülük üzerine 68 yazının yayımlandığını anmak gerekir. Bkz. Zerrin Bayraktar-Cem Alpar (yay. haz.), *a.g.e.*, ss. XVIII-XXI.

¹⁸⁶ Kansu, *a.g.m.*, s. 266.

unsur eğitimidir ve nitekim çok geçmeden Köy Enstitüleri gündeme gelecektir.¹⁸⁷

Kâbil'deki üçüncü elçilik görevinden sonra yurda dönüşünde CHP Genel Sekreterliği'ne, yani bir anlamda partinin ideologu konumuna getirilen Esendal'ın görüşlerinin bu politikalarla uyumunu ya da onlara katkısını vurgulamak elbette gereksizdir. Dahası, Kemalizmin eklektik politikalarının aksine, Esendal korporatizmi, tesanütçülüğü, köycülüğü çok daha tutarlı ve kapsamlı bir biçimde savunur.¹⁸⁸

Esendal sanayiye ve sanayi medeniyetine düşmandır.¹⁸⁹ “Amudî medeniyet” diye adlandırdığı sanayi medeniyetinin çökeceğine inancı tamdır. Onun yerine ülkenin geleceğini kurarken toprağa dayalı bir medeniyet anlayışı esas alınmalıdır. Aşağıdaki pasaj da, “Yurda Dönüş”teki ütopyayı kişisel olarak ne kadar arzuladığını göstermesi bakımından önemlidir:

Ben yaşlandıkça, medeniyet denilen nesneden, büyük şehirlerde oturmadan hoşlanmaz oldum. Gidip Antalya'da büyükçe bir portakal bahçesi almalı. Bunun içine bir buçuk katlı ev yapmalı.

¹⁸⁷ M. Asım Karaömerlioğlu, “Türkiye’de Köycülük,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, ss. 284–297.

¹⁸⁸ Yirminci yüzyılın ilk yarısında korporatizmin sosyalizmin bir versiyonu olduğu yönünde yaygın bir kanaat vardır. Nitekim Temsil-i Meslekî programının yaratıcısı Ali İhsan Bey de “Türk Karl Marx’ı” olarak adlandırılmıştır. (Tekeli-İlkin, a.g.m., s. 381) Bu doğrultuda tesanüt fikrini benimseyen Esendal’ı da sosyalist olarak niteleyenlere rastlıyoruz. (Bkz, Çetişli, a.g.e., ss. 43, 49.) Taha Parla’nın bu görüşü reddeden ve korporatizmin anti-liberal olmakla birlikte anti-kapitalist olmadığını ortaya koyan tartışması için bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, ss. 86–99.

¹⁸⁹ Şevket Süreyya Aydemir’in Esendal’la yaptığı görüşmede bu nokta çarpıcı bir biçimde ortaya çıkar: “Esendal, kendine göre görüşleri olan bir insandı. Sanayi ve sanayi medeniyetinin düşmanı geçiniyordu. Bu medeniyete vertikal medeniyet derdi. Hasreti ortaçağ loncalarındaydı. Sanayin dünyaya felaket getirdiğine ve bizim kendimizi bu afetten mümkün olduğu kadar korumamıza taraftardı. Bir gün benimle hatta bana münakaşa etmek, söz söyleme k fırsatını bile vermeden, galiba dört saat kadar konuştu. Afganistan’da, İran’da bize misal olabilecek şeyler gösterdi. Son tavsiyesi de; vaktim oldukça eski Ankara, Çankırı lonca teşkilatlarını araştırmamı söylemek oldu.” Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 10. bs. (İstanbul: Remzi, 1997), s. 464.

Geniş odaları olsun. Kitap olsun. Portakal ağaçları ile uğraşmalı. Alishkin inekler de olmalı. Tavuklar da olmalı; köpekler de olmalı. Antalya mekteplerinde de ders vermeli. Kızlara da ders vermeli. Yazıyı da yazmalı. Bu çocuklara tiyatro da oynatmalı ama öyle ‘Hasan Çavuş savaşa gitmiş’ piyesi değil. Sanat duygusu verir güzel bir piyes”¹⁹⁰

Bu bilgiler ışığında “Yurda Dönüş”e tekrar baktığımızda, Esendal’ın ve kısa bir süre sonra genel sekreterliğine atanacağı CHP’nin yakın gelecekle ilgili politikalarının hikâyeyle önemli ölçüde uyumlu olduğunu görürüz. Gerçi Esendal’ın bu hikâyede ve *Ayaşlı ile Kiracıları* gibi başka pek çok eserinde eleştirdiği bürokrasi ve memur devleti zihniyeti, ortadan kalkmak bir tarafa, “halk için halka rağmen” sloganına ve yönetimin devletle toplumu iki farklı ve birbirine karşıt varlık gibi algılayan anlayışa paralel olarak, güçlenerek büyümüştür. Hikâyenin önemle vurguladığı herkese toprak verilmesi konusu da, bu kadar radikal olmasa da 1945 yılında “Çiftçiye Topraklandırma Kanunu” ile denenmiş; ancak büyük toprak sahiplerinin güçlü muhalefeti, halkın rejime desteğinin iyice azalmış olması ve hemen ardından Demokrat Parti’nin kurulması ile umulan sonucu vermemiştir. Yine Esendal’ın hayaline paralel olarak var olan kentler yok edilemese de, kentlileşmenin olası sonuçlarına kuşkuyla yaklaşan rejim, Türkiye’nin uzun yıllar bir köy devleti olarak kalmasını sağlamıştır.¹⁹¹

¹⁹⁰ Esendal, *Kızıma Mektuplar*, s. 295. Cahit Külebi de Esendal’ın bu ideallerinin tüm eserlerine yansıdığının altını çizer: “Ankara’dan çıkıp ne kadar gitseniz sonu gelmeyecek bir şehir, daha doğrusu bir kasaba, ta sınıra kadar. Ardı arkası gelmeyecek küçük, güzel evler. Bağlar bahçeler. Ekilmiş tarlalar. Ve küçük mülklerinin mesut sahipleri: Saide gibi, Selime gibi vefalı, evcil kadınlar, çalışkan, sağlam yapılı erkekler, tosun gibi çocuklar.” Cahit Külebi, “Memduh Şevket Esendal,” *Türk Dili*, c. 1, s. 10 (Temmuz 1952): 5’ten aktaran Çetişli, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁹¹ Karaömerlioğlu Türkiye tarihyazımının 1930’larda devletçi sanayileşmeyi hak etmediği ölçüde ön plana çıkardığını, oysa sanayileşme ve şehirleşme karşıtlığı ile birlikte köycülüğün o derece ilgi görmediğini belirtir. Nitekim Celal Bayar 1936’da bile Türkiye’nin bir tarım ülkesi mi yoksa sanayi ülkesi mi olacağı konusunda bir fikir birliğinin

Buna karşılık hikâyedeki milliyetçilikle ve askerlikle ilgili duyarlılıklar, özellikle savaş koşullarında ırkçılık ve militarizm tonları taşıyarak varlığını hissettirmiştir.¹⁹² Halkevleri zaten var olan ve sonrasında da varlığını sürdüren kurumlardır. Bunlara hikâyenin yazıldığı dönemde Köy Enstitüleri eklenmiştir. Köylüleri eğitecek köylüleri eğitmek, bu yolla rejimi köylere yaymak ve “muhafazakâr bir korporatizmin statik toplum öngörüsünü”¹⁹³ gerçekleştirmek için kurulan bu kurumlar doğrudan hikâyede yer almasa da, yukarıdaki blok alıntıdan anlaşılacağı gibi, Esendal’ın ideal ülkesinin ayrılmaz parçalarıdır. “Yurda Dönüş”te övgüyle anılan kooperatifler de tek parti döneminde kırsal alanda korporatist bir toplum yaratmanın en önemli araçlarından biri olarak yaygınlaştırılmıştır.¹⁹⁴ Meslek grupları, odaları da bugün bile varlığını sürdüren kurumlardır.

Hikâyede dile getirilen özlemlerin gerçekleşip gerçekleşmemesi bir tarafa, bu çalışma açısından önemli olan, bir kez daha bir ütopyanın var olan düzene muhalif, alternatif bir yaşam biçimi önermekten ziyade, onu biraz daha köycü ve biraz daha muhafazakâr bir vurguyla benimsetmeyi, sevdirmeyi hedeflemesidir. Yazarının bir yıl sonra Parti genel sekreteri, yani

olmadığını söylemektedir. Karaömerlioğlu, “Türkiye’de Köycülük,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, ss. 296–7.

¹⁹² Rebii Barkın da Esendal’ın milliyetçi kişiliğinin altını çizer. “İnsanın benliği ona göre milli karakter demektir. Bu bozulursa o insanlardan öğrenülecek eser ve böyle insanların topluluğundan da bir medeniyet çıkamayacağına inanırdı. Bu itibarla milli karakteri kutsal bir varlık gibi gören onu her fesattan korumak isteyen bir milliyetçi, bir Türkçü idi.” <http://www.memduhsevketesendal.com/hakkinda.html>.

¹⁹³ M. Asım Karaömerlioğlu, “Köy Enstitüleri,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, s. 292.

¹⁹⁴ İttihat ve Terakki döneminde de yoğun biçimde uygulanan kooperatifçilik, 1935 yılında çıkarılan yasalarla hız kazanır. Bu yıldan itibaren tarım satış kooperatifleri ve birlikleri, tarım kredi kooperatifleri, küçük sanat kooperatifleri, konut kooperatifleri kurulmuş ve kooperatifçilik ekonomide ağırlıklı bir rol üstlenmeye başlamıştır. Bkz. Nabi Dinçer, “Türkiye’de Kooperatifçilik,” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: İletişim, 1983), ss. 1274–1286.

rejimin ideologu konumuna getirilmesi, ütopya açısından bakıldığında olsa olsa bir ironi olarak değerlendirilebilir. Bölümün başındaki alıntıya dönersek, "toprak medeniyeti"nin nimetleriyle, istikrarlı, huzur içinde yaşayan bir Türkiye"yi özleyen yazarın "özendirme" meselesini çok önemsedğini görmüştük. Yazarımız "Bugün için hayal gibi görünen bu fikrin hakikat olabilmesi için, işte böyle sanatkârlara ihtiyaç vardır. Gençlerden böyle sanatkârların çıkmasını dilerim" diyordu. Bu hikâye, Esendal'ın gençleri beklemeye sabrının olmadığını kanıtlıyor.

2.5. Bir Kooperatifçi Ütopya: *Toprak Uyanırsa*

Şevket Süreyya Aydemir'in (1897–1976) *Toprak Uyanırsa: Ekmeksizköy Öğretmeninin Hatıraları* (1963) adlı romanı,¹⁹⁵ incelediğimiz diğer yapıtlar içinde, deyim yerindeyse, ütopya olduğunun en fazla bilincinde olan ütopyadır. Fakir bir köyün, oraya atanan öğretmenin öncülüğünde mucizevi bir kalkınmayı gerçekleştirerek zenginleşmesinin ve ülke çapında uygulanabilecek bir model haline gelmesinin hikâyesini anlatan roman, ütopyalara yönelik “hayalcilik” suçlamasına maruz kalmamak için, başka ütopyalara göndermelerde bulunur. Sözelimi, köyün yaşadığı göz kamaştırıcı gelişimin stratejistlerinden biri olan genç ziraat mühendisi Ayhan Bozkır, köyü kalkındıran kurumların hayal ürünü olmadığını denemiş kurumları ve yöntemleri izlediklerini açıklarken Fourier'i örnek verir. “Hayalci sosyalist” Fourier'in tahayyül ettiği Falanster adlı “garip siteler”in yaşama geçirilmeye çalışıldığını, ama ayakları yere basmadığı için başarısız olduğunu belirtir. (295)

Buna karşılık, yine ütopyacılı bir düşüncenin ürünü olan “kibutz”lardan övgüyle söz edilir. Bu bağlamda yazar, yine Bozkır'ın ağzından bir “deneme çağı”nda yaşadığımızı; milletlerin hürriyet içinde kalkınma, disiplin içinde kalkınma, karma ekonomi, sınıfsız ekonomi gibi yöntemlerle kalkınma yolunu aradığını ve eski çağın bütün çerçevelerini parçaladıklarını belirtir ve böylece ütopyaların varlığını meşrulaştırır. (213–215) Bu örneklerden yola

¹⁹⁵ Şevket Süreyya Aydemir, *Toprak Uyanırsa: Ekmeksizköy Öğretmeninin Hatıraları*, 8. bs. (İstanbul: Remzi, 2002).

ıkarak, iyi ütopyayla kötü ütopyayı ayırt etmemizi sağlayacak ölçüt olarak “topluma uygunluğu” ne sürer. Toplumun yapısına, ruhuna, değerlerine uygun topyalar makbuldür.

Bu erevede Türkiye için münasip topya, “orta yol”cu bir sistemi içerecektir. Özel mülkiyeti ortadan kaldırmayan; mevcut imkânları harekete getiren; devletin öncülüğünde zapturapt altına alınan toplumun emeğini planlı bir ekonomi çerçevesinde değerlendiren; toprağa bağlı; merkezinde kooperatifler olan “yeni bir hayat nizamı” yaratılacak; böylece fakir millet zenginleğecek, azlık millet çoğalacak, “hayat daha güzel, daha neğeli” olacaktır. (215)

Aydemir, yeniliği konusunda pek ikna edici olamayan bu hayat nizamına nasıl ulaşılacağını, romanı roman olmaktan çıkarıp bir siyasi projelendirme denemesine dönüştürecek kadar ayrıntılı biçimde anlatır. Ancak bunu yaparken, mevcut toplumsal düzene ve dinamiklere ilişkin bir dizi nkabule dayanır ki romanın bence en dikkat çekici tarafı bu nkabullerdir. Aşağıda Ekmeksizköy’n fakir bir köyden zengin bir tarım cennetine dönüşümünü özetledikten sonra bu nkabullere değineceğim.

Ütopyaların mevcut durumla arasına zamansal ya da mekânsal bir mesafe koyarak, yani anlatıyı geleceğe ya da hayali bir yere taşıyarak bir yabancılaşma sağladığını belirtmiştik. Aydemir ikinci yolu seçer. Yani roman gelecekte geçmez; 1950’lerden 60’lara uzanan bir zaman diliminde, Anadolu’da hayali bir köyde geçer. Emekli bir ğretmen olan anlatıcı, geçim sıkıntısı nedeniyle tekrar öğretmenlik yapmaya karar verir. Tayini Polatlı ile Sakarya Nehri arasında, bir bataklıkın kıyısındaki Keltepe köyüne

çıkar. Köye vardığında yaşadığı tam bir hayal kırıklığıdır. Kırac toprağı, harap evleri, bataklık kokuları ve kavruk insanlarıyla bu elli haneli köy ilkçağdan kalmış gibidir. Demokrat Parti iktidara gelince muhtar önceki öğretmeni kovmuş, okulu da ağıla çevirmiştir. Anlatıcı köyden hemen gitmeyi düşünür; ancak köy halkının Türkmén olması, köy civarında Frigya kalıntılarının bulunması ve bataklığın sığ olması ilgisini çeker ve kalıp mücadele etmeye karar verir. Bu mücadelesinde başarılı olacağına inanmasında köyün imamının yobaz olmadığını, muhtarının da güdülmeye müsait olduğunu fark etmesinin de etkisi olmuştur.

Ancak anlatıcının en baştan itibaren varılacak noktayı gören, bilinçli bir öncü olmadığını belirtmeliyiz. Roman boyunca köylülerle birlikte onun da yavaş yavaş bilinçlendiğini, doğru yolu bulduğunu görürüz. Bu süreç, Polatlı'da rastladığı, yapı işlerine meraklı albayın, öğretmenin pencere, kapı, karatahta gibi taleplerini karşılamasıyla başlar. Orada yerleşmiş olan Macar asıllı Baha Bey'in o kırac bölgede bir vaha gibi görünen çiftliği de öğretmene ilham verir. Köylüler de öğretmenin ikna etme çabalarına gerek kalmadan bu yönde çabalamaya başlarlar. Köyün önde gelenlerinden İsfendiyar cebinden ödeyerek okulu sıvıtmıştır. Başka köylüler okulu boyarlar. Muhtar borca girerek okulun çatısı için kereste alır. Öğretmenin temasa geçtiğı ve onun mücadelesinden etkilenen devlet görevlileri de bu çabaya katılırlar. İlçe ve il eğitim müdürleri okulun eğitsel malzeme ihtiyacını karşılar. TMO'dan da hurda kiremitler alınır. Neredeyse kendiliğinden oluşan bu dayanışma havası içinde okul açılır ve herkes çocuklarını şevkle okula gönderir.

Yaşlı, aydın imamın, tek başına okulun bir işe yaramayacağı, köyün “dirliğine el atmak” gerektiği öğüdüne uyan öğretmen, okul işlerinin ötesine geçen ıslah ve kalkınma projelerine girer. Bu amaçla köy (öğretmen, muhtar, imam, imam yardımcısı, köyün ileri gelenleri), ilçe (öğretmen, albay, eğitim müdürü, kaymakam, TMO müdürü, DSİ mühendisleri) ve il (öğretmen, vali muavini, eğitim müdürü) düzeylerinde kendiliğinden gayriresmi komiteler oluşur. İlk hedef bataklığı kurutmaktır. Çeşitli devlet kurumlarının içindeki idealist insanların heyecanı ve yardımıyla bu iş de başılır ve bin dönümlük bir alan tarıma açılır. Bu kritik eşğin aşılmasından sonra sonraki aşamalar, ortaya çıkan ve büyüyen sinerjinin etkisiyle çok kolay ve hızlı bir biçimde geçilir ve herkesin gözleri önünde mucizevi bir dönüşüm gerçekleşir.

Bu hacimli (437 sayfa) romanda, ütopyanın hayata geçirilmesini, incelediğimiz diğer eserlerde rastlamadığımız kadar ayrıntılı biçimde görürüz. Yazar köyün geçirdiği dönüşümü adım adım verirken, bir yandan kahramanların bu sürece nasıl dâhil edildiklerini, nasıl kazanıldığını verir, diğer yandan da okurları bu sürecin gerçekleştirilebileceğine ikna etmeye çalışır.

Tüm bu çabalar sonunda varılan noktayı vali muavininin sözleri özetler: “Bu bir mucize kardeşim, bu büyük, inanılmaz bir eser, bir zafer... Bu bir tılsım oyunu, bir rüya... Ya bir gün ülkemiz bu tılsımı bulabilirse?.. Yani bütün Türkiye demek istiyorum...” (398) Şimdi bu “inanılmaz eser”in ne olduğuna, köyün ne hale geldiğine bakalım. Öğretmenin köye gelişle başlayan on yıllık süre içinde köy tam bir cennet haline gelmiştir. Bu

dönüşüm üç aşamalı bir planla gerçekleştirilmiştir: Toprağı uyandırmak, insan gücünü uyandırmak, potansiyel düzeyde var olan imkânları ve kaynakları harekete getirmek. (205)

Bataklığın kurutulmasıyla açılan geniş arazi köylüler arasında paylaştırılmış ve özel mülkiyete dayanan, ancak kooperatiflerle kârın azami düzeye çıkarıldığı bir sistemle bu bereketli topraklardan büyük servetler kazanılmaya başlanmıştır. Ayrıca köye bakan kıraç yamaçlardaki verimli üzüm bağları köyün hem gelirini arttırmakta, hem de görünümünü güzelleştirmektedir. Hayvancılık ve süt üretimi Ankara'yı besler hale gelmiştir. Köylüler eski harap evleri terk etmiş ve daha uygun bir noktada inşa edilen yeni, planlı, temiz köye taşınmıştır. En önemlisi, bu dönüşüm altı kooperatif etrafında gerçekleşmiştir: Köy Yapı Kooperatifi, Donatım Kooperatifi, Pancar Yetiştiricileri Kooperatifi, Bağ Yetiştiricileri Kooperatifi, Hayvancılık ve Süt Mahsulleri Kooperatifi ile Sebze ve Meyve Alım-Satım Kooperatifi.

Yani Aydemir'in ütopyası toplumsal yaşamın niteliğiyle ilgili bir dönüşümü, görülmemiş bir toplumsal düzen tasavvurunu içermez. Nicelik daha ön plandadır. *Toprak Uyanırsa*, İlkçağ koşullarında yaşayan bir köyün zengin üreticiler haline gelişinin hikâyesidir. Hedef, anlatıcının “uzak, erişilmez bir rüya” diye tanımladığı bir Fransız köyünü gösteren kartpostaldaki gibi olmaktır.¹⁹⁶ Bu kartta, yamaçta sıra sıra bağlar; yamacın altında, dalları meyveden kırılan elma bahçeleri; ufukta altın başaklı tarlalar,

¹⁹⁶ Ankara'nın üçüncü bölümünde de Batı Anadolu'nun “Provansa” gibi bir ileri tarım bölgesi haline geldiği gömüştük.

harmanlar; ağaç bir mataradan su, belki de şarap içen güzel bir kadın görülmektedir. (142)

Romanın sonunda bu hedefe ulaşılmıştır. Bunun yöntemi de, romanın yazıldığı dönemden çok önce Türkiye’de uygulanmaya başlanan kooperatifçiliktir. Ancak kooperatifçilik gerçekte bu denli başarılı olmamışken (aksi halde böyle bir roman ortaya çıkamazdı), romanda bu yöntem mucizevi sonuçlar üretir.

Aydemir’in Toplumsal ve Ekonomik Önkabulleri

Bu farklılığın nedeni, yazarın romanda kooperatifçiliğin yanı sıra, insana, topluma, ideolojiye dair birtakım öncüllere büyük bir ağırlık vermesidir. Öyle ki, bunların hepsi bir araya gelmezse bu başarıyı elde etmek mümkün olmaz. Aşağıda bu öncüllere değineceğim.

a. Toplumsal gelişimin ilk şartı iyi niyetle çaba göstermektir.

Ütopya ile siyaset felsefesi arasındaki ilişkiye giriş bölümünde değinmiştim. Bu ikisi arasındaki temel farklılık, insan doğasına ilişkin temel varsayımlardan kaynaklanır. Krishan Kumar’ın belirttiği gibi, siyaset ve toplumbilim kuramlarının çoğuna göre insanlar doğaları gereği saldırgan ve açgözlüdür. Her zaman önce kendilerini, sonra başkalarını düşünürler. Yasaları ve kurumsal normları ihlal etme eğilimindedir. Toplumsal düzen, bencilliğe ve anarşiye karşı sürekli bir mücadeledir. Buna karşılık ütopyacı yaklaşım bunun tersi bir varsayıma dayanır. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre insan doğası, “iyi” olmasa da, biçimlendirilebilir bir yapıya sahiptir.

İnsan doğasının yetkinleştirilmesinin önünde esaslı engeller yoktur.¹⁹⁷

Ancak böyle bir varsayım sayesinde gerek kuramsal gerek edebi ütopyalar mevcut düzenden daha iyi bir toplum düzeni tasavvur edebilirler.

Şevket Süreyya Aydemir'in (1897–1976) *Toprak Uyanırsa: Ekmeksizköy Öğretmeninin Hatıraları* (1963) adlı romanı, bu varsayımı en uç noktasına taşır. Bu aynı zamanda, ikna gücü anlamında, romanın en önemli zaafıdır da. Romanın konu edindiği mucizevi dönüşüm, ilgili herkesin son derece iyi niyetli olmaları sayesinde gerçekleşir. Bu konuda onları “davaya kazanma” yönünde kayda değer çabalara bile rastlamayız. Sadece romanın kahramanı olan öğretmende “şeytan tüyü” vardır; (72) bu sayede köylüsünden valisine, mühendisinden bakanına, karşılaştığı herkes onun önderliğini kabul eder ve söylediklerini yapar. “Şeytan tüyü” ve önderlik kabiliyeti ayrıntısı dışında, bu insanların daha önce bu iyi niyeti niçin göstermediklerini öğrenemeyiz. Ayrıca kahramanın uzun meslek yaşamında bu işleri niçin yapmadığı, neden emekliliğini beklediği de anlaşılamaz. Yaşanan, ani bir toplu aydınlanma gibidir.

Öğretmenin “Düşünüyorum insanlar çok mu iyi. Yoksa şimdiye kadar, ben mi onları tanımıyordum?” (104) sözleriyle en iyi ifadesini bulan bu yaklaşımın ilk göze çarpan örneği de öğretmenin kendisidir. Emekliliğinden sonra yaşadığı maddi sıkıntılar nedeniyle yeniden öğretmenliğe başlamak zorunda kalan anlatıcı, yine de mütevazı olması gereken maaşının tümünü okulun ihtiyaçları için harcar. Bu ihtiyaçların satın alındığı mağazacı Süleyman da öğretmeni sevdiği için bu alışverişleri uzun vadeli taksitlere

¹⁹⁷ Kumar, *a.g.e.*, ss. 28–29.

yaymaktan geri durmaz. (104) İmam halka hizmetin ibadet olduğunu buyururken (192), DSİ'nin genç mühendisleri hep başkaları için çalıştıklarını, bu başkalarının da halk olduğunu söyler. (104) Aynı şekilde albay, karargâhın bütün imkânlarını öğretmene sunar (62), DSİ, TMO, devlet çiftlikleri, Ziraat Bankası, DMO, Eğitim Müdürlüğü, Kaymakamlık ve sair devlet kurumları da ilk andan başlayarak köye ve öğretmene bilgi, hizmet, donanım ve kredi desteklerini esirgemezler.

Daha ilginç, romanın özetinde de belirttiğim gibi köylülerin gösterdiği iyi niyettir. Öğretmenlerden herhangi bir talep gelmeden, kendiliklerinden okulun eksiklerini gidermeye başlayan köylülerin hangi saiklerle böyle hareket ettiklerini anlayamayız. Bu gönüllülük sıva, badana gibi işlerle de sınırlı kalmaz. Okul açılınca daha önce okul kavramına aşina olmayan köylüler hiç üstelemeden çocuklarını okula gönderirler. Hiç okula gitmemiş çocuklar, daha ilk günden öğretmeni çok severler. (105) Öğretmenin her haftasonu kasabadan köye dönüşü bir bayram havası yaratır; köylüler ve öğretmen sürekli bir “sevgi yumağı” halinde yaşarlar. (96) Çocuklar öğretmenin etkili eğitim yöntemlerini (gazetelerden harfleri kesip karıştırmak, onları birleştirerek kelimeler yazdırmak) o kadar benimserler ki aynı usulleri evde ninelerine uygularlar. (115) Öğretmenin yetişkinler için düzenlediği gece kursları da büyük ilgi görür.

Özetle roman boyunca diğer kesimlerle çıkar çatışması olan, başka bir alternatif öneren ya da kötü niyetli bir kişiye bile rastlamayız. Bu dayanışmacı ve hegemonik toplumsal yapının Aydemir'in ütopyası için vazgeçilmez bir önkoşul olduğunu anlarız. (230) Nitekim anlatıcı bir yerde,

eğitimde başarı için köylünün kendiliğinden mektebi kabul etmesinin, benimsemesinin gerektiğini belirtir. (136) Bunun somut örneğini de romanda okulda yer kalmadığı için çocuğu dışarıda kalan ninenin kıyameti koparmasında görürüz. (127) Anlatıcı hegemonya kurmanın gerekliliğini, davanın halka mâl edilmesinin şart olduğunu sık sık dile getirir. Ancak benimseme gerçekleşmese de işler yürüyecektir: “Yoksul bir Anadolu köyünde böyle bir teşebbüs, her kafadan çıkacak sesler arasında ve hükümet baskısı olmazsa kolay yürüyemez. Hoş, iş başa düşünce ne olacağı da belli değildi. Ama şimdilik Keltepe, barış içinde uyuşturulmuş, avunup gidiyordu.” (139)

b. Aydınların topluma, köylüye önderlik etmeleri gerekir.

Önderlik, rehberlik konusu, Aydemir’in çok üzerinde durduğu ve uzun uzadıya işlediği bir konudur. Öncelikle yazarın “aydın” anlayışını açıklığa kavuşturmak gerekir. Romanda iki ana toplumsal grubun mensupları görülür: Köylüler ve çeşitli düzeylerde memurlar (öğretmenler, devlet kurumlarında çalışan mühendisler, kaymakam, vali, vb.). Önemsiz rolleri olan bir mağaza sahibiyle (Süleyman) iki bakanı saymazsak, memurlar ve köylülerden başka kimseye rastlanmaz. Bu memurların da neredeyse hepsi, çeşitli vesilelerle kendilerini “biz aydınlar” diye tanımlar. Yani halka rehberlik etmesi gereken aydınlar, devlet memurlarından oluşmaktadır.

Topluma önderlikle ilgili tezlerinde yazar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Yaban*’ına sık sık atıfta bulunur. *Yaban*’da Ahmet Celâl’in kendisini aralarına kabul etmeyen ve Milli Mücadele’yi desteklemeyen köylüleri, roman boyunca süren mücadeleden ve öfke

nöbetlerinden sonra affetmesi, cahilliklerinin, hayvanlıklarının, hainliklerinin sorumlusu olarak onları aydınlatmayan, yalnız bırakan aydınları göstermesi; *Toprak Uyanırsa*’nın çıkış noktası gibidir.¹⁹⁸

Köyün bir yabancı kabul edişi büyük bir şeydir. (...) [Bütün köylülerin] yüzünde harcanmışlığın, terkedilmişliğin mihneti yanında, zalim, sert ve tükenmiş bir toprakla haşır neşir olmanın soy erkeklği vardı. Sahte olan, bozulmuş olan, başkalarının sırtından geçinen bizdik. Bütün ömrümüz onları oyalamak, onları aldatmakla geçmişti. Yüzyıllar ve yüzyıllarca onlara ne vermiştik ki? (77, ayrıca bkz. 160)

Aydemir’in öğretmeni ise tam da *Yaban*’da suçlanan aydınların yapmadıklarını yapar. Sadece eğitimle yetinmeyerek köylülerin gelir seviyelerini yükseltmeye yönelik hamlelere öncülük eder. Bu sayede kitapta betimlenen mucizevi sonuç elde edilir. Bunun karşılığında da köylüler *Yaban*’daki sevimsiz, nankör köylü tipinin aksine, minnettarlığını ve uysallığını gösterir: “Efendiler, neredeydiniz siz şimdiye kadar? Madem böyle işler gelirdi elinizden? Günah değil miydi bu milleti rezil, sefil yaşatmak bu küllükte, bugüne dek?..” (217)¹⁹⁹

Bu doğrultuda kitapta herkes köylüyü gütme, yönlendirme ihtiyacını dile getirir. Örneğin anlatıcı bu rehberlik ihtiyacını “Bu millet daima fetva aramıştır. Ve daima ondan yoksun kalmıştır” (228) sözleriyle ifade eder.

¹⁹⁸ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, 45. bs. (İstanbul: İletişim, 2003), s. 111, 181.

¹⁹⁹ Yazar bu vesileyle köy edebiyatı ve onun köylüye yaklaşımı konusundaki görüşlerini de dile getirir: Köyün edebiyata *Yaban*’la girdiğini belirten Aydemir, daha sonra ortaya çıkan köy yazarları kuşağının eserlerinde köylülerin sürekli birbirine saldıran, düşmanca davranan insanlar olarak betimlenmesini eleştirir. Muhtar düzenbaz, ihtiyarlar soyguncu, bakkal muhtekir, softa yobaz ve sübyancıdır. Herkes kaba, cahil, bencil ve zalimdir. Aydemir köylünün sertliğinin tabiatla savaştan kaynaklandığını, cahilliklerinin de onların değil aydınların suçu olduğunu belirtir. Anlatıcının ağzından Ekmeksizköy’ün istisnai durumunu, fazla iyimser, uysal bir köy olduğunu kabul eden yazar, bunu talihe, eski aşiret töresine ve patriyarkal otoritesine bağlar. (288)

Üniversite hocası (254), vali muavini (122) ve imam da (222, 291) bu düşünceyi paylaşırlar.

Romadaki bu “rehberlik” boyutunun, doğrudan doğruya “Kadrocu” anlayışla paralel olduğunu da belirtmek gerekir. Buna göre, yukarıdan gelen bir hareketin topluma ulaşması, ancak “kadro” aracılığıyla ulaşabilir. Roman bu anlayışın edebi bir “uygulaması” olarak da okunabilir.

c. Toplum disiplini altına alınmalıdır.

Rehberlik ihtiyacına paralel olarak tartışılmaksızın kabul edilen diğer bir varsayım da toplumun nizam ihtiyacıdır. Bataklığı kurutmak için gelen mühendislerden birinin söylediği gibi, “milleti hizaya getirmek” şarttır. (126) Bu konuda da bu görüşün sadece “aydınlar” tarafından paylaşılmadığını, köylülerin de böyle düşündüğünü öğreniriz. Sözgelimi köyün bekçisi Sarı Çavuş, “nizam demek, herkesin kendi yerini, kendi vazifesini bilmesi demektir. Böyle olunca, kumanda söker ve millet de yürür...” diyerek bu noktayı dile getirir. (127)

Nizam ihtiyacı ile ilgili bu karşılıklı mutabakat, yazarın doğal olarak sık sık askeri çağrışımlar yapmasına neden olacaktır. Daha romanın başında, anlatıcının köyde kalmaya karar vermesinin nedenlerinden biri de, muhtarın cephelerdeki itaatli çavuşları hatırlatmasıdır. Ona göre böyle insanlar, emir ve kumanda bekleyen insanlardır. İyi bir kumandan da kumandanlık vasfını askere yaymasını bilendir. “Böyle bir âmiri bulamayan asker, mutlaka başıbozuklaşır.” (47) İlerleyen bölümlerde işler yoluna girdikçe Muhtar “terfi ederek” akıncı kumandanlara (77, 112, 221) benzemeye başlar. Sığırtmaç Musa eski redif çavuşlarını (117), Sarı Çavuş siperden sipere

seken acar takım kumandanını (359) hatırlatır. Yine, “Köyde Birlik” başlıklı tezini Keltepe’de uygulama şansı bulan ve insanları örgütleyip işe koştadaki başarısıyla anlatıcının hayranlığını kazanan Ayhan Bozkır, köyü incelemeye gelen doçentlere şu övgü dolu sözlerle tanıtılır: “Ayhan Bozkır. Bizim köyün diktatörü. Şu dakikadan itibaren siz de onun emrindesiniz.” (329)

Bir başka köylünün, Süleyman’ın bu konuyla ilgili sözleri daha da çarpıcıdır:

Millet, devlet ne derse onu der efendi. Sen bu işe iyi başladın. İşi devlete bağladın. Bizde millet, asker gibidir. Nizam ister. Biz nizamsız kaldık mı yıkılırız. Nizamı yaratacaksın. (...) [Kumandan olmazsa] nafil olur işler. Biz her işte nizama sokulmalıyız. Kumandan olursa orman da olur. Bağ da olur, bahçe de olur. Bize ordu dili kullanmalı efendi. Biz o dili anlarız... (234, 235)

Yazar bu söylemi fazla sert bulmuş olacak ki, anlatıcının ağzından şöyle bir formülasyona gider: “Mesela, hem eski aşiret düzenine dönmeden, hem milletin üstünde tam bir ordu disiplinine girmeden, fakat milletin otoriteye ve önderliğe olan bağlılığını da unutmadan bu ülke, daha güdümlü bir düzenleyişle, daha hızlı bir kalkınışa yönltilemez miydi?” (235)

Kısacası, Aydemir’e göre Keklikpınarı’na dönüşen Keltepe gibi bir köye ve böyle köylerden oluşan bir ülkeye sahip olmak isteniyorsa, toplumun askeri bir disiplin ve hiyerarşiyile örgütlenmesi kaçınılmazdır.

ç. Din adamları da ilerlemeye katkıda bulunmalıdır.

Romanda dine yaklaşım Kemalizmin din anlayışına paraleldir. Halkla karşı karşıya gelmemek için doğrudan reddedilmeyen dinsel kurum ve pratiklerin kontrol altına alınarak rejimin hizmetine koşulan bir yapıya bürünmesi, ilerlemenin önkoşullarından biridir. Romanda dini otoriteyi

temsil eden üç kişi vardır. Yaşlı, felçli, bilge imam, Samanpazarı'nda serserilik, kumarbazlık ederken hapse girmemek için bu köye imam yardımcısı olarak gelmiş olan Hafız ve onun köyün kalkınmasında fazla görevler yüklenmesinden sonra bulunan yeni imam yardımcısı Nurullah Öncü. Halkın büyük saygı duyduğu yaşlı imam, aydın kişiliğiyle halkın yeniliklere tepkilerini frenlemek bakımından öğretmene büyük destek olur. Çoğu bakımdan öğretmenden daha ilericidir. Eğitimle yetinmeyip geçim şartlarına el atmak gerektiği öğüdünü öğretmene imam verir. Şaka yollu “Bakıyorum, sen milleti mektebe dadandırdın. Eğer genç olsaydım ayağına karpuz kabuğu koyardım ya, hele yürü bakalım iş nereye varacak...” dese de gerçekte öğretmenle aralarında tam bir koalisyon vardır. Ne yazık ki camilerin halka, okulların ise devlete ait olduğunu, oysa ikisinin birbirini tamamlaması gerektiğini, okulla caminin yöneticilerinin müşterek bir dille, birbirlerini anlayarak yetiştirmenin şart olduğunu da imam söyler. (134-135)

İmam hatip liselerini kuvvetle çağrıştıran bu düşüncenin pratikteki uygulamasında ise, bu işbirliğinin okula öncelik vererek yapılacağını görürüz. Ayrıca imam çok eşliliğe karşı (227), kadın haklarına da saygılıdır (414).

Hafız ise başından beri öğretmenin en yakın destekçisidir. Kooperatifçiliği öğrenir ve uygular; köydeki işlerin örgütlenip yürütülmesinde rol oynar. Genç “selamet öncüsü” Nurullah Öncü ise köye geldiğinde sinir bozucu bir softa görünümündedir. Ama kısa sürede yola gelir, İngilizce öğrenmeye başlar ve köyü kalkındırma çalışmalarına katılır.

d. Devletin elinde tüm ülkenin kalkınmasına yetecek imkânlar vardır.

Yukarıdaki öncüllerin ardından yazarın ekonomiyle ilgili varsayımlarını okuruz. Bunların en önemlisi ve sorgulamaya en açık olanı, ülkenin geri kalmışlığının kaynak yokluğundan kaynaklanmamasıdır. Devletin elinde, Keltepe’de yaşanan kalkınmayı tüm ülkeye yayacak imkânlar, kaynaklar mevcuttur. (224) Keltepe’nin “ideologu” Ayhan Bozkır bu durumu “Evet biz, var olan, geliştirilebilecek, genişletilebilecek olan bir imkânlar ve teşkilat parkı üzerindeyiz” (206) sözleriyle dile getirir. Kaymakam uyuyan imkânlardan bahseder (242); Ziraat Bankası müdürü kalkınma projeleri için kredilerin müsait olduğunu söyler. (357)

Nitekim romanda “harekete getirilen” bütün imkânlar devlet kurumlarının imkânlarıdır. Daha önce andığım kurumların dışında Nafia, Su İşleri, Atatürk Orman Çiftliği, donatım atelyeleri, Bağcılık Enstitüsü, Çocuk Esirgeme Kurumu gibi kurumlar da şu veya bu ölçüde sürece dâhil olurlar. Yani eksik olan kaynaklar değil, yukarıda da belirtildiği gibi rehberliktir. Rehberlerin öncülüğünde toprak ve insanlar uyandırılıp bu imkânlar harekete geçirilince kalkınma kaçınılmazdır.

e. Türkiye’nin kalkınması ancak devletçi ve köycü politikalarla sağlanabilir

Aydemir romanda, daha çok Ayhan Bozkır’ın ağzından Türkiye’nin şartlarına uygun kalkınma modelinin devletçi ve planlı bir ekonomiye dayanması gerektiği düşüncesini işler. Bu model de büyük ölçüde toprağa, köye dayanacaktır. Ayhan Bozkır “köy = millet = devlet” gibi bir denklem kurar ve köy ölçeğinde gerçekleştirdikleri kalkınmanın tüm ülkeye uyarlanabileceğini iddia eder:

... Anadolu toprağında yaşayan milyonlarca insan. (...) Bunların hepsinin toplamına tek kelimeyle “millet” diyoruz. Hepsini de tek devlete, tek Anayasa’ya, tek hükümet siyasetine bağlıyoruz. Bu binlerce ve binlerce köylerin de toplamı tek ülke. Tek devletin ülkesi. Hatta bunları ayrı ayrı düşünmeden tek ve soyut bir anlamla adlandırabiliriz: Köy (...) Bu Ekmeksizköy’ün, bu küçük âlemin kanunlarıyla o büyük âlemin kanunları bir. Değişen şartlardır. Ama bunların hepsi de “köy”ün şartları. (203)

Bu doğrultuda yapılması gereken köyle devleti birleştirmektir. (168)

yazar bu noktada bir önceki bölümde değindiğim “köycülük” ideolojisine de doğrudan gönderme yapar. (345) Köy ailesinin birbirine bağlı, muhafazakâr yapısı, bu gelişmenin katalizörü olacaktır. (226)

Bu durumun tepeden inme modernleşme biçiminde eleştirilmesi ihtimaline karşı da önlemini alır: Söz konusu süreç devletin tepeden inişi değil, halkın devleti kendi içine çekişidir. Dolayısıyla bu hareket, Türkiye’de hep yaşanan yukarıdan aşağıya modernleşmenin tersine, “aşağıdan yukarı” bir harekettir. (355)

Bu noktada kaçınılması gereken, bu gelişmeyi bürokrasinin yozlaştırıcı etkisinden korumaktır. Ağaoğlu ve Esendal gibi Aydemir’de de yoğun bir bürokrasi eleştirisine şahit oluruz. (99, 104, 169, vd.) Bürokrasiyle birlikte siyasetin, siyasi farklılıkların da olumsuz göndermelerle anıldığı görülür. Bu mesele siyasi tarafgirlikle halledilemez, milli birlik ve dayanışma, kalkınma için esastır. (340, 358, 400, vd.)

Bu fazlasıyla indirgemeci yaklaşıma paralel olarak somut bir kalkınma planına da yer verilir. Kalkınmanın manivelası kooperatiflerdir. (399, 408) Keltepe de yaşanan mucizevi dönüşüm de “bütün Türkiye’nin kooperatifleşmesine” kadar varacaktır. (343)

Kalkınma için izlenmesi gereken bu ilkelere, geçmişin reddine dayanan (37, 98, 102), bir milliyetçilik anlayışının eşlik ettiğini de belirtmek gerekir. Romanın başında köyün bir Türkmen köyü olduğunu fark eden anlatıcı bu eğilimi aşağıdaki sözlerle dile getirir. Bu sözlerin *Ankara*'da Selma'nın "ırkının mehip rüyasını" görmesine, ya da *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'de "taşkın bir kanın hamleleri ile memleketler basan" ataların övgüsüne benzerliği dikkat çekicidir:

Türkmenlere karşı garip bir zaafım vardır. Onlara rastladıkça, tarihin en az son 1000 yılı içinde, Türkistan'dan Tuna'ya kadar ileri geri dalgalanan sıhhatli, şahlevent bir kökün, şehirlere, kasabalara sığmayan dağlı özgürlüğünü düşünür, heyecanlanırdım. Altlarında uçsuz bucaksız topraklar, ellerinde kılıçları, kalkanları, peşlerinde dalga dalga davar sürüleriyle Çin sınırından Arap, Rum, Macar içlerine yüzyıllarca süren bir yayılış. Bu dizginsiz bağımsızlık bana, her zaman güzel görünmüştür. (33)

Bu anlayış okuldaki derslere de yansır. Örneğin gece kurslarında öğrencilerden biri harita üzerinde coğrafya bilgisini gösterirken "İşte burası Türkiye... Bizim vatan. Yarın kur'amız çıkınca, nereye derlerse oraya varacağız. Her yeri bir!.." (146) der.

Aydemir'in milliyetçiliğinde Türk Tarih Tezi'nin de, 1940'ların Anadolucu hareketinin de izlerini görmek mümkündür. Eski Anadolu halkları "bizim atalarımız" (225) diye anılırken romanın genelinde anlatıcının arkeolojiye ve eski Anadolu medeniyetlerine yönelik yoğun ilgisini gözlemleriz. Yukarıda köyün civarındaki Frigya harabelerinin öğretmenin köyde kalma kararına etkisinden bahsetmiştik. Ayrıca Gordion'un düğümü motifi, yazara bir tarım medeniyeti güzelleme yapma fırsatını da verir ve yazar bu fırsattan sıkça faydalanır. (67, 196)

Ancak bu duyarlılığa karşılık ilginç bir biçimde romanda bir arkeolojik vandalizmin de izleri görülür. Örneğin bataklığı kurutma işlerinin arasında anlatıcı bir gün köylüleri toplayıp Frigya harabelerinde kazmalarla bir kazıya girer. Bu girişimi de şu sözlerle meşrulaştırır: “Şimdi buradan belki işimize yarayacak bir şeyler çıkacak. Taşlar, mermerler. Onları da yeni işlerimizde kullanırız.” (225) Nitekim buradan çıkarılan Frigya mermerleri, romanın sonunda köyün artık zengin bir tarım işletmesi haline gelişini ölümsüzleştirmek üzere meydana dikilen “zafer anıtı”nın bordür taşları olarak kullanılır. (430)²⁰⁰

Toprak Uyanırsa’da anlatılan hikâye büsbütün hayal ürünü değildir. *Suyu Arayan Adam*’ın son bölümlerinde yazarın emeklilik döneminde, yani 1950’lerde Ankara Kayaş vadisi civarında küçük bir çiftlik sahibi olduğunu okuruz.²⁰¹ Kavaklığı, meyve ağaçları, sebze bahçeleri ve türlü türlü hayvanlarıyla bu çiftlik tecrübesinin romana ilham verdiği rahatlıkla söylenebilir. Yazar buradaki her şeyi kendisinin yaptığının altını çizer. Zaten arazi de bir bataklığın kurutulmasıyla elde edilmiştir. Bununla birlikte, Aydemir’in biyografisini yazan Halil İbrahim Göktürk, bu tecrübenin kötü sonlandığını yazar. Tıpkı romandaki gibi, çiftliğe bakan yamaçlara üzüm bağları dikmiştir. Ancak onun bağları “tarımsal bir yanlışlıktan dolayı” yozlaşmışlar ve ürün vermemişlerdir. Zararlı böcekler ve kurtlar söğütleri ve meyve ağaçlarını kurutmuş; çiftlik de 1970’lerde

²⁰⁰ Yazarın oğluna yazdığı bir mektupta da benzer bir anlayışın izlerini görürüz: “Antakya’da eski ve artık suları akmayan Roma köprüsü yıkılarak, yeni bir köprü ve şehirde, iki taraflı rıhtımlı bir mecra yapılmış. Bunlar iyi.” Halil İbrahim Göktürk, *Bilinmeyen Yönleriyle Şevket Süreyya Aydemir* (Ankara, y.y.: 1977), s. 200.

²⁰¹ Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, ss. 481–483.

arsacılara satılmıştır.²⁰² Göktürk, romandaki süt kooperatifine benzer biçimde, Aydemir'in de "banka kredileriyle normal destekli ortak bir fabrika" kurulmasına önayak olduğunu, Kayaş Süt Fabrikası'nın böyle doğduğunu belirtir. Müridi olduğu Ulucanlar Mevlevi Tekkesi Şeyhi Nurettin Efendi'nin oğlunu da fabrikaya müdür yapmıştır. Ancak genç adamın aşırı giderleri nedeniyle fabrika iflas etmiş, kredi ve faiz borçlarını da yıllarca Aydemir ödemiştir.

Sonuç olarak *Toprak Uyanırsa*, daha ileri bir tarihte yazılmış olmakla birlikte 1930'larda ve 40'larda yazılmış olan diğer ütopyalarla pek çok benzerlikler taşıyan bir toplum tahayyülü içerir. Giriş bölümünde tüm ütopyaların referans aldığı toplumsal ve siyasal arkaplan olarak sadece tek parti dönemini ele almış olmamanın nedeni de budur. Yazarın, içinde bulunduğu *Kadro* hareketinin temel ilkelerini büyük ölçüde değiştirmeden koruyan görüşleri, aradan geçen otuz yıl içinde pek farklılık göstermez. Siyasi çoğulculuğu ve toplumsal farklılıkları hoş görmeyen bu anlayış, devlet çatısı altında örgütlenmiş inkılâpçı bir kadronun önderliğinde toplumun devletçi, Jakoben, disiplinli bir strateji ve planlamayla modernleştirilmesini öngörür. Bu doğrultuda yazılan romanda siyasi görüş farklılıklarının; sınıf çatışmalarının, örneğin toprak ağalarının, liberallerin ve cılız da olsa burjuvazinin bu sisteme nasıl entegre edileceği sorusunun cevabını da böylece dolaylı olarak almış oluruz. Bu yaklaşımın somut izdüşümü de yine askeri disiplin altına alınmış bir toplum ve korporatist bir

²⁰² Göktürk, *a.g.e.*, ss. 164–168.

ekonomi modelidir. Böylece Türkiye de Fransa'nın, İsrail'in halihazırda yakalamış olduğu gelişmişlik düzeyine erişecektir.



2.6. Çeşitli Yönlerden Ütopik Özellikler Taşıyan Diğer

Anlatılar

Bu başlık altında ele alacağım ilk eser, Refik Halit Karay'ın “Hülya Bu Ya...” (1921) başlıklı yazısıdır.²⁰³ Milli Mücadele'ye muhalif olduğunu, bu yüzden de sürgüne gönderildiğini bildiğimiz Karay'ın Şubat 1921 gibi erken bir tarihte yazdığı “Hülya Bu Ya...”, Ankara hükümetinin Batıcılığını ve milliyetçiliğini eleştiren bir hiciv denemesidir. Anlatıcı bu yazıyı, Amerikalı seyyah Mr. Con Hülya'nın “New-Chikago” dergisinin Mart 1921 tarihli sayısında çıkan ve Ankara'nın ulaştığı gelişmişlik ve uygarlık düzeyini öven yazısının çevirisi gibi sunar. Seyyahın hayranlığı, bindiği trenin Ankara'nın muhteşem garına girmesiyle başlar. Bu şehirde kaldırımlar kendiliğinden hareket etmektedir ve otomobile de, yürümeye de gerek yoktur. (22) Zaten yerin altındaki basınçlı hava boruları vasıtasıyla şehrin bir yerden başka bir yerine saniyeler içinde gitmek mümkündür. (24) Başka teknolojik harikalar da seyyahı büyüler: Cep telefonuna benzeyen “portatif telsiz telefonlar” (25), bir düğmeyle banyonun, yemeğin ve yatağın hazır olduğu otel odaları (26) dünyada olup biten her şeyi anında gösteren makineler (29) bunlardan bazılarıdır.

Seyyah rehberinden Ankara'da mevsimlerin de olmadığını; çünkü toprağın sıcaklığının yeraltı kaloriferleriyle, hava sıcaklığının da elektrik makineleriyle belirlendiğini öğrenir. Mühendislerin icat ettiği akümülatörlerin gündüzleri topladığı güneş ışığını geceleri saçmasıyla

²⁰³ Refik Halit Karay, “Hülya Bu Ya...” *Ago Paşanın Hatıratı* içinde, 2. bs. (İstanbul: Semih Lûtfi Kitabevi, 1939), ss. 21–29.

burada artık gece de olmaz. Başka makinelerle yağmur, kar ve rüzgâr da kontrol edildiğinden evlerde dam ve pencere yoktur. (23)

Millet Meclisi boştur, çünkü vekillerin hiçbiri Meclis’e gelerek vakit kaybetmez. Her koltukta bir hoparlörlü telefon vardır ve vekiller bulundukları yerden meclisteki konuşmalara katılabilir ve görüşmeleri takip edebilirler. (24)

Metinde Karay’ın gerçek kişileri de andığı ve hicvettiği görülür. Sözgelimi Maarif Vekili Hamdullah Suphi Bey’in icat ettiği bir makine insan ruhunun fotoğrafını çekerek seciyeli mi seciyesiz mi olduğunu belirler. *Rüyada Terakki...*’de ve *Yalnızız*’da da görülen bu makineleri kullanan zabıta memurları seciyesizlerin şehre girişini önlerler. (25)

Sıhhiye Vekili Adnan Bey’in icat ettiği tabip makinesi vücudun ihtiyacına göre banyo suyunun derecesini ve banyo süresini belirler. (27) Aynı cihaz uyku ihtiyacına da karar verir ve saat dolduğunda bestesi Halide Hanım’a, güftesi Ziya Gökalp’e ait “latif, ruhnevaz, millî” bir şarkıyı çalmaya başlar: “Tavşan uyur, Türk uyumaz/Çalışmağa vaktimiz az/Uyuma Türk! Uyuma Türk!/Gözünü aç, tarlanı kaz.” (27)

Adliye Vekili Celaleddin Arif Bey’in icat ettiği “adalet ve kanun terazisi” de haklıyı haksızdan ayırır; bu cihaz sayesinde bir davanın görülmesi birkaç saniyeyi geçmez. (28) Öte yandan Maliye Vekili’nin icadı olan deve biçimindeki makinenin ağzından atılan altınlar, arkasından kağıt para olarak dökülmektedir. (28)

Metin ilerledikçe hicivin dozu da artar. Adam makinesi bunun bir örneğidir. Hamileliğin sıkıntılarından kurtulmak için doğal yoldan doğumlar

ortadan kalkmıştır. Erkekten alınan spermeler bir dizi kuluçka makinesinden geçirilerek kırk gün içinde güçlü, güzel ve üniversite mezunu bir evlat elde edilebilmektedir. Ayrıca organ nakli o derece ilerlemiştir ki bozulan organların değiştirilmesiyle ölüm de ortadan kalkmıştır. (28–29)

“Burada her şey, hepsi, olan biten ne varsa hep: Makine, yine makine, daima makine!” (29) cümlesiyle biten bu metinde Karay, oluşum halindeki yeni devletin belirginleşmeye başlayan niteliklerini, milliyetçiliğini, pozitifizmini ve geleceğe dair tasavvurlarını uç noktasına taşıyarak hicveder. “Hülya Bu Ya...” bu anlamda bir “ütopya eleştirisi”, belki bir ölçüde bir karşı-ütopya olarak değerlendirilebilir.

1921 tarihli bu metne yansıyan tavır, Karay’ın 1943 tarihli *Üç Nesil*, *Üç Hayat*’la birlikte okunduğunda daha açık biçimde ortaya çıkar. Bu kitapta yazar, doğum, çocuk, okul, kalem ve memuriyet, aşk, düğün, hamam, yemek, tedavi, yüz tuvaleti, giyim kuşam, gezintiler, gece ve sokak, yolculuk, şiir ve gazete gibi kavramların Abdülaziz ve Abdülhamit devirleriyle kitabın yazıldığı devirde nasıl yaşanıp algılandığını karşılaştırmalı biçimde ele alır.²⁰⁴ Burada yazar Aziz devrinin ilkelik ve geriliğini eleştirirken, o devrin sıcaklığını, manevi boyutunu, göreneklerini özlemle anar. Hamit devrinde istibdat uygulamalarıyla birlikte hızlı toplumsal değişim vurgulanır. Karay’ın “şimdiki durum” diye betimlediği dönem ise, bazı bakımlardan eski ilkeliklerden uzaklaşmış olması anlamında övgüye değer olsa da, genel olarak bir aşırı batılılaşma, ruhsuzlaşma, kişiliksizleşme ve maddiyatçılık dönemidir. Yazar, “Hülya Bu

²⁰⁴ Refik Halit Karay, *Üç Nesil*, *Üç Hayat* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996).

Ya...”da yaptığı gibi, belirli olguları aşırı noktalara taşıyarak absürdleştirir. Örneğin temiz ve modern doğumhanede hemşireler İngilizce konuşur. Çocuklara konacak isimler Tarama Dergisi’nden bulunmaktadır. (10) Fenni usullerle büyütülen çocuklar, yürümeye başladıklarında koşum ve tasma takılarak yürüyüşe çıkarılırlar. (18) Hamit devrinde ilk olarak Sultan’ı övmeyi öğrenen öğrencilere karşılık, bu devrin çocuklarının, onca maddi değişime rağmen, öğrendikleri ilk cümle “Atatürk seni unutmayız”dır. (27) Aşk ve alaka meseleleri müspet bir bilime dönüşmüş, hülyaya yer kalmamıştır. (44) Ailenin birliğini simgeleyen sofrâ kültürü kalkmış, yemek yemek adeta bir angarya savmak halini almıştır. (69) Özetle, bu iki metne yansıyan ortak görüş, maddi yeniliklere rağmen, Cumhuriyet’le gelen değişimin bir gelişmeden çok maneviyat yoksunluğu, sığlaşma ve yozlaşma olduğudur. İncelediğim eserler içinde Cumhuriyet’e yönelik bir eleştiri içeren yegâne eserler de bunlardır.

Burada değineceğim bir başka metin de Mehmet Hulusi’nin *Nereye Gidiyoruz? Salâh ve Saadet Yolu Fırkacılıkta ve Tefrikada Değil, Birlikte ve İttihattadır* (1931)²⁰⁵ adlı kitabıdır. Bir makaleler derlemesi olan kitap, bir yandan Serbest Fırka’nın feshini meşrulaştırmaya çalışırken, diğer yandan tek parti sistemini de reddeder ve “Birlikler Birliği” adını verdiği korporatist örgütlenme modelini savunur. Yazarın savunduğu bu model, daha önce değindiğim, bölgesel temsili reddeden ve lonca temsilcilerinden oluşan bir meclis yapısını öngören temsil-i meslekî sistemidir. Her birliğin aydınları da “Türk İnkılâp Cemiyeti”ni kurarak halkı aydınlatacaklardır. (56) Her yıl

²⁰⁵ M. Hulusi, *Nereye Gidiyoruz? Salâh ve Saadet Yolu Fırkacılıkta ve Tefrikada Değil, Birlikte ve İttihattadır* (İzmir: Bilgi Matbaası, 1931).

birlik temsilcilerinin “her birliğin kendine mahsus yeknesak kıyafette, yerli kumaşından yapılmış elbiselerle inkılâp ve birlik marşı söyleyerek geçit resmi yaptıklarını” (58) hayal eden yazara göre siyasi ve ekonomik kurtuluşu bu modeldedir.

Bu kitaba burada değinilmesinin asıl nedeni, kitabın sonundaki “Hakikat Olacak Bir Rüya” başlıklı bölümdür. (80) Yazar rüyasında Türk İnkılâp Cemiyeti’nin kurulmuş olduğunu görür. Eski Türk Ocağı, cemiyetin binası olmuştur. Binaya giren anlatıcıya, millet işlerinde benliğini öldürüp kendini büyük Türk vücudunun zerresi tanıyacağına, Büyük Halâskâr’a ve Cumhuriyet’e bağlı kalacağına, gerekirse canını feda edeceğine dair yemin ettirilir. (80–81) İçeride aydın inkılâpçılar toplantı halindedir ve Büyük Halâskâr da aralarında. Toplantıyı kimin yönettiğini sorunca azarlanır: İsim sahibi olmak gibi ferdiyet alametleri yasaktır. Herkesin bir numarası vardır ve herkes numara sırasına göre başkanlık eder. Toplantının gündemi, “milleti çok sıkı surette yekdiğerine rapt ve ilsak çareleri” düşünmektir. (81) Bu noktada anlatıcının görüşü sorulur. O da haftada bir her köye gidilip ders verilmesini, Büyük Halâskâr’ın *Nutuk*’unu köylere parasız olarak göndermeyi önerirken uyanır.

Yazının sonu, Ziya Paşa’nın *Rüyaname*’sini andırır ve benzer bir amaç için yazıldığı izlenimini uyandırır. Anlatıcı uyandığında Büyük Halâskâr’ın İzmir’e geldiğini duyar ve sevinir: “Bu naçiz eserim, memleketimi şereflendiren Büyük Halâskârımın elini öperek rıyasız ve samimi bir ifade ile memleketimin dertlerini söyleyecek. Ne güzel tesadüf!” (84)

Görüldüğü gibi, rüya biçiminde kurgulandığı için buraya alınan bu kısa metin, Kemalist modernleşme modelinin korporatist versiyonunun bir başka örneğidir.

Ütopya kavramı çerçevesinde çeşitli kaynaklarda, Peyami Safa'nın *Yalnızız* (1951) adlı romanına da gönderme yapıldığını görürüz.²⁰⁶ Ancak bu roman bir ütopya değildir. Baş kahraman Samim'in yeğeni Selmin'le nişanlısı Ferhat'ın ilişkileri; evin hizmetçisi Hasibe ile kaçak devrimci Haydar arasındaki ilişki gibi yan hikâyeler varsa da roman Samim'le sevgilisi Meral'in ilişkisine odaklanır. Tıpkı *Fatih-Harbiye*'nin Neriman'ı gibi Meral'in de gözü dışarıdadır. Dış görünüşe, paraya, lükse düşkündür. Bu yüzden Samim'e yalanlar söyler, onu aldatır. Samim uzun tereddütlerden sonra Meral'den ayrılmaya karar verir. Ancak bu kararı verdiği gece, Paris'e kaçma planlarından haberdar olan ağabeyi Ferhat tarafından odaya kapatılan Meral, çakmağa gaz doldurmaya çalışırken eteğini tutuşturur ve yanarak ölür.

Böyle bir romanın ütopya çerçevesinde anılmasının nedeni, romanda Samim'in ileride bastırmayı düşündüğü *Simeranya* adlı ütopyasının kimi ayrıntılarına da yer verilmiş olmasıdır. Ancak, beş yüzyıl (12, s. 77'de ise yüz elli yıl) sonrasında kurulmuş olan Simeranya adlı bu hayali ülkedeki gündelik yaşam pratikleri, insan ilişkileri, siyasal, toplumsal düzen, bu ülkenin nasıl kurulduğu gibi konular hakkında bir bilgi edinemeyiz. *Simeranya*'yı bugünden farklı kılan, insanın içini okuyan makineler (13) ve yolların kauçuğa benzer bir maddeyle kaplanmış olması gibi birkaç

²⁰⁶ Peyami Safa, *Yalnızız*, 2. bs. (İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1964).

teknolojik yenilikten ibarettir. Bunların yerine Simeranyalıların eğitim, ahlâk, bilim, kadın gibi bazı konularda benimsedikleri ilkelerin ayrıntılarını buluruz.

Örneğin bu ülkede okulların olmadığını, bireysel bir eğitimin geçerli olduğunu, herkesin kendi yeteneklerini serbestçe geliştirebildiğini ve kendi mesleğini seçtiğini öğreniriz. Öğretmenlerin rolü bilgi vermek değil yönlendirmek, rehberlik etmektir. Ayrıca bilimler de eskiden olduğu gibi kendi uzmanlık alanlarına hapsolmuş değildirler. Her olgu kendi bütünlüğü içinde ve farklı disiplinlerin bakış açılarından faydalanarak incelenmektedir. (19–21, 32)

Burada toplum tıpkı bir beden gibidir. İnsanlar burada her an ortak bir ideale doğru, ahenkli bir biçimde siyasal ve toplumsal yaşama katılırlar. Dört yılda bir sandığa oy atmakla yetinmezler. (78)

Samim’in Meral’le ilişkisinde yaşadığı sorunlar da Simeranya tasavvuruna yansır. Sözelimi Meral’in aksine Simeranya kadınları sevgililerine yalan söylemezler, modayı takip etmezler, para için sevgililerini terk etmezler. Gerçi Simeranyalı kadınlar vücutlarını bir deri gibi saran ince ve şeffaf elbiseleriyle adeta çıplıktırlar ama bu giyim tarzının sağlıkla ilgili gerekçelere dayandığını, vücudu güneşin “ultra viyole”lerinden korumak için benimsendiğini öğreniriz. (13, 77) Böyle giyinmiş olan kadın rehberini arzuyla süzen Samim’in kendini gemlemesi ve bunların eski dünyaya ait arzular olduğunu söylemesi, Simeranya’da cinsel arzuların da hoş karşılanmadığını gösterir.

Buraya kadarki ayrıntılar, yazarın çağına yönelik eleştirileri olarak okunabilir. Ancak bunlar bilgi kırıntılarından öteye gitmez. Yazarın Simeranya hakkında özellikle üzerinde durduğu nokta, ruh ve beden ilişkisine ve insan benliğindeki çelişkilere işaret eden “dip zıtlık” kavramıdır. Buna göre, tüm hastalıklar vücudun ruhsal sorunlara, gerilimlere karşı aşırı tepkisi, isyanıdır; yani bir anlamda psikosomatiktir. (40) Bu durum insan yaşamındaki “varlaşma” ve “yoklaşma” kutuplarıyla ilgilidir. Bu artı ve eksi kutuplar kontrollü biçimde bir araya getirilirse yararlı işler için kullanılacak bir elektrik elde edilebilir. Aksi halde kontrolsüz biçimde ortaya çıkacak elektrik yıldırım gibi tahrip edici olacaktır. (39–41, 95) İnsan benliğindeki artı ve eksiyi birleştirmenin tek yolu da, tahmin edilebileceği gibi, manevi değerlere yönelerek Tanrı’yı bulmaktır. (109–112) Ancak diğer konularda olduğu gibi bu konu hakkında da diğer kahramanlar daha fazla ayrıntı istediğinde Samim bu ayrıntıların kitabında yer alacağını ve daha oraları yazmadığını söyler. (77, 94, vd.)

Özetle, tüm bu ayrıntılar birinci bölümde tanımladığım türden etraflı, bütünlüklü bir ideal toplum tasavvuru oluşturmaz. Samim’in *Simeranya* adlı kitabı belki bir ütopya olabilirdi, ancak o kitaba sahip değiliz. *Yalnızız* ise o kitabın bir taslağını içeren ve ütopya olarak değerlendirilemeyecek bir romandır.

Bu bölümde son olarak İlhan Mimaroğlu’nun *Yokistan Tasarısı*’na²⁰⁷ değinmek gerekir. Kitap burada tanımlandığı biçimde bir ütopya olarak değerlendirilemez, çünkü hem bir kurmaca ürünü değildir (daha çok böyle

²⁰⁷ İlhan Mimaroğlu, *Yokistan Tasarısı* (İstanbul: Pan, 1997).

bir ülkenin anayasa taslağı biçiminde yazılmıştır), hem de tahayyül ettiği Yokistan ülkesini yeterince ayrıntılandırmaz.²⁰⁸ Ancak bu esere burada yer vermek istememin amacı, Türk ütopyalarının hemen hemen tümünde görülen totaliter eğilimlere 1997 gibi geç bir tarihte yazılmış ütöpik bir metinde bile rastlandığına işaret etmektir.

Mimaroğlu'nun hacimce sınırlılığına rağmen hiç de mütevazı olmayan bir yaklaşımla başlar. More'un *Utopia*'sı, Harrington'ın *Oceana*'sı gibi birkaç ütopyaya değinen Mimaroğlu, *Yokistan*'ı “gelmiş geçmiş ütopyaların en iyisi” olarak tanımlar. (6) Ayrıca bir an evvel bu “en iyi” ütopyayı betimlemeye girişme isteğiyle olacak, bu ülkenin nerede ve nasıl kurulacağını ayrıntılarını vermez. Bu ülkenin sadece “[h]avası suyu iyi bir yerde” kurulacağını öğreniriz.

Giriş bölümünde dikkati çeken bir diğer nokta da yazarın dünyayı kötü, insanları da kötüye eğilimli olarak nitelemesidir.²⁰⁹ Bu doğrultuda yazar, dış dünyayı bir kötülükler deryası, *Yokistan*'ı da bir iyilik adası gibi kurgular. Üstelik bu ülkenin iyiyi isteyen küçük bir azınlığın ülkesi olarak kalacağını, insanlar kötülüğe eğilimli olduğu için başkalarına örnek bile olamayacağını belirtir. (7–8) Yazar gelecekte *Yokistan* gibi güzel bir ülkeyi yok etmeye çalışacak Amerika ya da benzeri bir ülke olacağını teslim eder. Ancak

²⁰⁸ 61 sayfalık kitabın boyutları 12,5 X 9 cm'dir, ve oldukça iri puntolarla yazılmıştır. Dolayısıyla oldukça kısa bir metindir.

²⁰⁹ Bu çalışmanın 145–146. sayfalarında değindiğim gibi, Krishan Kumar, siyaset ve toplumbilim kuramlarının çoğunun insanları doğaları gereği bencil, saldırgan ve yasaları çiğnemeye eğilimli bireyler olarak ele almalarına karşılık ütopyacı yaklaşımın insan doğasının “iyi” olmasa da, biçimlendirilebilir yapısına vurgu yaptığını belirtir. Mimaroğlu'nun bu yaklaşımı paylaşmadığı ortadadır.

Yokistan barışçı bir ülke olduğu için ordusu yoktur ve dış düşmanlara karşı Birleşmiş Milletler'e güvenecektir. (60–61)

“Yokistan”, mevcut sisteme yönelik bir alternatif, gerçekleşmesi arzulanan bir ideal ülke olarak değerlendirilemez, çünkü kitabın adından da anlaşılacağı gibi, fazlasıyla kabataslak bir “tasarı”dır ve birçok belirsizlikler ve önkabuller içerir. Bu yönüyle ikna edicilikten uzaktır. Örneğin yazar turistlerin bu ülkeye gelmek isteyeceğini, yabancı yatırımcıların pek çok olumsuz şarta rağmen bu ülkede yatırım yapmak isteyeceğini, herkese verilecek bir iş ve ev bulunduğunu, ülke ekonomisinin her zaman iyi durumda olacağını, yurttaşların her konuda kendi çıkarlarından önce ülkelerinin yararını gözetceklerini, eğitim sisteminin mükemmel olduğunu birer veri olarak kabul eder; bunların mahiyetini ve bu noktaya nasıl geldiğini açıklamaz ve “ya öyle olmazsa” türünden olası soruları dikkate almaz.

Metinde betimlenen ideal ülkenin özelliklerine gelince, kitapta bu ülkenin daha çok ekonomik ve toplumsal düzenlemeleri hakkında bilgi ediniz ve devletin en öncelikli ve önemli organ olduğunu ilk elde fark ederiz. Bu ülke ekonomik açıdan devlet kapitalizmi sistemini benimser. Yani ülkede özel mülkiyet yoktur. Ülkedeki tek şirket devlettir ve bu şirket kâr amacı güder. (11–12) Yazar okurları komünizmle kapitalizmin bağdaşacağına ikna etmek için komünizmin daha önce hiçbir ülkede yürürlüğe konmamış olduğu gibi bir gerekçe öne sürer. Bu ülkede herkes tek ve sabit bir ücret alır. İşçiler, tıpkı *Ankara*'daki gibi, devlet memuru haline gelecektir. Devlet kâr amacı güden bir şirket olduğuna göre işçilerin

ücreti de aslında kâr payıdır. Aynı mantıkla, çalışanlar vergi de ödemezler. Bu ülkede nakit para yerine aynı zamanda kimlik işlevi de gören kredi kartları kullanılır. İşsizlik ortadan kalkmıştır. Üstelik emeklilik de yoktur. Herkese ölene kadar becerebileceği türden işler verilir. Özel mülkiyet olmadığı için kişinin satın aldığı mallar “kiralınmış” sayılır. Aile kurumu olmadığı için miras da yoktur ve insanlar ellerindeki değerli malları devlete bırakmaya “isteklendirilir”.

Yukarıda bu ülkenin totaliter özelliklerinin olduğunu belirtmiştim. Bunun öncelikle yazarın demokrasiyle ilgili yaklaşımında görürüz. Yazar seçimli demokrasiyi “sakat” ve “uyuşturucu bir oyun” diye niteler. Devlet bir şirket gibi yönetildiğine göre yöneticiler oylarla değil yeteneklerine, deneyimlerine ve uzmanlıklarına göre işbaşına gelirler. (41) Dolayısıyla bu metinde bir kez daha demokrasinin karşısına meritokrasinin konduğunu görürüz, ama yine bir kere daha yetenek sahiplerinin kim tarafından ve neye göre belirleneceğini öğrenemeyiz. Yokistan’da bu “sakat” demokrasi anlayışına karşılık politika “gerçek anlamına yükseltilmiştir.” Yani yurttaşların sundukları önerilerin “önemle üzerinde durul[ur]” ve yazara göre bu biçimde demokrasi “yapıcı eleştiri olarak gerçekleşmiş olur”. (42)

Bunun dışında ülkenin betimlenmesi bir yasaklar silsilesi biçiminde gerçekleştirilir. Bu ülkede izinsiz doğum yapmak ağır bir suçtur. Cezası sınır dışı edilmektir. (49) Özel taşıt yoktur. (34) Ürünlerin reklamını yapmak yasaktır. (30) Para biriktirmek, böyle bir şeye asla ihtiyaç olmayacağı için, yasaktır. (29) Herkes en az iki odalı, en fazla dört odalı bir ev tutmak zorundadır. Zaten ülkede tek odalı ev yoktur. (23)

Ancak kimi konularda serbestiyet de yok değildir. Örneğin yurttaşlar tatillerini yurtdışında geçirmekte özgürdürler. Ancak bu özgürlüğün, yurttaşlara “değişik yaşantılar kazandırma”yı (“yaşantı” herhalde “tecrübe” anlamında kullanılıyor) amaçlamanın yanı sıra, “özellikle dış ülkelerin kendi ülkelerinden ne denli geri olduğunun görgüsünü sağlamak bakımından devlet politikası gereği” olduğunu da öğreniriz. (28)

Yazar bu kuralların çiğnenmesi meselesine de açıklık getirir: Bu ülkede suç işleme dürtüsü “‘insan doğası’ndan kötülüğü tümüyle atıp iyiliği besleyen güdümlü bir eğitim çabası” ile “söndürülmüştür”. (56) Buradan Mimaroglu’nun neyin “iyi” neyin “kötü” olduğunun nasıl ve kim tarafından belirleneceği sorununun bir biçimde halledilmiş olduğunu varsaydığını da çıkarabiliriz. Ancak bu mucizevî eğitim yönteminin ayrıntılarını öğrenemiyoruz. Yine de bu eğilimlerin ortaya çıkması ihtimalini değerlendiren yazar, herkes istediğini satın alabilecek bir gelire sahip olduğu halde ekonomik suç işlemeye yeltenenlerin bilgisayarlarla kolayca belirlenebileceğini belirterek zaten gerçekleşmiş bir “Büyük Birader” fantazisini ütopyasının bir parçası haline getirir. Diğer suçlarda ise iki ihtimal vardır. İlk ihtimal bu suçun bir yanlışlık eseri işlenmiş olmasıdır ve bu durumda bu yanlışlık düzeltilir. Eğer bir yanlışlık yoksa geriye bir tek ihtimal kalır ki o da suç işleyenin akli dengesinin bozulmuş olduğudur. Bu kişiler de tedavi edilirler.²¹⁰ (58–59)

²¹⁰ Durkheim bilimin bize iyiyi kötünden, hastalığı sağlıktan ayırt etmemizi mümkün kılacak nesnel ölçütler vermesi gerektiğini söyler. Bu çerçevede patolojik durumu su götürmeyecek bir şey varsa o da suçtur. Suç bir toplumsal hastalıktır. Bilim de bir değer içermediği, nesnel olduğu için bize patolojik olana müdahale etme, yani hastalığı ortadan kaldırma ve bu işlemin uygulanabileceği kurumları kurma ehliyeti verir. Durkheim’in bu yaklaşımı daha sonra pek çok düşünürce eleştirilmiştir. Örneğin Foucault “normal”i

Özetle *Yokistan Tasarısı*, bir kez daha yurttaşlara karşı devleti korumayı ve kollamayı esas alan, bu doğrultuda çeşitli baskı mekanizmaları öngören, yurttaşların kendilerine biçilen rolü gönüllü olarak benimseyeceklerini varsayan, demokrasiyi reddeden bir ütopya örneği olarak akrşımıza çıkmakta ve gerek 30'ların Türkiye'si'nde gerek yirminci yüzyıl boyunca başka pek çok ülkede örneklerini gördüğümüz modern totaliter devlet yapısını ideal bir sistem olarak önermektedir.



belirlemenin nesnel bir süreç olmadığını, bu sürecin siyasi yönleri olduğunu belirtir. Normalin belirlenmesi hâkim söylemle yakından ilişkilidir. İktidar kendi söylemi doğrultusunda normal de belirler ve bilimin nesnelliği iddiasıyla “normal olmayan”a müdahale etmeyi de meşru hakkı olarak tanımlar. Pek çok karşı ütopyaya da konu olan bu durum, Mimaroğlu'nun metninde ideal toplumun bir özelliği olarak karşımıza çıkıyor.

Sonuç

Giriş bölümünde, ütopya kavramının zamandan ve kültürden bağımsız, genel geçer bir anlamının olmadığına değinmiş; kavramın farklı algılanışlarını örneklendirmiş; ardından bu çalışmada esas alacağım bir tanım ortaya koymuştum. Buna göre ütopya, mevcut durumdan farklı bir toplumsal düzen ve iyi yaşam tasavvuru içermelidir. Bu tasavvurun bir olumsuz, bir de olumlu, yapıcı boyutu vardır; yani ütopya, tanımı gereği bir yandan içine doğduğu ortama yönelik bir eleştiri içerir, bir yandan da ona alternatif olacak bir düzen önerir. Bu tasavvurun gerek şartları, gerçekleşme umudunu doğaüstü güçlere değil insan iradesine bağlaması ve bu idealin okurlarda arzu uyandırmasını mümkün kılacak kadar ayrıntılı biçimde betimlenmiş olmasıdır. Ütopyacı etkinlik siyaset felsefesi alanında da gerçekleştirilir ve bu alan “kuramsal ütopya” olarak adlandırılabilir. Bu çalışmanın esas aldığı kol ise kurmaca anlatı biçiminde kurulan ütopyalar, yani edebi ütopyalardır.

Bir edebiyat türü olarak ütopyanın ayırt edici özelliği, ana konusunun “ideal toplumsal düzen” oluşudur. Thomas More’un *Utopia*’sıyla bugünkü biçimini alan bu tür, Modernitenin ürünüdür ve yine Moderniteyle birlikte ortaya çıkan “ulus” kavramıyla yakından ilişkilidir. İnsanların kendilerini tanımladığı kimlik kategorilerini tümüyle değiştiren ulusal kimlik kavramının yayılmasında ütopyaların önemli rolü olmuştur.

Bu mekanizmanın Türkiye özelinde nasıl işlediği yeterince incelenmiş değildir. Dahası, bu konuyla ilgili az sayıdaki çalışmada bu metinlerin önemli bir bölümünden bahis bile edilmez.

Bu durum bir ölçüde metodolojiyle de ilgilidir. Edebiyatı diğer alanlardan bağımsız, özerk bir alan olarak görme eğilimi, edebiyat incelemesini bir “metin tahlili” düzeyine indirmiş; bir metinde hangi edebi tekniklerin kullanıldığının belirlenmesi edebiyat araştırmacısının temel etkinliği haline gelmiştir. Bu nedenle, *Yeni Turan, Ankara* gibi daha tanınmış eserlerle ilgili çalışmalarda çoğunlukla bu metinlerin birer ütopya olduğu belirtilir, ancak bunun ne anlama geldiği tartışılmaz, sadece bazen “tutturup tutturamadığı” belirtilir. Bu yaklaşımın sonucu olarak “Türk edebiyatında ütopya yoktur” gibi bir yargı genel kabul görmüştür.

Açıktır ki, söz konusu yöntemle bu anlatıların ütopya boyutunu değerlendirmek de mümkün değildir. Bugün hemen her disiplinde kabul gören yaklaşım, bilimsel incelemeye konu olan bir olgu ya da kavramın başka olgu ya da kavramlardan bütünüyle bağımsız, kendi başına var olmadığı, dolayısıyla bunların incelenmesinde de çok yönlü ve disiplinlerarası bir bakış açısının benimsenmesi gerektiğidir. Kültürel incelemeler de beşeri ve sosyal bilimlerde görülen benzer bir ihtiyaca cevap olarak ortaya çıkmış ve toplumsal olguları kültürün bütünü bağlamında ve bu kültürün ideolojik kabulleri ışığında incelemeye girişmiştir.

Bu doğrultuda bu çalışma, bir yandan genel çerçevesiyle Foucault’nun kimlik, öznellik ve söylem analizlerini, diğer yandan bu analizlerle paralel olarak geliştirilen ulusal kimlik tahayyülü ve ulus inşası-edebiyat ilişkisi

hakkındaki kuramsal literatürü esas alarak; Türk edebiyatında, özellikle Cumhuriyet döneminde yazılmış ütopyaları, içine doğdukları bağlamla ilişkili biçimde çözümlemeyi ve içerdikleri ideal toplum modellerinin karakteristiklerini ortaya koymayı hedeflemiştir. Elde edilen veriler aşağıdaki biçimde özetlenebilir.

Türk edebiyatında ütopya olmadığı yönündeki görüş, bütünüyle yanlış değilse de, farklı bir formülasyona ihtiyaç duyar. Yani, Türk edebiyatında ütopyalar vardır, ancak hem büyük ölçüde kanon dışında kalmış, unutulmuşlardır, hem de zaten bizim bugün kullandığımız anlamda ütopya kavramıyla tam olarak örtüşmezler. Ayrıca farklı siyasal yönelimlere mensup yazarlar tarafından yazılırlar da, belirli ortaklıklar sergilerler.

Bu metinleri, yazının başında verdiğim tanımın ışığında ele aldığımızda görürüz ki, Türk ütopyalarının tümü seküler bir dünya görüşünün ürünüdür ve hepsi ütopyalar için gerekli olan “yabancılaştırma etkisi”ni anlatılarını ya gelecek zamanda ya da hayalî bir mekânda kurarak sağlarlar. Bununla birlikte, yine aynı tanımda bir metnin ütopya sayılabilmesi için gerekli iki özellik daha vardır: mevcut düzene açık ya da örtük eleştirel bir bakış içermek ve bu düzene alternatif bir ideal toplum tasavvuru geliştirmek. İşte Türk ütopya edebiyatı bu iki nokta bakımından genel ütopya kavrayışından farklılaşır.

Bu farklılığın ne olduğunu belirtmeden önce, yazıldıkları dönemin siyasal ve kültürel atmosferinin, ya da Foucault’nun terimleriyle söylersek, bu döneme hâkim olan söylemin ürettiği “hakikat rejimi”nin bu metinler üzerindeki etkisini dikkate almak gerekir. Cumhuriyet dönemi ütopyaları,

Türkiye’de tek parti rejiminin benimsendiği, bununla bağlantılı olarak devletçi, solidarist-korporatist bir ekonomik ve toplumsal düzenin kurulmasının hedeflendiği; milliyetçi, radikal Batılılaşmacı, pozitivist, monist ve totaliter eğilimlerin hâkim olduğu; kültürün de bu yönde biçimlendirildiği bir ortamda yazılırlar. Dolayısıyla bu ortamın öncülleriyle çelişmeyen tasavvurlar içerirler.

Örneğin Ahmet Ağaoğlu’nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde*’si 1930’ların Kemalizminin milliyetçilik, aydınların halka rehberlik etmesi, solidarizm, Batıcılık, Atatürk’e bağlılık, pozitivism ve geçmişin reddi gibi eğilimlerini paylaşır. Ancak yazara göre bu ideolojinin algılanışında ve uygulanışında sorunlar vardır ve kitap bu sorunların yaşanmadığı bir Türkiye’nin cazibesini ortaya koymayı amaçlar.

Ağaoğlu gibi yönetimin içinde olmayan Raif Necdet Kestelli’nin *Semavi İhtiras*’ı da mevcut biçimiyle Kemalizmin ideal ideoloji olduğunu varsayar ve Ağaoğlu’nun altını çizdiği türden sorunlara değinmez. Ona göre Kemalizmin pozitivism, Batıcılık, laiklik politikaları Türkiye’yi güçlü ve müreffeh bir ülke haline getirecektir. Yalnız bu süreçte “manevi kemâl” ihmal edilmemeli, yani Batı uygarlığını yozlaştırmakta olan materyalizm tuzağına düşülmemelidir.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Ankara* romanının gelecekte geçen üçüncü bölümü, aydınların önderliğinde gelişen, devletçi, korporatist, totaliter, milliyetçi bir Türkiye’yi tahayyül eder. Yazar romanın ikinci bölümünde, yine rejimin temel ilkelerine değil de mevcut uygulamalarına yönelik sert bir eleştiri getirir ve üçüncü bölümde Kemalizmin yukarıda

saydığım yönlerinin tutarlı bir biçimde uygulanması ve halka benimsetilmesi, yani hegemonik bir söylem haline gelmesi halinde kısa sürede ulaşılacak gelişmişlik düzeyini betimler.

Ankara'nın ardından incelediğim iki ütopyaya Kemalizmin köycülük ideolojisi hâkimdir. Bunlardan Memduh Şevket Esendal'ın “Yurda Dönüş” adlı hikâyesi, fiziksel olarak tümüyle köyleşmiş ve kırılmış bir Türkiye ve meslek örgütleri etrafında sıkı biçimde örgütlenmiş bir toplum tahayyülünü içerir.

Şevket Süreyya Aydemir'in *Toprak Uyanırsa* adlı romanı da Kemalizmin aydın rehberliği, planlı ekonomi, korporatizm, toplumsal disiplin, köycü ekonomi gibi yönlerine ağırlık verir. Bu ilkelerin savunusunu, küçük ve fakir bir köyün bir öğretmenin öncülüğünde büyük bir tarım işletmesi haline gelişinin hikâyesi biçiminde kurgular ve bu dönüşümün Türkiye ölçeğinde de gerçekleşebileceğini sıkça ve kuvvetle vurgular.

Bu tabloya bir bütün olarak bakıldığında belirli ortak noktalar belirlemek mümkündür. Dahası, bu noktaların, konjonktürel farklılıklar ve “Kemalizm” faktörü dışarıda bırakılırsa, Bölüm 1.3'te kısaca değindiğim Osmanlı dönemi ütopyalarıyla da süreklilik ilişkisi içinde oldukları görülür. Örneğin Türk ütopyacı düşüncesinin ortak bir özelliği, ütopyayı bir siyasi projenin “protezi” gibi görmeleri, ütopyayı her zaman siyasi aktivizmin hizmetine koşmalarıdır. Ütopyaların yoğunlaştığı zaman dilimleri bile bunun kanıtıdır. Yeni Osmanlılarla gelen ilk dalga modernleşmenin, İttihatçıların ikinci dalgası Panislamizm, ya da Pantürkizm gibi “kurtuluş reçetelerinin”,

1930’lardaki üçüncü ütopya dalgası ise solidarist-korporatist bir Türk ulus-devleti yaratma kampanyasının payandası olarak ortaya çıkar.

Ayrıca Türk düşüncesinde bu dönemeçlerin kendileri, gerçekleşen birer ütopya olarak görülür. Dolayısıyla muhalif olmak bir tarafa, ütopya yazarları imgelemlerini, bu gerçekleşen rüyanın toplum tarafından içselleştirilmiş bir ideoloji haline getirme çabalarının hizmetine koşarlar. Bu eserlerin neredeyse tümünün, devlet hizmetinde bulunmuş yazarlar tarafından, yani Murat Belge’nin deyişiyle “bürokratik aydınlar”²¹¹ tarafından yazılmış olması da bununla ilişkilidir. Örneğin Cumhuriyet dönemi ütopyelerinin gösterdikleri çeşitlilik, Kemalizmin eklektik yapısının izin verdiğinin ötesine gitmez; yani her biri Kemalizmin Batıcılık, modernleşmecilik, köycülük, tesianütçülük, devletçilik gibi farklı veçhelerinden birine veya birkaçına ağırlık verirler. Bu dönemde hâkim olan siyasi yönelimlerden hangisine yakınlarsa, yaşanan devrimi kendi görüşleri doğrultusunda biçimlendirmek, doğru yolun o olduğunu göstermek için ütopyaya başvururlar. Böyle olunca, o siyasi projelerin ortak özellikleri, ütopyalara da yansır. Bu nedenle Türk ütopyaları çoğunlukla tepeden inme, dayatmacı, homojenleştirici ve totaliter bir dünya görüşünü yansıtır.

Bununla bağlantılı olarak, Tanzimat, Birinci ve İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin ortak hedefi Batı kadar modern, güçlü ve zengin olmak olduğundan, ütopyalar da bu doğrultuda biçimlenir. Yani, Uğur Tanyeli’nin de belirttiği gibi, Türkiye’nin geleceği olarak tasavvur edilen,

²¹¹ Murat Belge, “Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar,” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: İletişim, 1983), s. 126.

Batı'nın şimdisiidir. Devletin güçlü, halkın zengin olması bu ütopyaların tümünün ortak tahayyülüdür.

Tam da bu nedenlerle, Türk edebiyatında, siyasi alanda ağırlığı olmayan görüşleri yansıtan ütopyalara rastlanmaz. Çok uzak bir gelecekte geçen projeksiyonlar, dünyada henüz tecrübe edilmemiş toplumsal tasavvurlar, ya da Türkiye'yi aşan ve tüm insanlığı kapsayan komünist, anarşist, feminist, özgürlükçü, vb. ütopyalar da mevcut değildir.

Türk edebiyatının geneline baktığımızda, bu darlığın yalnızca yazarların muhayyile sınırlarıyla ya da yalnızca ütopya türünün özellikleriyle açıklanamayacağını da görürüz. Yukarıda da değindiğim gibi, tek parti dönemi, rejimin sadece edebiyat değil her türlü düşünsel üretimi kendi kontrolüne aldığı ve çizgi dışına çıkanların hapis, kalebentlik, sürgün, yurttaşlıktan çıkarma, zoraki diplomatlık gibi cezalarla susturulduğu bir dönem olmuştur. Bu uygulamaların hukuksal temelini ise Matbuat Kanunu, Ceza Kanunu, Hıyanet-i Vataniye Kanunu, Yüzellilikler Kanunu gibi düzenlemeler sağlamıştır. Refik Halit, Cevat Şakir, Nazım Hikmet, Yakup Kadri, bu duruma maruz kalan yazar ve şairlerin sadece birkaçıdır.

Bu sınırlı zaman dilimindeki baskı ortamının ötesinde, daha geniş ölçekte edebiyat ile devletin ilişkisinin niteliğini de dikkate almak gerekir. Tanzimat döneminden başlayarak aydınların devletle ilişkisi; başlıca geçim kaynaklarının devlet memurluğu oluşu; bu durumun eserlerine yansımaları ve romanın ana temalarının devletin gündemiyle örtüşmesi bu ilişkinin

belirleyici niteliklerinden birkaçıdır.²¹² Bu ilişkinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gevşemesiyle edebiyata birey, köy gibi yeni temaların, Garip, toplumcu gerçekçilik gibi yeni akımların girmesi; Türk romanında gerçekçiliğin, özel olarak köyü konu edinen eserlerin bu dönemi izleyen yarım yüzyıl boyunca edebiyata hâkim olması gibi noktalar da edebiyatla kültürel bağlamın ilişkisi bakımından oldukça verimli bir inceleme alanıdır.²¹³ Ayrıca 1980'den sonra toplumcu gerçekçiliğin miadını doldurması ve tarihsel, büyülü gerçekçi, postmodernist, polisiye, fantastik ya da bilimkurgusal özellikleri ağır basan anlatıların çoğalması;²¹⁴ kültürel ortam dikkate alınmaksızın açıklanamaz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kültürel incelemelerin ve genel olarak disiplinlerarası perspektiflerin sunduğu metodolojilerden yararlanılarak yapılacak araştırmalar, Türk edebiyatının içine doğduğu bağlamla karşılıklı etkileşimini daha doyurucu biçimde ortaya çıkaracaktır.

²¹² Berna Moran'ın Türk romanının 1950'lere kadarki ana sorunsalının Batılılaşma olduğu yönündeki tespiti de bununla ilgilidir. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, 4. bs. (İstanbul: İletişim, 1991), s. 19.

²¹³ Orhan Pamuk 1930'lardan 70'lere kadar toplumcu gerçekçiliğin edebiyattaki ağırlığına değinirken, 1970'lerin ikinci yarısında *Cevdet Bey ve Oğulları*'nı yazdığı sırada, köyü bilmediği halde roman yazmaya kalktığı yönünde eleştiriler aldığını belirtir. Orhan Pamuk, *Öteki Renkler* (İstanbul: İletişim, 1999), s. 106.

²¹⁴ Bu dönemde ütöpik sayılabilecek eserlerin sayısında da ciddi bir artış vardır. Ancak bu eserlerde ütopya, fantazi ve bilimkurgu türlerinin arasındaki sınırlar belirsizleşir. Bu türden eserlerin listeleri için bkz. A. Ömer Türkeş, "Bilim mi Kurmaca mı?" *Kitap Gazetesi* (03.05.2003), www.kitapgazetesi.com/konu.asp-id=986.htm, ayrıca bkz. www.bilimkurgu2000.com, <http://sistem.ie.metu.edu.tr/bk&f1.htm>.

Kaynakça

- Adıvar, Halide Edip. *Yeni Turan*. 5. Bs. İstanbul: Atlas, t.y.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Devlet ve Fert*. İstanbul: Sanayi Nefise Matbaası, 1933.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Serbest Fırka Hatıraları*. 3. Bs. İstanbul: İletişim, 1994.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Serbest İnsanlar Ülkesinde*. İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1930.
- Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Çev. Yavuz Alogan. 2. Bs. İstanbul: Kaynak, 1999.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. 2. bs. İstanbul: Metis, 1995.
- Arisoy, M. Sunullah. "Memduh Şevket Esendal'la Konuşma." Memduh Şevket Esendal, *Bütün Eserleri 4: Mendil Altında*. 6. Bs. içinde. İstanbul: Bilgi, 2001.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *İnkılâp ve Kadro*. 5. Bs. İstanbul: Remzi, 2003.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *Suyu Arayan Adam*. 10. Bs. İstanbul: Remzi, 1997.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *Toprak Uyanırsa: Ekmeksizköy Öğretmeninin Hatıraları*. 8. Bs. İstanbul: Remzi, 2002.
- Barker, Chris. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London, Sage, 2000.
- Belge, Murat. "Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar." *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 1. C. İstanbul: İletişim, 1983.
- Belge, Murat. "Ütopya." Ali Bülent Kutvan (Yay. Haz.). *Ütopya* içinde. İstanbul: Index, 2004.

- Belge, Murat. “Ütopyasız Kalmak.” *Milliyet Popüler Kültür Eki* (5 Aralık 2003) 14 Mayıs 2004 <http://www.milliyet.com.tr/2003/12/05/sanat/san04.html>.
- Benhabib, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Pres, 1986.
- Beyatlı, Yahya Kemal. “Çamlar Altında Musahabe I ve II,” *Aziz İstanbul*. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1974. ss. 89–102.
- “Doğu Ütopyaları” Dosyası, *Bilim ve Gelecek* 5 (Temmuz 2004): 13–48.
- Bock, Kenneth. “Theories of Progress, Development, Evolution.” T. Bottomore ve R. Nisbet (Yay. Haz.), *A History of Sociological Analysis* içinde. London: Heinemann, 1979.
- Boratav, Korkut. “İktisat Tarihi 1908–1980.” Sina Akşin (Yay. Haz.). *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908–1980* içinde, 5. Bs. İstanbul: Cem, 1997. ss. 279–304.
- Bozkurt, Mahmut Esat. “İhtilâl Nedir?” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde (İstanbul: İletişim, 2001), ss. 673–676.
- “Bülent Somay ile Edebiyat ve Ütopya Üzerine,” *Parşömen* 3: 2 (Güz 2001): 9.
- Carey, John (Der.). *The Faber Book of Utopias*. London: Faber and Faber, 1999.
- Çetişli, İsmail. *Memduh Şevket Esendal*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.
- Dinçer, Nabi. “Türkiye’de Kooperatifçilik.” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. C. 5 İstanbul: İletişim, 1983. ss. 1274–1286.
- Ertan, Temuçin Faik. *Kadrocular ve Kadro Hareketi*. Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.

- Ertunç, Ahmet Cemil. *Cumhuriyetin Tarihi*. İstanbul: Pınar, 2004.
- Esental, Memduh Şevket. “Yurda Dönüş.” *Gödeli Mehmet* içinde. İstanbul: Bilgi, 1988.
- Esental, Memduh Şevket. *Bütün Eserleri 17: Kızıma Mektuplar*. İstanbul: Bilgi, 2001.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*. Çev. Elif Kılıç. 2. Bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Ferns, Chris. *Narrating Utopia: Ideology, Gender, Form in Utopian Literature*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- Gökalp, Ziya. “İstida.” *Yeni Hayat* içinde. İstanbul: Toker Yayınları, 1995. s. 92.
- Göktürk, Akşit. *Ada: İngiliz Yazınında Ada Kavramı*. İstanbul: Adam, 1982.
- Göktürk, Halil İbrahim. *Bilinmeyen Yönleriyle Şevket Süreyya Aydemir*. Ankara, y.y.: 1977.
- Gürbilek, Nurdan. *Vitrinde Yaşamak: 1980’lerin Kültürel İklimi*. İstanbul: Metis, 1992.
- Hasan Ruşeni. *Ruşeni’nin Rüyası: Müslümanların “Megali İdeası” Gaye-i Hayaliyesi*. Tahran: Matbaa-i Fârus, 1331.
- Hollis III, Daniel. *The ABC-Clio World History to Utopian Movements*. Santa Barbara: ABC-Clio, 1998.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Dergâh, 1988.
- Jusdanis, Gregory. *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi*. İstanbul: Metis, 1998.

- Kansu, Aykut. “Türkiye’de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde (İstanbul: İletişim, 2001), ss. 254-.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Ankara*. 5. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Yaban*. 45. Bs. İstanbul: İletişim, 2003.
- Karaömerlioğlu, M. Asım. “Köy Enstitüleri.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde. ss. 292-.
- Karaömerlioğlu, M. Asım. “Türkiye’de Köycülük,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde. ss. 284–297.
- Karay, Refik Halit. “Hülya Bu Ya...” *Ago Paşanın Hatıratı* içinde, 2. bs. İstanbul: Semih Lûtfi Kitabevi, 1939.
- Karay, Refik Halit. *Üç Nesil, Üç Hayat*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996.
- Katoğlu, Murat. “Cumhuriyet Türkiye’inde Eğitim, Kültür, Sanat.” Sina Akşin (Yay. Haz.). *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908–1980*. 5. Bs. içinde. İstanbul: Cem, 1997. ss. 410–413.
- Kestelli, Raif Necdet. *Semavi İhtiras*. İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, 1933.
- Kestelli, Raif Necdet. *XXinci Asır*. İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, 1932.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. “Tarihin Sonu Senaryosu Olarak Ütopya.” Ali Bülent Kutvan (Der.). *Ütopya* içinde. İstanbul: Index, 2004. ss. 11–16.
- Koçak, Cemil. “Kemalist Milliyetçiliğin Bulanık Suları.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde. İstanbul: İletişim, 2001. ss. 37-

- Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. 7. Bs. İstanbul: İletişim, 2003.
- Kumar, Krishan. *Utopianism*. Buckingham: Open University Press, 1990.
- Kurdakul, Necdet. “Raif Necdet (Kestelli)” *Tarih ve Toplum* 69 (1989): 64.
- Levitas, Ruth. *The Concept of Utopia*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.
- Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. Çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Epos, 2002.
- Manuel Frank E ve Fritzie P. Manuel. *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Mardin, Şerif. *İdeoloji*. İstanbul: İletişim, 1992.
- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 4. Bs. İstanbul: İletişim, 1995.
- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. 3. Bs. İstanbul: İletişim, 1992.
- Mehmet Hulusi. *Nereye Gidiyoruz? Salâh ve Saadet Yolu Fırkacılıkta ve Tefrikada Değil, Birlikte ve İttihattadır*. İzmir: Bilgi Matbaası, 1931.
- Mert, Nuray. “Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, ss. 201–2.
- Mimaroglu, İlhan. *Yokistan Tasarısı*. İstanbul: Pan, 1997.
- Molla Davutzade Mustafa Nazım Erzurumi. *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyet*. Dersaadet: Kader Matbaası, 1331 [1913].
- Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, 4. bs. (İstanbul: İletişim, 1991.

- Namık Kemal, “Bin İki Yüz Seksen Dokuz Senesi Saferinin On Dördüncü Gecesi Görülmüş Bir Rüyadır.” Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil (Yay. Haz.). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II: 1865–1876*. 2. Bs. içinde. İstanbul: M.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi, 1993. ss. 251–266.
- Ömer Seyfettin, “Mehdi.” *Beyaz Lale* (Bütün Eserleri 10) içinde. 7. Bs. İstanbul: Bilgi, 2000.
- Özcan, Ufuk. “İmparatorluktan Cumhuriyete Kimlik Değişimi: Ahmet Ağaoğlu’nun (1869–1939) Hayatı, Dönemi ve Düşünceleri.” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi , 1996.
- Özgül, M. Kayahan. *Türk Edebiyatında Siyasi Rüyalar*. Ankara: Akçağ, t.y.
- Öztürk, Faruk. “Cumhuriyet ve Ütopya.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde. İstanbul: İletişim, 2002. ss. 495-.
- Öztürk, Nurettin. “Çağdaş Türk Edebiyatında Ütopya,” Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 1992.
- Pamuk, Orhan. *Öteki Renkler*. İstanbul: İletişim, 1999.
- Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Parla, Taha. *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları 2: Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*. İstanbul: İletişim, 1991.
- Parla, Taha. *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları 3: Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u*. İstanbul: İletişim, 1995.
- Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*. 2. Bs. İstanbul: İletişim, 1993.

- Peker, Recep. “Disiplinli Hürriyet.” Zerrin Bayraktar, Cem Alpar (Yay. Haz.). *Ülkü: Seçmeler (1933–1941) içinde*. Ankara: İTİA, 1982. ss. 99-
- Peker, Recep. *Recep Peker’in İnkılap Dersleri Notları*. Ankara: Ulus Basımevi, 1936.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 1: Platon*. Çev. Mete Tunçay. 4. Bs. İstanbul: Remzi, 2000.
- Püsküllüoğlu, Ali. “Ütopya.” *Türkçe Sözlük*, 1995 bs.
- Riot-Sarcey, Michéle, Thomas Bouchet, Antoine Picon. *Ütopyalar Sözlüğü*, Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Sel, 2003.
- Safa, Peyami. *Türk İnkılâbına Bakışlar*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1938.
- Safa, Peyami. *Yalnızız*, 2. bs. İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1964.
- Sakaoğlu, Necdet. *Osmanlı’dan Günümüze Eğitim Tarihi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Schaer, Roland, Gregory Claeys, Lyman Tower Sargent (Yay. Haz.). *Utopia: The Search for the Ideal Society in The Western World*. New York: Oxford University Press ve New York Public Library, 2000.
- Tanyeli, Uğur. “Zihinsel Yapımız Ütopyaya Kapalı mı?” *İstanbul* 5 (Nisan 1993): 24.
- “Tanzimat Fermanı.” *Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Tekeli, İlhan-Selim İlkin. *Cumhuriyetin Harcı: Köktenci Modernitenin Doğuşu*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003
- Timur, Taner. *Türk Devrimi ve Sonrası*. 5. Bs. Ankara: İmge, 2001.

- Tunçay, Mete. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması* (1923–1931). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Turan, Ömer. “Son Dönemde Kemalizme Demokratik Meşruiyet Arayışları.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde. İstanbul: İletişim, 2001. ss. 592–600.
- Türkeş, Mustafa. *Kadro Hareketi: Ulusçu Bir Sol Akım*. Ankara: İmge, 1999.
- Türkeş, Ömer. “Bilim mi Kurmaca mı?” *Kitap Gazetesi* (03.05.2003), www.kitapgazetesi.com/konu.asp-id=986.htm
- Ünver, Cennet. “Images and Perceptions of Fascism among the Mainstream Kemalist Elite in Turkey, 1931–1943.” Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2001.
- Wegner, Phillip E. *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*. Berkeley ve Los Angeles, CA: University of California Press, 2002.
- Yalman, Ahmet Emin. *Gerçekleşen Rüya*. İstanbul: Tan Matbaası, 1938.
- Yıldız, Ahmet. “Kemalist Milliyetçilik.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, içinde, ss. 231-
- Yılmaz, Levent. “Eskiler ve Modernler Kavgası ve ‘Yenilik’ Sorunu,” *Cogito* 29 (2001): 228.
- Yılmaz, Murat. “Ahmet Ağaoğlu,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Batıcılık* içinde. İstanbul: İletişim, 2002. ss. 304-.

Ziya Paşa, “Rüya,” Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil (Yay. Haz.).

Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II: 1865–1876. 2. Bs. içinde. İstanbul:

M.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi, 1993. ss. 109–129.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. Çev. Yasemin Saner

Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

