



Asya Studies

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Year: 6 - Number: Special Issue (Özel Sayı) 2, p. 1-18, May 2022

Mustafa Kemal'in Toplum ve Devlet Felsefesi Üzerine* *On Mustafa Kemal's Philosophy of Society and the State*

DOI: <https://doi.org/10.31455/asya.1016553>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
30.10.2021

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
30.05.2021

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
31.05.2022

Asya Studies

Prof. Dr. Doğan Göçmen
Dokuz Eylül Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü,
dogan.gocmen@deu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-1372-3104>

* "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmektedir.

Öz

Yazının amacı, Mustafa Kemal'in Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve onun tabiriyle "Yeni Türkiye'de politik erkin bir cumhuriyet olarak kurulması bağlamında yaptığı açıklamaların ve konuşmaların felsefi arka planını açık etmektir. Bu, Türkiye'de Cumhuriyetin değerlerine ilişkin son yıllarda yapılan tartışmalar nedeniyle zaruri hale gelmiştir. Bu tartışmalarda ortaya atılan sorulara doyurucu yanıt verebilmek için Cumhuriyetin üzerine inşa edildiği değerlerin felsefi temellerini ortaya koyak gerekmektedir. Yazıda bunun bir denemesi yapılmaktadır. Yazıda önce Mustafa Kemal'in modern dünya sistemine ilişkin düşünceleri ve değerlendirmeleri sunulmaktadır. Buna göre modern dünya sistemi sürekli "mazlumlar" ve "zalimler" üretmektedir ve bu durum ancak tüm dünyada insanlığın kalıcı iç barışı sağlanıncaya kadar değişmeyecektir. Bugünün mazlumları yarın zalim olabilmektedir ve bugünün zalimleri yarının mazlumları olabilecektir. Sonra yazıda Osmanlı İmparatorluğu'nun tek kişinin saltanatına dayanan yönetim biçiminin eleştirisi olarak cumhuriyet fikrinin nasıl oluştuğuna ve bunun tarihsel olarak ne anlama geldiğine dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda özellikle ulusal egemenlik, halk iktidarı ve halkçılık aısından cumhuriyetçi yönetimin anlamı ortaya konmaktadır. Daha sonra Mustafa Kemal'de cumhuriyet fikrinin onun "milli politika" olarak adlandırdığı yeni yönelimle temel oluşturan barış politikasının doğal sonucu olarak yayılmacı ideolojiler olan "Turancılık" ve "Panislamizm" akımlarının taleplerini ret ettiği gösterilmektedir. Son olarak Türkiye'de Cumhuriyetin kurulmasının aynı zamanda Anadolu'da yeni bir kültür ve uygarlık yaratma çabasına denk geldiğine işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Kemal, Cumhuriyet, Halk, Ulusal Egemenlik, Barış

Abstract

The aim of this paper is to show the philosophical background of Mustafa Kemal's declarations and speeches he made in relation to the breakdown of Ottoman Empire and the erection of political power as republic in Turkey. This has become necessary because of the debates on values of the Republic in Turkey. To give a satisfactory answers to the questions raised in these debates it seems necessary to present philosophical foundations on which the values of the Republic has been erected. This is what is attempted in this paper. Firstly, there is provided Mustafa Kemal's view on the system of the modern world. According to his view the system of the modern world produces permanently suppressed and suppresser and this situation may be changed essentially only if there is established perpetual peace within humanity. Today's suppresser may become tomorrow's suppressed and vice versa today's suppressed may become tomorrow's suppresser. After this there is indicated how the idea of republic has arisen as a critique of monarchic rule of Ottoman Empire and what this essentially means. In this connection there is paid particular attention to concepts of national sovereignty, people's power, populism from a republican view. And after this there is shown Mustafa Kemal's rejection of Pan-Turkism and Pan-Islamism as ideologies of expansionism as a result of his peace policies which drive from his new political direction which he calls "national policies". Finally, there is indicated that the erection republic in Turkey comes equal to the creation of a new culture and civilisation.

Keywords: Mustafa Kemal, Republic, People, National Sovereignty, Peace

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Göçmen, D. (2022). Mustafa Kemal'in Toplum ve Devlet Felsefesi Üzerine. *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar*, 6(Special Issue / Özel Sayı 2), 1-18.

Benim merhum anam beni terbiye ederken bana derdi ki, padişahta ve halifede yedi evliya kuvveti var.

Mustafa Kemal Atatürk

GİRİŞ

Cumhuriyet, halkın kendi kendisini yönetmesidir. Hemen hepimize ülkemizin yönetim biçimi ve idare şekli açıklanırken bu cümle kurulur. Nedir cumhuriyet, ne demektir halkın kendi kendisini yönetmesi? Cumhuriyet yalnızca bir idare biçimi midir yoksa daha kapsamlı iermelere sahip bir yaşam tarzı mıdır? Bize cumhuriyet genellikle bir yönetim biçimi ve idare şekli olarak öğretildi veya öğretme biçiminden kaynaklı olarak biz cumhuriyeti öyle algıladık. Bu kısa yazının amacı, kaynaklara yakından bakarak cumhuriyet kavramına açıklık getirmektir. Ama amacım aynı zamanda Mustafa Kemal'in *Bütün Eserleri*'ne bakarak bize genellikle ezberletilen Mustafa Kemal'den farklı, onu bilimle, felsefeyle düşünen ve her şeye tarihsel bakan modern bir devlet kurucusu ve adamı ve de siyasetçi olarak anlatmayı denemektir.

Bize Mustafa Kemal hep sloganlarla anlatıldığı için, onun ne derinliği anlaşılabildi ne de yeni kuşaklar açısından kapsanıp aşılması gereken yanları varsa, onun bu konuda kendisinin açıkça ifade ettiği kendi talebine de uyararak eleştirilebildi. Mustafa Kemal bir gerçekçiydi ve düşünceleri sürekli hareket halindeydi. Bir devlet başkanı olarak ileri sürdüğü düşünceleri ile bir kurtuluş savaşcısı olarak geliştirdiği düşünceleri arasında süreklilik olduğu gibi, politik koşullara göre şekillenen kırılmalar ve kopuşlar da vardır. Onun adına geliştirilen "Kemalizm" her zaman onun orijinal düşünceleriyle örtüşmeyebilir, hatta onun orijinal düşüncelerinin reddi anlamına bile gelebilir. Kaldı ki Kemalizm anlayışı herkesin siyasi düşüncesine göre değişmektedir. Bu denememde yleyse amacım aynı zamanda Atatürk'ün yeni kuşaklar açısından, kendilerini dijital-bilgi ve yeni bir aydınlanma çağına hazırlama çabalarında ne anlama geldiğini eleştiren olarak göstermektir.

Elinizdeki yazının iki mantıksal bölümü vardır. Yazının ilk bölümünde Mustafa Kemal'in Akhisar ve İzmir konuşmalarında ifade ettiği genel politik yönelimi ortaya koyacağız. İkinci bölümünde bu genel yöneliminden hareketle oluşturduğu toplum ve devlet teorisinin çerçevesini sunacağız. Yazının son kısmında kurmuş olduğu Cumhuriyet'in genel yönelimine dair sunduğu perspektifin bir zeti bulunmaktadır.

DÜNYA SİSTEMİNİN MANTIĞI

Mustafa Kemal 5 şubat 1923 tarihinde Akhisar Türk Ocağı'nda yaptığı bir konuşmada Akhisar ve Akhisarlılar hakkında şöyle bir belirleme yapıyor:

*"Efendiler, hakikaten Akhisar düşman darbelerinin ilk hedeflerinden birini teşkil etti, fakat bu darbe karşısında dağılmadı. Hemen bir *namus cephesi* vücuda getirerek mücadeleye fedakrane bir surette devam etti"* (Atatürk, 2016: 111; vurgu bana aittir).

Mustafa Kemal'in burada betimlemiş olduğu tüm Akhisarlıların zveri dolu bu mücadelesi "milletin takdirine layıktır" (Atatürk, 2016: 111). Ülkeyi işgal etmek için gerçekleşen saldırı her taraftan savunma cephelerinin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Akhisar'da kurulan savunma cepheleeri yurt savunması için kurulan ilk başarılı girişimlerdenendir. Bu azimli mücadele tüm ülke için örnek oluşturur ve takdire şayandır. Bu nedenle Mustafa Kemal Akhisarlıları "düşman darbelerinin ilk hedeflerinden birini teşkil" etmelerine karşın dağılmayıp kelimenin gerçek anlamında "bir namus cephesi vücuda getirerek" (Atatürk, 2016: 111) zgrlk mücadelesine girişmişlerdir diye tanımlar.

Türk Ocağı'nda yaptığı konuşmanın konusu, ülkenin Birinci Dünya Savaşı'nı takiben yaşanan işgali sırasında emperyalist güçler tarafından güdülen amacın ne olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kazanılan Kurtuluş Savaşı'nın ardından izlenen barış politikasının önemine vurgu yapmaktadır ve barışın elde edilmesi için verilen mücadelede karşılaştıkları engellerden bahsetmektedir.

Mustafa Kemal, ülkenin işgali ile Anadolu topraklarında yaşayan insanların maruz kaldığı "zulmü" yalnızca Türklerin başına gelmiş bir durum olarak değerlendirmiyor. Tersine emperyalist işgal tehlikesi bütün bir insanlığın sürekli başında olan bir tehdittir ve bu tehlikeye her ulus er veya geç değişen güç dengeleri durumuna göre kurban gidebilir. Diğer bir deyişle ülkenin işgali ve işgal ile Türklerin zulme maruz kalmış olmasını Türklere yönelik özel bir hareket olarak tanımlamıyor Mustafa Kemal. Zira o zaman yalnızca Türklere karşı özel olarak güdülen kin ve nefretten bahsetmesi gerekecektir. 5 Şubat 1923 tarihli konuşmasında Mustafa Kemal buna dikkat çeker.

Fakat Mustafa Kemal'e göre dünyada ulusların "büyük veya küçük zulümlere maruz kalması" (Atatürk, 2016: 111) uluslararası bir sistem sorunudur, bir dünya sistemi sorunudur. Şöyle diyor konuşmasının hemen başında: "dünyada hiçbir millet yoktur ki, büyük veya küçük zulümlere maruz kalmamış olsun. Çünkü her millet yaşamak mecburiyetindedir" (Atatürk, 2016: 111). Ve tabii her ulusun yaşaması ve diğer uluslar tarafından kabul görüp tanınması için mücadele etmesi gerekir. Mustafa Kemal bu bağlamda çok anlamlı ve tarihi olarak da derin değer yüklü olan ve benim kısaca mücadele diye aktardığım "mücadele" kavramını kullanmaktadır: "Yaşamak için mücadele şarttır" (Atatürk, 2016: 111).

Mustafa Kemal'in "yaşamak" kavramıyla bu bağlamda bir ulusun varlığını yalnızca doğal varlık olarak sürdürmesini anlamadığı, onun bu kavram ile aynı zamanda, belki de öncelikli olarak bir ulusun varlığını kültürel ve ahlaki bir varlık olarak da sürdürmesini anlادığını belirtmek gerekmektedir.

DÜNYA SİSTEMİ SÜREKLİ MAZLUMLAR VE ZALİMLER YARATIYOR

Var olan dünya sistemi irili ufaklı tüm uluslara kendi egemenlikleri için mücadeleden başka bir alternatif bırakmamaktadır. Bu dünya sisteminde Amerika Birleşik Devletleri gibi dünün mağdurları bugünün zalimleri olmuşlardır ve bugünün mağdurları ve mazlumları da pekâlâ yarının zalimleri olabilirler. Dünya sisteminin kendisi sürekli her dönem mazlumlarını, mağdurlarını ve zalimlerini zorunlu olarak üretmektedir.

Mustafa Kemal'e göre, mağdurlarını, mazlumlarını ve zalimlerini üreten bu dünya sisteminin işleyişi sonucu "pek çok milletler birçok darbe almıştır" (Atatürk, 2016: 111). Dünya sisteminin neredeyse sistematik bir şekilde ürettiği "(b)u darbelerin neticesi iki manzara arz eder" (Atatürk, 2016: 111).

Buna göre, birincisi, dünya sisteminin yaratmış olduğu ulusların birbirlerine karşı sürekli şiddeti veya şiddete maruz kalan ulusların "benliğini" diğer bir deyişle "mevcudiyetini" çöktürmeyi, Mustafa Kemal'in tabiriyle bir bütün olarak 'mahvetmeyi' amaçlar (Atatürk, 2016: 111).

Uluslararası şiddet sisteminin sunmuş olduğu ikinci manzara ulusların siyasal ve sosyolojik örgütlenmesinin yıkımını amaçlamasıyla ilgilidir. Buna göre "darbelere maruz kalan bir memlekette" bir ulusun mevcudiyeti mahvedilemeyince ikinci uygulama evreye girer. Bu söz konusu ulusun "asli unsuru" olan halkın ulusal bilincini ve benliğini yok edemezse ve ulusal direnişini kıramazsa, onun sahip olduğu "mevcut şekli", sosyolojik ve politik örgütlenmeyi yıkmaya yönelirler (Atatürk, 2016: 111).

Dışarıdan gelen darbeler “Türk milletini mahvedemedi”, fakat “Osmanlı devletini yıktı”. Bu durumda “Türk milleti mevcudiyetini devam ettirebilmenin ne gibi sebeplere ve Őartlara bağlı olduğunu takdir ederek onları hazırladı” ve bunun sonucu olarak da varlığını sürdürmek için “yeni bir devlet vücuda getirdi” (Atatürk, 2016: 111).

BAĞIMSIZLIK VE ULUSAL EGEMENLİK

Mustafa Kemal Akhisar halkına hitaben yaptığı 5 Şubat 1923 tarihli konuşmasında, bundan dört yıl önce Erzurum Kongresi’nde alınan ve bundan bir ay sonra toplanan Sivas Kongresi tarafından da onaylanan “tam bağımsızlık” ve “kayıtsız Şartsız milli hâkimiyet” (Atatürk, 2016: 110) ilkesel kararın anlamına vurgu yapmaktadır. “Millet”, diyor Mustafa Kemal, “bu hkimiyetten bir zerresini feda etmeyecektir; gözünü açmıştır” (Atatürk, 2016: 110). Tam bağımsızlık talebi diğer uluslara karşı ülkenin sınırlarının dokunulmazlığına ve ulusun kendi kaderini belirleme ilkesine işaret ederken, koşulsuz ulusal egemenlik ilkesi halkın kendi yönetimini kendisinin seçme hakkının mutlak olduğuna, dolayısıyla siyasetin meşruiyet kaynağının Tanrı, gelenek veya gasp vesaire değil, halkın iradesi olduğuna gönderme yapmaktadır. Diğer bir deyişle halkın iradesi bu bakımdan ‘kutsaldır’ ve dolayısıyla mutlaktır. Bayram Bayraktar burada söz konusu olan egemenlik kavramının hukuksal açıdan iki boyutuna dikkat çekmektedir. Şöyle diyor Bayraktar: “Bilindiği üzere egemenliğin hukukta iki görünümü vardır: Dış görünüşü ile mill egemenlik, milletin zgr ve bağımsız yaşamasını, dışa karşı millet birliğini ve bütünlüğünü belirtir.” Egemenliğin bir de ie yönelik işlevi ve anlamı vardır: “İ görünüşü itibariyle mil egemenlik, demokratik rejimi yani egemenliğin kayıtsız Şartsız millete ait olduğunu ifade eder” (Bayraktar, 2006: 1).

Fakat ulusal bağımsızlık ve ulusal egemenlik talebi kendinde bir amaç değildir. Halka hitaben yaptığı konuşmalarda, halkın bilinç durumunu da dikkate alarak başvurduğu dini gerekçelendirmelerle de olsa, Mustafa Kemal ‘ulusal bağımsızlık’ ve ‘ulusal egemenlik’ taleplerinin kendinde bir amaç olmadığını, tersine, bunların doğrudan ahlaki bir talebe hizmet ettiğini açıkça belirtir. Mustafa Kemal ve Cumhuriyet zerine yazılan yazılarda bu genellikle gözden kaçırılır. Halkımıza karakteri gereği (zgr olma tutkusu nedeniyle) en uygun yönetim biçiminin cumhuriyet olduğunu ileri sürerken, Mustafa Kemal bunun koşulsuz bir erdem talebini içerdiğini çok iyi bilmektedir. “Bizim dinimiz milletimize hakir, miskin ve alçalmış olmayı tavsiye etmez” (Atatürk, 2016: 110) diyor bu nedenle. Mustafa Kemal’in burada ulusal özgürlüğü ve bağımsızlığı dine işaret ederek gerekçelendirmiş olması, Mustafa Kemal’in ulusal bağımsızlığı ve özgürlüğü teolojik olarak temellendirdiği kanısı uyandırmamalıdır. Onun bu referansı daha çok işgalci glerle uzlaşma çabası içinde olan ve kendisini dinin resmi temsilcisi olarak gören sarayın eleştirisi olarak okunmalıdır.

Burada başvurduğu ve uygulamaya koyduğu elbette modern yurttaş kavramı ve yurttaş erdemidir (*civic virtue*). Buna göre yurttaşların hem kendi ulusundan hem başka uluslardan yurttaşlara hem de devlet otoritesi karşısında başı dik, onurlu, kendi başına düşünen ve davranan, zgr ve eşit yurttaşlar olması gerekir. Kısacası herkesin yurttaş olma bilincine ermesi ve bunu uygulamak için gerekli karakter gücüne sahip olması gerekmektedir. İşte, insan ancak o zaman ahlaken sorumlu zgr insan olabilecektir.

Bu belirlemesini Mustafa Kemal gerekirse dini inancın en büyük otoritelerine dayandırarak gerekelendirmekten kaçınmaz: “Allah da Peygamber de insanların ve milletlerin izzet ve Őerefini muhafaza etmelerini emrediyor” (Atatürk, 2016: 110). Aktardığım bu son cümlede Mustafa Kemal’in “insanlar” ve “milletler” sözcüklerini çoğul olarak kullandığına dikkat edilmelidir. Mustafa Kemal Türk, ulusu için talep ettiğini, aynı zamanda diğer tüm uluslar için de talep etmektedir.

Onun dünyaya dair idealini de açığa vuran bu talebe göre dünya sistemi öyle bir kurulmalıdır ki, dünyada hiçbir ulus bir başka ulusa hükmetmeye kalkmasın, hiçbir ulus hakir görülmesin, hiçbir ulusun onuru ve gururu incinmesin, hiçbir ulusun "benliği" ve "mevcudiyeti" mahvolmasın, tersine gelişip, serpilip saçılsın (Atatürk, 2016: 111). Tüm uluslar birbirlerini kendilerinin eşiti ve özgürü olarak, yani birbirlerinin kardeşleri görebilsinler.

BARIŞIN GEREKLİLİĞİ İNKÂR EDİLEMEZ

Akhisar Türk Ocağı'nda yaptığı konuşmada Mustafa Kemal, "(b)arışın tesisi lüzumu inkâr edilmez bir hakikattir" (Atatürk, 2016: 112) diyor. Barışın gerekliliğine, hatta kaçınılmazlığına ilişkin bu belirleme doğrudan Kurtuluş Savaşı sonrasında Türkiye'nin egemenliğinin tanınması bağlamında yapılmıştır. Bu bakımdan Mustafa Kemal "barış" ile sanki ateşkesi kasteder gibi gözükmektedir. Fakat bildiğimiz gibi Mustafa Kemal bu belirlemesini sonra, sanki ünlü Alman filozofu Immanuel Kant'ın *Ebedi Barış* adlı felsefi denemesini özetlercesine hem teker teker tüm ülkeler içinde hem teker teker ulusların arasında hem de bir bütün olarak insanlık çapında barışın, bir dünya sistemi olarak tesis edilmesi için genel bir insanlık talebine dönüştürmüştür. Ancak hem teker teker yurtlarda hem de dünyada barış tesis edilebildiği oranda tüm ulusların egemenliğinin kayıtsız şartsız yine kendilerinde olduğu bir dünya sistemi kurulmuş olacaktır. Bilindiği gibi Kant dünya barışının kalıcı olarak tesis edilmesinin önkoşulu olarak tüm halkların cumhuriyetçi sistem ile idare edilmesinin vazgeçilmez bir önkoşul olduğunu ileri sürer (Kant, 2010b: 288-292). Zira monarşilerde egemenlik hakları kralda olduğu ve halk denetimi olmadığı için savaş kararları kolaylıkla verilebilmektedir. Bundan farklı olarak savaş kararı, halkların kendilerinin vermesi durumunda verilen en zor karardır. Mustafa Kemal, Osmanlı İmparatorlu'nun Birinci Dünya Savaşı'na girmiş olmasını İsmet İnönü ile beraber en çok eleştirenlerdendir. Sürekli, bu savaşa girmemize kim karar verdi, diyerek öfkesini ifade etmektedir. Mustafa Kemal'in bundan politikanın meşruiyetinin kayıtsız şartsız halkta olması gerektiğine dair bir sonuç çıkarması için pratik olarak tüm çerçeve oluşmuştur.

Mustafa Kemal'in kendisine barış politikasını temel edinmesi modern çağın felsefi anlamını kavramış olduğunu göstermektedir. Bu nedenle onun hem toplum ve siyaset tarihine hem de bilim ve felsefe tarihine dair derinlemesine okumalar ve incelemeler yaptığını okumuş olduğu kitaplardan anlıyoruz. Toplum ve siyaset tarihine ilişkin araştırmaları bütün bir insanlık tarihini kapsamaktadır. Fakat özellikle halkın egemenlik sorununun düğümlendiği 1648 İngiliz ve 1789 Fransız devrimlerini yakından incelemiştir. Halkın egemenlik sorunuyla yakından ilişkili olan ama yayılmacılığa karşı barış politikasını temellendirmek için Mustafa Kemal Osmanlı'da siyaset yapma tarzını özellikle Fatih Sultan Mehmet ve Yavuz Sultan Selim bağlamında incelemektedir. Bu incelemesinden çıkarmış olduğu sonuç, yeni kurulan Cumhuriyet'in hiçbir şekilde yayılcı bir politika izlemeyeceği ve hiç kimsenin de Anadolu'da ilk defa kurulan Cumhuriyet ile gerçekleşen ulusal egemenliğe müdahalesine hiçbir şekilde müsaade edilmeyeceği olmuştur.

İLHAM KAYNAĞI OLARAK FRANSIZ DEVRİMİ

Mustafa Kemal'in Büyük Fransız Devrimi'ne ilişkin gözlemlerini edindiği kaynaklardan birisi, örneğin Karl Marx'ın da çok iyi bildiği ve tartıştığı M. A. Thiers'in *Fransız Devrimi'nin Tarihi* adlı eseridir. Bu bağlamda eserin 93'cü sayfasında vurguladığı bir pasaj, Mustafa Kemal'in okurken nelere dikkat ettiğine ilişkin bilgi vermesi açısından son derece ilginçtir. İlgili pasajda Thiers şöyle diyor:

“Dört yıldan beri içinde yaşadığımız bu kargaşalıktan ne ıktı? Halka pahaliya patlayan imtiyazlar kaldırıldı. Eşitlik ve adalet fikri tüm dünyaya yayıldı, her tarafa nüfuz etti. Halkın hakları fikri bu hak duygusunun haklılığını gösterdi. Bu fikirlerin cidd olarak tanınması kutsal bir doktrin hline geldi” (Cengiz, 2001: 79).

"Halkın hakları fikri" haklar bakımından herkesin eşitliğini kapsar. Buna karşın imtiyazlar seçkin sınıf ve tabakaların halka ve birbirlerine karşı yalnızca kendilerinin sahip oldukları haklardır. İmtiyazların kaldırılması herkesin eşitlik fikrinin ve böylece yurttaşlık kavramının oluşmasının önkoşuludur. Bu bağlamda adalet eşitlik kavramının doğal sonucudur ve halka mülk edinme ve böylece dünyada bir yere sahip olma, dünyanın durumu ve geleceği hakkında söz söyleme hakkını vermektedir. Eşitlik ve adalet, yani feodal sisteme ait olan imtiyazlar sisteminin yıkılması halkın egemenlik hakkını elde etmesinin de önkoşuludur. İşte, bu, otoritenin, siyasetin ve toplumun idaresinin meşruiyetinin kaynağının ilahi gçten halka geçmesi anlamına gelen büyük bir devrimdir. Mustafa Kemal'in vurguladığı bu pasajın içeriği önce Erzurum sonra da Sivas Kongresi'nde alınan 'ulusal bağımsızlık' ve 'ulusal egemenlik' kararlarının, yani cumhuriyetin kurulmasına götüren kararların içeriğini oluşturmaktadır.

OSMANLI'NIN YADSIMASI OLARAK CUMHURİYET

Osmanlı'da siyaset yapma tarzı farklı şekillerde de olsa hep savaşa ve yayılcılık ilkesine dayanmaktadır. Mustafa Kemal'in Osmanlı'da keyfi olan siyaset yapma tarzına dair analizi ona henüz kurulan Cumhuriyet'te siyasetin nasıl olmaması gerektiğini göstermektedir. Zira cumhuriyet, feodal monarşinin bir yadsıması veya eleştirisi olarak doğmaktadır. Cumhuriyet'in politikasını belirlerken Mustafa Kemal burada güçlü bir diyalektikçi içgüdüsüyle çalışmaktadır. Henüz kurulan Cumhuriyet'in siyasi yönelimini belirlemek için yayılcılıktan ve savaşlılıktan oluşan Türklerin, Arapların ve İslam devletlerinin siyasetinin başarısızlığına tarihsel olarak işaret ettikten sonra sözü bir "Türk ve İslam olan Selçuki devleti"ne ve "Osmanlı devleti"ne getirmektedir. Her iki devlette "mahvoldu, yok oldu, tarihe geçti" (Atatürk, 2016: 57). Neden? Mustafa Kemal bu sorunun yanıtında aynı zamanda Cumhuriyetin nasıl bir politika izleyeceğine ilişkin bir yanıt olduğunu düşünmektedir. Fakat Cumhuriyetin politikasını belirlemek için "bilhassa Osmanlı devletinin takip etmek istediği genel siyaseti hatırlatmak" istemektedir (Atatürk, 2016: 57).

Osmanlı'da siyaset hangi ilkelere dayanarak yapılmıştır? Kurumlaşmış bir siyasetten bahsetmek mümkün müdür? Osmanlı'ya ilişkin şöyle ilginç bir belirlemede bulunuyor Mustafa Kemal:

“Osmanlı devletinin, devlet siyaseti olarak, millet siyaseti olarak, halk siyaseti olarak, belli, açık bir siyaseti mevcut değildi. Devletin başına geçen hükümdarlar, kendi arzularına, heveslerine göre bir nevi siyaset icat ederlerdi ve o siyasetin peşinden bütün milleti sürükler, götürürlerdi” (Atatürk, 2016: 57).

Mustafa Kemal'in burada betimlediğini, siyaset kuramının klasik bir kavramıyla belirtecek olursak elbette bu 'tiranlık' veya 'despotizmdir'. Tiranlık rneğin John Locke'a göre "birinin, kendi ellerinde olan iktidarı, iktidar altında bulunanların yararı için değil ama kendi özel farklılaşmış çıkarı için kullanımınıdır" (Locke, 1993: 398-399). Locke'un tiranlık olarak tanımladığı hükümet biçimini Montesquieu despotik hükümet olarak betimler ve despotik hükümette "yalnızca bir kişi kendi istek ve kaprislerine göre yönetir" (Montesquieu, 1967: 32). Bu nedenle despotik bir hükümet ne cumhuriyette olduğu gibi erdeme (*la vertu*) ne de monarşik

bir hükümette olduğu gibi onurlandırmaya gerek duyar, hatta herhangi bir kişinin onurlandırılması (*l'honneur*) despotik hükümet açısından tehlikelidir. Despotik hükümet zorunlu olarak "korku" (*la crainte*) ilkesine dayalı olarak yönetir. (Montesquieu, 1967: 39). Mustafa Kemal Osmanlı hükümdarının siyasetini milleti "tahakkümü" (Atatürk, 2016: 58) altına almış bir şahsın, kendi ihtirasını tatmin için tatbik ettiği bir siyaset olarak belirler ve buna karşı "Yeni Türkiye"de (Gazi M. Kemal, 2017: 572) tesis edilen hükümet biçiminin demokratik temeller üzerinde kurulmak istendiğini belirtiyor ve bunun için "dehşetli" bir çaba içinde olduklarını belirtiyor (Atatürk, 2016: 21).

Egemenliğin halka verilmesi gerektiği sonucuna Osmanlı'nın bu siyaset yapma tarzının bir ilkesel eleştirisi üzerinden varır Mustafa Kemal. Bunu özellikle Fatih Sultan Mehmet'in ve Yavuz Sultan Selim'in siyaset yapma tarzlarının bir eleştirisi olarak varır.

Mustafa Kemal'in Nisan 1931 yılında 'Yurtta sulh, cihanda sulh' olarak genelleştirerek formüle ettiği "[y]urtta barış, dünyada barış" (Atatürk, 2016: 119) talebi ve politikası ilkesel olarak yayımlacı ve işgalci emperyalist politikalara karşıdır.

Bu iddiamızı bizzat metinlerden hareketle gerçekleştirebilmemiz için şimdi Mustafa Kemal'in 2 Şubat 1923 tarihinde İzmir'de verdiği konferansta yaptığı konuşmaya dönmemiz gerekmektedir.

NE PANİSLAMİZM, NE DE TURANCILIK

Ülkemizde cumhuriyetin kuruluşundan sonra politik olarak gelecek perspektifi tartışılmaya başlanmıştır. Mustafa Kemal Akhisar konuşmalarından üç gün önce 2 Şubat 1923 tarihinde İzmir'de verdiği konferansta konuya açıklık getirmiştir. Yeni kurulan Cumhuriyet'in yönelebileceği üç alternatif politik perspektif gözükmektedir. Mustafa Kemal bunları "Turani bir siyaset", "bütün Müslümanların bir noktada birleşmesi ve hep beraber çalışarak kuvvetli olması" (Atatürk: 2016: 58) ve bunların ikisinin sentezinden oluşan karma bir siyaset perspektifi olarak tanımlıyor.

Tüm Müslümanların birliği Mustafa Kemal'e göre elbette arzu edilir. Fakat bu her ne kadar arzu edilir olsa da "dünyada elde edilemez" olan bir hedeftir ve ne yazık ki hayalden ibarettir ve bu hayal "insanları çok aldatmıştır", çünkü "(h)erhangi bir millet hayatını muhafaza için, hayat vasıtalarını elde etmek ve düzenlemek için adım attığı zaman seçtiği hedef hayali olursa elbette muvaffak olamaz" (Atatürk, 2016: 58). Mustafa Kemal'e göre, çok uzun tarihler boyunca çok ağır bedeller ödenerek bu konuda elde edilen deneyimlerin bir sonucudur bu. Dolayısıyla siyasetin bilimsel gerçekçi temellere oturtulması, akla ve mantığa dayandırılması gerekmektedir.

Bu açıdan yaklaşınca: "Büyük bir cesaretle söylüyorum ki, dünyanın bugünkü genel şartlarına ve asrın, insanların kafasında yapmış olduğu bugünkü değişikliklere göre, bütün İslam âleminin şimdiye kadar vehmedildiği gibi bir noktadan sevk ve idaresine maddi imkân yoktur ve olamaz" (Atatürk, 2016: 58-59). Zira "bu teori" "bin üç yüz şu kadar senedir" hiçbir yerde hiçbir "vakit tatbik kabiliyeti" (Atatürk, 2016: 59) bulmamıştır:

"Cenabı Peygamber'in irtihalinin ertesi günü derhal herkes, hatta her ufak kabile başka başka şeyler düşünmeye başladılar. Ve bilhassa İslam memleketleri genişledikten sonra, Suriye'de yaşayanlar başka, Irak'ta, Mısır'da yaşayanlar başka ve her yerde yaşayanlar başka başka düşünmek mecburiyetindeydiler ve öyle düşündüler. Fakat mutlaka hepsini bir noktada toplamak isteyenler, daima aynı histe, aynı dini histe bulunan insanları yekdiğerine çarpıştırarak yekdiğerini öldürtmekten başka ve sonu gelmeksizin kan döktürmekten başka hiçbir netice alamamışlardır" (Atatürk, 2016: 59).

Bu durumda ne yapılacaktır, nasıl bir siyaset izlenecektir? Mustafa Kemal'in kendi sorusuyla soralım: "O halde kendimiz için bir siyaset tasavvur edildiği zaman ... gelecekte nasıl bir siyaset takip edeceğiz" (Atatürk, 2016: 59)? Mustafa Kemal'in bu soruya yanıtı çok açık:

"Gelecekte takip edeceğimiz siyaseti tespit için ben açıklıkla arz ediyorum: Hiçbir vakitte böyle bir siyaset hatırıma gelmez. Çünkü böyle bir siyaset tatbik edilemez. Ve böyle bir siyaseti istikameti takibe girişmiş olanların hepsi bizzat kahrolmuştur ve muvaffak etmek istedikleri insan kitlesini mutlaka felakete sevk etmişlerdir" (Atatürk, 2016: 59).

Fakat cumhuriyetin kuruluşu nedeni halkı tam da içinde bulunduğu felaketten kurtarmaktır, yeni felaketlere sürükleme değildir.

TURANCILIK MMKN DEĞİLDİR

Mustafa Kemal'e göre Turancılığa dayalı bir "(g)eniş ve kapsamlı, yani Turani bir milli siyaset" mümkün değildir (Atatürk, 2016: 59). Turancılık çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olan "muhtelif Türk parçalarını aynı zihniyetle, yani eski zihniyetle bir noktada birleştirerek idare etmek dahi tatbik kabiliyetine sahip olmayan bir teoridir (Atatürk, 2016: 59)." Mustafa Kemal siyasette "bütün dünya yüzünde, dünyanın muhtelif kıtalarında vatan sahibi" (Atatürk, 2016: 59) olmuş Türklerin birliğini hedeflemiş olsaydı, bu, siyaseti hiçbir şekilde ağdaş olmayan bugün 'Atatrklk' adı altında da yaygın olan 'etnik ilkelere' dayandırmış olacaktı. Fakat modern ağ artık insanlık çağıdır. Bu bakımdan ilkesel olarak etnisiteye, kan bağına ve geleneğe bağlı olan feodal çağdan ilkesel olarak farklıdır. İnsanlık ağı ulusallığı reddeden (ulusal nihilist) bir ağ değildir. Fakat ulusallığı mutlakaştıran bir ağ da değildir. Modern ağ ulusallığı daha geniş bir "aile" olan insanlığın içinde tanımlayan, ulusların birbiriyle barış içinde yaşayabileceği bir uyumluluk arayan bir ağdır. Mustafa Kemal bunu çok iyi kavradığı için 'yurtta barış, dünyada barış' siyasetini temel alıyor. Zaten Turancılığı temel alıp uygulamaya çalışanlar tarihsel olarak, yani "şimdiye kadar muvaffak olamamışlardır" (Atatürk, 2016: 59).

"PAYİTAHT" KAVRAMINDAN "BAŞKENT" KAVRAMINA GEÇİŐİN ANLAMI

Cumhuriyet. Ekim 1923 yılında *Nutuk*'ta, Birinci Dünya Savaşından geride kalan topraklarda yaşanan olayları betimlerken Mustafa Kemal "Yeni Türkiye" (Gazi M. Kemal, 2017: 572) kavramını kullanmaktadır. Her şey "Yeni Türkiye"nin yeni şartlarına göre kararlaştırılıp, gerçekleştirilmelidir. Yeni Türkiye'nin yeni şartları. Türkiye'nin ve şartlarının yeniliği. Yenilenme, geleneği yıkıp modernleşme, uygarlaşma talebi var bu belirlemede. Atatürk yeni şartların neler olduğunu her şeyden önce kavramsal olarak, "payitaht" kavramından "başkent" kavramına geçiş olarak aıkılıyor. Yeni Türkiye işe dilini ve kavramını yenileyerek başlıyor böylece. Fakat bu aynı zamanda ülkenin yönetim yerinin, "Türkiye Devleti'nin başkentinin" Ankara olarak belirlenmesi ile ilgilidir. "Yeni Türkiye'nin başkenti Anadolu'da" bir kent olmalıdır ve bu kentin Ankara olacağı konusunda yenilikçiler arasında fikir birliği olmuştur. Öyleyse "Yeni Türkiye" kendi küllerinden bir Anadolu cumhuriyeti olarak doğacaktır. Mustafa Kemal, Lozan Antlaşması'ndan sonra başkentini Ankara olarak belirlenmesinin nedenini "coğrafi vaziyet ve askeri strateji en büyük ehemmiyet taşıyordu" (Gazi M. Kemal, 2017: 572) diye betimliyor. Fakat Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta konuya dair yapmış olduğu açıklamaların genel mahiyetine bakınca konunun basit bir şekilde bir yer değiştirme olmadığını ve yalnızca "coğrafi vaziyet ve askeri strateji" de (Gazi M. Kemal, 2017: 572) olmadığını görüyoruz. Cumhuriyet tüm ulusun kendisini tüm değerleriyle ve kurumlarıyla yeni baştan kurması

anlamına gelmektedir. Her şeyden önce yeni Türkiye'nin bir Anadolu cumhuriyeti olarak doğması yani başkentini Anadolu'dan bir kent olması yeni Türkiye'nin cumhuriyet olarak kurulmasıyla doğrudan ilgilidir, cumhuriyet kavramının içinde saklı olan bir taleptir bu. Burada Anadolu kavramı artık sadece coğrafi bir kavram değildir. Anadolu aynı zamanda halkı imlemektedir. Anadolu halk demektir. İstanbul ise sarayı ve padişahın saltanatını imlemektedir.

Cumhuriyet kavramında halk ve toplum (*cumhur*) kavramları saklıdır. Cumhur Arapça kökenli bir kavramdır. Fakat kavramın modern Türkçedeki anlamını ortaya çıkarabilmek için örneğin *İslam Ansiklopedisi*'nin yaptığı gibi tek başına Arapça kökenine ve kökensel anlamına bakmak yetmez. Kavramın tarih boyunca Arapçada kullanımında aldığı anlam farklarını yakalamak da yetmez. Zira klasik Alman filozofu Hegel'in işaret ettiği gibi bir kavram bir dilden başka bir dile geçtiğinde hedef dilde kendi anlam tarihini geldiği dildekenden başkalaşarak oluşturmaya devam eder. Zira söz konusu sözcük hedef dilde kendine has yeni bir anlam kazanmaya başlamakla zamanla yurttaşlığını da elde eder ve hedef dilde sanki orijinal bir sözcükmüş gibi iş görmeye başlar. Bu aynı zamanda söz konusu sözcüğün kaynak dildeki tarihinden başka bir tarih oluşturması anlamına da gelebilir. Bu nedenle cumhur sözcüğünün modern Türkçedeki bugünkü anlamını yakalamak için sadece Arapçadaki sözlük anlamına ve anlam tarihine bakmak yetmez. Cumhur sözcüğünün Türkçedeki anlamını Arapçadaki anlamına ve anlam tarihine bakarak belirlemek, sözcüğün Türkçedeki orijinal anlamını yok saymaya ve sözcüğün Türkçe anlamını yeniden Arapçalaştırmaya götürür. Salim Öğüt'ün *İslam Ansiklopedisi*'ndeki ilgili makalesinde cumhur sözcüğünün Türkçede "halk" anlamına geldiği tek bir cümleyle bile belirtilmez (Öğüt, 1993: 94). Oysa "cumhur" sözcüğü bugünkü Türkçede "çoğunluk" anlamına gelmez, tersine daha çok "topluluk" ve daha çok da "halk" anlamına gelmektedir. Öyleyse cumhuriyet halkçılık, hatta toplumsuluk demektir. Zafer Toprak bir bakıma 18. yüzyıl Fransız filozofu Jean-Jacques Rousseau'nun "halkçılığı" ile "dayanışmacılığı" (solidarizmi) arasında bir sentezi amaçlayan bu yaklaşımı betimlerken, "Solidarizm her ne kadar felsefi boyutuyla Cumhuriyet'in yapılanmasını şekillendirmişse de günlük siyaset dilinde halkçılıkta ifadesini buldu" (Toprak, 2019: 378) diyor. Bu bakımdan cumhur kavramının Türkçedeki özellikle halk anlamını merkeze almayan, halk anlamını temel ve çıkış noktası olarak belirlemeyen, kavramın anlamını Türkçede çoğunluğa indirgeyen kullanımı, kavramı kötüye kullanmaktadır.

Cumhuriyetin ilanına giden yolda ülkenin yönetiminin Anadolu'da bir kente, İstanbul'dan Ankara'ya kaydırılması otoritenin meşruiyetinin erkin mirasına gelenekten, erkin miras yolu ile babadan oğula devredilmesinden halka kaydırılması anlamına gelmektedir. Cumhuriyetin inşası ile birlikte siyasi otoritenin meşruiyetinin kaynağı halk olarak belirlenmiştir. Bu bakımdan ülkenin yönetiminin merkezileşip yoğunlaştığı yeri imlemek için "payitaht" kavramından "başkent" kavramına geçiş, aynı zamanda gelenek tarafından belirlenen bambaşka bir anlam ve değer dünyasından onun yadsınması, yani kapsanıp aşılması anlamına gelen yeniliği, değişimi, ilerlemeyi temsil eden yepyeni bir anlam ve değerler dünyasına geçiş anlamına gelmektedir.

Bernard Lewis *Modern Türkiye'nin Doğuşu* adlı eserinde bu geçişi bir ulusun bir bütün olarak "bir uygarlıktan diğerine" (Lewis, 2009: 5) geçişi olarak betimliyor. Payitaht kavramının kökensel anlamı her ne kadar "başkent" olsa da; kavram İstanbul'daki padişahlık tahtını imlemek üzere kullanıldığı için anlamını daha çok padişahlık kurumunun temsil ettiği saltanattan almaktadır. Bu nedenle Meclis'in 13 Ekim 1923 tarihinde, cumhuriyetin ilanından iki hafta önce Ankara'yı başkent ilan etmesini basit mekanik anlamda, hatta yalnızca coğrafik konumu ve askeri stratejik önemi bakımından almamak gerekir. Nasıl ki düşünce tarihimizde "payitaht" kavramından "başkent" (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 572) kavramına geçiş kulluk ilkesinden özgürlük ilkesine geçiş ise, Ankara'nın başkent ilan edilmesi de politik otoritenin meşruiyetinin kaynağı olarak sarayın yerine halkın ikame edilmesi, daha tam olarak siyasi otoritenin kaynağının padişahın ve sarayın iradesi olmaktan çıkıp, bunun yerine halkın iradesinin geçmesi anlamına gelmektedir. Bundan böyle erkin kaynağı gelenek ve miras değil, halk ve onun iradesidir. Bu nedenle cumhuriyet, kavramının kendisinin de imlediği gibi halkçıdır.

Burada siyasetin ve otoritenin temellerine ve kaynaklarına ilişkin işaret edilen değişim ve dönüşümün modern insanlık tarihinde çok derin kaynakları vardır. Fransızların 'Renaissance' dediği, İtalyanların 'Cinquecento' olarak adlandırdığı çağ, genel olarak algılandığının aksine yalnızca dünya sanat tarihinin en üst uğraklarından birisini yansıtmaz. Bu çağ örneğin Preserved Smith'in gösterdiği gibi büyük ekonomik, politik, toplumsal, kültürel ve sanata dair kavrayışta büyük değişikliklerin ve dönüşümlerin yaşandığı bir çağdır. Jean Michelet'in Rönesans tanımlarken "dünyanın keşfi, insanın keşfi" (Michelet, 1996: 4) ifadesini kullanması bu çağda yaşanan değişimin ve dönüşümün ne kadar kapsamlı olduğuna işaret etmektedir. Jacob Burckhardt Rönesans'ın politik algısını betimlerken "Karl'ın karakterinde görülen ortaçağa özgü duyuş, düşünüş ve davranış tarzları, onun şövalyece emelleri veya ülküleri İtalyanlar için çoktan beri anlaşılabilir şeylerdi" diyor (Burckhardt, 1973: 25). Bunun nedeni Burckhardt'ın şu cümlesinden anlaşılabilir: "Egemenliğin temeli ve alt yapısı yasa dışı kurulmuştur ve böyle kalmaktadır" (Burckhardt, 1973: 26). Burckhardt burada Rönesansla birlikte kralların otoritesinin halkın iradesine dayanmadığı için meşruiyetinin sorgulanmaya başlandığına dikkat çekiyor. Bu durumda ancak:

"Tamamiyle temiz ve arı ruhlu bir insan, belki o zamanlarda da, bütün kuvvetin Tanrıdan geldiğini ve bu hükümdarların, eğer herkes tarafından iyi niyetle ve temiz kalblilikle desteklenmiş olsalardı, zamanla iyi olacaklarını ve zora dayanan kökenlerini unutmak zorunda kalacaklarını düşünebilirdi. Fakat, tutkulu, yaratıcı ateşle cihazlanmış ruh ve imge gücüne sahip bulunan insanlardan böyle bir şey beklemek doğru olmaz" (Burckhardt, 1973: 87).

Rönesans insanı Burckhardt'ın Boccaccio'dan aktardığı şu sözler dönemin gerçek ruhunu yansıtmaktadır: "Zorla post kapmış bir zorbaya kıral mı, hükümdar mı diyeyim ve ona efendim olarak sadık mı kalayım? Hayır: Çünkü o halk tabakasının düşmanıdır" (Burckhardt, 1973: 88).

Fossey John Cobb Hearnshaw dönemin toplum ve siyaset fikirlerine dair derlemiş olduğu eseri için kaleme aldığı giriş yazısında dönemin fikirlerini üç temel eğilim olarak belirler. Bunların başında John Calvin'in isminde simgeleşen ve "yeryüzü devleti"ni kilisenin hakimiyeti altında örgütlemek isteyen "tek ve bölünmez Hıristiyan toplumu". Yeni Ahit'ten hareketle pagan anlayışına dayan Ortaçağa has "tek ve bölünmez Hıristiyan toplumu" (*Respublica Christiana*) anlayışından vazgeçip, otoriteyi Tanrı Devleti (*Civitas Dei*) ve Yeryüzü Devleti (*Civitas Terrena*) olarak ikiye ayırmayı öneren, fakat *Civitas Terrena'yı Civitas Dei'nin* vücuda geldiği kilisenin hakimiyeti altına yerleştiren ikinci eğilim. Augustinus'tan esinlenen bu eğilimin başlıca temsilcileri Bellarmine ve Suarez'dir. Üçüncü eğilim Richard Hooker ve Hobbes gibi düşünürlerin başını çektiği ve otoritenin tek olduğundan ve din adamlarının ve kurumlarının modern monarşik otoritenin hakimiyetine verilmesini önermektedir. Kuşkusuz antik Yunan kaynaklara kadar takip edilebilecek bu üçüncü akımın modern esin kaynağı Machiavelli'dir ve bu akım tarihsel olarak kazanmıştır. Anadolu topraklarında cumhuriyetin kurulmasıyla gerçekleştirilen geç kalmış olan bu büyük değişimdir (Hearnshaw, 1926: 34-35).

Mustafa Kemal Ankara'nın başkent ilan edilmesine öngelen tartışmaları içerik bakımından özetlerken şöyle diyor *Nutuk*'ta:

"Bu arada İstanbul'un yeni mebuslarından bazıları, Refet Paşa başta olmak üzere, İstanbul'un payitaht olarak kalması lüzumunu bazı misallere istinaden ispat etmeye çalışıyorlardı. ... İstanbul'un payitaht olması lâzım ve kaçınılmazdır, diyorlardı. Bu ifadeye dikkat edilirse, bizim 'başkent' tabiriyle kastettiğimiz *mânâ* ile bu ifadelerdeki 'payitaht' tabirini kullananların görüşleri arasında bir fark görmemek mümkün değildir. Bundan dolayı bu hususta zaten kesinleşmiş bulunan kararımızı resmen ve kanunen teyit ettirerek, 'payitaht' tabirinin de yeni Türkiye Devleti'nde kullanılmasına *mahal* kalmadığını göstermek lâzım geldi" (Gazi M. Kemal, 2017: 572).

Atatürk'ün bu açıklamalarından anlaşıldığı gibi, ülkede cumhuriyet kurulduğu için ülkenin yönetiminin yerinin de değiştirilmesi, kurulmasına başlanan yeni devlet biçimine göre belirlenmiştir. Eski aşıldığı için eskinin anlam, değer ve dolayısıyla kavramlar dünyasının da artık bir anlamı kalmamıştır. Dolayısıyla “yeni Türkiye'nin” kendisine verdiği anlam ve değerler dünyasına göre yeni bir kavramlar dünyası da yaratılmalıdır. Mustafa Kemal yukarıda aktardığım pasajda “mahal kalmadığını göstermek lâzım geldi” ve “‘başkent’ tabiriyle kastettiğimiz mânâ ile bu ifadelerdeki ‘payitaht’ tabirini kullananların görüşleri arasında bir fark görmemek mümkün değildir” derken bu köklü değişime dikkat çekmektedir.

Mustafa Kemal'e göre “payitaht” kavramının tam olarak ne anlama geldiğini veya bu kavramla neyin kastedildiğini görmek için, Atatürk'ün Ağustos 1923 başlarında hükümet başkanı olan Rauf Bey ile arasında geçen bir konuşmaya bakmak yararlı olabilir. Rauf Bey hükümet başkanlığından istifa etmeden önce Mustafa Kemal'den “Devlet başkanlığı makamını takviye ediniz.” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 570) diye ricada bulunur. Mustafa Kemal “Dediğinizi yapacağıma katiyen olarak emin olunuz!” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 570) diye yanıt verir. Rauf Bey Devlet başkanlığı makamıyla “hilafet makamını” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 570) kastetmektedir. Atatürk Rauf Bey'in bununla neyi kastettiğini “ben pek güzel anlamıştım” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 570) diyor. Rauf Bey “payitaht” kavramıyla çalışmaktadır. Buna karşın Mustafa Kemal “başkent” kavramıyla çalışmaktadır. Ve doğal olarak her ikisi de çok farklı, daha doğrusu birbirinin zıddı olan devlet başkanlığı makamı kavramlarıyla düşünüp çalışmaktadırlar. Mustafa Kemal, cumhuriyetin ilanından sonra Rauf Bey ile yaptığı bir görüşmede kendisine “Cumhuriyete niçin karşı olduğunuzu” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 570) sorar ve kendisine, Ankara'dan ayrılmazdan önce, benden rica ettiğinizi yaptım, der. Bunun üzerine Rauf Bey “devlet başkanlığı makamını takviye ediniz derken, asla Cumhuriyet ilanını tasavvur etmemiş, kastetmemiştim” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 570) diye karşılık verir. Farklı anlam, değer ve kavramlar dünyasına sahip iki insan arasında geçen diyaloga bakınız. Aynı dil konuşulabilir, hatta aynı kavramlar kullanılabilir söz konusu diyalogda. Fakat eğer dünya görüşleri yani dünyayı kavrayış farklıysa dile ve kavramlara yüklenen anlamlar da tamamıyla farklı olabilmektedir.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, MUSTAFA KEMAL VE HALK VE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Mustafa Kemal 1 Aralık 1921 tarihinde yaptığı konuşmada “Jean-Jacques Rousseau'yu baştan nihayete kadar okuyunuz” (Atatürk, 2015: 136) diyor. Mustafa Kemal, Rousseau'dan her şeyden önce “halk”, “halk iradesi” ve “halk egemenliği” gibi kavramların anlamını öğrenmiş ve üstlenmiştir. Rousseau'dan öğrendiği bu kavramı gerçekleştirmek için Erzurum ve Sivas kongrelerini düzenlemiştir. Erzurum Kongresi “milli tarihimizde ilk defa görülen, ilk defa vuku bulan” (Atatürk, 2015: 136) bir harekettir. Erzurum Kongresi'nin ve onu takip eden Sivas Kongresi'nin anlamı nedir? Erzurum Kongresi'nde toplanan delegelerin “kurtuluş için düşünebildikleri” ve “talep ettiği şey”, halkın işlemeyen, “atıl” halde bulunan kuvvetini “etken” kılmaktır. Halkın hâkimiyetini elde etmesi ancak bu gücün canlandırılması, aktifleştirilip örgütlenmesi ile mümkündür. Sivas Kongresi, Erzurum Kongresi'nin yapmış olduğu belirlemeleri güçlendirmiş ve “bütün memleketin halkı namına ... Kuvayı Milliye'nin etken olmasını ve milli iradenin hâkimiyetini talep etmiştir” (Atatürk, 2015: 130).

Atatürk, Rousseau'ya dair aktardığım cümleden sonra şöyle devam ediyor: “Ben bunu okuduğum vakit hakikat olduğuna inandığım bu kitap sahibinde iki esas gördüm. Birisi bu ıstırap, diğeri bir cennettir” (Atatürk, 2015: 136). Öyleyse, Atatürk, Rousseau'da bir kurtuluş perspektifi olduğuna inanmaktadır. Peki, Mustafa Kemal, Rousseau'da halka dair ne okudu? Rousseau, Atatürk'ün “hakikat olduğuna” inandığı kitabında yani *Toplum Sözleşmesi*'nde halka dair ne diyor? Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı sırasında Türkiye toplumunun karşı karşıya kaldığı sorun, özgürlük sorunudur ve Rousseau halkın özgürlüğü konusunda şöyle demektedir: “Özgürlük elde

edilebilir, ama yitirilen özgürlüğün bir daha ele geçirilmesi mümkün olamaz" (Rousseau, 2008: 98). Öyleyse Kurtuluş Savaşı bir "olmak ya da olmamak" durumudur. Bir halkın özgürlüğü başkalarına özenmekle elde edilemez, tersine ancak kendi özgücünü ve dinamiklerini yakalayıp, oluşturarak ve örgütleyerek elde edilebilir. Fakat bu, söz konusu halkın başka halklardan öğrenmeyeceği anlamına gelmemektedir. Uygarlık halkların birbirinden öğrenmesi vasıtasıyla ilerlemektedir. Mustafa Kemal, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin "Halk Üzerine" (Rousseau, 2008: 97) başlığını taşıyan bölümünde ifade ettiği bu fikri, 2 Şubat 1923 tarihli İzmir konuşmasında bir 'efendi-köle' sorunu olarak ele almaktadır. Şöyle diyor Mustafa Kemal:

"... insanlarda bir arzu, bir eğilim, bir irade vardır. Her insanda bu vardır ve bu manevi bir şeydir. O iradenin tatbik vasıtası olan diğer bir şey daha vardır ki, ona da hâkimiyet derler. İnsanlar iradesine sahip olabilmek için, iradesi doğrultusunda hareket edebilmek ve çalışabilmek için mutlaka hâkimiyetine sahip olmak mecburiyetindedir. Eğer hâkimiyeti başkasına gasp ettirmiş ise, iradesinin tatbik vasıtası elinde değildir. Ona kim sahip olmuş, artık diğerlerinin hâkimiyetleri ellerinde değildir" (Atatürk, 2016: 60).

Mustafa Kemal burada iradeyi ve hâkimiyeti insanın özgür olmasının önkoşulu olarak formüle ediyor. Modern felsefede irade sahibi olmayı insanın özgür olmasının önkoşulu olarak açık bir şekilde formüle eden Rousseau'dur ve Alman filozofu Hegel irade kavramını bir özgürlük sorunu olarak *Hukuk Felsefesi* adlı eserinin başına alır. Elbette bunu yaparken açıkça Rousseau'ya işaret eder. Aristoteles, *Politika* adlı eserinde, iradesinin hâkimiyetini başkasına gasp ettirmiş olanı yani köleyi canlı bir varlık olarak herhangi bir araç olmaktan başka bir şey olmayan olarak tanımlar (Aristoteles, 2000: 12). Mustafa Kemal, İzmir Konuşması'ndan aktardığım bu pasajda bütün bir siyaset felsefesi tarihinde ele alınmış olan bu sorunlar yumağına işaret etmektedir.

Fakat Mustafa Kemal irade ve hâkimiyet kavramlarını yalnızca birey bağlamında bir özgürlük ve efendi-köle sorunu olarak almaz. Konuyu aynı zamanda toplumlar bağlamında da ele alır ve çözümler. Atatürk'ün kendi orijinal cümlelerini buraya olduğu gibi aktarmak istiyorum:

"Hepsinin iradesine sahip olanın iradesi, umumun iradesi yerine geçer. Dolayısıyla bütün görüşleri bir noktada özetlemek lazım gelirse, mahv ve yok olduğunu, sefil olduğunu gördüğümüz bu toplumların, mahv ve yok olma sebepleri, kendi iradelerine sahip olmamış bulunmalarındır" (Atatürk, 2016: 60).

Mustafa Kemal bu sözleri dile getirdikten sonra bugün bile geçerli olduğunu düşündüğüm şöyle tarihsel bir belirlemede bulunur: "Bir toplum, bir devlet müessesesi, bu hatadan yakasını kurtarmaksızın, herhangi bir şekilde tesis olunursa olunsun, her halde netice itibarıyla felakete mahkûmdur" (Atatürk, 2016: 60). Osmanlı toplumunun tüm modern çağ boyunca modernleşmeye çalışıp da modernleşememesinin nedeni budur. Zira halkın iradesi atıl tutulmuş, bir kişinin iradesine indirgenmiş ve böylece halkın her bakımdan olgunlaşması engellenmiştir.

KANT'IN CUMHURİYETLERİN FEDERASYONU ÖNERİSİ VE MUSTAFA KEMAL'İN KOZMOPOLİTİZMİ

Ünlü Alman filozofu Immanuel Kant'ın *Ebedi Barış* adlı eserinde insanlığın iç barışının sağlanması için formüle ettiği şartlardan birisi tüm devletlerin cumhuriyetçi yönetim şekline göre yeniden kurulmasıdır. (Kant, 2010b: 292-296) Zira monarşi ile yönetilen ülkelerde savaş ve barış konusunda kral tek başına karar verirken cumhuriyet ile yönetilen ülkelerde savaş ve barış konusunda halklar karar verecektir. Krallardan farklı olarak halklar ancak mutlak olarak zorunlu olduğu zaman savaşa girer. Mustafa Kemal ve İsmet İnönü'nün en çok eleştirdiği şeylerden birisi, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na girmiş olmasıdır. Bu bakımdan Türkiye'de cumhuriyetin inşa edilmesi Kant açısından insanlığın iç barışının sağlanmasına büyük bir katkıdır. Ülkemizde

cumhuriyetin inşası sürecinde "halk" kavramı hilafet kavramının yerine ikame edilmiştir. Mustafa Kemal halk kavramı yerine "asli unsur" (Atatürk, 2016: 61) kavramını da kullanmaktadır. Ben buna "kurucu unsur" diyorum.

Bernard Lewis "modern Türkiye'nin oluşmasında etkili olan üç ana kaynak" (Lewis, 2009: 6) olduğuna dikkat çeker. Bu kaynak, "İslam, Türk ve 'yerel' diyebileceğimiz" üç unsurun bir çeşit sentezidir. Yerel olan ile kastedilen, başta Hititler olmak üzere Anadolu'nun, Kilikyalılar, Frigyalılar ve İyonyalılar gibi tüm gelmiş geçmiş yerel kültürleridir. Yeni Türkiye "İslam" ve "Türk" ile iki canlı tikel ögenin yanında bir bakıma çok kültürlülüğün ifadesi olarak tarihsel-yerel kültürleri de kurucu unsura dâhil etmiştir. Bu bakımdan "yerel" olan, kurucu unsurun diğer ikisinden farklı olarak evrenselidir. Bununla amaçlanan yerelliğin diğer iki kurucu unsur olan "İslam"a ve "Türk"e evrensellik kazandırmasıdır. Böylelikle Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında ona temel oluşturan "halk" veya "millet" kavramı ilkesel olarak kozmopolit bir içerik kazandırmalıdır. Bu, Cumhuriyet'in bir Anadolu cumhuriyeti olarak tasarlanmış olmasıyla da uyum içindedir. Mustafa Kemal Ankara eşrafına ve ileri gelenlerine hitaben 28 Aralık 1919 tarihinde yaptığı konuşmasında bunu Leibniz'in "Monad" kuramını hatırlatırcasına ve tikel evrensel diyalektiğine zımni gönderme yaparak ifade etmektedir. Leibniz'in "Monad" teorisine göre her bir Monad kendi açısından bütün evreni yansıtır. Mustafa Kemal'e göre de her bir ulus kendi açısından tüm insanlığı yansıtmaktadır. Konuyu açmak ve tam olarak anlaşılır kılmak amacıyla açıklamak için Mustafa Kemal'i doğrudan alıntıyla aktarmak istiyorum.

"İtilaf devletleri" savaştan geriye kalan toprakların meşru sahibi olarak görülen ve imzalanan "Mütarekename" (Atatürk, 2017: 26) yani ateşkes ile de teyit edildiğine göre, "Osmanlı milleti" tanınmasına rağmen iki ay sonra bir zihniyet değişikliğiyle yaşamaya layık olmayan bir millet olarak görülür. Bunun için iki gerekçe ileri sürülür. Bunlar; zalimlik ve kabiliyetsizliktir. İkincisi birincisinin doğal sonucudur. Nasıl ki bizim kültürümüzde Hıristiyanlar için "gâvur" deniliyorsa, Hıristiyan coğrafyada Müslümanlar (ki bu Türk olmakla eş anlama gelmektedir) için "zalim" denir. Rönesans'ta Rotterdamlı Erasmus'un yıkmak amacıyla saldırdığı bu önyargı Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra "kendi iktisadi ve siyasi menfaatlarını tatmin edebilmek için" yeniden canlandırılır ve Anadolu topraklarında irade sahibi olabilecek bir millet veya halk olmadığını ileri sürüp Osmanlı topraklarını geride eser kalmayacak şekilde parçalayıp bölüşme planı içine girerler. "İtilaf devletleri bu mütarekename hükümlerine katıyen riayet etmeye lüzum görmediler. İstanbul'u, Kilikya'yı ve her tarafı işgal ettiler." (Atatürk, 2016: 61) Öyle ki, "artık Osmanlı devleti ve bu devleti teşkil eden millet" işgalcilerin "gözünde her türlü insani haklardan yoksun görülüyordu" (Atatürk, 2016: 61).

Mustafa Kemal bu iki sava karşı çıkar ve Anadolu medeniyetlerinin mirasçısı olarak bir milli iradenin olduğunu ileri sürer ve bu bağlamda yukarıda işaret ettiğim ve her bakımdan gelişmeye açık ve muhtaç olan *Anadolu kozmopolitizmi* olarak kavramlaştırdığım yaklaşımı formüle eder. Leibniz'in Monad kuramını hatırlatırcasına şöyle der: "...milletler işgal ettikleri arazinin hakiki sahibi olmakla beraber, *insanlığın vekilleri* olarak da o arazide bulunurlar. O arazinin servet kaynaklarından hem kendileri istifade eder ve dolayısıyla bütün insanlığı istifade ettirmekle *mükelleftirler*. Bu düstura göre, bundan âciz olan milletlerin kalıcılık ve bağımsızlık hakkına layık olamaması lazım gelir" (Atatürk, 2017: 27). Mustafa Kemal'in bu yaklaşımı Kant'ın misafirlik ilkesine dayalı ulusların federasyonu ilkesinin çok ötesine gitmektedir ve Kant'a yönelik bu konuda son 25 yılda yapılan eleştirileri zımnen içermektedir. Zira uluslar işgal ettikleri toprakları bütün insanlığın istifadesine sunmakla "mükelleftirler" (Atatürk, 2017: 27).

Halil İnalçık, Türkiye halkının Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte giriştiği "yeni Türkiye"yi yaratma eylemini en geç Tanzimat (İnalçık, 2008: 29-56) ile başlayan bir hümanizm ve aydınlanma hareketi olarak tanımlıyor. Bu, Anadolu'nun aydınlatılması ve insancillaştırılması anlamına gelmektedir. Suat Sinanoğlu'nun *Türk Humanizmi* adlı eserinden hareketle bu hümanizm ve aydınlanma hareketinin içeriğini ve anlamını özetlemektedir İnalçık. İnalçık'a göre, Sinanoğlu söz konusu eserinde

“Türk hümanizmini, Türk aydınlanma hareketini belirlemeye çalışmaktadır. Sadece, Batı teknolojisi ve bilimini taklit, zihin yapısını toptan değiştirme, yani gerçek batılılaşma için yeterli değildir. Tümüyle (tam) batılılaşmanın tek yolu, hümanizmdir. Sinanoğlu'na göre, Türkiye'de bu fikir akımı başlamıştır, buna 'Türk hümanizmi' diyoruz. Bu, taklit değil, hümanizmin 'ahlaksal ve düşünsel değerlerini', zihin yapısını (mantalitesini) benimsemek, demektir” (İnalçık, 2011: 282-283).

Öyleyse, Anadolu'da kurulan Cumhuriyet, hümanizmin ve aydınlanmanın, bilime ve felsefeye dönmek için yakılan bir meşalesidir diyebiliriz.

MEŞRUIYETİN KAYNAĞI OLARAK HİLAFETTEN HALKA

Millet Meclisi'nin 1 Kasım 1922 tarihinde aldığı “tarihi kararıyla, şahsi hâkimiyetine dayanan devlet şekli, 16 Mart 1920 tarihinden itibaren ve ebediyen tarihe intikal” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 511) etmiştir. Halil İnalçık hilâfetin kaldırılmasını “büyük devrim” olarak tanımlıyor ve bu devrimi diğer tüm “devrimlerin başlangıcı” (İnalçık, 2013: 171) olarak görüyor. Hilâfetin kaldırılmasını tepki olarak geleneğin sürmesini arzulayan güçler padişahın kişisel saltanatını “hilafet makamında” sürdürme planları yapmaya başlamıştır. Bugün “Vatikan” olarak bilinen devletin yetkilerinin de ötesinde yetki, hak ve güçlerle donatılmış sanki ‘görünmez’ bir İslam devleti tasavvurunu gerçekleştirme hayaline kapılmışlardır. Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta aktardığına göre bu iddiayı “Hilafet demek, Hükümet demektir. Hilafetin hak ve vazifelerini yok etmek hiç kimsenin, hiçbir meclisin elinde değildir” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 511) şeklinde gerekçelendirmeye çalışmaktadırlar. Bu güçler “sultan veya padişah unvanı taşıyan bir hükümdar yerine, unvanı halife olan bir hükümdar koyarak beyanatta ve iddialarda bulunmuşlardır” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 513). Buna göre “herhangi bir memleket ve milletin hükümdarı yerine, dünyanın dört bucağında kitleler hâlinde yaşayan, türlü türlü ırktan üç yüz milyonluk bir camiaya hüküm yürüten bir hükümdardan, onun vazife ve yetkilerinden bahsetmişlerdi. Bu, bütün İslam âlemine hâkim olacak muazzam” ... “hükümdar ‘yeryüzündeki bütün Müslümanların işlerini yönetecek, dünya işleriyle ilgili hükümlerden, onların menfaatlerine en uygun olanları hakkında karar’ verecekti. Bütün Müslümanların ‘haklarını müdafaa edecek, onların işlerine ve problemlerine tesirli bir azim ve irade ile’ sahip çıkacaktı” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 513). Halife unvanı taşıyan “hükümdar dünya yüzündeki üç yüz milyon Müslüman arasında adaleti payidar edecek, herkesin haklarını gözetecek, emniyet ve asayiş ihlal edecek olanlara mâni olacak, ehl-i İslama başka dinlere bağlı olanlardan gelmesi muhtemel taarruzlara set çekecekti. İslam camiasının itimat içinde yaşamasını, medeniyet yolunda gelişip kalkınmasını temin edecek çareleri hazırlamakla yükümlü bulunacaktı” (Gazi Mustafa Kemal, 2017: 513).

Halifenin yetkilerine dair bu belirlemelere bakıldığında, bu tasarımda, bir hükümetin sahip olduğu tüm yetki ve güç ile donatılmak istendiği görülmektedir. Halife her şeyden önce “hükümet” olarak tanımlanmaktadır. Bu hükümetin üstünde örneğin hesap vermek zorunda olduğu başka bir güç bulunmamaktadır. Buna göre, bu hükümet kendisini sanki (Tanrısal) bir tözmüş gibi tanımlamış olmaktadır ve bu durumda da kendi gücünü kendisinden alan ve ancak kendisine hesap verebilecek bir hükümet olarak tasarlamış olmaktadır. Bu hükümet herhangi bir toprak parçasına bağlı değildir. Bir veya birkaç ulusun hükümeti de değildir halife. Adeta bir *hayalet* gibi, dünyanın her tarafına yayılmış tüm Müslümanların hükümeti olarak görmektedir kendisini. Bu hükümet, dünyanın dört bir tarafına yayılmış tüm Müslümanların işlerini düzenleyecek ve onlar adına onların menfaatine olanın ne olduğunu belirleyecektir, onların haklarını müdafaa edecektir. Bu hükümet politik bir idare ve örgütlenme olmanın yanında bir de yargı sistemi geliştirecektir. Bu hukuk sistemi aracılığıyla Müslümanlar arasındaki adalet sorunlarını çözecek ve bir adalet kurumu olarak herkese kendi payına olanı dağıtacaktır. Halife bununla da yetinmeyecek. Güvenliği ve asayiş sağlayacak ve “dışarıdan” gelecek saldırılara karşı savunmak için gerekli örgütsel sistemi geliştirecektir. Burada

“dışarıdan” sözcüğünü “Müslüman olmayanlar” anlamında almak gerekmektedir. Atatürk, burada söz konusu olan hilafet projesini sadece Türkiye’de değil, diğer tüm ülkelerde de halkların veya ulusların egemenliğini görmezden gelen içeriğinden dolayı eleştirir ve modern dünyada gerçek bir temeli olmadığı için de ret eder.

Fakat Mustafa Kemal’in bu yönelimi, sıkça sunulduğunun aksine, din veya inanç düşmanı olduğu anlamına gelmez. Hilafetin ortadan kaldırılması, örneğin aydınlanmacı felsefenin doruk noktasını oluşturan Hegel’in, en erken yazılarından itibaren talep ettiği gibi, tam da inanç özgürlüğünü sağlamak için koşulları yerine getirmek üzere girilen büyük bir adımdır. Bu adım inancın değil, daha çok Hegel’in örneğin erken yazılarında talep ettiği gibi, “pozitif dinin”, eş deyişle kurumlaştırılıp araçsallaştırılmış dini inancın ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Ayrıca, Atatürk inanç özgürlüğünden yalnızca Müslümanların inanç özgürlüğünü anlamamaktadır. Mustafa Kemal halifeliği ortadan kaldırmakla halka kendi hâkimiyetini vermek ve böylece halkı özgürleştirmek için uzun bir yürüyüşün perspektifini ve güzergâhını oluşturmak istemektedir. Mustafa Kemal’in bunu nasıl yaptığını göstermek için tekrar Erzurum Kongresi’ne dönmek istiyorum. Yukarıda alıntıladığım ve herkese muhakkak okumasını önerdiğim İzmir konuşmasında, Mustafa Kemal, Erzurum Kongresi’nin iki kavramı ifade ettiğini ve vurguladığını belirtiyor. Bunlar “bağımsızlık ve hâkimiyet” kavramlarıdır. Erzurum’da “telaffuz edilmiş olan bağımsızlık ve hâkimiyet” kavramları Sivas Kongresi’nde “umumi olarak” yani “millet” çapında genel olarak “tekrar edilmiştir, teyit edilmiştir ve tespit edilmiştir.” Ve bütün bu gelişmeler göstermiştir ki, halk saltanattan kurtulup Cumhuriyeti kurmadıkça ve böylece “millet hâkimiyetine sahip olmadıkça kurtuluş yoktur” (Atatürk, 2016: 64).

CUMHURİYETİN SİYASİ YÖNELİMİ: BARIŞ, ÇALIŞKANLIK, BİLİM, KÜLTÜR VE UYGARLIK

Bu durumda “(b)u iki” mümkün “istikamet hakkında değerlendirmeler olumsuz olunca, tatbik kabiliyeti olan üçüncü bir istikamete gözümüzü çevirmek lazımdır” (Atatürk, 2016: 59). Diğer bir deyişle eğer Panislamizm ve Turancılık mümkün değil ise, henüz kurulmuş olan Cumhuriyetin siyasi yönelimi ne olacaktır?

Artık Mustafa Kemal’in yayılcı bir siyaset peşinde olmadığını biliyoruz. Aynı şekilde ilkesel olarak bir barış politikacısını temel aldığını da biliyoruz. Öyleyse bu durumda gözümüzü çevirmemiz gereken ‘üçüncü yol’ siyaseti ne olacaktır? Mustafa Kemal bu soruya henüz kurulmuş olan Cumhuriyet bağlamında yanıt vermeden önce yukarıda andığım 2 Şubat 1923 İzmir konferansında bütün insanlık bağlamında bir belirleme yapmaktadır. Şöyle diyor Mustafa Kemal:

“Her insan kitlesinin, makul olan, mantıki olan bir sınır dahilinde tamamen bağımsız, yani haricin manen ve maddeten her türlü tecavüzlerinden korunmuş olarak, müreffeh ve mesut olmak için çalışmayı temin edecek bir istikamet tespit etmesi meselesi...” (Atatürk, 2016: 59).

Mustafa Kemal burada savaşların içinden geçip gelmiş birisi olarak konuşuyor ve çok ilginçtir ki, siyasette “müreffeh ve mesut olmak için çalışmayı temin edecek bir istikamet” talep ederken, doğrudan hatırmıza ünlü İngiliz filozofu Thomas Hobbes’un *Leviathan* adlı eserinde modern insanlık halini ‘herkesin herkese karşı savaş’ hali olarak betimlediği 13. bölümü getirmektedir (Hobbes, 2005; 94). Bu bölümde Hobbes savaş ortamında “çalışmaya yer yoktur”, “çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur” der. Hobbes, içinde bulunulan kıtlık durumundan çıkıp refah durumuna ulaşabilmek için barışın sağlanmasını mutlak önkoşul olarak belirlemektedir (Hobbes, 2005: 92-96). Mustafa Kemal’in yurttan ve dünyada koşulsuz barış talebini bu bağlamda görmek sanırım son derece anlamlı ve verimli olacaktır, çünkü o, tam da Hobbes’un talebine uygun olarak doğa durumundan yani savaş durumundan çıkıp toplum durumuna geçmeyi ve nihayetinde de edebi barış durumunu tesis etmeyi istemektedir (Bayraktar, 2015: 32-38).

Kurtuluş savaşıyla birlikte ulus “hâkimiyetini” (Atatürk, 2016: 110) yeniden elde etmiştir ve bu konuda da “büyük bir azim ve kudret” göstermiştir (Atatürk, 2016: 110). Bundan sonra “milletimiz elbette ... candan ve gönülden çalışacak, refah ve saadete nail olacaktır” (Atatürk, 2016: 110). Mustafa Kemal sanki John Calvin veya Max Weber’in “protestan etiği” olarak betimlediğini andırırçasına çalışkanlığı “Allah’ın emri” olarak tanımlamaktan dahi geri durmamaktadır. Tabii çalışmayı gerekçelendirirken başvurduğu asıl argüman elbette farklıdır: “İtiraf ederim ki, düşmanlarımız çok çalışıyor. Biz de onlardan ziyade çalışmaya mecburuz” (Atatürk, 2016: 110). Burada çalışmanın ister ilahi gerekçelendirmesini alalım isterse ‘düşmandan ziyade’ çalışma gerekçesini. İkisinde de çalışmanın insana dair dıșsal gerekçelendirmesi söz konusudur. Fakat Mustafa Kemal çalışmayı örneğin Hegel gibi insanın kendisine içkin yaratıcı bir gereksinim olarak tanımlıyor ve bu elbette yalnızca karın doyurmak anlamına da gelmemektedir.

İnsanın çalışma gayesi elbette karın doyurmak, bir eve barka sahip olmakla ilgilidir. Fakat Mustafa Kemal’e göre, insan olarak çalışmamızın ereği bundan ibaret değildir. Mustafa Kemal’in bu bağlamda Akhisar konuşmasında yaptığı çalışma tanımı, yakından bakılınca bugün tek çalışma biçimi olan ücretli emek kavramının da ötesine gitmektedir. Ücretli emek insanı yoran, insana eziyet veren, insanı etkinliğe gönüllü kılan değil, çalışmaya zorlayan bir etkinlik türüdür. Oysa “(çalışmak demek, boşuna yorulmak, terlemek değildir” (Atatürk, 2016: 110). Nedir öyleyse çalışmanın karın doyurmaktan, ev ve bark sahibi olmaktan öte olan gayesi? Bu soruya yanıtı şöyledir Mustafa Kemal’in: “Zamanın icaplarına göre ilim ve fen ve her türlü medeni icatlardan azami derecede istifade etmek zaruridir” (Atatürk, 2016: 110). Öyleyse Mustafa Kemal’e göre çalışmak bir bütün olarak bir kültür ve uygarlık yaratmak içindir. Çalışmak teker teker herkesin aynı zamanda kendisini yaratması anlamına gelmektedir. Toplumun bir bütün olarak kültür ve uygarlıktan azami derecede pay alması gerekmektedir. Uygarlığın sunduğu her türlü meyveden yararlanarak zamanın gerektirdiği ve mümkün kıldığı oranda doğaya, bilimlere ve ahlaka uygun yaşamak ancak bu çalışma ahlakıyla mümkündür.

Çalışmanın, Mustafa Kemal’e göre, yalnızca karın doyurmakla ve basit bir şekilde maddi nicel zenginlik biriktirmekle alakalı olmadığını, tersine, karın doyurmanın ötesinde, insanın birey ve toplum olarak ‘manevi değerler’ yaratıp gerçekleştirme diye bir amacının olduğunu görmek için 2 Şubat 1923 tarihli konuşmasına geri dönmek gerekiyor. Söz konusu konuşmasında Mustafa Kemal bir pasajda sanki tüm modern felsefenin, belki de ta başlangıcından beri tüm felsefenin amacını özetler ve yorumlar gibidir:

“...insanlarda bir arzu, bir eğilim, bir irade vardır. Her insanda bu vardır ve bu manevi bir şeydir. O iradenin tatbik vasıtası olan diğer bir şey daha vardır ki, ona da hâkimiyet derler” (Atatürk, 2016: 60).

Mustafa Kemal’in burada arzuların, eğilimlerin ve iradenin, yani isteklerin, tasarımların, tasavvurların, tahayyüllerin gerçekleşmesi için vasıta, yani araç veya daha doğrusu dolayım olarak tanımladığı hâkimiyet bütün bir felsefe tarihini özetler gibidir. Bilindiği üzere hakimiyet yani kendi başına düşünme ve davranma yetisi Kant’ın ‘Aydınlanmacılık nedir?’ sorusuna yanıt aradığı makalesinde merkezde olan kavramdır. Başkalarının yönlendirmesi olmadan kendi aklını kullanmak için cesaretli olmaya çağırının (Aydınlanmacılığın şiarının) amacı ‘hâkim’ olmaya, yani akılla kendi başına düşünüp, yargılayarak, vicdanla kendi başına teraziye vurup tartarak davranmak, diğer bir deyişle özgür olmak, işte, Mustafa Kemal’in “vasıta” diye tanımladığı “hâkimiyet” kavramının içeriği budur. Ama devam ediyor Mustafa Kemal: “İnsanlar iradesine sahip olabilmek için, iradesi doğrultusunda hareket edebilmek ve çalışabilmek için mutlaka hâkimiyetine sahip olmak mecburiyetindedir” (Atatürk, 2016: 60).

Öyleyse, hâkimiyet mutlaktr. Kant’ın dediği de budur. Stoacıların talep ettiği de budur. Aristoteles’in öğrettiği de budur. Modern felsefenin ta en başında Descartes’in “Düşünüyorum, öyleyse varım” düsturuyla temellendirmeye çalıştığı da budur. Bu nedenle Rousseau ve Hegel irade

kavramını özgür toplum felsefesinin temelini yerleştirirler. Mustafa Kemal'in burada geniş anlamda kullandığı çalışma kavramı bir yandan David Hume ve Adam Smith'e, John Locke ve Thomas Hobbes'a doğru geri takip edilebilirken, diğer yandan da Hegel ve Karl Marx'a doğru tarihsel seyrinde incelenebilir. Zira Hegel'i, *Tinin Fenomenolojisi*'ni, yani ünlü efendi-köle kavramını andırırçasına şöyle diyor Mustafa Kemal:

“Eğer hâkimiyeti başkasına gasp ettirmiş ise, iradesinin tatbik vasıtası elinde değildir. Ona kim sahip” olursa “artık diğerlerinin hâkimiyetleri ellerinde değildir. Hepsinin iradesine sahip olanın iradesi, umumun iradesi yerine geçer” (Atatürk, 2016: 60).

Mustafa Kemal'in teker teker bireyler ve bir bütün olarak halklar veya uluslar bağlamında hâkimiyetin önemine dair bu betimlemesinde gizli bir Nietzsche ve “güç istenci” ilkesinin eleştirisini görmemek mümkün değildir. Zira güç istenci diğerlerinin iradesine sahip olmak isteği ve diğerlerinin hâkimiyetlerini gasp etmeye çalışmak anlamına gelmektedir. Mustafa Kemal ise tüm Aydınlanmacılar gibi teker teker herkesin ve bir bütün olarak halkların iradesine ve hâkimiyetine sahip olması gerektiğinden hareket etmektedir.

Mustafa Kemal'in yukarıda aktardığım son pasajda kullandığı “umumun iradesi” kavramı açıkça Rousseau'ya aittir ve *Toplum Sözleşmesi*'nde yukarıda Mustafa Kemal'de de olduğu gibi teker teker bireylerin iradelerinin gerçekleşmesinin temeli olarak sunulur. Rousseau'ya göre “genel irade” (*volonté générale*) yani Mustafa Kemal'in tabiriyle “umumun iradesi” diğerlerinin iradesinin gasp edilerek *tekil* bir iradenin genel bir iradeye dönüşmesiyle değil, genel irade her bir *tikel* iradeye içkin olan genel iradeyi keşfedip gerçekleştirmekle sağlanmalıdır. Aydınlanmacı felsefede “özgürlük” kavramının bu kadar merkezi bir öneme sahip olmasının nedeni budur. Peki, bugün pratik hayatımızda her gün her yerde gözlediğimiz gibi bir tekil irade genelin iradesine dönüşürse ne olur?

“Dolayısıyla bütün görüşleri bir noktada özetlemek lazım gelirse, mahv ve yok olduğunu, sefil olduğunu gördüğümüz bu toplumların (örneğin Arap ve Müslüman toplumların -DG), mahv ve yok olma sebepleri, kendi iradelerine sahip olmamış bulunmalarıdır. Onun başkaları tarafından gasp edilmiş olması veya başkalarına terk edilmiş ve bırakılmış olmasıdır” (Atatürk, 2016: 60).

Öyleyse, hâkimiyet, yani özgürlük, özgürce arzulamak, özgürce hayal etmek, özgürce tasarlamak ve gerçekleştirmek, özgürce çalışmak ve yaşamak, kurulan Cumhuriyetin yöneldiği yeni siyasi perspektifi budur.

Cumhuriyetimizin bugün geldiğimiz noktada bu perspektiften ne kadar uzaklaştığı ayrı bir tartışma konusudur. Cumhuriyetin kuruluşunun yüzüncü yılı yaklaşırken, Mustafa Kemal'in aklındaki yeni siyasi perspektifin bu olduğunu hatırdaki tutmak gerekmektedir. Gerisi uygulama yani pratiğin sorunudur. Unutmayalım ki, Kant da, çağımız aydınlanmış bir çağ değildir, aydınlanmanın başladığı çağdır, diyordu (Kant, 2010a: 263-273). Zira “hayat demek, mücadele demektir, çarpışma demektir. Hayatta muvaffakiyet, mutlaka mücadelede muvaffakiyetle mümkündür” (Atatürk, 2016: 57).

Yazarlık Katkısı

Bu araştırmanın tamamı tek yazar tarafından yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Bu araştırmanın verileri doküman incelemesine dayalı olarak toplanmıştır. Dolayısıyla çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2000). *Politika*, (Çeviren: M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Atatürk, M. K. (2015). *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, (12. Cilt). Ankara: Kaynak Yayınları.
- Atatürk, M. K. (2016). *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, (15. Cilt). Ankara: Kaynak Yayınları.
- Atatürk, M. K. (2017). *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, (6. Cilt). Ankara: Kaynak Yayınları.
- Bayraktar, B. (2006). Milli Egemenlik ve Cumhuriyet, Erciyes Üniversitesi Kayseri Sabancı Kültür Merkezi'nde, "Atatürk ve Cumhuriyet" Konulu Panelde Yapılan 29 Ekim 2006 Tarihli Konuşma. Bayram Bayraktar Özel Arşivi.
- Bayraktar, B. (2015). Türkiye Cumhuriyeti'nin İnşa Sürecinde Amaç, Kapsam ve Yöntem Açısından Ulusal Egemenliğe ve Barışa Yönelik Arayışlar ve Tutumlar. *Türk Solu*, 0(507), 32-38.
- Burckhardt, J. (1974). *İtalya'da Rönesans Kültürü I*, (Çeviren: S. Baykal). Şereflikoçhisar: Kültür Müsteşarlığı.
- Cengiz, R. (Yayın Koordinatörü) (2001). *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, (24. Cilt). Ankara: Anıtkabir Derneği Yayınları.
- Gazi M. Kemal. (2017). *Nutuk*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hearnshaw, F. J. C. (1926). *The Social Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, Calcuta, Sydney: George G. Harrap Company Ltd.
- Hobbes, Th. (2005). *Leviathan*, (Çeviren: S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalçık, H. (2008). Tanzimat Nedir? (Derleyenler: H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu İçinde* (s. 29-56). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalçık, H. (2011). *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalçık, H. (2013). *Osmanlı ve Modern Türkiye*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kant, I. (2010a). "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)". (Çeviren ve Editör: N. Bozkurt). *Kant İçinde* (263-273). İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2010b). "Sürekli Barışın En Son Biçimini Almış Birinci Amaç Maddesi". (Çeviren ve Hazırlayan: N. Bozkurt). *Kant İçinde* (s. 275-320). İstanbul: Say Yayınları.
- Lewis, B. (2009). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Locke, J. (1993). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michelet, J. (1996). *Rönesans*, (Çeviren: K. Berker). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Montesquieu (1968). *L'Esprit des Lois*. Paris: Le Club de Français du Livre.
- Öğüt, S. (1993). *Cumhur. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (8. Cilt) İçinde (s.94). <https://islamansiklopedisi.org.tr/cumhur> adresinden 03.10.2020 tarihinde erişildi.
- Rousseau, J. J. (2008). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, (Çeviren: İ. Yerguz). İstanbul: Say Yayınları.
- Smith, P. (2019). *Rönesans ve Reform Çağı. Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, (Çeviren: S. Çağlayan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Toprak, Z. (2019). *Atatürk. Kurucu Felsefenin Evrimi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.