

İyiekici, B. (2021). Milli Mücadele Döneminden Cumhuriyete Kemalizmin Aydınlanmacı ve Laisist Söyleminin Dönüşümü. *İktisadi ve İdari Yaklaşımlar Dergisi*, 3(2), s. 22-40.

MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİNDEN CUMHURİYETE KEMALİZMİN AYDINLANMACI VE LAİSİST SÖYLEMİNİN DÖNÜŞÜMÜ

The Transformation of Kemalism's Pro-Enlightenment and Laicist Discourse From
National Struggle Period to Turkish Republic

Burak İYİEKİCİ¹

ÖZET

Bu çalışmada, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları arasında yer alan ve sonrasında 'Kemalizm' olarak tanımlanacak ideolojiye yakın kadroların aydınlanma ve laiklik konusundaki söylemleri ve bu söylemlerdeki değişim incelenmiştir. Yalnızca erken cumhuriyet dönemi ile sınırlı tutulmuş olan çalışmada, öncelikle Kemalist kadroların aydınlanmacı ve laisist yaklaşımının belli başlı kaynakları irdelenmiştir. Bu bağlamda, yerel ve uluslararası alanlarda Kemalizme etkide bulunmuş düşünce ve felsefe akımları, ilgili dönemi anlamayı mümkün kılacak ölçüde aktarılmış, sonrasında ise kurucu kadroların bu etkileri Türkiye'ye ve yeni döneme nasıl uyarlamaya çalıştığı anlatılmıştır. Son olarak da Kemalizmin aydınlanmacı ve laisist söylemindeki değişim mercek altına alınmış, böylece söz konusu söylemin 1919-1924 arası ve 1924 sonrası karşılaştırıldığında farklılık arz ettiği gösterilmiştir.

Çalışmanın amacı, Kemalizmin aydınlanmacı ve laisist söyleminin 1919-1924 arasındaki süreçle, 1924 sonrasındaki süreçte -özünde olmasa da en azından söylemsel düzeyde- birbirine karşıt veçhelere sahip olduğu ve bu karşıtlığı belirleyen temel unsurun da güç mücadelelerinin tansiyonu olduğunu ortaya koymaktır. 1919-1924 arasında özellikle hilafet kozuna sahip İstanbul Hükümeti ve emperyalizmle girilen mücadelede İslam ülkelerinin desteğini alabilmek ve halk nezdinde meşruiyet inşa edebilmek amacıyla daha ılımlı ve tavizkâr bir seküler söylem kullanılmıştır. 1924 sonrasında hilafetin ilgasıyla birlikte ise bu tavır terkedilmiş, yerine modernist-milliyetçi toplumun inşası için daha açık bir laisist dil kullanılmıştır.

Çalışmada, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde laikliğin hayata geçirilmesine yönelik kurumsal düzenlemeler, çıkarılan yasalar ve yeni rejimin tesisine ilişkin benzeri faaliyetler dışarıda bırakılmıştır. Tarihsel veri ve gelişmelere zaman zaman atıf yapılmış olmakla birlikte yalnızca Mustafa Kemal'in ve ekip arkadaşlarının söylem ve ifadeleri temel olarak alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kemalizm, Aydınlanma, Laiklik, Millî Mücadele, Cumhuriyet.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, ORCID: 0000-0003-3604-0760, burakiyiekici@gmail.com

ABSTRACT

In this study, discourses of cadres, who were among the founders of the Republic of Turkey and close to the ideology would later be defined as 'Kemalism', on enlightenment and secularism and changes in these discourses are examined. The study, which is limited to the early republican period, is primarily addresses the sources of Kemalism's pro-enlightenment and laicist approach. In this context, the thought and philosophical movements that influenced Kemalism in local and international fields are explained, in addition how founding cadres tried to adapt these influences to Turkey and the new era is also analyzed. Finally, the change in the pro-enlightenment and laicist discourse of Kemalism is scrutinized, and it is shown that the said discourse differs when a comparison made between discourses of 1919-1924 era and post-1924 era.

The aim of the study is to reveal that Kemalism's pro-enlightenment and laicist discourse had opposing aspects between the period 1919-1924 and the period after 1924 -at least at the discursive level, if not in essence- and that the main factor determining this opposition was the condensation of power struggles. Between 1919 and 1924, a more moderate and compromising secular discourse was being used in order to gain the support of Islamic countries and to build legitimacy in the eyes of the people, for the struggle against imperialism and especially the Istanbul Government, which had the trump of the caliphate. With the abolition of the caliphate after 1924, this attitude has been abandoned and a more evident laicist language was used for the construction of a modernist-nationalist society.

The study leaves out institutional arrangements for the implementation of laicism during the establishment of the Republic of Turkey, enacted laws and similar activities related to the establishment of the new regime. Although historical data and developments will be referenced occasionally, only Mustafa Kemal's and his close circle's discourses and expressions will be maintained as a basis for analysis.

Keywords: *Kemalism, Enlightenment, Laicism, Turkish National Struggle, Turkish Republic.*

GİRİŞ

Mustafa Kemal; dağınık, biri diğeriyle irtibatsız ve gerilla tipi denilebilecek (Timur, 2008, s. 19) yerel direniş örgütlerini ortaklaştırmak, birbirine bağlamak ve ortak bir siyasal hedef doğrultusunda harekete geçirmek üzere 1919'da Samsun'a gitmiştir. Mustafa Kemal, geriye dönük bir okumayla kaleme aldığı Nutuk'un ilk cümlesinde de "1919 yılı Mayısının 19'uncu günü Samsun'a çıktım" (Atatürk, 2011, s. 1) diyerek, hem hareketin önderliğini ilk günden beri üstlendiğini belirtmekte, hem de İstiklal Mücadelesi'nin başlangıç tarihini işaret etmektedir. Kemalist kadrolar 1919 yılında Samsun'dan başlattıkları mücadeleyle, Kurtuluş Savaşı'nda muzaffer olmuşlar, sonrasında da kurucu irade olarak siyasal iktidara sahip olmuşlardır.

Türkiye siyasi tarihinde Mustafa Kemal önderliğindeki Millî Mücadele'nin gerçekleştirildiği dönem (1919-1923) kurtuluş, bu tarihten 1924'e kadar olan dönem ise kuruluş süreci olarak adlandırılabilir. Bu bütünlük içerisinde, kuruluştan kurtuluşa ya da (erken cumhuriyet dönemiyle sınırlı kalmak kaydıyla) siyasi tarihimizin sonraki aşamalarından geriye doğru yapılacak bir analizle, Kemalist kadroların eylemsel ve düşünsel başkalaşimleri tespit edilebilir. Bu çalışmanın da konusu, Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran önderliğin ve ona tabi kadroların, aydınlanma ile laiklik kavrayışı ve bu kavrayışın gelişim/dönüşüm seyridir. Bu minvalde Kemalizm'in, Cumhuriyetin kuruluş yıllarındaki aydınlanma ve

laiklik anlayışının sonraki yıllarda değişime uğradığı ve söz konusu kadroların esasen 1924'ten sonra siyasal amaç ve tahayyülleriyle uyumlu bir aydınlanma ve laiklik siyasetini hayata geçirebildikleri iddia edilmiştir.

Bu çalışmada, Kemalist kadroların aydınlanma ve laikliğe yönelik düşünceleri yalnızca söylemler ve ilgili metinler üzerinden takip edilmiştir. Kurtuluş Savaşı'ndan Cumhuriyet'in kuruluş dönemine geçişteki siyasal ve kurumsal re-organizasyonlar, rötuşlar ya da tasfiyeler veri kabul edilmiş, bunlar için ayrıca bir takvim çıkarılmamış ve sadece gerekli yerlerde konumuz açısından elzem hatırlatmalar yapılmıştır.

Söz konusu argümanımızın zeminini inşa edebilmek adına ilk bölümde Kemalizm'den ne anlaşılması gerektiğine ilişkin girdiler sunulmuş, sonrasında ise Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki aydın hareketlerinin Kemalizm'e mirası tartışılmıştır. İlk bölümün son kısmında ise Kemalizm'in aydınlanma ve laiklik algısını anlayabilmek için Fransız Aydınlanması ve bu geleneğin Kemalizm'e etki etmiş iki önemli ismi Voltaire ve J. J. Rousseau'nun görüşleri özetlenmiştir.

İkinci bölümde ise Kemalizm'in Fransız Aydınlanmasıyla temas noktaları açığa çıkarılmaya çalışıldıktan sonra son bölümde kurucu kadroların 1919-1924 arası ile 1924 sonrası aydınlanmacı ve laisist söyleminin temel noktalarına ve yine bu söylemdeki dönüşüme odaklanılmıştır.

1. KEMALİZM VE KEMALİZMİN KAYNAKLARI

Esasen Millî Mücadele'nin öncülüğünü yürüten kadroların ideolojik dokusunun bir bütün olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği mevzu tartışmalıdır. Ancak burada, hareketi sevk ve idare eden baskın bir damardan da söz edilebilir ki bu eğilim, daha sonra Kemalizm olarak adlandırılacak olan devrimci pratiklerin bileşkesidir. Diğer yandan esasında Kemalizm'in bir ideoloji, doktrin, felsefe ya da paradigma olup olmadığı da Cumhuriyet'le yaşıt ve henüz üzerinde mutabakat sağlanamayan bir konudur. Diyebiliriz ki Kemalizm, bunlardan hiçbiri olmamakla beraber, kaynağını pratikten ve tatbikattan almaktadır ve aslında "Kemalist Devrim denen uygulamaların toplamı"dır (Perinçek, 2011, s. 16).

Kemalizmi, Kemalist pratiğin bir bileşkesi olarak tanımlayabilsek de bu pratiği koşullandıran, şekillendiren ve belirleyen düşünsel bir zeminden de bahsetmek mümkündür. Zira Kemalist devrimlerin fikri altyapısı tarihsiz ve zeminsiz değildir. Bu paralelde Kemalizme girdi sağlayan ulusal ve uluslararası kaynaklardan söz etmek gerekir. Bu bağlamda ilk olarak Kemalizmin, Tanzimat'tan bu yana Osmanlı topraklarında filizlenen protesto hareketlerinden devraldığı mirası ve özellikle kopuş yaşadığı noktalar aydınlatılmaya çalışılmıştır.

1.1.Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki

Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa ve Mustafa Fazıl Paşa gibi isimlerin başını çektiği Yeni Osmanlılar, padişah Abdülaziz döneminde ortaya çıkmış, ancak esas olarak Abdülhamit döneminde faaliyetlerini sürdürmüştür (Ahmad, 2011, s. 8) Buna karşın Abdülaziz yönetimi sırasında filizlenen Osmanlı Devleti'ndeki bu ilk sistemli protesto hareketi, Abdülhamit'in çıkardığı siyasi aftan yararlanan Ziya Paşa'nın yurda dönmesiyle de (1872) sonlanmış olacaktır (Kuran, 2000, s. 24).

İmparatorluk döneminin düşünsel atmosferi göz önüne alındığında, Yeni Osmanlılar elbette özgün ve yenilikçi fikirler taşımışlar ve kendilerinden sonraki siyasi akımlara devreden bir bakiye bırakmışlardır. Nitekim Namık Kemal'in vatan, millet ve hürriyet vurguları, Şinasi'nin kamuoyuna verdiği önem ve

altını çizdiği aklın önemi ile aydınlanma değerleri, Ali Suavi'nin radikalizmi ve son olarak Ziya Paşa'nın -idari alanla sınırlı olsa da- reform talepleri, hem Jön Türkler (Mardin, 2012a, s. 33) hem de İttihat ve Terakki (Mardin, 2012b, s. 450) için ilham kaynağı olmuştur.

Yeni Osmanlıların aktivizmi, dönemin verili koşulları nedeniyle yapısal sınırlar da içermekteydi. Zira dile getirdikleri yenilikçi görüşler, henüz İslami bir zeminin üzerinde yükseliyordu. Bir başka deyişle Yeni Osmanlıların Batılılaşmacı, aydınlanmacı söylemleri ya da yönetimde reform talepleri, son tahlilde İslami bir sorunsal etrafında örgütleniyordu (Mardin, 2012b, s. 228). Örneğin Avrupai yönetim anlayışının ve kurumların yurt içine transferi, İslam peygamberine atfedilen "ilim Çin'de olsa getiriniz" (Ozankaya, 1981, s. 214) sözüyle meşrulaştırılmakta, İslam'ın temel dayanak noktası olduğu itiraf edilmekteydi. Zaten Yeni Osmanlılar için batının bilim ve tekniği öykünülen ve Osmanlı topraklarına transfer edilmesi gereken bir unsur iken aynı şey batı kültürü için geçerli değildi çünkü İslam kültürü ondan çok daha gelişkindi (Berkes, 2013, s. 300). İşte Kemalizm'in Yeni Osmanlılardan ilk olarak söz konusu İslami referans noktalarının terk edilmesi hususunda kopuş yaşadığı not edilmelidir.

Kemalizm'in kopuş yaşadığı diğer mevzu ise Yeni Osmanlıların kişi merkezli (ki genelde paşalarla sınırlı idi) bakış açısıdır. Bilindiği üzere Yeni Osmanlıların siyasal eleştirilerinin çatısı, padişahın ziyade dönemin paşaları üzerine kuruluydu. Zira 19. Yüzyılın ortalarında, özellikle Ali ve Fuad Paşa'lar, sarayın politikasını belirleyen isimler olarak sivriliyordu (Mardin, 2012b, s. 21). Bilinenin aksine Yeni Osmanlılar, siyasal rejimi köktenci bir eleştiriye hiçbir zaman tabi tutmamış, padişahın bir alt kademesindeki yöneticileri devletin içerisinde düştüğü durumun sorumlusu olarak görmüşlerdir. Berkes, tam da bu yüzden Yeni Osmanlıların devrimci olarak değil, meşru egemenlikteki bir yanlışlığı düzeltmek isteyen kişiler olarak görülmesi gerektiğini söyler (Berkes, 2013, s. 292). Sonuçta, sonraki kısımlarda ayrıntısıyla değinilecek olduğundan, şimdilik Kemalizm'in, Yeni Osmanlıların kişiler ekseninde kurulmuş siyasal tutumlarını devralmadığını söyleyebiliriz.

Uzun yıllar süren Abdülhamit iktidarı döneminde faaliyet gösteren bir diğer hareket ise Ahmet Rıza, Prens Sabahattin, Abdullah Cevdet ve Mizancı Murat'ın başını çektiği Jön Türk hareketidir. 1902 Kongresi'nde yaşanan ayrışmaya gelinceye değin Jön Türklerin pozitifizm (Ahmet Rıza), âdem-i merkezîyet, özel girişimcilik (Prens Sabahattin) ve laisizm, kadın hakları (Abdullah Cevdet) gibi özgün düşünsel girdileri Osmanlı sınırları içerisine taşıdıkları görülür (Akşin, 2011, s. 48-50). Jön Türklerin Yeni Osmanlılardan ayrıldığı en önemli husus, Devlet-i Aliyye'nin dağılmasını önlemek için (Akşin, 2011, s. 137) artık dinsel formülasyonların terk edilmiş olmasıdır. Ancak hem Jön Türkler hem de İttihat ve Terakki İslam'ı, Batılılaşma tartışmasının dışına taşımış olsalar da reel politik düzeyde dinin kullanılmasına/araçsallaştırılmasına karşı değillerdir. Bu pragmatizm, Jön Türkler açısından Ahmet Rıza'nın 'toplumun bir aradalığını garantilemesi bakımından İslam'ın işlevsel olduğu' yönündeki görüşlerinde somutlaşır.

İttihat ve Terakki içinse din meselesi, yine reel-politik/pratik bir ihtiyaç olarak gündeme gelmiş, 1913 Balkan Savaşları'nın ardından çoğunluğu Osmanlı'dan kopan gayri-Müslimlere karşı Müslüman unsurlar arasında bir tutkal işlevi görmesi için kullanılmıştır (Mardin, 2012a, s. 209). Elbette, 1913 sonrası İslami yönelimin bir diğer gerekçesi ise Batı'ya karşı Müslüman ülkelerin desteğine duyulan ihtiyaçtır. Görüldüğü üzere Jön Türk çizgisindeki İslami tonlar, daha çok konjonktürel, reel ve araçsal kaygılardan neşet etmiştir. Ayrıntıları sonraya bırakmak üzere, Kemalizm'in ağırlıklı olarak Jön Türk-İttihat ve Terakki hattının, dinin araçsallaştırılması noktasında pragmatik tutumunu -bazı rezervler koymak suretiyle- yüklediğini kabul edeceğiz.

Benzer şekilde Jön Türkler ve hatta İttihat ve Terakki çizgisi de açık seçik bir anti-monarşist pozisyona konumlanmamıştır. Özellikle İttihat ve Terakki örneğinde Abdülhamid'e saygıda kusur edilmezken, Kâmil ve Said Paşaların esas sorumlu özneler olarak (Ahmad, 2013, s. 50) hedefe alındığı

görülmektedir. Özellikle 1908'deki 31 Mart Vakası'na kadar Cemiyet, Abdülhamit'e karşı dikkatli bir üslup kullanmış, ancak bu tarihten sonra da sorunların kaynağını olarak saltanat makamının kendisinde değil, padişahın kişiliği ve yönetim tarzında tespit etmiştir. Bu sebeplerden ötürü, Kemalizm'in anti-monarşist ve cumhuriyetçi yaklaşımı ne Yeni Osmanlılardan ne de Jön Türklerden -en azından doğrusal-bir süreklilik taşımaktadır.

Diğer farklılıklar saklı kalmak kaydıyla ve tüm bu sebeplerden ötürü Kemalizm'in, Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerden farklı olarak, saltanat makamına ilişkin paşa-padişah ya da kurum-kişi ayırımına gitmeden, doğrudan kurumun/tahtın kendisine karşı olması dolayısıyla, bu akımlardan önemli bir kopuş yaşadığı iddia edilebilir. İkinci olarak Kemalizm'in Batılılaşma, modernleşme ya da medenileşme problemini, İslami bir sorunsal çerçevesinde formüle etmemesi, onu özellikle Yeni Osmanlılardan ayıran bir diğer kritik yönünü temsil etmektedir. Buna karşın, Jön Türklerin araçsal/pragmatik İslamcılığı, bütünüyle Kemalist fikriyatın bünyesine sirayet etmese de bazı kırılmalardan geçerek ona dolaylı etkilerde bulunmuştur. Daha açık ifadelerle Kemalizm, hiçbir zaman İslamcı olarak etiketlenebilecek bir siyasal mevziiye savrulmamış olsa da dini, mücadelenin meşruiyeti ya da selameti açısından seferber edebilmiştir. Sina Akşın, 1908 Devrimi ile Kemalist pratiği karşılaştırırken şunları söylemektedir:

Atatürk Devriminin onu başka kılan iki önemli özelliği var. Meşruiyet Devrimi, adı üstünde, saltanatı kabul ederken, Atatürk Devrimi cumhuriyetçidir. Yine birincisi Padişahın halifeliği dolayısıyla bir din devleti olmayı benimserken, Atatürk Devrimi laikliği seçmiştir (Akşın, 2011, s. 21).

Bütün bunlara karşın Kemalizm'in düşünsel formasyonuna doğrudan monte edilmemiş, diğer bir ifadeyle farklı bir zeminde sentezlenmiş olsa da Tanzimat dönemi ve sonrası dönemde Osmanlı aydınından öğrendiği düşünce akımları ve/veya kavramlar da söz konusudur. Bunlar, en genel hatlarıyla Şinasi'deki aklı ve aydınlanmayı önceleyen yaklaşım, ağırlıklı olarak Ziya Gökalp ve Ahmet Rıza'da karşılık bulan pozitivism ve Abdullah Cevdet düşüncesinde bazen rüşeym bazen de gelişkin nitelikte sayılabilecek laisist, kadın haklarını savunan (Mardin, 2012a, s. 222) söylem ve anti-monarşist eğilimlerdir. Kemalist fikriyata tesir eden diğer aydınların ve akımların düşüncelerinden söz etmek mümkün olsa da burada konumuz açısından bir filtrelemeye gidildiği belirtilmelidir.

Sonraki başlık altında, Fransız Aydınlanmasının Kemalist fikriyata etkileri tartışılmış ancak bu etkiler Kemalizmin aydınlanmacı ve laisist söylemine katkı sunduğu noktalarla sınırlandırılmıştır.

1.2. Fransız Aydınlanması

Kemalizm'in, Osmanlı aydınlarından sızan fikir akımlarına ek olarak, Fransız Aydınlanmasından, pozitivismden, J. J. Rousseau'nun milli irade ve kuvvetler birliği analizlerinden, materyalizmden ve tarihsel determinist yaklaşımlardan da etkilendiği kabul edilmelidir.

İlk olarak Fransız Devrimi'ne de kaynaklık eden aydınlanma geleneği açısından, Fransız ve İngiliz ya da İskoç felsefesi olarak adlandırılan iki alt kategori bulunmaktadır. Fransa'da burjuvazinin bir devrimle iktidarı ele geçirmesine karşılık İngiltere'de bu geçişin tedrici ve kansız seyretmesi (ve daha birçok başka nedenden ötürü), her iki coğrafyada birbirinden farklı aydınlanma gelenekleri türemiştir. İstisnaları bulunmakla birlikte, David Hume, Adam Ferguson ve Adam Smith'in başını çektiği İngiliz aydınlanması daha çok ampirist bir yaklaşıma yönelmişken, Ansiklopedistler, Rousseau, Voltaire ve Condorcet gibi isimlerin ön ayak olduğu Fransız Aydınlanması ise rasyonalist bir anlayışa sahiptir (Hayek, 2005, s. 46). Çiğdem'e göre, aydınlanma düşüncesinin temelini aslında Fransız Aydınlanmacılığı oluşturur ve ona ruhunu veren gelenek de Fransız geleneğidir (Çiğdem, 2001, s. 35).

Konumuz açısından odaklanacağımız ilk isim olarak fikirleri devrimi önceleyen ve Fransız Aydınlanmasının kritik isimlerinden olan Voltaire, siyasal iktidarın egemenliğini kiliseyle paylaşmasına karşı dinsel fanatizmle ve kiliseyle mücadeleye girişmiştir (Ewald, 2010, s. 70). Sadece dinsel fanatizmle değil ateizmle de yürüttüğü senkronik savaşın sonunda Voltaire, deizme demir atmıştır (Demir, 1999, s. 35). Bu paralelde ve kendi kişisel tutumunda da görülebileceği gibi Voltaire’in nihai amacının, insan ile Tanrı arasındaki her türlü kurumu ve aracıyı ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir (Vardar, 1985, s. 48).

Voltaire’in aydınlanma düşüncesi içerisinde sahip olduğu özgün konum, bu düşünce geleneği içerisindeki en güçlü hümanist damarlardan birini temsil etmesi ve ancak aydınlanma felsefesinin radikal yorumlarından da kaçınmasından kaynaklanmaktadır (Cevizci, 1999, s. 898). Dini radikalizmle hesaplaşırken bir yaratıcıyı tümünden reddetmemesine benzer şekilde Voltaire, katı bir hümanizme sahipken, aydınlanma geleneğinin burjuva karakterinin de sınırlarına takılıp (Cevizci, 1999, s. 898) “aşırı” yorumlardan kaçınmaya özen göstermiştir.

Somut koşulların insan ve bilinci üzerindeki belirleyiciliğine vurgu yapan Voltaire, tam da sınıfsal pozisyonu gereği maddi koşulların ve özellikle ticaretin toplumlar üzerindeki belirleyici etkisine dikkat çekmektedir. Voltaire’in Kiliseye ve dine yönelik eleştirilerinin kaynaklarından biri de bu unsurların ticareti sınırlandırıcı etkilerde bulunmalarıdır (Cevizci, 1999, s. 898). Aynı şekilde Voltaire, krallık düzeninin ve dinsel kurumların insan üzerinde de sınırlayıcı etkilerde bulunduğunu öne sürerken, bu öğelerden kurtulmuş olursa dahi dünyanın saf iyiliğe ev sahipliği yapacağına inanmaz. Dolayısıyla Voltaire, aydınlanma felsefesinin insana olan güvenini taşıyor olsa da görüldüğü üzere ‘temkinli iyimserlik’ olarak adlandırabileceğimiz bir yaklaşıma sahiptir.

Voltaire’a benzer şekilde J. J. Rousseau da Fransız Devrimi’ni önceleyen, daha da önemlisi ona felsefi zemin hazırlayan isimlerden bir diğeridir (Ağaoğulları, 2011, s. 597). Ancak burada, Voltaire ile Rousseau’nun akla dair görüşleri arasında bir ayrıma gitmek gerekmektedir. Buna göre Voltaire ve genel olarak Fransız Aydınlanması saf akla övgülerde bulunurken, Rousseau vicdan ile aklın birleştirilmesi gerektiğini savunmuş, bir başka deyişle vicdanla evlendirilmemiş aklın hiçbir anlamı olmadığını öne sürmüştür. Bu yaklaşım, Rousseau’nun zaman zaman irrasyonelizmin temsilcisi olduğunu dair kanıt olarak gösterilse de Ağaoğulları, düşünürün bu tavrını “etik rasyonalizm” olarak tanımlamakta ve O’nun düşünce ile ahlakı sentezleme niyetinde olduğunu belirtmektedir (Ağaoğulları, 2010, s. 23-28).

Aslında Rousseau’nun insana ve onun aklına duyduğu ‘temkinli güven’, genel irade ve toplum sözleşmesi tanımlamalarında da bulunabilir. Bilindiği üzere toplum sözleşmesi, doğal hal durumunda yaşayan insanların, belirli hak ve özgürlüklerinden feragat etmesi, akabinde ise bunlardan bazılarını devlete devretmesiyle kurulmuş bir sosyal akdi ifade etmektedir. Diğer önemli unsurlar saklı kalmak kaydıyla, çalışmamız açısından toplum sözleşmesinin en önemli tarafının, egemenliğin kaynağı ile kullanımının gökyüzünden ve kraldan alınıp, “biz’e, yani insanlara devredilmesi olduğunu söyleyebiliriz (Ağaoğulları, 2010, s. 165).

Rousseau’nun genel irade tanımlaması da benzer sonuçlar doğurmaktadır. O’na göre genel irade, tek tek bireylerin iradelerinden kaynaklansa da tekil olarak onların iradelerine indirgenemeyecek bir kolektif iradeyi anlatmaktadır (Ağaoğulları, 2010, s. 88). Kaynağını toplum üyelerinden alan genel iradenin daima ortak iyiye ve yarara yöneldiğini belirten Rousseau, bu iradenin yanılma payının olmadığını ve yok edilemeyeceğini/ortadan kaldırılamayacağını savunur (Ağaoğulları, 2010, s. 92). İşte Rousseau’ya göre egemenlik dediğimiz şey genel iradenin pratiğe dökülmüş halidir ve yine siyasal iktidarın kaynağı olarak insan işaret edilmektedir. Başka bir ifadeyle O, egemenliğin kaynağını genel iradeye dayandırmakla, döneminin temel yaklaşımı olan hükümdarın Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olduğu

yönündeki ön kabulleri reddetmiştir. Sonuç olarak Rousseau'ya göre tahtın kaynağını, o egemenliğin altında yaşayan insanlar oluşturmakta, artık Tanrısal iradenin belirleyiciliği bulunmamaktadır.

İşte Rousseau ve Voltaire'in de dahil olduğu aydınlanmacı geleneğin hâkimiyetiyle birlikte; yaşamın kökeni, toplumsal olgular, siyaset ve doğa vb. ilişkin açıklamalarda dinsel formüller terk edilmiş, iktisadi, kültürel, siyasal ve toplumsal yorumlarda seküler ve materyalist yorumlar egemen olmuştur. Örneğin Voltaire “..İngilizler Üstüne Felsefi Mektuplar adlı yapıtıyla büyük İngiliz fizikçisi Newton'un mekanik doğa anlayışını.. Fransızlara tanıtmış” (Demir, 1999, s. 14) ve böylece doğayı kendi matematiği ya da yasaları çerçevesinde açıklayan Natüralizm akımının canlanmasına vesile olmuştur. Bunun anlamı artık doğanın da, tanrısal iradeyle veya itkiyle devinmediği, onun kendi yasalarına göre işlediğidir. Söz konusu çıkarım, insan yaşamına dair de imalar barındırmaktadır. Çünkü doğa, kutsal bir iradeyle yönlendirilmiyorsa ve belirli yasalara tabiyse, doğanın bir parçası olan insan da bu yasalarla sınırlanmış demektir.

Bütüncül bir tabiat vardır ve bu, ebedi, aynı kalan, genel yasalara bağlıdır: Natüralizm. İnsan da (hem de tamamen) bu yasalara bağlıdır ve onunla hayvan ve bitki arasındaki fark, dolayısıyla derece farkıdır. İnsan, özgür değildir, iyiden iyiye tabiatının güdüleriyle belirlenmiştir. Ama insani eğilimlere ve tutkulara doğru manada etki etmek, tabii ki mümkün ve gereklidir (Ewald, 2010, s. 28).

Şu hâlde insan, bu kısıtlar çerçevesinde de olsa akıl aracılığıyla kendisini çevreleyen yasaları öğrenebilir ve özgürleşebilir. Sonuç olarak insanın, kurtulduğu dinsel kader yerine, doğanın yasalarına prangalanmamasını sağlayan araç, akıl olmuştur.

Fransız Aydınlanmasının ve özellikle Voltaire ile Rousseau'nun Kemalizm üzerindeki etkileri ve Kemalizm'in bu akımla kurduğu ilişkinin düşünsel arkeolojisi ise kayda değer çıktılar barındırdığından, sonraki bölümde de söz konusu bağlantı noktaları açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

2. KEMALİZM, AYDINLANMA VE LAİKLİK

2.1. Fransız Aydınlanmasının Kemalizme Etkisi

Kemalizm'in Fransız Aydınlanmasıyla temasını kolaylaştıran/hazırlayan şartlar, öncelikle Mustafa Kemal'in küçük yaşlarda Fransızca öğrenmesiyle oluşur. Mustafa Kemal genç bir subayken, D'lambert, Rousseau, Voltaire, Montesquieu ve Desmolins'in düşünceleriyle etkileşime girmiştir (Ozankaya, Atatürk ve Laiklik, t.y., s. 131). Bu paralelde kendisinin “biz hepimiz Fransa'nın kültür membaından içtik” (Perinçek, 2011, s. 46) sözleri, bu iddiayı güçlendirmektedir. Aynı şekilde Mustafa Kemal'in çocukluk arkadaşı Ali Fuat Cebesoy da “biz genç Harbiyeliler, Fransız İhtilali Beyannamesi'nde insan ve hak hürriyetlerine verilen önemi gizli de olsa okumuş ve öğrenmiştik” (Cebesoy, t.y., s. 45) diyerek aynı hususa değinmiş olmaktadır.

Mustafa Kemal'in Fransız Aydınlanmasıyla tanışıklığını yansıtması bakımından “aydınlanma”, “medeniyet”, “ilerleme”, “çağdaşlaşma”, “bilim” ve “fen” kavramlarını sürekli olarak tekrarlaması, istisnayı aşan bilinçli bir tercih olduğunu da kanıtlamaktadır. Sonuç olarak aydınlanmacı fikriyat, Mustafa Kemal'in söylemine yerleşmiş ve O'nun ön ayak olduğu toplumsal dönüşümler açısından da temel referans noktası olmuştur. Diğer bir ifadeyle Fransız Devrimi'nin ideallerini Anadolu topraklarına ekme fikri Kemalist kadroların başat arzusudur ve bu gerçek bizzat Mustafa Kemal tarafından “genç Türkiye Cumhuriyeti[ni] Fransız demokrasisi doğurmuş[tur]” (Arslan, 2006, s. 275) cümlesiyle dile getirilmiştir.

Mustafa Kemal'in dışında Kemalist devrimin önemli isimlerinden ve 1927-1938 yılları arasında İçişleri Bakanlığı yapmış olan Şükrü Kaya'nın “tarihte deterministiz, icraatta pratik maddiyetçiyiz” (akt.

Perinçek, 2011, s. 24) sözleri de materyalist felsefenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Fransız Aydınlanmasının, siyasal süreçleri seküler analize tabi tutmasından mülhem bu kavrayış, sosyal dinamiklerin analizinde pratik şartların belirleyici olduğunu belirtmesi açısından kritiktir.

1924-1930 arası Adalet Bakanı olan Mahmut Esat Bozkurt ise bir devrimin, ancak ve ancak iktisadi alanda sağlayacağı değişikliklerle muvaffak olabileceğini belirterek, bunu sağlayan devrimlere “tam ihtilal” (Bozkurt, 2008, s. 58) adını verir. O’na göre tarihte 3 kez tam ihtilal olmuştur, bunlar Fransız Devrimi, Bolşevik Devrimi ve Kemalist Devrim’dir (Bozkurt, 2008, s. 59). Osmanlı Devleti’nde toplumsal yaşamın ve politik düzenin tek belirleyeni olmasa da önemli girdilerinden biri olan İslami kural ve kaidelerin tasfiyesinin üzerinden çeyrek asır dahi geçmemişken Bozkurt’un sarf ettiği bu sözler, bir kopuşu işaretlemekle birlikte materyalist ve tarihsel determinist karakteri nedeniyle önem arz etmektedir. Zira O’na göre ihtilalin sürerliliğini sağlayan olgu, ilahi bir irade değil, doğrudan maddi, somut koşullardır. Benzer şekilde Edirne vekili Şeref Aykut’un da “tarihte hiçbir devrim yoktur ki, tarihsel olmasın. Bunların hepsi istisnasız, ayrımsız tarihin maddi sebeplerinden mutlak ekonomik sebeplerden doğar” (akt. Perinçek, 2011, s. 25) sözleri de aynı bağlama oturtulabilir.

Bozkurt’un bir ihtilal hayranı olması da konumuz açısından dikkate değerdir. O’na göre isyan hakkı, insanın sahip olduğu en temel haklardan biridir, çünkü “ihtilal, hayatın gereğidir. Doğal hakların en başında gelir. İstibdat rejimlerinden bunalan halkın isyan ve ihtilal hakkından daha meşru bir şey düşünülemez” (Bozkurt, 2008, s. 26). Konumuz açısından kritik olan, kaderciliğin ve her türlü tevekkülün reddi ve bunların yerine inşa edilen iradeci yaklaşımdır.

Yeniden Mustafa Kemal’e döndüğümüzde, laisist anlayışın yanında dini de aydınlanmanın prizmasından geçiren bir tutumun izlenebildiği söylenebilir. Nitekim Kemalist pratikte din ya da eğitim meselesi, Fransız Aydınlanmasının belirleniminde doğan kavramlar çerçevesinde düşünülmüş ve yorumlanmıştır. Yurt gezilerinde yaptığı açıklamalarda dinsiz bir kimsenin olamayacağını sürekli zikreden Mustafa Kemal, bunun aydınlanmanın prizmasından geçmiş ve reforme edilmiş bir din olması gerektiği şerhini de eklemeyi ihmal etmeyerek Fransız Aydınlanmacılarının din konusundaki görüşlerine bir başka açıdan yaklaşmaktadır. . Din ve aydınlanma meselesine ilişkin Mustafa Kemal Nutuk’ta, İngiliz bir tarihçi olan Wells’in ‘insanlık için ortak din’ konusundaki fikirlerini aktarırken şunları söyler:

Efendiler, bütün insanlığın görgü, bilgi ve düşüncede yükselip olgunlaşması, Hristiyanlığı, Müslümanlığı, Budizmi bir yana bırakarak basitleştirilmiş ve herkes için anlaşılacak duruma getirilmiş saf ve lekesiz bir dünya dininin kurulması hayalinin tatlı olduğunu inkâr edecek değiliz (Atatürk, 2011, s. 482).

Dikkat çektiği üzere Mustafa Kemal bu tasavvuru “tatlı” olarak nitelendirir. Anlaşıyor ki bu görüş, O’nun gönlünü okşar ancak gerçekçi de bulunmaz. Tüm insanlığı toparlayabilecek “kirlenmemiş” yeni bir din ideali şimdilik gerçekliğe uymuyorsa, yapılacak olan bellidir: “eldeki” din olan Anadolu İslamı’nı rasyonalize etmek.

Aydınlanma değerleri doğrultusunda tıraşlanmış ve törpülenmiş bir İslam yorumu ve arzusu, Mustafa Kemal’in söylemleri arasında kendisine yer bulur. Bu paralelde hurafelerden, “falcılar”dan, “büyücüler”den, şeyhlerden, “yezitler”den, “dedeler”den, “üfürükçüler”den ve “muskacılar”dan arındırılmış bir İslam tahayyülü sürekli dile gelir ve ilim ile fen için gerekli çabayı takdir etmesi beklenen bir dinsel çerçeve çizilir. Aydınlanma değerleriyle uyumlaştırılmamış bir dinin modern zamanlarda yaşama şansının olmadığı vurgulanır, aksi çabalar ise “Orta Çağ zihniyeti” ile mahkûm edilerek çağdaş olanın dışına atılır.

Mustafa Kemal'in aydınlanmacı ve modernist bakış açısında dile getirilmesi gereken noktalardan biri, batıyla batının değerleri arasında yaptığı ayrımıdır. Diğer bir deyişle O, aydınlanmacı görüşlerin taşıyıcısı olan Batı medeniyeti ile o günkü Batılı ülkeler arasına bir mesafe koymaktadır. Nitekim Mustafa Kemal Nutuk'ta, Millî Mücadele Hareketi'nin meşruiyetine ilişkin bir tartışmada "bu hareketin ne demek olduğunun takdirini, resmi Avrupa ve Amerika'nın değil, bilim, kültür ve medeniyet Avrupa ve Amerika'sının vicdanına bırakmakla yetinir[iz]" (Atatürk, 2011, s. 285) demektedir. Dolayısıyla burada aydınlanmacılık ve anti-emperyalizmin senkronize biçimde kullanıldığı görülmektedir. Benzer şekilde "memleketler muhtelifdir fakat medeniyet birdir" (Arslan, 2006, s. 90) söylemi de hem hümanizm anlayışının dışavurumu hem de sözü geçen farklılaştırma girişiminin bir çıktısı olarak okunabilir.

Mustafa Kemal'in, Fransız aydınlanmacıların "iyimser bir felsefenin ifadesi olarak insanlığın giderek daha fazla ve yetkin bir bilgiye ulaşacağına." (Cevizci, 1999, s. 455) inanan ilerlemeci yaklaşımıyla da uyumlu bir dünya görüşüne sahip olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Mustafa Kemal'in "dünya müthiş bir cereyanla ilerliyor. Biz bu ahengin dışında kalabilir miyiz?" (Arslan, 2006, s. 458) sözleri, bir soru cümlesi değil, birden fazla yargıyı ifade eden bir felsefi konumlanışın ifadesidir. Öncelikle Mustafa Kemal'in düşüncesinin sınıfsal karakterini ve felsefi bağlamını da düşündüğümüzde "dünya ilerliyor" tümcesi, feodal olandan modern olana, Orta Çağ karanlığından aklın egemen olduğu döneme, arkaik olandan çağdaş olana geçişin dile getirilmesidir. Diğer yandan "cereyanın dışında kalabilir miyiz" denen ancak aslında "kalamayız" olarak tercüme edilebilecek görüş, ilerleme fikrinin ortaya konulmasıdır. Yine Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde sarf edilen "insanlık yürüyor, olgunlaşmaya gidiyor" (Bolluk, 2004, s. 96) sözleri de aynı paralelde görüşler olarak tanımlanabilir. Buna göre ilerleme evrensel, kaçınılmaz, dışında durulamaz ve geri döndürülemez niteliktedir. Tam da bu yüzden buna direnmek, beyhude bir çabadır.

Kemalizm ve aydınlanmacılık arasındaki ilişki, yalnızca Kemalist kadroların ve Mustafa Kemal'in söylemleri düzeyinde kalmamış, kurumsallaşmıştır da. Bu sav, 1940 yılında kurulan Tercüme Bürosu pratiğinde ve aynı yıl içerisinde hayata geçirilen Köy Enstitüleri projesinde de görülebilir. Tercüme Bürosu'yla beraber çeviri önceliğinin Batı kaynaklı eserlere verildiği görülmektedir. Bu eserler kendi içerisinde dillere göre tasniflendiğinde 184 Fransızca kaynak tercüme edilmiştir, buna en yakın çeviri sayıysa 82 yapıtla Almancadadır (Hacıbrahimoğlu, 2012, s. 153). Sayılar analiz edildiğinde, başka dilden çevrilen eserlerin, Fransızca kitapların neredeyse yarısı kadar olduğu söylenebilir. Fransızca kaynaklar içerisinde de birinci sıranın aydınlanma düşünürü Voltaire'in eserlerine verildiği düşünülürse, tablonun daha da netleşeceği açıktır. Kemalizm, Tercüme Bürosu'nu, aydınlanma projesinin topluma ve aydınlara nüfuz edebilmesi için bir araç olarak tasarlamıştır.

Köy Enstitüleri'nin kurulmasında ise aydınlanma ideolojisinin yayılması amacından veya pedagojik kaygılardan ziyade, konjonktürel güç dengeleri belirleyici olmuştur. Taner Timur, burada köylüye milli şuur aşılansak toprak sahibine sualsiz boyun eğmesinin engellenmek istendiğini ve bu yolla büyük toprak sahiplerinin siyasi etkisinin azaltılmasının esas amaç olduğunu belirtmektedir (Timur, 2008, s. 210).

Bu durumda Enstitülerin kurulmasında sınıf mücadelesinin belirleyici olduğu söylenebilse de Kemalist aydınlanmacılık, buradaki eğitimin içeriğine de sinmiştir. Server Tanilli'ye göre bu projenin yöntemi "...pratikte öğretmek ve öğrenmek, deneyerek ve üretim süreci içinde aydınlanmak[tır]" (Tanilli, 2006, s. 107). Ayrıca İsmet İnönü'nün bir Enstitüyü ziyaretinde ekmek ve su gibi temel bir ihtiyaç malzemesi olarak kitabı ve okumayı işaret etmesi de (Bayburt, 2006, s. 122), Kemalist kadroların okuma ve aydınlanmaya verdiği önem şeklinde tanımlanabilir.

Söz konusu girdiler Kemalizmin pratiğe verdiği önemle birlikte düşünüldüğünde ve bu Enstitülerde kitap okuma ve tartışma saatlerinin varlığı ile karma eğitim gibi faktörler de hesaba katıldığında, bu kurumların aydınlanmacılığın Kemalizme etkilerinin bir tezahürü olduğunu iddia etmek kolaylaşmaktadır.

Sonuç olarak görüldüğü üzere Kemalizm hem Fransız Aydınlanmasından hem de bazı Fransız aydınlanmacılarının materyalist ve pozitivist görüşlerinden de etkilenmiştir. Bir sonraki başlık altında ise bu defa Fransız aydınlanması ve onun laiklik anlayışının Kemalist jargona nasıl etki ettiği ortaya konulmuş ve bu bağlamda 1924 tarihi bir ayrıç olarak kullanılarak laisist söylemdeki değişikliklerin izleri sürülmeye çalışılmıştır.

2.2. Kemalizm ve Laiklik

Laisizm ve aydınlanma arasındaki organik ilişkiyi, aynı anlama gelmek üzere “..laik düşünce[nin], ‘aydınlanma çağı’nın bir ürünü..” (İlhan, 2011, s. 238) olduğunu, daha önceki satırlarda betimlemiştik. Bu paralelde Fransız Aydınlanmasından yoğun derecede etkilenen Kemalizmin, laiklik ilkesinin de taşıyıcılığını yapmak istediğini tahmin etmek zor değildir. Ancak bu noktada koyulması gereken iki rezerv bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Kemalizmin laiklik uygulamalarını, doğrudan ya da dolaylı biçimde Fransa’da geliştiği biçimde kopya etmediği, aynı anlama gelmek üzere laisist fikriyatın şablon biçiminde alınıp doğrudan uygulan(a)madığıdır. Dolayısıyla unutulmaması gereken husus, Türkiye özgüllüğüdür. Zira yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin, padişah iradesi, gelenekler ve dinsel buyrukların bir bileşimi (Çavdar, 2008, s. 51) olarak tanımlanabilecek bir çerçeveye yönetilen Osmanlı Devleti’nin lağvedilmesiyle ve ondan kalan bir siyasal kültür üzerine kurulduğu kaydedilmelidir. İkinci olarak da Fransa’da laiklik, hızlı bir kurumsallaşmayla ya da radikal bir geçişle değil, tedrici bir süreç halinde ilerlemiştir ancak yeni Türkiye’nin kuruluş ve tek parti döneminde laiklik politikaları evrimsel değil daha çok radikal ve kısa dönemler içerisinde yapılan hızlı atılımlara dayanan bir karaktere sahip olmuştur.

Ne kadar süratli olursa olsun, Kemalizmin laikliğe yönelik uygulama ve söylemleri de Osmanlı bakiyesinden dolayı düz bir hat üzerinde ve değişime uğramadan gerçekleşmemiştir. Bu nedenle söz konusu ilişkiyi kavrayabilmek adına bir dönemselleştirme/evreleştirme işlemi yapmak zorunludur. Bu anlamda Kemalizm ve laiklik ilişkisini irdelerken, 1919 ve 1924 arası ve 1924 sonrası dönem ayrı ayrı ele alınacaktır.

Kemalist laiklik pratiğinin zamansal bölmeyi zorunlu kılması, söz konusu tarihlerden de anlaşılacağı üzere Millî Mücadele’nin somut ve konjonktürel ihtiyaçlarıyla alakalıdır. Dolayısıyla Kemalistlerin laisist politikalarında geriye gidişler, salınımlar ve sıçrayışlar mevcuttur ve söz konusu geliş-gidişler, reel politika ile dönemsel güç dengeleri tarafından belirlenmiştir. Sonraki başlık altında, 1924 sonrası dönem ile karşılaştırma yapmaya imkân tanıyacak ölçüde kuruluş sürecindeki laisist söylemlerin izi sürülmüştür.

2.2.1. 1919-1924 Dönemi

Millî Mücadele’nin başladığı 1919 yılından, hilafetin kaldırıldığı 1924’e kadar olan dönem izlendiğinde, Mustafa Kemal’in ve lider kadronun, mücadelenin temel eksenini hilafetin ve saltanatın kurtarılması olarak tariflediği görülmektedir. Mücadelenin motivasyonunun “hilafetin kurtarılması” olarak kodlanması, salt söylem düzeyinde kalmamış, pratikte de (ulusal düzeyde) Müslüman tebaa nazarında meşruiyet sağlama, (bölgesel düzeyde de) İslam ülkelerini mücadeleye desteğe çağırma ve saldırının

İslam âlemine yapıldığına dair inancın yaygınlaştırılabilmesi bakımından işlevsel olmuştur. Millî Mücadelenin yayın organı Hâkimiyet-i Milliye'nin 14 Mart 1920 tarihli başyazısında söz konusu strateji ifade edilmektedir:

Hürriyet ve bağımsızlığın kıymetini bilen, onun sayesinde asırlardan beri tarihine biriktirdiği zaferlerin iftihar heyecanını hâlâ göğsünde duyan ve 800 milyon İslam'ın kardeşlik kıblesini başında tutan bir ümmetin bağımsızlık mücadelesi, tarihin hadiselerinin cereyanı üzerine tesirli büyük bir vakadır.. İslam âleminin ruhi yardımı ve ortaklığı o kadar derin ve tükenmezdir ki, arkasında bu heybetli İslam kitesini dayanak olarak hissetmeyen hiçbir fert yoktur. İşte millî iradenin kuvveti bu mahiyettedir (Bolluk, 2004, s. 54).

Bu anlamda Kemalist kadroların Millî Mücadele önderliği, askeri yöneticilik olduğu kadar siyaset ve diplomasi önderliği de olmuştur. Zira 1919-1924 arası süreç, İslam ülkelerinden Sovyetler Birliği'ne, Kürt aşiret reislerinden dini cemaat liderlerine kadar destek ve ittifak arayışlarıyla geçmiştir. Kemalistler savaşı kazanana ve iktidara yerleşene kadar emperyalizmle iş birliği görünür olan kesimler (örneğin İstanbul Hükümeti) dışında hemen her toplumsal kategori ya da makam sahibiyle temas arayışında olmuştur.

Meşruiyet zeminine duyulan ihtiyaç dolayısıyla dinin araçsal kullanımı, Mustafa Kemal'in gerek yurt gezilerindeki sohbetlerinin gerekse de resmi yazışma ve meclis konuşmalarının, yoğun bir dinsel sosla sunulmasına sebebiyet vermiştir. Meşruiyet kaygısının yol açtığı pragmatik tavır ve dinsel söylem öyle bir raddeye varmıştır ki, Millî Mücadele'nin lideri Mustafa Kemal, 1919 öncesi Mustafa Kemal'in düşüncelerini çoğu zaman yadsımıştır.

Millî Mücadele'nin önderi, 1919-1924 arası yaptığı yurt gezilerindeki sohbetlerde, yoğun bir dinsel referansa sahiptir ve neredeyse din felsefesine kayan tartışmalar açmaktadır. Dinin ne olduğu ya da ne olması gerektiği, bu dönemki beyanatların içeriğini belirlemiştir. Dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu yorumların, Mustafa Kemal'in düşünsel ve felsefi dünyasından süzülerek türetilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde kullanılan dilin dini boyutu, Osmanlı İslam'ının yeniden üretimi değildir. Burada verili dinsel algının alınıp içerilmesinden ziyade, tahayyül edilen, istenilen ve arzu edilen bir dini çerçeve sunulmaktadır.

Mustafa Kemal'in bu dönemde dinle ilgili en sık kullandığı cümlelerden biri; 'İslam dini akli ve tabii bir dindir' (akt. Berkes, 2013, s. 541) önermesidir. Bu tez, 'İslam dini akla uygun bir dindir' biçiminde okunduğunda, İslam'ın diğer dinlerle hiyerarşi içerisinde anlaşıldığını açık etmekte ve İslam'ın üstünlüğüne inanıldığı izlenimi vermektedir. Ancak bunlar, ilk elde edilebilecek izlenimlerdir ve meselesinin can alıcı noktası bu değildir. Burada Mustafa Kemal'in düşünme biçimini bize işaret eden, 'akla uygun din' vurgusudur.

Burada kısaca dine ontolojik açıdan yaklaşırsak, ilkel insanın varoluşundan uygarlığa gelinceye kadar, insanın sadece akıyla açıklayabildiği değil, esas olarak anlamlandıramadığı ve korktuğu olgularda metafizik veyahut ilahi bir müdahale aradığı görülmektedir. "Vahşi" insan, karşısında kendisini güçsüz hissettiği, verili mantık çerçevesinde bir izah yapamadığı durumların arkasında metafizik bir irade görmüş, böylece hem kendi korkusunu aşmayı denemiş hem de toplumsallığını ve toplumu yeniden üretebilmiştir. Tek tanrılı dinlere geldiğimizde ise günlük yaşamı bir ibadet pratiğine dönüştüren kurallar bütünü görülmektedir. Tek tanrılı dinler, kullarından, salt olağanüstü halleri değil, onlarla birlikte ve çok daha sistematik biçimde bireysel ve toplumsal yaşamın bütün veçhelerini dine atıfla açıklamasını beklemektedir. Sonuç olarak dinler, yalnızca insan aklının izahat getirebildiği değil getiremediği olgular üzerinden de açıklamalar getirmiştir. Nitekim dinlere kutsallık, uhrevilik ya da ilahilik kazandıran yönlerden birisi, tam da akıl-üstü olayları da açıklayabilme iddialarıdır (Ozankaya, t.y., s. 37).

Dinle ilgili kısa önermelerimizle yeniden ‘akla uygun din’ tanımlamasına döndüğümüzde diyebiliriz ki, bir dinin ‘akla en uygun’ olması, dinin ontolojisiyle bire bir uyumlu değildir. Birincisi din, yukarıda irdelendiği üzere akılla kavranılamayacak olgulara ilişkin de bir çerçeve sunmaktadır. İkincisi ise bir dine inanan kişi, herhangi bir olayı akılla açıklayamasa dahi dini açıdan açıklama getirebilir. Üçüncüsü dinler, ontolojik olarak insandan/akıldan bağımsız olarak zaten var olduklarına dair bir düşünce sistematiğe sahiptirler ve insanın tek yapabileceği, akıl dolayısıyla dini öğrenmek ve doğrulamaktır. ‘Akla ve mantığa en uygun din’ sözleriyle, dini doğrular gibi görünse de akli doğrulamaktadır ve akli olmayanın kabul edilemeyeceğini ima etmektedir. Kant’ın aydınlanmayı, özetle ‘her şeyin aklın mahkemesine çıkarıldığı bir süreç’ olarak tanımladığını (Kant, 2020, s. 1-4) düşünürsek, Mustafa Kemal’in dini aklın terazisine vurması anlaşılır olmaktadır. Sonuç olarak dinin, aklın mahkemesinde aklanması ya da mahkûm edilmesinin son tahlilde bir önemi yoktur, kritik olan bir sorgulamaya tabi tutulma “cüreti”dir.

Daha önce Mustafa Kemal’in ‘dinsiz bir kimse olamayacağı’ tespitiyle beraber reforme edilmiş bir din talebinin olduğunu belirtmiştik. Şu aşamada bu isteğin aydınlanmacı tavırla yoğrulduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Zira Kemalist kadronun dinsel tahayyülü, dönemin verili dini yorumuna tekabül etmemekteydi ve esas olarak topluma hizmet eden bir din tasavvuru öne çıkarılıyordu. Daha başka ifadelerle din, (geçiş aşamasında) kurulmak istenen modern toplum için hem bir destek unsuru hem de bir meşruiyet sağlayıcısı olacaktı. Kemalizm’in modernist-milliyetçi devlet ve toplum kurgusuna, dinin girdi olarak düşünülebilmesi için “arkaik” öğelerin ayıklanması gerekmekteydi. Berkes, kurucu kadroların dinle yaşadığı gerilimli ilişkiyi, söz konusu kadroları Cumhuriyetin ilk yıllarında sürekli takip eden bir paradoks olarak tanımlamıştır:

Toplumsal bir felaket karşısında, adı bile olmayan bir toplumu bir ulus çabasının fedakârlıklarına itmede, dayanışma yaratmada, dinin rolü vardı; fakat yine görülüyordu ki aynı zamanda şeriat ya da tarikat giysisi altında din, ulusal çabayı baltalayan bir güç de olabiliyordu (Berkes, 2013, s. 541) .

Dolayısıyla kurucu irade açısından olması gereken, aklın gelişimi önünde engel oluşturmayacak, dahası ona destek sunacak ve aklın çabalarını takdir edecek bir dindi. Dinde “reform” arzusu ise bahsettiğimiz şekilde modern zamanlarla, akılla ve aydınlanmayla uyumlaştırılmış bir İslam yorumunu çağırıyordu. Bu çabanın doğal uzantısı ise Millî Mücadele’yi sekteye uğratacak, İslami gerekçelerle hareketi boğmaya çalışacak unsurların, “dini siyasete alet etme” suçlamasıyla karşı karşıya bırakılması şeklinde tezahür etmiştir. Bu kavrayışa göre din, Millî Mücadele karşıtı kesimlerin elinde kişisel ya da siyasal menfaatler için kullanılmaktadır ve bu çabalar İslami de değildir. Zira din, Millî Mücadele hareketinin konjonktürel ihtiyaçları için seferber edildiğinden, “esas” İslami yorumun sahibi baştan belli durumdadır.

“Esas” dini yorumun taşıyıcısı olma iddiasının, siyasal alanda Kemalist kadrolara kuvvet sağladığı söylenebilir. Özellikle İstanbul Hükümeti’nin en büyük müttefiki ve kozu olan padişahla, yani hilafet ve saltanat makamıyla, Ankara Hükümeti’nin İslamcılığının bir farklılık taşımadığı izlenimi verilmek istenmiştir. Padişahla kurulan dinsel rezonansın ardından, Ankara ve İstanbul Hükümeti arasındaki ayrılığın dine değil milli menfaatlere dayanan bir ayrılık olduğu sürekli hatırlatılmıştır. Böylece Millî Mücadele hareketine yöneltilen “dinsiz”, “kafir” veya “gavur” suçlamaları boşa düşürülmeye çalışılmış, kontra-argüman olarak “vatan hainliği” ve “emperyalizmin işbirlikçisi” gibi ifadeler üzerinden karşıtlıklar inşa edilmiştir. Dinin de ancak ve ancak Millî Mücadeleci hareketi meşrulaştırdığı ölçüde esas din olduğu inancı göz önünde bulundurulduğunda, İstanbul Hükümeti, gayri-millî olduğu için gayri-İslami de olmaktadır.

Dinsel referansların, Kemalist kadroların konuşmalarıyla sınırlı kalmadığı, resmi yazışmalara, yasa metinlerine ve meclis konuşmalarına da yansdığı söylenmelidir. 1919-1924 arası süreçte, hareketin

liderliğinin, dini koruyup kollamanın ötesinde, onu siyasal ve toplumsal alanı örgütleme aracı olarak tasarladığı tespit edilebilir. Mustafa Kemal bu dönemde saltanat ve hilafet makamına tam bir bağlılık göstermektedir. Bunun ötesinde hareketin nihai amacı, saltanat ve hilafetin korunması olarak tanıtılmakta, üstelik bu makamın biricik koruyucusunun Millî Mücadele kadroları olduğu ifade edilmektedir:

Düşman esareti altına düşen hilafet ve saltanatı kurtarmak, bizim en kutsi ve bugün için en büyük vazifemizi teşkil ediyor. Bir vazife ki, başarıyla yerine getirilmesinde, bütün cihanın ve bilhassa bütün İslam âleminin maddî, manevî kati desteğine mazhar olmakla da müjdelenmiş bulunuyoruz. Selamet ve kurtuluş, azim ve sebatındır (Bolluk, 2004, s. 62).

Dine ve hilafete karşı koruyuculuk/kollayıcılık savının izleri, Nutuk'ta da sürülebilir. Mustafa Kemal'in, padişah için kullandığı ifadelerden bazıları, “yüce”, “şefkatli”, “sevgili” ve “tarafsız”dır. Padişaha yakıştırılan olumlu sıfatlardan birinin “tarafsız” olması da -daha önce bahsedildiği gibi- Kemalistlerin Millî Mücadele döneminde hiçbir toplumsal kesimle ya da makam sahibiyle dirsek temasını koparmak istememesinden kaynaklanmaktadır. Zira işbirlikçi olarak tariflenen İstanbul Hükümeti'ne padişahın doğrudan desteği, Kemalist kadrolar tarafından bilinmekteyse de güç toplama evresinde böylesi bir zıtlaşmanın göze alınmak istenmediği görülmektedir.

Yine aynı dönemde hareket, yegâne motivasyon ve gayesinin ‘cihat’ olduğu imajını da yerleştirmeye çalışmaktadır. Bu argümanın somut karşılığı, 1. Meclis'in açılış bildirisinde “TBMM, milli sınırlar içerisinde hayat ve bağımsızlığını sağlamak, Hilafet ve Saltanat makamını kurtarmak andıyla teşekkül etmiştir” (Çavdar, 2008, s. 40) ifadelerinde görülebilir. Bunun dışında örneğin Büyük Millet Meclisi'nin açılışı, cuma gününe ve cuma namazının hemen sonrasına denk getirilmiştir. Mustafa Kemal, açılış gününün cuma olmasını “o günün kutsallığından yararlanmak” (Atatürk, 2011, s. 294) şeklinde gerekçelendirmiştir. Törenin namaz sonrası yapılmasıyla, “cuma namazı[nın] kılınarak Kuran'ın ve namazın nurlarından da feyz alın[mak]” (Atatürk, 2011, s. 294) istenmiştir. Aynı gün içerisinde cami minarelerinden hatim indirilmesi, salaların verilmesi ve hutbelerin okunması kararlaştırılmıştır. Meclise girmeden önceyse duaların okunması ve kurban kesilmesi ise, İslami ritüellerin yeniden-üretimi, bir “bağlılık gösterisi” anlamına gelmektedir (Çavdar, 2008, s. 123) ve dolayısıyla meşruiyet kaygısıyla alakalıdır. Son olarak Teşkilat-ı Esasiye'de de (1921) 7. madde aracılığıyla şer-i işlerin düzenlenmesinin Meclis'in inisiyatifine bırakılması (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu, t.y.), din üzerindeki devlet otoritesinden vazgeçilmediğini kanıtlamakta, aynı zamanda laikliğe ilişkin bir kaygının toplum katında ortaya çıkmasından da endişe edildiği görülmektedir.

Bu haliyle ve İstanbul Hükümeti'yle girişilen mücadelede, dinin de çatışma alanı olması dikkat çekicidir. Diğer bir ifadeyle, iki iktidar arasında süre giden diplomatik savaş, dinsel zeminde de devam etmektedir:

İstanbul'da Damat Ferit Paşa, derhal yeniden iktidar mevkiine getirildi. Bu ortak saldırı politikasının talimatı da Padişah ve Halife'nin, düşman uçakları da dâhil olduğu halde, her türlü vasıtayla memlekete yağdırdığı “Padişah'a karşı ayaklanma” fetvasıydı. Anadolu ulemasının fetvasını almak suretiyle karşı tedbirlere giriştik (Atatürk, 2011, s. 303).

Görüldüğü üzere 1919-1924 arası dönem, bir politik araç olarak tahayyül edilen dinin İstanbul Hükümeti'ne bırakılmak istenmediği bir dönemdir. Bunun yanında ilgili süreç bir geçiş dönemi olması nedeniyle de Kemalist kadrolar dini otoriteye de sahip olmak istemiş ve din, sosyal alanı yeniden biçimlendirmede kolaylaştırıcı ve meşrulaştırıcı bir unsur olarak tasavvur edilmiştir. Sonraki başlık altında geçiş döneminin sonlanmasıyla birlikte Kemalizm'in dinle kurduğu yeni ilişki söylemler üzerinden tasvir edilmeye çalışılmıştır.

2.2.2. 1924 Sonrası Dönem

1924 tarihinin bir dönüm noktası olarak işaretlenmesi, 3 Mart 1924'te hilafetin kaldırılmasıyla ilgilidir. Emperyalizmle, İstanbul Hükümeti'yle ve padişahla girilen kavga, Ankara Hükümeti lehine çözülmüş, Kemalist iktidarın kurumsallaşma dönemi başlamıştır. Hilafetin 1924'te kaldırılması bu bağlama oturmaktadır:

..İstanbul Hükümeti'ni bertaraf etmek önemliydi. Buna engel olanların başında Padişah ve Halife bulunuyordu. Bu bakımdan, durumun açıklık kazanması için yapılacak ilk iş, bu makama TBMM'yi ve Hükümeti'ni tanıtmak olmalıydı. Zaten elimizde olmayan ve temasımız bulunmayan bu makama, henüz başka bir işlem uygulayabilecek gücümüz de yoktu (Atatürk, 2011, s. 380).

Daha önce değindiğimiz üzere Mustafa Kemal'in saygıyla hitap ettiği halifenin/padişahın düşman kuvvetleriyle açık iş birliği, Kemalistlerin işini 1924 sonrası ziyadesiyle kolaylaştırmıştır. Zira İslam dünyasının temsilcisi iddiası olan padişahın işgalci güçlerle ortaklık kurması, bu makamın tasfiyesine meşruiyet zemini sağlamıştır. İktidarın ele geçirilmesiyle beraber, 1924 öncesi "Zat-ı Şahane" olan padişahın sıfatı artık "vatan haini"ne düşürülür. Dahası dinsel söylem de radikal biçimde terk edilir:

Halifeliğin kaldırılmasından sonra Cumhuriyet yönetiminin söylemi değişmiştir. Bu dönemde daha önce dinsel ideolojiye verilen ödünlerin hiçbirine rastlanamaz. Artık konuşmalarda Allah'ın adı anılmaz, İslami inanca vurgu yapılmaz, dua edilmez (Perinçek, 2012, s. 19).

Mustafa Kemal 1924 sonrası geriye dönük okumalarla, 1919-1924 arası döneme ilişkin gerekçelerini sunmaya başlamıştır. Böylece hareketin selameti için pragmatik bir tarzın izlendiği kabul edilir ancak bunun, 'esas' programın uygulanması için zorunlu bir yol olduğu da not düşülür. Böylece Mustafa Kemal, Millî Mücadele için pragmatizmi zaruri görür, ancak oportünizmi reddeder.

Geriye dönük savunmacı/özür dileyici dil, ilk olarak 1921 Anayasası'nda yer alan şer-i hükümler ifadesi üzerine yapılan konuşmada ortaya çıkmaktadır. Mustafa Kemal'e göre burada şeriata atıf yapılmamıştır. Şer-i olan demek, kanuni olan demektir (Atatürk, 2011, s. 483) ve buradan başka bir anlam çıkarmak isteyenler, iyi niyetli davranmamaktadır. Bu anlam kaymasına olanak tanınmasının gerekçesi ise "göz yumduk" (Atatürk, 2011, s. 485) ifadesiyle belirtilir ve bu söz konusu pragmatizmin itirafı niteliğindedir:

Yeni Teşkilat-ı Esasiye Kanunu yapılırken, laik devlet deyiminden dinsizlik anlamı çıkarmak eğiliminde olanlara ve bundan yararlanmak isteyenlere fırsat vermemek için, kanunun ikinci maddesini anlamsız kılan bir deyim sokulmasına göz yumulmuştur. Kanunun gerek 2'inci ve 26'ıncı maddelerinde fazladan yer alan, yeni Türkiye Devleti'nin ve Cumhuriyet rejimimizin çağdaş karakteriyle bağdaşmayan deyimler, inkılap ve Cumhuriyet'in o gün için sakıncalı görmediği tavizlerdir (Atatürk, 2011, s. 485).

Teşkilat-ı Esasiye'ye ilişkin müdafaacı pozisyona benzer şekilde, Mustafa Kemal Nutuk'ta, bir gazeteciyle 1921 yılında yaptığı sohbeti aktarır. Burada hükümetin laiklik ilkesiyle ilişkisini irdelemeye çalışan gazetecinin soruları, Mustafa Kemal'i şartlar gereği henüz yanıtlamak istemediği bir soruyla başa bırakmış, siyasal koşullar olgunlaşmadığı için istediği yanıtları verememiştir:

Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'na geçmeden çok önce, İzmit'te, İstanbul ve İzmit basın mensuplarıyla uzun bir görüşme ve sohbet sırasında, karşımdakilerin birinin şu sorusuyla karşılaştım: "Yeni hükümetin dini olacak mı?". İtiraf edeyim ki, böyle bir soruyla karşılaşmayı hiç istemiyordum. Sebebi, pek kısa olması gereken cevabın, o günkü şartlara göre ağızdan çıkmasını henüz istemeyişimdir. Efendiler, karşımdaki gazetecinin sorusuna "hükümetin dini olamaz!" diyemedim. Aksini söyledim. -Vardır Efendim, İslam dinidir, dedim. Fakat, hemen arkasından "İslam dininde düşünce özgürlüğü vardır" cümlesiyle cevabımı açıklama gereği duydum. Karşımdaki gazeteci, verdiğim cevabı akla yatkin bulmadı ki, sorusunu şu

tarzda tekrarladı: “Yani devlet bir dine bağlı kalacak mı?”, “Kalacak mı, kalmayacak mı bilmem!” dedim. Konuyu kapatmak istedim. (Atatürk, 2011, s. 484).

1924 sonrasında hilafet ve din meselesi artık “nazik mesele” olarak adlandırılmaktadır. Bunun anlamı toplumsal hassasiyetleri kaşımamak adına Millî Mücadele döneminde laikliğin telaffuzundan kaçınıldığı ve karşı cephedeki güçlere bir de din cephesi açtırmama isteği olarak düşünülebilir. “Dini cihat” (1919-1924) söyleviden “nazik mesele”ye (1924 sonrası) geçiş, pragmatizmi ve aşamacılığı kanıtlamaktadır. Dolayısıyla Mustafa Kemal, zamanından önce harekete geçerek İslamcı siyasal hareketleri kıskırtmak istememiştir. O, en güvenilir yolun, her safhayı vakti geldikçe uygulama stratejisi olduğuna inanmış, her kerte ‘adım ve zemin yoklayarak’ yürümenin daha gerçekçi olduğunu düşünmüştür:

Kaçınılmaz tarihi akışı daha başlangıçta ben de görmüş ve sezmişim. Ancak, sonuna kadar devam etmiş olan bu sezgimizi başlangıçta bütün yönleri ile açığa vurup ifade etmedik. Gelecekteki ihtimaller üzerinde fazla konuşmak, giriştiğimiz gerçek ve maddi mücadeleye hayali bir macera niteliği verebilirdi. Dış tehlikenin yakın etkilerini derinden duyanlar arasında, geleneklerine, düşünce kabiliyetlerine ve ruh yapılarına aykırı olan muhtemel değişmelerden ürkeceklerin ilk anda direnme güçlerini harekete geçirebilirdi. Başarı için pratik ve güvenilir yol, her safhayı vakti geldikçe uygulamaktı (Atatürk, 2011, s. 11).

1924 sonrasında yerleşen ‘geçmişe dair savunmacı/özür dileyici dil’e, geleceğe dair kurucu laisist söylem ve uygulamalar eşlik etmiştir. Kurucu iradenin kurumsallaşma süreci dikkate alındığında, Kemalist laikliğin iki veçhesinin olduğu söylenebilir. Bunlar, dışlama ve eklemleme diyalektikidir.

İlk olarak söylenebilir ki, Kemalistlerin Tek Parti dönemindeki laiklik politikaları, modernist-milliyetçi projeye ilişkilendirilememiş geleneksel/İslami öğelerin, pratiklerin ve yorumların dışlanmasını içerir. Buna göre modernist-milliyetçi stratejiyle entegrasyonu reddeden dinsel öğeler, kamusal alandan özel alana süpürülür. Örneğin ‘uygar giyim’ tarzının yardımıyla ‘uygarlığa’ ulaşılabileceğine olan inanç, Şapka Kanunu’yla dışa vurulur, fes yasaklanır. Benzer şekilde yurttaşların özel alanlarında ibadetine ilişkin bir müdahale ya da kötüleme söz konusu değilken, tekke ve zaviyeler aracılığıyla dini örgütlenmeler yasaklanır. Son olarak “analarımızın, babalarımızın kucaklarında verdikleri dersler bile bize dinin esaslarını anlatmaya kâfidirler” (Arslan, 2006, s. 130) açıklamasıyla görülebilen dini terbiyeyi aileye bırakma yönündeki eğilim de medreselerin kapatılması ve eğitimde laiklikle beraber irdelenmelidir. Yurttaşların, özel alanlarında dini eğitim almalarına karşı bir tutum söz konusu değilken, devlet eliyle dinsel eğitimin önü alınmış bulunmaktadır.

Dışlama politikasının yanında eklemleme stratejisi işlemektedir. Buna göre devlet, Sünni-İslam’ı kontrolünde ve yedeğinde tutmayı ihmal etmemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB) kuruluşu (1924) buna örnektir. DİB aracılığıyla devlet, bir yandan dini, konjonktürel ihtiyaçlar doğrultusunda seferber etme olanağını kazanmış, diğer yandan da Sünni İslam’ı “başıboş bırakmama” ve belirleyebilme yetkisine haiz olmuştur. Tevfik Çavdar buradaki amacı şöyle betimlemektedir:

Diyanet İşleri teşkilatının kurulması o günün şartları göz önünde tutulduğunda muhafazakâr yığınlara yönelik, doğacak gerginliği yumuşatmak amaçlı bir taviz olarak sunulabilir. Hatta bir adım ileri giderek ‘dinde reform’ yapabilecek, dinsel faaliyetleri denetleme olanağı sağlayabilecek bir örgüt olarak tasarlandığını da düşünebiliriz (Çavdar, 2008, s. 50).

Burada amaçlanan, aydınlanma değerlerine pranga vurmuyacak, modernist-milliyetçi projeyi sekteye uğratmayacak bir dini perspektifin yerleştirilmeye çalışılmasıdır. Bunun çıktuları ise, “hurafeler”den, batıl inançlardan, şeyhlerden, “yezitler”den, “dedeler”den, “şihlar”dan, türbelerden, tekke ve zaviyelerden kurtulma biçiminde olmuştur. Otoritenin merkezileşebilmesi için, siyasal alanda olduğu

gibi dini alanda da aracı kurumlar imha edilmiş ve böylece söz konusu projeye hanel getirebilecek siyasi yuvalanmaların önü alınmak istenmiştir.

Sonuç olarak, 1924 sonrası dönem, Kemalist kadroların geçiş döneminden başarıyla çıktığı ve tahayyül ettikleri siyasal projeyi pratiğe dökme konusunda ellerinin rahatladığı bir süreci ifade etmektedir. Bu haliyle, 1919-1924 arasındaki dini yorumun bir kenara koyulduğu ve dinin, modernist-milliyetçi programa uyduğu ölçüde araçsallaştırıldığı, bunun dışında ise özel alana gönderildiği görülmektedir.

SONUÇ

Bir devrim teorisinin olup olamayacağı tartışması, başka bir çalışmanın konusu olmayı hak edecek nitelikte olsa da dünya devrimler tarihine bakıldığında devrimi yürüten güçlerin, devrim öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırım yapmaya imkân tanıyacak şekilde en az iki farklı taktik güttüğü söylenebilir. Bunlardan ilki devrimci öznenin (liderin, halkın, sınıfın, partinin vs.) iktidar oluncaya kadar takındığı görece ılımlı ve tavizkâr siyasal tavır iken iktidarı ele geçirdikten sonra söz konusu öznenin siyasal pozisyonu ‘esas strateji’ye çok daha yakınsamakta ve katılaşmaktadır.

Siyasal anlamda her sancılı süreç kriz getirmese de her devrimci süreç sancılı olduğundan, dünya siyasi tarihi göstermektedir ki her siyasal hareketin ilk evresi toplumun çeşitli kesimleriyle ittifak ve koalisyon yoklamalarıyla geçmektedir. Buna karşılık devrim yapıldıktan sonraki aşama ise tasfiyeyi, kopuşu ve bazen de devrimi yöneten güçleri de içerecek şekilde ‘kıyım’ı içermektedir. Türkiye’de burjuva demokratik devrim de “devrim yasaları”ndan kaçamamıştır. Kemalistler için Kurtuluş Savaşı ve hemen sonraki dönem de (1919-1924), siyasal önderliğin ele geçirilmesi hedefiyle sürekli ararış ve yoklamalarla geçmişken, hilafetin kaldırılmasıyla (1924) beraber devrime hanel getirmesi muhtemel unsurların ayıklanması aşamasına geçilmiştir.

Devrime giden süreçteki sancılar ve yarattığı kasılma, Mustafa Kemal’in düşünsel cephaneliği açısından 1919-1924 arası sürecin kısmi bir paranteze alınmasını gerektirmektedir. 1924 sonrası ise devrimci güçler açısından gevşeme dönemi olmuş, önceki süreçte dillendirilemeyen gaye ve hedefler yaşama geçirilmiştir. Dolayısıyla Türkiye’nin kurtuluş ve kuruluş dönemleri bir bütünlük içerisinde ele alındığında, aydınlanmacı-laisist politikaların tavizler, geriye doğru atılmış adımlar, salınımlar ve sıçrayışlar biçiminde geliştiği, bu çalışmanın argümanıdır. Söz konusu gelgitleri koşullandıran başat faktör ise, Ankara Hükümeti’nin emperyalizm, İstanbul Hükümeti ve padişahın oluşturduğu blokla giriştiği mücadeledir. Güç dengesinin Ankara Hükümeti lehine nihayete ermesi, Kemalistlerin dünya görüşleriyle bire bir uyumlu bir stratejiyi uygulayabilmeleri için gerekli ortamı sağlamıştır.

Önceki bölümlerde vurgulandığı üzere, 1924 sonrası aydınlanmacı-laisist uygulamaların amaç, 1919-1924 arası politikaların ise araç olduğu önermesini doğrulayacak birçok emare söz konusudur. Nitekim bizzat geçiş döneminde (1919-1924) dile getirilen İslam yorumunun Anadolu’da yaşanan değil aydınlanmanın prizmasından geçmiş ve tahayyül edilen bir İslam olduğunu kaydetmiştik. Demek ki Kemalistlerin gerek 1. Meclis’in açılışında gerekse de 1921 Anayasası aracılığıyla yaşama geçirdikleri ilkelerin, aslında 1924 sonrasına ilişkin örtülü de olsa fikir verir nitelikte olduğu açıktır. Buna göre dinin egemenliği çeşitli ifadelerle onaylanmış olsa da milli egemenlik şiarıyla beraber fiili olarak halk egemenliğine geçiş gerçekleştirilmekteydi:

..Milli hakimiyete dayanan, kayıtsız şartsız, bağımsız yeni bir Türk devleti kurmak! İşte, daha İstanbul’dan çıkmadan önce düşündüğümüz ve Samsun’da Anadolu topraklarına ayak basar basmaz uygulanmasına başladığımız karar, bu karar olmuştur (Atatürk, 2011, s. 9).

Yine Mustafa Kemal’in “devlet idaresini, Cumhuriyet’ten söz etmeksizin milli hâkimiyet ilkeleri çerçevesinde her an Cumhuriyet’e doğru yürüyen rejim etrafında yoğunlaştırmaya çalışıyorduk”

(Atatürk, 2011, s. 567) sözleri de yukarıdaki yargımızı doğrular niteliktedir. Egemenliğin tek kaynağı olarak halkın tanımlanması ve bu egemenliğin paylaşılmasının katıyen kabul edilemeyeceğine dair Mustafa Kemal'in fikirlerindeki süreklilik, Medeni Bilgiler kitabında da takip edilebilir:

Demokrasi ilkesi, ulusal egemenlik ilkesi biçimine girdi ve anayasa hukukuna geçti. Ortaya, egemenlik bölünemez, parçalanamaz ve başkasına verilemez, düşüncesi çıktı. Bu düşüncüyü şöyle açıkladılar: Egemenlik bireylerin iradesi üstünde, bireylerin oluşturdukları, ulusun ortak kişiliğine dayanan, genel ve ortak iradedir. Bu nedenle, egemenlik birdir, parçalara ayrılamaz ve egemenliğin ortaya koyduğu ortak irade, onun sahibi olan, ortak kişilik, ulus tarafından hiçbir zaman başkasına devir edilemez ve bırakılmaz (Kemal, 2013, s. 182).

Her ne kadar 1919-1924 arası dolaylı ve örtülü, 1924 sonrası ise sarıh bir laiklik pratiği hayata geçirilmiş olsa da Kemalizm'in sınıfsal karakteri ve dolayısıyla yapısal sınırları itibariyle bu aydınlanmacı-laisist pratiğinin sınırlarını olduğu da doğrudur. Ancak Osmanlı Devleti'yle kıyaslandığında iktidarın temellerinin gökyüzünden yeryüzüne indirilmesi (laiklik) ve şahıs hâkimiyetinin sonlandırılarak halk egemenliğine geçilmesi (cumhuriyetçilik), devrim olarak nitelendirilebilecek hamlelerdir:

Türk Devrimi başlangıcından itibaren egemenliğin dinsel kökenli kurumlardan topluma devredilmesi yönünde harcadığı çabayla ulusal ve laik kimliğin yerleştirilmesi yönünde büyük uğraş vermişti. Bu tercih, aynı zamanda geleneğe ve dine dayalı kültürel bağların yerini beşerî bir unsura, insana dayalı bir kültürel tutunuma bırakması açısından anlamlıydı (Hacıbrahimoglu, 2012, s. 23).

Sonuç olarak Kemalizm'in, kurtuluş ile kuruluş dönemindeki aydınlanmacı ve laisist söylemi farklılık arz etmektedir ancak bu değişimi "devrimci kadroların oportünizmi" olarak değerlendirmek acelecilik ve kolaycılıkla maluldür. Zira bu taktiksel değişimin hem siyasal devrimlerin doğasından kaynaklandığı hem de halk egemenliği ve laiklik gibi ilkelerin yüzyıllar boyu hüküm süren bir İmparatorluğun yıkıntıları üzerinde inşa edildiği unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (2010). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A. (2011). *Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ahmad, F. (2011). *İttihatçılıktan Kemalizme*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ahmad, F. (2013). *İttihat ve Terakki (1908-1914)*. İstanbul: Kaynak.
- Akşin, S. (2011). *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Akşin, S. (2013). *Kısa Türkiye Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Arslan, N. (Dü.). (2006). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Atatürk, M. K. (2011). *Nutuk 1919-1927*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Aykut, Ş. (2008). *Kamâlizm (CHP Programının İzahı)*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bayburt, F. (2006). *Türkiye Aydınlanması ve Köy Enstitüleri*. S. Tanilli içinde, Türkiye'de Aydınlanma Hareketi. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Berkes, N. (2013). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bolluk, H. (Dü.). (2004). *Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Borak, S. (1997). *Atatürk'ün Resmi Yayınlarına Girmemiş Söylev Demeç Yazışma ve Söyleşileri*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bozkurt, M. E. (2008). *Atatürk İnkılâbı I-II*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Cebesoy, A. F. (t.y.). *Sınıf Arkadaşım Atatürk*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Çavdar, T. (2008). *Bir İnkılabın Günbatımı*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Çavdar, T. (2008). *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Çiğdem, A. (2001). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, R. (1999). *Türk Aydınlanması ve Voltaire*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Hacıbrahimoglu, I. Ç. (2012). *Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Hayek, F. A. (2005, Kış). Özgürlük, Akıl ve Gelenek. *Liberal Düşünce*, 10(37), s. 45-58.
- İlhan, A. (2011). *Hangi Laiklik*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Kant, I. (2020, 08 05). "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt. İstanbul Tabip Odası Web Sitesi: https://www.istabip.org.tr/site_icerik/2017/haberler/kasim/aydinlanma_nedir_kant.pdf adresinden alındı

Kemal, G. M. (2013). *Medeni Bilgiler (Uygarlık Bilgileri)*. İstanbul: Örgün Yayınevi.

Kuran, A. B. (2000). *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Mardin, Ş. (2012a). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2012b). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ozankaya, Ö. (1981). Atatürk Devrimleri'nin Genel Niteliği Olarak Anlamı ve Çağdaş Demokratik, Ulusal Toplumun Gelişimi için Önemi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 36(1), s. 211-230.

Ozankaya, Ö. (t.y.). *Atatürk ve Laiklik*.

Peker, R. (1935). *İnkılâb Dersleri*. Ankara: Ulus Basımevi.

Perinçek, D. (2011). *Kemalizmin Felsefesi ve Kaynakları (Kemalist Devrim-5)*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Perinçek, D. (Dü.). (2012). *Atatürk Din ve Laiklik Üzerine*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Tanilli, S. (2006). *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi*. İstanbul: Alkım Yayınevi.

Teşkilât-ı Esasiye Kanunu. (t.y.). Kasım 10, 2020 tarihinde Anayasa Mahkemesi: <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1921-anayasasi/> adresinden alındı

Timur, T. (2008). *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: İmge Kitabevi.

Vardar, B. (1985). *Aydınlanma Çağı Fransız Yazını*. İstanbul: Kuzey Yayınları.