

**T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

KEMALİST REJİMİN İÇ DÜŞMAN TAHAYYÜLÜNÜN SOSYO-TARİHSEL ANALİZİ

Serhat ÖZBEY

Mart, 2025

DENİZLİ

KEMALİST REJİMİN İÇ DÜŞMAN TAHAYYÜLÜNÜN SOSYO-TARİHSEL ANALİZİ

Pamukkale Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi

Sosyoloji Anabilim Dalı

Sosyoloji Bilim Dalı

Hazırlayan

Serhat ÖZBEY

Danışman

Prof. Dr. Güney ÇEĞİN

Mart, 2025

DENİZLİ

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Serhat ÖZBEY

TEŞEKKÜR

Bu çalışma, kuşkusuz birçok kişinin desteği ve katkısıyla hazırlandı. Onlar olmasaydı bu çalışma mevcut haliyle ortaya çıkamazdı. Lisans sürecinden itibaren akademik zehri içime damıtan ve yol göstericiliğiyle her daim yanımda olan sevgili hocam Prof. Dr. Güney ÇEĞİN'in üzerimdeki emekleri birkaç cümlemin ötesindedir. Çalışmanın oluşumundan itibaren her safhasında gerekli uyarılarda bulundu ve çalışmanın bu hale gelmesinde büyük katkı sağladı. Kendisine şükranlarımı sunarım. Tez İzleme Komitemde bulunan, yüksek lisans süreci ve sonrasında desteğini ve katkısını sunan ve her daim vaktini esirgemeyen sevgili hocam Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN'e minnettarım. Yine izleme komitesinde yer alan ve kıymetli önerileriyle yolumu açan sevgili hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZCAN'a teşekkürlerimi sunarım. Doktora Tez Savunma sınavımda yer alan sevgili hocam Prof. Dr. Gül AKTAŞ destekleri ve katkıları yoluma ışık tuttu. Kendisine teşekkürlerimi sunarım. Yine savunma sınavımda yer alan sevgili hocam Prof. Dr. Hasan ŞEN'in uyarıları ve önerileri çalışmanın nihayete kavuşması noktasında çok önemliydi. Kendisine teşekkürlerimi sunarım. Prof. Dr. Hamit BOZARSLAN'a yerinde kritikleri ve uyarıları için teşekkür ederim. Doktora serüvenim boyunca kahrımı çeken sevgili eşim ESRA ÖZBEY'e minnettarım. O olmasaydı, her şey çok daha zor olacaktı. Her daim eksikliğini hissettirmeyen kayınvalidem, kayınbabam, kayınbiraderim ve baldızlarıma teşekkürlerimi sunarım. Bambaşka bakış açılarına zemin hazırlayan dostum, hemderdim Dr. Nedim MERCAN'ı anmadan geçmek olmazdı. Besleyici sohbetleriyle bana apayrı perspektifler sunan tüm dostlarım ve arkadaşlarım var olsunlar. Hiç kuşku yok ki bugüne kadar büyük bir özveri ve teşvikle her daim desteklerini sunan anne ve babama ve çekirdek aileme minnettarım. Hep var olsunlar.

Sevgilime ve oğlum Çağan'a ...

Gaziantep

5 Mart 2025

ÖZET

Kemalist Rejimin İç Düşman Tahayyülünün Sosyo-Tarihsel Analizi

Özbey, Serhat

Doktora Tezi

Sosyoloji Anabilim Dalı Sosyoloji Bilim Dalı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Güney ÇEĞİN

Mart 2025, VI+164 sayfa

Bu çalışma, tarihsel sosyolojinin yörüngesinde Erken dönem Cumhuriyet Türkiye'si'ni (1922- 1938) irdelemektedir. Doküman analizi çerçevesinde yorumsamacı sosyolojik bir perspektife yaslanan çalışma, Carl Schmitt'in teorik kavramsallaştırmaları ışığında Kemalist rejimin iç evrenine içkin çözümlemelere odaklanmaktadır. Bilhassa rejimin devrimci politik tahayyülünü yadsıyan iç düşman kategorilerini odağına alan çalışma, Cumhuriyet'in kuruluş momentine ilişkin alternatif analizlere yönelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel sosyoloji, Carl Schmitt, Kemalizm, Düşman.

ABSTRACT**Sociohistorical Analysis of the Kemalist Regime's Internal Hostile
Imagination**

Doctoral Thesis / PHD

Department of Sociology

Sociology

Adviser of Thesis: Professor Doctor, Güney ÇEĞİN

March 2025, VI+164 papers

This study examines the early republican Turkey (1922-1938) in the orbit of historical sociology. The study, which is based on an hermeneutic sociological perspective within the framework of document analysis, focuses on analyzes immanent to the Kemalist regime in the light of Carl Schmitt's theoretical conceptualizations. Especially focusing on the internal hostile categories that that deny the revolutionary political imagination of the regime the study focuses on alternative analyzes regarding the founding moment the Republic.

Keywords: Historical Sociology, Carl Schmitt, Kemalism, Hostile..

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	I
ÖZET.....	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR DİZİNİ	V
GİRİŞ.....	1
Araştırma Yöntem ve Tekniği	
Metodolojik Prensipler, Varsayımlar, Problematikler.....	3
Kapsamlar, Sınırlar, Olanaklar.....	5
	7

BİRİNCİ BÖLÜM TARİHSEL SOSYOLOJİ

1.1 Tarihsel Sosyolojik Yörüngeler.....	9
1.2 Tarihsel Sosyolojik İmkânlar.....	11
1.3 Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar.....	12

İKİNCİ BÖLÜM TEORİK ARKA PLAN

2.1 Schmitt'in Heyulası.....	14
2.2 Schmitt'in İkili Okuması.....	15
2.3 SCHMITTYEN TEORİK ÇERÇEVE	
2.3.1 Depolitizasyon.....	17
2.3.2 Siyasalın Nötralizasyonu.....	22
2.3.3 Liberal Parlamenter Demokrasinin Paradoksu.....	23
2.3.4 Eşitliğin Siyasi Tözü: Türdeşlik.....	27
2.3.5 Demokrasinin Kurucu Unsuru: Homojen Halk.....	27
2.3.6 Schmitt'in Siyasal Kavramı.....	28
2.3.7 Hasım Hısım.....	30
2.3.8 İç Savaş Haklı Savaş.....	31
2.3.9 Ötekinin Varoluşsal Olumsuzlanması.....	32
2.3.10 Egemen.....	33

2.3.11 Plüralist Teori ve Devlet Arenası.....	34
2.3.12 Kurucu İktidar Nosyonu.....	35
2.3.13 Devlet, Toprak, Egemenlik.....	38
2.3.14 Politikanın Antropolojik Kökenleri.....	41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM **KEMALİZMİN SOSYOTARİHSEL KÖKENLERİ**

3.1 Türkiye Sosyotarihsel Yazınının İkili Yapısı.....	44
3.2 Tarihsel Yazına Eleştiriler.....	45

3.3 İMPARATORLUĞU YAŞATMAK

3.3.1 Organizmacılık: Ahmet Şuayp.....	49
3.3.2 Pozitivizm: Ahmet Rıza Bey.....	51
3.3.3 Sosyolojizm: Ziya Gökalp.....	53
3.3.4 Science Social: Prens Sebahattin.....	54
3.3.5 Psikososyoloji: Abdullah Cevdet.....	55
3.3.6 Diyalektik Materyalizm: Refik Nevzat-Mustafa Suphi.....	55

3.3.7 TERRA İNCOGNİTA: KEMALİZM

3.3.7.1 Türkçülük.....	56
3.3.7.2 Goltz Paşa Kuşağı.....	64
3.3.7.3 Vülger Materyalizm.....	65
3.3.7.4 Sosyal Darwinizm.....	66

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM **DÜŞMANI TANIMLAMAK**

4.1 Müphemlik.....	69
4.2 Ben Ulus.....	70
4.3 Ben Devlet	71
4.4 Millet Kavramı Üzerine Notlar.....	72
4.5 Üç Suret	74
4.6 Etnik Çoğulculuğun Zorakılığı	77
4.7 Düşman Psikozu.....	80

4.8 DÜŞMANI RESMETMEK

4.8.1 Etnik.....	82
4.8.2 Mezhepsel.....	91
4.8.3 İdeolojik.....	95
4.8.4 Soyaçekim, Öznellik ve Bilinç.....	99

BEŞİNCİ BÖLÜM

DÜŞMAN

5.1 Tanımlanamayan ve Tabiileştirilemeyen Düşman: Osmanlıcılık.....	105
5.2 Osmanlıcılığın Sembolik Devamcısı Olarak Düşman: Siyasal Muhalefet.	114
5.3 Yapısal Bir Gerilim Olarak Düşman: Mürteciler.....	122
5.4 Müstakbel Dış Mihrak Olarak Düşman: Kürtlük.....	128
5.5 Potansiyel olarak Düşman: Ekalliyetler.....	135
5.6 Şiiliğin Uzantısı Olarak Düşman: Aleviler.....	145
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	153

KAYNAKÇA

KISALTMALAR DİZİNİ

BMM: Büyük Millet Meclisi
Bkz. Bakınız
CHF: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev: Çeviren
Derl: Derleyen
DP: Demokrat Parti
Ed: Editör
SCF: Serbest Cumhuriyet Fırkası
NSDAP: Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi
TBMM: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
Vb: Ve Benzeri
Vd. Ve Diğerleri

GİRİŞ

Bu çalışma, tarihsel sosyolojinin yörüngesinde Erken Dönem Cumhuriyet dönemindeki (1922-1938) düşmanlık politikalarını incelemektedir. Carl Schmitt'in teorik kavramsallaştırmaları çerçevesinde Kemalist rejimin iç evrenine odaklanan çalışmamız, 1922-1930 yıllarında radikalleşme eğilimi taşıyan, 1930-1938 yılları arasında radikalleşen rejimin devrimci politik tahayyülünü yadsıyan ve iç düşman olarak kategorize edilen kolektif grupları irdelemektedir. Doküman analizi çerçevesinde yorumsamacı bir sosyolojik perspektife yaslanan çalışmamız, gerçekliğin karmaşık ve çok katmanlı boyutlarını göz ardı etmemektedir.

Erken Dönem Cumhuriyet'te (1922-1938) düşmanlık politikalarının gelişimi geç dönem Osmanlı İmparatorluğunun "parçalanma", "bölünme" korkusu ve yeni Cumhuriyet'in muhafaza edilmesiyle oldukça ilgiliydi. Çünkü; Sevr sendromuyla (*chosen trauma*) birlikte devletin iç ve dış tehditlere karşı varlığını nasıl muhafaza edileceğiyle ilgiliydi. İtalya, Almanya ve Rusya'nın dışında Birinci Cihan Harbi Savaşı'nda korkunç bir trajedi yaşamış ve savaştan büyük hayal kırıklığı ile ayrılmış bir ülke daha vardı; bu cihanşümul bir imparatorluğun küllerinden doğan Türkiye Cumhuriyeti'ydi. Bu ülkede de rejim en az diğerleri kadar radikal devrimci bir yol izleyecekti. Üstelik bu ülkede de siyasal en az diğer örneklerde olduğu kadar kutsallaşacak, bu ülkenin de politik lideri bir kült haline dönüştürülecekti (Atalay, 2019:61). Tek Parti iktidarı, devletin her yerine nüfuz eden karakteri, otoriterlik, muhalefetin baskı altına alınması, lider kültürü, demografik ve toplumsal mühendislik ve yeni bir laik-cumhuriyetçi kimliğin dayatılması, Kemalist siyasetin ve politik sistemin özünü oluşturdu. Eski uygulamaların alt üst edilmesi, eski rejimin değerlerinin ve alışkanlıklarının gözden düşürülmesi, radikal toplumsal, kültürel ve ekonomik değişikliklerin yapılması, Türkiye'deki birçok kişiyi şaşırttı fakat birçoklarını da heyecanlandırdı (Matevosyan, 2023:67).

Tek adam-Tanrı miti ve lider-kitap-ulus üçlemesiyle Nutuk (Adak,2016:132-133) tam da bunun örneğiydi. Nutuk'ta Kurtuluş Savaşı, Osmanlı İmparatorluğunun yıkıntıları üzerine ihanet ve iç ve dış düşmanlarla girilen 'ortak düşmana' karşı girişilmiş savaşın hikâyesiydi. Nutuk'ta durum şöyle tasvir ediliyordu: "Dünya savaşı sonrası İtilâf devletleriyle ateşkes antlaşmasının imzalanmasıyla ülkeyi kendi

amaçlarıyla yeniden yapılandırma sürecine girmişlerdi. Tersaneler, limanlar, ordu ve bütün kamu kuruluşları denetim altındaydı. İtilâf devletlerinin güdümündeki Ermeni, Rum ve Kürt ayrılıkçılarını destekleyerek yeni siyasi varlıklar oluşturmak peşindeydi. Halife ve saltanat varlıklarını devam ettirmek dışında bir kaygı taşımamaktadır. Kurumsal örgütlenmelerden bağımsız Kuvay-ı milliye bölgesel kurtuluş dışında bir amaç taşımamaktadır. Felâket senaryosu karşısında ‘‘milletin vicdanında bir sır olarak sakladığı milletin hâkim olduğu yeni bir Türk devleti yaratmak’’ amacıyla Mustafa Kemal, Samsun’a çıkmıştır. Sonraki uygulamalar bu kararın parça parça hayata geçirilmesidir’’ (Atatürk,2022:15-22). Zira Kemalizm, Anadolu Kurtuluş Savaşı’nda devrimci amaçlar ekseninde eş zamansal olarak iki cepheye karşı savaşmıştı: İlk olarak, Halife ve saltanat; ikinci olarak, Batı emperyalizmi.

Bu bağlamda Türk tarih yazımında dönemlendirme, her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’e süreklilik ve kopuşlar ekseninde kısmen tartışılmış olsa da belirli zaman aralıklarının nasıl ve ne zaman bir dönem olarak görülmeye başlandığı ve nasıl tanımlandıkları soruları odağında pek ele alınmamıştır. Zira literatürde güncel politik tartışmalarda atıfla yapılan 1923-1945 arası dilimin yani Cumhuriyet Halk Partisinin ülkeyi Tek Parti olarak yönettiği yılların bir tarihsel dönem olarak adlandırılmasının kısa bir geçmişi oldukça kısadır (Lamprou,2022:1). Tek Parti dönemi ifadesi bilhassa 1940’lı yılların sonlarında CHP’ye muhalif çevrelerce betimlenmiştir (Dilipak,2019). Tarihsel bir döneme işaret etmekten öte Tek Parti sistemi ve Tek Parti rejimi gibi kullanımları siyaset biliminde bir yönetim sistemini tanımlamak için tercih edildi. Zira 12 Eylül askeri darbesinden sonra bilhassa otoriter ve antidemokratik özelliklere vurgu yapılarak kullanılması Tek Parti dönemine ilişkin eleştirel yaklaşıma bir örnektir. Paralel olarak başka bir isimlendirme olan ‘‘Erken Cumhuriyet’’ Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren farklılaşmamış, tarihsellikten yoksun, teleolojik bir zaman dilimine işaret eden tanımlamalara karşın daha incelikli bir betimleme, aynı zamanda eleştirel sosyal bilimcilerin ‘‘Atatürk dönemi’’ ya da ‘‘İnönü dönemi’’ gibi açıklayıcı gücü düşük ve ekseriyetle ereksel ve modernleşme paradigması içerisinden bakan sosyal tarih anlayışına verilen bir karşılıktır (Lamprou,2022:2).

Cumhuriyet Türkiye’si üzerine yapılan araştırmalara hâkim olan modernleşme paradigmasına göre, Türkiye gelenekselcilikten modernliğe geçiş sürecini radikal bir kopuş yaşamadan başarmıştı. Türk transformasyonu devrimci olmaktan çok evrimci

bir yapıya sahipti (Kansu,2021:12-16). Yabancı akademisyenler modernleşme teorilerine yaslanırken onların Türk meslektaşları bir de Atatürk etrafında kurgulanan Weberci karizmatik otoriteye tekabül eden kişi kültürünü eklemeyi ihmal etmedi. Türk tarihinin evrimci ve devrimci olmak üzere, bu iki sosyal tarih okumasına iki önermeyle karşı çıkılmalıdır: i. 1908’de Türkiye’de yaşanan devrimci kırılma, ii. Köklerini daha önceki bu devrimden alan Cumhuriyetin Tek Partili devrimci iktidarı (Ergut,2015: 289-292). Değişimin ve sürekliliğin dinamikleri bu önermeler çerçevesinde kavramsallaştırılabilir. Zira bu iki unsur yeni Türkiye’nin oluşumunu ve meşruiyetini (ve temsili kurumlarını) anlama ve açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Tarihsel sosyolojik araştırmaların bir örneği iddiasıyla çalışmamız, belge analizi ve eleştirel söylem analizi çerçevesinde yorumsamacı bir perspektife yaslanmaktadır. Bu yönüyle;

Çalışmamızın ilk bölümü, tarihsel sosyolojinin argümanlarına yer vermektedir.

Çalışmanın ikinci bölümü, Carl Schmitt’in teorik mülahazaları çerçevesindeki meta-teorik kavram setlerini irdelemekte ve teorik ana zemine yön tayin etmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümü, sezgisel olarak Schmittyen kabul edilen Kemalist elitlerin fikri kökenlerini derinlemesine incelemektedir.

Çalışmanın dördüncü bölümü, Kemalist elitlerin Schmittyen teorideki dost-düşman dikotomisinden mülhem iç düşman kategorilerini ne türden betimlediği ve resmettiği irdelenmektedir.

Çalışmanın son bölümü, iç düşman kategorilerinin detaylı analizlerine yoğunlaşmaktadır.

Araştırma Yöntem ve Tekniği

Çalışmamız, Türkiye sosyal bilimler alanında dikkat çekmeye başlayan bir figür olan Carl Schmitt’in kuramsal sayılıtlarına başvurmaktadır. Buradan hareketle tarihsel sosyolojik argümanların yörüngesinde Erken Cumhuriyet Dönemi (1922-1938) iç düşman politikalarını anlama ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu yönüyle Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş hikayesine ilişkin alternatif bir çözümleme iddiasında olan çalışmamız, tarihsel sosyolojik araştırmalara bir soluk aldırma arayışı olarak, aynı zamanda akademik bir araştırma nesnesine yeterli ölçüde tahvil edilmeyen, fikri

dünyasına kayıtsız kalınan Carl Schmitt'i tarihsel sosyolojik araştırmalara dahil etme çabasıdır.¹

Çalışmamız, nitel araştırma tasarımına dayanmaktadır. Nitel araştırma tasarımı, birtakım belirsiz ve net olmayan araştırma sorularıyla başlamaktadır. Araştırmacılar, çoğunlukla belirli bir soruya odaklanmakla verileri toplarken gerçekleşen çalışma tasarımının ayrıntılarını karar verme süreciyle birleştirmektedir. Nitel araştırma tarzı esnek bir şekilde işlediğinden çalışma boyunca konunun odak noktası yavaş yavaş belirginleşmektedir. Nitel araştırmacılar erken veri toplama tekniğinden istifade ederek araştırma sorusunu ve odağını keskinleştirmeyi arzulamaktadır; zira verilerin içine gömülünceye dek en önemli soruları sormak zordur (Neuman, 2016:228). Nihai olarak nitel araştırma tasarımı, tahmin edilemeyen verilere açık bir süreçtir.

Nitel araştırma tasarımı, farklı disiplinleri ve birçok kavramı bir araya getirdiğinden tek bir şekilde açıklamak oldukça zordur. Fakat yine de çeşitli nitelikleri kendi içerisinde taşıdığı söylenebilir. Bu öğeler şöyle sıralanabilir (Neuman, 201:233):

İlk olarak araştırmacılar verilere gömüldükten sonra anlamı yakalamakta ve keşfetmektedir.

İkinci olarak kavramlar, temalar ve motifler, genellemeler ve taksonomiler biçimindedir.

Üçüncü olarak ölçütler, özel olarak oluşturulmakta ve çoğunlukla tek bir ortama veya araştırmacıya özgü bir hâle bürünmektedir.

Dördüncüsü veriler; belgeler, gözlemler ve yazıya dökülmüş konuşmalardan kelimeler ve imgelerden müteşekkildir.

Beşinci olarak kuram, nedensel olabileceği gibi olmayabilmekte ve genellikle tümevarımcı bir rota izlemektedir.

¹ YÖK-Tez Merkezi'nden elde ettiğimiz verilere göre, C. Schmitt'in kuramsal tartışmalarını doğrudan veya dolaylı ele almış 77 akademik araştırma mevcuttur. Hüseyin Etıl'in Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde sunduğu “*Carl Schmitt'in Partizan Teorisi Çerçevesinde İsmet Özel Şiiri'nin Sosyopolitik Analizi*” ve Volkan Ergin'in Afyon Kocatepe Üniversitesi'nde sunduğu “*Carl Schmitt'e Göre Modern Devlet'te İdeal Egemen*” başlıklı yüksek lisans tezleri dışarıda tutulursa; çalışmamız, Türkiye geneli Sosyoloji Bölümlerinde C. Schmitt'i akademik bir araştırma nesnesine tahvil etmiş üçüncü akademik çalışmadır. Dahası C. Schmitt'i konu etmesi ve tarihsel sosyolojik araştırmalara dahil etmesi bakımından Türkiye geneli Sosyoloji Bölümlerinde yayınlanmış tek doktora tezi özelliğini taşımaktadır. Detaylı bilgiler için bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Altıncı olarak araştırma prosedürleri özeldir ve yinelemeye pek rastlanmamaktadır.

Son olarak analiz, kanıtlardan temalar veya genellemeler çıkararak ve verileri, tutarlı ve anlaşılır bir resim oluşturacak şekilde düzenleyerek ilerlemektedir.

Nitel araştırma tasarımı çerçevesinde ve tarihsel sosyolojik argümanların ışığında inşa edilen çalışmamız, döneme ilişkin gazetelerin ve birtakım tarihsel belgelerin (*Mahkeme Tutanakları, Raporlar, Söylevler*) eleştirel söylem analizine dayanmaktadır. Bilhassa 1922-1938 yılları aralığında Kemalist rejimin resmi yayın organları olarak görülebilecek *Cumhuriyet* ve *Hakimiyet-i Milliye* gazetelerinden yararlanmaktadır. Nihai kertede, araştırmanın orijinalitesini döneme ilişkin kaynakların eleştirel söylem analizi üzerinden kuran çalışmamız, Kemalist kurucu ve yönetici kadroların gözleriyle 1922-1938 yılları arasındaki iç düşman politikalarını anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır.

Metodolojik Prensipler, Varsayımlar, Problematikler

Yorumlayıcı bir sosyolojik perspektifte doküman analizine yaslanan çalışmamız, birtakım hipotezlere dayanmaktadır. Hipotez veyahut varsayımlar, bilimsel yöntemde olgular arasında ilişki kurmak ve onları nedenselliklere bağlamak üzere tasarlanan ve geçerli sayılan önermelerdir. Bilimsel bir ifadenin hipotez olarak kabul edilmesi sınanabilmesiyle mümkündür. Hipotezler, gözlemlere ve bilimsel kuramlardan yapılan çıkarsamalara dayanmaktadır. Bu çerçevede hipotezlerimiz şöyle sıralanabilir:

“Carl Schmitt’in kuramsal tartışmaları Erken Cumhuriyet döneminin iç düşman politikalarına alternatif bir çerçeve sunmaktadır.”,

“Kemalist rejim, iç düşman kavrayışını yeni bir siyasal inşa sürecini meşrulaştırmak için kullanmıştır.”,

“Kemalist rejim, bazı kolektif grupları iç düşman olarak tayin etmiştir.”,

“Kemalist rejim, iç düşmanı etnik, mezhepsel ve ideolojik yöüngelerde tanımlamıştır.”,

“Kemalist rejimde iç düşman tahayyülü yeni bir politikanın önündeki engelleri ifade etmektedir.”.

Çalışmamız, böylesi hipotezler çerçevesinde sosyal olgulara şey gibi dıştan ve tarafsız bir gözle bakma amacındadır. Bu yönüyle çalışmaya ilişkin olası polemiklere yer vermemek adına Kemalizm’i yerme ve aklama gayretkeşliğinin mümkün olamayacağını bilhassa belirtmek isteriz. Zira sosyal bilimciler, araştırma nesnesine sabite önyargılar ve değerlerden arınarak yaklaşmalıdırlar. Değerlerin geçerliliğine duyulan keskin inanç muhtelif spekülâtif sorunsallara yol açmakta ve empirik bilim alanına girmemektedir. Yine bilimsel analizler, toplumsal olayların mekanik ilişkilerinden ziyade; eyleyiciler tarafından çoğu zaman niyet edilmemiş, öngörülmemiş tesadüfi sonuçlar yaratacağı varsayımına da odaklanmalıdır (Weber,2017: 80-81).

Diğer yandan çalışmamız, birtakım problematiklerle araştırma nesnesini sorgulamaktadır. Zira problematikler, çalışmamızın işleyişine yön tayin etmektedir. Bu yönüyle problematiklerimiz şöyle sıralanabilir:

“Carl Schmitt’in kuramsal sayılıtlarının yörüngesinde Kemalist rejimin iç düşman politikası nasıl okunmalıdır?”,

“Kemalist rejim iç düşmanı hangi kıstaslarla belirlemiştir?”,

“Kemalist yönetici kadronun (ya da müesses nizamın) çizdiği sınırlar içerisinde hangi kolektif gruplar iç düşmandır?”,

“İç düşman olarak tayin edilen kolektif grupların müesses nizama karşı kendilerini var kılmak için izlediği stratejiler nelerdir?”,

“İç düşman kavrayışının sonraki siyasal süreçler üzerindeki etkileri nelerdir?”.

Yukarıdaki problematikler çerçevesinde inşa edilen çalışmamız, dönemsel koşulları da hesaba katarak Kemalist rejimin 1922-1938 yılları aralığındaki iç düşman söylemini analiz etmektedir. Bu yönüyle çalışmamız, tarihsel sosyolojik araştırmalara bir katkı sunmak amacındadır.

Kapsamlar, Sınırlar, Olanaklar

Çalışmamız, Kemalizm'i eklektik bir ilişkiler yumağı olarak kavramaktadır. Zira çalışmamız, Kemalizm'i sabite, dar ve zamansallığın herhangi bir yerinde değişikliğe uğramamış veyahut uğratılmamış bir doktrinler manzumesi şeklinde gören yorumlamalara karşın; Kemalizm'i belirli zamansallıklarda belirli fikri tartışmalardan ve hareketlerden etkilenmiş, etkilemiş, akışkan ve fakat belirli ilkelerle de tanımlanabilir olan (sözgelimi; laiklik ve antiemperyalizm) ve kimi yerde Atatürk'ün katı doktrin eleştirilerinden bağımsız olarak gelişen ve dönüşen eklektik bir ilişkiler bütünü olarak okumaktadır. Dolayısıyla Kemalizm'in belirli dönemlerde belirli yönleri açığa vuran Cumhuriyetçi-Muhafazakâr, Sağ ve Sol yorumları mevcuttur.² Nihai olarak çalışmamız, dar bir havzadaki Kemalizm ideolojisinden bahsetmenin imkân dahilinde olmadığı daha ziyade farklı veçhelerde ve zamansallıklarda siyasal alanda yankı bulan Kemalizmlerden bahsetmenin daha doğru olacağı kanaatindedir.

Çalışmamız, özsel olarak İttihatçı laik politikaların bir devamcısı olarak görülse de Kemalizm'in 1922 yılı itibariyle siyasal kopuş paradigmasına dayalı olarak (fakat siyasal sürekliliğe dayalı paradigmaların argümanlarını da ıskalamayarak) İttihatçı politikalar dışında yeni bir siyasal doğuşu simgelediği iddiasındadır. Politik birliğin kurulma anında dünyadaki diğer örnekleriyle benzer olarak ve fakat nev-i şahsına münhasır birtakım özellikleri de bünyesinde barındırarak 1922-1938 yılları arasında Kemalist rejimin iç düşman söylemine dayalı bir politik hat izlediği iddiasındadır. Çalışmamızın kapsam ve sınırı, Carl Schmitt'in kuramsal sayıltıları çerçevesinde Kemalist rejimin iç düşman tahayyülünün tarihsel sosyolojik analizine dayanmaktadır.

Araştırmamız, sosyal bilimler literatürüne bir katkı sunmak amacıyla. Bu yönüyle, çalışmamızın sosyal bilimler literatürüne şöyle katkılar sağlanacağı kanısındadır:

Carl Schmitt'in kuramsal sayıltıları ve tarihsel sosyolojik argümanların ışığında Erken Cumhuriyet dönemi (1922-1938) iç düşman politikalarını tartışmak,

² Konuya ilişkin tartışmalar için 4. Bölüme bkz.

Kemalist rejimin iç düşman tahayyülüne dayanak oluşturan tarihsel sosyolojik mekanizmaları irdelemek,

Kemalist rejimin iç düşman tahayyülünün işleyiş mekanizmalarını anlamak,

Kemalist rejimin iç düşman tahayyülünün nasıl kurulduğunu kavramak,

Tarihsel sosyolojik araştırmalara alternatif yönler sunmak.

Tüm tartışmalar ışığında çalışmamız, tarihsel sosyolojik araştırmalara bir katkı sunmak amaçındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL SOSYOLOJİ

1.1 Tarihsel Sosyolojik Yörüngeler

Bilim, tırnak işaretleridir.

Gaston Bachelard

Tarihsel sosyoloji, sosyoloji ve tarih disiplinleri arasındaki müşterek bir girişimi temsil etmektedir. Sosyoloji ve tarih disiplinlerinin birbirlerini dışlamadıkları bilakis birbirlerinin karşılıklı unsurlarından etkilendikleri ve tek bir oyuncunun geniş bir sahada top koşturamayacağını ima etmektedir (Delanty ve Işın,2017:21). Gerek tarih gerekse sosyoloji disiplinlerinin araştırma alanları toplumlar ve toplumları yekvücut bir forma büründüren bireylerdir. Fakat tarih, uzun veyahut kısa zincirleri incelemekte ve sabitelerin ve fakat aynı zamanda değişmez özlerin değil değişimin bilgisini temsil etmekte buna karşın sosyolojiyse, yapılar ve değişim üzerine genel kuramsal boyutun üretimine dayanmaktadır. Nihai kerte her iki disiplin arasında belirli sabite farklar bulunsa da analitik yaklaşımlarına temel oluşturan ortak öğeler de mevcuttur:

- i.Uzun-sürelili bir perspektifle dönüşümler,
- ii.Bağlamsal perspektifler,
- iii.İlişkisel boyutlar ya da karşılıklı bağımlılıklar,
- iv.Güç dengeleri (Özdalga,2016:10-11).

İlk olarak tarihsel sosyoloji, en temel olarak zamana ve mekâna somut bir şekilde yerleşmiş olduğu anlaşılan toplumsal yapılar ya da süreçlerle ilgili sorular sormaktadır. Toplumsal ve tarihsel dönüşümlerle bir başka deyişle belirli bir yönü olduğu varsayılan değişimlerle ilgilenmektedir. Dönüşüm ise, içerisinde iki temel düzeydeki çıkarımı barındırmaktadır. İlki, yapılarla ve yapılarının kimi ilkelerinin olasılığı ikincisiyse, uzun süreli tarihsel perspektifler olmadan bir yöne sahip olan değişimin kavranamayacağıdır.³

³Norbert Elias, klasikleşmiş başyapıtı olan “Uygarlık Süreci”nde uzun erimli bir süreç olarak “modernite” olgusunu odağına almaktadır. Elias’a göre, modernite kuşkusuz içerisinde sayısız iniş ve çıkışlar, ilerlemeler ve geri tepmeleri barındırır da belirli bir yöne kanalizasyon olan bir süreci ifade etmektedir. Lineer bir modeli tasavvur etmeyen Elias, yine de dönüşümün belirli bir yönü olduğunu ayırt etmektedir. Uygarlaşma süreci Elias’a göre, içerisinde üç düzeyi barındırmaktadır: makro (devlet), orta (sivil toplum) ve mikro (bireysel) düzeyler. Makro düzeyde devlet, şiddet ve

Değişim, ani kırılmalara yol açmakla birlikte bu süreçleri uzun erimli bir perspektife yerleştirmek zaruriyet taşımaktadır (Elias,2017a:9-71). İkinci olarak tarihsel sosyoloji, sosyotarihsel bir olguyu ilgili fenomen bağlamında oldukça geniş bir perspektifte ele almak durumundadır. Zira sözgelimi, sosyoloji biliminin doğuşu ve gelişimi büyük ölçüde modern ulus devletin konsolidasyonu ile kaynakça çakıştığından, sıklıkla varsayılan bağlamsal birim ulus devlet olagelmektedir. Öyle ki sosyal bilimciler, açık veyahut örtük biçimlerde toplumdan bahsettiklerinde kastettikleri modern kapitalist ulus devlettir. Şüphesiz, ulus devlet geniş zamanlarda geniş bir olgusal yelpazede gittikçe küreselleşen “monolitik bir entite” olarak görülmektedir. Oysa sosyotarihsel bir olgu, diğer tüm çerçevelere gölge düşürmeyecek biçimlerde ilgili bağlamsal birimlerle açıklanmalıdır (Özdalga,2016:13-15). Üçüncü olarak sosyotarihsel analiz, ilgili fenomeni ilişkisel bağlamlarda ele almak zorundadır. Zira bağlamlar, çeşitli güç dengeleri vasıtasıyla bağlı oldukları yaşamın diğer alanlarındaki insanlarla girilen rutin ilişkiler yoluyla ilerlemektedir. Tarihsel analiz, toplumsal örgütlenmenin gerek makro gerekse mikro düzeylerine temas ederek birey versus toplum arasındaki ilişkisel konumlanmaları ve karşılıklı bağımlılıkları tesis etmek durumundadır (Skocpol,2013:396-435). Son olarak sosyotarihsel analizi tanımlayıcı boyut, güç eşitsizlikleri ve güç dengesidir. Güç eşitsizliği, süregelen, akış halindeki bir toplumu ima etmektedir. Toplum “şeylerin durumu” olarak değil bilakis süregiden bir süreç olarak görülmektedir. “Yapı” kavramı tarihsel sosyolojinin yörüngesini karşılamamaktadır. “Yapılaşma” bu yönüyle (süregiden bir yapı oluşumu, structuring) ve/veya figürasyon kavramları öne çıkarmaktadır. Dinamiklerin anahtarı, gizil veya açık iktidar mücadelelerinde ve çeşitli düzeylerde bireyler, aileler, devletler ve daha geniş bir orta düzeyler yelpazesindeki örgütlenme ve kurumlar arası vuku bulan ihtilaflarda yatmaktadır (Özdalga, 2016:21-25).

1.2 Tarihsel Sosyolojinin İmkânları

Tarihsel sosyoloji, sosyoloji ve tarih disiplinleri arasında diyalog kurma teşebbüsü olarak her iki disiplinin birlikte kullanıldıklarında kuvvetli bir sinerji yaratacağı

vergilendirme araçlarını tekelleştirmektedir. Burada ciddi bir Max Weber etkisi söz konusudur. Orta düzeyde sivil toplum, giderek uzayan karşılıklı bağımlılık zincirlerine yol açan karmaşık iş bölümüne dayanmaktadır. Son olarak bireysel düzeydeyse, giderek karmaşıklaşan bireylerin toplumsal ağlara dahil olması ve fakat aynı zamanda bireyin özerkleşmesi sorunsalıdır (Elias,2017a:61-69; Elias,2017b: 9-19).

fikriyatına dayanmaktadır (Özdalga,2016:9). Büyük ölçekli yapıların değişim süreçlerinin doğasını ve etkilerini anlamaya adanmış bir araştırma geleneği olarak tarihsel sosyoloji (Skocpol,2014:6), sosyoloji ve tarih disiplinleri arasında kurduğu bağıntıyla dikkatleri çeken bir pratikler dizgesi sunmaktadır.

Tarihsel sosyolojik çözümleme, alanlararası mütakabiliyete yaslanan Theda Skocpol'un deyiimiyle bir nevi klasik sosyolojinin bir yeniden okuması olarak (2014:6), odağına dört temel sorunsalı almaktadır. İlk olarak tarihsel sosyolojik araştırmalar, zamana ve mekâna somut bir şekilde yerleşmiş olduğu anlaşılan toplumsal yapılar ya da süreçlerle ilgili muhasebeler yapmaktadır. İkinci olarak, süreçler içerisinde bulunduğu zaman aralığıyla ele alındıkları gibi sonuçların nedenlerini açıklamada zamansal ardışıklığı dikkate almaktadır. Üçüncü olarak, geniş bir çerçevede sosyotarihsel çözümleme, tikel etkileşim veyahut kolektif yapısal dönüşümlerde niyet edilen veya edilemeyen sonuçların açığa çıkmasında eylem ve yapı arasındaki bağlamsal etkileşime dikkat çekmektedir. Son olarak, tarihsel sosyolojik incelemeler, özgül türden toplumsal yapıların tikel ve değişken özelliklerini aydınlatmaktadır. Akabinde toplumsal grupları veyahut örgütlenmeleri standartlaşmış bir ardışıklar dairesi olarak görmemekte ve önsel (a priori) belirlenimlerin sonucuna yönelmeksizin sonraki dönüşümleri hesaba katan alternatif olanaklar sunmaktadır (Skocpol,2014:2).

Tarihsel sosyolojik gelenek, tarihi, geçmişin aktarımlar dairesi olarak görmekten ziyade ona sosyolojinin sorunsallarıyla yaklaşmakta ve onu sosyolojinin teorik argümanları üzerinden temellendirmektedir. Dahası sosyal olayların oluşumuna ve gelişimine ilişkin nesnel ve nedensel bağlar kurma arayışına hizmet etmektedir. Özneleri, yapıların içinde ve fakat onların esiri olmadan, kendi seslerini duyurabilir halde görmemizi sağlayan tarihsel sosyoloji (Ergut,2007:12), tarihi, yegâne muktedirlerin gözüyle belirli bir amaca yönelmiş yekvücut bir aktarımlar dairesi olarak görmekten ziyade madunların da seslerini dâhil edebilecekleri bir olanaklar dizgesi olarak görmektedir. Buna mukabil Türkiye sosyal bilimcisi, çoğunlukla sosyotarihsel gerçekliği bükmekte ve onu anakronistik tuzaklarla bugünün politik kozlarına umarsızca tahvil ederek 'hasıraltı etme pratiklerini'' sergilemektedir (Çeğin,2015:7-15).

Akademik kurumsallaşmaya sirayet eden bu bakış, alternatif açılımlara kuşkuyla yaklaşmaktadır. Hakeza Schmitt'e yönelen kısmi ilgi söz konusu olsa da kahir ekseriyet resmî ideolojik öğretilerin payandası yapılmaktadır. Zira Türkiye politik kültürü, devlet kavramı üzerindeki bir ortak mutabakata ve sabit fikirli bir analiz çerçevesine

dayanmaktadır. Bu anlamda Türklerin daimî olarak yöneten/egemenlik sahibi olan bir ‘ulus’ olduğu yönündeki çıkarımlar ve devlet kavramının modern içeriğine dair belirsiz tanımlamalar anakronik bir tarihsel süreç inşa etmektedir. Oysa modern devlet, göçebe bir milleti sevk ve idare etme yeteneğinin ötesinde coğrafya ile bağlantı kurmayı gerektiren statik bir olgudur. Schmittyen anlamdaki modern devlet formu bu yönüyle Cumhuriyet dönemiyle bir vücuda kavuşmaktadır (Bezci,2006:2-3). Bu yönüyle çalışmamız, devlet kavramı üzerindeki tözcü çıkarımları tersyüz ederek ve eleştirel Schmitt okumalarının safında yer alarak Erken dönem Kemalist rejimin iç evrenine ve iç düşman kategorilerine Schmittyen bir perspektiften bakma denemesidir.

Edward Hallett Carr,1961 yılında Cambridge Üniversitesi'nde ‘‘Tarih Nedir?’’ sorunsalına ilişkin konuşmasında, tarihçiyi ayırt eden hususları üç ana temel üzerinden kavırıyordu. Mümtaz tarihçi Carr’a göre, tarihçi, ilk olarak vakanüvislerden başkalaşarak birbirlerini silsile olarak izleyen olayları betimlemek yerine bir olay ve olgunun neden ve sonuçlarına odaklanmaktadır. İkinci olarak, tarihsel olaylar ister "büyük adamlara" ister sıradan insanlara ait ama şüphesiz bireysel kararlarla başlatılırken, tarihçinin bireysel kararların arkasına geçerek kişilerin bu karar ve eylemlerinin nedenlerini araştırması ve bireysel davranışı açıklayacak nesnel "etken" ve "kuvvetleri" açıklaması gerekmektedir. Üçüncü olarak, tarih kendini tekrar etmemekle birlikte belli bazı devamlılıklar arz etmekte ve gelecekteki eylemlere rehberlik edebilecek bazı genellemeler yapmaktadır (2011:18-19). Carr’a göre, tarihsel alanın ayrımı zamansal nötrleşmede görülmektedir. Onun deyimiyle, tarihsel bir açıklama zamansallığın ortaya çıkardığı duygusal tarafsızlığa mazhurdur. Ve fakat tarih, somut olaylardan müteşekkil uzun veyahut kısa zincirleri incelemekte ve sabitelerin ve fakat aynı zamanda değişmez özlerin değil değişimin bilgisini temsil etmektedir. Carr, tarihçinin üstünde çalıştığı geçmişin, ölü bir geçmiş olmadığını belli bir anlamda bugün hala yaşayan bir geçmiş olduğunu belirtmektedir. Zaten şimdi dediğimiz de geçmişin gerçekleşmemiş geleceği değil midir? Bu nedenle, "bütün tarih düşüncenin tarihidir" ve tarih, tarihi üstünde çalıştığı düşüncenin, tarihçinin zihninde yeniden oluşmaktadır (2011:73-74). Zira failler, tarihi yaratsalar da onları seçilmiş koşullarında parçaları bir araya getirerek değil; dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yapmaktadır. Göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, faillerin zihinlerine bir kâbus gibi çökmektedir (Marx,2016:30-32). Oysa tarihçiler ve sosyologlar ulusal devlet kavrayışı dışındaki analizlere nasıl yaklaşacakları noktasında tereddütler yaşamaktadır. Kapitalist

medeniyyetin ‘‘devletleşmiş insanları’’ olarak doğal yaşamın olağan seyrine katılarak tarihsel tasarımları sorgulamamaktadır. Daha geniş bölgelerde hatta bir bütün olarak dünyaya ilişkin düşünme biçimlerinde toplumsal alanı büyük ölçüde özünde değişime bile uğramamış nesnel gerçeklikler olarak kavramaktadır (El-Haj,2000:7-10).

1.3 Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar

Türkiye akademik sathında tarihçiler, modernist tezin milliyetçi bilinçaltı semptomundan sıyrılamamaktadır (Gorski,2015:313-319). Ulusal-resmî ideolojik özgücülüğe saplanmakta ve ‘‘arşiv fetişizmi’’ne hapsedilmektedir. Tarihçiler, makro analizleri esas alarak tarihsel mukayeseden ve teorik modeller kurmaktan uzak durarak, anakronizme düşmektedir. Belirli bir zaman dilimine konu olmuş tarihsel vakayı bugünün değer yargılarıyla hikâyeleştirmektedir. Bir başka barikat olarak tarihçi, Christophe Charle’nin işaret ettiği üzere, farkında olarak veyahut olmayarak diğer bir ülkede dolaşımda olmayan bir kelime dağarcığına ayrıcalık tanıyan ya da bir ülkenin kelime dağarcığını diğerininkine tercüme ettiği için, karşılaştırmalı perspektifi yönlendiren ulus aşırı kavramları sürekli olarak ve derinlemesine düşünmeden yoksun bir şekilde kullanmaktadır (2015:111-140),

Sosyologlarsa, nomotetik bir sosyolojik bakış açısıyla tarihsel alanı tamamen kenara bırakan bir teorik bilgi üretimine yaslanmaktadır. Yapı-fail karşıtlığını merkeze alarak nesnelci versus öznelci yaklaşımlarla tarihi, ulusal bütünleşimin paydası olarak okumaktadır. Oysa sosyologlar, tarihsel alanı nesnelci analizlerle kavrayarak ideoloji ve bilinç olarak tanımlanan mikro, sembolik, öznelleştirici sınıf analizleriyle toplumsal yaşamın düalist ontolojisinden yararlanarak indirgemecilik ve yorumlamacılıktan ziyade mekânistik sosyal bilim vizyonuna yakınlık duymak durumundadır. Zira faillerin işgal ettikleri konumlar, yönelimler ve rekabetler toplumsal uzamla bütünleşmektedir. Keza değerler ve fikirler bir toplumun kimliğini anlamaktan ziyade farklı grupların gayelerine ulaşmak için kullandıkları silahlardır. Nihai kertede toplumsal uzamların ortaya çıkış koşullarının araştırılmasında zorluklar belirlemektedir. Öte yandan tarihsel sosyoloji bağlamında sosyoloji ve tarih disiplinlerinin ayrımı zamansal nötrleşmede görülmektedir. Sosyolojik alanın araştırma nesnesi bir kavganın nesnesi olduğundan üzerine kuşkuları çekmektedir. Zira sosyolojinin araştırma nesnesi ölü ya da toprak altında değiller

(Chartier, 2014:20). Oysa tarihsel alanın nesnesi şimdiki zamandan azadedir. Tarihsel bir açıklama zamansallığın ortaya çıkardığı duygusal tarafsızlığa mazharken sosyolojik perspektif tepkilerin odağında olacaktır. Zira sosyoloji, en ilk olarak iktidar etkinliğini oluşturan mekanizmaları açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla sosyotarihsel analiz, çerçevesi gizlenmiş olanı saptamakta ve iktidarı geriletmektedir. Nihai kertede Carr'ın deyimiyle, gerek sosyoloğun tarihe daha çok dayanması, gerekse tarihçinin sosyolojiye daha çok dayanması her ikisinin de hayrınadır (2011:89).

Bizi belirleyen bilinmemesinin bir yazgı ya da bir yasaya dönüşeceğini, aksi durumunsa bir özgürlük imkânı doğuracağını (Çeğin,2015:12) defaatle dile getiren tarihsel sosyoloji, bu yönüyle tözcü sapmalardan sıyrılarak refleksif tarzda bilim yaparak toplumsal dünyaya içkin sabite kanaatlere meydan okumaktadır. Tözcü kategorik algılanımlara işaret ederek normleştirilmiş olguları “paranteze alma”yı öğretmektedir. Disiplinlerarası diyaloga açık olarak tarihsel sosyoloji, onları sosyal bilimleştirmeye ve sosyal bilimleri gerçek bireysel yaratıcılık ve insani özgürlük imkanlarını genişletme vasıtası olarak görmeye yöneltmektedir. Tarihsel sosyoloji, bu yörüngede makro-siyasal alanı, maddi hayatın “nesnelliği” ve kültürel-imgesel hayatın “öznelliği” ekseninde çözümlemeler sunmaktadır. Türkiye sosyal bilimler alanında fail merkezli sosyolojik tahlillerin kesintili serüveni dikkate alındığında sosyal teorik düzeyde yapı-fail karşıtlığı akamete uğramaktadır. Nilgün Çelebi'nin dikkatle irdelediği üzere; toplumun öncelenmesi noktasında Türkçedeki sosyal bilim literatüründe social ve societal kavramları arasında hiçbir ayrımın gözetilmemesi dahi; sosyal bilimlere Durkheim ile müsemma bir görünüm vermektedir (Çelebi,2004). Bu yönüyle tarihsel sosyolojik çözümlemeler, Türkiye ölçeğinde fail odaklı çözümlemelerden bağımsız kavranmakta ve daha ziyade yapısalcı eğilimlerde cisimleşmektedir.

Bu çalışma, yapı-fail gerilimini dışarda bırakan ve onları bir sentezde buluşturan bakış açısıyla Kemalist düşün dünyasının ana hatlarını ve sosyotarihsel kökenlerini irdelemektedir.⁴ Carl Schmitt'in teorik argümanlarını odağına alarak geniş bir

⁴ Michael Meeker, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişin kopuştan çok süreklilik içerdiğini savunmaktadır. Karadeniz'deki Of ilçesi ileri gelenleri üzerine yaptığı incelemede 19. yüzyıldan itibaren taşradaki eşrafın imparatorluk kurumlarına katıldıklarını ve kendilerini imparatorluk sistemine uydururken toplumsal düşünce ve uygulama alanında evrensel standartları benimsediklerini göstermektedir. Zira gerek Osmanlı İmparatorluğu gerekse Türkiye Cumhuriyeti gayri resmi toplumsal hiyerarşilerden hükümet hiyerarşisi noktasında yararlanmıştı. Öyle ki Cumhuriyet rejimi egemen elitlerin oluşturduğu aynı ağlardan yararlandığından hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminin önde gelenleri olarak Of'taki aynı aileler sıvrılmıştı (2005:2-5).

spektrumda tarihsel sosyolojik araştırmaların bir örneğini teşkil eden çalışmamız, modernist tezin milliyetçi bilinçaltı semptomundan sıyrılarak, tarihsel fenomenleri hasıraltı ederek tek bir koridora hapseden bir izahat biçimine (pozitivizm) yaslanmamaktadır (Kker,2022).Teyakkuzda kalarak toplumsal fenomene şey gibi dıştan ve nesnel bakmaktadır (Durkheim,2016:44).Zira dizginsiz şüphe, bilginin anasıdır (Weber,2017:32).

Somut olguların yorulmak bilmez ve sonsuz yığılışı, kuşkulanılmayan bir inanışı, ‘‘ansiklopedi yazıcı’’lığı ve ‘‘belge fetişizmi’’nin mezar taşını kazıyan (Carr,2011:17) alışma, yegane muktedirlerin değil madunların da gizil senaryoları olabileceği tezine yaslanarak (Scott,1990:10) tarihsel sosyolojik argümanların patikalarını izlemektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

TEORİK ARKA PLAN

2.1 Schmitt'in Heyulâsı

Carl Schmitt, entelektüel mirasıyla istisnai bir figür olarak karşımızda durmaktadır. Çarpıcı vukufiyeti ve geniş tefekkürüyle birçok alanda yürütülen araştırmalara ve tartışmalara kaynaklık etmektedir. Tarihsel bir figür olarak otantik bir imgeye maruz bırakılan Schmitt, öte yandan eleştirel paradigmaların ve etkinliklerin içerisinde de kendisine yer bulmaktadır. Bu çalışma, Schmitt 'in eleştirel okumalarının safında yer almaktadır. Hayalet avcılarının gözünde Schmitt, insanlığın kazanımlarını devletin çıkarları uğruna rahatça feda eden bir ara rejim özlemcisi ve demokrasi düşmanı olarak belirmektedir. Fikri mirasından kalan hiçbir nüve yoktur. Olsa olsa şeytani kişiliğinden demokrasi adına çıkarılacak dersler olabilir (Çelebi,2008:14). Bazı araştırmacılara göreyse, Schmitt bir hasım olarak liberal demokrasilerin kör noktalarını gün yüzüne çıkaran, rahatsız edici ve keyif kaçırıcı temsiliyetiyle liberallerin duymaktan hoşlanmayacakları sözlerle muhtemelen arkalarında yatan hakikatten kaynaklanan bir tikslenme duygusu uyandırmaktadır (Mouffe, 2019:10-11). Gerek karşıtları gerekse taraftarları gözünde Schmitt, politik teoride yaygın olmayan hissiyatları paylaşmaya yatkın bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Schmitt, modern liberal parlamenter devletin özel olarak Weimar Anayasası'nda genel olarak siyasal örgütlenmenin modern ifadelerinde kendilerini gösteren zayıflıkların nedenlerini anlamaya ve bunların üstesinden gelmeye kendisini adadı (Bilgin,2004:161). 1933'te Martin Heidegger'le birlikte Alman Nasyonal Sosyalist Partisine [NSDAP] kaydolması sonrası Dritte Reich'ta kronjurist (baş hukukçu) olarak görev aldı. Schmitt'i Mart 1933'ten Aralık 1936'ya dek Nazilerle iş birliği yapmaya iten şey etik nihilizmden ziyade düzen konusundaki kaygısıydı. Schmitt, birçok Alman muhafazakârıyla birlikte önünde iki seçenek gördü: ya Hitler ya kaos (Mouffe,2019:19). Schmitt'in düzeni kurtarmaya yönelik aldığı farklı politik konumlar en nihayetinde politik felakete doğru giden bir sürecin içinde kendisini bulmasıyla sonuçlandı (Kardeş,2020:27). Daima arkasından gelecek bir karar olarak NSDAP'a üyeliği akademik camiada gözden düşmesine sebep oldu.

Liberal paradigmanın 20. yüzyıl sonlarında üç krizi mevcuttu: liberal insan hakları ve halkın homojenliği arasında sıkışan demokrasi krizi, modern devlet krizi ve demokrasi ve liberalizmin bir arada olacağı duyulan sarsılmaz inançtan kaynaklanan parlamenter kriz (Bezci,2006:141). Liberalizmin politik olana dair bir şey açıklamadığı ve anlatamadığı teorik krizler (Kardeş,2020:30) Schmitt okumalarındaki hızı pekiştirdi. Bilhassa liberal teoriye olan keskin eleştirileri ve parlamenter demokrasi krizine içkin alternatif bakış açısı dikkatleri celbetti.⁵ Schmitt, Franz Neumann, Herbert Marcuse ve Hannah Arendt'in total devlet kavrayışı, Hans Morgenthau gibi realistlerin yapıtlarında merkezi bir yer tutan dost-düşman kavramı ve yeni sol tarafından deklare edilen demokrasinin liberalizmi, liberalizmin de demokrasiyi yanlışladığı tezlerinin fikir babası sayılmaktadır (Bilgin, 2004:161-162). Jacob Taubes, Julien Freund, Gionfranco Miglio, George Schwab, Antonio Negri ve Mario Tronti'de Schmittyen argümanları dikkate değer bulan bazı başka isimlerdir. Türkiye sosyal bilimler sathında Nur Vergin de yapıtlarında kimi Schmittyen esintiler taşıdığına tanık olduğumuz tek bilim insanıdır (Çelebi,2008:14).

2.2 Schmitt'in İkili Okuması

Bu çalışma, Schmitt'in biyografisine ilişkin bütüncül bir porteye veya tümüyle yapıtlarının eleştirel analizlerine girişmemektedir. Daha ziyade onun teorik/politik çıkarımlarından hareketle Erken dönem Cumhuriyeti [1922-1938] ve özelinde Kemalizm'in sosyotarihsel kökenlerine ilişkin analizlere eğilmektedir. Bilhassa Kemalizm'in "devrimci" politik tahayyülünü yadsıyan iç düşman kategorilerini merkezine alan çalışma, tarihsel sosyolojinin yörüngesinde Cumhuriyet'in kuruluş momentine ilişkin alternatif bir patika izlemektedir.

Schmitt'in çoklu eleştirel okumaları çerçevesinde bu çalışma, hangi problematiklerden ve bakış açılarından hareketle bu düşünürü irdelemektedir? Özgücü anlamda Schmitt, politik sosyolojik bir perspektife ne türden katkılar sunmaktadır? Schmittyen bir teorik çerçeve ve kavram seti bu çalışmayı ne türden etkilemekte ve

⁵ Schmitt'in politik sosyolojisinin temel sorunsalı, liberal demokrasiyle yıpratılan ve ontolojik olarak ortadan kaldırılma tehlikesiyle yüz yüze bırakılan modern devleti kurtarma çabasıdır. Schmitt, liberal demokratik düzene karşı devleti öncel kılmaktadır. Onun devlet imgesi, modern bir monarşi olarak addedilebilecek "Führer Demokrasisi"ni andırmaktadır (Bezci,2006:4).

beslemektedir? Bilhassa liberalizmin paradoksları, devletsel olan siyasal olan ayrımı, siyasalın ontolojik zarureti olarak dost ve düşman, savaş, egemen, dünyanın nötralizasyonu ve depolitizasyonu, devlet-toprak-egemenlik vb. teorik kavramsallaştırmaları çalışmaya ne türden bir dayanak noktası oluşturmaktadır? Bu problematikler çerçevesinde Schmittyen bir teorik çerçeveyi dayanak noktası kabul eden çalışmamız, Kemalizm'in iç evrenine bilhassa politik birliğe karşıt konumlandığı kabul edilen iç düşman kategorilerine odaklanmaktadır.

Bu çalışma, alternatif sosyotarihsel okumaların safında Carl Schmitt'in teorik argümanlarını referans almaktadır. Schmitt okumaları, görünürde farklı varyasyonlarda hayat alanı bulmaktadır. Schmitt, kozmopolit liberalizmin hayalet partisine bir avdır (Çelebi,2008:15), Zira NSDAP'a katılımına düğümlenen bu tartışma, her türden polemige davetiye çıkarmaktadır. Yapıtları ve yaşamı arasında özdeşlik kuran bu analiz çerçevesi, Schmitt'i Katolik geçmişi nedeniyle totaliter ve muhafazakâr eğilimlerin müdafaacısı, otorite ve hiyerarşi yanlısı, antisemitist, anti-Marksist/Bolşevik, anti-liberal, reaksiyoner modernist, teolog, nihilist ve ahlakdışı oportünist olarak görmektedir (Türk,2013:113-115).⁶ Schmitt fenomenolojisi, bu yorumlamada biyografisine yönelik tartışmalara sıkışmaktadır.

Bazı araştırmacılara göreyse, Schmitt'in Nazi yanlısı tutumu yegâne oportünizm ya da kariyer hırsıyla açıklanamazdır. Liberal parlamenter demokrasiye radikal ve kışkırtıcı meydan okumayla Schmitt, kendisiyle hesaplaşılması gereken güncel bir figür olarak belirmektedir. Teorik argümanları, liberalizmin hasıraltına ittiği kör noktaları gün ışığına çıkarmaktadır (Mouffe,2010:18). Schmitt iki yönlü okuma biçiminde liberalizme mukavemet eden teorisyenlerin imanlarını tazelerken; liberalizme muvafık teorisyenlerce "ortak duyu"yu (Commen sense) tasdik eden bir mercii konumundadır.⁷ Son tahlilde Schmitt, paradoksal biçimlerde farklı cenahlarda revaç görmektedir (Sarıbay,2006:1).

Schmitt külliyatı, kendine göre seçme yapabilecek pek çok politik gruba fikri lojistik sağlamaktadır. Schmitt, ekonomik-teknik aklın hâkim olduğu bir dünyada siyasi

⁶ Schmitt, Westfalya'da sorunlu ve birtakım açılardan heterojen bir toplumsal bünyeye sahip Almanya'da dünyaya adım attı. Yaşamının sonraki bölümlerinde kaosa karşı istikrara meyledecek olan Schmitt'in politik meramını mekânsal bağlamda detaylı biyografik tahlilinde aramak gerek.

⁷ Schmitt, karşıtlarınca Katolik muhafazakâr olarak tanımlansa da patriyarkal cemaat anlayışına ters düşecek şekilde eşinin soyadını almasıyla bu yorumlamada ısrarcı olanlara güçlük çekecekleri bir sürpriz yapmaktadır (Çelebi,2008: 51).

ve hukuki iradeyi içkin değil aşkın bir iktidar telakkisiyle savunmaktadır. Bu yön, Schmitt'i hem muhafazakâr hem de devrimci yapmaktadır (Gültekin,2021:7-12). Her büyük düşünür gibi Schmitt de çağının basit bir izdüşümü değil tersine çağıyla giriştiği polemik çerçevesinde düşünsel mirasın bir parçası, mütevazı da olsa katkı sahibidir (Çelebi,2016:154).

Çalışmamız, Schmittyen teorinin kayda değer bir mirasa yaslandığı kanısındadır. Zira Schmitt'in yapıtları zor sorular sormakta ve siyasal hayatın görmezden gelinemeyecek nahoş yönlerini açığa vurmaktadır (Mouffe,2019:19). Carl Schmitt'i Avrupa düşünce tarihinin, felsefe tarihinin, Hegel sonrası Katolik teolojisinin, Nazi devri Almanya'sının parçası olarak akademik araştırmalara veyahut politik hesaplaşmalara teşne yapmak onun teorik malumatlarını gözden kaçırmak demektir. Zira bütün bir iktidar methiyesine, devlet müdafaasına, iki Dünya savaşı arası devrin totaliter Zeitgeistına mahsus yazıp çizdiklerine rağmen Schmitt, bugün mütehakkimlerden çok madunlara, kuşatılmışlara, depolitize edilerek istismar edilen insanlara yakındır (Gültekin,2020:7-14). Bu yönüyle çalışmamız, liberalizmin küresel ekseninde galip geldiği fikrinin yol açacağı rehavete bir uyarı olarak ve Schmitt'in düşüncelerinde incelemeye değer hiçbir yön olamayacağı iddiasından türeyen biteviye tartışmaların dışına çıkarak siyasal kuram ve devlet sosyolojisi bakımından Schmitt'in teorik tezlerinin yaşamsal önemde olduğu iddiasındadır.

Türkiye sosyal bilimler alanında ve kamuoyunda Carl Schmitt, Latince 'deki deyişle bir "terra incognita" (bilinmeyen ülke)'dir (Çelebi,2008:36). Zira toplumsal tahayyüle sinen "sosyal mühendislikçi" pozitivist hegemonik kavrayışın sosyal bilimlere teneffüsü, alternatif sosyolojik açılımlara "bir tür felsefe muamelesi" yapılması teorik-pratik arasındaki mütekabiliyete imkân tanımamaktadır. Türkiye sosyal bilimcisi James C. Scott'un metnine atıfla (2020), çoğunlukla "devlet gibi görme"nin garantörlüğüne soyunan ve buradan simgesel sermaye devşiren politik tözcülüğe meyletmektedir.

Kolektif belleğin oluşumu hilafına sosyal bilimlerin tedrisatı, sosyal bilimcileri Thomas Bernhard'ın "devletleşmiş insanı"na (2006:32) dönüştürmektedir. Akademik alanda heretik araştırmaların görece azlığı, kurumsal sefaletin bir nişanesidir. Akademik alanın ve tümüyle toplumsal tahayyülün yukarıdan mobilizasyon motifiyle inşası da alternatif açılımlara olan kuşkucu bakışı depreştirmektedir. Hakeza genelde sosyal bilimler özelde sosyolojinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki karşılığı, devleti karanlıkların dehlizlerinden gün yüzüne çıkaracak bir çare olarak algılanmasıdır. Ahmet Rıza Bey'de

tecessüm eden pozitivist kavrayış, toplumsal kaosa karşı toplumsal düzene diğer yanıyla teknik ilerlemeye matuf bir sosyolojik paradigmaya mündemiçtir. Erken dönem Cumhuriyet'ten itibaren de sosyal bilimlere atfedilen rol, buhranlı bir sürecin nihai sonucu olarak kurulan müesses nizamin devamlılığına gayretkeşliktir. Ziya Gökalp'te tecessüm eden ve Durkheimci gelenek üzerinden tevarüs edilen fikri temayül, toplumu anomik süreçlere uzak tutmak arzusunu taşımaktadır. Sosyal bilimler bir tür yurttaşlık bilgisi, gündelik bilgiler seti ve ulusal bütünleşmeyi sağlayacak ara vasıta olarak telâkki edilmektedir (Kaçmazoğlu, 2018). Sosyal bilimlerin siyasal alanla irtibatı onu belirli aralıklarda faal kılsa da özerk bir bünyeye kavuşması noktasında da zorlamaktadır. Nihai kertede sosyal bilimlerin daha ilk başından “devlet bilimi” olarak vücut bulduğu söylenebilir (Kaçmazoğlu,2011).

Teorik mafsallar ardında resmî ideolojik doktrinlere mesafe alan bu çalışmanın temel konusu, tarihsel sosyolojinin izinde Erken dönem Cumhuriyet Türkiye'sini (1922-1938) incelemektir. Alternatif bir sosyotarihsel rotaya hasrolan çalışmanın nihai gayesi; Carl Schmitt'in teorik kavramsallaştırmaları ekseninde Erken dönem Cumhuriyet Türkiye'sini irdelemektir. Schmittyen teorik argümanları odak noktasına alan ve geniş bir spektrumda hareket eden çalışma, tarihsel sosyolojik araştırmaların bir örneğini teşkil etmektedir.

2.3 SCHMITT'İN TEORİK SAVLARI

2.3.1 Depolitizasyon

Carl Schmitt, genellikle muhafazakâr kamp içerisinde değerlendirilmektedir. Muhafazakâr kavrayış, değişime karşı otoriteyi ve normatif düzeni, modernleşmeye karşı geleneksel değerleri öne çıkarma eğilimleriyle tanımlanmaktadır (Kaya,2009:11). Oysa Aykut Çelebi'nin tespitiyle, Schmitt, tipik bir muhafazakardan farklılaşarak liberal depolitizasyonla politik birliğin yukarıdan mobilizasyonla tesisinin imkânsız hale geldiği bir noktada, tabandan yükselecek bir politik birliğin imkânlarını aramaktadır (2021:15).

Carl Schmitt, “sözde huzura kavuşmuş dünyamıza” musallat olmayı sürdürmektedir (Mouffe,2019:10). Zira parlamenter liberal demokrasilerin açmazı ve yol açtığı otorite krizi hâlihazırda etkisini hissettirmektedir. Temsili demokrasilerin krizine ilişkin alternatifler sunul(a)mamakta ve yegâne işlevlerini sınırlama girişimleri söz konusu olmaktadır. Siyasal anlamdaki tartışmalar da liberal teorideki çekişmelere

indirgenmektedir (Hirst,2019:17). ‘‘İlerleme’’ nosyonuysa liberal demokrasiyle özdeş kullanılarak antidemokratik direnç boş bir savunuyu, tarihsel açıdan demode ve eskinin yeniyle mücadelesi olarak düşünülmektedir (Schmitt,2010:37). Schmitt, bu anlamda çatışmacı kuramın istisnai bir temsilcisi olarak liberal amentüyü sorgulayan tavrıyla bizlere alternatif imkânlar sunmaktadır. Schmitt’in yapıtlarında liberal teorinin eleştirisi hatırı sayılır ölçüdedir. Ayırksı teorik malumatlar ve kavramsallaştırmalarla liberal teorinin kör noktalarını gün yüzüne seren Schmitt, 16. yüzyıldan günümüze değin süregelen fikri aşamaları bir ‘‘depolitizasyon’’ ve ‘‘nötralizasyon’’ süreci olarak kavramaktadır (Schmitt,2021a:110-113).

Schmitt’e göre son dört yüzyılda Avrupa ruhunu yaratan seküler kademeler ve insani varoluşun merkezini bulduğu çeşitli tinsel alanlar söz konusudur. Teolojiden metafiziğe, insancıl-ahlâkilikten ekonomiye ve tekniğe süregiden bu paradigmalar merkezi alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünce merkezleri başka merkezlerin olmaması olarak algılanmamakla birlikte her asır kendi sorunlarını hâkim merkezin tahayyülüne göre çözmektedir. Schmitt’e göre, hâkim paradigmalar dışında hâkim öncü elitler de söz konusudur. Sözelimi teolojinin hâkimiyet sahasında öncü elitler ruhban sınıfı [*clerk*] olarak karşımıza çıkmaktadır; veyahut 19. yüzyılın ruhbanı ekonomistlerdir. Sözelimi Marx, Schmitt’in gözünde en âlâsından 19.yüzyıl ruhbanıdır (Schmitt, 2021a:118-123). Schmitt, Avrupa’ya özgü bu biricik gelişmeye düz çizgisel ‘‘baskın teorik ilerleme’’ tasavvurlardan arınarak yaklaşılması uyarısında bulunmaktadır. Zira Vico ve Comte’un pozitivist normatizmle genel bir evrensel yasa haline getirdikleri bu tarihsel gelişim, banalleştirilmeye ve âmiyâneleştirilmeye maruz bırakılmaktadır (Schmitt,2021a:110-112).

Schmitt’e göre, B. Pascal ve B. Spinoza asrı olan 17. yüzyılsa kendine has bambaşka duyarlılıklarla kendi ve öteki, dünya, doğa ve insana içkin benzersiz bir tecessüsü barındırmakta ve Hristiyan teolojiden doğa bilimine geçişi resmetmektedir. Teorisylene göre, liberal depolitizasyon kaynağını Spinoza’da bulmaktadır. Zira siyasetin toplumsallıktan türeyen bir egemenlik formuna bürünmesi Spinozacı tasavvurda kaynağını bulmaktadır (Çelebi,2008:185). Schmitt’e göre, bir zamanlar devlete ilişkin olanla siyasala ilişkin olan arasında bir ayrıma gitmek esas bir şiar ve anlamlı bir çabaya karşılık gelmektedir. Klasik Avrupa devleti bir imkânsız başarıdır: içeride barışı sağlamayı ve düşman kavramını hukuki terim olmaktan çıkarmayı (Schmitt, 2021a:40). Devlet aygıtı ve politik alandaki bu nötrleşme, Schmitt düşüncesinde devleti ve politikayı

boş bir makine ritmine veyahut mekaniğe indirgemektedir. 19. yüzyıl rasyonelleşmeyi muazzam bir çerçeveye getirmekle beraber asrın *Raison d'Etre*'si⁸ yeni bir politika kavramı ortaya koyamamaktadır. Politik alan moral alana ve ekonomiye havale edilmektedir (Çelebi, 2008:180-181). Teorisylene göre, 19. yüzyıl fikri tasavvuruysa, devlet ve politika arasındaki kesişim alanlarını yok saymaktadır. Kesişim kümelerini yegâne şiddetle özdeşleştirmektedir. Schmitt, depolitizasyonu ve 19. yüzyılın temel karakteristik niteliklerini savlamaktadır. İlk olarak özgürlük, ilerleme ve akıl karşıtı feodalizm, gericilik ve şiddet. İkinci olarak, ekonomi, sanayi ve teknik karşıtı devlet, savaş ve siyaset. Üçüncü olarak parlamentarizm karşıtı diktatörlük (Schmitt, 2021a:105).

Schmitt, tinsel alandaki asli tasavvurların normatif olmaktan öte varoluşsal olduğunu ileri sürmektedir. Zira her yüzyıla özgül kavramlar, karakteristik anlamlara ve ait olduğu yüzyıla içkin merkezi alanlarla kavranmaktadır. Sözelimi, ilerleme nosyonu, 18. yüzyılda insancıl-ahlâkîlik paradigmasının hâkim tasavvuru olarak, eğitim, kendini denetleme, terbiyede ilerleme ve ahlâki mükemmelleşmeyle özdeş kavranmaktayken 20. yüzyılda kuşku götürmez biçimlerde ekonomik veyahut teknik alanındaki gelişmelerle irtibatlandırılmaktadır (Schmitt, 2021a:115-116).

Schmitt'e göre bir merkez alandan ötekine geçilirken yenisi eskisini nötralize etmektedir. Nötralizasyon süreci, ekonomi ve tekniğin hâkimiyet sahasında iktidarı bir tür tarafsızlık mekânına indirgemektedir. Oysa tıpkı 16. yüzyılda teolojinin hâkim merkez olarak belirmesi gibi teknik de asrın dini olarak belirmektedir. Nihai kertede karakteristik nitelikler taşıyan ara aşamalar atlatılarak öte dünya ve mucizeye inanmaya dayanan din, herhangi bir aşama geçirmeksizin yerini teknik mucizeye, insani performans ve doğaya hâkimiyet dinine bırakmaktadır. Büyülü dinseliliğin yerini, büyülü bir teknikçilik almaktadır. Nihayetinde merkezi alanlar sözelimi 17. yüzyılda "kim yönetiyorsa onun dini" [cujus regio ejus religio] yerini daha sonra 18. yüzyılda "kim yönetiyorsa onun ekonomisi" [cujus regio ejus oeconomia] veyahut 20. yüzyılda "kim yönetiyorsa onun ulusu" [cujus regio ejus natio] mottosuna bırakmaktadır (Schmitt, 2021a:115-117). Schmitt'in depolitizasyona ilişkin tasviri şöyledir: "Siyasal [politik] nitelik taşıyan kavga kavramı, liberal düşüncenin ekonomi tarafında rekabete, liberalizmin manevi tarafında ise tartışmaya [müzakere] dönüşür; "savaş" ve "barış" gibi iki değişik statü arasındaki net ayrım yerini sonsuz rekabetin ve sonsuz tartışmanın dinamiğine bırakır. Devlet topluma dönüşür [...] Siyaseten birleşmiş halk ise, bir yanda kültüre meraklı bir

⁸ Bir şeyin varlık sebebi.

kamuoyu, öte yanda ise işetmenin personeli, kısmen de bir kitlesi oluverir’’(Schmitt,2021a:101-102).

Schmitt’e göre, modern devlet teorisinin en mühim kavramları sekülerleşmiş ilahi kavramlardır. Zira bu kavramlar ilahiyattan devlet teorilerine aktarılmıştır. Sözgelimi kadiri mutlak Tanrı, kadiri mutlak kanun koyucuya dönüşmüştür. Olağanüstü hâlin taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzemektedir. Hristiyan teolojisindeki baba-oğul-kutsal ruh teslisi dünyevi düzende yasama, yürütme ve yargı olarak cisimleşmektedir (Schmitt, 2020a:43).

Schmitt’in politika kavrayışı, diyalogun değil çatışmanın hâkim olduğu politik bir kriz ortamında şekillenmektedir. Schmitt, Weimar Almanya’sının dar kültürel havzası içerisinde kalmayarak Batı felsefi geleneği içerisinde mevzilenmektedir (Kaya,2009:33). Schmitt’e göre, Avrupa’da otoritenin yitimi ve liberal teorideki devletin reddi kavrayışı, otoritenin reddine karşılık gelmektedir. Otoritenin reddiyse Tanrı tasavvurunun reddi anlamına gelmektedir. Nötralizasyon süreci nihai kertede Schmitt için ‘’deteolojizasyon’’ sürecidir. Zira sekülerleşme; otorite boşluğu yaratan ve bunu nötrize eden sürecin bizatihi adıdır (Kardeş, 2020:36-37).

Avrupa’nın teolojik modeli, teist bir Tanrı anlayışından deizme, panteizme ve ateizme doğru değişen süreçlerin nihai sonucudur. Schmitt perspektifinde tarihsel aşamalardaki kırılma anları teolojik alanda gelişen değişimlerin birer yansımasıdır. Bu yönüyle her asrın belirlediği Tanrı kavrayışının politik düzene karşılık gelen özgül anlamları mevcuttur (Schmitt,2020a:53-55):

Tablo 1.

<i>Tanrısal Form</i>	<i>Politik Düzen</i>	<i>Temsil</i>
Teizm	Monarşi	Monark
Deizm	Meşruti Monarşi	Devlet
Panteizm	Demokrasi	Halk
Ateizm	-	-

Donoso Cortes'in "Tanrı idesiyle politik toplum düzeni idesi" arasında kurduğu analogiye sadık kalan Schmitt, tarih yazımını Hristiyan ve Devrimci olmak üzere iki evre üzerinden betimlemektedir. Hristiyan tarihsel gelişimi "Tanrı vardır, Tanrı kişidir, Tanrı egemendir" evreleri üzerinden açıklamaktadır. Schmitt, bu teolojik anlayışın politik düzendeki yansımaları "Kral vardır, Kral hükmeder ve Kral yönetir" şekliyle okumaktadır. Teorisyene göre, devrimci paradigmayla bu tasavvura karşıt olarak, deizmle birlikte hükmeden ve fakat yönetmeyen Tanrı kavrayışına, panteizmle var olan ancak bir kişi olmayan veya her şey olan Tanrı kavrayışına ve son olarak ateizmle birlikte Tanrının büsbütün reddi kavrayışına varmaktadır. Teolojik patikaların politik düzene yansımalarıyla Schmitt'e göre, meşruti monarşi, Cumhuriyetçilik ve politik anarşizm formunu almaktadır. Bu yönüyle liberal burjuvazinin anayasacılığı, kralın tahtta kalmasına salık vermekte ve fakat onu kötürüm bırakmaktadır. Deizmin Tanrı'nın varlığına izin verip onu dünyasal olanın dışına atması gibi. Panteist anlayışın politik düzendeki karşılığıyla *vox populi* (halkın sesi) *vox dei* (Tanrı'nın sesi) olarak "kitlelerin tiranlığı"na karşılık gelmektedir. Teolojik alanda Tanrı'nın varlığını reddeden ateizm, politik düzene aktarıldığındaysa anarşizmde ve her türden otoritenin reddiyesinde anlam bulmaktadır (Schmitt,2020a:59-71). Dolayısıyla bir kriz halinin ifadesi olarak sekülerleşme süreci, içerisinde politikayı da mümkün kılacak nitelikler taşımaktadır (Kaya,2009:33-34; Schmitt,2021a:112-113).

Schmitt'e göre, liberalizm bu yönüyle özgül bir politik teoriye yaslanmamaktadır. Depolitize edilmiş kavramlar silsilesiyle siyasal kavramaktadır. Liberal teorinin siyasal olanı yadsıyan bir tavır içerisinde olduğunu belirtmekle Schmitt, dünyanın topyekûn bir depolitizasyona maruz bırakılacağı tezini de reddetmektedir. Politik olan, karşımızda yazgımız olarak durmaktadır. Schmitt'e göre, her şeyi ekonomi ve ahlâkın bir tür çıktısı olarak gören müesses nizam, politik olanı bertaraf etmekle işleyişine ket vurmakta ve kendisini yeni bir kriz süreciyle (*istisna hâli*) karşı karşıya bırakmaktadır (Özenç,2022:166). Zira liberalizm, siyaseti moral değerlere hapsedmeye çalışırken gafil avlanmaktadır, Siyasal, kendine has alanları kaybederek diğer alanlara sirayet etmektedir. Depolitizasyon, gerçekte ultra-siyasetin (aşırı siyasallaşma) öteki yüzüdür (Zizek,2019:33-58).

Max Weber gibi Schmitt de sekülerizasyon süreci olmaksızın kapitalist Batı medeniyetinin anlaşılamayacağını ve sekülerizasyonun da teolojik bir kökenden hareket ettiğini düşünmektedir. Protestanlığın "içkinlik" nosyonunun ve "dünyevi asketizmi"nin

yarattığı sonuçlara odaklanmaktadır. Weber için sorun modern kapitalizm iken, Schmitt “içkinlik” nosyonunun ve “dünyevi asketizmin” öncelikle politik sonuçlarıyla ilgilenmektedir; Schmitt için sorun, modern devlet sorunudur (Kaya,2009:35). Schmitt, Walter Rathenau’nun sıkça atıp atıp yapılan “bugün kaderimiz siyaset değil, ekonomidir” cümlesine şerh düşerek şunları söylemektedir: ‘eskiden olduğu gibi bugün de siyaset kaderimizdir; değişirse, ekonominin de siyasal bir unsura dönüşmüş olması, kaderimiz haline gelmesidir ‘(Çelebi,2021:19).

Weber’in “demir kafes” kavramsallaştırmasına özdeş olarak Schmitt, aşırı teknikleşmenin, rasyonelleşmenin ve uzmanlaşmanın yarattığı erozyona karamsar bir imgelem yüklemektedir. “Dünyanın büyü bozumu” karşısında tekniğin dayanılmaz iktidarını, ruhun ve tinin çaresizliğini görmektedir:

” [...] Bugün artık en korkunç savaşın barış adına, en feci baskının özgürlük ve en dehşet verici gayri insaniliğin insanlık adına yapıldığını biliyoruz. Teknikçiliğin yüzyılına bakınca yalnızca manevi ölüm ve ruhsuz bir mekaniklik gören kuşağın ruh halini de nihayet daha iyi kavırıyoruz. Tinsel yaşamın çoğulculuğunun ayırdındayız ve tinsel varoluşun merkezi alanının tarafsız bir alan olamayacağını, siyasal bir sorunu mekanik-organik ya da ölüm-yaşam antitezleriyle çözmemizin yanlış olduğunu biliyoruz. Karşısında ölümden başka bir alternatif olmayan bir hayat, artık hayat değildir, olsa olsa kudretsizlik ve çaresizliktir. Artık ölümden başka bir şey görmeyen kişi, ölüme hayata olduğundan daha yakındır”(Schmitt, 2021a:124).

2.3.2 Siyasalın Nötralizasyon

Schmitt’e göre, liberal teori “tarafsızlık” mefhumuyla siyasal olanı yadsıyan bir tavır içerisine girmektedir. Zira “tarafsızlık” çokanlamlılığa karşılık gelmekte ve negatif ve pozitif yan anlamlar içermektedir:

Tarafsızlık Mefhumunun Negatif Yan Anlamları

- i Siyasal Olanı Yadsıma Olarak’’Tarafsızlık’’
Müdahale Etmeme, İlgilenmeme, Laisser Passer (Bırakınız Geçsinler), Pasif Hoşgörü Anlamında Tarafsızlık.
- ii Araçsal Devlet Tahayyülü Olarak ‘Tarafsızlık’’
Devleti, nesnel kestirebilirlikle çalışan, onu kullanan, herkese fırsat eşitliği tanınması gereken teknik bir araç olarak tarafsızlık.

iii Fırsat Eşitliği Yaratma Anlamında ‘‘Tarafsızlık’’

Genel seçme ve seçilme hakkı, yasa önünde eşitlik, çoğunluk elde etme hakkı olarak tarafsızlık.

iv Denklik Anlamında ‘‘Tarafsızlık’’

Dikkate değer bütün grup ve eğilimlere eşit şartlarda eşit olanakların tanınması, ayrıcalıkların veyahut diğer devlet desteklerinin bölüştürülmesi anlamında tarafsızlık.

Tarafsızlık Mefhumunun Pozitif Yan Anlamları

- i Tensip edilmiş bir norma dayanan nesnellik ve yansızlık anlamında tarafsızlık.
- ii Bencil nitelik taşımayan, uzmanlık temelinde tarafsızlık.
- iii Karşıt gruplaşmaları içine alan, bütün karşıtlıkları görelî hale getiren birlik ve bütünlüğün ifadesi olarak tarafsızlık.
- iv Üçüncü kişi sıfatıyla gerektiğinde dışarıdan karar veren dolayısıyla birliği kuran yabancı olarak tarafsızlık (Schmitt,2021a:127-132).

2.3.3 Liberal Parlamenter Demokrasinin Paradoksu

Batılı uluslar, siyaset ve hukuk teorisi alanında sergilenen tavırlarda gözle görünür bir çeşitlilik kaybına uğramaktadır. 1930’larda yükselen totaliter yanlısı siyasal paradigmaların yıkıcı tavrı, liberal demokratik değerlerin tartışılmaz hegemonyasına yol açmaktadır (Hirst,2019:17). Zira ‘‘müzakereci’’ ve ‘‘diyalojik’’ demokrasi formlarının uluslararası düzeyde uygulanması için koşulların elverişli olduğu söylenegelmektedir. Schmitt’in siyasala içkin olan ihtilafî durumunun ortadan kaldırılamaz boyutu ve hukukun dışındaki siyasal alan konusundaki ısrarı bunların bir hüsnükuruntudan ibaret olduğunu göstermektedir (Mouffe,2019:11).

Siyasalın varoluşsal özünü mücadele olarak vazedenden Schmitt, bu meyanda bizlere alternatif bir çerçeve sunmaktadır. Liberal amentüyü sorgulayan tavrıyla ‘‘demokrasinin karanlık yüzünü’’ gün yüzüne sermekte ve başkaca patikalar önermektedir. Ayırksı teorik malumatlar ve kavramsallaştırmalarla Schmitt, adı bile anılmaktan sakınılan, kilerde saklı tutulan bir aile hayaletidir (Çelebi,2008:8). Zira liberal teori ve demokratik düzen

arasında var olduğu söylenegelen yekpare uyumu ve bu ikili kavrayışın biri olmaksızın diğerinin var olamayacağına içkin liberal mitin paradokslarını gün yüzüne çıkaran Schmitt (Olpak, 2021:20), hedef tahtasına oturmaktadır.

Schmitt'in demokrasi kuramının ana motifi, demokrasi kavramını siyasi açıdan yegâne sınırlandırıcı ilkelerden oluştuğunu ileri sürdüğü liberalizmden arındırarak, saf siyasi niteliğe sahip, inşa edici bir kavram olarak tanımlamaktır (Özenç,2022:156). Schmitt'e göre, salt insan olmaktan kaynaklanan eşitlik fikri, devlete değil, liberalizmin belirli bir türüne, bireyci-insancıl etiğe ve dünya tasavvuruna özgüdür (Schmitt, 2010:30). Tözel bir kurgu olarak demokratik eşitlik [substanziell] eşitsizliğin olasılığını ve riskini içerisinde barındırmaktadır. Zira liberal eşitlik ve demokratik eşitlik arasında süregelen bir karşıtlık söz konusudur. Halk egemenliğinin demokratik mantığı ile bireysel hakların liberal mantığı arasında bir gerilim mevcuttur. Liberal eşitlik tikel olana demokratik eşitlik kolektif olana, yani demos'a aittir (Mouffe,2019:62). Demokrasi, devlet tarafından yönetilen ahalinin bir kısmını demokratik niteliklerini yitirmeden dışlayıcı pratikler sergilemektedir. Demokrasinin haklarından tamamen veya kısmen yoksun bırakılan ve siyasal iktidardan uzak tutulan köleleri mevcuttur (Schmitt,2010:25-27).

Demokratik düzen, "süreğenliği" ve "bütünlüğü" uğruna feda edilecek kesimlerin mevcudiyetiyle müsemmadır. Zira liberal amentü, politik manada yurttaşların özgürlüğü ve devletin bekası arasında salınmaktadır. Liberal teori, devlet-toplum ayırımından hareketle tikel olan birey üzerinde hiçbir gücün tasarrufta bulunamayacağı iddiasındadır. Zira liberalizm, içsel bir iyiliğe ve kökensel masumiyete duyulan bir inanca dayanmaktadır (Mouffe,2010:9). Liberal düşüncenin temel kusuru siyasetin doğasını ve antagonizmanın indirgenemez niteliğini kavramadaki yetersizliğidir. Rasyonalist, evrenselci ve bireyci olarak nitelenen liberal siyasal kavrayışın temel kusuru, gözlerini siyasetin çatışma/karar boyutundaki özgüllüğüne kapatması ve toplumsal yaşamdaki antagonizmaların yapıcı rolünü kavrayamamasıdır (Mouffe,2008:14).⁹ Liberalizm, dahası toplumsal yaşamın kolektif boyutunu asli bir özellik olarak kabul edip öznelere daimî olarak kolektif öznelere olduğunu bir türlü anlayamamaktadır (Mouffe,2019:13).

⁹ Chantal Mouffe, doksanlı yılların moda mefrumlarının "partizansız demokrasi", "diyalojik demokrasi", "kozmopolitik demokrasi", "iyi yönetişim", "küresel sivil toplum", "kozmopolit egemenlik", "mutlak demokrasi" olduğunu söylemekte ve mezkûr mefhumların hepsinin, "siyasal" kuran antagonistik boyutu kabule yanaşmayan anti-politik vizyonlar olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu kavramsal repertuarla amaç "sağ ve solun ötesinde", "hegemonyanın ötesinde", "egemenliğin ötesinde" ve "antagonizmaların" ötesinde bir dünya kurmaktır (2010:8).

Schmitt'e göre, liberalizmin özü pazarlıktır, beklenti halinde yarım kalmışlıktır. Ümidi, kesin hesaplaşmanın, nihai zafere getirecek olan kanlı meydan muhaberesinin, bir parlamento tartışmasına dönüştürülebilmesi ve sonsuza kadar sürecek bu tartışmayla sonsuza kadar ertelenebilmesidir (Schmitt, 2020a:68). Dolayısıyla liberal teoride siyasal, rasyonalist kurallara tabii bir yasallık, yurttaşlara kanuni güvence ve devletten azade bir "özel alan"ın tadını çıkarma arzusuyla etkisiz kılınmaktadır (Mouffe,2019:19). Siyasal kavramını muğlak tanımlayan liberal teori, dahası devleti ikincil örgütlenmelerle rekabete girişen basit bir örgüte indirgemektedir. Devletin içinde veyahut dışında yer alan diğer toplumsal örgütlenmelerle onu topluma dönüştürmektedir. İkincil iktidar yapılarının aleniyet kazandığı mekânsal bağlamsa parlamentolardır. Parlamentolar, halkın dolaysız temsil edildiği politik kurumlar olmaktan çıkarılmışlardır. Zira modern parlamentolar, artık parti arenasına dönüştüklerinden bütünü temsil etmekten yoksun bir karakter taşımaktadır (Schmitt,2020a).

Schmitt'e göre, gündelik polemiklerde siyasal, artık "parti politikası" anlamına gelecek denk bir nitelendirmeye sahiptir. Siyasal davranışlara içkin dost-düşman ayrımından kaynaklanan siyasal kararların kaçınılmaz "tarafılığı" birden parti tercihlerine bağlı görev ve mevki bölüşümü tarzına indirgenmektedir. Politik olandan çıkarma talebi de bu halde sadece parti politikasının aşılması anlamına gelmektedir. Parti politikası=politik olan denkliği, kapsayıcı bir nitelik arz eden politik birliğin (devletin) gücünü kaybetmesi anlamına gelmektedir. Zira bir devlette parti politikalarına ilişkin yoğun karşıtlıklar "iç politika'nın sınırlarını aşmak demektir (Schmitt,2021a:62-63).

Schmitt, parlamentarizmin bünyesinde belirsizliği hem demokratik hem monarşik hem de aristokratik öğeleri barındırmaktadır. Ona göre parlamentarizm, ortaya çıkışından itibaren belirli oranlarda bu belirsizliği dışa vurmaktadır. Parlamentarizm, kendisini bilhassa monarşik sistem karşıtlığı olarak tasvirlemektedir (Schmitt,2021a:105). Oysa parlamentarizm yürütmede monarşiden, yasamada aristokrasiden, demokrasiden, karar alma süreçlerinde temsil edilmeyen ama vekalet edilen halkın oyu ile faydalanmaktadır. Dolayısıyla bu sistem her tür politik biçimden istifade eden karma bir sistem olarak vücut bulmaktadır (Kardeş, 2020:170). Bu yönüyle liberalizm, normatif siyaset anlayışı çerçevesinde (ki aslında bu, siyasal karşıtı bir siyasettir; bireyci ve moralisttir) hukukun üstünlüğü ilkesini, kurallar dahilinde parlamenter tartışmaya indirgemektedir. Schmitt'e göre, sosyal sorun ve mücadelelerle aşındırılan bireysel tartışma ve uzlaşma, yerini kapalı kapılar ardında çok önceden hazırlanmış siyasa ve kararların parlamentoda deklare

edilmesine bırakmaktadır. Yeni oluşum ve örgütlenmeler ve çoğulcu devlet modeli çatısı altında devlet, diğer ikincil kurumlarla özdeş basit bir konuma indirgenmektedir (Çelebi,2008:143). ‘‘Kendisi dışında hiçbir otorite tanımayan köksüz ve bağınaz modern bireyse, birey olmaktan başka hiçbir şey olmayarak, kendi öznel ilişkiler dünyası içine hapsolmaktadır. Artık herkes kendi kendisinin şairi, kendi kendisinin filozofu, kendi kendisinin kralı ve kişiliğinin katedralinde kendi kendisinin baş mimarıdır. Bireylere parçalanmış bir toplumda artık herkes ‘‘kendi kendisinin rahibi’’dir’’ (Kaya,2009:31).

2.3.4 Eşitliğin Siyasi Tözü: Türdeşlik

Liberalizm ve demokrasi arasında oluşturulan özdeşlik hali de huzursuzluğa yol açmaktadır. Zira liberalizm bireyciliği, demokrasiye türdeşliği öncelemektedir (Schmitt, 2010:36). Demokrasi ilk olarak zahiri eşitliği, ikinci olaraksa heterojenliğin tasfiyesini veyahut imhasını gerektirmektedir (Mouffe,2019:61). Parlamenterizme duyulan keskin inanç, liberal düşünceye aittir; demokrasinininkine değil. Her ikisinin birlikte heterojen birleşimi kitle demokrasisinin muğlak kombinasyonuna dayanmaktadır. Demokrasinin siyasi gücü, yabancı ve eşitsiz olanı [das Ungleiche] türdeşliği tehdit edeni bertaraf etmeyi veyahut uzak tutmayı becermesinde yatmaktadır (Schmitt, 2010:25).

Teorisyene göre, demokrasi, tikel olanlar arasındaki bir ayrımın olmaması anlamında eşitlik tözüne değil, belirli bir halka [volk] aidiyet tözüne dayanmaktadır. Bu aidiyet unsurları ırk, inanç, ortak bir kader veyahut gelenekler aracılığıyla tanımlanmaktadır (Çelebi,2008:131).¹⁰ Demokratik eşitlik ideali, kurgusal bir çerçeveye meyyaldir. Zira modernite öncesi dönemde eşitlik kavrayışı tözünü sözgelimi 17. yüzyılda bazı fiziksel ve ahlâki niteliklerde, yurttaş erdeminde, aretede, klasik erdem de (*vertu*) bulurken 19. asırda ulusallıkta ve halkın türdeşliğinde bulmaktadır (Özenç,2022:158).

2.3.5 Demokrasinin Kurucu unsuru: Homojen Halk

Demokrasiler hep benzerlerin oluşturduğu topluluklar ve ayrım çeperleridir. Her daim köleleri vardır, yani şu veyahut bu şekilde hep yabancı olarak algılanan bir insanlar

¹⁰ Schmitt’in ulus kavrayışını yer yer demos’tan ethos’a ikâme ettiği söylenebilir.

bütünü, fazlalık, istenmeyen, bir gün kurtulmayı umut ettikleri ve bu anlamda ‘‘tamamen veya kısmen haklardan yoksun’’ kesimleri mevcuttur (Mbembe,2020:61). Demokratik düzen belirli ayırım kümelerine mündemiçtir. Zira siyasi bir topluluk öncelikle ‘‘biz’’ ve ‘‘onlar’’ arasında bir sınır çizme ihtimaline bağlı olarak dahil etme ve dışlama pratiklerini içermektedir.

Schmittyen teoride demokrasi, yapısı itibariyle farklı yorumlara açıktır ve liberal rejimlerden totaliter rejimlere ve hatta diktatörlüklerde kurumsal bünyesini gösterebilmektedir (Schmitt,2010:41). Zira demokrasi farklı veçhelerde destekleyicilerinin büyük ölçüde sosyal sınıfına göre farklılaştığı bir dünya tasavvuru olarak açığa çıkmaktadır. Demokrasi algılanışlarının farklılığına mukabil bu tasavvurun tek ortak gayesi devletin bireyler üzerindeki iktidarının sınırlandırılmasıdır. Liberalizm, yegâne etik ve ekonomi arasında gidip geleceğini ve siyasalın ayırt edici niteliğini ıskalamaya mahkûm olduğunu söylemektedir (Mouffe,2019:15). Schmitt, bu sürecin sonucu olarak devlet ve toplum özdeşliğinin imkânsızlık eleştirilerini ve her şeyin kamusal alanda tartışmaya açık halini olumsuzlamaktadır (Schmitt, 2021a:54).

Demokratik düzenin ontolojik zaruretini de türdeşlik varsayan Schmitt, demokrasiyi hükmeden ve tabi olanın, yönetenin ve yönetilenin, emir veren ve itaat edenin özdeşliği [total devlet] olarak kavramaktadır (Schmitt,2010:32-35). Türdeşliği, demokrasinin mutlak ön koşulu [*a priori*] varsaymaktadır. Yöneten ve yönetilen arasındaki niteliksel özdeşliği halkın türdeşliğine ve homojenliğine [homogenitat] bağlı hâle getirmektedir (Özenç,2022:159).

Schmitt’in demokrasi kavramı, ‘‘özdeşlik’’, ‘‘içkinlik’’ ve ‘‘tözsel eşitlik’’ kavramlarıyla içerik kazanmakta ve bu niteliklere haiz olaraksa ‘‘ulusal homojenliğe’’ işaret etmektedir. Siyasal birlik içerisinde siyasallaşmayı dışlamanın elverişli yolunu halkın homojenliğinde ve kurucu rolünden ve karar verme nosyonundan çıkarmak olarak kavramaktadır (Türk, 2013:150). Schmitt, halk ve devlet özdeşliğinde bütünleşen organik yekpare uyumu yegâne hukuki ve formel olarak değil reel bilimsel bir kavrayış olarak anlamaktadır. Toplumsal organizmacılık, devleti hukuki ve formel bir kişilik görmenin ötesinde ontolojik bir kavram olarak görmektedir (Bezci, 2006:28).

2.3.6 Schmitt'in Siyasal Kavramı

Siyasal kavramı devlet kavramına ontolojik olarak önceldir. Zira devlet kavramı modern literatürde belirli bir toprak parçası üzerinde örgütlenmiş halkın siyasal statüsü olarak tanımlanmaktadır. Schmitt'e göre böylesi bir tanımlama devleti betimlenmekle birlikte kavramsallaştırmamaktadır.¹¹ Zira teorisyene göre, devlet bir makine mi organizma mı, bir kişi mi kurum mu, bir işletme mi arı kovanı mı? Yoksa "usule ilişkin bir normlar silsilesi" mi? Bütün bu imgeler ve tanımlar devleti anlama, kavrama ve açıklamaya yetmemektedir. Devlet, siyasal alandaki pratiklerle kavranabilir bir olgudur (Schmitt,2021a:49).

Siyasal kavramının çoğunlukla karşıtlıklar üzerinden olumsuzlanarak tanımlandığını ifade eden teorisyene göre, bu türden olumsuz ve polemik amaçlı karşıtlıklar bağlama ve somut duruma içkin kısmen açıklayıcı tanımlar içerse de özgül bir tanım sunamamaktadır (Schmitt,2021a:50). Schmitt'e göre demokrasi, liberal 19. yüzyıl için geçerli olan tüm tipik ayrımları ve depolitizasyonları ortadan kaldırmak; devlet-toplum karşıtlığı (= siyasal olan toplumsal olana karşı) ile birlikte bunun tüm izdüşümlerini bertaraf etmek durumundadır (Schmitt,2021a:54).

Siyasal kavramı "devletle ilişkili olan"la eşdeğer olarak kabul edilmektedir. Müphem kavrayışa müsebbip bu tanımlama, siyasal kavramına ilişkin tatminkâr olmayan bir açıklama getirmektedir. Siyasal, siyasalın konusu olmayan diğer faktörler tarafından özümmlenerek, devlet içinde dönüştürülme tehlikesiyle karşı karşıyadır (Çelebi,2008:143). Öyle ki siyasal, ahlaki dil dizgesinde tüketilmektedir. Siyasal hâlâ biz ve onlar arasındaki ayrıma bağlı fakat biz/onlar ayrımı siyasal kategorilerle değil ahlâki terimlerle ifade edilmektedir (Mouffe,2010:11).

Siyasal birliğin alacağı formlar değişmekle birlikte [aile, klan, topluluk, imparatorluk, şehir devleti, ulus devlet vb.] siyasal birliğe içkin gereksinim ortadan kalkmamaktadır. Devlet, kendisinden önceki siyasal birlik formlarının tarihsel bir uğrak noktasıdır. Zira özgürlük ve güvenlik ihtiyacı, yegâne güçlü siyasal birlikle sağlanabilmektedir. Siyasal birlik güçlü bir ortak iradenin eseri olarak belirli bir toplumun

¹¹ Schmitt, paradoksal biçimde siyasalı devletsel olana öncel kılarsa da düşmanı nesnel olarak tanımlayan kolektif unsurun yine devlet olduğunu belirtmektedir. Devlet ve siyasal bir yandan ayrılırken öte yandan devlet, siyasalı temellendiren kurucu unsur olmayı sürdürmektedir (Çelebi,2021:16).

homojenliğiyle özdeşlik kazanmaktadır (Çelebi, 2008:131). Weberci teknik devlet tanımı ve modernite kategorileri bu yönüyle aşılmalıdır (Schmitt,2021b:14).

Zira Weber'in meşru fiziksel şiddet tekeli olarak tanımladığı devlet olgusu aşınmaktadır. Sözgelimi bir ülkede cezaevleri özelleştirilmişse; artık devlet, meşru şiddet tekeli olmaktan çıkarılmıştır. Thomas Hobbes'tan bu yana devlet bir "leviathan" olarak yurttaşların can ve mal güvenliğini korumakla mükelleftir. Oysa bir ülkede yurttaşlar, özel güvenlik birimlerince korunan sitelerde yaşamayı tercih ediyorlar ve onların korumasında sokaklarda dolaştırılıyorlarsa devlet artık can ve mal güvenliği ilkesinden feragat etmiş demektir (Çelebi,2008:16). Fakat Schmitt'in politik olana ilişkin olağanca vurgusu, her şeyi siyasal yaparak ekonomik yönetim ve toplumsal örgütlenmenin karmaşık zorluklarını indirgemeci kronik bir tarzda bütünüyle siyasal alana tahvil etmektedir (Hirst,2019:28).

Nihayetinde Schmittyen teori, devlet tanımı üzerinden politikayı anlama girişimini yetersiz kalmaya yazgılı bir girişim olarak görmektedir. Schmitt, politik olanın kendine özgül bir alan olduğunu varsaymakta ve bu alanın anlaşılması gereğinin üzerinde durmaktadır.

2.3.7 Hasım-Hısım

Siyasal olanın tanımlanması yegâne ona içkin kategorik kavramsallaştırmalarla mümkündür. Zira nasıl ki din, ekonomi, ahlâk ve estetik olanın kavram setlerinden bahsedilebilirse siyasal olanın da kavramsal setlerinden bahsedilebilir. Ahlâki olanın kavram seti iyi-kötü, ekonomik olanın kâr-zarar, estetik olanın güzel-çirkin ayrımıdır. Peki, siyasal olana içkin kategorizasyon nedir? Schmitt'e göre, siyasal olanın ontolojik kategorizasyonu [differentia specifica] dost-düşman ayrımıdır (Schmitt, 2021a:60).

Dost-düşman siyasal olanın somut [konkret] ve varoluşsal [existentiel]) ayrımı olarak ortaya çıkmaktadır. Teorisyene göre, bu kavramlar bir metafor veya simge veyahut psikolojik anlamda kişisel duygu ve eğilimlerin örüntüsü ve antropomorfik duygular olarak algılanmamalıdır. Dost-düşman kavramı saf normatif veya "saf düşünsel" karşıtlıkları veyahut ekonomik anlamda rakip olarak da okunmamalıdır. Düşman, yer yer kendisiyle iş birliğine gidilebilecek bir öznedir. Oysa liberalizm, düşmanı çoğunlukla rekabetçi figürüyle resmetmekte ve oluşturduğu ahlâki zihniyetle bu ayrımı

yadsımaktadır. Düşman, bir kolektivitenin aktivitesiyle bir başka kolektivitenin karşılaşma anında ortaya çıkmaktadır. Politik olarak düşman, politik birliğin varoluşunu sorgulayan bir başka kolektivitedir. Düşman, kamusal olanın tezahürü olarak *hostis*'tir geniş anlamda *inimicus* değil (Schmitt,2021a:59).

Dost ve düşman ayrımının işlevsel yönü bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektedir. Siyasal birlik ve ayrımın yoğunluk derecesini temsil eden düşman, “öteki”, “yabancı” ve “farklı” olandır. Ahlâki olarak kötü olan ya da estetik olarak çirkin veyahut ekonomik olarak zararlı olan düşman anlamına gelmemektedir.¹² Karşıt konumlanmalar da dost demek değildir (Schmitt, 2021a:57). Sözelimi, kendisi dışındaki dini cemaatlerin üyelerine savaş açmış ya da başka türlü savaflara dahil olmuş bir dini cemaat, zaten dini bir cemaatten fazlasıdır; siyasal bir varlıktır. Veyahut ekonomik gerekçelerle gelişen sınıf çatışması, karşıt sınıfı “düşman” olarak gördüğü andan itibaren politik bir karakter kazanmaktadır (Schmitt,2021a:67-68).¹³

Schmitt'e göre, insanlar bireysel varlıklarını (çıplak hayat/*Zoe*) korumak için mücadele etmemektedir. Bilakis varlıklarının kendine özgü nitelikleri tehlikeye düştüğüne inandıkları an çatışmayı kaçınılmaz bulmaktadır. Schmitt, Hobbes'tan başkalaşarak doğal hali herkesin herkesle çatıştığı [*bellum omnium contra omnes*] bir ortam olarak tasvir etmemektedir. Zira herkes bir diğerini düşman kavradığında ortada dost kalmayacak demektir (Bezci,2006:35-36).

2.3.8 İç Savaş Haklı Savaş

Devlette huzuru sağlamak mecburiyeti siyasal birlik olan devletin kritik anlarda iç düşmanını kendiliğinden tespit etmesini gerekli kılmaktadır.¹⁴ Schmitt için devletin nihai

¹² Fakat yine Schmitt'in belirttiği üzere, siyasal düşman, psikolojik gerçeklikte kötü ve çirkin olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle, düşmana ahlaki, estetik olumsuz yargıların atfedilmesi “psikolojik” düzeyde kaçınılmazdır (Schmitt,2021a:48).

¹³ Schmitt, Marx'taki düşmanlık, çatışma, liberalizm karşıtlığı ve var olan ilişkiler ağı incelemelerini önemsemektedir. Ancak Marx ile onun rasyonalist kökenleri ayrışmaktadır. Schmitt, Marx'la liberalizm eleştirileri noktasında mutabık kalsa da onun liberalizm karşıtlığını yeterince radikal bulmamaktadır. Zira Schmitt, devlet ve toplum ayrılığını liberalizme özgü olarak nitelendirmektedir. Schmitt'in düşüncesinde “kendi kendine yeten” toplum düşüncesi liberal bir damardan beslenmektedir (Kardeş,2020:89-90).

¹⁴ Schmitt, iç düşman ilân etmenin (*hostis*) çok sayıda ılımlaştırılmış formları olduğunu belirtmektedir. Müsadere, vatandaşlıktan çıkarma, örgütlenme ve toplantı yasağı, memuriyetten men bu formların birer örneğini teşkil etmektedir (Schmitt,2021a:77).

kertedeki performansı, içte ‘huzur, güven ve düzeni’ tesisi ve sürekliliği sağlamasıdır. Zira politik birlik, tayin edici olma vasfıyla, tanımı gereği içerisindeki olası ayrışmaların üzerinde yükselmekte ve bu türden çatışmaları talileştirmektedir. Siyasalın dost ve düşman belirleme kapasitesi ve karar verme tekeli içte ve dıştaki diğer siyasal birlikler karşısında görece özerk konumunu doğurmaktadır. Schmitt’in politik teorisinde iç savaş, politik birliğin kaderini tayin eden bir husustur (Schmitt,2021a:65).

Duygu Türk’ün işaret ettiği üzere, Schmitt, siyasal kavramını öncelikle ‘siyasal birlik kurucu’ rolüyle anlamakta ve siyasal birlik, siyasal kavramına içkin bir ‘sınır olma’ özelliğini beraberinde getirmektedir. Politik birlik, içteki ve dıştaki diğer aktörlerden bağımsız olarak kendi kaderini tayin anlamına gelen ‘siyasal kararı’ alma yani dost ve düşmanı belirleme kapasitesine, tanımı gereği sahip olduğu ölçüde; siyasalın özerk ve yoğunlaşma derecesi olma özellikleri bir arada, birbiriyle çelişmeksizin düşünülmektedir. Dost ve düşman karşıtlığı siyasal birliğinden tekelinden çıktığı anda, yani siyasal birliğin karar alma tekeli kaybolup içten ve dıştan çözülme tehdidiyle karşı karşıya bırakıldığında ise, Schmitt bunu ‘siyasal olanın aşılması’ olarak tabir etmektedir (2013:123-125).¹⁵

Schmitt, siyasal birlik içerisinde siyasallaşma eğilimini, siyasal birliği zayıflatan ve giderek çatışma ve iç savaş tehdidi doğuran bir dinamik olarak kavramaktadır. Siyasal ayrışma, birliği, tanımı gereği ortadan kaldırma tehlikesiyle yüz yüze bırakmaktadır. Siyasal birliğin varoluşunu koruma hakkı Schmitt’e göre, iç tehdit karşısında alınacak haklı önlemleri beraberinde doğurmaktadır. Yunan Cumhuriyetleri kamu hukukundan Roma kamu hukukuna değin iç düşman ilanı bütün devletlerde bir biçimde mevcuttur. Bu tedbirler, sert ya da yumuşak, ipso facto [fiilen] ya da özel yasalarla belirlenmiş koşullarda hukuk yoluyla devreye giren, açık ya da genel nitelikli tanımlamaların içerisine saklanmış çeşitli hukuk dışı kılma, sürgün, kanun dışı kabul etme veyahut kanunun korumasından çıkarmayı kapsayan tedbirlerdir (Schmitt,2021a:75-76). Bu yönüyle fiziksel anlamda öldürmek olgusunun açığa çıkmasıysa düşman diğerinin

¹⁵ Türk’ün Heinrich Meier’den aktardığı şekliyle, siyasal kavramına ilişkin farklı yorumların temelinde metnin farklı tarihlerdeki basımları oldukça etkilidir. 1927 tarihli metnin ilk basımında Schmitt, siyasal bir alan olarak tanımlamakta normatif sınırlardan bağımsız bir saf politika vurgusu yapmaktadır. Bu haliyle siyasalın öznesi ‘ulus’ur ve savaş uluslararası alanda düşünülmektedir ve iç savaş vurgusu yoktur. Diğer bir ifadeyle, Schmitt ilk metninde siyasal kavramını dış politika ile sınırlamaktadır. 1932’deki metinde ise, saf siyaset vurgusu geri çekilmekte ve siyasal olan ‘iç savaş’ı kapsayacak şekilde düşünülmektedir. Schmitt böylece, tarihsel bağlamda iç savaş ve devrim olgularının öne çıkışını, siyasal karşıtlığın her alanda ortaya çıkma potansiyelini kapsayacak biçimde, kavramı genişletmekte ve yoğunluk derecesinin vurgusunu yapmaktadır (2013:123-124).

varlığının radikal olarak sorgulanmasıdır. Politika olarak karar verme praksişi, devletin kriz anlarında halkından bedenlerini isteme yetkisini gerektirmektedir. Devlet hem ölüme gönderebilme hem de öldürmeyi isteme hakkına sahiptir (Schmitt,2021a:76-80). Nihayetinde Schmitt'e göre, politik olan doğası gereği hasmanedir ve politik olan kaçınılmazdır. Pozitif hukuka dayanan sınırlı karar gücünün krizlerle yoğunlaşması mukadderdir (Bilgin, 2004:171).

2.3.9 Ötekinin Varoluşsal Olumsuzlanması

En uç siyasal araç olarak savaş, bir politik birlik ve bir diğer politik birlik arasındaki varoluş ve yok oluş ilişkisinin diyalektiğidir. Schmitt'e göre, düşmanlık, ötekinin varoluşsal olumsuzlanması olduğundan savaş düşmanlıktan doğmaktadır. Savaş, düşmanlığın nirengi noktasıdır. Savaşın gündelik, normal bir olgu, bir ideal veyahut arzu edilen bir durum olarak algılanması gerekmemektedir. Zira düşman kavramı bir anlam içerdiği sürece, savaş bir olasılık olarak varoluşunu sürdürmektedir (Schmitt,2021a:63).

Schmitt, Clausewitz'e referansla "siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi" olarak açıklanan savaş tanımının yetersiz olduğu kanısındadır. Zira savaşı süregelen bir hâle getirecek teknik donanım ve askeri müdahaleler politik olanla özdeş kavranılma riskini barındırmaktadır. Oysa politik olan, karar verme praksişi olarak düşmanı tayin etme durumudur. Savaş veyahut askeri hususlar politik olanın içeriğini belirlememektedir. Bilakis politik olan, savaşı incelemektedir. Savaş kararı, en hakiki politik varoluş biçimidir. Bir istisna halinin ifadesi olarak savaş, eskiye kıyasla gündelik olmaktan çıkması ölçüsünde şiddetini arttırmaktadır (Schmitt, 2021a:65). Teorisylene göre, savaş, halk ve halkın temsilcisi [führer] arasındaki homojen organik bağı kuvvetlendirmektedir. Zira savaş mitlerle desteklendikçe bir "modern nostalji"yi beslemektedir. Mit, halkın homojen içgüdüsünde kök salmaktadır. Halk, mitsel öğelerle beslenmiş içgüdüsüyle politik olanın varoluşsal zorunluluğu olan düşmanın bilincine varmakta ve onu yeniden üretmektedir (Bezci,2006:145).

2.3.10 Egemen

“Siyasal İlahiyat “ yapıtında Schmitt, egemeni şu şekilde tarifler: “Egemen, istisnaya karar verendir” (Schmitt, 2020:13), Schmitt fenomenolojisiinde egemene içkin bu yaygın olarak bilinen tanım izaha muhtaçtır. Zira istisna hali, liberal apolitik bir arka fonda herhangi bir olağanüstü hâl kararnamesi veyahut tüm sıkıyönetim halleriyle betimlenmektedir. Oysa Schmitt, bunu devlet kuramının genel bir kavramı olarak açıklamaktadır (Schmitt, 2020a:13-14).

Schmitt perspektifinde istisna halinden bahis açılabilmesi için prensip olarak sınırsız yetki aktarımının ve kurulu düzenin askıya alınması gerekmektedir. Bu durumda hukuk geri adım atarken devletin baki kalması aşıkardır. Schmitt’in istisna kavramı ne nihilist ne de anarşisttir; devleti korumayı, meşru yollarla kurulmuş hükümeti ve toplumun istikrarlı kurumlarını müdafaa etmeyi dert etmektedir (Mouffe,2019:24). Bu yönüyle istisna hali, anarşi ve kaos senaryolarından farklı olarak bir hukuk düzeni olmasa da hukuki bir düzeni içermektedir. Devlet, kendi varoluşsal mutlaklığını korumak adına hukuki olanı paranteze almaktadır. Zira istisna hali normdan ziyade karara dayanmaktadır. Kararsa, sınıflandırıl原因ayan ve kodifikasyona uğramayandır. Hukuki normun işleyişine karşın devletin tartışılmaz mutlaklığını kanıtlayandır. Oysa norm, homojen bir ortamda anlam bulmaktadır. Hukuki bir düzen, düzenin kurumsallaşmasıyla hayat alanı bulmaktadır (Schmitt,2020a:15-20).

Schmitt, Bodin’in yapıtlarındaki satır aralarından hareketle egemenliği, bölünmez birlik olarak algılamakta ve devlet içerisindeki iktidar sorununu nihai olarak çözüme kavuşturmak olarak kavramaktadır. Zira devlet, hayatın her alanındaki sorunların çözüm kaynağı olarak kendisini dayattıkça siyasal birlikte cisimleşen niteliklerini arka planda bırakmaktadır (Çelebi,2008:12). Teorisyene göre, kamusal düzen ve güvenliğin ne zaman var olduğı ve ne zaman bozulup tehlikeye düştüğüne farklı zamanlamalarda bir askeri bürokrasi, müteşebbis ruhun hakimiyetindeki bir özerk yapı veyahut radikal bir parti örgütü karar vermektedir. Modern anayasal gelişim, güçler ayrımı ilkesiyle egemeni bu anlamda bertaraf etme eğilimindedir (Schmitt,2020a:17-21). Oysa Schmitt’in nihai çabası, bozguna uğratılmış Hegelvari dengeyi yeniden kurmaya çalışmak, Übermensch’in hakkını teslim etmektir. Hegel’den sonra liberallerin hukuk devletine, Marksistlerin ekonomiye boğazlattığı Übermensch’i yeni bir Leviathan olarak diriltmektir

(Bezci,2006:2).

2.3.11 Plüralist Teori ve Devlet Arenası

Sosyal örgütlerin federalizmi yoluyla birliğe evrilmiş bir devlet teorisi, devletin dağılmasının ve olumsuzlanmasının teorisidir (Schmitt,2021a:73). Schmitt, Laski'den mülhem çoğulcu teoride devlete biçilen role eleştirel yaklaşmaktadır. Zira çoğulcu teori, düşünsel saikler açısından farklı perspektiflerden [din, ekonomi, liberalizm, sosyalizm] beslenmektedir. Siyasalın varoluşsal özü olan mücadeleden kaçınarak merkezi ve tekil bir siyasal birlik veyahut öğretiyi ortaya koyamamaktadır (Schmitt, 2021a:73-75).

Schmitt'e göre, siyasal kavramının karakteristiğinden kaynaklı devletler dünyasında çoğulculuk doğmaktadır. Siyasal birlik, düşmana içkin gerçek bir olasılığı var olan başka bir siyasal birliği gerektirmektedir.¹⁶ Politika dünyası çoğulcu bir evrendir. [Pluriversum] Immanuel Kant'ın monist ve evrenselci "dünya devleti" tasavvuru realist bir çerçeve sunmamaktadır. Zira yeryüzünde herhangi bir çatışmayı imkânsız kılacak bir örgütlenme, siyasal olanın ortadan kalkması anlamına gelmektedir. İnsanlık bir savaş yürütemez, çünkü düşmanı yoktur; en azından bu gezegende (Schmitt,2021a:84). Çoğulculuk, politik sahada yegâne devletlerarasına özgü bir karakter taşımaktadır. Mademki politik olanın özü dost-düşman ayrımını gerektirmektedir; o halde politika mekânında bir başkasının varlığı zorunludur. Yegâne bir başka politik birlik politikayı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla politikanın olduğu yerde tekli bir evren [universum] olanaksızdır (Kardeş,2020:55).

2.3.12 Kurucu İktidar Nosyonu

Politik birliğin oluşumuysa, kriz anlarında alınan kararlar dizgesidir. Ya dost-düşman tayin edilerek politik birlik sağlanmaktadır ya da politik varoluş sonlanmaktadır. Zira dost-düşman ayrımını yapmayan ve yapmak istemeyen bir halk o anda politik

¹⁶ Schmitt, ileriki dönemlerde politik birlik formunu devletle sınırlamayı bloklar arası geniş mekânsal bağlamlar çerçevesinde de değerlendirir. Böylelikle İkinci Dünya Savaşı sonrası oluşan tarihsel blokları müjdeleyen istisnai bir figür olarak belirir.

varlığını sonlandırmaktadır. Devletin bir birlik olması onun siyasal karakterinden kaynaklanmaktadır (Schmitt, 2021a:73-80). Schmitt, iktidara içkin olarak da şu tezi ortaya koymaktadır: Thomas Hobbes'un sözlerine atıf yaparak o," insan insanın ne kurdudur ne Tanrısıdır; demektedir ve "insan insanın insanıdır" [Homo homini homo] tümcesini kurmaktadır. Schmitt'e göre insan, zayıf bir varlık olarak tüm iktidar uygulamalarını kendi gücünün genişlemesi olarak görmektedir. İktidar, nesnel ve otonom işleyişi olan bir uygulamalar silsilesidir. İktidarın tam olarak elde tutulabilecek şeffaf bir hali yoktur. Her iktidarın mutlaka bir bekleme odası, koridoru veyahut buna benzer bir art alanı vardır. İktidar, sonsuz rıza üretme kapasitesine sahiptir ve iktidarın nesnel otonomisi nötrdür. Kötü olan iktidarı kullanma iradesidir (Kardeş,2020:40). Bu yönüyle kurucu iktidar, amorf bir kütle, bir enerji ya da yoğunluk olarak kendisi amorf bir nesne, şey ya da ilişkileri şekillendirebilen niteliklere haizdir. Schmitt'e göre, siyaset sahasında kurucu iktidar, [volk] ulustur. Bir halk varoluşuna içkin bir karara vardığında siyasal irade ve kararlılığıyla ulusa dönüşmektedir. Kurucu iktidar momenti, kaynağını sınırlandırılmaz gücü ve kaynağını halkın ulus olma yolundaki sonsuz enerjisinden almaktadır. Aykut Çelebi'ye göre, kurucu iktidar "natura naturans"tır.¹⁷ Kurucu iktidar, ulus olma yolundaki siyasal kamusalıktır. Kurucu iktidarın ele gelmezliği ve tanımsızlığı, sınıflandıramayacağı anlamına gelmemekle birlikte hareket halinde ulus olma yolundaki siyasi irade beyanıdır (Çelebi,2008:186).

Tözsel siyasal birlik olarak devlet olmanın bir gereği de jus belli 'ye sahip olmak, başka bir deyişle verili bir durumda düşmanını tayin etme hakkı ve hakiki bir olasılık olarak onunla mücadele etme hakkına sahip olmaktır. Tayin edici siyasal birlik olarak devlet, devasa bir yetkiyi kendinde toplamaktadır: savaşma olasılığını ve insanların yaşamları üzerinde açıkça tasarrufta bulunma yetkisini (Schmitt,2021a:75-76). Schmitt'e göre, siyasal olarak her düzen varoluşunu kendisini doğrudan tanımlamayan bir ilksel duruma bir düzen öncesine borçludur. Kriz, düzen ve siyaset, siyasal gramerde birbirini mutlak bir ölçüte dayanarak ayırabileceğimiz bileşenler değildir. Siyasetin dili, doğal dilin işaret sisteminden farklılıklar arz eder. Kriz momenti, siyaseten kaosu olduğu kadar yeni politik düzenin potansiyelini de müjdelemektedir (Çelebi,2008:189). Ancak Türk'ün işaret ettiği üzere, Schmitt, siyasal düzenin varoluşunu Hobbes'a benzeşen şekillerde

¹⁷ Çelebiye göre, kurucu iktidarı "natura naturans" olarak düşünmek ancak otorite karşıtı, anarşist bir özgürlük ve özyönetim düşüncesiyle birlikte var olabilir. Bilhassa İtalya'daki otonomist sol hareketin Spinoza ve Schmitt 'ten aynı ölçüde etkilenmiş olmasını bir tesadüf olarak görmemeliyiz (2008: 184).

sabite bir ‘‘toplumsal sözleşme’’ fikrine dayandırmamaktadır (2013:120). Bilakis kurucu iktidar, tözünü sonsuz derecede bitmek tükenmek bilmeyen siyasal irade, enerji ve deviniminden almaktadır.

Schmitt’e göre, her somut siyasal varoluş, siyasal birliğini bilinçli bir edimle kurucu anayasal normlara dayandırmakta ve birliğin kendisini özel olarak var etmektedir. Anayasanın ‘‘özü’’ tekil normların tümüne kaynaklık edecek biçimlerde ‘‘anayasa yapma iktidarının taşıyıcısının temel siyasal kararı’’na denk düşmektedir. Zira anayasa bilinçli bir karar olarak siyasal birliğin kendisi için oluşmakta ve anayasa yapma iktidarının taşıyıcısı olarak kendisini her daim yeniden üretmektedir (Türk,2013:142-143). Ancak Schmitt’e göre, devletin normalitesi söz konusu olduğunda hukuki normlar tatbik edilmekle birlikte politik birliğe ilişkin tehditler algılandığıdaysa hukuki normlar geçerliliğini kaybetmektedir. Zira siyasal birlik var olduğu sürece savaş hakkı ve düşman (*hostis*) ilan etme hakkını devretmesi mümkün değildir. Politik birlik, kriz anlarında kendi içerisindeki çatışmaları talileştirmelidir. Aksi halde politik birlik, mevcudiyetini riske atacaktır. Schmitt düşüncesinde insanların fiziksel varlığı üzerinden yükselen siyasal birlik, diğer topluluklardan ya da toplumdan ayrılmaktadır. Siyasal birlik kurulduğu andan itibaren toplum içerisinde bazı özerk veyahut aktarılmış yetkilere sahip, ikincil alt siyasal birimlerde her daim varlığını korumaktadır (Schmitt,2021a:77-78).

Schmitt’e göre, demokrasi toplumsal homojeniteye dayanmaktaysa, politik güç sahibi olan homojeniteyi tehdit eden yabancıyı, başka bir deyişle benzer töze sahip olmayanı politik birlikten uzak kılmalı veyahut gerektiğinde yok edebilmelidir. Oysa parlamentolar böylesi politik bir gücü bünyesinde barındırmamaktadır. Dolayısıyla parlamentoların plüralist parçalanmışlığını aşarak, halkın birliğini, politik bir bütün olarak gerçekleştirecek tek kişi yine halkın temsilcisi olan Führer ‘dir(Bezci,2006:142). Zira Schmitt, demokrasiyi hükmeden ve tabi olanın, yönetenin ve yönetilenin, emir veren ve itaat edenin özdeşliği [total devlet] olarak kavramaktadır (Schmitt,2010:32-35). Schmitt’in führer kavramı Weber’in karizmatik otorite kavramıyla belirli benzerlikler taşımakta ve onun daha güçlü kılınmış hali olarak açığa çıkmaktadır. Karizmatik otorite, toplumsal kriz anlarında bürokratik gücün görece işlevsiz kaldığı anlarda belirli sınırlar dahilinde değer ve amaçlar yaratmaktadır. Bu yönüyle karizmatik otorite, parlamenter krizlerin etkin çözümünde varlığını idame ettirmelidir. Schmitt, Führer ’in genellikle aydınlanmacı diktatörlükle karıştırıldığı uyarısında bulunmaktadır. Aydınlanmacı diktatörlük, henüz halkı politik yetkinlik kazanmamış sayarak, karizmatik

sürükleyiciliğiyle toplumsal kaosa veren ve halkı eğitmeyi amaç edinendir. Buna mukabil führerse, politik bilince sahip halkın ve politik birliğin [devlet] kurucu unsurudur (Bezci,2006:144-147).

2.3.13 Devlet, Toprak, Egemenlik

Schmitt, 16. yüzyıldan süregelen Avrupa modernleşme serüvenini kara ve deniz arasındaki zıtlıklarla betimlemektedir. Schmitt'e göre dünya tarihi, sembolik tarzda kudretli balina Leviathan ve kara hayvanı Behemoth arasındaki mücadelenin yansımasıdır (Schmitt,2020b:24). Schmitt'e göre, modernleşme süreci, mekânsal dönüşüm olarak kara unsurundan deniz unsuruna geçişi temsil etmektedir. Büyük tarihsel kırılmalar mekân tasavvurundaki dönüşümlerle bağlantılıdır. Zira kapsayıcı mekânsal değişimler politik, ekonomik ve kültürel devrimlerin hakiki çekirdeğini oluşturmaktadır (Schmitt, 2020b:54-56).

Her temel düzen bir mekân düzenidir. Temel düzense, belirli mekân sınırları ve sınırlamalarına, belirli ölçülere ve yeryüzünün belirli taksimatına dayanmaktadır. Büyük devirlerin başlangıcında bu yüzden büyük bir toprak alımı mevcuttur. Bilhassa dünya tasavvurundaki her ciddi dönüşüm ya da yığılma, dünya siyasetindeki değişiklikler ve yeryüzünün yeniden paylaşılması, yeni toprak alınmasıyla bağlantılıdır. Schmitt'e göre, 16. ve 17. yüzyıllardaki eşi benzeri görülmeyen mekân devrimi, şaşırtıcı ve benzersiz bir toprak alımı anlamına gelmektedir (Schmitt,2020b:68-69). Teorisyene göre, "Keşifler çağı" Avrupa'nın toprak ele geçirme dönemidir. Teknik alanındaki gelişmeler ve coğrafi keşiflerle Avrupa halkları, gayri Hristiyan ülkelere ve halklara ait toprakları dinsel bir motivasyonla fethetmektedir. Fetih, bu yönüyle toprak ele geçirmenin duygusal motivasyonudur. Bu meyanda "deniz unsuru" ve İngiliz hakimiyetiyle sonuçlanan Dünya tarihini Schmitt, Ersnt Kapp vasıtasıyla üç perdeye ayırmaktadır (Schmitt,2020b:70). (a) Potamik" olanla, yani Doğu'nun Fırat ile Dicle arasındaki ve Nil kıyısındaki topraklarındaki nehir kültürü (b) Grek ve Roma antikitesi ve Akdeniz orta çağının da dahil bulunduğu "thalastik" tabir edilen iç denizler ve Akdeniz kültür havzası (c) merika'nın keşfi ve denizaşırı ticaretle son aşamaya ulaşan Okyanus kültürü (Schmitt,2020b:27).

Schmitt'e göre, kıta merkezli toprak düzeninde yasa, devletlerarası antlaşmalarda, toprak ve egemenlikteki yasadır. Denizler ise, kaosun, korsanların başka bir deyişle yasadışının alanlarıdır. Ancak yine ona göre, bu kuralın istisnası olarak İngiliz hakimiyeti denizaşırı toprakları ele geçirmekle kalmayarak egemenlik sahasını denize doğru kaydırıldı. Teorisyene göre, Avrupa geleneğindeki toprak merkezli egemenlikten denizlere açılan bu yeni uluslararası egemenlik, iki önemli dönüşümü de beraberinde getirdi. İlk olarak, düşmana yönelik saldırı ve savunma stratejisi sivilleri de kapsayacak şekilde genişledi. İkinci olarak, düşmanı askerî açıdan yenilgiye uğratmanın, düşmanın ekonomik kaynaklarını ablukaya alma gerektirdi. İlk değişimin doğal sonucu, savaşın sivilleri de kapsayacak şekilde genişlemesi. İkincisi nihai sonucu olarak, savaşın askeri faaliyetlerle sınırlı kalmaması, savaşın topyekûn bir seferberliği kapsamı (Schmitt,2021a).

Toprak egemenliği ve savaşa içkin bu dönüşüm, topyekûn bir devleti gerektirmektedir. Zira siyasal kavramı, "Jus Publicum Europaeum" yani toprak merkezli egemenlik, devletlerarası kamu düzenini yansıtan siyasal birlik formu, süreç içerisinde büyük içeriksel değişimlere uğramaktadır:

"Aristoteles, Antik polis'te siyasal kavramının başka boyutlarını keşfetmiştir: Ruhani-dinsel ve dünyevi siyasal ikiliği, yani iki somut düzenin gerilimli ilişkisini. 16. yüzyılda Batı Avrupa'da Kilise'nin birliği sona erip siyasal birlik, Hristiyan mezhep kavgalarının yol açtığı iç savaşlarla yok olduğu sırada, dinsel kardeş kavgasında daha üstün ve tarafsız birlik adına devleti savunan hukukçulara politiques deniyordu.

İnsanlığın Avrupa'da yaşayan kısmı daha kısa bir süre öncesine kadar hukuksal kavramları tamamıyla devlet tarafından belirlenen, siyasal birlik modeli devlet ön kabulüne dayanan bir dönemde yaşıyordu. Devlet çağı artık sona eriyor. Bu konuda artık başka bir şey söylemeye gerek yok. Söz konusu çağla birlikte, Avrupa merkezli kamu ve devletler hukuku öğretisinin dört yüzyıllık bir fikir uğraşısıyla yarattığı, devlet dayanan tüm üst yapısal kavramlar da sona eriyor. Siyasi birliğin modeli, en hayret verici tekelin, yani karar verme tekelinin sahibi devlet, Avrupa tarzının ve Batı Rasyonalizminin bu ihtişamlı örneği artık tahtından indiriliyor"(Schmitt,2021a:39-40).

Schmitt'e göre, bu süreç sonunda tersi yönde siyasal, mezhepsel ve sınıfsal çatışmalardan kaçınmak gayesiyle liberal depolitizasyona hapsolmaktadır. İngiliz denizaşırı imparatorluk ve onun liberal moralizmi, zamanla Kıta Avrupası'ndaki kamu düzenini ortadan kaldırmaktadır. Haklı savaş doktrini, düşmanın kamusal kimliğini ortadan kaldırarak onu eşit haklara haiz "öteki" konumundan kötü, iğrenç, yararsız kişisel hasım düzeyine indirgemektedir. Böylelikle artık savaşı kralların başlatma ayrıcalığından *de facto* karar verme tekelinden bahsedemeyiz (Çelebi,2008:160-161). Oysa klasik devlette karar verme tekelini egemeni öncelemektir. Egemen, kriz anlarında

istisna halinin yarattığı koşullarda toplumsal konsensüsü sağlayarak politik birliği tayin etmektedir.

Schmitt, siyasalın ontolojik kabulünü dost ve düşman dikotomisiyle kavramaktadır. Ancak Çelebi'nin de gösterdiği üzere, tüm bu süreç içerisinde siyasal kavramı belirli içeriksel farklılaşmalara uğramaktadır. Çelebi'ye göre, "Siyasal Kavramı " adlı yapının 1963 tarihli önsözünde siyasetin yeniden yapılanması olarak siyasal kavramı bir dizi başka temalarla kavranmaktadır (Çelebi,2021:15-17): (a) Devlet kavramı ve siyasal kavramını nesnel ve net bir şekilde kati surette birbirinden ayırmak, (b) Siyasal kavramını tayin eden düşmanlık unsurunu varoluşsal bir yoğunluk ya da mutlak ötekilik haliyle tanımlamak yerine, düşmanı ayrıştırarak kısmen de olsa hukuksallaştırma ve görelileştirme çabası, (c) Siyasal kavramını yazıldığı bağlam haricinde, jus publicum Europaeum 'un ortadan kalkma tarihi ve çoğulcu evren olarak siyasetin yeniden yapılandırılmasına ilişkin bir meta-teorik üst anlatı olarak vurgulamak. (d) Siyasal, partizan teorisiyle okumak.

Schmitt'e göre, siyasal kavramının aldığı son şekil, partizan sorununa ilişkindir. Partizan, geleneksel siyasetin başka araçlarla devamını simgelemektedir. İkinci Dünya Savaşından sonra kurulan devletler, kuruluş süreçleri bakımından Kıta Avrupası'ndan farklılaşmaktadır. Yeni devletler, partizan savaşlarının başarılı ürünleri olarak açığa çıkmaktadır. Teorisyene göre, partizan devlet kurma eyleminin bir parçası olarak geleneksel, toprağa bağlı konumlama ve egemenliğin bir parçasıdır. Partizan, yegâne yeni bir devlet organizasyonu kurma mücadelesiyle yetinmeyerek ona ideolojik rengini de vermektedir (Çelebi,2008:165).

Schmitt'e göre partizan dört temel kritere sahiptir; düzensizlik, hareketlilik, yoğun siyasi angajman ve toprağa bağlılık [Tellerique] Partizan, kara ve deniz arasındaki zıtlıkta karayı temsil etmektedir. Gezegenin karasal unsurlarında anti-kolonyal savaşlar varlığını korudukça partizan aktif savaşçının kara türünün yansıması olacaktır (Schmitt,2019:53). Partizan savaşı düzensiz bir savaştır; kitlelerin manevi açıdan seferber edilmesidir, toprağa bağlı egemenlik anlayışına sahiptir; siyasal bakımdan dost-düşman ayrımı esnek, değişken ve kaygandır (Schickel'den akt. Schmitt,2008:166). Ancak Çelebi'nin deyimiyle partizan savaşı, dost-düşman ayrımı noktasında esnek olmakla birlikte düşmanı topyekûn imha etme kavrayışından kaynaklı savaşı ve düşmanı moral açıdan mahkûm ederek liberal anlayışın bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır (Çelebi,2008:166).

Schmitt'e göre, partizan, geleneksel düşmanlık formundan kendisini arındırarak bir diğerine, terör ve karşı terörden yok oluşa kadar yükselen gerçek düşmanlığa adamaktadır (Schmitt,2019:42). Partizan, devlet, toprak ve egemenlik vasıtasıyla yeni kurucu bir iktidarı hedeflemektedir. Oysa kır veya şehir gerillası terörist özellikleriyle partizandan ayrılmaktadır. Gerilla savaşı, iktidarı hedeflememektedir. Bilakis ülkenin toprak bütünlüğüne kastederek istikrarsızlaştırma arzusunu taşımaktadır (Schmitt,2019: 67).

2.3.14 Politikanın Antropolojik Kökenleri

Politik yaklaşımlar özünde her daim antropolojik bir inanç içermektedir. Schmitt'in tahayyülünde politika sahası iki kategorik düzlem üzerinden kavranmaktadır: anarşizm ve otoritarizm. Teorisyene göre, her siyasi düşünce insan doğası karşısında belirli bir tavır almakta ve aksiyomatik tezler üretmektedir. Schmitt'e göre, aydınlanma rasyonalizmi, insanı, doğası gereği aptal ve kaba bulmakta ve yasal despotizm idealiyle pedagojik süreçlerden geçirmektedir. Cahil insanlık, insan doğasını dönüştürmeye muktedir bir "kanun koyucu" [legislatuer] tarafından eğitilerek veya dik kafalı doğası Fichte 'nin "Tiran"ı tarafından alt edilerek, devlet bir "eğitim fabrikası" haline gelmektedir. Ona göre, Marksist sosyalizm ise, ekonomik ve sosyal koşullarla insan doğasını değiştireceğine inandığı için bu soruyu gereksiz bulmaktadır. Buna mukabil anarşizm ise, insan doğasını iyi görmekte ve her türden kötülüğü devlet, hükümet ve ilgili teolojik düşünce ve türevlerinin sonucu olarak görmektedir (Schmitt,2020a:62).

Schmitt'e göre, anarşizm ve liberalizmin birey merkezli yapısı ve insan doğasının iyi olduğuna yönelik ortak varsayımları özünde "liberal" eğilimleri taşımaktadır. Zira insanın doğasına ilişkin sonsuz güven ve devlet müdahalesine olan karşıtlık liberal teorinin politik olanı dışlaması anlamına gelmektedir. Bilhassa güçler ayrılığı ilkesi politik olanın imkânını daraltmaktadır. Bu meyanda Schmitt perspektifinde insan doğasını zorunlu olarak "kötü" ve "tehlikeli" varsayan realist teoriler bünyesinde cezbedici nitelikler barındırmaktadır. Zira kötümser teoriler baştan itibaren içerisinde potansiyel dost-düşman dikotomisini sunmaktadır. Savaş, düşman, çatışma vb. reel momentler kötümser teoriye içkindir. Hümanist tavrı dışlayan Fichte, Machiavelli ve Hobbes bu realist tavrın en mühim temsilcisidir (Schmitt,2021a:98).

Schmitt, muhafazakâr tahayyülün dışavurumu olarak Roma Katolisizminde vücut bulan otoriter yapıyı yapıtlarında sıklıkla vurgulamaktadır. Donoso Cartes de Bonald ve de Maistre bu muhafazakâr hattı besleyen mühim isimlerdir. Schmitt'in liberalizm karşıtlığı, "ebedi müzakare" kavrayışına olan itirazı ve "karar alma" iradesine olan teşviki bu düşünürlerle kesiştiği noktalardır. Bilhassa Donoso Cortes'in Katolik bir muhafazakâr olarak Rousseaucu sözleşme fikrine olan kökten karşıtlığı, egemenliğin kökenindeki mutlak otorite vurgusu ve seküler akımların kökeninde teolojik boyutları barındırdığı fikirleri Schmitt'in politik kavrayışını büyük öncelelemektedir (Kardeş,2020:42-43): (i) Realist politika açısından çatışma ve savaş, politikanın ve insani eylem alanının en temel özelliğidir. Çatışmaların ve savaşın yok edilmesi fikri idealist ve rasyonalist düşüncelere özgüdür. Realist düşünce açısından bu fikri tahayyül apolitik konumdadır. (ii) Realist politika çerçevesinde olay düşüncenin temel referansıdır. Olay, tikel ve tekrarlanamazdır. Olay, politik deneyim ve düşünce arasındaki dolayımı sağlayan temel vasıtalardan bir tanesidir. (iii) Realist çizgiye göre, düşünce üretimi kesinlikle spekülasyondan doğmamaktadır. Bu haliyle realizm tüm rasyonalist-idealist- pozitivist eğilimleri bünyesinden bertaraf etmektedir. (iv) Politik realizm şeylerin düzeni ile idelerin düzeni arasındaki gerilimin farkındadır. Şeyler şeyler ile ideler ideler ile dönüştürülebilir. Barışın kendisi bir barışçılık değildir. Şiddeti ortadan kaldırmakla şiddet karşıtlığı farklı durumlardır. İdelerin şeyleri belirlediği düşüncesi gerçekçi değildir. Politik ilişkiler ağı fikirlerle değil eylemlerle düzenlenir. Bu anlamıyla mekânın düzeni, fikirlerin düzenini öncelemektedir. (v) Politik realizm açısından mekân arızı bir gerçeklik değildir. Politik düzenin kuruluşu mekân bağlamında gerçekleşmektedir. (vi) Politik realizm açısından bir politik teori insan doğasının "iyi" olmasına kendisini yaslayamaz. Liberal teorilerin açmazı bu noktada kilitlenmektedir.

Bu teorik mafsallar ardında çalışmamız, Carl Schmitt'in argümanlarını bir alet edevat şeklinde kullanarak Erken Dönem Cumhuriyet'in düşmanlık politikalarını irdelemektedir. Karşılaşmalı analizle öncesinde Kemalizm'in Osmanlı İmparatorluğu'ndaki düşünsel kökenlerini nesnel ve nedensel olarak incelemektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEMALİZM'İN SOSYOTARİHSEL KÖKENLERİ

3.2 Türkiye Sosyotarihsel Yazınının İkili Yapısı

Türkiye’de devlet-toplum ilişkileri çözümlemelerinde sabite ve kurgusal ikiliğe meyilli hâkim paradigmalar mevcuttur. Temel yörüngeleri siyasal-süreklilik ve kopuş olan bu paradigmalar, siyasal yaşamın çoklu ve karmaşık ilişkiler bütününe temsil eden katmanlaşmalarını değerlendirebilecek teorik argümanlardan yoksundur. Zira çoğunlukla ‘‘modernleşme paradigması’’ içerisinde yaklaşmaktadır.

Sosyal bilimciler, düz-çizgisel bir tarih yazımından hareketle bu ikili sosyal tarih yorumlamalarını yeniden üretmektedir. Güney Çeğin’e göre, içerisinde tözcü eğilimler barındıran bu karşıt iki okuma biçimi, sosyotarihsel okumalara alternatif bir yön tayin edememektedir. Yine ona göre, nesnelci ve öznelci bakış açılarının bütünleşen diyalektik okuması ancak sosyal tarih yazımlarına alternatif çerçeveler sunabilir (2013:63-65). Türkiye’nin modernleşme-Batılılaşma serüvenini genel olarak ‘‘seküler’’ ve ‘‘dinsel’’ güçler arasındaki mücadele olarak resmeden kopuş parametresi, Cumhuriyet’in kuruluş sürecini ‘‘devrimci bir moment’’ olarak tasvirlemektedir. Buna mukabil sürekliliğe dayalı tarih yazımları ise, Kemalist-milliyetçi tarih yazımının ve Cumhuriyet’in Osmanlı Devleti’yle hiçbir sürekliliğinin olmadığına içkin argümanların eleştirisi üzerinden temellenmektedir (Çeğin,2013:52-54; Cangızbay, 2007: 11-21).

Taha Parla, Cumhuriyet’in inşasında vücut bulan Kemalist ideolojiyi kültürel ve siyasal Kemalizm şeklinde ayrıma tâbi tutar. Kültürel Kemalizm laikçiliği, akılcılığı, köktencililiği ve kültürel reformculuğu ile kalıcılığı korunması gereken ideolojik harekettir. Siyasal Kemalizm otoriterliği, devletçiliği, tek-particiliği ve ‘‘şefçiliği’’ nedeniyle demokratik ve ilerici olduğu savunulamayacak tarihsel siyasal ideoloji ve rejim türüdür. Parla, siyasal esastaki fikirlerin sosyalizmle aşı tutmamasının yanında sosyal demokrasiyle de bağdaşır yanı olmadığını söyler (Parla,1992:7-12). Bu yorumlama tartışmaya açık olmakla birlikte erken Dönem Kemalizm’e ilişkin yazınlar, döneme ilişkin yergiler veyahut aklamaları kahir ekseriyet Cumhuriyet Halk Partisinin kurumsal bünyesiyle ilişkilendirmektedir. Oysa gerek taraftarları gerekse muhalifleri adına böylesi bir değerlendirme CHP’ye gerçekte sahip olmadığı bir güç vakfetmektedir. Zira erken

dönem Cumhuriyet'te karar alma süreçleri CHP'de değil bilakis rejimin kendisindeydi. Otoriter olan rejimdi ve onun otoriterliği CHP'yi de içerisine almaktaydı (Kaynar,2017: 15-29). CHP'nin uzun yıllar kitleleri mobilize edecek modern bir siyasal örgütlenmeden mahrum kalışı, Şevket Süreyya Aydemir'in yerinde tespitiyle, 27 yıllık Tek Parti dönemindeki uygulamalardaydı. Tek Şef, Tek Parti ve otoriter hükümet nizamında parti hükümete değil; hükümet partiye hâkimdi (Aydemir,1968). CHP'nin belirleyici faal bir siyasal organizasyon olması 1950'lerin ilk yarısında ortaya çıktı. CHP'nin çok partili hayatla beraber çeşitli sınıf ve zümreleri kazanmak için Demokrat Parti'yle çetin bir rekabete girdiği söylenebilir (Timur,1991:63). Seçmenlerin siyasi meşruiyet kaynağı oluşu geniş halk kesimlerinin iktisadi ve sosyal taleplerini görünür kıldı. Ardındaki maddi güçlerden sıyrılmak her ne kadar CHP'yi zorlu şartlara sürüklese de hakiki bir siyasal parti olma hüviyeti kazandırdı. Ancak yine de CHP'nin değişimi önceleyen kültürel/estetik modernleşme vurgusu DP'nin yol, köprü, baraj inşaatında karşılığını bulan somut/görünür ilerleme adımlarının gerisinde kalacaktı.¹⁸ Tarihsel sosyolojinin yörüngesinde ortodoks-resmi tarih yazımına mesafe alarak heteredoksiden soluk alan bu çalışma, süreklilik ve kopuş parametrelerini bir düzlemde harmanlayarak kolektif bir görüngü (fenomen) olarak Erken dönem Kemalizm'in düşün dünyasının sosyotarihsel kökenlerini anlama ve açıklamaya girişmektedir.

3.3 Tarihsel Yazının Eleştirisi

Elitist, soyaçekimci ve faşizan öğelerle eklemlenen otoriteryanizmi, etnisist-kültüralist açılımları, belirgin milliyetçiliği düşünüldüğünde Kemalizm'in esas olarak sağ tandanslı olduğunu ileri sürmek olasılık dahilindedir. Oysa Kemalist söylemin, radikal bir modernleşme programı ve anti-emperyalist belirtisi olarak betimlenen ulusal devrimciliği, kamucu-tenasütçü karakteri, keza radikal laisizmi, sol/sosyal demokrat tandanslı bir küçük burjuva ilericiiliğin yansıması olması da imkân dahilindedir (Parla,2012). Kemalist düşüncüyü belirgin kılan temel kaynaklardan mahrum oluşu, kavramsallaştırılmasını bir hayli güç kılmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti kurucusu Mustafa

¹⁸ Soyut veçhelerden kastımız, seçmenlerin gündelik pratiklerine dokunmayan veya dolaylı şekilde etki eden siyasi söylem şemalarıdır.

Kemal Atatürk'ün (1934 Soyadı kanunundan sonra)¹⁹ bir ideoloji üretme girişiminde bulunmamış olması Kemalizm'i betimlemede araştırmacıları mühim zorluklara gebe bırakmaktadır. Zira Atatürk, Marx veya Lenin değildi. Felsefi bir teori üretmediği gibi derinden bir ideolojiye bağlı da değildi. Brezilyalı liderlerin pozitivizmi devletin resmî ideolojisi ilân etmesi gibi, Atatürk, bir felsefeyi yeniden üreten ve belirli bir gaye için kullanmayı da denememişti (Hanioğlu,2013:31-32). Tanınmış bir gazetecinin “Ama Hangi Atatürk” adlı kitabında gösterdiği üzere, siyaset teorisiyle ilgilenen bir akademisyen Atatürk'ün düşüncelerini fazlasıyla pragmatik ve kaygan bulabilirdi (Akyol,2019:214-298). Kemalizm'in fikir ve uygulamalarından bir öğreti işlemek yolundaki yoğun çabaya karşın aydınlar arasındaki muhtelif görüşler ana hatları oluşturamadı. “Nutuk” ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin “altı ok”u (Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, İnkılapçılık, Halkçılık, Devletçilik ve Laiklik) ve Atatürk'ün söylev ve demeçlerinden bir ideolojik zemin oluşturma ve şekil verme çabası nihai bir kerteye ulaştırılamadı. Zira bu “altı ok” belirsizdi ve farklı yorumlara açıktı. Tümüleştirici bir felsefe, ideolojik ilkeler ve temel bir kitabın mevcut olmaması Kemalist ideolojinin çerçevesini çizmeye kendilerini vakfetmiş aydınlar nezdinde bariz bir engeldi. Zira Kemalizm, yaşamın bütün yönlerini kapsayan sistemli bir öğreti olmaktan öte başkaca kaynaklardan beslenen eklektik bir pragmatizmle maluldü. Fakat yine de Mustafa Kemal daha hayattayken Kemalizm'i sağ, sol ve muhafazakâr kanat olarak betimleyen aydınlar mevzubahisti. Kemalizm'i Marksizm'i idealist bir yaklaşımla Kemalizm'e eklemlemeye gayretkeş sol-Kadro dergisi ve Jakoben ve Türkçü saikleri Kemalizm'le uzlaştırma çabasında olan sağ-Ülkü dergisi (Türk Nasyonalizmi) ve sezgiciliği (Bergsonculuk) Kemalizm'le uzlaştırmaya çabalayan muhafazakâr-Dergâh dergisi (Saylan, 2017:2-32).

Mustafa Kemal, 1919-1922 yılları arasında politik söylem olarak hem sosyalist hem de İslamcı bir kombinasyonu benimsemişti (Akyol,2019:217-297). Savaş boyunca Müslümanlara yardım elini uzatmalarını isteyerek “Şeriatın sesini duyun” diyerek sesleniyordu (Hanioğlu,2013:33). Kemalistler, İstiklal Harbi boyunca yegâne Türkleri değil, İslami bir cemaat halinde yaşayan Türkler, Kürtler ve Çerkezler gibi birçok Müslüman etnik grubu da kurtarmaya çalıştıklarını belirtmişlerdi (Ahmad,2010:86-87).²⁰

¹⁹ Popüler yaşayış motiflerinin en fazla yansıdığı türkülerdeki halk kahramanı Atatürk değil Mustafa Kemal Paşa'dır: “Hoş gelişler ola/Mustafa Kemal Paşa” nakaratlı Kars türküsünde olduğu gibi(Yıldız,2019:161).

²⁰ Jön Türk hareketinin ikinci kuşağına mensup olan Mustafa Kemal ve Türkiye 1920'lerde, 1908'den beri yaşanan sorunlar ve çalkantılara rağmen Müslüman nüfus tarafından hala “Avrupa emperyalizmine baş edebilen son bağımsız Müslüman devleti olarak görüldü. İstiklal Harbinden

Nisan 1920'den Ocak 1923'e kadar 792 İslami terim (Allah, peygamber, Müslüman, İslam dini) kullanan Mustafa Kemal, Temmuz 1923'ten Kasım 1929'a kadar 362 İslami terim kullanıyordu (Akyol,2019:548-549). Büyük Millet Meclisi'nin resmi açılış gününde (23 Nisan 1920) Ankara'da Hacı Bayram Camii'nde bol dua, takva ve Kuran tilavetiyle Hristiyan Batı'ya karşı İslam'ı ve onun kutsal değerlerini hevesle vurguluyordu (Akyol, 2019:326). 1922'de Kahire'de Suriyeli Emin Muhammed Said ve Mısırlı Kerim Halil Sabit tarafından Arapça yazılan ilk Mustafa Kemal biyografisinde ‘‘İslam’ın ve Doğu’nun kahramanı’’ olarak (al-kemaliyyin) betimleniyordu. Yine aynı dönemlerde Mustafa Kemal portreleri Müslüman dünyasında dolaşıma girmişti (Clayer, Giomi ve Szurek,2022:26). Mili marşın Mehmet Akif (Ersoy) tarafından yazılan sözlerinin gösterdiği üzere, 1919-1922 direniş hareketinin ideolojik kelime haznesi Müslüman milliyetçiliği olarak adlandırılabilir bir anlayışı yansıtıyordu (Brockett, 2022:72-78).

Mustafa Kemal ismi etrafında 1920’lerin başında iki ayrı ancak alabildiğine iç içe geçmiş anlatı var olmuştu; birincisi, Anadolu’daki Hristiyan topluluklarını katleden liderin karalanmasına diğeryse Anadolu’yu düşmandan kurtaran ve Batı Asya’daki emperyalizmi yok eden Müslüman liderin kahramanlaştırılmasına (Clayer, Giomi ve Szurek,2013:27). Yine savaş boyunca ‘‘komünizmin özel bir formunu’’ öneren Müslüman komünist lider Sultan Galiyev’le benzer söylemler kullanan Mustafa Kemal (,2005: 272),1919’dan Mart 1922’ye dek Mustafa Kemal en az 150 kez ‘‘sol yan anlamlı’’ kelime (proletarya, işçiler, burjuvazi, emperyalizm, kapitalizm) kullanırken, bu terimler 1922 ile Kasım 1929 arasındaki nutuklarında sadece dokuz kez tekrarlanıyordu (Bozarslan,2015: 278).Pragmatik bir lider olan Mustafa Kemal’in benzer şekilde Tek parti yönetiminin kurulması sırasında da komünizme yönelik eleştirilerini sınırlı tutmuştu. Sol akım da Kemalizm’e net bir tavır alamamaktaydı. Zira Kemalist iktidarın antiemperyalist çizgideki bir kurtuluş hareketi sonrasında kurulmuş olması ve Sovyet Rusya’yla politik açıdan ilişki içinde olması etkiliydi (Astahov,2022:25). Mustafa Kemal’in de sonraları söylem ve demeçlerinde mühim ölçüde farklılıklar görülecekti.

sonra Mustafa Kemal, Gazi unvanıyla İslam’ın Batı emperyalizmi ve dolayısıyla Hristiyanlık karşısında uzun süredir beklenen ‘‘intikam’’ı olarak coşkuyla kutladı. Müslümanların bu kitlesel takdirinin nedeni 1918’den sonra her on Müslümandan dokuzunun fiilen kolonyal tahakküm altında yaşıyor olmasıydı (Clayer,2013:25).

Kemalist düşün dünyası, teneffüs ettiği başkaca birtakım ardıllara ve aralarındaki çelişkiye karşın Türk düşünce ve politik yaşamında bilişsel ve duygusal normatif arka planda mevcudiyetini pekâlâ aksettirmektedir. Politik önermeler ve projeler, sembolik ve diskürtif de olsa Kemalist düşünceye yaslanmadan yaşam alanı bulamamaktadır. Kemalist düşünceyle bir çeşit ‘‘modus vivendi’’ kurmadan var olması da imkânsız hale gelmektedir (Belge,2011:30). Yegâne devlet alanı, iktidar bloku ve resmi siyaset katında olmayarak; genel olarak siyasal söylemlerin bütününde ve ne denli çelişkili olsa da sol muhalefet çevrelerinde de Kemalist ideoloji, bir ‘‘kamusal kültür’’, bir ‘‘resmî ideoloji’’ olarak tecessüm etmektedir (Parla,2008:9-24). Kemalizm, orijinallik iddiasına ve Osmanlı geçmişini ‘‘paranteze alma’’çabasına karşın sosyotarihsel kökenlerini geç Osmanlı’daki entelektüel tartışmalardan alıyordu. Bu meyanda tümüyle bir tikellik arz etmiyordu. ‘‘Modernist bir nostalji’’, bir ‘‘asrı saadet’’ olarak Kemalizm (Özyürek,2008:29-39) karmaşık bir soyağacına müstenitti. İçkin bir müphemliğin yansıması olarak pozitivizmden tenasütçülüğe, korporatizmden sosyal darvinizmden, narodnizmden Batı karşıtlığına ve antiemperyalizme ve pragmatizmle de harmanlanan bir dizi sembolik ilişki biçimini içeren eklektizmden maluldü (Clayer, Giomi ve Szurek,2022:13-20).

Kemalizm’e ve onun bilhassa milliyetçi tasavvurlarına ilişkin araştırmalar, çoğunlukla ‘‘Atatürk’’ imgesi etrafında tecessüm etmektedir. Keza bir kurtarıcı (halaskâr), bir koruyucu (hâmi), patriyarkal (Türklerin babası) ve ‘‘Gazi’’ (muharebe meydanında gayrimüslim güçlere karşı önemli bir zafer elde eden Müslüman savaşçılara verilen onurlandırıcı dini unvan) ve ‘‘Edebi Şef’’ (Parla,2008:58) olarak Atatürk, Ziya Gökalp’in bir eserine de adını veren ‘‘Yeni Hayat’’ın müjdeleyicisi olarak sunulmaktadır. Biyografik-romantik imgelerle bezenmiş çalışmalar, Atatürk portresi üzerinden modern bir ulus devlete dönüşümün ‘‘hayranlık verici’’ izleklerini resmetmektedir (Astahov, 2022; Mango,2022; Timur,2015; Grassi,2009; Kreiser, 2010; Kingross,2017; Armstrong,2022; Aydemir,2021; Karaosmanoğlu,2021; Goloğlu,2021).

Erken Dönem Kemalizme ilişkin bu biyografik araştırmalar, sıklıkla Kemalist elitlerin millet yaratma yönündeki bakış açısını halkın da paylaştığını imâ ederek ortodoks tarih anlatısının ortaya koyduğu argümanları süzgeçten geçirmeden kabul etmektedir. Bu bakış açısına göre, geniş bir toplumsal zemine yaslanan milli kimlik, kaynağında büyüüp serpilen, gittikçe güç ve kapsamlı bir katılım kazanan dolu dizgin bir nehrin hareketlerine benzemektedir. Bu yorumlama ilgi çekici olmakla birlikte,

Kemalist elitlerin milliyetçi tahayyüllerine bir itiraz veyahut direncin olmadığını ve faillerin kendi tarihlerinin bilinçsiz iştirakçilerinden ancak biraz daha fazlası olabileceklerini imâ etmektedir (Brockett, 2022:26-32). Dahası elitlerin sosyal değişimi etkileme kabiliyeti ve halkın, milli kimliği kendi terimleriyle talim etme becerisi konusunda hatalı bir varsayımdan yola çıkmaktadır. Ayrıca elitler tarafından ortaya konulan tipik, dar millet kavramının herkes tarafından tek makbul tanım olarak görüldüğü ve Cumhuriyet'in Osmanlı'dan bütünüyle bir "kopuş"u temsil ettiği yanılgısını da içerisinde barındırarak modern milliyetçi hipotezin bilinçdışı varsayımlarını yansıtmaktadır (Lewis, 2017; Ahmad, 2012; Tunaya, 2016; Berkes,2017; Savran, 2020).

Tarih yazımsal Kemalizm, Türkiye tarihini kendiliğinden dönemselleştirme ya da kavramsallaştırmanın bir aracı olarak Mustafa Kemal'e bir referans yapma pratiğidir. Başka deyişle ister sözcük düzeyinde ister gelenekler aracılığıyla olsun "ulu önder" metinlerimize ve kolektif bilincimize musallat olmaya devam etmektedir (Özarslan,2013: 54). Nancy Lindisfarne'in ileri sürdüğü üzere, bu olgu Türk akademyasında Kemalizm'i bir sorunsal olarak ele almada isteksizliğe yol açmaktadır. Türkiye'de akademisyenler, uzun müddet yönetici sınıfa dahil ve onunla ittifak halinde "tutucu" bir misyonu benimsemişlerdir. Akademik atama, yükselme, fonlara ulaşım benzeri pek çok hususta üst yetkilileri "kızdırılmaması gereken" konuları zor, soyut bir dille kaleme alarak "tehlike alanlara" karşı "korunaklı bir kale" inşa etmektedir (2002:50-105). Geçmişe dair hadiselerin anlatımında, Mustafa Kemal'in kişisel hikayesi, Türk milletinin hikâyesiyle birleşmiş bir haldedir ve bu hadiselerin başka türlü ele alınması neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Kemalist tarih anlatısının baskın hegemonyası, yıllar boyu alternatif anlatıları ve deneyimleri bastırmış ve bu hegemonya hala bir şekilde varlığını sürdürmektedir (Philliou,2022:22-24). Çalışmamız, bu hegemonik ideolojinin gizlerde saklı köklerini irdelemekte ve düşünce yapısının Osmanlı İmparatorluğundaki mayalarını bilhassa sosyoloji biliminin tarihsel gelişimi üzerinden anlama ve açıklamaya çalışmaktadır.

3.4 İMPARATORLUĞU YAŞATMAK

3.4.1 Organizmacılık: Ahmet Şuayp

Sosyal bilim alanı olarak sosyoloji, Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni toplumsal doku arayışını simgeleyerek ‘‘Cemiyet-i beşeriyye nasıl muhafâza-i hayat eder?’’ (Dündar, 2015:52) sorusuna bir cevap olarak ortaya çıktı. Toplumsal ve siyasal mesellere bir reçete sunuldu. Topyekûn mesellerin bilhassa milliyet meselesinin bilimsel metotlarla çözüleceği inancıyla muteber bir yer edinen sosyoloji, bir devlet bilimi olarak (Kaçmazoğlu,2012) buhrana yol açan etkenlere kesinkes çözüm üretecek bir bilimsel yöntem olarak aydınlar arasında bilhassa revaç buldu.

Eric Hobsbawn'ın 19. yüzyılın sonu Avrupa devletlerinde sosyopolitik sorunlara çözüm getireceği umuduyla başvurulduğunu söylediği politik sosyolojiye benzeri bir süreç, Osmanlı aydınları arasında teşekkül etti (Hobsbawn,2020:162). Fransa'da Auguste Comte ve Frederic Le Play tarafından bilimsel ve kurumsal bir disiplin oluncaya kadar sosyoloji, ilk aşamada Charles Robert Darwin'in bilimsel argümanlarıyla biyolojiyi kaçınılmaz olarak referans aldı. Zira Darwin'in biyolojik evrim süreci materyalizmin, pozitivizmin, sekülerizmin ve ulusçuluğun kurucu temeliydi (Ergün,2023:18). Toplumlari organizmalar olarak tasarlayan ve bireylerle organizmalar arasında anlamlı analogiler kurmak düşüncesi antik dönemlere (Eski Yunan, Roma ve Çin) kadar uzansa da Darwin, insanları biyolojik yasalara tabi kıldı. Zira insan her şeyden önce biyolojinin yasalarına toplumsal olgular da biyolojik olgulara tabiydi.

Sistemli olarak evrim teorisini kuramsal bir çerçeveye dayandıran Darwin olsa da evrimi doğa merkezli tanımlayan Schelling, idealist perspektifte yorumlayan Hegel, materyalist dünyaya uyarlayan Marks gibi farklı boyutlarıyla ele alanlar oldu. Marks, Darwin'in evrim teorisini Marksist düşüncelerin doğa bilimindeki temeli olarak görüyordu (Ergün,2023:46). Orta Çağ düşünürleri de bu yola başvurmuşlardı. Niccolò Machiavelli, Tommaso Campanella gibi düşünce dünyasında çığır açan düşünürler toplumların insan doğasındaki evreler gibi çocukluk, erginlik, yaşlılık gibi çağlardan geçtiklerini, tıpkı organizmalar gibi kimi kez sağlıklı, kimi kez hasta olduklarını ifade etmişlerdi (Toprak, Toplumsal Tarih:23). Zira toplumsal organizma ile biyolojik organizma arasında kurulan analogiler mevzubahisti. İkisinde de büyüme vardı ve büyürken her ikisinin de yapı ve görevlerinde farklılaşma baş gösteriyordu. Her ikisinin de parçaları arasında bir karşılıklı

bağımlılık vardı ve her ikisi de hücre, birey gibi birimlerden oluşmuştu. Yine her ikisinin de birer besisi, birer dağıtım, birer düzenleyici sistemi vardı. Organlardaki damar ve dolaşım sistemi, toplumda ticaret yollarına tekabül etmekteydi (Toprak, *Toplumsal Tarih*: 27).

Organisist kuramlar, klasik liberal öğretilerin karşılığı olarak bireyci, atomcu ve mekanik görüşlere tepki olarak gelişti. Fransız aydınlanma çağının ürünü, bireylerin kendi aralarında gerçekleştirdikleri sözleşmeyle oluşan toplum tasarısı olan toplumsal atomculuk yerini organisist kuramlara bıraktı. Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Edmund Burke, Adam Müller, Johann Gottfried Herder, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Gottlieb Fichte, Immanuel Kant, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel organisist kavrayışın yaygınlık kazanmasında mühim roller oynadı. Organisist toplum kavrayışı Karl Christians Friedrich Krause, Saint Simon, Auguste Comte ve Herbert Spencer gibi teorisyenlerce hâkim değerler dizgesi olarak yükselecekti. Bilhassa biyoloji alanında görülen büyük ilerleme ve antropolojinin gittikçe rağbet görmesi rastlantı olamazdı (Toprak, *Toplumsal Tarih*:24).

Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyoloji ilk olarak organisist kuramla ortaya çıktı. Daimî olarak düzen içerisinde değişim ve iş bölümü ekseninde toplumu bir organizmalar toplamı olarak gören organisist sosyoloji, Osmanlı İmparatorluğundaki bunalıma cevaplar aramaktaydı. Ahmet Şuayp'in sözcülüğünü üstlendiği ve Ethem Nejat, Suphi Ethem, Rıza Tevfik, Asaf Nefi, Halide Salih, Satı El Husri ve Bedi Nuri'nin temsilcisi olduğu organisist sosyoloji, Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası'nda biyolojik ve toplumsal alanlar arasında kurulan analogilerle Worms, Spencer ve Espinas'ın düşüncelerinden kaynak aldı. Liberal, Spencerci, evrimci ve pozitivist bir politik çizgiyi benimseyen Ahmet Şuayp, parlamentarizm, lâiklik, bireycilik ve politik sistem olarak Fransız devrimi karşısı muhafazakâr bir tutum sergilemekteydi. Batıcı idealleri kesinkes paylaşan Şuayp, siyasal düzeni kaosa sevk edecek aşırı akımlar [sosyalizm, anarşizm, feminizm] noktasında temkinli düşünmekteydi. Toplumsal buhranı aşma girişimini bireysel girişimcilikte gören Şuayp, toplumsal olguları ani kırılmalar değil evrim süreci olarak kavramaktaydı. Zira değişim, kaçınılmaz olarak bir doğa yasasıydı (Kaçmazoğlu,2011:235-239). Fakat politik sorunlara kapsamlı bir çözüm önerisi sun(a)madığından organisist sosyoloji, güncel dışı kaldı.

3.4.2 Pozitivizm: Ahmet Rıza Bey

Osmanlı İmparatorluğu'nda muhafazakâr bir sosyolojik cereyan olarak pozitivizm, siyasal ve toplumsal buhrana cevap arayan bir öteki akımdı. Zira Osmanlı yenilgi kültürüne (Gıno, 2022) başkaldırı vasıtası olarak pozitivist sosyoloji, devleti karanlıkların dehlizlerinden gün yüzüne çıkartacak bir ışıktı.²¹ Fransız ihtilali sonrası Fransa'sında Sociology disiplininin nev şü nema bulmasında Saint Simon'un talebesi Auguste Comte öncü bir rol oynadı. Toplumsal statik [*order*] ve toplumsal dinamik [*progress*] mottosuyla muhafazakâr bir bilim yöntemi kullanan pozitivist sosyoloji, doğa bilimleri yönteminin sosyal bilimlere uygulanmasını öngörerek faillerden bağımsız nesnel hakikatlerin "keşfini" öneriyordu. Lineer bir tarihsel hat izleyerek doğa yasalarına benzeşen şekillerde toplumsal alanın üç hal yasasını vurguluyordu. Teolojik, metafizik ve "aşkın" pozitivist aşamalarla müstenit teori, toplumsal alanda hazır ve nazır halde bulunan yasaların keşfini tasarlıyordu (Kaçmazoğlu, 2011:229). "Toplumsal Fizik" tabiriyle ortaya çıkan pozitivist sosyoloji, üç hal yasasının teolojik aşamasında insanlığın çocukluk evresi olarak doğadaki nesneleri, fenomenleri tanrısal güçlerle açıklamaktaydı. Yetersiz olan insan, teolojik dönemde olguları aşkın bir varlığa hasretmekteydi. Teolojik evrede insan düşüncesi animistik [canlandırma] ve antropomorfik [insan biçimine sokma] eğilimi sergilemekte ve şeylerin varoluşuna ilişkin açıklama, ona yüklenen amaç ya da tanrısallık aracılığıyla kavranarak dünya tinsel bir düzenle örülüydü. Metafizik aşamadaysa insanlar artık çocukluk evresinden geçerek gençlik evresinin soyut düşünme kabiliyetine ulaşarak tabiata tinsel anlamlar yüklemekten ve Tanrı veya aşkın varlık yerine gizli güçler ve soyut kavramlar asıl belirleyiciydi. Son aşama olan pozitivist dönemdeyse insanlar artık yetişkinlik evresinde doğayı, görüngüleri anlamakta ve anlamlandırmakta ve ampirik/deneysel, hipotezler ve gözlemlenebilir fenomen grupları arasında sabite yasalara odaklanmaktaydı. Fakat pozitivist sosyolojinin hegemonya kurduğu bilimsel dünyada insanın mahiyeti ve ontolojik gerçekliği bir sorun olarak kendisini göstermekte ve bu soruna biyoloji üzerinden cevaplar üretmeye çalışmaktaydı (Doğan,2021).

Ahmet Rıza Bey'de tecessüm eden pozitivist kavrayış toplumsal kaosa karşı toplumsal düzene diğer yanıyla teknik ilerlemeye matuf bir sosyolojik paradigmaya mündemiçti

²¹ Tanzimat reformcusu Mustafa Reşit Paşa'ya Auguste Comte eliyle kaleme alınan mektup "metafizik geçiş olmaksızın İslam'dan, insanlığa tapınmanın ulu evrenselliğini sistemleştiren pozitivizme" geçiş daveti içeriyordu (Özarslan,2013:72).

(Kaçmazoğlu,2011:232). Pozitivizm, devlet adamı ve devlet arasında bir doktor-hasta ilişkisine bürünüyordu. Devlet “hasta”ysa devlet adamı hastayı iyileştirecekti (Hanioğlu,2023:142). Zira “devlet bilimi olarak sosyoloji” biyolojik materyalizmin ve “ideal toplum” hedefinin revaçta olduğu bir ortamda neşet etmişti. Kozmopolit kuramsallaşmayla vücuda gelen İttihat ve Terakki Cemiyetinin fikri basamaklarını vücuda getirmişti. Auguste Comte’un talebesi Pierre Laffitte’in etkisinde olan Ahmet Rıza Bey’in Paris’te çıkardığı Mechveret dergisiyle pozitivist sosyolojik ideallerin başat numunelerini sergilemişti.

Positivist sosyoloji, yarılmalarla sonraları iki ana rahme ayrılan cemiyetin elitist, solidarist kapitalist, merkezîyetçi ve otoriter kanadının organik ulus eksenli düşüncelerini yansıtmaktaydı. Marksizm’e ve Avrupa sınıf mücadelesine mesafeli yaklaşan aydınlarca pozitivist sosyoloji, düzen içerisinde ilerleme mottosuna sosyal olguları kontrol etme ve ilerlemeye ulaşma inanç ve heyecanını verdi. Fakat pozitivist sosyolojinin failleri dışarıda bırakan ve yöntemini yegâne biyoloji üzerinden kurması bir sorunsal teşkil etmekteydi (Ergün,2023:58). Zira İttihatçı subaylar için pozitivistizmin sunduğu evrimci halka, ihtilal karşıtı tavrıyla alternatif bir yöntem sunamamaktaydı. Sabit ideolojik referanslar dogmaydı. Balzac’ın Fransız ihtilâli arifesinde Paris gençlerine hâkim olan ruh için dile getirdiği gibi, İttihatçı subaylar da “gelecek için sabırsız”, hızlı, kapsamlı ve radikal değişim isteyen bir neslin” temsilcisiydi (Hanioğlu,2023:177).

3.4.3 Sosyolojizm: Ziya Gökalp

Sosyolojizm, Osmanlı İmparatorluğu’nda devleti kurtarmak şiarını paylaşan ve reçeteler sunan bir başka sosyolojik teoriydi.²² Gabriel Tarde ile Emile Durkheim’ın uzlaşamadıkları konu toplumsal olguların kökeninde bireyin ya da toplumun olup olmadığı sorunsalıydı. Tarde, bireyden yola çıkarak toplumsal olguları açıklarken, Durkheim toplumsal olguların bireyden bağımsız, aksine bireye “zorla” kabul ettirilen bir tür toplumsal yaptırım olarak açıklıyordu. Farklı yorumlamalar psikoloji ile sosyolojinin ilişkisini belirliyordu. Zira Durkheim, kolektif bilinci bireysel bilinçten

²² Kısa ömrüne rağmen (58 yıl) Emile Durkheim sosyoloji camiası içinde öylesine başarılı olmuş, öylesine ünlenmiştir ki, bugün 156 Bourdieaux’daki evinin kapısında “sosyolojinin kurucusu” ibaresinin yazılması kimseye itici gelmemektedir (Çelebi,2007:146).

tümüyle ayrılacak yayımlayacağı Les règles de la méthode sociologique'de [Sosyolojik Yöntemin Kuralları] toplumun bireylerin bir toplamı sayılamayacağı, bir bireşimi, sentezi olduğu, toplumsal yaşamın açıklamasının psikolojik yaşamda değil, yine toplumsal hayatta aranması gerektiğini savunuyordu. Kolektif bilinci bireysel bilinçten farklı kılarken “dışsalılık” ve “baskı” olmak üzere iki nesnel niteliğe başvuruyordu. Toplumsal olay din, ahlâk, hukuk, mantık gibi türlü şekiller altında bireysel bilinçlere “dış”tan geliyor, bireyin iradesi dışında ona zorla kabul ettiriliyordu. Durkheim, sosyolojiye bireysel bilinç ve bireysel tasarıdan bağımsız olan toplumsal bilinç ve toplumsal tasarımı ortaya çıkarıyordu (Çelebi,2007:158).

Sosyolojide holistik anlayışın ilk temsilcisi olan Emile Durkheim, epistemolojik ve metodolojik tavrıyla pozitivistti. Toplum imgesi modern toplum ile yakın bir mütakabiliyet sergiliyordu. Zira Durkheim ilişkilerin değil olguların sosyoloğuydu. Ona göre, toplum ilişkiler yumağı değil, olgular birlikteliğiydi. Olgular ilişki yumaklarına göre daha katılaşmış, sertleşmiş, kurumlaşmıştı (Çelebi,2007:146-152). Zira Durkheim’ın Sosyolojik Yöntemin Kurallarında argümanlar ve örneklemeler üç problematik üzerinden kurulmuştu (2015:22-49): (i) Sosyolojinin statüsünü en yakın akrabaları biyoloji ve psikolojiden bağımsız müstakil bir disiplin olarak konumlandırmaya çalışmak, (ii) Belirli felsefi muhaliflerine karşı, toplumsal düzenin özellikle bilimsel bilgisinin hem mümkün hem de zorunlu olduğunu kanıtlamak ve (iii) Bir bilimsel açıklama yöntemleri ve biçimleri anlayışını bu yeni alana uygulamaları içinde inşa etmek.

Sosyolojiyi psikolojinin boyunduruğundan kurtarmak şiarını paylaşan sosyolojizm cereyanı, toplumsal düzen sorunsalına cevaplar aradı. Auguste Comte sonrası dönemde bocaladıktan sonra sosyolojiyi soluklayan Tarde ve Durkheim sosyolojisiydi. Gustave Tarde ve Emile Durkheim çatışması Fransa’da olduğu gibi Türkiye’de de uzun süre gündemi işgal etti. 1920’li yılların sonlarına kadar bu böyleydi (Toprak, *Toplumsal Tarih*:29). Müstakil bir disiplin olarak sosyolojinin kurumsallaşmasını Türkiye ölçeğinde sağlayan Ziya Gökalp’ti. Durkheim’ın izinde psikolojiyle bağıni koparan “tam bağımsız” bir sosyolojiyi savunan Ziya Gökalp, çelişik toplumsal sınıflar kavramı yerine uzlaşan meslek zümreleriyle korporatist yönü belirginleşen meslekçiliği vurguluyordu. Ulusal düzeyde korporasyonların temsilcilerinden oluşacak bir politik sistem öneren Gökalp, Friedrich List’in [Alman] “millî iktisadi” ve Emile Durkheim’ın [Fransız] “solidarizmi”ni harmanlayarak

Osmanlı İmparatorluğu'nda savaşların sebep olduğu iktisadi ve toplumsal çöküntüye ahlâki normlarla bir çözüm getiriyordu (Parla,1992).

Nihai kertede sosyoloji, Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde başat bir bilimdi. Sosyolojizm her derde deva bir bilim alanı olarak görüldü. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Cumhuriyet kurulurken Durkheim'ın İctimai Taksim-i Amel'i [Toplumsal İş Bölümü] adlı eseri Türkçeye çevirtmesi rastlantı olamazdı (Toprak, *Toplumsal Tarih*:32).

3.4.4 Science Social: Prens Sebahattin

Fransız liberal Frederic Le Play'den alan Science Sociale sosyolojisi, Prens Sebahattin'in fikri müktesebatında yankı buldu. Kamusal anlayışa, merkezîyetçi devlet yapısına ve dış müdahaleye karşıt konumlanan görüşün karşısında âdem-i merkezîyetçiliği, bireyciliği ve dış müdahaleyi öne çıkaran Le Play sosyoloji, Osmanlı İmparatorluğunu buhrana götüren sürecin âdem-i merkezîyetçi devlet yapısı olduğu ileri sürülerek federalizmin "intiharı değilse bile, tehlikeli bir formül" olarak kayda değer bir sosyolojik gelenek icra edemedi (Lewis,2017:277).

Prens Sabahattin'in liberal fikriyatı İngiltere'den değil de Fransız liberallerinden alması da ilgi çekiciydi.²³ İlgi çekici bir başka husus derli toplu tek eseri sayılabilecek "Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?" adlı eseri idi. Zira Osmanlı'da beliren sosyolojik varyantların esas dinamiği "devleti kurtarmak" nosyonuydu. Zira Türkiye'de toplumsal sorunlara toplumsal perspektiften bakma eğilimi mevcuttu. En yetkin aktörü de toplumun kurumsallaşmış biçimi olarak devletti.²⁴

²³ Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyoloji, bir bakıma Fransız icadıydı. Zira sosyal bilimlere Fransızca aracılığıyla varılması oldukça doğaldı. Diğer dillerdeki düşünürler de Fransızca üzerinden okunuyordu. İktisat bilimi "İngiliz" olmasına rağmen Osmanlı'nın iktisat bilgisi tümüyle Fransızca kitaplar aracılığıyla idi (Toprak, *Toplumsal Tarih*:31).

²⁴ Hatta Türkiye'de liberal düşünceden esinlenen siyasal organizasyonlara toplumun pek rağbet göstermediği de açıktır; bkz. bir zamanlar kurucusu Besim Tibuk'la özdeşleşen Liberal Demokrat Parti.

3.4.5 Psikososyoloji: Abdullah Cevdet

Gustave Le Bon ve Gabriel Tarde tarafından geliştiren psikolojik sosyoloji, Abdullah Cevdet'in fikri tedrisatında hayat buldu. Erken Dönem Cumhuriyet'te en az Ziya Gökalp kadar etkili bir yer edinen Abdullah Cevdet, toplum karşısında bireyi önceleyen kesinkes Batıcılık idealini paylaşmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğunu buhrandan çıkarmanın cevabını şahsi teşebbüs, âdem-i merkezîyetçilik ve bireyci eğilimde bulan psikolojik sosyoloji, bireyi baskı altında tutacağı gerekçesiyle kitlelere mesafeli kalmaktaydı. Kurumsallaşma düzeyi zayıf kalan sosyolojik paradigma, araştırmalara konu edilmeyi hak etmektedir (Kaçmazoğlu,2012:242).

3.4.6 Diyalektik Materyalizm: Refik Nevzat-Mustafa Suphi

Refik Nevzat ve Mustafa Suphi tarafından temsil edilen ve adını duyuran Marksist sosyoloji, sınıfsal yapının gelişmemesi ve çözüm önerilerini yegâne toplumda bulunan iç dengelerle açıklama yolunu tuttuğundan bu kuramsal çerçeve yeterli ilgi görmedi (Kaçmazoğlu,2012:149).

20. yüzyılın başında ulus devletin taşlarını döşeyen üç düşünürdü. İlki, Emile Durkheim'dı. Siyasal bağlamda uluslaşma için gerekli dayanışma anlayışının esin kaynağıydı. İkincisi, Friedrich List'ti. Ulusun maddi temelini oluşturan iktisadî yapı Friedrich List'in "milli iktisad"ıydı. Sonuncusu, Ferdinand Tönnies'ti. Toplumsal-kültürel kurgu, kültürel kimlik ve uluslararası değerler, Ziya Gökalp'in "hars" ve "medeniyet" diye tanımladığı ikilem, Tönnies'in bulgusuydu. Toplumun bağrında yatan töreler ve alışkanlıklar kültürü; uluslararası düzeyde akılcı, bilim, teknoloji ve bilgi sistemi ise uygarlığı ifade ediyordu (Toprak,2022:11-12).

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyoloji disiplini farklı sosyolojik paradigmalardan esin kaynağı olsa da esas şiar, devleti içerisinde bulunduğu buhrandan çıkartmaktı. Bu şiar, Kemalist düşüncenin de temel nosyonları arasındaydı.

3.4.7 TERRA İNCOGNİTA: KEMALİZM

3.4.7.1 Türkçülük

Politik süreçler anlamında 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu müzmin sorunların ve belirsizliklerin doruğa çıktığı bir dönemde kendisini yeniden üretme kabiliyetini kaybetti. Şiarı “ebediyete kadar muzafferlik” olan imparatorluğun toprak kayıpları kendisine güven eksikliğini ve gerileme duygusunu barındırıyordu. Üçüncü Selim’le başlayan Nizam-ı alem (cihanşümül düzen) yerine ilan edilen Nizam-ı cedit (yeni düzen) biyolojik çağrışımı barındıran gerileme duygusuna bir ön almanın tezahürüydü (Bozarslan,2015:15).

Osmanlı İmparatorluğu’nu yaşatmak şiarından doğan Tanzimat reformları (yeniden düzenlemeler) sonuç alınamayan askeri başarısızlıkların farklı veçhelerdeki yansımalarıydı. Bilhassa 1956 tarihli Islahat Fermanı Müslüman ahali nezdinde hoşnutsuzlukla karşılanırsa da Fransız İhtilali’nin milliyetçi tahayyüllerinden etkilenen Hristiyan tebaasını Osmanlı yurttaşlığı tahayyülü etrafında bir arada tutma ve İmparatorluğa sadık kılma projesiydi (Karpas,2017:97). Fakat bu amaç, ordunun ve bürokrasinin basit bir biçimde modernleştirilmesinden daha derin bir değişimi gerektirmekteydi. Zira çeşitli gayrimüslim cemaat yapıları ve uzun müddet âdem-i merkezi yapı içerisindeki dini kimlikler, milliyetçi ve sosyalist tahayyüllerle giriştikleri isyanlarla Nizam-ı alem anlayışının iflasını teyit ediyordu (Çeğin,2013:66).

İkinci Abdülhamit dönemi reformların otokrat ve merkezileştirici bir yönetim erki ve Pan-İslamist politikayla devlet merkezli modernleşme serüveninin nirengi noktasını oluşturdu. Zira Pan-İslamist siyaset, geleneksel İslami düşünceden ziyade “milliyetçi yaklaşımlara benzerlik” göstermekteydi. Asya ve Afrika milliyetçilikleri gibi, “İttihad-ı İslam” son tahlilde Batı emperyalizmine gösterilen tepki, ona verilen cevaptı (Keddie’den akt. Hanioglu,2023:295). Kurumsal yapıların modern veçhede inşasıyla birlikte (Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye mektepleri, Galatasaray Lisesi) İkinci Abdülhamit dönemi’ndeki tüm İslamileştirme çabalarına karşın devletin yeni modern okulları “ekseriyetle pozitivist, materyalist ve ilimperest fikirlerle aşılanmış” bürokratlar, subaylar, profesyoneller ve aydınlar yetiştiriyordu (Bein,2013:7). Milliyetçi idealin bir nüvesi olan “Türk olma” ve gayrimüslim nüfusa set çekme anlayışı” Osmanlı bürokratları arasında pekişmekteydi (Findley,2016:1-39). Kişiliğine sadakati arttırarak İslâm coğrafyasında Osmanlı kültürünü geliştirmeye dönük kültür savaşına (*Kulturkamp*) girişiyordu. Bu dinsel-siyasal kavga aynı

zamanda İmparatorluk'taki giderek artan yabancı nüfuzuna bir süreliğine set çekmeyi başarıyordu (Yasamee, 2020:21-39). Fakat 1876'daki meşruti monarşi denemesinin Rus-Osmanlı savaşının gerekçe gösterilerek sonlandırılması otuz yılı aşkın bir müstebit iktidarı belirgin kıldı. İkinci Meşrutiyet'e değin otoriter fakat aynı zamanda modernleştirici kurumsal yapıların inşası, imparatorluğun kozmopolit yapısının aleyhine ve fakat bir ulus devlet topluluğunun lehine olacak gelişmeleri hızlandırdı (Jacoby,2010:51). Dahası Immanuel Wallerstein'ın kullandığı anlamda Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa dünya ekonomik sisteminin yarı çevre (*semiperipher*) ülkelerine eklemlendi (Kreiser,2019:222).

İkinci Meşrutiyet'in yarattığı göreceli liberal ortam politik çoğulculaşmaya yol açsa da Yeni Osmanlıların bir devamcısı konumunda olan Jön Türk hareketinin doğuşuna da tanıklık ediyordu. Ulus devlet paradigması lehine olan bu hareketin başat aktörleri, 1895'ten itibaren Avrupa'da ortaya çıkan ve Abdülhamid iktidarına karşı "Jön Türk" olarak adlandırılan muhalefetti. Türk tarih yazımında yerleşik kabullerden biri olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti Jakoben ve Bonapartist nitelikleriyle tanımlanmaktadır. Oysa, iki türden İttihat ve Terakki Cemiyetinden bahsetmek mümkün. Birinci İttihat ve Terakkinin tarihi, İstanbul'da Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de okuyan bir grup öğrencinin İkinci Abdülhamit rejimine karşı 1889'da İttihad-i Osmani Cemiyeti adlı gizli bir teşkilat kurmalarına kadar götürülebilir. İmparatorluğun tek tıp okulunda biyolojik materyalizmin ve ideal toplum hedefinin öğrenciler arasında revaçta olduğu bir ortamda bu Cemiyet'in doğması tesadüfi değildi (Dündar,2015). Birinci İttihat ve Terakki Cemiyeti, İstanbul merkezli Osmanlı sivil ve aydınlar yoğunlukta olarak fikri müktesebatını Fransız Devriminin insan hakları temelli anayasal hareketinden almaktaydı. İkinci Abdülhamit rejimine karşı kuramsal ve İttihat ve Terakkiyle kurumsal bünyeye kavuşan hareketin esas gayesi, mutlak monarşi karşı anayasacılık, iktisadi liberalizm ve Osmanlılığı bağrında taşıyan bir yurttaşlığın tesisiydi. Kurulan birinci İttihat ve Terakki Cemiyetinin ayırıcı özellikleri şöyleydi: (a) Osmanlı İmparatorluğu içerisinde her unsurun üye olduğu bir yapı, (b) Devrimci niteliğine karşın cemiyetin sivil kuruluşlara özgü demokratik tartışma geleneği, (c) Osmanlıcılık ideolojisinin belirginliği ve (d) Cemiyetin fikri donanımının Fransız kaynaklı olması (Aydın,2012:118). Buna karşın İkinci İttihat ve Terakkiye Selanik'te Balkan kökenli Yahudi, dönme ve Türklerden müteşekkil, fikri muhtevasını Alman organik toplum tasarısından alan, subay ve küçük memurların çoğunlukta olduğu ve Türkçülüğün hâkim ideolojik yörünge kabul edildiği cemiyetti (Aydın,2012:122-126). Devletin verili varlığının "Türk öznesi" üzerinden tanımlanması ve Fransız örneğinin

çekim alanından şekillenen ana çizgisinden ontolojik olarak kopan İkinci İttihat ve Terakki, etnik bir milliyetçilik üzerinden yürüyen militarist modernleşme hareketinin meyvesi olan Kemalizm'e suret verecekti.²⁵

Kültürel Türkçülük, İkinci Abdülhamit döneminde itibaren cenin halinde olarak İttihatçılıklarla birlikte politik bir mahiyete büründü. Zira Abdülhamit, "Türk" ögesini son çare olarak görüyordu. Selanik'te Alatini köşkünde muhafızlığını yapan Fethi Okyar'a şu sözleri aktarıyordu: "Ben, otuz üç sene, bu memleketin başındaki insan olarak, mensubu olmakla iftihar ettiğim Türk milleti ile Türklerin asli unsur olduğu devletin hudutları içinde yaşayan, Müslüman olsun olmasın, Türk olmayan unsurların hakiki vaziyetlerini bilmekteyim" (Arai,2022:89). Sol akımın bilhassa kültürel Türkçülüğün filizlenişi Balkanlar ve Kafkaslardan gelen fikri akınlarla billurlaştı (Tunçay,2017:252). Japon/Rus Savaşı (Mustafa Kemal de yakından izlemişti) sonrasında sosyal ırk, Türk milliyetçiliğinin ana yörüngelerinden biri oldu. Zira elitler ve aydınlar türdeş bir millet karakteri taşımasının Japonya'ya çok uluslu imparatorluk Rusya karşısında mühim bir avantaj sağladığını iddia ediyorlardı. Rusya gibi asır sonu Osmanlı toplumunda da kolektif bir gelecek tasavvuru geliştiren bir milliyetçilikten ziyade bu alanda çatışan milliyetçiliklerden bahsedilmek mümkündü (Hanioğlu, 2023:98). Japonya'nın zaferi Jön Türkler ve Osmanlı aydınları arasında ırk teorisi ve Türki geçmişe yönelik bir ilgi doğurdu. Avrupa'da yapılan Türkoloji araştırmalardan esinlenen Türkçülüğün kültürel kaynakları 19. yüzyılda Orta Asya incelemelerini yapan Fransız de Guignes, Leon Cahun ve Arminius

²⁵ Sosyal bilim konusu olarak milliyetçilik, daimî olarak entelektüel tartışmalara konu olmaktadır. Tartışmalar, millet teriminin ise, iki veçhede tevarüs ettiğini göstermektedir: Genelde edilgen topluluk anlamında kulturel millet ile etkin, aşkın bir iradeyle kendisini siyasi bir millet olarak ifade eden staations devletsel millet. Araştırmacılar, "millet" tanımları arasında belirli kıstasların olduğunu belirtseler de homojenlik ideali ağır basan etnik vurgular belirgin şekillerde vurgulanmaktadır (Anderson,2020). Zira etnik modelde halk, fiilen eylemli bir siyasi seferberliğin olmadığı yerlerde bile, milliyetçi emellerin nesnesini vermekte ve çağrının nihai retorik merciini oluşturmaktadır. Liderlerse halkın iradesine başvurmak kaydıyla eylemlerini haklılaştırmakta ve farklı sınıf veya grupları milliyetçi retoriklerle bir araya getirmektedir (Smith,2022:22 29). Tarihi bir toprağı paylaşan, müşterek mitleri ve tarihsel anıları, kitlesel bir kamu kültürü, ortak ekonomisi, tüm üyeleri için geçerli hak ve ödevleriyle müsemma bir ismi mevcut insan topluluğı millet olarak tanımlamaktadır. Böylesi bir tanımlama milli kimliğin karmaşık ve soyut boyutlarını gözler önüne sermektedir keza milli kimlik kaçınılmaz olarak çok boyutludur ve yegâne tek bir ögeye indirgenemez. Milliyetçilik terimi genel hatlarıyla beş değişik veçhede kullanılmaktadır (Özkırımlı,2008:225-226): i Milletleri kurma ve ulus devletleri ayakta tutma süreci olarak, ii Bir millete aidiyet bilinci olarak, iii Millete ilişkin bir dil ve sembolizm olarak, iv Milli iradeye ilişkin bir kültürel öğreti ve milli hedeflerin gerçekleşmesine yönelik reçeteleri içeren bir ideoloji olarak, v Milletin hedeflerini hayata geçirmeyi amaçlayan bir toplumsal ve siyasal hareket olarak.

Vambery gibi Avrupalı doğu bilimcilerin çalışmaları ve Rus İmparatorluğu menşei Türkler bilhassa Tatarların tesirlerine değin gitmekteydi (Özdoğan,2019:13-21).

İsmail Gaspıralı, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'in ideolojik yörüngesini tayin ettiği kültürel Türkçülük, 1911'de Türk Yurdu, 1912'de Türk Ocakları teşkilatlarıyla ve Genç Kalemler ve İslam Mecmuasıyla bir vücuda gelmeye çabaladı. Bilhassa Ziya Gökalp, Türkiye'de "sosyolojinin babası" olarak tanıtılsa ve Auguste Comte'un şakirdi Durkheim'dan etkilense de temelde bir "bilim insanı" değildi. "Loji" sonekinin geçtiği herhangi bir kavramla bağdaştırılacaksa, bu, "ideoloji" olabilirdi. Zira Gökalp, Türk sosyolojisinin değil "Türk milliyetçiliğinin" isim babasıydı. Durkheim'in "pozitivist metodolojisi" yardımıyla milliyetçi ideolojiyi "bilimsel gereği" ambalajıyla sunma alışkanlığının babasıydı (Belge,2015:31). Buda heykelini andıran bu acayip adam (Gökalp), gelecek bir kurtarıcıdan ve kurtuluş gününden de bahis açıyordu (Karaosmanoğlu,2021:21).

Fransız Sosyolog Emile Durkheim'in kolektivist-solidarist düşüncelerini Türk milliyetçiliğinin billurlaşmasında teorik zemin olarak gören Gökalp, Durkheim'da "toplum" kavrayışını neredeyse ilahi bir mertebeye büründürerek en yüksek otoriteyle özdeş sayan "ulus" kavrayışına çeviriyordu (Zürcher,2015:49). Gökalp, milleti, "lisanca, dilce, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan fertlerden mürekkep bulunan bir zümre" şeklinde tanımlayarak solidarist argümanların belkemiğini oluşturan "toplum" yerine "organik ulus"u ileri sürüyordu (Özdoğan,2019:29). ²⁶Gabriel Tarde ile Emile Durkheim'in uzlaşamadıkları konu toplumsal olguların kökeninde bireyin ya da toplumun

²⁶ Benedict Anderson, milleti hayal edilen bir siyasi topluluk olarak tanımlamaktadır. Zira milliyetçilik, ulusların kendi kendilerinin bilincine varma süreci değil, ulusların var olmadığı yerde icat edilmektedir (2020:24). Ulus devlet yaygın biçimde "yeni" ve "tarihsel" kabul edilse de siyasi ifadesi ulus devlet olan ulusun kadim bir geçmişten ortaya çıktığı daha da önemlisi sınırsız bir geleceğe doğru süzülüşü düşünülmektedir. Milliyetçiliğin büyü, rastlantıyı yazgıya dönüştürmesidir (Anderson,2020:29-30). Yazgısallık, farklı oluşum süreçleriyle özgül milliyetçiliklerin doğuşuna tanıklık etmektedir (Smith, 2020:72-79): i. Teritoryal (Toprağa bağlı) milliyetçilikler: Bağımsızlık öncesi, yabancı yönetimlerden kurtulmaya çalışan, eski sömürge toprakları üzerinde yeni bir ulus devlet (state nation) kuran sömürge karşıtı milliyetçilikler, Bağımsızlık öncesi, etnik toplulukları dağılmış sömürge toprakları üzerinde birleştiren ve tek bir devlette birleştirme amacı güden bütünleştirici milliyetçilikler. ii. Etnik milliyetçilikler: Geniş siyasi birimlerden ayrılmayı hedefleyen "etnisiteye" dayalı diaspora milliyetçilikler. Var olan etnisiteye dayalı milletin sınırları dışında kalan soydaşlarının yaşadıkları toprakları da kapsayacak şekilde genişlemeyi hedefleyen irredentist ve pan milliyetçilikler. Oluşum süreçlerine göre milletler: Yatay etnik topluluklar, bürokratik dahil etme, toprağa bağlı milliyetçilikler, yukarıdan aşağıya, aristokratlar liderliğinde. Dikey etnik topluluklar, yerli olanın seferber edilmesi, etnik/şecereci milliyetçilikler, yukarıdan aşağıya, entelijensiya ve orta sınıfların bir bölümü liderliğinde (Smith,2020:82).

mevcut olup olmadığıydı. Farklı iki düşünce, İstanbul ve Selanik'te gündeme gelecek iki farklı sosyolojik paradigmayı simgeliyordu. Ziya Gökalp'in solidarist kavrayışı Osmanlı-Rus çekişmesinden miras kalan Rus düşmanlığı, Osmanlı modernleşme hareketlerinin sınıfsal analizinden kaçınan organik toplum kurgusu ve onun Cumhuriyet'e intikaliyle müteşekkildi. İşlevsel anlayışa sahip korporatist-solidarist mantık, liberal teorinin bireyci anlayışının anarşiye yol açacağı iddiasında iken Marksizm'in emek-sermaye çatışkısını asgariye indirme çabasındaydı. Anti-liberal, anti-Marksist ve anti-sosyalist karşıtlık üzerinden ifadesini bulan korporatist mantık devlet-işveren-işçi düzleminde bütünsel bir kamu ve ulusal çıkarı hedeflemekteydi (Parla,1992:7-8).

Masami Arai, Jön Türk döneminin başta gelen fenomenlerinden biri olan Türk milliyetçiliğini ele aldığı ayrıntılı çalışmasında, sonraları Kemalist tarih anlatısının da resmi ideoloğu olacak Yusuf Akçura'nın kurduğu Türk derneğini milliyetçi harekete sinerji katan bir kurumsallık olarak adlandırmaktadır. Vladimir Gordlevski gibi yabancı Türkologların da katkıda bulundukları dernek, "Türk ırkını çöküşten kurtarmak gayesi"yle ilgi çekici şekilde "Osmanlı geçmişini paranteze alarak" Türk milliyetçiliğinin Orta Asya kökenlerine vurguyla Anadolu Türklüğünün saf, ham haline işaret ediyordu (2022:23-29). Alarmist/acilci bir görev olarak Türk kimliğini uyandırma çabasındaki Akçura, "Türklerin en kavi ve en medeni kısmı" olan Osmanlılarla birlikte Türklerin ulusal kimliklerini unuttuklarına işaret ederek, en eski Mısır medeniyetinin bile Turan halklarından biri, yani Sümerler ve Akatlar tarafından yaratıldığını belirtmekteydi (2022:45). Yusuf Akçura, bununla yetinmeyerek Osmanlı bünyesindeki sair Müslim unsurlardan milli vicdana temessül edecek Türkleşecek grupları irdeliyordu. Türkçülüğü en has çözüm yolu sunarak üç türden faydasını gözetiyordu: Türkleri daha sıkı birleştirmek, yarı Türkleşmişleri daha da Türkleştirmek ve hiç Türkleşmemiş olanları Türkleştirmek. Türkçülük siyasetinin demografik kazanım getireceğini dile getiren Akçura, ince şekillerde Türkçülüğe başat bir rol atfediyordu (Arai,2022:47-52). Jenealojiye dayalı varsayımsal soy bağları, halkın seferber edilmesi, yerli dil, adet ve gelenekler- Doğu Avrupa ve Asya'daki sayısız topluluğun izlediği son derece farklı bir "milli oluşum" rotasını yansıtarak ve dinamik bir siyasal meydan okuyarak etnik bir milletin kavramlarını savlıyordu (Smith,2022:30).

Francis Georgeon, Tatar kökenli Yusuf Akçura'yı incelediği doktora çalışmasında, Türkçülüğün yörüngelerini gözler önüne sermektedir. Kahire'de Türk gazetesinde yayımlanan "Üç Tarzı Siyaset" adlı yapıt, nadide bir kaynak olarak materyalist fikriyatın

reaksiyoner ‘ırka dayalı’ milliyetçiliğini savlıyordu. Osmanlıcılığa, İslamcılığa ve ortodoks tarih yazımına karşıt olarak antropoloji ve filoloji disiplinlerini harmanlayarak ve pozitivist paradigmayla eklemleyerek dini ‘sosyal pekleştirici’ rolüyle ulusa ikame ediyordu (1996:27-32). Ünlü vecize İttihat (birlik) ve terakki (düzen) karşın Akçura, ‘‘kuvvet’’ (güç) ve ‘‘terakki’’ (ilerleme) ilkelerini ileri sürüyordu. Bilhassa Spencer ve Taine’in yapıtlarından etkilenen Akçura, ‘‘yaşamak için mücadele’’ temasını tarih ve toplum alanında da geçerli kılıyordu. 1902’de yerçekimi ya da sınırların dengesi yasalarında olduğu gibi canlı varlıkların da yaşam kavgası ve mutluluk savaşının benzeri mutlakiyette doğal yasalar olduğunu belirtiyordu (1996:27-57). Francis Georgeon’a göre, Türkçülüğün iki müstesna ismi Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp arasındaki en bariz fark, aldıkları formasyondan kaynaklanmaktaydı. Akçura, tarihin büyük akımlarını ortaya çıkararak tarihin gerçek rolünü ortaya koyma amacındayken; Gökalp, toplumsal yaşamı şekillendirecek fikirlerin arayışındaydı. Akçura, sosyolojiye pek itibar etmeyerek ve hatta sosyolojiyi bir bilimsel disiplin olarak görmezken; Gökalp, tarihi sonu yaklaşmış bir disiplin olarak görmekteydi. İki ideolog arasındaki farklardan biri de Türk milliyetçiliğinin doğuşuna ilişkindi. Akçura, Türk milliyetçiliğinin kökenlerini Rusya Müslümanları arasında ve sosyoekonomik boyutta görürken; Gökalp, Türk milliyetçiliğinin doğuşunu Avrupa merkezli Turquie akımı ve 1908 Devrimi ve Balkan savaşlarında görmekteydi (1996:59-60).

Osmanlı İmparatorluğu’nu parçalayan milliyetçiliklerin yan ürünü olarak ortaya çıkan Türk milliyetçiliği, sosyal darvinist öğelerle bezenerek tarih sahnesine çıktı. Jön Türk ve Kemalist elitlerle radikal bir doruğa ulaştı. Türk milliyetçiliğinin radikal bir boyut kazanmasını ve tarih sahnesinde güçlü bir yer edinmesini açıklayacak birkaç etken sıralanabilir (Plaggenborg,2019:95-102). İlk olarak, modernleşme, merkezileşme ve Avrupalılaşma şiarı ekseninde Tanzimat reformlarıyla birlikte kamusal alanda Osmanlı Türkçesinin yaygınlık kazanması ve Türkçe dışındaki dillere okullarda ve mahkemelerde farklılaşmaya dayalı bir ayrımcılık uygulamaları dilsel-kültürel bir farklılaşmayı yarattı. İkinci olarak, entegrasyon ideolojisi olarak İslâm ve İslâmıcılığın açtığı milli boşluğa Rusya’dan gelmiş ve ezilmişlik ve hınç deneyimlerini milliyetçi tefekküre tahvil etmesi Türk milliyetçiliğine entelektüel bir hamle kattı. Volga kıyılarında ve Kırım’da Çarlık Rusya’sının Tatar entelektüelleri arasında doğan Türk ulus düşüncesi, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki Türki halkları birleştirme perspektifinde olan Pantürkizm akabinde Türk çoğunluğun imparatorluğun dağılmasıyla bağlantılı sorunlarını gündeme

getiren Türk milliyetçiliğine dönüştü. Üçüncü olarak, Osmanlı imparatorluğunda Müslümanların lehine yaşanan demografik kaymalar entegrasyon ideolojisi olarak İslâmcılığa demografik bir meşruiyet sağladı. Zira Türk milliyetçiliğinin billurlaşmasında belki de en önemli faktör 1783'te Kırım'ın ilhakıyla başlayan büyük nüfus transferinin Anadolu'ya taşınmasıydı (Dündar,2015). Dördüncü olarak, 1912-1913 Balkan Savaşları Türk milliyetçiliğine etnik bir ivme kazandırdı. Toprak kayıplarının oluşturduğu yok olma korkusu, etnik repertuvara geniş milliyetçi argümanlarla büyük bir ivme katkı. Bilhassa 1915 Ermeni kıtali Balkan Savaşlarının yarattığı yurtsuzluk duygusu ve Hristiyan düşmanlığına dayalı olarak gerçekleşti. Son olarak, Birinci Dünya Savaşı ve Osmanlı İmparatorluğunun tarihin tozlu sayfalarına kaldırılması Türk milliyetçiliğine nirengi rengini verdi: antiemperyalizm. Pantürkist niyetlere takılıp kalmayan subaylar için Osmanlı İmparatorluğunun utanç verici yenilgisi ve bilhassa galip devletlerin kontrolüne girmiş olması devlet tasavvurlarının kesinkes yıkılması anlamına geliyordu. Tek çıkış, Türk ulusu temelinde yeni bir devletin kurulmasıydı.

Tarihsel seyir içerisinde Jön Türk kuşağının ikinci grubuna mensup Mustafa Kemal, üç tarzı siyasetin eklektik çözümlmelerine mesafeli kaldı ve bu entelektüel akımı yeni ufuklara taşıdı. Frenolojiye dayalı ırksal modeller ve Darwin'i popüler evrim teorileriyle destekledi. Tepkisel bir akım olarak Kemalizm, "yeni Türk'ü ve "yeni hayatı yaratmak" şiarıyla bilimsel teorik çerçevelerden bilhassa yararlandı. Erken dönem Türkçülüğün sosyolojiyi kutsal bilim olarak görmesine karşın Kemalist hareket, tarih, antropoloji ve arkeolojiyi merkeze alarak ve ulus devlet paradigmasıyla eklemleyerek ulusal kimliği yaratmaya çabaladı (Toprak,2022:339-345). Kemalist hareket, "paranteze" aldığı Osmanlı geçmişi ve heterojeniteye duyduğu alerjik olguyla kozmopolitizmden türdeşliğe dayalı bir toplum tasarımı tasavvur etti.

Tarih yazımsal Kemalizm, müşterek bir Türk kimliğinin sonraları İslam ve hanedanlar tarafından yutulduğunu iddia ederken hatalıydı; basitçe söylemek gerekirse, bu kimlik hiç var olmamıştı şartlar oluştuğunda ortaya çıkıp ulus devletini inşa etmek üzere bilinmezlikte pusuya yatmış beklemiyordu (Brockett,2021:72). Kemalist hareket, tamamen silmek istediği Osmanlı geçmişine görkemli bir tarih baypası uygulayarak, yeni rejimin inşası için avantajlar sağlamaya çabaladı. Zira Kemalizm, Osmanlılığı Türk milletini yozlaştırmak ve imha etmek gibi bir tarihsel misyona sahip olmakla suçluyordu. Devrim, "Türk ulusunu Osmanlılıktan kurtarmayı" hedefliyordu (Bozarslan, 2015:281). Mustafa Kemal'in Türklüğe verdiği önem ileride okuyacağı bir kitapta da ilgisini çekecek

olan kendilerini üstün gören Yörüklerin Osmanlı yönetimlerince asimile edilemediği, karakterini koruduğu yorumunu benimseyerek “Osmanlı-Türk” çatışması tezini geliştirecekti (Hanioğlu, 2023:42). Tarih baypası bu ekseninde üç türden avantaj içeriyordu. İlk olarak, Osmanlı tarihi bilhassa geç dönem Osmanlı tarihi utanç bir detaya dönüştürülecekti. İkinci olarak, İslam’a bağlı olmadığı dönemlerde bu ırkın daha muhteşem bir geçmişi olduğunu iddia etmek ve gerilemede İslam’ın belirleyici rolünün altını çizmek. Son olarak, Osmanlı İmparatorluğunun son yıllarında Mustafa Kemal’in bizatihi gözlemlediği, Türklerin geç dönemlerde medenileştiklerine dair savları çürütürerek, Neolitik Çağ’da ortaya çıkan bir Türk medenileştirici misyonu [mission civilisatrice] tezi geliştirilerek Türkiye’yi Batı medeniyetinin bir parçası haline getirmek ve medeniyetlerin kurucusu Yunanistan’ın yerini almak (Hanioğlu,2013:54-55).

Erken dönem Cumhuriyet’te popüler bir Türk milli kimliğinden bahsetmek olasılık dahilinde değildi. Zira müstebit iktidar ve laikliğe atfedilen sınırlı anlamdan ve rıza gözetmemekten kaynaklı Türk dini ve milli kimliği arasında bir müzakere ve “kolektif bilinç” tesis edilemedi. İkinci Dünya Savaşı sonrasında siyasal liberalizasyon, ulusal ve yerel basın ve kamusal kültürün yaygınlığı Türk milli kimliğinin billurlaşmasındaki mühim parametrelerdi (Brockett,2021:99-143). Mustafa Kemal’in ölümünden kısa süre sonra 3 Kasım 1939 yılında Gülhane Hatt-ı Humayun [Tanzimat Fermanı] yüzüncü yıl dönümü kutlamaları tarih yazımında köklü bir değişimi getirdi. Zira bu 1922’den itibaren “paranteze” alınan Osmanlı geçmişini Türk tarihi içerisinde bulundurma girişimiydi. Kemalist hareket, erken Osmanlı geçmişini Türk’ün şanlı tarihine katarak geç Osmanlı modernleşmesini Cumhuriyet reformlarının öncüsü olarak kabul etti (Kasaba,2015:22).

3.4.7.2 Goltz Paşa Kuşağı

Türkçü hareketin politik karakterini belirleyen radikal devrimci saiklerdi. Mustafa Kemal’in de içerisinde yer alacağı Von der Goltz Paşa kuşağı subayların düşün dünyası Alman organik toplum kavrayışıyla şekillendi. Zira Harbiye’de eğitim müfredatına taktik, strateji, askeri tarih, kartografi ve istatistik gibi yeni dersler ve çalışma alanları ekleyen Goltz Paşa, askeri yeniden organizasyonu temel alan bir eğitim sistemini belirledi. 15 yıl sonra misyonunu tamamlayıp Almanya’ya geri döndüğünde olağanüstü başarı olarak Osmanlı subaylarının çeyreğini oluşturacak düzeye gelecekti (Dündar,2015:62). Yegâne

Türkiye’yi değil Osmanlı kalıntıları üzerinde yükselen Arap ulus devletlerini kuran liderleri de derinden etkileyen Goltz Paşa, askerin sosyal yaşam rolü üzerinde kuramsal stratejiler geliştirdi (Sencer,2022:22-25). Goltz Paşa’nın ideolojik takipçisi subay grupları ordunun ve askeri elitlerin üstünlüğüne inanmaktaydı. Zira kumandanlar bulunmadığında ordu, kalabalık bir insan yığılmasından başka bir değer taşımamaktaydı (Hanioğlu,2023:81-82).

“Das Volkin Waffen” (Asker millet) adlı sosyal darwinist etki altında yazılan kitabında savaşın kaçınılmazlığını vurguladıktan sonra gelecekte yaşanacak örneklerin eski tür cephe müdahaleleri olamayacağı büyük meydan muharebeleriyle sonuçlanamayacağı buna karşılık tüm toplumun katılımını zorunlu kılacağına işaret ediyordu. Zira modern savaş, “orduların değil yekdiğerini imhayı hedefleyen milletlerin amansız ve kanlı mücadelesinin” temel aracı hâline gelmişti. Buysa asker-sivil ayrımının anlamsız kalacağı ordu=millet özdeşliğinin kurulduğu bir düzende herkesin seferber olacağı ve katkıda bulunacağı bir *Volkskrieg* (halk savaşı) hazırlanmayı zaruri kılmaktaydı (Hanioğlu, 2023:82-85). Zira Türk milletini askeri bir toplum olarak yaratmak iç ve dış düşmanlara karşı hazırlamak demektir. Bin bir tehlike yaratan iç ve dış düşmanlarla baş etmenin yolu, halkı tüm bireylerine değin savaşa hazırlamaktır. Her bir birey, bu ödevle yükümlüdür (Dündar,2015:72).

Geç dönem Devlet-i Âliyye’nin subay kadrosu, Japon-Rus savaşını silahlı millet kuramının sınıandığı bir laboratuvar deneyi olarak yaklaştı. Goltz ’un gerekli gördüğü nitelikleri taşıyan Japon komutanlarının böylesi bir milletin liderliğini üstlenip zafere taşıdığını varsayıyordu (Hanioğlu,2023:94). Mustafa Kemal’inde gözünde ilgiyle izlediği Japon zaferi, kısa sürede Avrupa devletleriyle kafa tutacak olmasının yanı sıra asker millet anlayışının başarısını yansıtıyordu. Goltz Paşa’nın düşünceleri bu seyrinde silahlı millete dönüşme alanında güçlü potansiyele kadir Türklere alternatif bir çerçeve varsayıyordu (Kreiser,2018:252).

3.4.7.3 Völger Materyalizm

Von der Goltz’un asker millet kavrayışının düşün kökenleri Osmanlı İmparatorluğu’ndaki basitleştirilmiş materyalist saiklerin bir uzantısıydı. Bilhassa İkinci Jön Türk hareketinin düşük rütbeli bürokratları ve subayları arasında yaygınlık kazanan

basitleştirilmiş materyalist düşünce tuhaf bir Alman geleneğine bağlıydı (Hanioğlu,2013:37). Zira Alman materyalist felsefi geleneği devleti yaşatmak şiarına uygun analitik bir çerçeveye sunuyordu. Materyalist düşünce, doğa merkezli bilimsellikten bilhassa tıp ve fizyolojiyle mütehassıs olarak bilinç dahil bütün yörüngeleri deney ve gözlem yoluyla maddi etkileşimlerle açıklamaktaydı. A priori [önse] olan her metafiziksel kavrama mesafeli duran materyalist düşün maddeyi evrende yegâne töz varsaymaktaydı. Aydınlanma hareketinin yansıması olarak materyalizm, doğaüstü olanı doğalla, dini olanı bilimle, tanrısal buyruğu doğa yasalarıyla ve din adamlarını filozoflarla yer değiştirmesini ve sorunsalları bir araç olarak deney rehberliğinde aklın kutsallaşmasını savlamaktaydı (Doğan,2021). Basitleştirilmiş materyalist düşüncelerle harmanlanan politik saikler, İkinci Abdülhamit dönemi okullarında billurlaştı. Yetişen aydınlar, “dinden, şeriatan, gelenekten, maneviyattan o denli çok söz edilen dönemde, karanlık fikir ve inançlara isyan eden bir kuşak yetişiyordu. Bu kuşağın başlıca özelliği de inançları inkâr ve materyalist düşünceydi” (Berkes,2017:376-379). Zira İkinci Abdülhamit’in İslamileştirme çabalarına karşın materyalist düşün oldukça yaygınlık kazandı. Mac Farlane, anılarında Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane’de 1847’de kadavralar üzerinde anatomik diseksiyonlar yapan bir grup öğrenciye yaptıkları için İslam dinine aykırı olup olmadığını sorduğunda; “Bayım, bu Galatasaray dinin aranacağı yer değildir” cevabını alıyordu. Farlane, öğrencilerin, materyalizmin ve Tanrı tanımazlığın el kitaplarından olan d’Holbach’in ünlü yapıtı *Systeme de la Nature*’ü okuduklarını belirtiyordu (Berkes,2017:232). Farlane, Üsküdar’daki askeri hastanede d’Holbach’ın kitabının birçok sayfalarının öğrenciler tarafından işaretlendiğini belirterek bu sayfaların Tanrı’nın varlığına inanmanın saçmalığını, ruhun ölmezliği inancının imkansızlığını matematikte gösteren parçalar olduğunu belirtmektedir. Türk materyalist doktorlar da bu kitap için Fransızca şunları söylüyordu: “C’est un grand ouvrage! C’est un grand philosophe! Il a toujours Raison!” [*Bu büyük bir yapıt! Adam büyük feylesof; tüm söyledikleri haklı!*] (Berkes,2017:235).

Şerif Mardin, 19. yüzyıl başlarında bile Tıbbiye’ye ziyarete giden bir İngiliz gezgini öğrenciler arasında maddeciliğin fazlaca ilerlediğinden şikâyet ettiğini söyler (2017:61). 1915-1916 yıllarında Darülmualim’in öğrencileri arasında yapılan bir ankette 90 öğrenciden 89’u dinle alakaları olmadığını veya dine ancak reform yapılması halinde olumlu yaklaşacaklarını belirtiyordu (Atalay,2018:74). Entelektüel çevrelerde bilim aleyhine kaybettiği mevziin izi her planda sürülebilir durumdaydı. Sözgelimi 1876-1890

arası İstanbul’da yayımlanan dört bin kadar kitaptan sadece iki yüz tanesi dini konular alakalıydı. Bilimle alakalı kitapların sayısı beş yüzdü ve bunların ekseriyeti materyalizmi teşvik etmekteydi (Atalay,2018:137). Charles Robert Darwin’in müjdecisi Ludwig Büchner ’in Kraft und Stoff [Madde ve Kuvvet, 1885] yapıtı da materyalizmin vülgarize edilmiş örneklerini sergiliyordu. Büchner’e göre, yaşam bütünüyle mekanik bir olguya indirgenerek karbon ve hareketten ibaretti. Kuvvet, maddenin türevinden başka bir şey değildi. Madde haricinde metafizik boyutlar imkânsızdı. Bilhassa materyalist düşüncelerin vülgarize örnekleri olarak Ludwig Büncher ve Ernst Haeckel’in eserleri Osmanlı aydınları üzerinde oldukça tesirliydi (Kaçmazoğlu,2012:152). Osmanlı okumuş sınıfının el kitabı, “insan ne yiyorsa odur” diyen mekanik materyalist Büchner’in kitaplarıydı (Yıldız,2014:45). Büchner ‘in materyalist düşüncelerini Tanrı’ya taparcasına kutsallaştıran Osmanlı aydınlarınca, Ernst Haeckel, J. Baptiste Lamarck, Jakob Moleschott, Karl Vogt, Gustave Le Bon, Friedrich W. Nietzsche ve Ludwig Büchner ‘in yapıtları mumyalarla süslenmiş rahleler demekti (Hanioglu,2013:39).

3.4.7.4 Sosyal Darwinizm

Türk transformasyonun teorik arka planı güçlü sosyal darwinist temalardan oluşmaktaydı. Charles Robert Darwin’in Origin of Specias [*Türlerin Kökeni*] adlı eseri, sosyal darwinist öğelerin bel kemiğini oluşturmaktaydı. Mücadele, hayatta kalma, değişim, veraset, adaptasyon ve çevre temalarıyla harmanlanan eser, yaşamı tümüyle evrim süreciyle açıklıyordu. Ekonomist Thomas Malthus’un *an Essay on the Principle of Population* [Nüfus Prensibi Üzerine Bir Deneme] eserine referansla bireylerin geometrik yiyeceklerinse aritmetik arttığını ileri sürerek türler arasında rekabet ve çatışmayı önceliyordu. Türlerin en güçlülerinin rakibine galip gelmek adına yeni özellikler geliştirerek bunu veraset yoluyla aktardığını dile getiriyordu (Doğan,2021).

Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda aydınlar arasında sosyal Darwinizm oldukça etkiliydi. Zira Fransız ihtilâli sonrası istikrarın ve ulusal birliğin önem kazandığı bir dönemde aydınlar üzerinde tesirliydi (Mardin, 2017:297-302). Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu düşün dünyasına sosyal darwinist düşünce Ludwig Büchner ve Ernst Haecker vasıtasıyla taşındı. Bilhassa Ahmet Mithat Bey üzerinde etki yaratan bu düşünce, Fransız Lamarkizminde biyolojik ayıklanmayı sosyal alana taşınmasında rekabet

kavramını öne çıkarıyordu. Lamarck, biyolojik ayıklanma sürecini sistematik olarak Charles Robert Darwin'den önce ele alan düşünürdü. Zira mevcut bütün türlerin tek hücreli bir canlıdan evrimleşerek oluştuğunu ileri süren Lamarck'a göre, canlılarda yaşanan bütün gelişme ve değişimler değişen çevreye adaptasyon sürecinde ortaya çıkmaktaydı. İnsanlar, doğanın bir parçası olarak doğanın kanunlarına boyun eğmekteydi. İnsanlar, diğer canlılardan yegâne nicel olarak farklıydı. Zira daha gelişkin ve karmaşıktı. Fakat Lamarck'ın ortaya koyduğu muhtelif görüşler yankı bulamadı (Doğan,2021:37).

Bernhard Lewis 'in deyimiyle, bilimselliği vahiy kudretinde bir kaynak olarak görme eğiliminde olan Osmanlı İmparatorluğu aydınlarca sosyal darwinist düşünce toplumsal buhranı aşkın bir iradesiyle aşmanın ve vücuda gelecek yeni bir kurumsallık icra etmenin araçlarıydı (2017:229). Zira sosyal darwinist düşünce üç ana nedenden kaynaklı popülerdi. İlk olarak, basit mekanik doğal ayıklamacı yaklaşımla varlığın oluşumunu açıklamasıyla materyalist düşünceye geniş halk yığınlarına sunması. İkinci olarak, çatışmacı düşüncenin toplumsal gerçeklikle birebir örtüşmesi. Son olarak, bilimin kutsandığı bir zamansallıkta biyolojik evrim teorisini bilimsel retoriklerle sunarak bir yandan liberal [*laissez faire*] ekonomik düşünceyi diğer yandan mücadeleyi ilerlemenin temeli sayan Marxçı sınıf çatışması düşüncesini desteklemesi (Doğan,2021:13-15).

Düzen içerisinde ilerlemenin ve ulusal birliği tesis etmenin revaçta olduğu bir dönemde Ahmet Mithat, Abdullah Cevdet ve Beşir Fuat gibi Geç dönem Osmanlı aydınları arasında oldukça popülerdi. Öyle ki biyolojik materyalist ve sosyal darwinist düşünce Beşir Fuat'ı intihara kadar götürmüştü (Doğan,2021:146). Doğaüstü olaylara içkin bilimsel açıklamalar sunan ve evrim sebebiyle nesilleri tükenen türleri basit çizimlerle gösterip Darwinist özü aktaran Musavver ve Cihan gibi Osmanlı dergileri heyecanla okunmaktaydı (Doğan, 2021:162). 1906 yılında biri Arnavut ve diğeri Türk olan iki ordu mensubuyla girdiği tartışmada Arapların geleneksel olarak soyluluklarını reddeden Mustafa Kemal de "Türk ırkının" soylu niteliklerini vurguluyordu (Mango,2020:117)

Özetle Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki düşünsel tartışmalar, Kemalizm'in ideolojik veçhesinde yansımalarını bulacaktı. Bilhassa materyalist ve sosyal darwinist temelli Türkçülük anlayışı, Türk transformasyonunda türdeşleşme eğilimlerinin pekişmesinde önemli etkenler oldu.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DÜŞMANI TANIMLAMAK

4.1 Müphemlik

Çalışmamız, Carl Schmitt'in teorik analizleri çerçevesinde Kemalizmi'i eklektik bir ilişkiler yumağının neticesi olarak sorunsallaştırmaktadır. Kemalizm, Türk tarihinin programatik ve tek bir kişi etrafında bina edilmiş statik bir dönemi olarak algılanmaktadır. Oysa “metodolojik milliyetçiliğe ve metodolojik Kemalizm”e (Lamprou ve Adak,2022:19) alternatif olarak karmaşık sosyotarihsel şartların ve örgülerin bir neticesi olarak ele alınmalıdır (Plaggenborg,2019:8-12; Alpkaya,2021:18). Bu tarihselleştirme, rolü ve tarihsel önemi tartışma konusu yapılmaksızın Atatürk için de geçerlidir. Fakat bu yöntemin karşısına “Türk tarihinin etrafında milliyetçi bakış açısıyla inşa edilmiş ve her türden eleştiridBEen münezzeh bir duvar dikilidir” (Ergut,2022:7-22). Öyle ki Kurtuluş savaşıyla çevrelenen zorunlu “hafıza kaybı” ve “yasaklama hali” günümüzde bile hala varlığını devam ettirmektedir (Phillou,2022:23). Sosyal bilimcilerin diğer lider kültlerine dayanarak “Atatürk kültü” ve Kemalizm fenomeni üzerine yaptıkları eleştirel araştırmaların azlığı, analitik bilimin önünde geçmiş yüzyılın çağ açıcı ilk birkaç on yılına ilişkin ne kadar çok ödev bulunduğu göstermektedir. Kemalizm, bir bukalemun muydu? Birbiriyle alışılmadık derecede çelişen yorumların anlamı sadece Kemalizm'in politik açıdan iyice sağ iyice sol arasında bir yerlerde olduğu muydu? Ernst Jackh'in pek sevdiği, “Türkiye nasıl coğrafi olarak Batı ve Doğu'nun ortasındaysa Doğu ve Batı arasında da siyasi bir “köprü”, bir “arabulucu” ve “kendine has bir üçüncü yolun yolcusudur?” ifadesi mi doğruydur? (Jackh'den akt. Plaggenborg, 2019:76). Ya da Kemalizm, Doğu ve Batı arasındaki sınıfsal bölünüşün bir uzantısı, dalı, budağı mıydı? (Kıvılcımlı,2014:9-11). Yoksa Carl Schmitt'in kavramsal şeması üzerinden söylersek Kemalizm politik birliğin tecessüm ettiği coşkun bir iradenin yansıması ve toplumsal kümelerin tümüyle üzerinde ittifak ettikleri bir kurucu iktidar nosyonu muydu?

Kemalizm'i tanımlamak esasen zordur. Sosyal bilimciler, Kemalizm'in tutarsızlık değilse bile içkin bir müphemlik taşıdığını belirtmektedir (Zürcher, 2012:6). Kemalizm terimi bir parti üyeliği, bir dizi kültürel yakınlık, bir siyasal ideoloji ya da erken dönem

Türkiye Cumhuriyeti'ne özgü genellikle “pragmatik” addedilen bir yönetim tarzını betimlemektedir. “Kemalist Türkiye” terimi daima iki savaş arası dönemi tanımlamak için kullanılsa da Kemalizm'in esasen Birinci Dünya Savaşı öncesinin Jön Türklüğünün bir devamı olduğu giderek daha çok öne sürülmektedir (Plaggenborg,2019:9-23). 1930'lar “ilerici” Kemalizm'inin 1980'ler “muhafazakâr” Atatürkçülüğünün birbirinden ayrı tutulması gerektiğine dair yorumlar da mevcuttur. Dahası 1950'lerde ulusal bir fetiş olarak Kemalizm'in Mustafa Kemal'in kendisinden ziyade 1940'lar ve 1950'lerde cumhurbaşkanlığı yapan halefleri İsmet İnönü ve Celal Bayar'ın eseri olduğu vurgulanmaktadır (Brockett, 2022:369-389). Bazılarıysa bir ideoloji ya da Parti ve devlet aktörleri arasındaki bir koalisyon şeklinde kavrayarak Kemalizm'i iki savaş arası dönemde Avrupa'nın diğer otoriter rejimleriyle [faşist İtalya, SSCB, Nazi Almanyası] veya “Küresel Güney”in kalkıncı rejimleriyle [Meksika, Mısır, Endonezya, Hindistan, Çin] mukayese etmektedir. Nihai kertede Kemalizm'in birçok entelektüel prosedüre ve karşılaştırmalı analize tâbi olması şaşırtıcı değildir.

4.2 Ben Ulus

Türkiye'de ulusal Kurtuluş Savaşı ve Atatürk reformları hakkındaki yayınların sayısı şaşırtıcı derecede fazladır. Milli Kurtuluş Tarihi, Millî Mücadele Tarihi veya Kurtuluş Savaşı Tarihi Türkiye'de genel ya da tarihsel her kaynakçada en seçkin yeri kapsayan kategoriye verilen farklı isimlerdir. Mustafa Kemal Atatürk kültü öylesine yoğunluk kazanmaktadır ki onun adıyla bağlantı kurmak bir zorunluluk haline gelmektedir. Kaynakça kategorisine Atatürk'ün eklenmesi sıradanlaşan bir döküm haline gelmektedir (Zürcher,2021:7-13).

Türk Devriminin Tarihi²⁷ ile Mustafa Kemal biyografisi kategorileri neredeyse aynı anlama gelmektedir. Kurtuluş Savaşı ve Kemalist devrimin kasıtlı yönlerine ilişkin biyografiler ve monografiler de döneme dair siyasal atmosferi yansıtmaktadır (Aydemir,2021). Türkiye dışında yayınlanan eserler ise, ortodoks Kemalist düşüncenin tekrarını sunarak yeni Türk transformasyonunun üzerine odaklanmaktadır. Otobiyografi literatürüyle Türk tarih yazıcılığına damgasını vurarak uzun süre tekel oluşturma imkânı

²⁷ Siyasal solla özdeşleşmiş olan yeni türetilmiş sözcükler (devrim gibi) 1980 askeri darbesi sonrasında yasaklandı. Yerlerine Osmanlıcadaki karşılıklarıyla (inkılab) değiştirildi.

vermektedir. Mustafa Kemal'in 1922, 1926, 1927 ve 1944'te yayınlanan anıları dışarıda tutulursa, dönemin siyasal simalarının yazılmış elli beş hatıratın yalnızca beşi 1950'den önce basıldı. Bunlardan on yedisi 1950'lerde, on sekizi 1960'larda, sekizi 1970'lerde ve sadece dördü de 1979'dan sonra yayınlandı (Zürcher,2021:21).1927 öncesi siyasal hesaplaşmanın kitabı olan Nutuk'un 1928 yılında Almanca, Fransızca ve İngilizceye tercümesi, rejimin tahkimleştirilmesinin kişi putundan bağımsız olmadığını gösterdi. Hülya Adak'ın isabetli deyişiyle Mustafa Kemal Nutku'yla 'ben ulus ve ben devlet' icat edildi (Adak'tan akt. Bozarslan, 2004:49).²⁸ 1950'den sonra Atatürk kültürünün²⁹ oluşturulması iki yönlü etki yarattı. Birinci yön, Atatürk dönemi gelişmelerini mercek altına almak yerine onu yeni milli kimliğin merkezine yerleştirilerek eleştiriden münezze, kutsal görülmesi, ikinci yön ise Osmanlı geçmişiyle bağlantılı Kemalist tarih yazımında mühim değişikliklerin yapılması (Brockett,2022:329-359).³⁰

4.3 Ben Devlet

Mustafa Kemal Atatürk üzerine yapılan biyografik araştırmalar ve onun etrafında oluşturulan yüksek menakıp ve esatir duvarlarını aşmak bir hayli zordur. Mustafa Kemal'in düşünce ve yorumları tarihsel bağlamlarından kopararak dile getirdikleri gerçekliklerden soyutlanmaktadır. Ulusa yol gösterici özdeyişleri gündelik ihtiyaçları karşılama arzusu ve çeşitli yaklaşımlara meşruiyet kazandırma çabasıdır.³¹ Sahih olmayan Atatürk vecizelerini ayıklamak, Muhaddis Buhari'nin hadis derleme çalışmalarını andıran bir girişime dönmektedir. Sözde ve gerçek vecizeleri toplumsallaştırma aracı olarak kullanılan Atatürk'ün yaşam ve faaliyetleri üzerinde farklı veçhelerde çalışmalar yayımlanmaktadır. Taktikten öteye gitmeyen demeçlerinden

²⁸ Atatürk mistisizmi yeni yönetim (Milli Şef) tarafından abartılı bulundu ve Nutuk bu dönem boyunca basılmadı. Ders kitaplarında Atatürk %10 İnönü ise, % 337 oranında yer buldu ve Anıtkabir ancak 15 yıl sonra Demokrat Parti döneminde tamamlandı.

²⁹ 5816 sayılı Atatürk'ü Koruma Kanunu (25 Temmuz 1951).

³⁰ Taha Parla, Atatürk'ün görüşleri ve 1950 sonrası Kemalizmler arasında zamansal ve mekânsal mesafenin açılmış olması nedeniyle ne türden bir örtüşmenin olduğu sorusunun kolay olmadığını belirtmektedir (2008:161).

³¹ 1990'ların ortalarında Ardahan'ın Damal ilçesindeki Damal dağlarında yaz aylarında akşamüstü saatlerinde Atatürk'ün silüetinin oluştuğu keşfedildi. 1996'dan itibaren her yıl 15 Haziran- 15 Temmuz arasında düzenlenen resmî törenlerle silüetin belirişi kutlanmaya başladı. Milletvekili Ensar Ögüt, 2003 yılında bu olaya duyarsız kalmakla suçladığı mülki erkân hakkında İçişleri Bakanlığı'na verdiği soru önergesinde "Bu canlı tablonun, tabiatın Atatürk'e ve Türkiye Cumhuriyeti'ne verdiği bir mükâfat" , "bu mükâfatı korumak ve gözetmenin her Türk vatandaşının görevi olduğunu söyleyecekti (Bora,2017:120).

amaçlarına uygun alıntılara dayanan eserler, “özgün Atatürkçü” külliyatlar olarak takdim edilmektedir (Heper,2006:34). Türkiye Şoförler ve Otomobilciler Federasyonu ile yerel şubeleri kurum yayınları ve taksi duraklarında kullanılan “Türk insanı en asil duyguların insanıdır” vecizesinin Mustafa Kemal Atatürk’e ait olmamasından halk memnun olmamıştır. Ankara’daki Emekli Sandığı binası üzerine yazılan “İhtiyarlarına hürmet etmeyen toplum, toplum değildir” veya Türk Hava Yolları uçaklarına yerleştirilen plakelere kazınan “İstikbal göklerde” gibi vecizelerin ona ait olduğuna inanmakla kalınmamış, liderlik kültürünü tahkim etmiştir (Hanioğlu, 2023:3). “Atatürk ve Avrasya” , “Atatürk’te Çocuk Sevgisi”, “Atatürk ve Tıbbiyeliler” ve “Atatürk ve Meteoroloji” gibi yayınlar onun liderlik kültürünü perçinleyen eserlerden birkaç tanesidir. Eserlerin büyük çoğunluğu onu, her sözü derin bir hikmeti yansıtan bilge, bazen bunun ötesine geçerek ebediyete kadar geçerliliğini koruyacak bir ubermensch ve felsefeci-kral olarak resmetmektedir (Karaosmanoğlu,2019:39; Hanioğlu, 2023:2-5).

Atatürk temalı yayınlar, ekseriyetle bağlamlarından koparılmış şekilde çıkarılan değişik yorum, davranış ve anekdotlardan farklı ve birbiriyle çelişen portreler çizmektedir. Böylesi portrelerin dışına çıkan ve bu yöndeki algılanımlara mesafeli kalan çalışmamız, Atatürk’ü tümüyle tarihi belirleyen bir ubermensch (üstinsan) olarak görmek yerine onun da tarihin belirlenimlerinden etkilendiği savından yola çıkmaktadır. Bilhassa Atatürk’ün ve inşa ettiği Kemalist ideolojik saiklerin gizlerde saklı köklerini irdeleyen çalışmamız, düşünce yapısının mayalarını ve iç düşman kavrayışını anlama ve açıklamaya çalışmaktadır.

4.4 Millet Kavramı Üzerine Notlar

Türk resmi yazıcılığında klişeleşen bir söylem, ‘Türk’ kelimesinin Osmanlı elit tabakası tarafından daima bayağı ve kaba sıfatlarıyla eş anlamlı kullanıldığını belirtmektedir. Oysa İstanbul’un fethinden önce Osmanlı devleti, bir ‘etnik Türk varlığı’ idi. Son yıllarda yapılan çalışmalar gösteriyor ki, imparatorluğun ‘Altın Çağı’ olarak bilinen 16. ve 17. yüzyıllarda bile en azından yönetici elit, Orta Asya’ya uzanan Türk kökenlerinin açıkça farkındaydı ve bundan da oldukça gurur duymaktaydı (Deringil, 2017:92-95).Yeni araştırmalar, bazı şecereelerde ve kaynaklarda 15. yüzyılın ilk yarısında İslam öncesi Türk tarihine, Orta Asya Türk efsanelerine bilhassa Ergenekon efsanesi

Osmanlı tarih yazımında yer verildiğini ve daha basit bir Türkçe kullanılması gibi tezahürlerle kısa süreli bir Türki uyanışın gerçekleştiğini göstermektedir. İkinci Murat döneminde Raşidüddin Tarihi'yle Türki köklere dönüş trendi, fetihten sonraki emperyal ve İslami vizyonla sona ermiştir (Yıldız,2010:69). Fakat Oğuz Kaan Destanı imparatorluğun sonuna kadar resmi yazıcılığın sadık bir parçası olarak kalmıştır (Kreiser,2019:53-55). Bu kısa süreli etnik uyanışı modern Türk ulusçuluğunun tarihi yansımaları olarak değerlendiremesek de en azından Osmanlı elit tabakasının etnik kökenlerine ilişkin bilgilere vakıf olduğunu göstermektedir.³²

Cemal Kafadar, Osmanlı İmparatorluğunda 17. yüzyıl gibi erken bir dönemde kimlik belirteçleri anlamında birtakım modern iktidar tekniklerine rastlamanın mümkün olduğunu belirtmektedir. Zira Osmanlı yöneticileri ve katipleri tuttıkları defterlere daha da geliştirilmiş kimlik işaretleri koyarak farklı bildirmenin gitgide daha incelikli yollarını buluyorlardı (2017:97). Benedict Anderson, geleneksel toplumlarda hanedanlık mülkü ve dinsel cemaat olmak üzere iki sadakat odağının bulunduğunu belirtmektedir (2020:29-32). Zira devletin bir merkezden hareketle tanımlandığı eski tahayyüle göre, sınırlar geçirgen ve belirsizdi; egemenlikler fark etmeden iç içe geçip gidiyordu. Paradoksal bir biçimde modern öncesi imparatorluk ve krallıkların iktidarlarını son derece heterojon, üstelik çoğu zaman birbirlerine bitişik yaşamayan nüfuslar üstünde uzun dönemler boyunca sürdürebilmelerini kılan bu özellikleriydi (Anderson,2020:38).

Osmanlı sosyopolitik sistemi bu yönüyle Weberci iki dikey sınıfa bölünmüştü: İlmiyye (bilginler sınıfı), kalemiyye (bürokrasi) ve seyfiyye (ordu) ve vergiden muaf olan askeri (yönetici) sınıf ile vergi verenlerden oluşan ve çiftçiler, tüccarlar ve sanatkârlar gibi üretici sınıfları içine alan reaya (sürü/yönetilenler) sınıfı. İnsan gruplarının ontolojik yaklaşımları üzerinden temellenen iki sınıf daha mevcuttu: Müslümanlar ve Gayrimüslim topluluklar. Dini-hanedani bir sosyopolitik örgütlenme olarak Osmanlı toplumunda

³² El-Haj'a göre (2000:92), bu yönüyle erken modern dönem Osmanlı ve Avrupa devletleri üzerine çalışan bir araştırmacının alternatif yaklaşımları şu şekilde tasniflenebilir:

- i Devlet, sınıf temellidir ve bütün niyet ve hedefleri yönetici sınıfın bir uzantısı olarak gerçekleştirir.
- ii Devlet, sınıf temelli ve fakat özerktir yani yönetici sınıfların çıkarlarını bir bütün olarak temsil ederken, yönetici sınıf içindeki alt grubun çıkarları toplumun yararı için gözden çıkarılabilir ve bu konuda hiçbir alternatif tanınmaz.
- iii Devlet, yönetici sınıfın bir parçasıdır, ancak bizzat kendi yararına yerel ya da bölgesel elitlerle ittifaka girer.
- iv Devlet, özerktir. Ve herhangi bir sınıf temeline oturmaz; aksine devlet hizmetindeki memur/bürokratlar kendilerini, yönettikleri bölgedeki sınıf ayrımlarının üzerinde görürler.

Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, sapkınlar vb. müşterek kimlikler dini bir karakter taşımaktaydı. Etnik kimlikler politize değildi ve bu yüzden verili bir insanlık durumunun ifadeleri olarak değerlendirilmekteydi. ‘‘Türk’’, ‘‘Rum’’, ‘‘Frank’’ gibi görünüşte etnik gibi görünen tüm tabirler, gerçekte dini çağrışımlara sahipti: Hristiyan Avrupa kullanımında ‘‘Türk’’ ‘‘kafir’’ anlamına gelmekteydi. Rum, Yunan Ortodoks Hristiyanlara işaret ederken, Frank, Latin ya da Batı Avrupalı Hristiyanları anlatmaktaydı (Berkes,2017:12-59). Osmanlı millet sistemi İkinci Mehmet döneminde şekillendi ve üç farklı aşamadan geçti (Yıldız,2010:49). Birinci dönem, Osmanlı dini kimlik ve cemaat ilkesinin siyasi örgütlenmesinin kurucu ilke haline gelmesi (1413-1859), İkinci dönem, millet sisteminin yapısal-konjonktürel olarak yeniden organize edilmesi (1839-1865), Son dönem, Lozan Barış Antlaşmasıyla millet sisteminin formel olarak sona ermesi ve akabinde ulusal-laik Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kurulması. İkinci Meşrutiyetle kuramsal kapılar açılana kadar Türk, bir boy adı ve tahkir ifadesi olarak kullanıldı. Bilhassa heteredoksi inanca mensup yörüklerle, sosyolojik olarak göçebelere (Alevilere) atıfla ‘‘kaba ve cahil’’ imasını taşımaktaydı (Emiroğlu,2015:21). Kamusal eğitimi, posta hizmeti, demiryolları ve deniz fenerleriyle, saat kuleleri, can kurtaranları, müzeleri, sayımları, doğum belgeleri, pasaportları ve parlamentoları, bürokrasi ve ordularıyla birlikte, bugün anladığımız anlamda modern devletin Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. yüzyılda Tanzimat reformlarından sonra kurulduğunu söylemek abartı olmaz (Deringil,2019:9).³³

4.5 Üç Sûret

19. yüzyılda milliyetçilik akımları Osmanlı imparatorluğunu parçalanma eşiğine getirdiğinde ulusal sorunların resmen tanınması öncesinde imparatorluğun içerisinde devleti buhrandan kurtarmak şiarı (Faroqhı,2010:99) temelde üç eğilimi ortaya çıkardı:

³³ Okuryazarlık konusunda İngiltere ile yapılacak bir mukayese işin nitel ve nicel boyutlarının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İngiltere’de 1641’de % 47 olan okuryazar oranı, 18. yüzyıl başında % 62’ye çıkmıştır; 1890’da % 92’dir. Okuma yazma öğrenmekle okur olunmadığına göre, kitap sayıları da önemli bir göstergedir. İngilizcede 19. yüzyıl boyunca 1.681.161 kalem kitap yayınlanmıştır. Osmanlıcanın bütün tarihi boyunca (Roma’da 1665’te basılan sözlükte birlikte 1800 öncesinde basılan 36 kitap ve 1923-1928 yılları arasında Cumhuriyet döneminde yayınlananlar da dahil) yayınlanan kitap sayısı 40.000 civarındadır. (Saptanan 38.043) Britanya da 19. yüzyıl ortalaması güne 46 kitapken, Osmanlıcada (19. yüzyıl öncesi bir yana 20. yüzyılın ilk çeyreğinin de avantajıyla) bütün zamanlarda güne 1,04 kitap düşmektedir (Emiroğlu,2015:264).

(Osmanlıcılık ulus inşası), İslamcılık (İslam ulusu inşa projesi) ve Türkçülüğü (ırk esasına dayalı bir Türk devleti ve ulusu oluşturma projesi) (Akçura,2015:52). Mevcut konum ve yönelişler Yusuf Akçura'nın Kahire'de Türk gazetesinde kaleme aldığı üç tarz-ı siyasetti. Osmanlı milleti meydana getirmeye çalışmayı 'beyhude bir yorgunluk' ve İslam ulusu yaratma projesini de Türkleri yönetici ulus gücünden mahrum bırakması yönüyle uygulanamaz görüyordu (2015:19-32). 'Tevhid-i Etrak' ya da 'Türk millet-i siyasisi' en gerçekçi siyasal yoldu. Dahası İslam'ın Türk ulus inşasının hizmetine girmesi Türk etnik merkezli hayalleri süslüyordu. Ona göre, sair unsurların Türkleştirilmesiyle milli vicdan temessül edecekti: Türkleri daha sıkı birleştirmek, yarı Türkleşmişleri daha da Türkleştirmek ve hiç Türkleşmemiş olanları Türkleştirmek (2015:19-22).

Üç tarz-ı siyasetin Türkçülük lehinde görünürlüğü Japon-Rus Savaşı (1905) ve İran meşrutiyet devrimiyle (1905-1907) Türk ögesini belirgin kıldı (Reynolds,2015:49). Cahun, Wambery ve Godlevski gibi Avrupalı doğu bilimcilerin kültürel çalışmaları Türkçülük akımına siyasal bir yön tayin etti (Lewis,2017:359). Kültürel Türkçülük, Türk diline olan ilginin yoğunlaşması ve dilin etnik kökeni konusunda bilincin yükselmesi, çeşitli doğu bilimcilerin tarafından yapılan dil araştırmalarının bir sonucuydu. Fakat en mühim katkı, Radloff ve Thomsen'in 1893'te Orhun yazıtlarını çözmeyi başarmaları oldu. Orhun Vadisinde 732 yılından bu yana ayakta duran anıtlar, Türk kavramına tarihsel bir boyut kazandırdı. Rusya'daki Türk kökenli aydınların eserleri ve bu eserlerin verdikleri mesajlar, yeni bir çıkır, dile dayanan kültürel bir birlik çıkırı açtı. Dile dayanan kültürel birlik düşüncesi ve hatta İstanbul lehçesine dayanan bir lingua Turca'nın geliştirilmesi düşüncesi, bütün Türkleri ve Tatarları bir 'ulus' sayan İsmail Gaspıralı'ya aitti (Özdoğan,2019:59). 1912'de Türk Ocakları ve Genç Kalem ve İslam mecmuaları bir dizi toplamsal ve kültürel örgüt Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti ve Hilâl-i Ahmer [Kızılay] Türkçü akımın siyasallaşmasına olanak tanıdı. Bilhassa Türk Ocakları acilci bir görev olarak, Osmanlı Türkleri arasında unutulmuş Türk kimliğini uyandırmak ve başat kılmayı şiar olarak kabul ediyordu. Sosyoloji, etnoloji ve arkeoloji bilimlerini Türklüğün ihyası için lüzum gören dernek, sosyal darvinizmi ve radikal reformları merkeze alarak 'öz Türk'ün başat rolüne dikkati çekiyordu (Arai,2022:32-36).

Osmanlı bakiyesinde 1912-1913 Balkan Savaşları sonrasında Türk etnik milliyetçiliği billurlaştı. Balkan Savaşlarının yarattığı tarihten sahnesinden silinme duygusu ve yurtsuzluk duygusu Türk etnik varlığında bir 'yok olma' psikozu oluşturdu

(Plaggenborg, 2019:92-95). Gecikmiş bir uluslaşma süreci geçiren Türk ulus kimliği, süregelen toprak kayıpları ve Batıyla arayı kapamaya yönelik alarmist tavrı Almanya ve Balkanlar örneklerinde açıkça gözlemlenen bir saldırganlık biçimini aldı. Balkan Savaşları, Osmanlı plüralizmini yok eden ve Türk etnik merkezçiliğini reform programıyla güçlü şekilde tesis etmeye yönelen Alman organik toplum kurgusu esas alan İttihat ve Terakki Cemiyetinin otoriter yapısını güçlendirdi. 1894'te çıkarılan Türkçeyi gayrimüslim okullarında zorunlu ders yapan yönetmelik ve 1909 yılında Türkçe dil derslerini müfredatın zorunlu bir parçası kabul etmesi, hukuki sistemde klâsik içtihadın dilinin Arapça yerine Türkçe kullanma zorunluluğuna bağlanması ve devlet aygıtının dilsel ayrılığı etnisiteyle ilişkilendirmesi gibi yapısal değişiklikler geriye bakıldığında yalnızca Arap, Rum ya da Musevilerden 'Türk' yapma girişimi değerlendirilemez bu daha çok Tanzimat ve Islahat Fermanı'nda söz edilen azınlıkların gereği idi. Yalnızca konuşma ve yazı dili olarak Türkçeye hâkim olanlar devlet hizmetinde yer alabilirdi. Dolayısıyla 'homojenleştirme ve özgürleşme' el ele gidiyordu (Kreiser,2019:262). Avrupalı türdeşleri gibi İttihatçı milliyetçilik de sosyal darvinizmden etkilenecek milletlerin hayatını 'organik türler' arasındaki bir direniş olarak kabul etti.³⁴ Sosyal darvinizmi popüler bir dille anlatan Gustave Le Bon İttihatçı eylem adamları arasında ve entelektüeller arasında derin bir etki yarattı (Bozarslan,2004:32). Zira İttihatçıların çoğu modern bir devletin ancak aynı duyguları paylaşan etnik bir grup üstüne inşa edilebileceğini savunuyordu (Georgeon,1996:82).

1915-1916'da sosyoloji, istatistik ve etnografi bilimlerinin sağladığı imkânla "demografik mühendislik" temasıyla girişilen Ermeni kıtali (Dündar,2015:115) "İttihat Terakki devlet cihazı, Kürt milis güçleri ve Kürt aşiret ve Beyleri daha yüksek bir ekonomik gelişimi temsil eden Ermeniliğin kökünü kazıdı ve sinsi bir vahşet içerisinde katle uğrattı"(Kıvılcımlı,2014:15-17). "Türk-Kürt arasındaki ittifak Türk'e manen kabarma ideolojisi Ziya Gökalp Türkçülüğünü, Kürt'e Ermeni mallarıyla maddeten şişmanlama imkânı tanıdı" (Kıvılcımlı,2014:27). Düşmanlıklar halkı ulusal dava çerçevesinde toplamak ve geniş katılımı sağlamak yerine ortak hafızasında bastırıldığı bir durum yarattı. Etnik azınlıkların fiziksel olarak tasfiye edilmesinin beraberinde getirdiği "maddi ödüller" bu bastırılıştaki büsbütün etkili oldu (Keyder,2017:47). Fakat sosyal darwinist öğeler kıtal 'in gerçekleşmesindeki en mühim

³⁴İkinci Abdülhamit, anılarında "Türk milletini güçlendirme" zorunluluğundan söz ederek "Türk kanının üstünlüğüne" atıfla inancı etnik bir hudut haline getiriyordu (2023:72-75).

etkendi. Dönemin Diyarbekir valisi şöyle diyordu: 'İki ihtimal var. Ya Ermeniler Türkleri temizleyecek ve bu memlekete sahip çıkacak veya Türkler tarafından temizlenecekler''(Arai,2022:72). Türk milliyetçiliğinin radikal bir boyut ve 'aşırı şiddete eğilimli toplum yapısı' (Reynolds,2015:52) kurmasına etken faktörler genel hatlarıyla şu şekilde şekildehydi(Akçam,2017:36-92): (a) Gecikmiş Türk ulusal kimliği ve Batıyla arayı kapama telaşı, (b) Sürekli aşağılanmaya tepki, (c) Yönetici ulus: Türkler, (d) Yok olma duygusu, (e) Hristiyan düşmanlığı, (f) Şanlı bir geçmişin gururuyla oynanması, (g) Müslüman katliamı ve toprak kayıplarının oluşturduğu intikam duygusu, (h) Batının çifte standarttı, (i) İnsan hakları ve demokrasiye kuşkucu bakış, (j) Dış ve iç düşmanlar karşısında manevi birlik ve bütünlük ve (j) Ermeni Kıtali.

Patlak veren Dünya Savaşıyla 'milli ekonominin temelini atma ve Türk etnik varlığı içerisinde "girişimci bir sınıf oluşturma" (Jacoby,2010:75) projesi askeri ve bürokratik aygıtı kapitalist birikim doğrultusunda mobilize etti (Keyder,1990:52). Zira "Osmanlılık, doğuramadığı için ölen anaya benzemekteydi. Doğuramadığı şey, kapitalizmdi" (Kıvılcımlı,2019:32). Dünya Savaşının akıbeti nihayetinde iki sonucu belirledi: İmparatorluktan çıkış ve Anadolu'nun Türkleştirilmesi. Dünya Savaşıyla birlikte İslamcılık politikasının iflasının teyidi Jön Türk devriminin başlattığı ulus devlet kurma görevlerinin keşfine yol açarak Kurtuluş Savaşına uzandı. Kemalist hareketin öncülüğünde girişilen Kurtuluş Savaşı İttihatçı milis gücü desteğiyle Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla nihayetlendi.

4.6 Etnik Çoğulculuğun Zorakiliği

Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı'nda milli çapta şöhret sahibi İttihatçı bir paşa olmasının yanı sıra, savaş dönemi boyunca Cemiyet liderliğinin yanlış politikaları (Ermeni kıtali) ile yakından özdeşleştirilmeyişiyle ideal seçenek görüldü (Zürcher,2021:32). Yetkilendirilmiş görevi Üçüncü Ordu Müfettişliğiyle Anadolu'ya geçme kararı alan Mustafa Kemal, Havza ve Amasya'da genelge yayınlayarak İstanbul hükümetine itaat etmeme çağırısında bulundu. Bürokratlar arasında coşkuyla karşılanan karar, bazılarınca Türk milletinin hayatta kalması için değerlendirdiği İmparatorluktan geriye kalan topraklar üzerinde son bir şans olarak görüldü. İttihatçı

milis güçleriyle Anadolu'nun kurtarılması hareketi, yerel eşraf ve direnişi koordineli bir platform haline getirdi.

Mustafa Kemal, Temmuz'da Erzurum'da ve Sivas'ta ulusal ölçekli bir kongrenin toplanmasını ve Heyet-i Temsiliye adıyla iş başına geçtiği Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurulmasını sağladı. Farmason (dinsiz) nitelendirmesine maruz kalmamak ve ulusal Kurtuluş Savaşını başarıyla nihayete erdirmek açısından dinin araçsal kullanımı rasyonel bir seçenek olarak belirledi (Azak,2019:12).³⁵ Ankara müftüsünce yayınlanıp Anadolu'daki 152 müftü tarafından onaylanan fetvada Müslümanların halifeyi esaretten kurtarmak için Müslümanlardan ellerinden geleni yapmaya çağırıyorlardı (Karpat,2017:123). Alkollü içecek kullanımını yasaklayan Men-i Müskirat Kanunu örneğinde görüldüğü üzere, diğer etnik kimlikler açısından subjektif kimlik ölçütlerine uyarak ittifakı zedeleme ihtimali olan söylem ve eylemlere bilhassa mesafeli kaldı (Berkes,2017:501). Zira Nisan 1920'de Ankara'da Büyük Millet Meclisi'ndeki vekillerin beşte biri imamlardan oluşuyordu ve diğer birçokları da Kürt aşiret üyeleri idi (Jacoby, 2010:142).³⁶ 1919-1922 arasındaki yıllar genellikle "Kurtuluş Savaşı" olarak adlandırılır fakat bu hikâyenin bir kısmıdır. Kurtuluş Savaşı milliyetçi propagandaya ait bir kavramdı ve çatışmayı baskın bakış açısına yani Kemalistlerin 'Türk milletinin düşmanlarına karşı meşru savaşı' anlayışına indirger. Bu düalist perspektif, bu savaşın altında ya da yanı sıra olan bitenin görülmesini engellemektedir. Hadisenin doğru tanımıyla bu bir iç savaştı (Plaggenborg,2019:292). Zira "Ulusal Kurtuluş Savaşı" olarak adlandırılan süreç, Osmanlı İmparatorluğu toprakları üzerinde Türk ulusunun egemenlik kurma hakkı olarak diğer ulusal gruplara (Ermeni, Rum, Kürt) karşı girişilen bir iç savaş olarak okunabilir (Akçam,2023:26).

³⁵ Karesi (Balıkesir) Milletvekili Abdülaziz Mecdi Efendi öyle ki yanlış anlamalara yol açan 'Türk' kavramına yüklenen anlamın açıkça ortaya konmasını talep ediyordu:

'Ben anlıyorum ki, bu kürsüde ne zaman Türk tarihi söylenirse bundan maksat Türk, Kürt, Laz, Çerkez gibi anasır-ı muhtelif-i İslamiyyedir. Bu böyle midir? ('Hay hay, böyledir sadaları, alkışlar). Eğer Türk kelimesinin manası bu değilse, rica ederim, burada nutuk irad edildikçe Türk Tarihi yerine anasır-ı İslamiyye denilsin. Türk kelimesine şimdi arz ettiğim veçhile mana veriliyor ve Meclisi Aliniz o suretle telakki ediyorsa bunda beis yoktur.

Rıza Nur Bey (Sinop)- Öyledir.

Hüseyin Bey (Erzurum)- Hatta Yahudiler bile dahildir' (Yıldız,2019:131).

³⁶ Milli Meclis duvarında Kuran'dan alınan şu ayet asılıydı: "Onların işleri aralarında Şûra ileidir". Bu ayete işaret ederek konuşan Kastamonu mebusu Ahmet Mahir Efendi, bu ayetin ruhunun memleketin istiklali için oluşturulan Müslüman etnik koalisyonuna hayat verdiğini belirtiyordu (Yıldız,2019:101).

1921'e kadar Doğu vilayetlerinde gücü oluşturan İttihatçı milliyetçileri askeri dayanak olarak kullanan Mustafa Kemal, direniş hareketinin merkezini Ankara'ya taşıyarak anti-Kemalist ayaklanmalara ve muhaliflerin radikalleşmesine set çekti. Kemalist iktidar, Yeşil Ordu'da akabinde Millet Meclisi'ndeki Halk Zümresinde örgütlenen sol akımın "komünizm heyulası"yla yaşadı. 1921 başlarında Bolşeviklik hakaretimiz bir sıfattı (Goloğlu,2021e:11). Fakat Sovyet Rusya'yla politik açıdan ilişki içerisinde olunması resmi bir 'Komünist Partisi'nin kurulmasına ve böylelikle sol muhalefetin önüne set çekilmesine fırsat tanıdı. Rum düşmanı, Pontus kıyımlarının faili Mustafa Kemal'in bir yakını olan Yahya Kaptan tarafından 1921 yılında komünist lider Mustafa Suphi'nin Trabzon açıklarında öldürülmesi sol hareketi akamete uğrattı (Tunçay,2002:252). Kurtuluş Savaşı döneminde Kemalistlerin tavrı en nihayeti "Komünizme hayır, Sovyetlere evet"ti (Oran,2020:109).

Direniş bilhassa mütarekeden önceki sınırların tamamının korunmasını öngören bir 'milli and'ın (Misak-ı Milli) Son Osmanlı Meclisi tarafından kabul edilmesinden kısa süre sonra bir 'İstiklâl Savaşı'na dönüştü. 1921 Mart'ında Ermenistan'ın Sovyetleştirilmesi ve Rusya'yla imzalanan 'dostluk ve kardeşlik Antlaşması'yla askeri güç Batı cephesine kaydırıldı. Yerel direnişin görece başarısının ve uluslararası konjonktür şartlarının (zira Fransa gerek Katolik gerek komünist eğilimli sendikaların eylemleri ve genel greviyle, İtalya 28 Ekim 1922'de Kara Gömleklilerin Roma'ya yürüyüşü sonunda ülkeye el koyacak faşistlerle meşguldü) Fransa ve İtalya'yı Anadolu topraklarını terk etmeye zorlamasıyla askeri kuvvetler Yunan ordusuna karşı kullanıldı (Oran,2020:99-102). Kemalist iktidar, Balkan Savaşlarından süregelen hezimetlerin boyutundan kaynaklı Pantürkist saiklerden sıyrılmak arzusundaysa da derin milliyetçi duygular beslemeyi sürdürdü. 1921'de Koçgiri'de Kürt-Alevi ayaklanmasının kanlı biçimde bastırılması ve Pontus Rumlarına karşı düzenlenen kıyımlar İttihatçı mirasın bir kanıtı oldu. Kemalist basının sunduğu saygı gösterilerinde Talat Paşa'dan 'tarihin bir devi ve siması, sonsuza dek yaşayacak olan bir deha' diye bahsedilmekteydi (Bozarslan,2004:42).

1922'de özgül bir programı olmayan, gevşek bağlarla bir araya gelmiş ve Mustafa Kemal'in mutlakîyetçi ve radikal tutumu karşısında duydukları korkuyla kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi İkinci grup azınlık grubu olmakla birlikte bazı başarılar kazanmaktan geri kalmadı. Fakat 1923 Mart'ında muhalefet temsilcilerinden Ali Şükrü Bey'in 'etnik temizlikçi' olan Topal Osman (Kreiser,2018:260) tarafından infaz

edilmesiyle siyasal ortam ritmik olarak artan bir gerginliğe kapı araladı. Fakat Meclis'in dağıtılması ve yeni seçim kanunuyla İkinci grup etkinliğini kısa süre içerisinde yitirdi. Londra Konferansında diplomatik olarak Yunanistan'ın korunmasına son verilmesiyle Türk Kurtuluş mücadelesi iade-i itibar kazandı. Bilhassa Yunan ordusuna karşı kazanılan askeri başarılar Kurtuluş Savaşının sonucunu tayin etti. 1922'de Yunanistan karşısındaki zafer akabinde siyasal çalkantılarla saltanatın kaldırılmasıyla Kemalist hareket, kendisini başlı başına bir devrimci ideoloji olarak ilân etti. Bu sıfatla Fransız Devrimi olmak üzere, diğer muzaffer devrimlerin soyuna dahil oldu. Bağımsızlık Savaşını, lanetlenmiş ve suçlu gösterilen eski rejimin yıkılmasıyla sonuçlanan devrimci bir evre olarak kabul etti. Devrimci emelleri iki eksenle belirledi: irticayla ve dolayısıyla Osmanlı geçmişiyle mücadele etmeyi sağlayan uygarlık ve Türklüğün Anadolu üzerinde egemenliğin başka talipleri karşısındaki nihai zaferinin simgesi olan milliyetçilik (Bozarslan, 2015:279).

4.7 Düşman Psikozu

Charles Tilly, modern Avrupa devletlerin oluşum sürecinde ülke içi faktörlerden ziyade devletlerarası rekabetin oldukça etkili olduğunu söyler. Bilhassa siyasi rejime içkin değişimler, o devletin diğer devletlerle olan ilişkilerinden ve daha geniş yelpazede uluslararası konjonktürden çok yakından etkilenmektedir. Zor ve şiddetin temerküzü, yıkıcılığın ve yaratıcılığın kapasitesi kurumların ancak çöküş anlarında ortaya çıkabilmekteydi (2001:22-31). Kemalizm, 1922'de kendisini ideolojik ve siyasi yeni bir çerçevenin içerisine alarak hakkında yeni alternatif bir tarihsel okumaya yol açtı. İttihatçılığın triumvirasına mukabil 1927'de 'Türklerin kutsal kitabı' ve Kemalist aşkınlığın metni Nutuk'un ulus ve yönetici arasındaki kutsal birleşmesini öngören içeriğiyle teleolojik bir söylem gücüne yaslandı. İttihatçı troykanın defedilmesiyle yeni bir güç ve yeni bir doğuşu ikame etti (Bozarslan, tarihsiz:2).

Düşmanlık şartları da değişti; ulusal, türdeş ve 99,9 'yeni Hristiyanlıksız Türkiye'' (Yıldız,2010:112) uluslararası alanda tartışmalı değildi ve hiçbir büyük güç çöküş öncesi envanter çıkarmak için o topraklarda bulunmuyordu. Keza çevreyle olan ilişkiler de edilgenleşti. Daha on yıl öncesinde kaybedilen Balkan toprakları ve Devlet-i Aliye'nin reayaları eski bir düşmanken komşu devlet ve hatta bir müttefik oldu. Standartlaşma

bittabi İmparatorluğun tarihsel hafızası olmadığı ya da bu hafızanın kaybedildiği anlamına gelmemekle birlikte, saldırgan olan herhangi bir politikayı beslemek için değil; artık (zaman zaman kendinden nefret olarak ifade eden) kendi tarihini yazmak için ivmelendi. Zira bu durum müttefik Sovyetler Birliği için de geçerliydi. Sovyetler Birliği, komşusunun Pan-Türkist politikalarını terk etmesine karşılık Çarlık Rusya'nın yayılmacı politikasını terk etti. Son olarak, Arap dünyasıyla 'yeni bir sayfa açıldı' ve yerine Ankara'nın dikkati İran ve Afganistan'a, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçası olmayan ve sistemin 'talep edenleri' olmuş olan iki Müslüman ülkeye yöneldi, "Türkleri arkadan bıçaklamakla" hükümlü Arap dünyasıysa, hiç değilse resmi söylemde görmezden gelindi (Bozarslan, tarihsiz:2). Üç tarz-ı siyasete belirgin bir mesafe alan Kemalist hareket, etnik ve dini türdeşleşme projesiyle imparatorluk sonrası uluslararası alanda meşruiyet kazandı. Devrimci rejimin uluslararası ölçekte tanınmasıyla birlikte geçmişe duyulan bir yükümlülük olmadan kendini bir sosyal devrim projesi olarak meşrulaştırmakla ilgilendi (Bozarslan, tarihsiz:2-5). Ulus ötesi istikrar Kemalizmi dış mihraklardan yoksun bırakıyordu. Avrupa'da ve dünyada benzerleri görülen rejimlerle beraber Kemalizm, kendisini basit bir hareket olmaktan ziyade ulusal devrimci bir özalgıya dayandırıyordu.

Hamit Bozarslan'a göre, bu iki temel özellik Erken dönem Cumhuriyet'te ötekilik ve düşmanlık lügatini belirleyen iki ana etmendi. Dolayısıyla uluslararası istikrarın sağladığı imkanlar ötekinin anlamında nüans farkı içeriyordu artık. Öteki artık Türklere ihanet etmiş fakat şimdi Türkiye'yle aynı seviyede ve eşit uluslararası tanınırlıkta olan düşman ötekiden onların yerini alan iç düşmana yerini bıraktı. Ve bir diğer nüans farkı, iç düşman artık ulusun organik uyumunu ve disiplinini tehlikeye atarak devrime, devlete ve ulusa ve üçüne birden tehdit oluşturan gruplardı. 'Öteki' Türklere ihanet eden ama bunun sonrasında da Türkiye ile eşitlik ilişkisi içinde olup onunla aynı uluslararası bilinirliğe sahip olanlar ve ihanetin içinde olup nöbeti devralan iç düşmanlar. İkincisi, ulusun disiplinini ve organik uyumunu tehlikeye atıyordu ki bunlar ulusun eski düşmanlarından kurtulmasını ve nihayetinde bağımsızlığını kazanmasını sağlayan erdemlerdi. Antagonistik yapıda olan diğer ulusların aksine iç düşman herhangi bir yasal statü kazanamaz ve dolayısıyla hakları olamazdı. Hem birkaç meta-historik özellikle özelleştirilebilir hem de nüfusun sahici bir parçası olarak tanımlanabilirlerdi. Onlara karşı uygulanan fiziksel ve "sembolik şiddet" (Bourdieu,2015:134) devletin, ulusun ve devrimin yaşamsal bütünlüğünü muhafaza etmek için bir koşul şeklinde sunuldu. Bu

terimler birbiriyle değiştirilebilir olmamakla birlikte birbirlerinden bağımsız var olamazdı. Kemalist iktidar kurucu prensiplerine ve düşman faktörüne dayanan siyasal hayal gücüyle eşlik etti(tarihsiz:3-7). 1930'larda faşist İtalya ve Sovyetler Birliği'yle anti-liberal ve anti-demokratik dünyanın üçüncü kutbu olarak sunulduğunda dahi evrensel ihtiraslarını özellikle milliyetçi doğasıyla meşrulaştırdı.

Kemalist teorisyenler sezgisel olarak Schmittçiydi ve bir “devrimci rejimin” düşmanları olmadan hayat kalamayacağını biliyorlardı. Bu yönüyle iç düşman kategorilerinin belirlenmesinde üç türden strateji geliştirdi: etnik, mezhepsel ve ideolojiye dayalı. Etnik olarak devlet, Jön Türk liderlerinin laik politik görüşlerine ve ikinci İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin türdeşleştirme projesine ve özsel yapısına sadık bir ilişki kurarak İttihatçılığın Türk milliyetçiliğini kendi yapısal çekirdeğinin merkezine yerleştirdi (Çeğin,2013:71). Derin milliyetçi duygularla kendi Türklüğü içerisinde diğer gruplardan gelen her türden politik talebe adeta onlardan intikam almışçasına cevap verdi. Zira kolektif kişilik prizmasıyla ferdi kimliklere “otantik kendiye” güçlü bir vasıta olan milliyetçilik, yolunu yitirmiş ve bölünmüş bireylere devasa değişiklikler ve belirsizliklerle cebelleşmek imkânını tanıdı. Zira milliyetçilik, her şeyden önce bilincimize şekil veren, dünyayı anlamdırmamızı sağlayan bir söylem, müşterek kimliklerimizi belirleyen gündelik konuşmalarımızı, davranış ve tutumlarımızı yönlendiren bir görme ve yorumlama, bir algılama biçimiydi (Özkırımlı,2008:12-15). Mezhebe dayalı çünkü Türklük etnisiteyle bütünleşikti. 1930'larda uygulanmaya başlayan sekülerizm siyasetine karşın Türklük ve İslam ayrılmaz olmaya devam etti. Tıpkı Ermeni ve Rumların Hristiyanlıkla özdeşleşmesi gibi. İdeolojik çünkü organik milliyetçiliğe yaslanan medeniyeti ithal etmek arzusu mevzubahisti. Kemalist iktidar soyut bir düşmanlık prensibini somut bir tehdide aktarıyordu. Böylece devlet-ulus-devrim üçlüsüne karşı bir komponun süregittiğini pekiştiriyordu. Onu, toplumsal kümeleri dost ve düşman olarak tasnif etmeye iten şey, en azından bir kısmı kendi uyumunu sağlama ve meşruiyetini dayatma ihtiyacıydı. Fakat eğer Carl Schmitt için olsaydı, düşmanlık prensibi düşmanın kimliğinden ağır basıyor olurdu politikanın var olabilmesinde temel olarak. Kemalist iktidarın önceden belirlenmiş bir düşman ‘katalogu’ yoktu, öyle ki bu düşmanlar, fiziksel varlıklarının ve biyolojik zamanlarının ötesinde bir iradeye hizmet ediyor ve aynı komponun farklı görüngülere sahip ürünleri olarak anlaşılıyordu. Bu yönüyle iç düşmanların ete kemiğe büründüğü beş zamansal periyoddan bahsedilebilir (Bozarslan, tarihsiz:5-9).:

Saltanatından ilgasından (1922), halifeliğin ilgasına (1924) giden süreç. (1925) (a) Nakşibedilikten kaynağını alan Kürt æmilliyetçileri, (b) Anadolu nüfusunun şapka reformuna olan tepkileri ve (c) TpCF etrafında toplanan ve İstanbul basını tarafından desteklenen siyasi çoğulcu muhalefet.

(1926-1927 yılları arasında) Mustafa Kemal'e suikast girişimi ardından İttihatçı devamcılarının ezilmesi.

(1930) üç türden muhalefet: (a) Ararat (Ağrı Kürt) İsyanları, (b) SCF deneyimi ve (c) Mesihvari bir boyut kazanan Menemen olayı.

(1935) Tunceli Kanununun kabulü ve ardından gelen 1937-1938 Dersim hadisesi.

Kemalist elitlere göre iç düşmanlar hangi kolektif gruplardı? Jakobenizmi kendisine fikri dayanak olarak benimseyen Kemalist teorisyenlere göre angien regime'nin bir göstergesi olan 'Osmanlıcılık' ilk kategorik iç düşmandı. Zira Kemalizm, Osmanlılığı, Türk milletini yozlaştırmak ve imha etmek gibi bir tarihsel misyona sahip olmakla suçluyordu. Kemalist devrim, "Türk ulusunu Osmanlılıktan kurtarma"yı hedefliyordu (Bozarslan, 2015:281). Diğerlerine kıyasla bir grup insan üzerinden tanımlanamayan ve tabiileştirilemeyen ilk kategori de buydu.

Osmanlıcılığın sembolik devamcısı olarak yeni rejime biat etmeyi reddeden eski İttihatçılar ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası gibi (TCF) kurumsallaşmalar etrafında cisimleşen 'siyasal muhalefet' ikinci kategorik iç düşmandı.

Osmanlıcılar ve siyasi muhalefetle doğrudan irtibatlandırılan 'mürteciler' üçüncü kategorik düşmandı. Angien regime'nin (eski rejim) kurumlarına karşı şiddet geri kalmışlığın alameti olarak din gibi ölçüt kurumları barındırmaktaydı.

"Kürtlük" politik birlik içerisinde siyasallaşma eğilimi taşıyarak birliğe kasteden bir dördüncü iç düşmandı.

"Ekalliyetler" (azınlıklar) beşinci kategorik iç düşmandı.

Son olarak, Şiiiliğin bir uzantısı olarak algılana gelen 'Alevilik' son kategorik iç düşmandı.

4.8 DÜŞMANI RESMETMEK

4.8.1 Etnik

Türk ulus kimliği üzerine yapılan araştırmalar, sıklıkla Kemalist ulus kurgusunun vatandaşlığa dayalı yapısından söz ederek bütün farklılıkları göz ardı eden ortak bir vatandaşlık anlayışının esas alındığını beyan etmektedir. Toplumsal grupların ortak bir vatandaşlık bağıyla kenetlendikleri ve bir arada tutuldukları savına dayanan bu bakış açısı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bugüne kadar yaşanmış açıkça işlenmiş ayrımcı pratikleri “uygulama alanındaki normlardan sapmalar” bir başka deyişle “istisnalar” olarak yorumlamaktadır. Oysa bu çalışma, “istisnai” uygulamalardan veya normlardan saptan söz etmek yerine normların doğrudan doğruya ayrımcı kabullere göre şekillendiğini anlatmaktadır. “Devlet-devrim-ulus” bileşenine karşıt konumlandığı kavrayışıyla toplumsal kümelerin etnik, mezhepsel ve ideolojik yörüngelerde ‘iç düşmanlar’ olarak tayin edildiğini anlatmaktadır. Dahası Kemalist ulus kavrayışının ulusal topluluğu etnik topluluk (Türklük) temelinde tanımlayarak, sisteme yöneltilen her türden politik talebi “tehdit değerlendirmesi” içine aldığını belirtmektedir. Etnikliğin asli bir özelliği olarak ‘biz’ ve ‘onlar’ arasındaki sistematik ayrımın hukuki ve siyasal veçhelerde kurumsallaştırıldığını savlamaktadır. Kemalizm, nasıl bir devlet ve toplum tasarımına sahipti? Uyguladığı baskı rejimiyle iç düşman tanımını nasıl belirledi? İç düşman tanımındaki motivasyon neydi? İç düşman olarak tayin edilen gruplar kimlerdi? Topyekûn bu sorulara cevaplar arayan çalışmamız, Carl Schmitt’in teorik/politik çıkarımlarını ana yörüngesi olarak tayin etmektedir.

Tek Parti rejimlerinin yükseliş yıllarında demokrasi rüzgarlardan bahsedilemezdi. Türkiye siyasetinin 1931 yılındaki durumunu aktaran bazı araştırmacılar, Türkiye’yi Mustafa Kemal, İsmet İnönü ve Mareşal Fevzi Çakmak’tan oluşan bir *triumvirlik* tarafından yönetilen bir ülke olarak tanımlanıyordu. Gazi, fevri, esnek ve yaratıcı, İsmet Paşa inatçı, kindar ve ne arkadaşlarını ne de fikirlerini kolayca değiştiren ve Fevzi Çakmak ise tek amacı Türk ordusunu verimli ve memnun kılmak olan istikrarlı bir muhafazakâr olarak betimleniyordu (Matevosyan,2023:79).³⁷1930’lar devlet aygıtı ve parti arasındaki bütünleşmenin de had safhaya ulaştığı yıllar oldu. Louis Althusser’in

³⁷ 1950’li yıllara dek darbeci mantığının gelişmemesi, askeri ve politik iktidarın bütünleşmesinden kaynaklıydı (Bozarslan, 2015: 310).

birbirinden ayırdığı devlet aygıtı ve devletin ideolojik aygıtı arasında Tek Parti dönemi boyunca istisnai olarak bir bütün halinde birlikte var oldu. SCF serüveninin başarısızlıkla sonuçlanması akabinde liberal söylem gücünü ve etkisini kaybetti. Devletçilik ve İnkılapçılık ilkelerinin 1931’de CHF programına girmesiyle 1936’da alınan kararlar altı Ok’un kabulüyle tümünden devlet-parti-rejim özdeşimi gerçekleşti (Koçak,Toplumsal Tarih,32). Hikmet Kıvılcımlı, Tek Partili rejimin “‘Kendisine maddi manevi temel, fikri dayanak, siyasi kaynak yaptığı zümrelere karşı tedbir almak zorunda kaldığını söyler. Zira büyük şehirlerin yabancı nüfuzuna kapılmamasını, taşra ağalarının irticaa kaymamasını istiyordu. Lakin muvakkaten içine indiği geniş halk yığınlarına cahil ayak takımı diye yukarıdan bakmayı öğrenmişti. Böyle bir partiye diktatörlükten başka idare tarzı kalmıyordu. CHF, hem dayandığı halde güvenmediği 124 eski idareci zümreleri dayanmamak yüzünden, cemiyet içinde temelsiz ve muallâkta kalıyordu. Buna çare bulmak için, irtica tepkisine denk bir kuvvet sağlamak icap ediyordu. Bu kuvvet: parti rejimini ayakta tutacak, eski zamanın aylıklı askerleri gibi, siyasete karıştırılmayan memurlardan mürekkep bir “Devlet teşkilatı” oldu” (Kıvılcımlı,2007:20-21). Tek Parti sistemini 1930’larda kurumsallaştırma çabası içerisine giren rejim otoriteryanizmini ritmik derecede arttırdı. Sovyet Rusya ve İtalya’yla siyasi ilişkisini yoğunlaştırarak Tek Parti sistemi ekseninde ‘ihtilal nedir ve nasıl yapılır’ sorusuna cevap aradı.³⁸ Zira Erken dönem Cumhuriyet’in siyasi ufkunu belirleyen referanslar bilhassa Sovyet Rusya ve İtalya’ydı.³⁹ Moskova ve Roma’ya yapılan seyahatler faşizm ve bolşevizmle ideolojik buluşmalar Kemalist rejimin kendine özgü öğreti arayışını hızlandırarak ulusötesi bir tarihsel kurtuluş modeli ortaya koydu (Clayer,2021:12). Führer şöyle diyordu: “ Mustafa Kemal, bir millet bütün vasıtalarından mahrum edilse dahi, kendini kurtaracak vasıtaları yaratabileceğini isbat eden adamdır. Mustafa Kemal’in ilk talebesi Mussolini, ikinci talebesi benim”(Beşikçi,2013:93). Bilhassa Taksim’de Canonica’ya yaptırılan Cumhuriyet anıtı, Mussolinin kurduğu Popolo d’Italia [İtalya Halkı] gazetesinde iki rejim arasındaki benzerliğin sanatsal diliydi (Grassi,2009:282). Daha 1925 yılında (Ali) Fuat Cebesoy Türkiye yönetimini “İtalya’da tatbik edilen totaliter rejimin aynı olan bir idare” olarak tanımlıyordu (akt. Tunçay,2015:162). Atatürk’ün ‘ebedi şef’ sıfatıyla siyasete

³⁸ 1935, 1936 ve 1938’de faşizminden model alınarak düzenlenen yasama etkinlikleri ‘sınıfsız, kaynaşmış toplum’ rüyasını besliyordu (Yerasimos,1992:205).

³⁹ Eric Jan Zürcher, otoriteryanizmin kökeninde üç temel neden görmektedir (2012:97-98) : (a) 1929 mali buhranının ülkeye ekonomik açıdan vurduğu ağır darbe, (b) CHF’ye dönük genel memnuniyetsizlik, (c) İki totaliter sitemin (Sovyetler Birliği ve Faşist İtalya) ekonomik krizden çıkma konusunda Batılı demokrasilere kıyasla daha iyi bir sınav verdiği varsayımı.

çıkışı da aynı düzlemde bilhassa ulus ötesi siyasal konjonktüre dayanmaktaydı. Dışta prestijleri hayli yüksek olan Tek Parti sistemleri, Almanya’da Hitler- Führer, İtalya’da Mussolini- Duçe ve İspanya’da Franco- Caudillo bu sıfatı almasında mühim bir etkendi (Nişanyan, 2012:17).

Sosyoloji disiplini “devleti yaşatmanın” veyahut ulus düşüncesini yeşertecek bir vasıta olarak kullanan Kemalist rejim, yükselen Tek Parti sistemleri ve radikal milliyetçi-sosyal darwinist teorilerinin yükselişiyle tarih, antropoloji ve arkeoloji disiplinleri ikame edildi. “Yeni Türk’ü”ve “yeni ulusal insan’ı” yaratmak gayesiyle ırksal teorilerden bilhassa yararlandı. Zira ‘Türklük’ etrafında biz duygusu oluşturmak için en rasyonel seçenek, akrabalık bağları temelinde kurgulayacakları etnik/soya dayalı teori tehditler karşısında en makul cevaptı. Zira Kemalist ulus tasavvuru Cumhuriyeti kuran en büyük etnik grup olan “Türk kavmine” atıfla oluşturulan etno-politik içkinlikti.

Etienne Copeaux’nun işaret ettiği üzere (2019), terra incognita (bilinmeyen ülke) Anadolu’nun Türkleştirilmesi süreci ebediyete dayandırılmak istendi. Etnik bir hegemonyanın baskıcı etkileriyle (Ersanlı,2021:16) Türk Ocağının kapatılması akabinde faşizmden esinlenen CHP’ye bağlı Halk Evlerinin kuruluşu (Yerasimos,1992:201) ve ardından 1931 ve 1932’de kurulan Althusser’in kavramsallaştırmasıyla ‘devletin ideolojik aygıtları’ Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu tüm Anadolulu ve Mezopotamyalı medeniyetleri Türk yapma girişiminin kurumsal bir parçasıydı. Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisinin kuramsal alt yapısını oluşturan bu iki temel kurum insanlığın tüm medeniyetler boyunca Türk kökenlere sahip olduğunun ‘inkâr edilemez kanıtlarını sunmakta ve dünyanın tüm dillerinin Türk ‘Güneş’ dilinin basit bir türevi olduğunu iddia etmekteydi (Copeaux,2016:25-29). Türklerin kökenini Orta Asya’ya Oğuz Han’a uzanan bozulmamış soylarına, arılaşmış dillerinin (Güneş Dil Teorisi) eskiliğine dayandıran bir teoriden yararlanarak zoraki etnik mitler, anılar, değer ve semboller tedarik etmeye çalışmaktaydı (Smith, 2022:162). Eugene Pittard’ın yazılarına dayanarak Türk ırkının tarihöncesine uzanan kadim kökleri üzerine ‘deliller’ bulma girişimi Anadolu’yu ‘bozkurtun yuvası’ olarak yorumluyordu. Türkleri brakisefal Alpin ırkının mükemmel temsilcileri olduğunu göstererek, Türklerin kadimliğini ve tarih boyunca sürmüş ebedi üstünlüğünü kanıtlama gayretkeşliğindeydi. Fakat Etiler ve Sümerlilerle kurulan analogiler Kemalist tarih yazımının kadim uygarlıklarla anlamlı bir ilişki kurmak için yeterli değildi (Ersanlı,2021:192). Tarih kongreleriyle birlikte arkeoloji

ve antropolojiye ağırlık veren tarihselci yazım, tarih anlatısının temel dokusunu oluşturdu. Romantizm, pozitivizm ve Alman tarihselciliğinden esin kaynağı alan tarihsel yazım, kopuş paradigmasına ilişkin bir dayanak noktası oldu. Zira romantizm, tarihçilere ulusal ideallerini gerçekleştirmek için bir [moral] güç verirken; pozitivizm, politik alanın pragmatik ve lâik hedefleri bakımından gerekliydi. Son olarak Alman tarihselciliği, ideal-devlet-iktidar özdeşliğini iyiden iyiye pekiştiren bir alternatif sunuyordu (Ersanlı,2021:25-27). Fakat bazı Sovyet bilim insanları, ‘‘Türkleştirilmiş bir dünya tarihi’’ icat etmek için ‘‘liderlerinin cahilce hülyalarını’’ takip eden tarihçileri bilhassa eleştiriyordu (Matevasyan, 2023:104). Fiziksel antropolojiyi ‘‘Türk ırkının keşfi’’ için asli bir bilim gören ideologlar, bilimsel ırkçılığa akademik katkılar sunmaktaydı. Etnoloji, antropoloji, etnografya, öjenik ve kriminal antropoloji bilim dalları biyososyal olguları kullanarak ‘saf Türk kanına sahip olanlar’ lehinde ırki bir ayırım gözetiyordu (Maksudyan,2016:82-125).⁴⁰ Fakat yönetim ırkçı esaslara göre reorganizasyona sahip değildi. Zira Weber’in tanımıyla, aklın egemenliğinde yönetilen bir devlet (legal retional state) bu uygulamalara girişebilirdi. İddialı projelere girişmek sermaye ve toplumun en küçük hücresine nüfuz edebilme becerisini gerektiriyordu (Aktar,2017:91). Türkiye’de ırkçı hareketin savunucuları, Atatürk’ün bazı konuşmalarının lafzi konuşmalarına bakarak onun ırkçı olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre sosyal hadiselerin sebeplerini antropolojik temellere ilişkilendirmek anlamında Atatürk’ün büyük Söylevi Nutuk’ta rastlanabilir (Karpat,2017:342). Öyle ki ırkçılara göre, 1930’lu yıllarda Türk kökenli olmayanların devlet görevlerine alınmaması, ünlü bilim insanlarının Türk olduğu yönündeki beyanlar ve dönemin ders kitaplarında sıklıkla Türklerin devlet ve medeniyet kurmadaki yüksek kabiliyeti temaları dikkat çeken hususlardı (Maksudyan,2015:53-55). Fakat Kemal Karpat, ırkçıların bu tür yorumlarında bağlamın göz ardı edildiğini belirtmektedir. Söz gelimi gündelik dilde ‘‘temiz kan’’ deyimini, kişinin iyi karakterli olduğu ve iyi olarak bilinen bir aileye mensup olduğu anlamına gelmektedir. Gençliğe hitabesinde ‘‘kan’’ kelimesiyle Atatürk, heyecan oluşturmaya ve gençliğin ulusal gurur ve güveni beslemeye çalışmaktadır. Fakat bu *ex post facto* yorum Tek Parti iktidarına yönelik sempatik bir yorumdur. Karpat’a göre, Tek Parti döneminde dört başı mamur kurumsal bir ırkçılık teorisinden bahsedilemese de 1935’ten sonra Alman ırkçı fikirler Türkiye’ye nüfuz etmiştir (Karpat,2017:339-342).

⁴⁰ Öyle ki o yıllarda ‘ulusçuluk Türkiye’nin yeni dini, Misak-ı Milli Kuran-ı Kerimi, İsmet İnönü’ye Hz. İsa’sıydı’ (Dilipak,2020.109).

Taha Parla, Kemalist ideolojinin 1920'lerde geliştirildiğini ve 1930'larda CHF parti programında tanımlandığını belirtmektedir. Parla açısından Kemalizm Nazi Almanyası'nın etkisi altında bir ideolojiye dönüştüğü tezi tarihsel temelden uzaktı (1993). Kemalist elitler, bireyler ve grupları 'a priori' olarak bir soy kütüğüne, dokunulmaz ve değişmez bir soy belirlenimine hapsediyordu (Balibar'dan akt. Maksudyan,2016:182). Türk'ün ulusal güvenini ve Batıdaki negatif imajını mutlaka dönüştürmek gerekiyordu. Zira 19. yüzyılda "Türkomanya" hızını kaybederek yerini Avrupa halk kültüründeki Osmanlı mevcudiyetinin başka ifadelerine bıraktı. Entrika, gaddarlık, kıskançlık ve vahşet temalarına bir de aşık ve soytarı Türk imgesi eklendi. Moliere'in Kibarlık Budalası oyununda salak Türk imgesi beylik bir imge haline gelmişti. Lord Byron'dan Pierre Loti'ye ve İngiliz casusu Lawrence'a kadar birçok Avrupalı için Osmanlı İmparatorluğu, cinsel ve cinsel olmayan her türlü fantezinin gerçekleştiği bir rüyalar ülkesiydi (Quataert,2016:37). Thomas Mann'ın Büyülü Dağ romanında ana karakterlerden biri "ipek giysiler içinde, küçük, komik bir Türk'tü. İpek giysilerinin altında bir oraya bir buraya zıplayarak uzun zamandır çalışmıyordu" (Quataert, 2016:41). İngiliz sözcükleri Yahudi, Gal ve Türk kelimelerine küfür kelimeleri olarak itibar görmekteydi. Avrupalı seyyahların seyahat notlarında Türkler barbar, vahşi ve cahil olarak karakterize edilmekteydi (Lewis,2017:252-255). Ünlü bir eser Batı'daki Türk imajını dikkate değer örnekle sergiliyordu. 1909'da bir Türk astronom B-612 adı verilen bir meteoru keşfediyordu ve buluşunu Uluslararası Astronomi Kongresinde duyuruyordu ve fakat giyim tarzından dolayı buluşu güvenilir bulunmayıp kabul edilmiyordu. Fakat bir despotun ortaya çıkması ve tehditle Avrupalı giyim tarzını benimsetmesiyle Astronomi Kongresinde oy birliğiyle kabule karın oluyordu (Exupery, 2015:21-36). Kemalist rejim bu yöndeki negatif imajlardan 'ırkı' kendini savunma aracı olarak kullanarak kurtulmak amacındaydı (Yıldız,2019:162).

Kemalist siyasal saiklerin ayrılmaz bir parçası olarak beden terbiyesi ve spor Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi etrafında sürdürülen ideolojik tartışmalarda yankı buluyordu (Akın,2018:65). Osmanlı geçmişini by-pass etmeye yönelik ideolojik kurguyu sürdürme hamlesi olan biyopolitika Kemalist devrimci tahayyüllere meşruiyet imkânı sağlamaktaydı. Türklerin pek çok modern sporun yaratıcısı olduğunu iddia eden çok sayıda makale Türklerin doğuştan sporcu olduklarını ileri sürerek nesnel etnikliğin kurumsallaşmasına sac ayakları oluşturmuyordu. Yaşamı ırklar arasındaki mücadele alanı olarak gören sosyal darwinist anlayışı benimseyen Kemalist rejim biyopolitikayı bir

sosyal disiplin yöntemi kabul ederek ulusu yaşatmak şiarını paylaşıyordu.1539 sayılı Umumi Hıfzıssıhha Kanunuyla öjenik uygulamalara girişen rejim, alkolizm, fuhuş, uyuşturucu gibi alışkanlıklara karşı yaygın propagandayla Türk etnik kimliğinin üyelerini teşvik veyahut zorlama yoluyla sağlıklarını korumaya yönlendiriyordu (Akın, 2018:115). Nüfusu, iktisadi kalkınmanın ve milli savunmanın bir aracı olarak gören Kemalist rejim, faşist gençlik örgütlenmelerinden ve Bolşevik fiziki kültür sistemi fizkul'tura'dan ilham alarak beden politikaları ve sporu gençleri muhtemel bir savaşa fiziken ve manen donatmak olarak da algılıyordu. Çocuklar ve askerler için büyük çoğunluğu okuma yazma bilmeyen bir toplumda ordu vasıtasıyla sosyalleşme de önemini koruyordu (Clayer,2015:102). Zira ülkeyi iç ve dış tehditlerden korumak ve potansiyel bir savaş karşısında donanımlı bir askeri güç oluşturmak 'topyekûn savaş' 'topyekûn seferberlik' anlayışını geliştiriyordu. İç işleri Bakanı Şükrü Kaya şöyle diyordu: 'Bizi öldüreceklerle karşı hazırlanmak gerek, yani öldürmek tekniğinden ne kadar kuvvetli maharet sahibi olursak o kadar kendimizi, evlatlarımızı ve yurdumuzu koruyabileceğiz'' (Akın,2018:156).

Emmanuel Szurek'in ''belirsizlik siyaseti'' olarak kavramsallaştırdığı 1934 Soyadı Kanunu da etnik dışlayıcı bir uygulama oldu. Kanun, vatandaşların adlandırma pratiklerini dilsel açıdan üç şekilde kısıtlıyordu: biçimsel olarak, her Türk'ün iki resmi tanımlayıcıya (ad + soyadı) sahip olmasını zorunlu hale getirdi. Anlamsal olarak, bazı soyadları, Türkçedeki anlamları nedeniyle, gayri millî, gülünç veya iğrenç kabul edildi ve bu nedenle yasaklandı. Etimolojik olarak, yeni alınan soyadlarının Türkçe kelimelerden seçilmesi zorunlu tutuldu. Son hüküm, kuşkusuz çoğunluğu standartlaşmış bir patronimik (baba ve soya ait) adı olmayan Müslüman vatandaşlar için yürürlüğe konuldu. İsimleri Kürt, Arap, Slav veya Çerkes gibi görünen kişilerin bu isimleri resmi soyadlarına çevirmelerine izin verilmedi (2022:63). Klasik bir devlet inşa politikası olan soyadı reformu hem biçimsel homojenleştirme hem de onomastik (adlandırma) stabilizasyon çabasını temsil ediyordu. Bilhassa 2525 sayılı kanunun 3. maddesi 'rütbe ve memuriyet, aşiret veya yabancı ırk ve millet isimleri ile umumi edeplere uygun olmayan veya iğrenç ve gülünç olan soyadları kullanılamaz' ifadesiyle semiyotik (gösterge bilimi) açıdan yabancıların çağrışımını (connotation) dahi hukuka aykırı hale getiriyordu (Szurek,2022:69).

Kemalist yöneticiler, devlete bir millet yaratmak arzusundaysa da Cumhuriyet'in ilk yıllarında İstanbul'da 1927 yılında bir derginin, ''Sizin için en kutsal şey nedir?''

sorusu sorulan gençlerin %2'si''insan hakları ve enternasyonalizm'', %2'si''bir ideal'', %40'ı'' şeref'', %40'ı''din ve Kuran'' cevabını verirken, sadece %5'i''vatan''ve %10'u da ''millet'' cevabını veriyordu (Dilipak,2019). Kent ideolojisi vasfı taşıyan Kemalist düşün dünyasının ulusal idealler noktasında devrimlerin sığ, köksüz ve yüzeysel kaldığının işaretiydi. Zira Kemalist tarih anlatısı ulusu ebedi köklere dayandırmak arzusundaysa da Türk ulus kimliği var olmamıştı ve şartlar oluştuğunda ortaya çıkıp ulus devletini inşa etmek üzere bilinmezlikte pusuya yatmış beklemiyordu (Brockett,2021:72). Zira modern zamanların popüler ve sık rastlanan miti olarak millet, bilinmeyen zamanlardan itibaren var oldukları ve milliyetçiler üzerinden uzun uzadıya uykulardan uyandırılmaları gerektiği fikri bulunmaktaydı (Smith,2022:25-39). ''Kötü talih'' milli özü yok edemezdi. Yapılması gereken milletlerin uyandırılması, milliyetçilik ateşinin yakılmasıydı. Millet uyuyan prenestir, milliyetçilerse öpücüğüyle prenesi uyandıracak bir prens (Özkırımlı,2008:88).

4.8.2 Mezhepsel

Niyazi Berkes, 'Türkiye'de Çağdaşlaşma'' adlı eserinde, Osmanlı sekülerleşmesinin tarihini 'değişim ve ilerleme yanlısı güçler ile dinin ve şeriatın egemenliğini destekleme eğiliminde olan geleneksel güçler arasındaki çatışmanın tarihi olarak tanımlar (2017:29-35). Lâik, ilerici, aydınlanmış güçler ile geleneksel, dini, çağdışı, gerici güçlerin karşıtlığı olarak tasvir edilen perspektif erken dönem Cumhuriyet 'in düşmanlık algısını ve lügatini belirleyen asli unsurdur. Bir dizi radikal reforma imza atan Kemalistlerce dinsel alan 'eski rejimin kırıntıları', 'rejime düşman olarak görülen muhalifleri yaftalamalar'' ve ''Türk devrimini ''Osmanlılıktan ve Araplaşmaktan'' kurtarmanın vasıtaları olarak görmekteydi (Ahıska'dan akt. Azak, 2019:29). Zira batıl inançlar ve cehalet üzerine kurulmuş olan 'eski hayat tarzları'nın yerine bilim ve akıl üzerine kurulu 'yeni hayat tarzları' geçirilmeliydi (Davison,2020:139). Yeni Türk vatandaşı da bu ikili benlik arasında sıkışacaktı. Zira arzulanan ve erişilmek istenen Batılı/modern benlik ile bastırılmaya çalışılan Doğulu/geleneksel benlik. Oryantalist gözlüklerle görülen Doğulu benlik, Batı'yla özdeş görülen evrensel medeniyetin parçası olmak için, gizlenmek ya da ortadan kaldırılmak durumundaydı (Azak,2019:29).

Mustafa Kemal, 1919-1922 yılları arasında ‘‘İslami dayanışmayı’’ esas almıştı. Savaş boyunca hilafet ve saltanatın, vatan ve milletin bağımsızlığı şiarıyla İslami tandanslı bir söylem icra etti (Gözübüyük ve Kili,1982:105). 1921 Anayasasının düzenleyicileri, iktidarın kaynağını Allah’tan alan saltanatı da hukuki bir varlık olarak tanımak zorunluluğunu duyuyordu (Gözaydın,2020:21). Hristiyan işgal kuvvetlerine karşı mücadele Kemalist kadrolarca İslam’ı ve onun esas aldığı farklı Müslüman etnik gruplar arasındaki ittifakla sağlanıyordu. Kurtuluş Savaşı yılları boyunca gayrimüslim vekil seçtirilmemesi bu hususla ilintiliydi. Kurtuluş Savaşı’ndaki mücadelenin dili İslami bir lehçeyle kurulmuştu. Kurtuluş Savaşı boyunca ‘‘millet’’, ‘‘milletdaş’’, ‘‘dindaş’’, ‘‘metelib-i diniyye’’, ‘‘Kuvayı-ı milliye’’, ‘‘milli meclis’’, ‘‘milli kader’’, ‘‘irade-i milliye’’, ‘‘hakimiyet-i milliye’’ ve ‘‘hudud-u milliye’’ gibi tüm anahtar kavramlar, ‘‘milli’’ kelimesinin dini olan ve ulusal olan olarak çift anlamlı kullanılıyordu (Yıldız,2019:129). Türkiye Büyük Millet Meclisi Ankara’da 23 Nisan 1920’de Hacı Bayram Camii’nde ezanla açılan mecliste, Ankara müftüsü ‘‘Halifeliği esaretten kurtarmak için her şeyin yapılması’’ gerektiğini vazediyordu. ‘‘Kafir işgalcileri’’ söküp atarak ‘‘İslâm mülkünü kurtarmak’’ üzere halkı seferber etmeye çağırıyordu. Mustafa Kemal’e verilen ‘‘gazi’’ unvanında da görüleceği üzere, Osmanlı vatanseverlerinin İslâm’ı kurtarmak için verdiği mücadele hüviyeti o kadar güçlüydü ki 1922 Ekim’inde savaş sona erdiğinde artık birçok kişi aynı anda hem Saltanatın kaldırılabilmesine hem de özünde İslami bir karakter taşıyan meşrutiyyetin muhafaza edilebileceğine inanıyordu (Davison,2020: 229). Fakat süreç başka türlü gelişecekti. Zira siyasal hareketin uluslararası ölçekte tanınır kılınması ve meşruiyet sağlaması İslami etnik koalisyonun varlık gerekçelerini ortadan kaldırdı. Türdeşleşme eksenindeki ulus devlet projesi inşasının önünde etnik koalisyon engel olarak algılandı.1922’den sonra devletin İslam’ı kendisine tabi kılma ve bünyesine katma şiarını paylaşan Kemalist iktidar, İslam’ı karşısına almaktansa onu araçsallaştırarak milliyetçi ideolojilerin parçası haline getirmişti (akt. Bozarslan,2015). Çok erken bir tarihte 1919’da bir Foyer tutanağı Kemalistlerin sonraki yıllardaki yaklaşımlarını içeriyordu (Kreiser,2018:219): ‘‘Türklük dine hizmet etmemeli, din Türklüğün hizmetinde olmalıdır’’

Kemalist siyasal elitler, düşünsel anlamda Jön Türk geleneğinin varisleriydi (Mardin,2017:235). Fakat onları öncekilerden ayıran radikal biçimde uygulayacakları inkılâplardı. Radikal reformlarsa ‘‘kontrol’’ ve ‘‘tâbi kılma niteliğinde denetleme’’ olarak vuku bulmaktaydı (Davison,2020:215). 1922’de saltanatın kaldırılması tartışmalarında

saltanat yanlılarına Mustafa Kemal, “bazı kafalar kesilecektir!” diyerek Osmanlı imparatorluğunu tarihin derinliklerine ebediyen göndererek (Lewis,2017:347) Cumhuriyet’in yeni başkentinin İstanbul yerine Ankara seçilmesi Türk ulusunun eskiye ve onu hatırlatan anılara karşı yeninin doğuşunu simgeliyordu.

Cumhuriyet rejimi heteredoksi ve ortodoks inançlar karşısında tarafsız bir konuma sahip değildi. Kemalist devlet yegâne dini denetleme arzusu taşıyor aynı zamanda modern ulus devlete uyumlu hâle getirecek bir milli ve Sünni İslâm’ı teşvik ediyordu. Jön Türk geleneğinin varisi olarak İslâm’ı bireysel bir vicdan meselesine indirgeyerek saf Türk İslâm’ının hayallerini besliyordu (Azak,2019:29-32). Lozan antlaşmasında azınlıkların ‘azınlık’ statüsünde değil dinsel terimle ‘gayrimüslim’ statüsünde dini aidiyetlerinin tanınması Osmanlı millet sistemi arasındaki sürekliliğe ve gayrimüslimlere duyulan güvenilmezlik ve ihanetle eşanlamdı. Üç dini azınlığın fiili olarak ortodoks Sünni İslâm temelinde tanımlanması Osmanlı mirasına kanıttı (Bali,2020:57-62). Yerel heteredoksi mezhep ve inançların azınlık statüsünde kabul edilmeyişi Kemalizm’in dini alana ilişkin sınırları gösterdi. Kemalistlerin ırk ve dil azınlıklarının yanı sıra din azınlığı ölçütünü de kabul etmeyişi nereden bilhassa Alevileri azınlık yapmamak ve dolayısıyla uluslararası korumaya sokmamaktı (Oran,2015:54). Türk-Yunan mübadelesinde dinin belirleyici olması da erken Cumhuriyet döneminde temel sadakat mercileri açısından bir karışıklığa işaret etti. Zira yapılan Türklerle Yunanlıların mübadelesi değil, Rum Ortodoks Hristiyanlarla Osmanlı Müslümanlarının mübadelesiydi (Lewis,2017:352).

1922 sonlarından itibaren ulusal ve iktisadi Türkleştirme siyaseti ve Lozan Antlaşmasının azınlıklara tanımış olduğu özel imtiyazları türdeşleşmenin önündeki engeller olarak belirledi. Zira kaynaşmış bir ulus devlet inşasına girişen Kemalist rejim Osmanlı İmparatorluğu içindeki ‘millet’ düzenine benzer yaşamaya devam etmekten ziyade Türk halkını kapitülasyonlarla ‘Avrupalıların uşağı ve hizmetçisi’ haline getirmiş azınlıklara kuşkuyla yaklaşmaktaydı. Lozan Antlaşması’nda kabul ettiği azınlık haklarının gerçek anlamda uygulanmasına hevesli ve iştahlı olmayan Kemalist hareket, imtiyazlı hakların bağımsızlık ilkesine şerh düştüğünü düşünmekteydi. O nedenle azınlıkların kendilerine tanınan bu haklardan feragat etmeleri resmi makamlar açısından bir zorunluluk arz etmekteydi. Kamuoyu ve resmi makamların azınlıklar arasında devlet ile ilişkileri en uyumlu ve pürüzsüz olan Yahudi cemaatine Rum ve Ermeni cemaatlerine örnek ve emsal teşkil etmek üzere 42. maddeden (statüleriyle, aile hukukuyla) kişisel

durumları (statüleri, kişi halleri) konularında, bu sorunların adı geçen azınlığın görenek ve geleneklerine göre çözülmesine elverecek tedbirler) ilk feragat eden cemaat olması yönündeki telkinleriyle yönlendirmeleriyle istenen sonuç elde edildi ve Yahudi cemaatinin akabinde Ermeni ve Rum cemaatleri de feragat etti. Türdeş bir toplumun kurulmasında pürüz teşkil eden bu mesele böylece halledilmiş oldu (Bali, 2020:98-102).

Erken dönem Cumhuriyet'te laikliğin önceki İslami kurumsallıkları yok etmesi anlamında olumsuz, yaratıcı bir yüz olaraksa Türk ulusal kimliğinin şekillenmesinde büyük rolü vardı. Bu itibarla 1924'te kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı, dini alanı denetim altına almanın kurumuydu (Gözaydın,2021:72). İsmail Kara'nın betimlemesiyle "din ve devlet arasında sıkışmış bir kurum" olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, yerel ve merkezi farklı toplumsal aktörler arasındaki gerilimlerin mekânıydı. Yegâne Kemalist laiklik politikasının değil; ulemanın marjinalleştirilmesinin, dinsel alanı denetim altına almanın ve yeni bir Kemalist İslam dayatmasının da aracıydı. Nathalie Clayer'in incelemelerinde ortaya koyduğu şekliyle, laikliğin yerel ve merkezi ölçekte gerek devlet kurumları içerisindeki gerekse dışındaki icraatları basit ve tek düzey nedenselliğe indirgenemeyeceği açıkça ortadaydı. Yine ona göre, oluşturulan baskı ortamında ve dayatılan laiklik anlayışında dahi; yerel düzeydeki tepkiselliklerin kendine özgü iç dinamikleri olduğu anlaşıyordu. Tek parti döneminde laiklik, birbirinden tam kopuk sayılamayacak idari ve dini, kamusal ve özel çeşitli karmaşık alanların etkileşim ve tepkileşimlerin ürünüydü (2016:97-99).

Kemalist hareket, Orta çağ teolojisinin teslim alınmış bir başka örneği olarak bir tür "seküler dini" benimsiyordu (Özarslan, 2013:13). Aydınlanma, "Tektanrıcılığın sekülerleşmiş biçimi"ydi (Horkheimer ve Adorno,2010:155). Zira İslamı Türk ulus yönünde şekillendirmeyi kayda değer bulmayan aydınlar, seküler bir dinin inşasına hayat verdi. Kemalizmse, yapıcı bir tür yeni İslamdı (Tunçay,1981:214). Nutuksa, İncil'in dindar bir Hristiyan'a verdiği güçten çok da farklı değildi (Matevosyan,2023:36). Bernard Lewis 'in tabiriyle, "Kendi cemaati içinde kültür olarak İslam'ın baskıcı kayıtlarından kişiyi azade kılarak yeni bir 'ulusal insan' oluşturmayı hedefleyen (Kemalist) militan laiklik, dinin hem siyasal hem de sosyal görünürlüğünü sıfırlayarak onu vicdanlar ve mabetlere sıkıştırmış; sıkıştırmının nesnesi konumundaki dini de yine kendisi şekillendirmeye çalışmıştı. Dinin bu total özelleştirilmesi Kemalist Türkiye'ye bir anıtkabir görüntüsü vermişti" (2017:480). Fransız militan lâiklik anlayışıyla analogiler

kurulabilecek Kemalist lâiklik, devlet ve cami arasında ayrım yaratmak yerine dini alanı denetim altına almayı ve dinin özel durumunu zayıflatmayı amaçladı. Dini alana düşmanca bir tavır takındı ve laikliğin yegâne otantik değil aynı zamanda bu formunu içselleştirdi. Bilimsel olarak dinin yorumlanması, Kemalizm'i dinin antitezi olarak kodladı (Hanioglu,2013:45). Fakat Türklük ve İslâm ayrışamazdı. 1920'lerin sonunda İzmir'de Hristiyanlığı seçen birkaç liseli genç kıza uygulanan baskıda görüldüğü üzere, İslâm'ı terk etmek, ulusu terk etmek, yani ulusa ihanet etmek demektir (akt. Bozarslan,2004:56). Deist ve ateist görüşlere meyyal Kemalist yöneticilerin Türklük yörüngesinde kontrol altındaki bir İslam arayışı kaderin bir tuhaf oyunuydu.

Kemalizm'in ifrat derecesindeki ruhbanlık karşıtı tavrı, Türk ulus yönünde İslamın dönüştürüleceği ulema ve tarikatların hükmünün yitirileceğine inanıyordu. Zira elitler, reformist yaklaşımlardan ziyade radikal müdahale taraftarıydı. Binnaz Toprak, Türkiye'de laikleşme serüvenini dört temel bölüme ayırmaktadır. (a) Simgesel: İslam'la simgesel bir özdeşleşme gösteren ulusal yaşam biçimi ya da kültür özelliklerinin değiştirilmesi; alfabe değişikliği, dilin özleştirilmesi, rakamların ve metrik ölçülerin kabulü, rütbelerin kaldırılması, soyadları, şapka ve giyim, saat, takvim, hafta tatili, müzik değişiklikleri vb. (b) Kurumsal: Hilafetin, Şeyhülislamlığın, Şeriye ve Evkaf Velayetinin kaldırılması, tarikat ve tekkelerin kaldırılması, İslam'ın kurumsal gücünü yıkan değişiklikler. (c) İşlevsel: Özellikle eğitim ve yargı alanındaki değişiklikler. (d) Yasal: Temel yasaların yalnız Batı kökenli olması (Toprak'tan akt. Tunçay, 1981: 222). Tek Parti popüler dinin çoğu dışavurumunu bastırmada en azından kentlerde başarılı olmasına karşın popüler din kuşkusuz yok olmadı. Tarikatlar büyük ölçüde yeraltına kaydı. Fakat otoriter ve bilhassa 1940'larda git gide gözden düşen bir yönetim biçiminin dayatılması ve popüler İslam'ın bastırılması yoluyla, hükümet İslam'ı siyasallaştırdı ve onu bir muhalefet aracına dönüştürdü. Kemalist yöneticilerin popüler dine sırt çevirerek kendileriyle halk kitlesi arasındaki bağları kesti (Zürcher,2015:284). Kemalist sekülerizm, İslam yönetim ideolojisinin reddedilmesinden başka bir şey değildi (Berkes,2015:117). CHP'nin dini alandaki militan lâik uygulamaları gevşetmeye yönelik atakları çok partili yaşama geçiş döneminde Demokrat Parti iktidarıyla süreklilikler dâhilinde devam ettirilecekti. Bu hususa ilişkin bir devamlılığı saptamak olasıdır. Fakat Cumhuriyet Halk Partisinin toplum kümelerindeki negatif imajı, köylü grupları hafızasındaki kötü hatıraları atılan atakları görünmez kıldı. Zira hafızadaki negatif imaj, Cumhuriyet Halk Partisinin görece ataklarına karşın parti, Tek Parti dönemindeki militan

lâik pratiklerin CHP'yle özdeşimi anlamında ‘‘Allahsız Parti’’ damgası yiyecekti. Türk-İslâm sentezini 1980 askeri darbesi sonrası benimseyen Kemalist düşün dünyası, lâiklik kavrayışını yeniden yorumladı. Türk milliyetçiliğine dayalı lâiklik anlayışından saptı. İlgi çekici şekilde ortodoks Kemalizm’in yeni bir yorumu türedi: ulusalcılık. Anakronizmin müstesna bir örneğini teşkil eden bu yorum, Kemalizm’in 1930’lardaki ruhban karşıtı katı bilimsel anlayışını benimsedi.

4.8.3 İdeolojik

Devlet-i Aliye-i Türkiye’yi (Gözübüyük ve Kili,1982:122) yaşatmak ve muasır medeniyetler seviyesine ulaştırmak Kemalistlerin hedef çıpasıydı. Zira medeniyet dönüşümünü amaçlayan radikal programıyla Kemalist dünya görüşünün iki sac ayağı bulunmaktaydı: temdin (medenileştirme) ve temsil (millileştirme) (Yıldız,2014:11). Niyazi Berkes, Erken Cumhuriyet dönemini Osmanlı modernleşmesinden ayıran en önemli özelliğinin geleneksel İslâm-Osmanlı temeli yerine onun karşıtı olarak ulus egemenliği ve bağımsızlık ilkesine dayanması olduğunu söyler. Ona göre, Cumhuriyetin kuruluş dönemindeki devrimsel değişimler, bu ilkenin bir klişe ya da özlem olarak kalmak yerine gerçeğe dönüşmesinin yollarını açan eylemlerdir. Zira Türk toplumunu uygarlık yörüngesine oturtmanın üç yanı vardı. İlk olarak, gelenekçi tutumu yok etme girişimi. İkinci olarak, bu yörüngeye uygun kuralları, örgütleri yerleştirmek, toplumun yeni kuşaklarını bu yörüngeye gereklerine göre yetiştirerek gelenekle çağ arasındaki geçiş köprüsünü kurmak ve yeni yöneliş devrimine uzanmak. Son olarak, yeni bir siyasal rejim, yeni bir devlet ve yeni bir toplum inşası (2007:522-523). Tarihsel alana by-pass çekme ve bir *tabula rasa* yaratma girişimi genel hatlarıyla şu öncüllere dayanmaktaydı: (a) Kişisel otoriteye dayalı rejimden yasa ve normlara dayalı yeni milli onur anlayışına geçiş, (b) İslami aşkınlıktan pozitif bilimlerin materyalizmine geçiş, (c) Cemaatçi toplumsal yapıdan türdeş topluma geçiş ya da başka bir deyişle solidarizm ve (d) Dinsel topluluktan ulusal toplum ve devlete geçiş (akt. Çeğin,2013).

Ulusal savaşın ideolojisi antikapitalist olmaksızın emperyalizm karşıtıydı. Ekonomik ilişkilere bakılmaksızın siyasal kurtuluş peşinde koşuluyordu ve savaştan sonra çağdaşlaşmak yani Batı gibi (kapitalist ülkelerin ekonomi anlayışıyla) hareket etmek

doğal göründü (Tunçay,1981:185). Kemalist düşün dünyası, toplumu uygarlık ve ilerlemenin evrensel modeli olarak görülen Batı modeline göre dönüştürme çabası ve toplumsal yapıların (zihniyetlerin) bu dönüşümünü iktisadi gelişmenin zorunlu, bazen de yeterli önkoşulu olarak tanımlıyordu. Araçlar ve amaçlar göz önüne alınırsa bu dönüşümün yetkeci hatta otokrat yanlarıyla seçkinciydi ve görünüşte toplumsal kökleri ararken aslında toplumsal kültürün büyük bölümüne karşı çıkıyordu (Yerasimos,1992:110). 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Güney Avrupa'da ortaya çıkan otoriter yönetim biçimlerine Portekiz'de Salazar, İspanya'da Franco ve Yunanistan'daki Metaxas yönetimlerine oldukça benzemektedir. Fakat bu rejimlerden ayrıştıran kılın özgücü eğilimler de taşımaktaydı. Güney Avrupa'daki yönetim biçimlerinden farklı olarak Kemalist rejim kültürel ve dinsel açıdan muhafazakâr değildi görece muhafazakâr bir toplumda kapsamlı bir kültürel dönüşümü öngörüyordu (Zürcher,2015:274-275). Zira Cumhuriyet, eğer bir devrimse tepeden inmesi bir devrimdi. Kitle mobilizasyonu zayıf kaldığı gibi gerçekleşecek dönüşümün sonunda sosyal sınıf ve statü grupları arasındaki dengelerde de köklü bir değişiklik görülmeyecekti. Topyekûn buna neden olan olgusalılıkları bittabi kuruluş momentinde aramak gerek.

Hamit Bozarslan, Batılılaşma/modernleşme idealinin içerisinde üçlü şiddet eğilimini de barındırdığını söyler. İlk olarak, eski kurumlara karşı şiddet ki bunların arasında Müslüman ülkelerinin geri kalmışlığının sorumlusu olarak suçlanan din gibi ölçüt oluşturuu kurumlar. İkinci olarak, Batılılaşmış eğitimli kişilerin cahillikle suçladıkları topluma karşı şiddet. Son olarak, Batılılaşma bizzat entelektüeller tarafından trajik bir yabancılaşma biçimi olarak algılandığı için kendi benliğine karşı şiddet (2018: 36). Ziya Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımını kabul etmeyen Mustafa Kemal, medeniyet kavrayışını topyekûn "Batı medeniyeti" olarak tasavvur etmekteydi. Batılı olmayan modernlik kavrayışına mesafeli kalmaktaydı. Malezya Başbakanı Mahathir Muhammed gibi çağdaş liderlerin aksine Mustafa Kemal, hayret verici sosyal, kültürel ve estetik dönüşüm programıyla Kemalist Türkiye'yi Batı dışı gösteren her şeyin yok edilmesini amaçlamaktaydı. Jürgen Habermas tarafından ortaya atılan bir kavramla tanımlanabilirse Mustafa Kemal, sosyal modernite kadar estetik modernleşmeyi de düşün dünyasının merkezine almaktaydı (Hanioglu,2013:48).

Topyekûn reform konusundaki yaklaşımların zihni kökenleri Rus Çarı Büyük Petro'ya Avrupa aydınlanma mutlakiyetçiliğine kadar götürülebilse de Cumhuriyetçi Kemalist reformcuların esin kaynakları Fransız İnkılâbıydı. 1793-1794 yıllarında

Fransa'ya egemen olan Jakobenler ile Türk reformcuları arasında toplumu ve devleti yeniden biçimlendirme noktasındaki yaklaşımlarda⁴¹ sofuca pek çok benzerlik bulunmaktaydı (Kasaba,2015:30-32). Fakat yine de Ulusal Kurtuluş Savaşı esnasında Mustafa Kemal'in Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kuvvetler ayrılığına ilişkin konuşurken Jean Jacques Rousseau ile Charles Louis Montesquieu'yü birbirine karıştırıyor olması, bu gibi konularda bilgi kaynaklarının büyük ölçüde "sözlü" olduğunun bir işaretiydi (Belge,2015:14). Kemalist yöneticiler toplum-birey dikotomisinde "birey"den ziyade "toplum"dan ve Montesquieu'den değil Rousseau'dan taraftı. Kemalist tasavvurda "müsavat" "hürriyet"e üstündü. Zira Mustafa Kemal'e göre, devletin mevcut olmadığı yerde bireysel/tikel haklar ve özgürlüklerden bahsedilemezdi. Ulus devletin yapılanma sürecinde milli hakimiyete giden yolları döşeyen iki husus mevcuttu. İlki, çağdaş lâik hukuk kavrayışına ters düşen hukuk düzeni. İkincisi, yabancılara tanınan imtiyazlar (Köker, 2022:29-42).

Demokratik özgürlükler, klasik liberal yurttaş hakları ve devletin bekâsı/muhafazası arasında salınan Kemalist yöneticiler, iktisadi politikalarını yeni bir ulusal burjuvazinin inşasına ve sınıf ayrımına yaslanmayan solidarist korporatist mantığa adıyordu. Faşist İtalya'dan devşirilen Ceza Kanunuyla sınıfsal ayrımı yekten ortadan kaldırarak dikey bütünleşme tarafgirliğine soyunuyordu. Mustafa Kemal, memlekette birçok milyonerin ve milyarderin yetişmesine çalışacaklarını fakat toplumu sınıflara ayırmanın imkân dahilinde olmadığını belirtiyordu (Yerasimos,1992:83-84). Zira liberal politik saikler kargaşa ve kaostan alametiydi. Kuşatma, acilcilik hissiyatının da nüvelerini barındırıyordu. Osmanlı'yla sürekliliğin bir alâmeti olarak '*acilcilik ve alarm duygusu*' Cumhuriyet'e taşınan temel milli hassasiyet olacaktı. Bu güzergâhta '*alarmizm*' kavramı, Geç Osmanlı döneminden itibaren sürdürülen Batılılaşma şiarındaki telaşa görünüyordu.19.yy'daki reform hareketleriyle beraber taşınan iyimserlik süreklilikler çerçevesinde Cumhuriyet'e de intikal edecekti (Bora, 2017:36).

⁴¹ Üçüncü Cumhuriyet Fransa'sının düşünürleri Charles Gide, Charles Rist, Leon, Duguit, Charles Seignobos, Celestin Bouglé, Jean Jacques Rousseau, Emile Durkheim ve Ernest Lavisse'in külliyatı Mustafa Kemal'in Çankaya kitaplığında baş köşeleri işgal etmekteydi. Lavisse'in editörlüğünde yayımlanan Antik Çağdan Günümüze Halkların Genel Tarihi ve yazarın Avrupa'nın Siyasi Tarihinin Genel Görünümü adlı eseri Üçüncü Cumhuriyet Fransa'sına ilişkin merakın izlerini taşıyordu. Lavisse'in mesai arkadaşı Charles Seignobos'un Çağdaş Avrupa'nın Siyasal Tarihi ve Siyasal Partilerin ve Siyasal Yapıların Evrimi (1814-1886) adlı eserleri Atatürk tarafından yoğun olarak işaretlenmişti. Son kitap, Ali Reşad tarafından Türkçeye çevrilerek üç cilt olarak Tarih-i Siyasi-Asr-ı Hazırda Avrupa adıyla yayımlanmıştı. Çankaya kitaplığında yer alan ciltlerin sayılarının yayın tarihleri 1908, 1909 ve 1910'du. İkinci Meşrutiyetle birlikte tarih yazımının Batı'ya yöneliminin ilk örneklerini oluşturuyordu (Tüfekçi,1993).

Aranan, behemehal çözüm getirecek bir yoldu. İleri memleketlerden biri olma çabası, “acilen bir şeyler yapma” telaşını ve romantizme meyyal bir tasavvuru içermektedir. Kemalist ideoloji, “medeniyeti ithal etmek” şiarıyla Türkiye’yi Batı medeniyetinin bir parçası haline dönüştürmek gayesindeydi (Clayer,2022:57). Nutuk’ta çağdaşlaşmakta ve batılılaşmakta olan bir toplumun ve bu sürecin mihmandarlığını üstlenmiş bir siyasal liderin söyleminde, siyasal kültürün önemli bir parçası olarak, Osmanlı-İslami bir sultanist ve patrimonyalist vokabüler, bir semboller dağarcığı ve davranış normları ağırlıklı yer tutmaktaydı. Paradoksal olarak siyasalın rasyonelleşmesi amaç edinilirken, liderin konumu ve özellikleri geleneksel, dinsel, anti demokratik sıfat ve kategorilerle terimleştirilmekteydi. Bir bakıma her şey çağdaşlaşırken, liderlik kurumu çağdışı kalarak modern, otoriter ve antidemokratik boyutlar kazanmaktaydı (Parla,2008.156). Zira Kemalizm, Jakoben ve Aydınlanmış/Aydınlanmacı despotizmiyle saf, cahil kalmış, aldatılmaya açık milleti eğitime-yetiştirme projesi olarak halkın rüşet eksikliğine imayla halkı Batılılaşma yörüngesinde ulusa dönüştürme davasıydı (Bora,2017:125-129). Meltem Ahıska, Kemalist/yönetici elitin konuşmayı pasif alıcı olarak görülen karşısındakini anlama ihtiyacı duymadan (çünkü doğru onlar tarafından bilinir) telkin ve nasihatlerle dolu pedagojik bir “boşluğa konuşma” olarak tecrübe ettiklerini yazarken mühim bir noktaya temas eder. Ağır, ciddi, sorumluluk sahibi devlet adamı portresiyle, İnönü bu dil ve üslubu mükemmel bir prototipiydi (2019:213-219).

Bireysel zihni yapıyı değiştirmek ve bu amaçla bir dizi reform programı başlatmak Batılılaşma saplantısının derin bir belirtisiydi (Clayer,2013:58). Zira Kemalist yöneticiler, yazıdan konuşmaya, giyimden üretim sanatına, geçmişini anlamaktan kendisini bulmaya ve aidiyet geliştirmekten ulusal kimlik edinmeye yaşamı topyekûn kuşatmayı amaçlamaktaydı (Hanioğlu, 2013:42). Kemalist hareket, demokrasiden ziyade cumhuriyetçiliği, farklılık yerine homojenliği, halk yerine orduyu ve toplum yerine devleti önemsemeyi devam ettirmektedir. Türk kültürünü, tarihini ve kimliğini radikal bir biçimde, Don Kişotvari yeniden biçimlendirme arayışı ironik bir şekilde, Türkiye’nin Batı tarzındaki demokrasiye geçişteki başarısızlığını garanti altına alan topluma karşı daimî bir Kulturkamp başlattı (Matevosyan,2023:45). Saltanatın kaldırılması [1 Kasım 1922] Cumhuriyetin ilanı [29 Ekim 1923] Halifeliğin kaldırılması [3 Mart 1924] İsviçre Medeni Kanunu’nun kabulü [1926] Soyadı Yasasının kabulü [21 Haziran 1934] ve laikliğin kabulü [5 Şubat 1937] kayda değer meşrulaştırıcı sembolik modellerdi.

Kapalı devre modernleşme kaygısı güden Kemalist yöneticiler, Batılılaşma şiarını kadın imgesi üzerinden tasarlıyordu. Bilhassa ‘‘yeni aile’’nin kurulması milliyetçi ideolojinin topluma nüfuz etme stratejiydi. Kadınlık, yeni bir ulusal insanın inşası, Batılılaşma stratejisi ve biyopolitik bir araçsallıktı. Kaynağı resmi Kemalizm’den alan bakış açıları, uluslaşma ve modernleşme serüvenini uygarlığın karşı konulamaz yürüyüşüyle muadil tutarak ‘‘kadınları baskıdan kurtarma girişimlerini’’ ideolojik paketin ana unsurları olarak sunmaktadır. Bilhassa Kemalist Batılılaşma, milliyetçiliğin etkisiyle İslam öncesi Türk eşitçiliği adına kadınların baskıdan kurtarılmasını üstlenerek, Osmanlı ataerkilliğinin çokeşlilik ve kadınların eve kapatılması gibi belirli yönlerini özgün Türk törelerinin bir yozlaşması olarak mahkûm ederek yeni bir resmi söylemi icra ediyordu. Cumhuriyet, kadınların özgürleşmesine içkin bu yaklaşımı resmi devlet ideolojisinin bir ana unsuru olarak belirliyordu (Kandiyoti,2015:125-129). Oysa 1930 ve 1934’te yapılan reformlarla Cumhuriyet’in kadına biçtiği rol, bilhassa kamusal alanda kendisini görünür kılan kadınlar için bir tür kurtuluş olmakla birlikte bu kurtuluş bütünüyle bir özgürlük anlamına gelmiyordu (Özarslan,2013:192). Fakat babalık rolü yeniden tanımlandı. Mesafeli otoriter baba kültü yerini yeni bir mahremiyete ve baba yakınlığına bıraktı. Modern babanın değer verdiği, eğittiği ve yetiştirdiği kızlarıyla özel bir bağı vardı. Erkek çocuk tercihinin tartışmasız norm olduğu bir toplumda Atatürk’ün manevi çocuklarını kızlardan seçmesi simgesel anlamla yüklüydü (Kandiyoti,2015:127). Fakat yine de rejim, kendi denetimi dışındaki kolektif bir kadın örgütlenmesine karşıydı (Kaynar,2017:38).

Topyekûn Batılılaşma figürlerinden Abdullah Cevdet’in 1927 yılında Türkçe ’ye uyarladığı Gaston Jollivet ve Marie-Anne L’Heureux tarafından hazırlanmış olan Gündelik Davranışların İyi Bilinmesi [*Pour bien connaitre les usages mondains*] adlı eser Erken dönem Cumhuriyet’te mantar misali çoğalan adabı muaşeret kitaplarından biriydi. Türklere bir hanımefendinin elinin nasıl öpüleceğini, ev ziyaretlerini, yılbaşı kutlamalarını, ilerleyen derslerde yemek servisini ve hatta kadınlar için formda kalma egzersizlerini bile öğretmekteydi (Berkes,2017). Yayın hayatına 1934 yılında başlayan ve Atatürk’ün ölümünden sonra da yayımlanmaya devam eden Fransızca yayımlanan propaganda dergisi Kemalist Türkiye [*La Turquie Kemaliste*] Türk kadınları ve köylülerini Batı Avrupa rol modeliyle tasarlıyordu (Bozarslan,2015:286). Halk evleri ve Halk odaları okuma yazma bilmeyen çevre unsurlara ‘‘medeniyeti aksettirme’’nin araçsal ve zayıf birimleri (Kasaba,2016:34). 1960 gibi yakın bir tarihte, 27 Mayıs askeri

darbesi ardından İstanbul'un asker valisi, ‘‘Batılı turistler arasında kötü bir izlenim yaratabileceği’’ gerekçesiyle halka açık yerlerde yüksek sesle konuşulmasını yasaklayan bir emir bile çıkarmıştı (Kasaba,2015:31).

Tek Parti iktidarı, devletin her yerine nüfuz eden karakteri, daimî otoriterlik, muhalefetin baskı altına alınması, lider kültü, demografik ve toplumsal mühendislik ve yeni bir laik-cumhuriyetçi kimliğin dayatılması, Kemalist siyasetin ve politik sistemin özünü oluşturdu. Eski uygulamaların alt üst edilmesi, eski rejimin değerlerinin ve alışkanlıklarının gözden düşürülmesi, radikal toplumsal, kültürel ve ekonomik değişikliklerin dayatılması, Türkiye’deki birçok kişiyi şaşırtmış fakat birçoklarını da heyecanlandırdı (Matevosyan,2023:67). Kemalist ideolojik saiklerin farklı varyasyonları mevcuttu (Saylan ve Doğan,2017:2-7):

- i Sol Kemalizm- Kadro dergisi çevresi (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge ve İsmail Hüsrev Tokin)
- ii Sağ Kemalizm- Ülkü dergisi çevresi (Recep Peker, Nusret Kemal Köymen, Necip Ali Küçüka, Reşat Galip, Aydoslu Sait ve M. Saffet Ergin)
- iii Cumhuriyetçi-Muhafazakâr Kemalizm- Dergâh dergisi çevresi (İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa , Mustafa Şevki Tunç ve Ahmet Ağaoğlu)

İlk olarak, sol Kemalizm, sıra dışı fikir hareketlerinden biri olarak 1932 ve 1934 yılları arasında aylık olarak çıkan Kadro dergisiyle billurlaştı. 1930’lar dünyasında Türk inkılabına ideolojik bir dayanak arayan Kadro çevresine göre, Türk inkılabını milli kurtuluş hareketlerinin ilk başarılı örneği olması hasebiyle müstemleke ve yarı müstemleke memleketler için evrensel bir model teşkil ediyordu. Amaç, Türk inkılabını hak ettiği tarihsel ve evrensel konuma yerleştirmektir (Doğan,2017:3). Kapitalizm ve sosyalizm dışında bir üçüncü yol arayan Kadro çevresi, liberal, bireyci demokrasiyi reddetmekle birlikte otoriter, disiplinli bir Tek parti yönetimini ve elitizmi saklama ihtiyacı duymadan savunuyorlardı. Nasyonal devletçilik ilkesiyle iktisadi gelişmenin cılız bir özel sektör tarafından gerçekleştirilmenin mümkün olmadığı inancıyla sınıf tezatlarından bağımsız olarak devletçiliğe hem iktisadi hem de ideolojik bir muhteva tayin ediyordu (Doğan,2017:3-5).

İkinci olarak, sağ Kemalizm, Ülkü dergisi çevresinde 1930'ların olağanüstü koşullarının yol açtığı kriz ortamından çıkış arayışı oldu. 1933-1936 yılları arasında Tek Parti yönetimine hâkim olan ideolojik varyasyon Kemalist ülkünün felsefi temellerini ele alıyordu. Toplumsal alanı herkesin farklı görev ve işlevlere sahip bir organizma olarak gören Ülkü dergisi çevresi, çatışma ve kargaşa nedeni olan sınıfsal ayrılıkları bu doğal sistemi bozan hastalıklar olarak görmekteydi. 1930'lu yıllarda devrimin ideolojisini tanımlama mücadelesi veren gruplar arasında toplumda disiplinli hürriyet, gelenek ve dinin etkisinin azaltılıp, modern ve laik bir Türkiye yaratmak paydası Ülkü dergisi çevresine ilişkin görüşlerdi. Tek sınıfsal ayrımı aydınlar ve halk arasında gören ve topyekûn kültürel dönüşümü hedefleyen Ülkü çevresi, Türk Nasyonalizmini esas şiar olarak belirliyordu (Saylan,2017:19-29).

Son olarak, Cumhuriyetçi/muhafazakâr Kemalizm, siyasal sistemin marjinde örgütlü siyasal muhalefet odağı olmaktan öte kültürel alanda sınırlı bir dergicilik hareketi [Dergâh dergisi çevresi] olarak ortaya çıktı. Ulus devlet temelinde seküler bir toplum hülyasını paylaşan muhafazakâr Kemalizm, özgün bir ruha sahip inkılabı muhafazakâr bir suret vermeye çabaladı. Rasyonalizm ve pozitivistlikten beslenen hâkim Tek Parti koşullarında çizgisel, ereksel tarih anlayışına ve evrensellik iddialarına karşı ortaya çıkan romantizmden ve entüisyonizmden [sezgicilik] feyz aldı. Kemalist ideolojiyi evrensel bir medeniyet projesinin parçası olarak kabul etmeyen muhafazakâr Kemalizm, modernizmin temel kurumları sayılabilecek kapitalist pazar ile ulus devletin, bize özgü olana zarar vermeden, bize özgü bir şekilde kökleşmesini sağlamayı temel kaygı olarak savlıyordu (Saylan,2017:32-42). Nihai kertede Kemalist düşünce, akıllı kutsallaştıran Fransız ihtilalinden bilimi kutsallaştıran pozitivistlikten, devleti kutsallaştıran İtalyan faşizminin, ırkı kutsallaştıran Nazi Almanyası'ndan ve halkı kutsallaştıran Bolşevik Rusya'dan kök alıyordu (Atalay,2019:32-82).⁴²

⁴² Mustafa Kemal Atatürk'ün kendini idarenin günlük işlerinden çekmesi, bu alanı İsmet İnönü'ye bırakması ve kendisini sabaha kadar sürecek ve mutlak zevatin katılacağı sofralarda ele alınacak büyük plan ve projelere vakfettiği de daha sonra Stalin ve Mao'nun uygulayacağı bir yöntem olacaktı. Üç politik yönetici de gececi yöneticilerdi. Mustafa Kemal'in büyük siyasi uğraşlara dikkatini yoğunlaştırmaktan menetmez: Dersim'in ezilmesi veya Hatay'ın alınması gibi) onun zihnini meşgul eden fantastik dil teorilerinin de Stalin'in son dönemlerindeki linguistik bildirileri ile benzerliği vardı. Üçü de gündüzden el çekmiş ve sonuçta gündüz yaşamak zorunda olanlardan şüpheye kapılmışlardı (Atalay,2019:69).

Tek Parti iktidarı, devletin her yerine nüfuz eden karakteri, daimî otoriterlik, muhalefetin baskı altına alınması, lider kültü, demografik ve toplumsal mühendislik ve yeni bir laik-cumhuriyetçi kimliğin dayatılması, Kemalist siyasetin ve politik sistemin özünü oluşturmuştur. Eski uygulamaların alt üst edilmesi, eski rejimin değerlerinin ve alışkanlıklarının gözden düşürülmesi, radikal toplumsal, kültürel ve ekonomik değişikliklerin dayatılması, Türkiye’deki birçok kişiyi şaşırtmış fakat birçoklarını da heyecanlandırdı (Matevosyan,2023:67). Fakat Mustafa Kemal’in hamlelerindeki cüret, çoğunluğu köylülerin oluşturduğu bir ülkenin yeni düzeni bütünüyle benimseyeceği yolunda beslediği umuttu. Yeni kurumsallıklar burjuvazide hoşnutluk yaratmalarına karşılık kırlardaki ve kentlerdeki kitleler arasında coşku uyandırmadı. Kemalist yöneticiler, buhran içerisindeki bir imparatorluğu canlı bir kapitalist ulus devlete dönüştürmede etkili ataklar gerçekleştirdi. Fakat tüm bu uygulamalar halkın gündelik pratiklerinde mühim bir iyileşmeye yol açmadı. Yol açtığı maddi ve manevi huzursuzlukla giderek belirginleşen kopuş artık kırılma noktasına kadar geldi. Büyüyen ve zaman içerisinde ses veren muhalefet bunun işaretiydi (Ahmad,2015:27).

4.8.4 Soyaçekim, Öznellik ve Bilinç

Tek Partili rejim kuşkusuz düşman kategorilerini belirlerken düşmana ilişkin olumsuz lügati de belirledi. Bilhassa dil, durumu tarif etmeye yarayan bir vasıta olmanın ötesinde bir eylem biçimi olarak algılandı. Erken dönem Kemalizm, şiddet ikonografisi içerisinde düşmanı, gizli saklı hareket eden, vicdansız ve fakat korku dolu, müphem, katılımla aktarılan, toplumsal uzlaşmayı yozlaştıran, saldırgan, yıkıcı ve kişiliksizleştirmiş bir portreyle sunmaya çabaladı (Bozarslan, tarihsiz:15). Şayet ‘‘Türklük’’ her Türk’ü aşan, olumlu değerlerin taşıyıcısıysa, etnik ve dini düşmanlar da dahil olmak üzere ötekiler, kendi kişiliklerinin ötesindeki olumsuz değerlerin güdümündeydi.

Türklerin olumlu soyaçekimi

Önceden baskı altında olan, direnerek kendini özgürleştiren etnik sınıf.

Güzel, zarif ve fiziki olarak mükemmel.

Devrimci, ilerlemeci, seküler.

Medeni, kibar ve düzeyli.

Eşitlikçi ve kadınları özgürleştirici.

Türk olmaktan gurur duyan, onurunu savunmak için risk alabilen.

Hem birey hem de grup olarak özgürlük ruhuyla hareket eden.

Türk düşmanlarının olumsuz soyaçekimi

Baskıcı ve feodal etnik sınıf ve etnik anlamda 'gaspçı', 'büyük bir alçaklık' ile çalışan.

Çirkin, biçimsiz, üyelerinin orantısızlığıyla şekillenmiş.

Devrim karşıtı, gerici ve teokratik.

Barbar, gaddar ve hayatta kalma içgüdüsünden kaynaklanan bir gücü var.

Eşitlikçi değil ve kadın düşmanı.

Kusurlarından utanan, gizli ve korkakça ilerler.

Benlikten yoksun, iç yapısında köleci, dış tepkilerinde ötekinin hizmetinde bir taşeron
(Bozarslan, tarihsiz:16).

BEŞİNCİ BÖLÜM

DÜŞMAN

5.1 Tanımlanayan ve Tabiileştirilemeyen Düşman: Osmanlıcılık

Kemalizm, Türk akademiasında birçok araştırmacı tarafından İttihatçı politikaların bir devamcısı olarak görülmektedir. Oysa bu çalışma, kopuş stratejilerine dayalı olarak 1922’de Kemalizm’in kendisini yeni bir “devrimci” ideolojik çerçeveye aldığını ve yeni bir tarihsel sosyolojik okumaya yol açtığını belirtmektedir. Zira İttihatçı *troykanın* Birinci Cihan Harbi sonrasında def edilmesi ve Kurtuluş Savaşı’nın kazanılmasıyla birlikte Kemalizm’in kendisini Türk milleti’nin “yeni doğuşu” olarak ikame etmesine yol açtı. Pan-Türkist, Pan-İslamist ve Pan-Osmanlıcı ideolojilere oldukça mesafeli Kemalizm, geçmişe dayanan herhangi bir yükümlülük olmadan kendisini Erken Dönem Cumhuriyet tarihi boyunca bir “devrimci proje” olarak meşrulaştırmakla ilgilendi. Ulusların yükseliş çağında bütün insanlığı kapsayan *monist* bir dünya devletinin mümkün olamayacağını ve yayılmacı siyasetlerin ulusları uçuruma götürdüğünü belirtti (Atatürk, *cilt 14*, 2007:194). Zira eski rejimin (*angien regime*) başarısızlıklarla dolu deneyimlerini yaşamış bir toplumun “farklılıklarını en aza indirgemiş bir ulus devlet”’n mevcudiyetini koruyacağı inancındaydı (Atatürk, *cilt 16*, 2005:37-38):

"Panislamizm, din ortaklığını temel alan bir federasyon demektir. Panturanizm ise, ırkı temel alan aynı çeşit bir çaba ve ihtiras ortaklığını temsil ediyordu. Her ikisi de yanlıştı. Panislamizm fikri, asırlar önce Viyana kapılarında, Türklerin Avrupa’da ulaştıkları en kuzey noktada öldü. Panturanizm de Doğu ovalarında mahvolup gitti.

Bu hareketlerin her ikisi de yanlış; çünkü, kuvvet ve emperyalizm anlamına gelen fetih fikrine dayanıyorlardı. Uzun yıllar emperyalizm, Avrupa’ya hakim oldu. Ancak emperyalizm ölüme mahkumdur. Bunun cevabını, Almanya’nın, Avusturya’nın, Rusya’nın ve geçmişteki Türkiye’nin yıkılışında bulursunuz. Demokrasi, insan ırkının ümididir. Bir Türkün ve savaş için yetişmiş benim gibi bir askerin böyle konuşması size garip gelebilir. Oysa, yeni Türkiye’nin temelindeki fikir aynen budur. Biz ne zor kullanmak ne de fetih istiyoruz. Yalnız bırakılmamızı ve kendi ekonomik ve siyasal kaderimizi kendimizin tayin etmesine müsaade edilmesini istiyoruz. Yeni Türk demokrasisinin tüm binası, bunun üzerine kuruludur. Şunu da ilave edeyim ki, bu demokrasi, Amerikan düşüncesini temsil eder; şu farkla ki, siz kırk sekiz devletsiniz, biz bir tek büyük devletiz.

Benim milliyetçilik fikrim, aynı soydan, dinden ve tabiatından bir halkın milliyetçiliğidir. Yüzlerce yıl boyunca Türk İmparatorluğu, Türklerin azınlıkta olduğu karmaşık bir insan yığınıydı. Daha başka sözde azınlıklarımız da vardı ve bunlar, sıkıntılarımızın büyük kısmının kaynağı olmuşlardı; bu ve eski fetih düşüncesi (...) Türkiye’nin gerilemesinin bir sebebi, bu ziyadesiyle zor hükümdarlık meselesi yüzünden kendisini tüketmiş olmasıydı. Eski imparatorluk çok büyüktü ve her an başına bir bela açılmasına müsaitti”.

Devrimler tarihinin tanıkları ve hatıralarıyla yetişmiş bir siyasal elit için dünya, istilacı hırsların tatbik sahası yapılamazdı ve muvaffak olunamazdı. Zira eski fetih ve

yayıma düşüncesi yeni Türkiye’de ebediyen ölmüştü. Eski imparatorluk Osmanlı’ydı bu da zor demekti. Bu kelime artık lügattan atılmıştı ve biz şimdi sadece Türk’tük. Kendi kaderini tayin eden Türklere ait Türkiye (Atatürk, *cilt 16*, 2005:38). Bir “devrim” olarak Kemalist iktidar, varlığı elle tutulur bir rakip ya da komplucu taifesini aşmış bir düşmanla boy ölçüşerek varlığını sürdüremezdi. Yanlış bir pereniyal’e karşı kılıç kuşanmak onun “iyi” bir güç olarak yükselmesine imkan sağladı. Karşılığında meta-tarihsel bir derinlik kazandı. Kemalist iktidarın önceden belirlenmiş bir düşman kataloğu yoktu. Düşmanlar, fiziksel varlıklarının ve biyolojik zamanlarının ötesinde bir iradeye hizmet ediyor ve aynı komplonun farklı görüngülerine sahip ürünleri olarak anlaşılıyordu. Bu standartlaşma pek tabii ki İmparatorluğun tarihsel hafızası olmadığı ya da bu hafızanın kaybedildiği anlamına gelmemekle birlikte, saldırgan olan herhangi bir politikayı beslemek için değil; artık (zaman zaman kendinden nefret olarak ifade edebiliriz) kendi tarihini yazmak için ivmelenmişti.

Düşman politikaları açısından değerlendirilebilir ve bir dizin oluşturulabilirse Kemalist iktidar için ilk kategorik iç düşman, Osmanlıcılıktı. Osmanlıcılık, Kemalizm tarafından eski rejimin savunucularını tanımlamak ve değerini düşürmek için kullanılan bir alfabe olarak yarı-etnik bir grup işgalciyle ilintilenmekteydi. Osmanlılar, bilhassa gerileme dönemi Osmanlılarını tarihi görevi “Türkleri sömürmek ve Türklüğü bir varlık olarak ortadan kaldırmak” olan bir kavim-sınıf olarak değerlendirilmekteydi. Osmanlıcılık, çoğulcu toplum ideali doğrultusunda Türk milletini köleleştiren, yozlaştıran ve imha eden bir tarihsel vizyona sahip olmakla eleştirilmekteydi.⁴³

Kemalist iktidara göre, Saltanatın kaldırılmasından Halifeliğin kaldırılmasına, Cumhuriyet’in ilanı’ndan Yüzelliliklere 1922’den 1924’e kadar rejime karşı bir muhalefet direnci oluşturan birinci kategorik iç düşman, Osmanlıcılıktı. Rejime karşı

⁴³ İzmir’in Kuruluşu’nun (9 Eylül 1922) 100. Yıl kutlamalarında dönemin CHP’li İzmir Büyükşehir Belediye Başkanı Tunç Soyer, Mustafa Kemal Atatürk’ün Nutku’ndan alıntı yaparak yaptığı konuşmasında “100 yıl önceydi. Bu toprakları yönetenler, gaflet, dalâlet ve hatta hıyanet içindeydi. Sadece, saraylarındaki saltanatı korumak için bütün bir milleti ateşe attılar. İnsanlık onurumuzu, bağımsızlık tutkumuzu ve yaşam hakkımızı ayaklar altına aldılar. Teslim oldular. Ve bir sabah emperyalist ülkeler kirli emelleriyle güzelim şehrimizi işgal etti” sözleriyle tepki toplamış ve İçişleri Bakanlığı tarafından “Osmanlı Devletini ve yöneticilerini hedef gösterdiği, kişinin hatırasını hakaret, halkı kin ve düşmanlığa tahrik suçları”ndan hakkında yasal işlem başlatmıştı (*Cumhuriyet*, 21 Kasım 2023).

girişilen komplolar eski rejim özlemcilerinin işiydi ve Kemalist iktidarın mevcudiyeti Osmanlıcılık kolektif kimliğiyle olan mücadeleye maluldü. Kemaliler (Kurtuluş Savaşı'nda Anadolu'da Celali isyanlarına atıfla oluşturulmuş bir tanımlama) bir anka kuşu gibi lekesiz olarak mağlup imparatorluğun küllerinden doğmuştu ve hem emperyal güçlere hem de İstanbul merkezli Osmanlı yönetimine karşı savaşıyordu. Dolayısıyla eski ve yıkılmış değerleri simgeleyen Osmanlıcılık, Kemalist devrimin perçinleşmesine bir engeldi. Zira ‘‘çürümüş’’, ‘‘aşağılık’’, ‘‘korkak’’, ‘‘hain’’ bir monarşist yönetim ve bu monarşist yönetim sahipleri soysuzca, şahsını ve yalnızca tahtını güvence altına almayı hayal etmişti ve vuku bulan tüm kötülöklere müsebbipti. Dahası sadece İtilaf Devletleriyle Türk ulusunun mücadelesine karşı iş birliği yapan Padişah değil İTC'nin yayılmacı dış politikası ve liberal ve sivil yönetimi de Türk ulusunun kurtuluşuna engeldi (Atatürk,2022:7-12). Mustafa Kemal'in deyimiyle; ‘‘Biz üç buçuk sene evveline kadar cemaat halinde yaşıyorduk. Bizi istedikleri gibi idare ediyorlardı. Cihan bizi, bizi temsil edenlere göre tanıyordu. Üç buçuk senedir, tamamen millet olarak yaşıyoruz’’ (Atatürk, *cilt 14*, 2007:46).

Kemalist iktidar, ‘‘yeni Hristiyanlız ülke’’nin varoluşsal meşruiyetini dışarıdaki düşmanlardan kurtularak korumuştı. Bulgarlarla mücadele edildiği halde bugün onlar en iyi dosttu. Yunanlılarında Türk yurdunu işgali öncesi dosttuk ve yine çok iyi dost olacaktık (Atatürk, *cilt 14*, 2007:193). Fakat şimdi devlet-devrim ve ulusa kastetmiş iç düşmanlardan kurtulmak gerekiyordu. ‘‘Milletin düşmanı yalnız Yunan değildi, bizim bugünkü düşmanlarımız içimizde (...) Yunan'dan hem de daha beterler’’ (Atatürk, *cilt 16*, 2005:111). Dolayısıyla Kemalizm, sosyotarihsel bir kavşakta parçalara bölünmüş Türk iktidarına son verme kararı aldı. Zira ‘‘Kuru dağlarla taşları düşman istilasından kurtarmaya yönelik Türk milletin kendisini ‘‘içten ve dıştan’’ asırlardan beri yakan boğan, gelişimine imkan vermeyen unsurları yok etmek üzere ayaklandığı ve milletin bu mücadelesinde dışta düşmanı silahla yok ettiği içte de düşmanla iş birliği yapan saray ve çevresi, artık sona erecek’’ (*Hakimiyet-i Milliye*, 21 Kasım 1922).

Kemalist tarih yazımında Saltanatın kaldırılması süreci Lozan (*Lausanne*) Konferansına Ankara ve İstanbul hükümetlerinin birlikte davet edilmesiyle tartışılmaktadır. Tabir-i caizse konferansa bir davet olmasa ve İstanbul hükümeti konferansa katılmaya meyilli olmasa saltanat kaldırılmayacaktı gibi bir algı yaratılmaktadır. Oysa Türk ulusal savaşında Sultan-Halife yönetiminin Kemalist harekete karşı olumsuz tavrı Osmanlı saltanat sisteminin kaldırılacağına işaret etmişti.

Zira Kurtuluş Savaşı döneminde Osmanlı saray ve çevresi, emperyal İtilaf Devletlerinin emrindeydi ve Türk ulusunun boyunduruk altına alınması idealine hizmetkardı. Düşmanlar karşısında aciz ve alçaklığı kabul eden saray ve hükümeti şanınin bütün kalıntılarıyla, bütün sefil araçlarıyla ulusal uyanışı öldürmek ve hakkına ve namusuna tecavüz edenler aleyhinde ulusu milli mücadeleden men etmek istemişti, memleketi parçalamak isteyen emperyal güçlere, düşmanlara öncülük etmişti (Atatürk,2022:783). Saltanatın kaldırılması süreci kuşkusuz kolay olmadı. Bir araştırmacıya göre (Aybars,1982:22), rejime muhalif basını oluşturan kamuoyundaki muhalefet cepheleri şöyle tasniflenebilir: (i) Hüseyin Cahit Yalçın-*İttihatçılığı*, (ii) Ahmet Emin Yalman- *Rauf Bey grubu*, (iii) Velit Ebuzziya ve Eşref Edip- *İslamcılığı* ve (iv) Lütfi Fikri Bey- *Osmanlıcı Meşrutiyet*. Muhalif isimlerden Lütfi Fikri Bey, ‘*Meşrutiyet ve Cumhuriyet*’ adlı yazısında Meşrutiyet yönetiminin ulusal hissin gelişimine engel olduğu yolundaki kanaatleri eleştirerek İngiltere’deki meşruti idarenin millet hakimiyetine engel teşkil etmediğini bilakis milliyet düşüncesinin gelişimine ve İngiliz ruhunun yükselmesine hükümdarlığın fayda sağladığını belirtmekteydi. Lütfi Bey, hükümdarsız bir İngiliz ruhunun büyük olamayacağını belirterek, hükümdarın bir millere şahsiyet kazandığını ve güç verdiğini söylemekteydi. Diğer yandan Alman İmparatorluğu’ndan örneklerle yola çıkarak hükümdarın Alman milletinin yeniden dirilişinde yani bir millet olmasında etkili bir simge olduğunu belirtiyordu. Bu görüşlerin geçerli olabilmesini hükümdarların ve halkın zihniyet seviyelerinin belirli bir düzeyde olması gerektiğini belirten Lütfi Bey’e göre, ilmî ve fikri olarak gelişmemiş milletler ‘‘tahakküm ve istibdâd altında ezilmeye mahkûm’’du ve asker veya sivil bir ‘‘sahib-i zuhurun tahakkümü’’ de olabilirdi. Burada ‘‘sahib-i zuhur’’ olarak ifade edilenler seçim yoluyla işbaşına geldiği halde otoriter bir siyaset güden liderlerdi’’ (*Meşrutiyet ve Cumhuriyet*, 25 Eylül 1339, Moda).⁴⁴

Kemalist rejim içerisinde izlenen yönetime muhalefet eden isimlerden Rauf Bey (1934’ten sonra Orbay), sonraları yazdığı anılarında Cumhuriyet rejimine karşı olmamakla birlikte Saltanatı ‘‘şahsi diktatörlük’’ eğilimlerine karşı bir engel olarak görmektedir. Refet (1934’ten sonra Bele) Bey’in Keçiören’deki evinde 10-13 Ekim 1922’de Mustafa Kemal’e Saltanat ve Hilafet makamına vicdanen ve duygusal olarak bağlı biri olduğunu belirttikten sonra Padişaha sadakatami korumak borcumdur diyor

⁴⁴ Risalenin çevrim yazısı için bkz. Mehmet Özden, *Cumhuriyet’in İlamı Arifesinde Meşruti ve Cumhuri Rejimler Üzerine Bir Polemik: Lütfi Fikri Beyin Meşrutiyet ve Cumhuriyet Risalesi* (1923) CTAD Yıl 6, Sayı 12, (Güz 2010), 166-182 sayfaları arasında.

bunu Halifeye bağılı olduğu terbiye icabı varsayıyordu. Dahası kolektif güçler arasındaki dengeyi sağlamayı ancak herkesin erişemeyeceğı kadar yüksek görölmeye alışmış bir makamın yani Saltanat ve Hilafet makamının sağlayabileceğini belirten Rauf Bey, onun yerine başka mahiyette bir varlık yerleştirmeye çalışmanın felaket ve hüsrarla sonuçlanacağını belirtiyordu. Yanlarında bulunan Refet Bey de, Rauf Bey’le hemfikir olduğunu belirttikten sonra sözlerine şunları ekliyordu: “Bize padişahlıktan, halifelikten başka bir idare söz konusu olamaz” (Atatürk,2022). Mustafa Kemal, Meclis’te komisyon odasının bir ressama konu olan şaşkınlık ve korku dolu anları arasında “Türk milletinin egemenlik ve saltanatını zorla ele geçirdiğini”, “bu gaspın altı asır devam ettiğini” ifade ettikten sonra meselenin bir emrivaki olduğunu belirterek halihazırda orada toplananların da bunu kabul etmesini isteyerek şöyle diyordu: “Fakat ihtimal, bazı kafalar kesilecektir” (cilt 14,2007:88). Yine ona göre, “Şimdi, ulus baş kaldırdı ve kendi hükümranlığını tatbik etmek için azmetti. Bundan böyle hiçbir şeyin var olamayacağı bir oldubitti (Atatürk, 2006:294). Tartışmalar sonunda Osmanlı saltanatı *de jure* (yasal olarak) ‘‘308 Nolu Kararname’’yle tarihin tozlu defterlerine ebediyen gönderildi. Kararname, Osmanlı saltanatını demode bir kurum olarak ilan ederek Padişahlık ve Halifelik makamında bulunanları düşmanlarla iş birliği içerisinde olan kişiler olarak tanımlıyordu (Aybars, 1982: Kararname No:308, 1-2 Kasım 1922):

“Birkaç asırdır Saray ve Babıâlinin cehalet ve sefaheti yüzünden Devlet azîm felâketler içinde müthiş bir surette çalkandıktan sonra nihayet tarihe intikal etmiş bulunduğu bir anda Osmanlı İmparatorluğunun müessis ve sahibi hakikisi olan Türk milleti Anadolu’da hem haricî düşmanlarına karşı kıyam etmiş, hem de o düşmanlarla birleşip millet aleyhine harekete gelmiş olan Saray ve Babıâli aleyhine mücahedeye atılarak Türkiye’de Büyük Millet Meclisi ve onun Hükümeti ve ordularını bitteskil haricî düşmanlar, Saray ve Babıâli ile fiilen ve müsellehan ve malûm müşkülâtı şedide ve mahrumiyeti elime içinde cidale girişmiş, bugünkü halâs gününe vasıl olmuştur. Türk milleti Saray ve Babıâlinin hıyanetini gördüğü zaman Teşkilâtı Esasiye kanununu ısdar ederek onun birinci maddesiyle hâkimiyeti Padişah’tan alıp bizzat millete ve ikinci maddesiyle icraî ve teşriî kuvvetleri onun yedi kudretine vermiştir. Yedinci madde ile de harp ilânı, sulh akdi gibi bütün hukuku hükümraniyi milletin nefsinde cem eylemiştir. Binaenaleyh; o zamandan beri eski Osmanlı İmparatorluğu tarihe intikal edip yerine yeni ve millî bir Türkiye Devleti, yine o zamandan beri Padişahlık merfu olup yerine Türkiye Büyük Millet Meclisi kaim olmuştur. Yani bugün İstanbul’da bulunan heyet mevcudiyetini usulen himaye edecek hiçbir meşru ve gayriecnebi kuvvete ve müzaheret milliyeye malik olmayıp bir zilli zail halindedir. Millet şahsi hükümranlılık ve saray halkı ve etrafının sefahati esası üzerine müessis bir Saltanat yerine asıl halk kütlesinin ve köylünün hukukunu himaye ve saadetini tekeffül eden bir halk Hükümeti idaresi tesis ve vazetmiştir. Hal böyle iken İstanbul’da düşmanlarla teşriki mesai etmiş olanların elan hukuku Hilâfet ve Saltanat ve hukuku Hanedandan bahseylemelerini görmekte müstağrakı hayret bulunuyoruz”.

Osmanlı saltanatı kaldırıldı fakat bu devrimlerin tamamlandığı anlamına gelmiyordu. Kemalist rejim, İzmir İktisat Kongresi'nde yeni iktidarın sistem dışına çıkmayacağını göstermişti. Dolayısıyla yeni rejimin Bolşevik düzenle bir ilgisi yoktu. Fakat kapitülasyonların kaldırılması hususunda rejim oldukça hassastı ama anti-sistem değildi. Zira yeni Türkiye'nin eski Türkiye'yle bir ilgisi yoktu. Osmanlı hükümeti tarihe geçmişti. Şimdi yeni bir Türkiye doğmuştu evet millet değişmemişti ancak Türk unsuru bu milleti teşkil ediyordu. Belirtmek gerekirse, (...) "Biz ne Bolşevikiz, ne de komünist; ne biri, ne diğeri olamayız"? Çünkü; biz Milliyetperver ve dinimize hürmetkarız. Kısacası, bizim hükümet şeklimiz tam bir demokrat hükümetidir. Ve lisanımızda bu hükümet ' *'halk hükümeti'* diye yad edilir" (Atatürk, *cilt 14*, 2007: 55). Kemalist devrimlerin kurumsallaşma çabası, Mustafa Kemal'in Neur Freie Presse Muhabirine verdiği mülakatta yeni rejimin ismini "Cumhuriyet" olarak belirtmesiyle tartışmalar alevlendi (Atatürk, *cilt 16*, 2005: 117) ve İstanbul-Ankara tartışmalarına son verecek şekilde Ankara'nın başkent ilan edilişi ve akabinde önemli muhalif isimlerin olmadığı bir oturumda 158 vekille Cumhuriyet rejiminin ilan edilmesi kamuoyunda Halifeliğin de kaldırılacağı endişesini pekiştirdi (*Hâkimiyet-i Milliye*, 30 Ekim 1923).

İstanbul basını etrafında kenetlenen muhalifler verdikleri demeçlerde Cumhuriyet'in ilanına karşı olmamakla birlikte aceleye getirildiğini ve Cumhuriyet'in kendiliğinden olağanüstü bir etki yaratamayacağını ve zihniyetlerin değişmeyeceğini belirtiyordu. Rauf Bey, muhalif olduğu noktayı izah yollu beyanatta bulunduktan sonra halk egemenliğine dayalı bir Cumhuriyet tasnifi yapıyordu: "Kayıtsız şartsız milli hakimiyet esasına dayanan bir idareyi, demokrasi denilen halk idaresi esaslarını tesis etmek için ve bu esaslar üzerine millettten vekalet aldık" (Atatürk, *cilt 20*, 2007:339). Rejime yakın Ankara gazeteleri ise, bu yöndeki beyanları 31 Mart'ın ve Derviş Vahdetilerin hortladığını belirterek muhalifleri açıkça uyarıyordu:

"Hârici düşmanlara karşı ihraz olunan zafer ve galebe ne kadar takviye ve teyide muhtaçsa dâhilde de istibdad ve irtica taraftarlarına karşı elde edilmiş olan muvaffakiyetler o nisbette ve belki de daha ziyade azim ve katiyetle müdafaa ve muhafazaya muhtaçtır. [...] Memleket huzur ve sükûn içinde yeni esaslarını tanzim ve hayat-ı maddiyesini inkişaf ettirmeğe muhtaçtır. Muvazenesiz, şuursuz müfsitlerin buna mâni olmak küstahlıklarına artık nihayet verilmelidir" (*Hâkimiyet-i Milliye*, 4 Kasım 1923).

Mustafa Kemal, eleştirilere karşı Saltanatı geri getirmek ve Halifeye siyasal üstünlük sağlamak isteyen Osmanlıcı düşmanlarına Konya’da gençlerle yaptığı bir sohbette açıkça seslenmekteydi:

“Eğer onlara karşı benim şahsımdan bir şey anlamak isterseniz derim ki, ben şahsen onların düşmanıyım. Onların olumsuz yönde atacakları bir adım, yalnız benim şahsi imanıma değil, yalnız benim gayeme değil, o adım benim milletimin hayatıyla ilgili, o adım benim milletimin hayatına karşı bir kasıt, o adım milletimin kalbine yöneltilmiş zehirli bir hançerdir. Benim ve benimle aynı fikirde olan arkadaşlarımın yapacağı şey mutlaka o adımı atanı tepelemektir. Farz-ı muhal eğer bunu sağlayacak kanunlar olmasa bunu sağlayacak meclis olmasa, öyle adım atanlar karşısında herkes çekilse ve ben kendi başıma yalnız kalsam, yine tepeler ve yine öldürürüm!” (Atatürk,2006: 315-316).

Osmanlıcılık taraftarlarına karşı önlemler sadece sert beyanlarla sınırlı değildi. Kemalist rejim kurumsallaşma çabası içerisindeydi ki, bu da eski rejim özlemcilerinin yıkıma uğratılmasıyla mümkündü. Muhafiz İkinci grubun tasfiyesi sonrası başlayan tartışmalar hız kazandı. İstanbul Baro Başkanı Lütfi Fikri Bey etrafında dönen tartışmalar İstiklal Mahkemesinin kurulmasıyla sonuçlandı. Hint Hilafet Konseyi’nden Ağa Han ve Emir Ali’nin Hilafetin kurumsal olarak yaşatılması gerektiğine ilişkin bir mektubunun Başbakan İsmet Bey’e ulaşmadan İstanbul basınında yayınlanması, Kemalistlerce bardağı taşıran son damla oldu (Emir Ali ve Ağa Han’ın mülakat ve mektupları 15-16 Kasım 1922’de *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde yayınlanmıştı). Mülakat ve mektuplar “İngiliz telkini” ve “Padişahçılığı teşvik” olarak yorumlandı ve “Hıyanet-i Vatanîye Kanunu”nun yasalaşmasına dayanak oluşturdu. İstiklâl Mahkemeleri ve Hıyanet-i Vatanîye Kanunu, eski rejim destekçilerini saltanatı geri getirmek çalışanları “vatan haini” olarak kabul ediyordu. Kanunun birinci ve sekizinci maddeleri, 334 ve 335 numaralı kanunlarla ileride İstiklâl Mahkemelerinin karşı devrimcileri cezalandırmada dayanak olacak biçimde düzenlendi. Emir Ali ve Ağa Han’ın mülâkatları ve mektuplarının yayınlanması “vatana ihanet, devletin iç ve dış güvenliğini bozmak ve hükümeti devirmek” suçlarıyla İstanbul Baro Başkanı Lütfi Fikri Bey ve beraberindekilerin tutuklanmasına neden oldu. İstiklal Mahkemesinin 10 Kasım 1923 tarihli beyannamesinde “Milli davamızın muvaffakiyetine mani ihdas etmek isteyen dahili ve harici düşmanların hain emellerine set çekmek amacıyla” İstiklal Mahkemesinin meydana geldiği belirtiliyordu (*İstiklâl Mahkemesi Beyannâmesi*, Aybars,1982:15-33).

Kemalist rejim, imparatorluk geçmişine bir tarih baypası yapmak istiyordu. Zira yeni rejim, meşruiyetini Osmanlı geçmişinden değil Osmanlı ve İslam öncesi Türk tarihinden ve Kurtuluş Savaşı'ndan alıyordu. Bu gerekçeyle Kurtuluş Savaşı sırasında Kemalist harekete karşı düşmanla iş birliği yaptığı iddiasıyla muhalifler ve iç düşmanların ülkeden sürülmesi gerektiğine hükmetti. Türkiye Cumhuriyeti İç İşleri Bakanlığı'na göre, başlangıçta 600 kişiden oluşan liste tartışmalar sonrası önce 300'e daha sonra 150 kişiyle sınırlandırıldı. 1927'de 1064 sayılı yasayla Türkiye'ye girmeleri engellenen 150 kişi kategorize edildi. 1938 tarihli 3527 sayılı yasayla 150'liklerin Türkiye'ye giriş yasağı kaldırılrsa da bir kısım muhalif ve saltanat taraftarı geri dönemedi. 150'likler listesi (<https://web.archive.org/web/20160304192958/http://arsiv.ntv.com.tr/news/390334.asp> ,Yüzellikler):

Sultan VI. Mehmet'in Tayfası

Kiraz Hamdi- Yaver-i Has

Zeki- Hademe-i Hassa Kumandanı

Kayserili Şaban Ağa- Hazine-i Hassa Müfettişi

Şükrü Tütüncübaşı

Şerkarın Yaver

Miralay Tahir- Yaverandan Erkan-ı Harp

Seryaver Avni

Eski Hazine-i Hassa Müdürü ve Defter-i Hakani Emini Refik

Meclis Üyeleri

Mustafa Sabri efendi- eski Şeyhülİslâm

Ali Rüşdi- eski Adliye Nazırı

Cemal Bey- eski Ziraat ve Ticaret Nazırı

Cakaca Hamdi Paşa- eski Bahriye Nazırı

Rumbeyoğlu Fahreddin bey- eski Maarif Nazırı

Kızılhançeri Remzi- eski Ziraat ve Ticaet Nazırı

Sevr Antlaşmasını İmzalayanlar

Bağdatlı Mehmet Hadi Paşa- eski Maarif Nazırı

Rıza Tevfik Bölükbaşı- Şura-yı Devlet eski Reisi

Reşat Halis- Bern eski elçisi

Kuva-yi İnzibâtiye'ye Dahil Meclis Üyeleri

Süleyman Şefik Paşa- Kuva-yi İnzibâtiye Başkumandanı

Bulgar Tahsin - Şefik Paşa'nın yaveri, süvari yüzbaşı

Miralay Ahmet Refik - Kuva-yi İnzibâtiye Erkân-ı Harbiye Reisi

Tarık Mümtaz- Kuva-yi İnzibâtiye Mitralyöz kumandanı ve Damat Ferit Paşa'nın yaveri

Ali Nadir Paşa- Kuva-yi İnzibâtiye Kumandanlarından İzmir Kolordusu Kumandanı

Kaymakam Fettah- Kuva-yi İnzibatiye mensuplarından ve Nemrut Mustafa Divan-ı Harp üyesi

Çopur Hakkı- Kuva-yi İnzibatiye üyelerinden

Mülkiye ve Askeriyeden

Gümülcineli İsmail bey- eski Bursa valisi

Konyalı Zeynelabidin- âyândan

Fanizade Mesut- eski Cebelibereket (Osmaniye) Mutasarrıfı

Miralay Sadık bey- Hürriyet ve İtilâf Fırkası lideri

Bedirhani Halil Rahmi- eski Malatya mutasavvırı

Giritli Hüsnü- eski Manisa mutasavvırı

Nemrut Mustafa- eski Divan-ı Harp Reisi

Hulusi- Uşak Belediye Reisi

Hain Mustafa- eski Adapazarı Kaymakamı

Hafız Ahmet- eski Tekirdağ Müftüsü

Sabit - eski Afyonkarahisar Mutasarrıfı

Celâl Kadri- eski Gaziantep Mutasarrıfı ve Halep Doğru Yol Gazetesi gazetecisi (Sahibi, Hasan Sadık'ın, kayınbiraderi)

Adanalı Zeynel Abidin- Hürriyet ve İtilâf Kâtibi Umumisi

Vasfi efendi- Mülga Eski Evkaf Nazırı

Ali Galip- eski Harput Vali Vekili

Aziz Nuri - Bursa Vali Vekil-i Esbakı

Ömer Fevzi- eski Bursa Müftüsü

Ahmet Asım- eski İzmir Kadı Müşaviri

Natık- eski İstanbul Muhafızı

Adil- eski Dahiliye Nazırı

Mehmet Ali bey- eski Dahiliye Nazırı

Salim Mirimiran- eski Edirne Valisi ve Şehremini (Belediye Başkanı) Vekili

Hoca Rasihzade İbrahim - Kütahya'da Yunanlara Mutasarrıflık etmiştir

Abdurrahman - Adana'da Fransız işgalinde

Vekillik etmiştir

Ömer Fevzi- eski Şarkikarahisar mebusu

Adil Kınacı- Mülazım, işkenceci namıyla maruf - Hendek Mal Müdürlüğü yapmış

Refik - Mülazım, işkenceci namıyla maruf

Şerif - eski Kırkağaç Kaymakamı

Mahmut Mahir - eski Çanakkale Mutasarrıfı

Emin - eski İstanbul Merkez Kumandanı

Sadullah Sami - eski Kilis Kaymakamı

Osman Nuri - Bolu Mutasarrıfı ve Dahiliye Nezareti eski Dava Vekili

Çerkes Ethem ve Çetesi

Çerkes Ethem

Çerkes Reşit bey- Çerkes Ethem'in kardeşi

Çerkes Tevfik bey- Çerkes Ethem'in kardeşi

Kuşçubaşı Eşref

Hacı Sami - Eşref Kuşçubaşı'nın kardeşi

İzmirli Küçük Ethem - yüzbaşı, eski Akhisar kaymakamı

Düzceli Mehmetoğlu Sami

Burhaniyeli Halil İbrahim

Susurluk'tan Demirkapılı Hacı Ahmet

Çerkes Kongresi'ne Delege Olarak Katılanlar

Hendek kazasının Sümbüllü köyünden Bağ Osman

İbrahim Hakkı -eski İzmir Mutasarrıfı

Sait Beraev

Tahir Berzek

Adapazarı'nın Harmantepe köyünden Maan Şirin

Söke Ereğlisi'nin Teke köyünden Kocaömeroğlu Hüseyin

Adapazarı'nın Talustanbey köyünden Bağ Kamil

Hamte Ahmet

Maan Ali

Kirmasti (MustafaKemal Paşa) Karaorman köyünden Harun Reşit

Eskişehirli Sefer Hoca

Bigalı Nuri Bey oğlu İsa

Adapazarı'nın Şahinbey köyünden Kazım

Gönen'in Tuzakçı köyünden Lampat Yakup

Kompat Hafız Said Gönen'in Bayramiçi karyesinden

Mütekaid Binbaşı Ahmet Gönen'in Keçeler Karyesinden

Bizedurg Said İzmir'de Dava Vekaleti etmiştir

Ahmet Nuri Şamlı

Polisler

Tahsin - İstanbul Polis eski Müdürü

Kemal - İstanbul Polis eski Müdür Muavini

İspartalı Kemal - Emniyet-i Umumiye Müdür Muavini

Şeref İstanbul Polis Müdüriyeti eski Birinci Şube Müdürü

Hafız Said İstanbul Polis eski Birinci Kısım Baş memuru

Hacı Kemal - Arnavutköy Merkez eski Memuru

Namık - Polis Baş Memurlarından

Nedim - Şişli Komiseri

Fuat - İzmit Merkez Memuru, Edirne Polis Müdürü ve Yalova Kaymakamı

Yolgeçenli Yusuf - Adana'da Polis Memuru

Sakallı Cemil - Unkapanı Merkez eski Memuru

Mazlum - Büyükdere Merkez eski Memuru

Fuat - Beyoğlu eski İkinci Komiseri

Gazeteciler

Mevlanzade Rıfat- Serbesti Gazetesi sahibi, Hürriyet ve İtilaf üyesi
 Sait Molla - Türkçe İstanbul Gazetesi sahibi
 İzmirli Hafız İsmail - İzmir Müsavat Gazetesi sahibi ve eski muharriri,
 Darülhikmet üyesi
 Refik Halit Karay - Aydede Gazetesi sahibi ve Posta Telgraf eski Müdür-ü
 Umumisi
 Bahriyeli Ali Kemal - Bandırma Adalet Gazetesi sahibi
 Neyir Mustafa - Edirne’de Teemin ve Elyevm, Selanik Hakikat Gazetesi sahibi
 Ferit - Köylü Gazetesi eski muharriri
 Refii Cevat Ulunay - Alemdar Gazetesi sahibi
 Pehlivan Kadri - Alemdar Gazetesinden
 Fanizade Ali İlmi - Adana Ferda Gazetesi sahibi
 Trabzonlu Ömer Fevzi - Balıkesir İrşad Gazetesi sahiplerinden
 Hasan Sadık - Halep Doğru Yol Gazetesi sahibi
 İzmirli Refet - Köylü Gazetesi sahibi ve müdürü

Diğer Kişiler

Tarsuslu Kamilpaşazade Selami
 Tarsuslu Kamilpaşazade Kemal
 Süleymaniyeli Kürt Hakkı
 İbrahim Sabri - Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin oğlu
 Bursalı Cemil – Fabrikatör
 Çerkes Ragıp
 Haçinli Kazak Hasan – Fransız işgalinde zabıt
 Çerkes Süngülü Davut – Eşkîya çete reisi
 Binbaşı Çerkes Bekir
 Necip - Fabrikatör Bursalı Cemil’in kayınbiraderi
 Ahmet Hulusi - İzmir eski Umur-u İslamiye Müfettişi
 Uşaklı Madanoğlu Mustafa (Korgeneral Cemal Madanoğlu’nun babası)

Gönen'in Tuzakçı köyünden Yusuf oğlu Remzi
 Gönen'in Bayramiç köyünden Hacı Kasım Oğlu Zühtü
 Gönen'in Balcı köyünden Kocagözün Osman oğlu Şakir
 Gönen'in Muratlar köyünden Koç Mehmet oğlu Koç Ali
 Gönen'in Ayvacık köyünden Mehmet oğlu Aziz
 Gönen'in Keçeler köyünden Balcılı Ahmet oğlu Osman
 Susurluk Yıldız köyünden Molla Süleyman oğlu İzzet
 Gönen'in Muratlar köyünden Hüseyin oğlu Kara Kazım
 Gönen'in Balcı köyünden Bekir oğlu Arap Mahmut
 Gönen'in Rüstem köyünden Gardiyan Yusuf
 Gönen'in Balcı köyünden Ömer oğlu Eyüp
 Gönen'in Keçeler köyünden Talustan oğlu İbrahim Çavuş
 Gönen'in Balcı köyünden Topallı Şerif oğlu İbrahim
 Gönen'in Keçeler köyünden Topal Ömer oğlu İdris
 Manyas'ın Bolcağa köyünden Kurhoğlu İsmail
 Gönen'in Keçeler köyünden Muhtar Hacıbey oğlu Canbulat
 Marmara'nın Kayapınar köyünden Yusuf oğlu İshak
 Manyas'ın Kızlık köyünden Ali Bey oğlu Sabit
 Gönen'in Balcı köyünden Deli Hasan oğlu Selim
 Gönen'in Çerkes Mahallesi'nden Makinacı Mehmet oğlu Osman
 Manyas'ın Değirmenboğazı köyünden Kadir oğlu Kâmil
 Gönen'in Keçidere köyünden Hüseyin oğlu Galip
 Manyas'ın Hacıyakup köyünden Çerkes Sait oğlu Salih
 Manyas'ın Hacıyakup köyünden Maktul Şevket'in biraderi İsmail
 Gönen'in Keçeler köyünden Abdullah oğlu Deli Kasım
 Gönen'in Çerkes Mahallesi'nden Hasan Onbaşı oğlu Kemal
 Manyas'ın Değirmenboğazı köyünden Kadir oğlu Kamil'in biraderi Kazım Efe
 Gönen'in Kızlık köyünden Yallaçoğlu Kemal
 Gönen'in Keçeler köyünden Tuğoğlu Mehmet Ağa

Jeasche'nin deyişiyle, 1 Kasım 1922- 4 Mart 1924 tarihleri arasında Türkiye'de saltanatsız bir hilâfet sürdürülmüştü (*Jeasche*'den akt. Tunçay,2015:70). Kurumun on altı aylık ömrü sırasında (ve bugünlere uzanan) muhalefet direnci yarattı. Saltanat

kaldırılmıştı ancak Halifenin toplum kesimlerindeki etkisi sürdü. Olaylar karşısında Mustafa Kemal, muhalifleri tarafından tecrit edilmiş olduğunu kavradı ve politik meşruiyetini genişletmek gereğini hissetti. Bütün bunlar karşısında sosyal sınıf ve statülerden bağımsız Halk Fırkasını (HF) kurdu. Fırkanın temel şiarı, eski düzeni ve onun temsilcilerini alt etmek ve Türk ulusunu yaratmaktı. Yine de İslam'ın sosyal tutunum (*cohesion*) ve kontrol mekanizması Kemalist rejimin kurumsallaşmasında etkili olabilirdi. Hristiyan nüfusun oldukça az kaldığı bir ülkede İslamiyet, Müslüman nüfus arasında devlet, ulus ve devrim'e olan sadakati arttırabilir. Fakat "İstanbul'da millet bütçesinden tahsisat alan bir hanedan ve Ankara'da da bir Cumhuriyet yan yana bulundukça ve memleket muvazenesini ve ne de millet huzur ve sukununu bulurdu. Keza din ve ordu, siyasete fiilen iştirak ettikçe, kimse de yarın için itimat kalmazdı" (*Hakimiyet-i Milliyet*, 29 Şubat 1923). Nitekim 3 Mart 431 sayılı "*Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun*"la Halifelik kaldırıldı ve Osmanlı hanedanı yurtdışına sürüldü. Laik ilkeler doğrultusunda bir ulus yaratmak eskiye ait kurumların tasfiyesine bağlıydı ve Pan-İslamizm yeni Türkiye'nin inşasında bir reçete değildi:

"Efendiler! Millelimiz, asırlarca bu bakış açısından hareket ettirildi, fakat ne oldu? Her gittiği yerde, milyonlarca insan bırakıldı. En nihayet oralardan kovuldu, kovuldu bugün sekiz milyona indi. Yemen çöllerinde kavrulup mahvolan Anadolu evlalarının miktarını biliyor musunuz? Suriye'yi, Irak'ı muhafaza etmek için, Mısır'da barınabilmek için, Afrika'da tutunabilmek için, Viyana kapılarına kadar fetihler yapabilmek için ne kadar insan ılelele oldu, bunu biliyor musunuz? Ve neticede ne oldu, görüyor musunuz?" (Atatürk, *cilt 14*, 2007:337).

Başka bir yerde;

"Efendiler, açık ve kati söylemeliyim ki, İslam ehlini bir halife heyulasıyla hala meşgul etmek ve aldatmak gayretinde bulunanlar, yalnız ve ancak İslam ehlinin ve bilhassa Türkiye'nin düşmanlarıdır. Böyle bir oyuna hayal bağlamak da, ancak ve ancak cehalet ve gaflet eseri olabilir. Rauf Bey'lerin, Vehip Paşa'ların, Çerkez Ethem ve Reşit'lerin bütün Yüzelliliklerin, ilga edilmiş hilafet ve saltanat hanedanı mensuplarının, bütün Türkiye düşmanlarının el ele vererek aleyhimizdeki hararetli çaba ve gayretleri, din gayretiyle mi vuku bulmaktadır? Sınırlarımıza yapışık merkezlerle hala Türkiye'yi mahvetmek için Mukaddes İhtilal namı altında haydut çeteleri, suikast tertipleri ile çılgınca aleyhimizde çalışanların hakikaten maksatları mukaddes midir? " (Atatürk, *cilt 20*, 2007:324-325).

Muhalifler, "Hilafetin elinden siyasal gücü almakla "devletin'in İslâm dininden çıkma suçunu işlediğini" ilân ediyordu. Mısır El-Ezher Ulemâsı yayınladıkları bildiriyle Türk hükümetinin 'kâfir' olduğunu ilân etti (Clayer,2022:35). Peki Kemalizm'in siyasal muhalefetle sınavı nasıl olacaktı?

5.2 Osmanlıcılığın Sembolik Devamcısı Olarak Düşman: Siyasal Muhalefet

Kemalizm’e göre, ikinci kategorik iç düşman, Osmanlıcılığın simgesel devamcısı ve yeni rejime biat etmeyi kabul etmeyen siyasal muhalefetti. Siyasal muhalefet eski ittihatçılar (İttihatçı milis Kara Kemal, eski finans bakanı Cavit Bey), Kâzım Karabekir, Rauf Orbay, Refet Bele gibi neredeyse tümü eski silah arkadaşları ve Halide Edip Adıvar, Adnan Adıvar gibi entelektüelleri kapsıyordu. Kemalist rejim, kategorik iç düşmanın tanımlanmasında cebri ölçütlerin kullanılmasında itinalıydı. Zira Sovyet rejiminde gerçekleşen Moskova Davaları tarzı bir tasfiye sürecine mesafeliydi. Fakat yine de ‘suçlu- muhalif’ amalgamı gelişen olaylarla perçinleşecekti (Bozarslan, tarihsiz:3-5). Yeni Türkiye içerisinde muhalefet, kuşkusuz kaybolmadı. 1922-1927 arasındaki siyasal çekişme o denli yoğun ki rejimin geleceği ve Mustafa Kemal’in devlet üzerindeki denetimi oldukça belirsizdi. Tereakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın (TCF) İzmir Suikastına kadar muhalif kavramı kendi kendine yeterli bir semantik, hukuksal bir kategori ve saydam politik bir kimlik hâline geldi.⁴⁵ Osmanlıcılığın sembolik bir

⁴⁵ Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu üzerine incelenen çalışmalarda Birinci ve İkinci Grup arasındaki mücadele ya tamamen ihmal edilmiş ya da Mustafa Kemal’in otoritesine karşı çıkan Osmanlıcı bir muhalefetin varlığından söz edilmektedir. Yorumculara göre, Birinci Grup çökmüş Osmanlı kurumları ve kültürünü ortadan kaldırıp yerine lâik, demokratik kurumlarla, akılcı bir ideoloji ve mantalite getirme hedefiyle hareket eden ve sonunda başaran lâik, devrimci radikallerin grubuydu. İkinci grupsa, sıkıca sarıldığı Osmanlı kurumlarının muhafazası amaçlanmıştı ve Meclis’in şeriat yanlısı, dinci, muhafazakâr gerici unsurları tarafından oluşturulmuştu. Bunlar lâik modern bir devletin kurulmasına karşıydılar (Demirel, 2015:12-15). Siyasal kopuş stratejisine ilişkin yorumlar devlet tandanslı sosyal tarih anlayışının yansıtmaktadır. İkinci Grup, sosyal bakımdan gelenekçi ve mukaddesatçı siyasal bakımdan Tanzimat düşüncesinin bir devamı olarak görülmektedir. Bilhassa İkinci Grup’u Osmanlı düzeni, şeriat ve saltanat yanlısı olarak suçlaması gerek akademik çevrelerin gerekse alaylı araştırmacıları bu hareketi anlamaya yönelik sessiz kalmasına sebep olmaktadır. Yorumculara göre, gruplar arasında ilkesel bir ayrım olmasa bile şematik ‘lâik-devrimci-ilerici/şeriat-saltanat yanlısı-dinci-gerici’ ayrımının araştırmacılar tarafından kabul görmesi birkaç nedene bağlanabilir (Demirel, 2015:19-22): (i) İlk olarak, Kurtuluş savaşı koşullarından kaynaklı olarak meclisteki her türlü muhalefet ulusal direniş karşı çıkan İstanbul’daki saltanat ve hilafet makamıyla aynı konuma düşen bir izlenim yaratmıştır. (ii) İkinci olarak, Weberci karizmatik otoriteye sahip Mustafa Kemal ve başında olduğu Birinci Grup, ulusal direniş hareketini başarıyla sonuçlandırarak, Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran böylesi bir lider olumlanırken, ona ve hareketine muhalefet olumsuzlanan tanımlamalar yaratmıştır. (iii) Üçüncü olarak, Kurtuluş Savaşına halk katında meşruiyet sağlamaya yönelik olarak saltanat ve hilafetin kurtarılması saiki Kurtuluş Savaşı sonrasında muhalefete bilhassa İkinci gruba mâl edilmiştir. (iv) Dördüncü olarak, kazananlar sosyal tarihi yazdığından Mustafa Kemal’in liderlik yaptığı grubun Osmanlı devleti yıkıntıları üzerine Türkiye Cumhuriyeti’ni kurmuş olmaları, onlara yönelik her türlü muhalefetin eski düzen yanlısı olarak suçlanmasına neden olmuştur. (v) Beşinci olarak, muhalefetin topyekûn değerlendirilmesi ve Meclis içerisindeki bağımsız muhalif üyelerin İkinci grup üyesi sayma yanlısıdır. (vi) Altıncı olarak, İkinci grubun örgütlü faaliyeti bir yılı bile bulmayan kısa bir süreyle sınırlıdır. Grubun faaliyetleri Ali Şükrü Bey’in Tan gazetesi dışında Meclis dışına taşmamıştır. Faaliyet süresinin sınırlı olması ve geriye yeterli belge bırakılmaması nedeniyle Grubun niteliği anlaşılamamıştır. Türkiye’de birçok muhalifin olduğu gibi İkinci Grup da ‘irtica’ damgası vurularak mahkûm edilmiştir. (vii) Yedinci olarak, Meclis kapandıktan sonra Türk siyasal sahnesinden İkinci Grup üyeleri, Tek Parti dönemi ağır baskı koşullarında kendilerine yöneltilen suçlamalara cevap verme imkânı yüzden yöneltilen suçlamaların genel kabul görmesi kolaylaşmıştır. (viii) Son olarak, Türkiye’de akademik çevrelerin ve

devamcısı olarak siyasal muhalefet, bilhassa 1924'ten 1926'ya kadar Kemalist rejim için potansiyel bir tehdit ve karşı iktidar arayışı olarak görüldü.

Kemalist iktidarın politik çoğulculuktan (*pluralism*) hoşlanmadığı çok önceden belliydi. 1923 yılında "Bu milletin siyasî fırkalardan çok canı yanmıştır" (Atatürk, 2006:292), diyen Mustafa Kemal, tekçi (*monist*) bir politik alanı düşlüyordu. "Bence kuvvetler ayrılığı esaslı bir şey değildir" (Atatürk, *cilt 14*, 2007:295) diyerek de Kemalist devrimin tatbiki için devlet-parti birlikteliğini savunuyordu. Muhalefeti sarsılmaz türdeş toplum gayesinin süratle inşa edilmesi önündeki bariyerler olarak görüyordu. Rejime muhalif kolektif grupları "bölücülük", "gericilik", "yıkıcılık" gibi yaftalar veya onlarla eş anlamlı olarak kullanılan muhtelif ideoloji adlarıyla özdeşleşecek biçimlerde "vatana ihanet" ya da "devlet düşmanlığı" sıfatlarıyla yaftalamaktaydı (Köker,2015:98). 19. Yüzyılda ulus devletler çağına gecikmeli (*verspapat*) giren yeni Türkiye için parlamenter rejim, radikal devrimlerin yaşama geçirilmesini yavaşlatan ve hatta ona ayak bağı olan kurumlar olarak görülmekteydi. Dolayısıyla plüralist parlamentarizm sakıncalı addedilmekteydi.⁴⁶

1924'te "Paşalar Komplosu" olarak değerlendirilen olayın (*Hâkimiyet-i Milliye*, 27 Ekim 1924) ortaya çıkması ve Kazım Karabekir (1934'ten sonra), Rauf Orbay, Refet Bele'nin istifalarıyla sonuçlar olaylar dizgesi 17 Kasım 1924'te TCF'nin kurulmasıyla sonuçlandı. Mustafa Kemal'in otoriteryanizmine, mutlakîyetçiliğine ve devrimci dönüşümüne karşı görece liberal, devrimci değişimden çok evrimci dönüşüme sahip TCF, çok etnikli bir kompozisyona sahip bir ülkede nesnel Türklüğün (etnik) ortak vatandaşlık zemini olarak görmemekteydi. Fakat partinin Doğu bölgelerinde bilhassa Kürt nüfus yoğunluğunun olduğu kentlerde (Urfa hariç) şubeler açmaktaki çekincesi belirlenen meşru sınırlar içerisinde kalındığı ve ürkek bir muhalefet deneyimi olduğunun kanıtıydı. TCF, Mustafa Kemal'in kendisini daha fazla hissettiren mutlakîyetçi ve radikal tutumu karşısında duyulan korkuyu simgelemektedir. Zira TCF, şahsi buyurganlığa karşı çıkmaktaydı. Kemalist rejimin gözünde TCF, Kemalist devrim karşıtı düşüncenin kurumsal odağı ve eski rejim taraftarları, İkinci grup muhalifleri ve geriye dönüşü

araştırmacıların yöntem sorunudur. Ereksel sosyal tarih anlayışının hegemonik kavrayışıdır. Bilhassa genel kabul gören değerlendirmeleri sorgusuz sualsiz kabul etme ve tekrarlama anlayışı egemendir.

⁴⁶ Şerif Mardin, Türkçe 'de yönetim sanatı, bilgisi siyasa anlamına gelmekte olan siyasetin eski dilde farklı anlamlara geldiğini belirtmektedir. Ona göre, eski dilde siyaset, devlet gerekçeleri nedeniyle ölüm kararı anlamına geliyordu. 1968 ve 1969'da gerçekleştirilen bir araştırma köylüler için siyaset sözcüğünün taşıdığı anlamlardan birinin hâlâ bu olduğunu ortaya koymaktaydı (2017:45).

savunan muhafazakarların merkezi olarak görüldü. Mustafa Kemal *The Times* muhabiri McCartney’le mülakatında muhaliflere destek çıkan İstanbul basınına “Osmanlı İmparatorluğu’nun kalıntısı” olarak değerlendiriyordu. Ona göre, TCF, Cumhuriyetçiliklerinde samimiyetsizdi ve partinin tüzük ve programı sahtekarlıktan başka bir şey değildi. Onları bir “mürteciden” farksız gören Mustafa Kemal’e göre, kendisine borçlu olduğu halde nankörlük yapan TCF üyeleri “vatan haini”ydi.

⁴⁷Müstebit Osmanlı hanedanının korunması konusunda kaygılar duyan muhalefet üyelerini zoraki gülümseyerek sigarayı tutan elini sallayarak söylenmeye devam ediyordu. Muhalefet üyelerinin isimlerini sayarken yüzü kızarıp kesilmiş olan Mustafa Kemal’e bir vekil “Sakin olun Gazi Paşa, bu kadar ihtiyatsız olmayın” demekten kendisini alamıyordu (*Hakimiyet-i Milliye*, 11 Aralık 1924).⁴⁸ Yine ona göre (2022:748-749), “Cumhuriyet” kelimesini telaffuzdan dahi çekinenlerin Cumhuriyet’i doğduğu gün boğmak isteyenlerin, kurdukları partinin “Cumhuriyet” hem de “Terakkiperver Cumhuriyet” unvanını vermeleri, ona göre nasıl ciddi ve ne dereceye kadar samimiydi? Ona göre, Rauf Bey ve arkadaşları muhafazakâr bir parti kursaydı daha samimi olabilirdi. Fakat daha çok Cumhuriyetçi ve daha çok ilerici olduklarını iddiaya kalkışmaları kabul edilemezdi. “Parti her düşünce ve dinsel inanca saygılıdır” ilkesini bayrak olarak eline alan kişilerden iyi niyet beklenebilir miydi? Bu bayrak yüzyıllardan beri cahil ve yobazları, hurafelere inananları kandırarak özel amaçlar sağlamaya kalkışmış olanların taşıdıkları bayrak değil miydi? Türk milleti yüzyıllardan beri sonsuz felâketlere, iğrenç bataklıklara hep bu bayrak gösterilerek yöneltilmemiş miydi?

⁴⁷ Muhaliflere yönelik olumsuz söz dağarcığı bunlarla sınırlı değildi. Mustafa Kemal’in muhaliflerine karşı birtakım söz dizimi şöyleydi (2022:7-1161): “Bedbaht”, “insanlık evsafından mahrum”, “şuuru milliyi felce uğratmak”, “hainane teşebbüs”, “menfi ruhlu kimseler”, “zavallılar”, “zevati malumenin hıyaneti”, “zati gafil”, “her türlü habaset ve hıyanet ve acz ü meskenet”, “şeytanetkâr tedbirlerle milleti iğfal etmek”, “şahsi hırs ve menfaat veya hiç olmazsa cehalet”, “aciz zavallılar”, “akıl ve ferasetlerindeki mahdudiyet”, “tab” ve ahlaklarındaki za’ıf ve tereddüt”, “milleti zehirlemek”, “akl-ı eblehfiribane”, “milleti iğfal ve meskenete irca maksadı güdenler”, “nazır diye toplanmış birtakım sebükmağzan”, “alçak bir padişahın deni fikirleri”, “heyeti fesadiye”, “ahlaksızlıklarıyla tanınmış eşhas”, “sakim ve hayvanca bir düşünce” “bihissü idrak insanlar”, “eblehane, echelane ve miskinane hareket”, “miskin ve adi”, “düşman aleti”, “teşebbüsâtı melanetkârane”, “fesat tohumları”, “eşhası muzır”, “hafif”, “memleketi baştan başa ateşe vermek için olanca vüs u gayretiyle çalışmak”, “maksadı mahsus hainane ile teşkil edildikleri mevsuk”, “menhus zevat”, “korkak”, “namus ve mukaddesat hakkında laubali ve gayrihassas”, “cebin, imansız, cahil”, “çirkin gururlarını tatmin”, “ikbal, haset, vehim ve ila gibi avamil ile hareket edenler”, “hayasızlık”, “adi bir mahluk”, “paralı uşak”, “millet meclisine kadar girebilmiş vatansızlar”, “hayasız, hadnaşinas, küstah ve boğaz tokluğuna düşman casusluğu yapacak kadar pest ve erzil tynette”, “aciz ve korkak insanlar”, “müfsid mikroplar”, “sefil”, “idrak ve vicdandan yoksun”, “mülevves bir tahtın, çürümüş, çökmüş ayakları”, “aciz, adi, his ve idrakten mahrum bir mahluk”, “pespaye”, “bir vehim ve hayal için Türk halkını mahvetmek isteyenler”, “alçakça ve caniyane maksat”, “gaflet ve dalalet ve hatta hıyanet”.

⁴⁸ *Hakimiyet-i Milliye*, 11 Aralık 1924 sayısında bu mülakat oldukça yumuşatılarak yayımlanmıştır. Metnin orijinali için bkz. FO 424/261’ek E,106119/32/44, Zürcher,2021:197-201).

Cumhuriyetçi ve terakkiperver olduklarını düşündürmek isteyenlerin aynı bayrakla ortaya atılmaları, yobazlığı kışkırtarak milleti, Cumhuriyetin ilericiliğinin tamamen aleyhine teşvik etmek değil miydi? Yine ona göre, “yeni parti düşünce ve dinsel inançlara saygılılık perdesi altında ‘biz hilafeti tekrar isteriz; biz yeni yasalar istemeyiz, medreseler, tekkeler, cahil softalar, şeyhler, müritler biz sizi himaye edeceğiz, bizimle beraber olunuz; çünkü Mustafa Kemal’im partisi hilafeti kaldırdı, İslamiyeti yaralıyor; sizi gâvur yapacak, size şapka giydirecektir” diye bağırıyor muydu? “

1925 Şubat’ında Diyarbakır ve Elazığ’da dini bir motifle çıkan Kürt Ayaklanması muhalefete karşı düşmanlık lüğatinin kurulmasına vesile oldu. Türk ulusunun ve devriminin düşmanlarına karşı Ankara ve Diyarbakır’da İstiklal Mahkemelerinin kurulmasıyla politik söz dağarcığı muhalefeti de içerecek şekilde yeni bir ihanet tanımı ortaya koydu: (i) İrticaa ve isyana ve memleketin içtimai nizamını, huzur ve sükununu ve emniyet ve asayişini ihlale bais bilumum teşkilat ve tahrikat ve teşvikat ve teşebbüsât ve neşriyatı, hükümet reisi cumhurun tasdiki ile, res’en ve idareten men’e mezundur. İş bu ef’al erbabını hükümet İstiklal Mahkemesi’ne tevdi edilebilir. (ii) İşbu kanun tarih-i neşrinden ibaren iki sene müddetle mer’iyülicradır. (iii) İşbu kanunun tatbikine icra vekilleri Heyeti memurdur” (*Takrir-i Sükûn Kanunu*, 4 Mart 1925). TCF’nin Urfa şubesindeki bir emekli askerin Şeyh Said isyanıyla ilgisinin bulunması ve İstanbul’daki şubelerinin “irticaa”yla ilişkili olduğu iddiasıyla başlatılan soruşturmalar ve genel sindirme eylemi 3 Mart 1925’te TCF siyasetten tecrit edilmesiyle sonuçlandı. TCF’nin kapatılmasına ilişkin 3-6 Haziran hükümet kararında “irticai” faaliyetlerin izleri aranıyordu (*TCF Feshedilmesine İlişkin Hükümet Kararı*, Tunaya, 1952:621-622):

“Diyarbakır İstiklal Mahkemesi’nin takibat ce muhakematı esnasında dâhi TCF’nin resmi mümessillerinin fırka programındaki itikadı diniyeyi hürmetkâr olmak esasını memleketi dinsizlerden kurtarmak iddiayı irticakaranesini vasıtai telkinat ettikleri ve bu yüzden son irtica ve isyanın tezahürü esnasında birçok vahim hâdisat vukua geldiği sabit olmuştur.(...) Mahkemelerde ve meleûn nâsda cereyan eden bu ahvâlden maada hükümetin ıttılama muhtelif vilayetlerden iblağ olunan malumat TCF mensuplarının programlarında mevcut esas malumu dini siyasete alet eden bir vasıtai tesvil addetmeğe çalıştıklarını göstermiştir”.

(...)

“Ankara İstiklal Mahkemesi’nde cereyan eden muhakemet Vahdettin etrafında bulunan vatan hainlerinin Avrupa’da teşkil eyledikleri merkezlerden ve memleket dâhilinde Hürriyet ve İtilâf devrinden kalma erbabi fesattan vâsi bir şebekei tesisine çalışmak gibi teşebbüsâtı izhar eylemiştir”.

(...)

“Allah ve vicdan arasında vasıtai telâkki olan dinin son defa tekrar görüldüğü veçhile memleketimizin tarihinde pek çok feci hâdisatın zuhuru ve nihâyet din namına tahakküm ve tagallüp dâyesinde bulunan mürteci ve cebbarların keyfi idare ve istibdadına müncer olduğu ve Türk milletini asırlarca inhitat ve ıztıraba mâhkum eylediği mücerrep ve müsbittir. Büyük Millet Meclisinin kavanini mahsusasıyla kati’yen menedilmiş olan bu gibi faaliyetlere müsamaha etmemenin iradei milliyenin Cumhuriyet hükûmetine tahmil eylediği vezâifi esasiyeden olduğuna şüphe yoktur”.

1925’te TCF’ nin kapatılmasıyla gönüllü sürgüne gönderilen entelektüeller kıyıma uğratıldı. Gerçekten de birçok entelektüel kendisini bir *disconnectus erectus*.⁴⁹ olarak görmeye başlıyordu. Halide Edip Adıvar ve Adnan Adıvar Londra ve Paris’teki sürgün yaşamında Cumhuriyet devrimciliğini uygulanış açısından “militarist” ve “acilei” bulmaktaydı. Onlara göre, Sovyet Rusya ve Faşist İtalya bile geçmişin hatıralarından kopmak için bu denli militan politikalar icra etmemişlerdi.⁵⁰ 1926’da aralarında Karakol Cemiyeti üyelerinin de bulunduğu kişiler tarafından Mustafa Kemal’e düzenlenen suikast girişimi, suikastı düzenleyenlerin yanı sıra, onlarla ilişkisi olsun olmasın eski TCF’lilerle, eski İkinci grupçularla ve eski İTC mensuplarıyla son bir hesaplaşmanın yolunu açtı. Ankara İstiklal Mahkemesince kovuşturmaya başlandı ve suikast girişiminin detayları *Tebliğ-i Resmi* başlığıyla duyuruldu (*Hakimiyet-i Milliye*, 17-18 Haziran 1926). Tutuklananların isimleri açıklandığında “bir şok etkisi” yaşandı. “Kanlı fikirler ve büyük alçaklık etrafında birleşen ve hiç şüphesiz, sonsuza kadar Türk devrim tarihinde uğursuz bir kara leke” (Bozarslan, tarihsiz:15) olarak tanımlanan TCF grubu, kamuoyu önünde küçük düşürüldü. TCF liderleri (ikisi hariç Adnan Adıvar v e Rauf Orbay tutuklamaların olacağını sezdiğinden yurtdışına çıkmıştı) Mahkemeye çıkarıldı. İkinci grup ve eski İTC üyelerinin de yargılandığı dava üç ana gruba ayrıldı: (a) Suikast düzenleyicileri, (b) Onlarla ilişkili ya da ilişkisiz TCF üyeleri ve (c) Geçmişten kalan İttihatçılar (*Hâkimiyet-i Milliye*,1 Temmuz 1926). Mahkeme Savcısına göre, “Cumhurbaşkanını öldürmek” ve “hükûmeti devirme”ye yönelik bir “Kara Çete” mevcuttu. Kara Çete, İttihatçılığın yasal yollarla iktidarı geçiremeyeceğini anlayıp TCF’ye sızmıştı. TCF, “vatanın zararına olarak çıkan her hadiseye manevi dayanak noktası olmuş ve nihayet azasından mühim bir kısmının delalet ve hıyanetiyle bir suikast ve taklib-i hükûmet teşkilatı meydana getirmişti”. Geçmişte particilik, komitecilik

⁴⁹ Oğuz Atay’ın *Tutunamayanlar* romanında kurguladığı, hiçbir yerde tutunamadığı için kendi içine düşmeye mahkum olan garip bir canlı türü.

⁵⁰ TCF’nin kapatılması, kadınların aktif siyasal yaşamın dışında kalması ve 1923 sonrası otoriterlik arayışları çeşitli biçimlerde İttihatçılığın baskı dönemine benzemektedir (Adak,2016:8-139).

olaylarının ülkeyi verdiği zararlara değinen Mahkeme Savcısı'na göre, ülkenin birliğe ihtiyaç duyduğu buhranlı günlerde TCF'nin kuruluşunun hoş karşılanmadığı ve parti yöneticilerinin uyarıldığını ama partinin Doğu'daki irtica olayında (Şeyh Said Olayı) etkisi mevcuttu. Savcı'ya göre, olayda İttihat ve Terakki parmağı vardı ve bu parti, geçmişte Osmanlı İmparatorluğu'nun batışını hazırlamıştı ve kendisini dağıtmışken şimdi yeniden iktidarı ele geçirmek için harekete geçiyordu. Yine ona göre, "iktidar mevkine geçmek için artık tabanca, bomba değil; meclis kuvveti ve mantık kuvveti lazımdı" (*Mahkeme Tutanakları*, Aybars, 1982:352-359).

Sovyet Devrim Mahkemelerini andıran İstiklâl Mahkemeleri İzmir'de "Elhamra" sinema salonunda başlayan ilk yargılamalarda ceza yasasının 55. maddesine dayanarak (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nu tebdil ve ilgaya ve bu konuya dayanarak kurulan meclisi vazifeden uzaklaştırmaya yönelik fiiller) aralarında İTC ve TCF muhalefетinin üyeleri için mahkemenin kararı oldukça ağırdı. 1926'daki suikaste yabancı olan fakat Kemalizm'i kabullenmeyi reddeden eski Maliye Bakanı Cavit Bey'in de aralarında bulunduğu bazı İttihatçılar (19 ölüm cezası, 18 infaz, bir intihar) yeni hapis cezaları verildi (*Cumhuriyet*, 14-15 Temmuz 1926). 1927'de 15-20 Ekim tarihleri arasında CHF'nin İkinci kongresinde 36,5 saat okunan meşhur Nutku'nın yayınlanmasıyla Kemalist devrimin "muhallifleri için kesin hüküm belgesi" ve ortodoks Kemalizm'in klasik anlatısını ortaya çıkardı. Nutuk'taki meşhur konuşmasında bir ulusal kıyamet senaryosu karşısında gençliği gelecekte "Gaflet, delalet ve hatta hıyanet" içinde bulunabilecek tüm siyasetçiler için uyarıyordu.⁵¹

5.3 Yapısal Bir Gerilim Olarak Düşman: Mürteciler

Kemalizm'e göre, üçüncü kategorik iç düşman, "gerici dinci" olarak mürtecilerdi. Eski rejim ve siyasal muhalefetle doğrudan bağıntılı şekilde tasarlanan mürtecilik, Kemalizm'in Türkiye'ye bıraktığı bir yapısal gerilim kaynağı oldu. Bir tarafta iktidar, İslam ve 'ulus' arasında girift bir bağ olduğunun ve dindarların Kurtuluş Savaşı'nda oynadığı rolün bittabi bütünüyle farkındaydı. Yarattığı ulus ötesi ve ulus üstü dayanışma ve 'Batılılaşıma' (ve sonra sekülerleşme) karşısında oluşturduğu tehditle din, bir engel

⁵¹ Kazım Karabekir, Rauf Orbay, Ali Fuat Cebesoy, Refet Bele ve Fethi Okyar Atatürk devrinde siyasal arenadan tecrit edildi. Bu isimler, İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanlığı sırasında siyasette yer alacaktı.

olarak kendini göstermişti. İslamlaşma ve bunu imha etmek arasındaki çözüm ise, İslam'ı ulusal kimliğin bir parçası haline getirirken bir yandan da inanç alanının bağımsız siyasi ifade biçimleriyle savaşmak ve dinin siyasi sahnedeki görünürlüğünü azaltmak şeklinde oldu. 1925'teki Şeyh Said İsyanından itibaren irtica ("dindar tepki") hemen her zaman Osmanlıcılıkla beraber anıldı. Benzer şekilde, Kazım Karabekir'in TCF'ı (ve İzmir Suikastı) tekrar tekrar tezgâh çevirmekle ve hatta irticayla hain iş birliği yapmakla suçlandı. Şapka reformu'ndan Menemen olaylarına değin çok sayıda dokümanda bu terim, meta-tarihsel bir bakış açısıyla yorumlandı.

Eski rejim'den (*angien regime*) kalan sembolleri, kurumları ve yasaları hukuksal düzenlemelerle yeni laik Türkiye'yi inşa etme ve Batılı normlarla uyumlu hale getirme süreci devrim ve tepki arasındaki değişmeyen çatışma (31 Mart ayaklanması, Kurtuluş savaşı, 1925'teki Kürt ayaklanması) sahneleriyle okundu. Tahrir-i Sükun Kanunu'nun baskıcı kapasitesiyle birtakım sosyal düzenlemeler (Tevhit-i Tedrisat Kanunu, 3 Mart 1924) gerçekleştirildi ve yükselen tepkiler İstiklal Mahkemeleriyle bastırıldı. Hukuksal devrimler, bilhassa Şapka Kanununa ve Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılmasına tepkiler ve Hikmet Kıvılcımlı'nın (tarihsiz:221-302) "*ihtilalci dalga*" adını verdiği Menemen İsyanının patlak vermesiyle birlikte "İslam" ve "yeni ulusal kimlik" arasındaki gerilimi açığa çıkardı.

Kemalist rejim, 1925'te Türkiye bütçesinin yüzde 16,3'üne mal olan Doğu'daki Kürt ayaklanması sonrasında devrimlerin kök salması gerektiği inancındaydı. Mustafa Kemal, toplumun *angien regime*'in teokratik düşüncesini yansıtan bir giysiyi (fesi) elindeki "Panama şapka"sı yani yenisiyle değiştirmek amacıyla Kastamonu'da medeniyeti simgeleyen şapkanın yerleşmesi için halk yığınlarına "gerekirse bazı kurbanların verileceği"ni söyledikten sonra "Orta Çağ zihniyetiyle, ilkel uydurma söylentilerle ilerlemeye matuf ulusların tutsak olup alçalmaya ve yok olmaya mahkum" olduklarını belirtiyordu (*Hakimiyet-i Milliye*, 26-27 Ağustos 1925). Hatta şapkayı köylüler ve halk sınıfları arasında yaygınlaştırmak için "*Şapka Mitingleri*" yapmaya karar vermişti (Atatürk, *cilt 18*, 2006: 29). Şapka inkılabının temellerini derinleştirmek ve takviye etmek gerektiğini, Batı'nın her türden medeni eserlerini alacağını ve medeni olmayan insanların medeni olanların ayaklarının altına ezileceğini belirtti (Atatürk, *cilt 18*, 2006:46). Bursa'daki Halka Nutku'nda "Bir zamanlar milletin başına fes giydirebilmek için Şeyhül İslamların değiştirildiğini ve fakat artık milletin böyle hissiz, manasız ve mantıksız vastıların hiçbirine ihtiyaç duymadığını belirterek klavuzun millettten alınan ilhamlardan

başkası olamayacağını” söylüyordu (Atatürk, *cilt 18*,2006:24). *Şapka İktisası* hakkında 671 sayılı kanunun çıkarılmasına (25 Kasım 1925)⁵² kadar geçen üç aylık süre zarfında Şapka, memurlar arasında yaygınlık kazansa da olayların gelişimi devrim ve tepki arasındaki çatışmayı belirgin kılıyordu.

Beri yandan 1925'teki Kürt ayaklanması sonrası Diyarbakır'da kurulan Şark İstiklal Mahkemesi dava hükmünde “Tekke ve zaviyelerin kuruluşlarının sebep ve amaçları dışında bırakılarak, şeyhler tarafından müridelerini ve masum halkı kandırıcı, siyasi birer bozguncu yuvası olduklarını delilleriyle ileri sürmekte birer cemiyet merkezi durumuna gelmiş olduklarından... (...) Tekke ve zaviyelerin birer kötülük ve fesat ocağı oldukları ve bu tekkelerde zaviyelerde şeyhlerin kendilerine Allah süsü vererek halkı kendine taptırmak gibi, dinin kabul edemeyeceği fiiller işledikleri (...) ” gerekçesiyle (bilhassa Nakşibendi) tekke ve zaviyeleri kapattı (Aybars, 1982:172-175). İddialar kuşkusuz sadece bunlarla sınırlı değildi. “Türk Devrimi”ni yıkmak, “fesat ve irticaa”, her türlü “lanetli” faaliyete katılmak, “Bağımsız bir Kürt Devleti” teşkili, “feodal yapıya sarılmak” ve “din ve şariat kisvesi altında” eşkıyalığa soyunmak iddiasıyla (Aybars,1982:172-182) aralarında eski Şura-yı Devlet Başkanı Seyit Abdülkadir'in de bulunduğu 47 kişi asılarak idam edildi. Kemalist rejim, Osmanlı İmparatorluğu'ndan devreden “Doğulu gelenekler”i sembolize eden tarikatları, batıl inanç ve hurafelerin kaynağı olarak görüyordu. Tekke ve Zaviyelerin kapatılması ve Tarikatların yasaklanması sadece Kemalizm'in ruhban karşıtı tavırlarıyla açıklanamaz. Zira Kemalist iktidarın bahse konu kurumları “devrimci potansiyel” olarak gördükleri de söylenebilir.⁵³ Mustafa Kemal, “Ölüleri yardıma çağırmanın uygar bir ulus için yüz karası olduğu”nu söyledikten sonra “Bugün ilmin,fennin bütün kapsamıyla uygarlığın saçtığı ışık karşısında falan ve filan şeyhin yol göstermesiyle maddi-manevi mutluluk arayacak kadar ilkel insanları Türk'ün uygar yurdundaki varlığını kabul etmediğini ve Türkiye Cumhuriyeti'nin şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olmadığını ve en gerçek tarikatın, uygarlık tarikatı olduğunu” belirtiyordu (*Hakimiyet-i Milliye*, 31 Ağustos 1925). Kemalist tarih anlatısı, Devrim ile *irtica* (dini tepki) arasında, Devlet ile Nakşibendilik arasında, mutlak iyi ile kötü arasında sonsuz bir mücadeleye başvuruyordu.

⁵² Kısmi kapatmadan yaklaşık dört ay sonra “*Tekke ve Zaviyelerde Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Unvanların Men' ve İlgasına Dair*” 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı Kanun'la birlikte ülke söz konusu kuruluşlar ülke çapında yasaklanmıştı (Aybars, 1982:182).

⁵³ Bu olayın tarikat ve devlet aygıtı içerisinde yer alan ulema sınıfının söylemsel birlikteliği ve dengesini bozduğu söylenebilir.

Kemalizm'in Şapka Reformu konusundaki radikalizmi toplumun bazı kesimlerinde tepkilere yol açtı. Hatta mutabık olanlarda bile henüz kökleşip, serilemeyen şapka reformu, yurdun birçok yerinde Kemalist rejime karşı yükselen tepkilere neden oldu.⁵⁴ Şapka, Kemalist rejime muhalif koalisyon için başkaldırı ve direniş simgesi haline geldi. Erzurum, Rize, Kayseri, Maraş ve Giresun'da çıkan olaylar, "Kur'anın kalkacağı", "dinin elden gittiği", "kadınların yüzlerinin açılacağı", "hükümetin dul kadınları toplayıp Rusya'ya sevk edeceği", "dul kadınların teşhir edileceği", "Mustafa Kemal'in üç kurşunla yaralandığı", "Ankara'da ihtilal çıktığı ve İsmet Paşa'nın ortadan kaldırıldığı" ve "Dinsizliğe doğru gidiyoruz" iddiaları ayaklanmaların söylemsel motivasyonunu oluşturdu.⁵⁵ Birkaç örnek verilirse, Erzurum'da halkın bir çarşuyu kapatıp Vali konağının önüne gelerek "Biz gavur memur istemeyiz" sloganlarıyla başlayan ayaklanma askeri müdahale sonrası bir ay müddetle sıkıyönetim ilan edildi (*Hakimiyet-i Milliye*, 6 Aralık 1925; Goloğlu, 1982:305). Sivas'ta şapka aleyhinde ve hükümete hakaret dolu yazılardan dolayı muhtarlar yargılandı ve olayları ilgileri görülmediğinden beraat etti. Aynı suçla ilgili bazı belediye görevlilerinin yargılandıkları davada suçu sabit görülen kişiler hapis cezaları aldı (*Cumhuriyet*, 13 Aralık 1925). Rize'de "Dinsizliğe doğru gidiyoruz. Hükümeti bu dinsizlikten men etmek gerekir" iddiasıyla gerçekleşen protestolar, "Ankara'da ihtilal çıktığı, Mustafa Kemal'in üç yerinden yaralandığı ve İsmet Paşa'nın ortadan kaldırıldığı" yolundaki tevatürler halk desteği sağladı (*Cumhuriyet*, 16 Aralık 1925).⁵⁶ Şapka reformunun sonuçları oldukça ağırdı; bu konuda Ankara İstiklal Mahkemesinin sayısal verileri bir grafik sunuyordu. Ankara İstiklal Mahkemesinin kuruluş tarihi olan 7 Mart 1925'ten 7 Mart 1926 tarihine kadar bir yıl içerisinde 256 davaya ait 1669 maznunu (138 idamın yaklaşık 20'si şapka kanununa başkaldırmak suçuyla ilgiliydi) yargılamıştı. Bunlardan 669 kişinin mahkumiyetine ve 766 kişinin beraatine karar verildi. Bunlardan başka olarak, mahalli mahkemeye gönderilen 18, kamu hukuku davasının ölüm dolayısıyla sukutuna karar verilen 18, hudut dışı edilen 9, ayrıca davasına bakılan (Vahdettin de dahil) 5 kişi olmak üzere 50 kişi vardı.

⁵⁴ 1926'da yürürlüğe giren medeni hukuk, çok eşlilik ve dini usullere göre evlenme geleneği yasaklanmıştır. Bu yasak Adana ve Mersin başta olmak üzere, bilhassa din adamları arasında Şapka Kanunu'ndan daha fazla tepkiye neden oldu (Öz, 2019:41).

⁵⁵ Kemalist rejim açısından "irtica" o denli büyük bir tehlikeydi ki 1930'lardaki güdümlü Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) "laik Cumhuriyet" ilkesine bağlı kalması koşuluyla kuruldu. Çok Partili sisteme geçişle birlikte kurulan Demokrat Parti de "laiklik" ilkesine sadık kalarak kurulabilmişti. Hatta partinin kurucusu Celâl Bayar, yönetici zümre arasındaki iş birliğinin ürünü olarak aynı zamanda meşruiyet zemini aramak emeliyle partinin isminde CHP'ye referansla "Halk" ibaresini almak istemişti.

⁵⁶ Rize'deki ayaklanma Hamidiye zırhlısının kentin açıklarına demirlenerek isyancıların yığınak yaptığı noktaları iki gün bombalaması sonrası dağıldı. "Frenk Mukallitliği ve Şapka" kitapçığının yazarı İskilipli Atif Hoca'nın da aralarında bulunduğu kişiler çeşitli cezalara çarptırıldı.

Ayrıca askeri suçlardan dolayı Mahkeme'ye verilen 1894 suçludan 1694'ü için karar verildi (Aybars,1982:324-326).

Öte yandan Osmanlı *angien regime*'yle olan kurumsal bağın kopuşu bakımından yasal-hukuki sınırlar çizildi. Yeni Türkiye'nin laikleşmesi bağlamında 3 Mart 1924'te "Şeri'ye ve Evkaf Vekaleti, Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletleri" kaldırıldı ve İslam'ın devlet denetime girmesi anlamında "Diyanet İşleri Başkanlığı" kuruldu. 10 Nisan 1928 'de Anayasanın 2. Maddesi'nde yer alan "Türkiye Cumhuriyeti'nin dini İslam'dır" hükmü ve 1222 sayılı yasayla yapılan değişiklikle resmi dinle birlikte milletvekili ve Cumhurbaşkanının and içme formüllerindeki dinsel öğeler kaldırıldı. Bununla birlikte şer'i hükümlerin yerine getirilmesi Meclis'in görevleri arasından çıkarıldı.⁵⁷ 1926'da Hristiyan yıl sayısı ve Alafranga saat kabul edildi ve 26 Mart 1931 yılındaki yasayla birlikte ölçülerde metrik sisteme geçildi. 17 Şubat 1926'da "Türk Medeni Kanunu" kabul edilerek yeni Ticaret ve Ceza Kanunlarıyla hemen hemen aynı zamanda yürürlüğe girdi. 1932'de Dil Devriminin bir yansıması olarak ezan ve kamet Arapça yerine Türkçe okuma zorunluluğu getirildi ve 27 Mayıs 1935'te İslam dini için kutsal Cuma tatili yerine Pazar tatiline geçildi. 1934 Soyadı Kanunuyla birlikte eski unvan ve payelerin kaldırılmasına ilişkin kabul edilen 8 dini cemaat başkanı dışındaki din adamlarının ancak mabetlerde dini kisve giyebileceği öngören kanunun çıkarıldı. 1934 Soyadı Kanunuyla birlikte eski unvan ve payelerin kaldırılmasına ilişkin kabul edilen 8 dini cemaat başkanı dışındaki din adamlarının ancak mabetlerde dini kisve giyebileceği öngören kanunun çıkarıldı. 5 Şubat 1937'de kabul edilen yasayla "laiklik" Anayasa'da Kemalizm'in simgesi "altı ok"tan birisi olarak kabul edildi. 1 Kasım 1928 tarihli ve 1353 sayılı "Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun"la Osmanlı-İslam geleneğinden kopuş radikalleşti (Gözaydın, 2020:17-31). Tepkisiz karşılanan devrimler, bilhassa Arap alfabesinin kaldırılması geç dönem Osmanlı'da İmparatorluğun yaşamasının bir reçetesi olarak sunulan Panİslamist ve PanTürkist siyasetin yadsındığı anlamına gelmekteydi. Yeni alfabe, Kemalist rejimin nezdinde Türk ulus kimliğinin oluşturulma çabasına bir araç olarak görülmekteydi.

Diğer yandan ifrat derecesinde ruhban karşıtı tavrıyla Kemalist rejim, devrimlerinin tutkularını hayata geçirecek temel nosyonlardan yoksundu. Zira devrimlerin toplum

⁵⁷ 1928 yılına kadar yeni Cumhuriyet'in *de jure* (yasal olarak) bir İslam Cumhuriyeti olduğu söylenebilir. Kurtuluş savaşı, Tanzimat reformlarıyla birlikte süregiden "devlet eliyle sekülerleşme trendi"ne ket vurmuştu.

nezdinde sığ, köksüz ve yüzeysel kaldığı bilinse de (Atatürk, *cilt 18*, 2006: 182), 1927’de Ağrı’da çıkan Kürt Ayaklanması, sisteme ve günlük hayata duyulan güvensizlik, hızla artan işsizlik, Osmanlı tarihinin bazı dönemlerini hatırlatan mutsuzluk, ‘‘kolektif melankoli’’, paylaşılacak kaynakların sınırlı olmasının ağırlaştırdığı sınıflar arası farklılaşmalar ve nefret ve dar bir Kemalist elitin iktidar organlarının tümünü eline alması (Bozarslan,2019:15) ve ‘‘açlıktan ot yiyen Anadolu köylüsü’’nün (*Cumhuriyet*, 21 Aralık 1930) kini, Kemalist rejime olan tepkiyi derinleştiriyordu. Kemalist rejim de bunun oldukça farkındaydı ve 1930’da rejime yönelen eleştirileri hafifletme hamlesi olarak güdümlü Serbest Cumhuriyet Fırkasını (SCF) kurdu.

SCF, yapay bir girişim olarak tanımlanabilir. Zira CHP’ye alternatif olmaktan öte karşısında konumlandığı partinin sorumsuz ve eleştirisiz olmadığına ispatı üzerinden konumlanmıştı (*Cumhuriyet*, 15 Ağustos 1930). Fakat rejime yönelik kitlesel tepkiler SCF’yi Kemalist iktidarın dışladığı taşra eşrafının birleştirici unsuru haline getiriyordu. Bilhassa SCF’nin İzmir mitingindeki yüz bin kişilik kalabalıklar Fethi Bey’den kendilerini kurtarmalarını istiyordu. Polisle çatışmalar sırasında ölen bir genç şehit statüsüne çıkarılıyor (bazı göstericiler kafalarındaki şapkayı fırlatarak) Fethi Bey’e ‘‘kurban’’ veriliyordu (*Cumhuriyet*, 12 Ağustos1930). SCF, Ege bölgesinde ciddi bir muhalefet odağı yaratsa da rejim nezdinde hem ‘‘kıızıl’’ hem de ‘‘yeşil’’ irticayı kışkırtıcı’’ (*Cumhuriyet*, 17 Kasım 1930) ‘‘ Kürtler, Yunaniler, Apostollar’’, ‘‘medrese ve tekke’’ ve ‘‘Bektaşî kökenli bir gayri-milli ihanet’’ (Bozarslan,2019:18) olarak tehlikeli bir girişim şeklinde görüldü ve kapısına kilit vuruldu.

Bir kurtuluş simgesi olarak SCF ve bir siyasal Mehdi olarak görülen Fethi Bey’in sahneden silinmesi, aynı yıl İzmir Menemen’de dini bir Mehdi’nin ortaya çıkmasına yol açtı. Mürteci-düşman lüğatinin belirginleşmesine yol açan olay, Kemalist rejim nezdinde ciddi bir travma yarattı. Mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan, bazı kaynaklarda sünnileştirilmiş bir Girit Bektaşisi olan Mehmet’in genç bir Cumhuriyet subayı olan Mustafa Fehmi Kubilay’ı boğazlaması sonrası ‘‘dirilen-boğulan irtica’’ (*Cumhuriyet*, 25 Aralık 1930) kavrayışı Kemalist düşünceye zerk etti. Hamit Bozarslan’ın gösterdiği üzere (2000: 305), Menemen’i iktidarın gözünde esrarengiz kılan şey komponun kendisi değil (sonuçta ‘‘komplolarla’’ yüzleşmek için bir ‘‘devrim’’ doğasındadır), daha çok olayın

Doğu bölgelerinde değil⁵⁸ Türkiye'nin en gelişmiş bölgesinde meydana gelmesiydi. Mustafa Kemal, olayı "gerici istilacılar"ın bir tecavüzü"⁵⁹ olarak yorumluyordu (Atatürk, *cilt 24*, 2008:391):

"Vatanı müdafaa için yetiştirilen, dahili her politika ve anlaşmazlığın haricinde ve üstünde muhterem bir vaziyette bulunan Türk subayının mürteciler karşısındaki yüksek vazifesi vatandaşlar tarafından) yalnız hürmetle karşılandığına şüphe yoktur. Menemen'de ahaliden bazılarının hataları bütün milleti elemlemiştir. İstilanın acılığını tatmış bir muhitte genç ve kahraman Zabıt Vekilinin uğradığı tecavüzü milletin bizzat Cumhuriyet'e karşı bir suikast kabul ettiği ve tecavüzçüler ile teşvikçileri ona göre takip edeceği muhakkaktır. Hepimizin dikkatimiz bu meseledeki vazifelerimizin icaplarını hassasiyetle ve hakkıyla yerine getirmeye yöneliktir. Büyük Ordu'nun kahraman genç subayı ve Cumhuriyeti'n mefküreci muallim heyetinin kıymetli uzvu Kubilay Bey temiz kanı ile Cumhuriyet'in hayatini tazelemiş ve kuvvetlendirmiş olacaktır".

Bir dizi önceki ayaklanmadan da sorumlu olan "kara canavarı", Nakşibendiliği bireysel bir cezalandırmaya karşın "ihtilalci bir adaleti"⁶⁰ emrediyordu (Atatürk, *cilt 24*, 2008: 395-396):

⁵⁸ Olay, Doğu vilayetlerinin ıssız ve talihsiz köylerinde değil, Başvekil İsmet Bey'in Meclis beyanatında söylediği üzere: "Menemen gibi, memleketin gerek ümran ve özellikle irfan itibarıyla ileri olan bir bölgesinde bu oluşumlar nasıl çalışabiliyor. İşte hüznü veren budur" (*Cumhuriyet*, 2 Ocak 1931).

⁵⁹ "Menemen ve malum köyler ahalisinin tamamıyla tehiri"ni ileri sürse de İsmet Paşa muhalefet ediyor, sakıncalarını sayıyordu" (Atatürk, *cilt 24*, 2008:396).

⁶⁰ Ayrıca Menemen'de bitmesine rağmen isyanın yayılmasını önlemek için tedbir alınmasını ve henüz kurulmamış mahkemenin idam cezalarını onaylamasını da tutanağa ekletmişti (Atatürk, *cilt 24*, 2008:396-397):

1. Vaka irticai, tertipli ve siyasidir.
2. Bakışımız yalnız bir mıntıkayla sınırlı kalmayacaktır.
3. Alakası ortaya çıkanlar cezalandırılacaktır, yoğun muhitler dağıtılarak temizlenecek.
4. İdam cezalan beklemeksizin kısım kısım derhal tatbik olunmalıdır. (Meclis tasdik edecektir.)
5. Menemen ve alakadar köylerin sorumlu ilan edileni ve iskan edilmeyen hale konması için özel kanun çıkarılacaktır
6. Kadın mensuplar mühimdir; müsamaha olunmamalıdır. (Balıkesir' de Şeyh Halil'den sorulsun.)
7. Bu meseledeki esas siyaset bütün alakadarlara lüzumu gibi anlatılmalıdır. (Radikal ve ibret verici misal olacak icraat.)
8. Muamelatı Zatiyye Şefi Osman Şevket ve Ali Seydi Beylerle daha bu gibiler, araştırmaya tabi tutulacaktır.
9. Üçüncü maddenin 2. fıkrası için şu manada kanun maddesi ve onun tatbiki lazımdır: Örfi Divanı Harp lüzum gördüğü kimseleri memleketin bir mahallinden diğer mahalline geçici veyadaimi olarak cezalandırır, uzaklaştırır. Mahal tayininde hükümetle mutabık kalır.
10. Şeyhlik ve müritliğe fiilen müdavim oldukları sabit olanlar hakkında ağır ceza tatbiki için kanun.
11. Son Posta, Yarın, Köroğlu, Hüradam, Yeniasır gibi gazetelerin tesir dereceleri aranmalı ve ona göre muamele yapılmalıdır. Kazım Karabekir'in Hüradam'a makale yazması dikkat çekicidir.
12. Menemen Belediye Reisi'nin nutkundan silinen (Vtisıf sildirmiş) cümlelerin maksadı araştırılacaktır. Balıkesir'de Vehbi Bey, Ali Hikmet Paşa'ya "asker ateş etmezse ne yaparsınız? Biz onlara karşı göğsümüzü açarız" demesi dikkat çekicidir. Antalya'da askere taş, sandalye atanlar kimlerdir? Şeyhler midir? Abdülkemale'nin adamı ile tekber, bayrak gibi şeyler var mıdır? Araştırılacaktır. Feneryolu'nda Bağdat Caddesi'nde, Hüseyin Paşa Köşkü'nde ikamet eden Bedirhaniler'den Kürt Hüseyin Paşa damadı, Erkanıharbiye miralaylığından emekli ve halen sigorta müfettişi Fevzi üzerinde dikkatle durulacaktır. Fevzi Bey'e Şeyh Esad'ın halifesi diyorlar. Abdülkadir Kemali'nin takibi lazımdır. Aydın eski Belediye Reisi Mehmet Emin Bey halkçı ve metin bir zattı. İstifa ettirilmiş. Şimdiki Halk Fırkası Reisi Adnan Bey (Menderes) evvelce Serbest Fırka reisiydi; anlayışlı bir gençti.

“Bu tarikatı esraser etmek (*ezmek*) gerek. Birçok müritten bahsediliyor. Hepsî tehlikeli olamaz. Fakat convaincue (*inançlı*) olanlar, ısrar eder ve her şey yapar. Komutanlar bilmelidir ki bu tarikat yıkılacaktır. Politik ilişkileri ortaya çıkarılacaktır”.

Onları bir “din adına ordunun subayını boğazlayan mürteciler” ve “hain katiller” olarak gören Mustafa Kemal, bu lanetli şehri (*ville maudite*) ve lanetli ahalisini silmek istiyordu (Atatürk, *cilt 24*, 2008:396). Mazhar Müfit, ‘Bugün’ diyordu; “Gelecek için, eldeki Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nun yargılama usulleriyle ilgili maddelerinden faydalanılmalıdır. Celp ve davet gibi merasim yoktur. Bunların hükümleri, Millet Meclisi'nin onayına bağlı olmak şartıyla derhal uygulanır. Artık hükmün temyizi yoktur” (*Cumhuriyet*, 2 Ocak 1931). Kemalist bir bakan olan Mahmut Esat (Bozkurt), “devrim savunmasının” tarihsel gerekçesinin diğer devrimci deneyimlerde, özellikle Jakobinizm’de aranması gerektiğini açıkça belirtiyordu: “Devrimci hiçbir şekilde gerici affetmemelidir. Onlara tahammül etmek, Devrimi feda etmektir. Danton’un zayıflığı buydu. Robespierre bu konuda haklı olarak acıydı. Robespierre haklıydı çünkü Danton’un zayıflığı Fransız Devrimi'ne çok pahalıya mal oldu” (Bozarlan,2000:112). 31 Mart Olayını irticanın diğer bir deyişle “gerici İslamcılık”ın ilk örgütlü hareketi olarak değerlendiren Kemalist iktidar için bir sarsıntı ve tedirginlik kaynağı olduğu söylenebilir. Yunus Nadi, Menemen olaylarını 31 Mart vakasıyla ilişkilendiriyordu (*Cumhuriyet*, 26 Aralık 1930): “Ne zamana kadar dikkatsiz ve himmetsiz hükümetlerin vaziyet karşısındaki takdirsizlikleri yüzünden bu memlekette böyle iki de bir 31 Martlar tekerrür edip duracak? “Şeriat isteriz” davasına gelince bunun manası sadece yenilik istemeyiz demek olduğu malumdur. Bu, bu memlekette kökünden sökülüp atılmak lazım gelen Yeniçeri ananesidir”. “Kendi özel çıkarlarımızı unutarak çalışmak lazımdır” diyor “Eğer bunu yaparsak, bu suretle hükümetin yardımına koşarsak, hükümetin tedbirleri verimli olur. Yoksa bu tedbirler idaridir. O devin kırk bin başı vardır. Bunun birisini ezersek diğeri çıkar. Asıl mesele o mel'un ruhu öldürmektir” (*Cumhuriyet*, 2 Ocak 1931). Olayın ciddiyeti, bir astsubayın bir mehdi tarafından öldürülmesinden çok nüfusun alkışlanmasında yatıyordu ve bu da iktidarın gurur duyduğu popüler meşruiyetini son derece zayıflatıyordu. Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) bu acı tabloyu özetliyordu:

“Devrim dediğimiz kavramı, reform dediğimiz kavramı bu ülkede henüz hiçbir şeyi değiştirmedir. Shakespeare sahnesine layık bir trajedi. (...) Ve bu sahnenin kapalı bir yerde ve geceleri değil, güpegündüz, insanlarla dolu bir meydanda oynandığını hayal edin. (...) Ve bu trajediye sessiz kalan tepkisiz seyirciler kimler? Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, laik ve modern. Gerçek trajedi bu. Şeyh Mehmet sadece bir işaret, bir gölgedir" (*Hakimiyet-i Milliye*, 31 Aralık 1930).

Tutuklamalar bilhassa Menemen, Manisa ve Balıkesir’de yoğunlaştı. 15 Ocak 1931’de hakim karşısına 122 sanıktan 37’si, 5 Şubat 1931’de idam edildi. Olaylarla ilgili olduğu iddiasıyla Şeyh Esat Efendi⁶¹ tutuklandı ve yargılamalar sırasında şüpheli bir şekilde öldü. Altı kişi yaşlılık ve küçüklük nedeniyle müebbet hapis cezasına çarptırıldı. Diğer sanıklara değişen sürelerde hapis cezaları verildi. 9 Mart 1931’de son bulan yargılama listesi 600 kişiyi aşkındır. Ancak toplamda 2200’e yakın kişi gözaltına alınmıştır.⁶²

5.4 Müstakbel Dış Mihrak Olarak Düşman: Kürtlük

Kemalist rejime göre, dördüncü kategorik iç düşman, müstakbel “dış mihrak” olarak yeni Türkiye’ye karşı kullanılması muhtemel Kürtlük ve Kürtçülüktü. “Türklük” karşısına dikilebilecek yegane potansiyel tehdit karşısında onları askeri yöntemlerle ezmek gerekiyordu. Zira “Kürtlük” aynı zamanda feodal ve baskıcı bir etnik kategoriydi ve Türk köylüsüyle “kan bağı” vardı (Kıvılcımlı,2014:32). “Kürtlük”, Osmanlı İmparatorluğu devrinde “Türklük” pahasına sindirildi ve şimdi irtica figürünün arkasına gizlenmiş devam ediyordu. 1925’teki Kürt Ayaklanmasından sonra alınan kararlarda bölgeyi Kürtsüzleştirmek vardı. 1934’teki Veraset Kanunu, Kürtlerin Türkiye geneline yayılmasını ve boşalan yerlere Türk kültüründen gelenlerin yerleştirilmesi söz konusuydu. Kemalizm’e göre, Kürtlük ve Kürtçülük bir baş belasıydı ve İmparatorluğu yıkıma götüren ayrılıkçılığın bir sembolüydü.

Mart 1924’te Halifeliğin ilgasıyla birlikte Türk-Kürt kardeşliğini sembolize eden kurum ortadan kaldırıldı. Zira *angien regime*’den devreden bir simge ve bir kurum olarak

⁶¹ Şeyh Esat (Erbili), Komedyen ve Şovmen Mehmet Ali Erbil’in dedesinin babasıdır.

⁶² Kıvılcımlı, 74 kişiyi bulan tutukluların 11’nin hoca ve derviş, 20’sinin şehir küçük burjuvası ve geri kalanlar da köylü olduğunu belirtiyor. Bu hesaba göre, Divan-ı Harp sanıklarının %13’ünün din adamı, % 27’sinin şehir küçük burjuva ve % 60’ının ise köylü olduğunu söylüyor (tarihsiz:223).

Halifelik, Osmanlı merkez ve Müslüman çevresi arasında tutuklu ve bağımlı olmayan bir ilişki sağlıyordu. Müslüman çevre unsurlar, bu sayede görece özerk bir yapıyla rahat hareket etme kabiliyeti kazanıyordu (Yeğen,2009:32-35). Fakat yeni Kemalist rejimin milliyetçi politik mühendisliği bilhassa Kürtler nezdinde tepkiyle karşılanıyordu. Zira Kemalizm'in Kürt ulusçuluğu karşısında duyduğu korku ve kaygı nedeniyle aldığı tedbirler, Kürt ulusçuluğunun daha da yaygınlaşmasına yol açıyordu. İçselleştirilmiş Türk etnik kimliğine dayalı toplumsal muhayyile farklı kimliklerin bilhassa Kürtlüğün kamusal alandaki görünümünü Kemalist rejim kendi bekasına karşı işlenmiş bir suikast girişimi şeklinde okumaktaydı. 1924'te İngilizlerin Süryanilere yardımlarıyla Çölemerk'te (bugünkü Hakkari şehri) çıkan 'Nasturi Ayaklanması'nın Kürt aşiret gücü desteğiyle bastırılması sonrasında Kemalist devrimin homojenleşme eksenindeki *monist* stratejileri sadece Kürtlerle sınırlı kalmayıp yeni rejime muhalif olan gruplarla da ilişkileri sarstı.

Halkın hayali cemaat üyeliğine itibar etmemesi ve tam tekmil bir nüfus sağlayamaması milliyetçi rejime tepkiler oluşturmuyordu. 1925'te çıkan Kürt Ayaklanması homojen ulus idealinin ve rejimin yukarıdan inşa sürecinin tepkisel bir yansımasıydı. Kürt milliyetçi Azadi (Özgürlük) Örgütünün destekleriyle (Bruinessen,2018:415-422)⁶³ dini bir motifle Mayıs 1925'te çıkarılması beklenen isyan, 8 Şubat'ta Piran'da (Diyarbakır Ergani ilçesi sınırları içerisinde bir köy) bir jandarmanın ölümüyle sonuçlanan olaylardan sonra ayaklanmanın vakitsizce patlak vermesine yol açtı. Kürt-Alevi Hormek ve Lolan aşiretleri, Sünni Ortodoks olarak gördükleri ayaklanmaya destek vermedi. Zira Mustafa Kemal Türkiye'si laik bir Cumhuriyetti ve Aleviler ilk kez eşit haklara sahiptiler. Sünni Şeyhlerin denetimi altında bir Kürt nüfus yoğunluklu bir devlet onların aleyhindeydi. Diyarbakır, Elazığ ve Genç (Bingöl'ün bir ilçesi) kazasında başlayan ayaklanma Başbakan Fethi Okyay'ın istifasına ve oldukça geniş yetkileri içeren Takrir-i Sükun ve Hıyanet-i Vataniye Kanunlarının çıkarılmasıyla sonuçlandı. TCF'nin kapatılmasına neden olan ayaklanma Tevhid-i Efkâr, İstiklâl, Son Telgraf, Aydınlık, Orak-Çekiç, Yoldaş Tanin ve Sebilürreşad gibi rejime muhalif yayınların kapatılmasına neden oldu (Tunçay, 2015).

Şeyh Said isyanı, iktidardan muhalefete farklı kesimler nezdinde farklı şekillerde yorumlandı. Kemalist iktidar ve sol akım isyanı, modern öncesi toplumsal direnç ve irtica

⁶³ Bruinessen'e göre, Azadi Örgütü kitle desteği sağlamakta sadece ulusal propagandanın etkili olamayacağını, dini ajitasyonun daha etkili olacağını düşündüler. Kısmen bu nedenle ayaklanmanın önderleri olarak şeyhler seçildi (Bruinessen,2018:442).

şeklinde yorumladı (Toker, 1998). Zira isyana ilişkin Mahkeme kayıtlarının irticaya işaret etmesi ve akabinde Tekke ve Zayilerin kapatılması ve Tarikatların yasaklanması buna örnek olarak gösterilebilir. Diğer yandan isyana içkin Mahkeme kayıtlarının Kürt ulusal tahayyülleri çerçevesindeki bir devletin kurulması isteğinin olduğu yönündeki bir yoruma işaret etmesi, Kürtler arasında isyanın ulusal bir nitelik taşıdığı (zira isyana Ermeni ve Süryani Hrsitiyanlar da katılmıştı) yolundaki iddiaları da güçlendirdi. İslami kesimler de yine Mahkeme kayıtlarından yola çıkarak isyanın bir “İslami kıyam” şeklinde yorumladı. Dolayısıyla Şeyh Said İsyanı, Kemalist kurucu kadronun gözlerinde Kürt ulusal çıkarları yönündeki bir irticaa hareketi olarak yorumlanırken; sol akım nazarında gerici, modernlik öncesi bir toplumsal direnç olarak kavrandı. ⁶⁴ Dahası Kürt kolektif grubu isyana ulusal bir nitelik atfederken; İslami kesimler de rejime karşı girişilmiş İslami bir isyan hareketi şeklinde yorumladı.

Mustafa Kemal’in “Asiler” “aldatıcı” “bozguncu” “lanet” “inkılaba suikast girişimi”, “din ile şeriatı vasıta edinen”, “hain”, “mürteci”, “irtica”, “feodal” ve “sahtekarlık” şeklinde yorumladığı olaylar (Atatürk, *cilt 17*, 2005:187-192).⁶⁵ 1925 Mayıs ayında “Asi reislerinin yakalanması şerefi”yle (Atatürk, *cilt 17*, 2005: 223) sonuçlandı. Diyarbakır İstiklal Mahkemesi’ndeki yargılamalar sonrasında Diyarbakır Dağ kapı Meydanı’nda 47 kişi idam edildi. Şiddet pratikleri, tersi yöndeki Kürtlük bilincini aşıyordu. “Kemalist propaganda Kürtlere vahşi olduklarını kabul ettirmiş ama Kürt olduklarını unutturamamıştı” (Kıvılcımlı, 2014:159). Keza Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması kadar önemli olan bu ayaklanma, milliyetçi söylemleri geleneksel motif içerisinde ve devlet otoritesine karşı yöneltmişti. Kemalist söyleme göre, bir “irtica” ve “karşı devrim” hareketi olan Kürt ayaklanmasında “İngilizlerin eli” vardı. Dolayısıyla Kürt ayaklanması İngiliz gözetiminde olan bir isyan hareketiydi (*Hakimiyet-i Milliye*, 22 Mayıs 1925). Zira o dönemler Türkiye, İngiltere’yle Lozan Antlaşmasında çözümlenemeyen Musul ve Kerkük sorununu aşmaya çalışıyordu. Doğu’daki isyan

⁶⁴ Orak-Çekiç’in 5 Mart 1925 tarihli 7’nci ve son nüshasının manşeti dikkat çekiciydi: “Yobazların sarıkları Yobaz Zümresine Kefen Olmalı! Yobazlarıyla, Ağalarıyla, Şeyhleriyle, Halifeleriyle, Sultanlarıyla Birlikte Kahrolsun Derebeylik! İrtica ve Derebeyliğe karşı Mücadele İçin: Köylüler (Köy Meclisleri), Ameleler (Sendikalar) Etrafında Teşkilatlanmalıdırlar!” (Tunçay, 2000:1999).

⁶⁵ Yeğen’e göre (2009:265-268); Erken Dönem Cumhuriyet’te inşa edilen Devlet söylemi Kürt sorununu çarpıtıp, yanlış aksettiren bir dilsel pratik olmadığı gibi, Kürt etno-kimliğini tahrip etmeye yönelik cebri uygulamaların üstünü örten, onları gizleyen bir dilsel pratik de olmadı. Bilakis Kürt meselesini “aşiret direnci”, bölgesel geri kalmışlık”, “irtica”, “eşkıyalık”, “yabancı kışkırtması”, ve “modern-öncesi toplumsal direnç” olarak algıladı ve hikâyeleştirdi.

sonrası konunun İngiltere lehine bitmesi; isyanın İngiltere'yle bağlantılı olduğu yolundaki tezleri güçlendirdi. Fakat bu yöndeki iddialar kanıtlanamadı. Türkiye'nin parçalanması travması da isyanın akabindeki hüküm belgesinde yer almaktaydı. Kürt direnişini kırmak, bu kara kaderi kırmanın vazgeçilmez koşutuydu. Zira Mahkeme Başkanı Mazhar Müfit'e göre, Şeyh Said ve arkadaşları sadece ayaklandıkları için değil aynı zamanda diğer Müslüman halkların ayrılıkçı günahlarının kefaretni de çekmeliydi (Hoybûn'dan akt. Bozarslan, 2004:62):

“Ebedi Türk vatanının Doğu bölgelerinde patlak veren son ayaklanmanın neden ve kökenleri çok da uzun olmayan bir geçmişte, üç tarafı Türk ya da Müslüman olmayan ırklarla çevrili olan Bosna ve Hersek'i ayaklandıranlarınkiyle ve vatandaşlarına daima en büyük sevgiyi göstermiş olan Türkleri sırtından bıçaklayan Arnavutlarınkiyle aynıdır.

(...)

Kürt ihtilalini doğuran ideal ve amaç Suriye'yi ve Filistin'i karıştıranlarla aynıdır. Bazılarınızı bencillik yönlendirdi, diğerleriniz, yabancı propagandaya ve siyasi aç gözlüklere kandı, ama tek bir noktada yani Bağımsız bir Kürdistan'ın kuruluşu konusunda birleştiniz ve yürüdünüz. Sönen ocakların, akan kanın bedelini idam sehpaları üzerinde ödeyeceksiniz”.

Kürt ayaklanmasının bastırılmasından sonra Cumhuriyet'in Kürt politikasına yön tayin edecek olan Şark Islahat Planı, düşman lügatini içerecek şekilde Kürt nüfusunun yoğunlukta olduğu bölgeyi Türkleştirme amacını güdüyordu. Bu gayeye ulaşmak adına uygulanacak yöntemler arasında tehcir ve zorunlu iskan bölgeye erişimi kolaylaştıracak demiryolu projesi, anadili Kürtçe olan erkek ve çocuklar için yatılı okullar, kadınların eğitimi (Zira rejim kadını Türk kültürünü yaymak açısından bir araç olarak görüyordu), kamusal alanda Kürtçe'nin yasaklanması ve kalan Ermeni mallarından bigane bırakılması da vardı (Yeğen,2009:172). Nitekim isyan sonrasında Şeyh Said'in aşireti ve bazı diğer aşiretler ülkenin batı kısımlarına zorunlu olarak göç ettirildi. 1960 Askeri Darbesi sonrası *55'ler olayı*'yla birlikte bu aşiret üyelerinin bir kısmı Sivas'taki kampa gönderildi. Şeyh Said Ayaklanması milliyetçi argümanları içermekle birlikte geleneksel dinsel kodları da yansıtıyordu. Fakat 1926'da çıkan, İran sınırını içerisine yer alan ve dört yıl boyunca Kemalist rejimi uğraştıran Ağrı Kürt isyanı milliyetçi kodları yansıtıyordu.⁶⁶ Ağrı ayaklanması, milliyetçi duyguların dini duygulardan bağımsızlaşarak ortaya çıkmasının

⁶⁶ Hikmet Kıvılcımlı, Şeyh Said ve Ağrı isyanları hakkındaki detaylı analizinde birinciye nazaren ikinciye yurt içerisinde ilerici dünya ölçeğinde gerici olarak tasvir eder. Hoybun hareketini de kuru bakunizmle malul sayar. Zira onların tasavvuru Kemalizm'i kaldırıp onun iskemlesine Bedirhanileri oturtmak, Türk burjuvazisinin soygunu yerine Kürt ve emperyalist burjuvaziyle Kürt ağalığının soygununu geçirmektir (2014:178).

izlerini taşıyordu. Üstelik 1929 Dünya ekonomik bunalımının olduğu bir zamanda Kemalist rejimin bu isyanı bastırmak için yaptığı harcamalar ekonomik krizi oldukça tetikledi.

Kürt ulusal tahayyülleri çerçevesinde 5 Ekim 1927’de Fransız mandaterliği altında bulunan Lübnan’da (Şam ve Halep’te temsilcilikleri vardı) kurulan Hoybun Örgütü Ağrı isyanının ideolojik kökenlerini oluşturuyordu. Mehmet Şükrü Sekban, Celadet Bedirhan, Haco Ağa, Memduh Selim, Ramanlı Emin, Kerim Şalum, Ali Rıza ve Mustafa Şahin Hoybun’un merkezi komitesini oluşturuyordu (Alakom,2020:36-37). Türk akademiasının yeterince ilgi göstermediği Hoybun Örgütü ve Ağrı isyanları, diğer Kürt ayaklanmalarına kıyasla en az incelenen araştırma konularından biridir. Oysa Ağrı isyanı, Şeyh Said isyanından oldukça fazla milliyetçi bir karakterdeydi. Cumhuriyet gazetesinde neredeyse gün gün kendisine yer bulması bile ayaklanmanın etkisini göstermesi bakımından örnek gösterilebilir. Zira örgütün kuruluş tarihinden sonra 1929-1930 yılları arasında şiddetlenen olaylar, Kemalist rejimin düşmanlık ve şiddet repertuarına işlerlik kazandıracaktı. 1930’lara gelinceye kadar Türkiye-İran sınırındaki Kürt aşiretlerinin Ağrı ayaklanmasına desteği ve İran’ın bu konuda yeterli olmayan eylemsizliği ve tepkisizliği Kemalist rejimi oldukça zorladı. 1926’daki başarısız askeri harekattan sonra (Osmanlı’dan devreden) İran’la olan sınır anlaşmazlığı Kemalist rejimi endişeye sevk etti. 1927 veyahut 1928’de Ağrı’da ilan edilen Ağrı Kürt Cumhuriyet’i rejimi hepten kaygıya sevk etti. 1929’daki askeri harekattan da yeterli ölçüde başarı sağlanmaması sonrası İran ve Sovyetlerle zorlayıcı diplomasiye giren Kemalist rejim, 1930 yılı sonları itibariyle isyanı durdurdu (*Cumhuriyet*, 14 Ağustos 1930).⁶⁷ Atatürk’ün “şaki ve asilerin

⁶⁷ Ağrı Ayaklanması bilhassa rejimin yayın organı olarak değerlendirilebilecek Cumhuriyet gazetesinde geniş ölçüde yer aldı. Gazetede olayların seyri şöyle takip edilebilir; 26 Mayıs 1930’da Şeyh Said’in oğlu Selahattin’in yeni bir fesat hazırladığı yolundaki haberde “Şeyh Said’in oğlu Selahattin’inin sekiz refikiyle yakalandığı ve bir ‘hain’ olarak İngilizlerden para aldığı ve hariçteki müfsitlerle alakalı olduğu” yazıyordu (*Cumhuriyet*, 26 Mayıs 1930). Selahattin’in (müfsitlerin) adalet huzurunda çıkarıldığı ve Şeyh Said’in oğlu ve arkadaşlarının mahkemesinin Ankara’da başladığı duyuruluyordu (*Cumhuriyet*, 18 Haziran 1930). “Şark Hudumuzda Bir Tecavvüz Hadisesi” başlıklı başka bir haberde şakilerin İran’da teşhiz (donatılma) ve ihraz (hazırlama) edildiği belirtilmekteydi (*Cumhuriyet*, 29 Haziran 1930). Başka bir haberin görselinde bir askerin ayaklarının altında “irtica yılı”nın son defa ezildiği gösterilmekteydi. Devamı şöyleydi: “Eşkıya tenkil ediliyor: Kuvvetlerimiz Ararat (Ağrı) dağı sahasına tamamen ihata etmişlerdir ve hükümet bu defa şark meselesini kökünden halletmeye karar verdi” (*Cumhuriyet*, 2 Temmuz 1930). “İran hükümetinin vazifesi nedir? ” başlıklı yazıda İran, isyana bastırmakta yeterince istekli görünmediği ve İran’ın bu şakiler için her zaman kapıları açık bir teşhizat deposu mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz” denmekteydi (*Cumhuriyet*, 3 Temmuz 1930). Diğer bir gündeki haberde “İran’la Münasebetimiz Gerginleşti” denmekte ve vaziyet ehemmiyet kastediyor: İran, şakilere açıktan açığa yardım ederek silah ve erzak vermektedir” deniyordu (*Cumhuriyet*, 4 Temmuz 1930). “Ağrı dağı üzerindeki askeri hareketimiz inkişaf ediyor” haberinde “Eşkıya hareketinin tıpkı askeri istihzarata uygun bir şekilde tertip ve o surette idare edildiği” söylenmekte ve “Hain Şeyh Said’in oğlunun muhakemesine devam edildiği ve Hoyban cemiyetinin Ağrı dağı hadisesiyle sıkı bir rabitası bulunduğu” belirtilmekteydi

imhası'' (Atatürk, *cilt 24*, 2008:273) olarak değerlendirdiği Ağrı Kürt Ayaklanmasının SCF'yi ortaya çıkarmak zorunda bıraktığı söylenebilir. Zira 1929'daki Dünya ekonomik bunalımı, İzmir'deki Menemen Olayı ve 1930'larda gittikçe dozunu arttıran Ağrı Kürt ayaklanması Kemalist rejimi liberalizasyona itmişti.

Diğer yandan düşmanlık lügatini ve söz dağarcığını vücuda getiren Ağrı ayaklanması, bilhassa Cumhuriyet gazetesindeki beyanlarda kendisini gösteriyordu. Gazeteci Yusuf Mazhar, resmi tarihin aksine Ağrı isyanları sırasında yayınladığı bir röportajda düşmanlık lügatinin doruğa çıkacağı bir semantik dili icra ediyordu. Röportajından bir kesit (*Cumhuriyet*, 19 Temmuz 1930):

(*Cumhuriyet*, 6 Temmuz 1930). Diğer günün haberinde ''Tenkil hareketi süratle ilerliyor'' İran maslahatgüzarının Tahran'da sefirimizle bu hususa dair müzukevat cereyan ettiği ve Türkiye aleyhine hiçbir hareketin İran'da yer bulamayacağını söylediğini'' belirtmekteydi (*Cumhuriyet*, 7 Temmuz 1930). 2 gün sonraki haberde ''Vaziyet İnkişaf Ediyor'' başlığının altında ''Büyük müsademeler oluyor, İran'a kaçmak isteyen şakiler tersyüzü geri döndüler'' denilmekte ve ''Kürt Cemiyeti teşkilatı ile bazı Ermenilerin birleştiği'' yazıyordu (*Cumhuriyet*, 9 Temmuz 1930). Bir sonraki günün baskısında ''Şakiler Yer Yer İmha Ediliyor'' başlığıyla ''Tenkil hareketinin bir hafta kadar devam edeceği'' (*Cumhuriyet*, 8 Temmuz 1930). ve bir başka tarihte ''Eşkîyanın kısmi küllisinin ihata edilmiş vaziyette olduğu'' İran'la yaşanan gerginlik sonrası ''Tahran hükûmetine bir nota verildiği'' belirtilmekteydi (*Cumhuriyet*, 8 Temmuz 1930). ''Gazi Yalova'dan Avdet Buyurdular'' başlıklı yazıda Mustafa Kemal'in sözlerine yer verilmekteydi: ''Şark hududumuzda Tenkil hareketi bir haftada bitirilecek!'' (*Cumhuriyet*, 12 Temmuz 1930). Bir sonraki günün haberinde ''Asiler 5 Günde İmha Edildi: Hükümetin tebliği; Zeylan nahiyesindeki ''siyasi ve irticai kıyam'' hitam bulmuştur'' deniliyor ve ''Temizlik başladı başlığıyla Zeylan deresindekilerin tamamen imha edildiği ve bunlardan tek bir kişinin kurtulamadığı'' belirtiliyordu (*Cumhuriyet*, 13 Temmuz 1930). ''Eşkîya mahvedildi, Ağrı tepelerine sığınanlar da yakalanıyor: Rus hududuna yaklaşanlar ateşle karşılandı. Hareket bitmiş gibidir'' denilerek görselde bombalardan kaçışan isyancılar resmediliyordu (*Cumhuriyet*, 13 Temmuz 1930). Hemen bir sonraki günün haberinde şöyle deniyordu: ''Tenkil hareketini idare eden kolordu kumandanı Salih Paşa bir tebliğ neşretti: Kürdistan Krallığı, Şark'ta bir krallık kurmak istiyorlarmış'' (*Cumhuriyet*, 15 Temmuz 1930). ''Ağrı dağı hareketi bugün başlıyor'' adlı haberde karargahın Ağrı eteklerinde olduğu ve ''Şakilerin tenkiline bu hafta içinde başlanacağı, hareketin 15 gün süreceği'' ve ''Zilan deresinde imha edilenlerin 15.000'den fazla olduğu'' söyleniyordu (*Cumhuriyet*, 16 Temmuz 1930). Ağrı dağının ihata edildiğini belirten bir yazı, ''Şakilerin büyük bir panikle koğuklara iltica ettiği''ni , ''mel'unların feryat ve figan ettiğini'' yazıyordu (*Cumhuriyet*, 17 Temmuz 1930). Bir diğer günün haberinde ''Salih Paşa ''Ağrı'daki ihata hareketini bizzat idare ediyor'' ve devamında ''Çaldıran sahasındaki tarama hareketi ayın yirminci gününe kadar ikmal edilecektir'' şeklinde yazıyordu (*Cumhuriyet*, 18 Temmuz 1930). Sonraki gün ''Ağrı'daki Harekatı: Salih Paşa karargahını Bayazıt'ta kurdu! Ağrı dağı müstesna, her taraf eşkıyadan tamamen temizlendi'' diyordu (*Cumhuriyet*, 19 Temmuz 1930). ''Küçük Ağrı tamamen ihata edildi'' başlıklı yazıda ''Buradaki eşkıyanın savaşabilmelerine imkan kalmamıştır'' diye yazıyordu (*Cumhuriyet*, 22 Temmuz 1930). Bir sonraki günün haberinde ''İran'ın şakilere karşı tedbir aldığı'' belirtiliyordu (*Cumhuriyet*, 23 Temmuz 1930). Diğer günde Tenkil hazırlığının bittiği ve ''Ağrı eteklerindeki Kıtaamız yukarıya doğru tarama hareketine başladığı'' ve ''havai bombardımanın devam ettiği'' yazıyordu (*Cumhuriyet*, 24 Temmuz 1930). Ondan bir sonraki günün haberinde ''Karatepeye inen eşkıyaların tardedildiği, Barzanlı haydutların imha edildiği'' belirtilmekteydi (*Cumhuriyet*, 25 Kasım 1930). ''Şark'ta vaziyet Irak ve Musul hududu da tamamen ihata edildi'' başlıklı yazıda ''Asilerin bir beyanname ile Kürtleri mukaddes cihada davet ettikleri'' yazıyordu (*Cumhuriyet*, 27 Temmuz, 1930). Son olarak ''Hükümet aşiretleri iskana karar verdi: Şemdinan'a saldıran çete tenkil ediliyor, Musul sınırı takviye edildi'' yazıyordu (*Cumhuriyet*, 31 Temmuz 1930).

‘‘Derebeyliklere zaaf düşmesi ve sonra da ilga edilmesi neticesi olarak Dicle menbalarında seyyar bir hayat geçiren Kürt’ler buraları istila ile memleketi çekirge hücumuna uğramış bir tarla gibi harap etmişlerdir. O harabiyet pek derindir, pek acıklı olarak devam eylemektedir.

Kürtler, buralarda da kalmamışlar. Yavaş yavaş daha şimale, Kafkasya’ya da sokulmuşlar. Gürcistan hududunda, Ardahan’ın otlaklarında, hatta yalnız Çam geçidinde bile bunları aynı vahşi hissiyatta, kaba ahlakla aynı cemiyet teşkilatı ile görmekteyiz. Bunlar tıpkı Ermenileri andıran içtimai bir seciye gösteriyorlar. Şu farkla ki Ermeniler medinelere (kentlere) Kürtler dağlara köklenmektedir.

Bunlar ayrıkotu gibi sardıkları toprakta intişar eder fakat bastıkları yere zarar veren mahlukatlardır. Birçok yerlere hastalık sirayet eder gibi sonradan yerleşmiş ve asli ahalisini aşiret teşkilatındaki kuvvet sayesinde körletmişlerdir. (...) Biraz evvel bir tabur kadar asker buraları taramış, şakileri kaçırmış idiyse de kirli sinikler gibi kovuldukları yere hücum eden bu haşeratin tekrar buraları sarmış olduklarına şüphe yoktu’’.

Kürtlerin farklı bir türe ait olduğunu belirten Yusuf Mazhar’a göre, gerçekte yüzleşmeliydik; Kürtler vardı, fakat sadece düşman olarak (*Cumhuriyet*, 20 Temmuz 1930):

‘‘ Bu Kürt kitlesindeki karanlık ruhu, kaba hissiyatı, hunhar temayulâtı kırmak mümkün olmadığına kaniim. Bunu uzun bir tekamülden beklemek bunların zaman zaman böyle isyanlar çıkararak yahut memlekette asayiş bozarak ve hırsızlık ederek hükümetin daima meşgul olmasına, halkın mütemadiyen mutarrız olmasına sebep olur.

Bu kıyamın vereceği neticeyi pek yakında göreceğiz. Şimal Kürtler’le cenup Kürtleri arasında ciddi farklar vardır. Ümit ederiz ki hükümet meseleyi bu nokta-i nazarı da takip ederek Cumhuriyet’in şiarına yakışan katiyet ve ciddiyetle halleder’’.

Yusuf Mazhar’a göre Kürtlük, istiklal ve hürriyet hisleri temelinden mefkut, körü körüne Beylerinin esiri insanlardı. Öğrendikleri şeyler medeni yaşama bir eser bırakmıyordu. Üstelik öğrendikleri sayesinde inkişaf eden zekalarını aşiretlerinin daha hunhar olmasında ve teferrüt etmesinde kullanıyordu (*Cumhuriyet*, 20 Temmuz 1923). Cumhuriyet senatosu üyesi olacak Esat Karakurt, bazı romanlarında ele alınan benzer konuları işliyordu. Konuların merkezinde bir Türk (erkek) ve Türk olmayan (kadın) şeklinde iki unsur vardı. Türk erkeğinin gücü bu savaş ortamında daha da abartılıyordu; düşman kesiminden bir kadınla kurulan ilişki sonucunda kadın teslim alınıyordu. İlk etapta kendisine iyi davranılıyor ve iyi muamele görüyordu. Yazar bunu yapmakla kadını erkeğin karşısında güçsüz düşürmenin koşullarını yaratıyordu ve hazırladığı ortamda düşman kesiminden bir kadının Türk erkeğine hayranlığı gittikçe artıyordu. Bu güçsüz kadın motifi en sonunda gelmiş olduğu halk ile özdeşleşiyordu (Alakom,2019:162).

Ağrı Kürt Ayaklanması sonrasında 1931 yılında çıkartılan 1850 sayılı kanun, adeta kanunsuzluğu kanun haline getirmişti. Zira ‘*İsyân Mıntıkasında İşlenen Afalın Suç Sayılmayacağı Hakkında Kanun*’ adlı belge, Ağrı ayaklanması sırasında işlenen suçları artık suç saymıyordu (Alakom,2019:115-116):

“(Madde 1) Erciş, Zilan, Ağrıdağ havalisinde vuku bulan isyanda, bunu müteakip Birinci Umumi Müfettişlik mıntıkası ve Erzincan’ın Pülümür kazası dahilinde yapılan takip ve tedip hareketleri münasebetiyle 20 Haziran 1930’dan 1 Kanun-ı Evvel 1930 tarihine kadar askeri kuvvetler ve devlet memurları ve bunlar ile birlikte hareket eden bekçi, korucu, milis ve ahali tarafından isyanın ve bu isyana alakadar vakaların tenkili emrinde gerek müstakilen ve gerekse müştereken işlenmiş efal (fiiller) ve hareket suç sayılmaz.

(Madde 2) Bu kanun neşri tarihinden itibariyle muteberdir.

(Madde 3) Bu kanunun icrasına Adliye ve Dahiliye vekilleri memurdur”.

Öte yandan 13 Haziran 1934 tarihli ve 2510 sayılı İskân Kanunu’nun çıkarılmasıyla birlikte Kürtlere yönelik sürgün politikası ortaya çıktı. 1927’de Ağrı isyanı sırasında başlayan sürgünler 10 Haziran 1927 tarihli 1097 sayılı ve 12 maddeden oluşan sürgün kanunu, Beyazıt yöresindeki Kürtleri de kapsıyordu. 1400 Kürt ailesinin Batı Anadolu’ya sürgünü mevzubahisti. 15.000 bin kişiden fazla insanın ölümüyle sonuçlanan Ağrı Ayaklanmasının (*Cumhuriyet*, 16 Temmuz 1930) yargılamaları 1932’de Adana’da ‘‘Ağrı Dağı Maznunları Hüküm Giydiler’’ başlıklı bir haberle duyuruldu. Haberde sanıkların dört katile halinde salona geldikleri ve değişik cezalara çarptırıldıkları yaşları sebebiyle idam edilmeyen on sanıktan ikisi, on beşer yıla, diğer sekizi de yirmi dörder yıl hapis cezası aldığını belirtiyordu. Bu davada ölüme mahkum edilenlerin suç gerekçesi olarak şunlar yer alıyordu (*Cumhuriyet*, 23 Mayıs 1932): ‘‘ Türkiye Cumhuriyeti topraklarında müstakil bir Kürdistan hükümeti teşkil etmek için silaha sarılarak birçok Türk zabiti ile asker ve jandarma afragımızın kanını döktüklerinden dolayı ölüm cezasına mahkum olmuşlardır’’.

5.5 Potansiyel olarak Düşman: Ekalliyetler

Kemalizm’e göre beşinci kategorik iç düşman Hristiyan, Yahudi veyahut Müslüman olsun diğer (*ekalliyetler*) azınlıklardı. 1937’de anayasaya giren sekülerleşmeye (laiklik ilkesi) rağmen din, halk arasında bir ayrıştırma ve sınıflandırma unsuru olarak kaldı.

Mezhepçi ayrımcılık, Müslüman olmayan üç azınlık toplumunu (Lozan Antlaşmasıyla belirlenen) tanımlıyordu. Zira Türk zaten Müslüman demektir. Bu kriter bilhassa canlı tutuldu fakat buna bir ikincisi de ekleniyordu: dil. Türk ulusunun inancından başkasına yönelen veya onun dilinden başkasını konuşan ve bunlardan birini veya ikisini değiştirmeyi kabul etmeyenler potansiyel düşmanlara dönüştü. “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyaları bunun bir parçasıydı. Yürütülen kampanyalar diğer dillerin kullanılmasını suç haline getirdi. Böylesi bir nizamda iç düşmanlar potansiyel büyük payı Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler (Süryaniler, 1924’teki “*Nasturi Ayaklanması*”yla etkisizleştirilmişti) alıyordu. Kemalist rejim açısından ekalliyetler (geçmişin olumsuz hatıralarını da yansıtmaları bakımından) potansiyel bir tehdit olarak tanımlanmak taydı.

1922’de yeni siyasal rejimin belirginleşmeye başlaması bilhassa Lozan Antlaşmasının hükümleriyle birlikte gerçekleşti. Osmanlı İmparatorluğundan devreden ve imparatorluğun çeşitlilik gösteren demografik mirası içerisindeki etnik ve dini gruplar hala Türkiye’deydi. Osmanlı geleneksel yapısında olduğu gibi Türkiye Cumhuriyeti üç gayrimüslim grubu (Rum, Yahudi ve Ermeni) Lozan’da azınlık statüsünde kabul etti. Ayrıca Yunanistan’la yapılacak 1923 Türk-Yunan nüfus mübadelesini öngören antlaşmaları imzaladı. Eski düşman yeni dost Yunanistan’la (Atatürk, *cilt 24*, 2008:302) yapılan etnik nüfus takası Kemalist rejimin “türdeşleşme” projesini kamçıladı. Etnik-dini nüfus takasıyla gerçekleşen göç, iki genç ulus devletin (Yunanistan-Türkiye) homojen ulus gayesini gerçekleştirmelerine vasıta kılındı. Zira Türk-Yunan dostluğu bugün en sağlam hakikatti (Atatürk, *cilt 30*, 2011:48). Türkiye’nin 19. yüzyıldan itibaren emperyal devletlerin her vesileyle gayrimüslim azınlıklarla ilgili müdahalelerini engelledi. Mübadeleye tabi tutulacak nüfusu belirlemede dinin temel bir kriter olarak kullanılması pratik bir zorunluluğun ayrıca Müslüman etnik azınlık oluşturmama gayretinin sonucuydu. Dönemin Yunanistan Başbakanı Venizelos iki ülkenin politik eğilimlerini son derece nesnel biçimde kavramakta ve ülkesini “yabancı” ve “tehlikeli” unsurlardan temizlemek isteyen iki genç ulus devletin homojen ulus yaratma gayesine değiniyordu:

“Türkiye’nin bizzat kendisi yani yeni Türkiye Osmanlı İmparatorluğu fikrinin en büyük düşmanıdır. Yeni Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu hakkında tek bir şey dahi duymak istememektedir. Cumhuriyet Türkiye’si homojen bir Türk milli devletini kurmaya çalışmaktadır. 1922’de yaşadığımız Küçük Asya felaketinden sonra ve neredeyse Türkiye’deki bütün milletdaşlarımızın Yunan topraklarına gelmesi sonucunda biz de zaten benzer bir işle uğraşıyoruz”(Aktar,2018:22-23).

Dini karakterin esas olarak alınmasından kaynaklı Grek Alfabesiyle Türkçe yazan, dualarını Türkçe yapan Karaman ve Pontus'taki ortodoks Hristiyan nüfus, Yunan kategorisine dahil edildi⁶⁸ ve protestolara rağmen zorunlu göçe tabi tutuldu. Girit Adası ve Rumeli'de yaşayan Müslüman halk, etnik kökenlerine bakılmaksızın "Türk" olarak görüldü ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak kabul edildi. Dini-etnik homojenleşme pratiğinin müstesna bir örneği olan ve "değiş-tokuş yöntemi"ni içeren bu olay, bu iki ülkeyi de etkisi altına aldı ve bugüne kadar sürecek bir politik gerilim kaynağı yarattı. Bu mübadeleyle 1.200.000 ortodoks Rum Türkiye'den Yunanistan'a; 5000.0000 Müslüman ise, Yunanistan'dan Türkiye'ye göç etmek zorunda kaldı. Mübadeleye ilişkin Yunanistan'la tartışmalar 1930'lara kadar sürdü (*Cumhuriyet*, 7 Ocak 1930). 1920'lerin ikinci yarısından itibaren İstanbul'da yoğunlaşan gayrimüslim tüccarlar ve sermaye kuruluşları Türkleştirme politikalarına maruz kaldı. 1923'te yeni devletin iktisadi yolunu ortaya koymak için toplanan İzmir İktisat Kongresinde ayırım yapılmaksızın hiçbir gayrimüslim azınlık davet edilmemişti. 1920'lerde yapılan bir anket çalışmasında İstanbul'da 4267 müessesenin 1202'si yüzde 28'si Müslüman Türk unsura aitti. Çalışmanın ortaya koyduğu slogan açıkltı: 'Türkiye, Türklerin olacaktır!' (Aktar, 2015:57).

Diğer yandan 1915'te yaşanan olaylar ve sonrasında İttihatçı yönetim eliyle alınan Osmanlı Ermenilerinin tehciri yeni Türkiye'yi "Hristiyanlıktan bir ülke" konumuna getirmişti. 1914-1924 yılları arasında Türkiye'deki gayrimüslim oranı yüzde %20'den %2,5'a düşmüştü. Başka bir deyişle, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Türkiye'nin bugünkü sınırları içerisinde yaşayan her beş kişiden biri gayrimüslimken; savaştan sonra ise, bu oran kırkta bire düştü (Keyder, 1990:66-69). Bu dramatik demografik değişim bilhassa Ermeni nüfus oranındaki ciddi düşüştü. 1923'te Türk-Yunan Nüfus Mübadelesiyle birlikte Türkiye sınırları içerisindeki gayrimüslim oranı oldukça düştü. Tehcir edilen Ermenilerden kalan mallara ilişkin 31 Mayıs 1926'da 882 sayılı "Ermeni Suikast Komiteleri Tarafından Şehit Edilen veya bu Uğurda Suver-i Muhtelif ile Duçar-ı Gadr Ricalin Ailelerine Verilecek Emlak ve Arazi Hakkında" çıkarılan kanun oldukça dramatikti. Zira 882 sayılı kanun İttihat ve Terakki'nin Ermeniler tarafından şehit edilen önde gelen mensuplarının ve tehcir sırasındaki uygulamalarından dolayı haksız şekilde suçlanarak idam edilen devlet görevlilerinin geride bıraktıkları ve bakmakla mükellef

⁶⁸ Lozan'daki antlaşmaya göre İstanbul Rumları ve Batı Trakya Türkleri mübadeleden muaf tutulmuştu.

olduğu aile üyelerine Türkiye’yi terk etmiş olan Ermenilere ait mallardan 20 bin lira kıymetinde gayrimenkul verilmesini öngörüyordu. Mülk verilecek 12 kişilik listede aralarında (Ermeni kıtali dolayısıyla suçlanan) İttihatçı Talat Paşa ve Cemal Paşa da vardı. Malların dağıtımındaki en önemli husus, gayrimenkuller tehciire tabi tutulan veya tehcir sırasında hayatlarını yitiren Ermenilere değil; aralarında İttihatçı liderlerin de bulunduğu kişilere veriliyordu (Bardakçı,2020:27-29). Kemalist rejim, Ermenileri hukuken vatandaş olarak saymalarına karşın ‘yabancı’ ve ‘bir yarım vatandaş’ olarak görüyordu. Zira Atatürk’e göre (*Hakimiyet-i Milliye*, 3 Mart 1923):

‘Şüphesiz haksızlık ve küstahlığın bundan fazlası olamaz. Ermeniler’in bu feyizli ülkede hiçbir hakkı yoktur. Memleketiniz sizindir, Türkler’indir. Bu memleket tarihinde Türk idi, o halde Türk’tür ve ebediyyen Türk olarak yaşayacaktır. (*alkışlar*) Gerçi bu güzel memleket kadim asırlardan beri çok kere ecnebi istilalarına maruz kalmıştı. An-asıl Türk ve Turani olan bu ülkeleri İraniler zaptetmişlerdi. Sonra bu İrani’leri mağlup eden İskender’in eline düşmüştü. Onun ölümüyle memalik taksim edildiği zaman Adana kıt’ası da Simalılar istila etmiş, sonra Şarki Roma yani Bizanslılar eline geçmiş daha sonra Araplar gelip Bizanslıları kovmuşlar, en nihayet Asya’nın göbeğinden tamamen kaynakayan Türkler soyundan ırkdaşlar buraya gelerek memleketi hayat-ı sadıka ve asliyesine iade ettiler. (*alkışlar*) Memleket en nihayet yine sahib-i aslisinin elinde takarrür etti. Ermeniler vesairenin burada hiçbir hakkı yoktur. Bu bereketli yerler koyu ve öz Türk memleketidir. Arkadaşlar, bu memleketi halkı üzerinde kimsenin hak ve salahiyeti olmadığı gibi, bu memleketi harice muhtaç ettirmemekte size terettüp eden bir vazifedir’.

Kemalist rejim, yasal vatandaşlık sınırlarını ulus kurgusu açısından yeterli görmemekteydi. Zira Türkçe dışındaki bir dil kuşkuyla potansiyel bir tehdit olarak görülmekteydi. Türkçe’nin anadil olarak sayılması sonrasında rejim desteğiyle 1927’de başlatılan ‘‘Vatandaş Türkçe Konuş!’’ kampanyaları Türkçe dışındaki dilleri hepten yasakladı. Kemalist rejim mekanı da Türkleştirmek istiyordu. Zira ulus, etnik birlikten kaynak alan bir türdeşlik göstergesiydi ve ulusun kolektif bilincini inşa etmek zaruriydi. Türkleştirme ve Türdeşleştirme projesinin radikal bir örneği olan ‘‘Vatandaş Türkçe Konuş!’’ kampanyaları, değişik etnik kökenli Müslümanlar ve Gayrimüslimleri Türk milli kimliği potasında eriterek birleştirmek ve yeniden birer Türk yurttaşı yaratmak istemiydi. Türk dilini, Türklük ülküsünü ve Türk kültürünü içtenlikle benimsetme ve özümsetme vasıtası olarak kullanılan kampanya Gayrimüslimlere ve bilhassa Yahudilere karşı açığa çıkmıştı (akt. Bali, 2020:105):

‘‘1492 yılında İspanya’dan kovulduğunuzda sizlere kucak açtık ve bağrımıza bastık. Aradan 430 yıl geçmesine rağmen sizler bu iyilikte bulunmuş olan Türk milletine hiçbir karşılık vermediniz. Tam aksine Türkçe öğrenmek yerine sizleri kovmuş olan bir milletin lisanı olan İspanyolcayı konuşmaya devam ettiniz. Yeni bir lisan öğrenmeye karar verdiğinizde de Türkçe öğreneceğinize Fransızca öğrendiniz. Bu nedenle çifte nankörsünüz.’’.

Bursa belediyesi tarafından 1925 yılında Türkçe konuşmayı zaruri kılan kararın alınmasıyla başlayan ‘‘‘Vatandaş Türkçe Konuş!’’ kampanyaları, aralarında İspanyolca konuşan iki Yahudi’nin beşer lira cezaya çarptırılmalarıyla başladı. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti’nin 1928 kongresinde tarihe ‘Vatandaş Türkçe Konuş!’ sloganıyla mal olacak olay, İzmir Rumları ve Edirne Yahudileri üzerinde yarattığı olumsuz havayla sivil kıyafetli bir Türk kurmay subayının Almanca konuşurken bir askeri okul öğrencisi tarafından hakarete uğramasına dahi sebep olacaktı (Bali, 2020:131-137). Türk etnik varlığı dışındaki kolektif gruplar kamusal yaşamda ve işgücü piyasasında marjinalleştirme, özel sektörde ayrımcılık, serbest dolaşımın kısıtlanması, zorunlu göç, vatandaşlıktan çıkarma ve yağma gibi çeşitli politika ve pratiklere maruz kalmış, bu yollarla Türkiye içinde ‘daha az Türk’ olarak kodlanmakla kalmayarak Türkiye’yi terk etmeye de zorlanıyorlardı (Szurek,2022:61).

‘‘1934 Trakya Olayları’’ şeklinde tarihe geçen olaylar da Yahudilerin ülkeden sürülmesine neden oldu. Trakya olayları, toprakların sınır bölgelerini azınlıklardan arındırma siyaseti azınlıklara karşı duyulan kaygının ibaresiydi. Yahudilerin Trakya’dan sürülmelerine neden olan olay, potansiyel ‘hain ve düşman’ psikozuyla açıklanıyordu. Düşmanlığa dayalı bir ‘‘sözdizim hegemonyası’’ kurma kendisini açık ediyordu.Tarih ve Toplum dergisinde Rıfat Bali’nin yaptığı yenilikçi araştırmalar, konuya ilişkin detaylar sunmaktadır. 1934’te Nihal Atsız’ın Orhun dergisinde ve Cevat Rıfat Atilhan’ın Milli İnkılap dergisinde Yahudileri hedefe koyan antisemitist yazıları bir şiddet dalgası yarattı. Tekirdağ, Edirne, Kırklareli ve Çanakkale’de meydana gelen olaylarda Yahudilere ait dükkan ve evler yağmalandı. Yahudileri himaye eden bir onbaşı yağmacılar (*Cumhuriyet* gazetesinin haberinde ‘‘çingeneler’’)) tarafından öldürüldü (*Cumhuriyet*, 11 Temmuz 1934). İç düşman lüğatinin doruğa ulaşacağı olaylar, 15.000 bin Yahudi’nin Türkiye’den sürülmesine neden oldu. 1933’te Edirne’de öğretmenlik yaptığı kısa süre zarfında yayınlarıyla yöre halkını Yahudilere karşı ‘‘başarılı’’ bir şekilde kışkırtan Nihal Atsız, aynı yılın sonlarında Çanakkale’ye yapmış olduğu bir gezi sonrasında kendi kaleminden naklettiği izlenimleri azınlıklara bilhassa Yahudilere karşı düşmanca tutumun olağanüstü örneklerini sunuyordu (Bali, *Tarih ve Toplum*, 1999:379-380):

‘‘ Öğleye kadar Çanakkale’ye geldik. Türk tarihinde büyük bir dönümün, şanlı bir müdaafanın, insanlığın gücü üstündeki kahramanlıkların remzi olan bu şehir, ne yazık ki tam bir Türk yüzü görmemiştir. Şehirde ne kadar çok Yahudi, ne kadar çok çingene, ne kadar çok Rum bozuntusu var!... Buradaki Yahudi de her yerde tanıdığımız Yahudi’dir.

Sinsi, küstah, zelil, korkak, fakat fırsat düşkünü Yahudi; Yahudi mahallesi her her yerde olduğu gibi burada da çığırtkanlıkların, gürültünün ve levsin merkezi.... Çarşıdaki dükkanların levhalarını okuyoruz. Onda dokuzu bizi sinirlendiren nankör ve kahpe milletin isimlerini taşıyor. Kuvvetli olduğumuz zaman köpekçe yaltaklanan, bozgun çağlarımızda küstahlaşıp düşmanlarımızla birleşen tarihin bu hain ve piç milletini artık aramızda yurttaş olarak görmek istemiyoruz. Cihan Savaşı'nda düşmanlarımıza casusluk eden ve bezirganlıklarıyla kanımızı emen Yahudi, tarihin hep iki yüzlü Yahudi'sidir. Kurtuluş Savaşı'nda Bursa'ya Yunanlılar girerken kocaman bir Yunan bayrağıyla onları karşılayan fakat Türkler Bursa'yı geri alırken aynı bayrağı ordularımızın ayakları altına seren yine bu vatansız Yahudi'dir. İstanbul'da tımarhanecilik bir çılgın, sevdiği bir Yahudi kızını öldürdüğü zaman, kızın cenaze merasimini Türklere düşmanlık nümayışı şekline sokan ve hatta Türk uşaklık eden (çünkü Yahudi hiçbir zaman asker olamaz) askeri üniformalıları da dahil olduğu halde "kahrolsun Türkler" diye bağırın aynı hain Yahudi'lerdir. Türk'e düşmanlık aynı Yahudilerin irinden kanına o kadar işlemiştir ki vaktiyle katliamlarla kovuldukları İspanya'yı ve zaman zaman kırgına uğradıkları Rusya'yı kendilerine koruyucu bilecek kadar ileri gtmişlerdir. Sanki Türkiye miskin İspanya'dan veya salak Rusya'dan korkacak da Yahudiler hakkında yaptığı tazyiki gevşetecekmiş gibi. Evet Yahudi şimdiye kadar hiçbir kötülük görmediği Türk'e düşmandır. Çünkü onun mayası Yahudilik, yani kahpeliktir. Türkeline "eroın"i dost (?) bir milletin erkanı harbiyesi sokuyor, onun Türkiye'deki komisyonculuğunu da Ermeni ve bilhassa Yahudi vatandaşlar yapmıyor mu? Büyük atalarımızın değerli savlarını unutmayalım. Onlar, Yahudi'den yumurta alan içinde sarısını bulamaz demişlerdir. Bu Yahudi'nin hilekarlığını açığa vuran büyük bir hikmettir".

Yahudi azınlığa karşı olaylar bunlarla sınırlı değildi. İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi Almanya'yla olan yakınlaşmalar, antisemitist havanın belirginleşmesine yol açtı. Nazilerin işgal eşiğinde olan bir ülke olan Türkiye'de yaşayan azınlıklar arasında bilhassa Yahudiler dehşete kapıldı. Zira dehşete kapılmanın nedeni, Nazilerin baskısıyla Türkiye'deki Yahudilerin de temerküz kamplarında toplattırılıp soykırıma tabi tutulacakları söylentisi oldu. İzmir'in Karataş semtinde özel bir fırın kurulduğu ve Yahudilere "sizleri burada yakacağız" denildiği söylendi. İstanbul'da Balat semtinin Demirhisar Caddesi'nde inşa edilen Yahudi cemaatine ait *Or Ahayim Hastanesi*'nin bitişiğinde bulunan, bir dönem Et ve Balık Kurumu'nun bir deposu olan bir bina Balat Yahudileri arasında "*Los Ornes de Balat*" (*Balat Fırınları*) diye anıldı (Bali, *Tarih ve Toplum*, 1998:11).

1942'teki Varlık Vergisi uygulamaları ise, "Müslüman-Türk bir ticaret sınıfı" oluşturma amacının ve azınlıklara karşı uygulanan ayrımcı politikaların bir parçası oldu. Türk-Alman Saldırmazlık Antlaşması sonrasında 1942'de Gayrimüslimler üzerinde oldukça kötü bir iz bırakan, tartışmalı Varlık Vergisi çıkarıldı. Verginin görelî amacı, İkinci Dünya Savaşı'ndan kazanç elde eden işletmelerin vergiye tabi tutulmalarıydı (*Cumhuriyet*, 12 Kasım 1942). Fakat vergi mükelleflerinin zenginliğine göre değil dinine göre belirlenmesi, uygulamanın ayrımcı niteliklerini açığa çıkarıyordu. Zira Müslümanlar, Gayrimüslimler, yabancılar ve dönmeler için ayrı ayrı hazırlanmış listeler vardı. Bu vergiler sonucunda pek çok Gayrimüslim varlıklarını satmak zorunda kaldı. Yüksek vergilerini

ödeyemeyenler ise, Erzurum'a (Aşkale ilçesine) çalışma kamplarına (çalışma şartlarının zorluklarından dolayı 26 Gayrimüslim ölmüştü) gönderildi. Bilhassa verginin İstanbul'daki uygulamaları oldukça sert oldu (*Cumhuriyet*, 23 Şubat 1943). Varlık Vergisi uygulamaları, emperyalizme bir tepki değil Türkleştirme politikaları sonucunda oluşan ayrımcı uygulamalar manzumesinin bir örneğiydi.

Ekalliyetler, Kemalist rejim nezdinde dil ve din ayrımını simgelemek ve Türkleştirme politikalarının önündeki çakıl taşları olarak görülmektedir. Dolayısıyla dil ve din kriterleri düşmanlığı inşa etmek için canlı tutuldu. Zira Kemalist rejime göre, ekalliyetler, iç düşmanlar olarak dış güçlerin elinde maşa olmaya hazırды. Türkleştirme politikaları merkezi otorite tarafından toplumun en küçük hücresine nüfuz etmek ve dini topluluklar düzeyinde edinilmiş bazı geleneksel imtiyazları törpülemek amacıyla oluşturulan politikalar, "gayri Türk" ve "Gayrimüslim" topluluklar açısından azınlık karşıtı politikalar olarak yorumlandı.

5.6 Şilliğin Uzantısı Olarak Düşman: Aleviler

Kemalist rejime göre, son kategorik iç düşman Aleviliktir. Alevilik ve bilhassa Dersim'deki Alevilik (şimdiki Tunceli) çifte damgalanmayı (Kürt-Alevi) yansıtıyordu. Hem Kürt hem Alevi mezhebine sahip olmak türdeşleştirme ve düşman heyulasının ortaya çıkmasına bir etkendi. Gelişen olaylar, Tunceli Kanunun ilan edildiği 1935 yılında Dersim halkını iskân ettirerek "medeniyete ve Türklüğe" (asimilasyona) açık hale getirme şiarını doğurdu. Zira devrimlere düşmanlık devlete ve ulusa da düşmanlık demektir. Kürt-Aleviliğe ilişkin bilgiler sadece Cumhuriyet döneminde değil geç dönem Osmanlı'da da raporlar şeklinde tanzim edildi. Raporların şiarı, Türklük karşısında Kürt-Aleviliği rehabilite etmek ve nüfus politikaları bağlamında bölgeyi etkisiz hale getirmektir. Osmanlı merkezileşme politikalarının belirginleşmesiyle birlikte Dersim, Osmanlı elitleri nezdinde mühim bir sorun olarak ele alındı. "Fenalıkların başlıca sebebi Şiiler" ve "ruhu eşkıyalıkla dolu, iki yüzlü ve fesat ağaların elinde bir esir" olarak tanımlanan Dersim, Osmanlı döneminde merkezileşmenin boyut kazandığı bir yer olamadı (Dersim Raporları: Mutasarrıf Mardini Arif Bey'in Raporu, 2005: 210-213). Zira başka bir raporda söylendiği gibi, "Eski bedeviyet (ilkellik) vahşetleri bugün şımarıklık suretinde meşhut" olarak tanımlanan Dersim ıslah edilmeliydi (Dersim Raporları: Mutasarrıf Celal Bey'in Raporu, 2005:213-

214). Kuşkusuz geç dönem Osmanlı'daki bu raporlar, Cumhuriyet'in kurucu kadroları için geçmişten gelen bu soruna çözüm yolları bulmaya itti.

1925'teki Şeyh Said Kürt Ayaklanması sonrası kurucu kadrolar Osmanlı'dan devreden Dersim sorununu çözülmesi gereken ve Kemalist rejimin nüfuz etmesi gereken son bir yer olarak gördü (*Cumhuriyet*, 27 Aralık 1935). 1926'daki Ağrı Kürt Ayaklanması Kemalist rejim nazarında Dersim'i tanımlamayı gerektirdi. Dersim'in gittikçe Kürtleştiği ve tehlikenin giderek büyüdüğü belirtilen raporlarda Cumhuriyet açısından kesilip atılması gereken bir çıban olarak telakki ediliyordu (Dersim Raporları:Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey'in Raporu,2005: 239-242):

“ Dersim Türkiye içi cehalet, maişet darlığı, dahili ve harici tevsiyat ve Kürtlük temayülü ile bulaşmış, tehlikeli bir çıbandır. Bu çıbanın kati bir ameliyeye tabi tutulması lazımdır. Bunun içinde evvela silah toplamak ve esiri halkı bu şerirlerin tahrikinden kurtarmak: Türkleri iskan etmek” .

Cumhuriyet'in kurucu kadroları 1930'lara gelindiğinde devletin otoritesini bölgeye hakim kılmanın yollarını aradı. Keza 1927'de kurulan Umumi Müfettişlikler bu amacın minyatür bir örneğiydi. Genelkurmay Başkanlığı'nın yaptığı okumalarda (Mareşal Fevzi Çakmak) “cahil”, “şekavet ruhlu” ve “iptidai (ilkel)” olarak yorumlanan Dersim'e ilişkin ıslahat önerileri şöyleydi (Dersim Raporları: Genelkurmay Başkanı Mutaaları, 2005: 253-258):

“(i) Dersim'de bugünkü vaziyetin idamesi (durumun sürmesi) tehlikelidir. Bu vaziyet, Dersimlinin maneviyatını takviye (güçlendirmekte) etmektedir.

(ii) Dersimli okşanmakla kazanılmaz. Müsellah (silahlı) kuvvetin müdahalesi Dersimliye daha çok tesir yapar ve ıslahın esasını teşkil eder.

(iii) Dersim evvela Koloni (sömürge) gibi nazarı itibara (göz önüne) alınmalı; Türk camiası içinde Kürtlük eritilmeli, ondan sonra ve tedricen (kademeli olarak) öz Türk hukukuna mazhar kılınmalıdır”.

Dersim'e ilişkin raporlar incelendiğinde Kemalist rejimin bölgeye nasıl baktığıyla ilgili mühim bilgiler içermektedir. Türkiye'yi ilginç bir biçimde iki bölgeye ayıran raporlar, Şiiiliğin tesiri altındaki Dersim'i Türklüğünü zamanla kaybeden bir bölge olarak tanımlamakta ve bölgenin Türkiyefikasyona tabi tutulacağı haritasını sunmaktaydı (Dersim Raporları: Kazım Karabekir Raporu, 2005: 221-222):

‘‘ Dersimliler Türk’tür fakat ana yurtlarında Şiiliğe bulaşmışlardır, dillerine yarıya kadar Farisi kelimeler almışlar, uzun müddet İran harsı ve dilinin tesiri altında kalmışlar ve nihayet Selçuk saraylarını istila eden Türk devletinin kuyudatına kadar giren bu dil, Dersimli’nin kalbine kadar işlemiş, kendilerine Şiiliği talim eden seyitleri ve babaları aslen kendi nesillerinden olmadığı için ‘‘Kızılbaşlık aleyhtarlığı ile yapılan devlet takipleri, kendilerini büsbütün Türk aleminin temastan kestirmiş ve sindirmiş, bu suretle her gün bir az daha Farisi diline yaklaşmışlar ve nihayet yedi sekiz asır içinde, kısmen yine dillerini unutmamaya, hatıralarını ve karakterlerini muhafaza etmeye muvaffak olmuşlardır. Kürt değildirler, Kürtlükle alakaları yoktur. Asılları ve nesilleri Türkmen olan Zaza’dırlar. Dilleri de Kürtçe değil, Zazaca’dır’’.

Yukarıdaki raporda görüldüğü üzere, Dersim, Şiiliğe bulaşarak İran etkisinde Türklüğünü ve dilini kaybetmiş bir yer olarak tasvir ediliyordu. Dersim’e Türklüğün bahşedilmesiyle Türk düşmanları; ilkel/geleneksel/doğulu imgesiyle tanımlanmaktaydı. Kuşkusuz tepeden inme bir modernleşme tasavvurundaki kadrolar için Dersim, bir *terra incognita* yani bilinmeyen ülkeydi. Kuşkusuz modernist tasarımı icra eden Kemalist rejim için Dersim hem feodalizmin hem Şiiliğin hem de düşman heteredoks mezheplerin konumlandığı bir kale konumundaydı (Dersim Raporları: Kazım Karabekir Raporu: 2005: 223-225):

‘‘Dersimliler, Şii mezhebine girmiş ve Hazret-i Ali’nin ilahlığına inanırlar. Yalnız Çarsacak kazasıyla Mazgirt’in’ küçük bir kısmı Sünni’dir. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Emeviler’e küfrederek. Bunları hilaf etin gasp edenleri ve Hazreti Ali ile evlatlarının katili diye tanırlar. Bunları seven Türkleri de ‘‘Yezid’’ olarak görürler. Her aşiretin bir iki seyit’i olup, bunların Hazreti Ali soyundan olduğunu iddia ve iman ederler. Gerek seyitleri gerek kendileri son derece cahil ve bilgisizdirler. Dersimde her yüksek dağ, her büyük ağaç birer ziyaretgahdır. Ehli Beyt’in (Hz. Ali ailesi) mersiyelerini ve Buyruk diye isimlendirdikleri kitapları okurlar. Seyitlerin içi boş dini telkinlerine tastamam iman ve inançları vardır. Yemin etme ve ahdetme, Hazreti Ali’nin değneği ve ziyaretgahları üzerine yapılır. Cenabı Hakk’ın bir kere Hazreti Ali ve bir kere de Hazreti Ali suretinde yeryüzüne indiğine dair Ermenilerin on beş yirmi seneden beri giriştikleri akılları çelme faaliyetleri, Dersimlilerin boş inançları üzerinde bir hayli etkili olmuş gibidir.

Mesela hiçbir Türk saldırıya uğramaksızın aşiretler arasında gezip dolaşmadığı halde en sıradan bir Hristiyan, aylarca en sıradan aşiretler arasında dolaşır; ticaret ve icrayı sanat eder de adı geçen ırk seçtiği din dolayısıyla hiçbir saldırıya uğramaz. Tersine; bunlardan himaye ve muhafaza görür. Hatta (Ermenilerin) tehciri sırasında Harput, Arapkir, Ekin vesairenden birçok Ermeni Dersim’e firar etmiş; aşiretler tarafından uzun süre korunduktan sonra Rusya’ya aşırılmış ve harbin devamı müddetince bu aşiretler Türkler aleyhine Ermeni komitelerine yataklık, kılavuzluk etmişlerdir’’.

1934’teki İskân Kanunu’ndan sonra 1935’teki Tunceli (‘‘Tunç eli’’) Kanunu, 1937-1938’de sivillere de yönelen (ender görülecek) bir aşırı şiddetin kuramsal/yasal saiklerini oluşturdu. ‘‘İç düşman’’ tanımlamasının açıkça görüldüğü tartışmalarda Dersim, Kürtlük ve heteredoks Şiilik ile tanımlanmaktaydı. Dahası ‘‘eşkıyalığın’’, ‘‘rejimin iç uyumunu bozmanın’’, ‘‘asayiş ve ıslahatın’’, ‘‘haydutluğun’’ ve *angien regimeden* yani Osmanlı’dan

kalan bir sorunun adıydı. Kemalist yazarlara göre, Dersim, unutulmaya yüz tutmuş Türklüğün simgesiydi (*Cumhuriyet*, 31 Ağustos 1933). Bazı yazarlara göre ise, aynı zamanda Dersim, Türk-Aleviliğin izlerini taşımaktaydı. Alevi Türk'tü; Kürt, Türk'tü (*Cumhuriyet*, 26 Eylül 1936). Zira Atatürk'ün deyimiyle Alevi, aleve tapanlar olarak eski Türklerdi. Ateşperestler başka lisanlar konuşsalar da onlar Türk'ün eski haliydi (Atatürk, *cilt 30*, 2011:121). 1935'teki Kanun teklifinde Vali ve Komutanlar dışında adliye memur ve katipleri tarafından ceza verme yetkisine sahip olması düşmanlık lüğatinin nerelere uzanacağını işaretlerini taşıyordu (Beşikçi, 2016:22):

“Vali ve kumandan vilayette kullanılan askeri memurlar hakkında inzibati bakımdan askeri kanunların kendisine verdiği disiplini salahiyyetine kullanır. Diğer memurlar hakkında da ihtar ve tevbih cezalarından başka kanunların inzibat komisyonlarına verdiği maaş katı, kıdem tenzili salahiyyetlerini de resen kullanır ve bu cezalar inzibat komisyonu kararı ile tatbik edilir. Hakimler kanunu hükümleri mahfuzdur. Ancak vali ve kumandan adliye memur ve katipleri hakkında hakimler kanunu hükümlerine göre bunların amirleri tarafından verilecek cezaları dahi tatbik salahiyyetlidir”.

1937-1938 yıllarındaki olaylara gidecek birkaç süreç etken olabilir. İlk olarak, 1925 Kürt Ayaklanması sonrası Kürt kolektif haklarını oldukça sınırlayan ve nesnel Türklüğü merkeze alan Şark Islahat Planı olayın başlangıcını oluşturmaktadır. İkinci olarak, Dersim çevresini boşaltan ve bilhassa demiryolu projesiyle devletin altyapısal kapasitenin artırılması Dersim'e müdahaleyi kaçınılmaz boyutlara taşıdı. Üçüncü olarak, 1927 ve 1934'teki İskan Kanunları yine aynı dönemlerde Genel Müfettişliklerle birlikte Kürt nüfus bölgesinin boşaltılması ve bazı Kürt ailelerinin Batı Anadolu'ya sürülmesi Dersim'e yapılacak operasyona karşı muhalefet direnci kırıldı. Dördüncü olarak, 1935'te kabul edilen Tunceli Kanunu'yla birlikte bölgenin OHAL hukukuyla yönetilmesi ve son olarak 1937'de Sadabat Paktı girişimleriyle (*Cumhuriyet*, 29 Haziran 1937) Dersim'e uygulanacak yaptırımların uluslararası boyutta meşruluk kazandırılması bu etkenlere birkaç örnek olarak gösterilebilir.

Dahiliye vekili Şükrü Kaya, Tunceli Kanunu'na ilişkin Meclis görüşmelerinde Dersim'i Kemalist sosyal devrim projesinin önündeki engel olarak tanımlıyordu. Monizmi esas alan sosyal devrim mühendisliğinin önündeki bir engel olarak Dersim, “eski rejimden devralınan bir sorun”, “feodal ağa ve beylerin yönetimindeki yer”, “aslen Türk asıllı fakat bunu zaman içerisinde yitiren ve dolayısıyla ilk çağlardan beri öz Türk olan yer”, “askeriharekatı gerektiren bir hastalık”, “yalnızca hafifletilmiş fakat tedavisi yapılmamış

bir sorun'' ve ''Cumhuriyet'in feyzlerinden istifade etmesi gereken bir bölge'' olarak okunmaktaydı (Beşikçi, 2016: 18-21). Mareşal Fevzi Çakmak, Dersimli'nin okşanarak kazanılamayacağını, Dersim'in bir koloni gibi düşünülerek Türk toplumu içerisinde Kürtlüğün eritilmesi gerektiğini vurguluyordu (Dersim Raporları: Vali Cemal Bey'in Raporu, 2005:256). Dahası Kızılbaşlık itikadı Aleviliğin en kötü biçimi olarak yorumlanmaktaydı. Zira (Dersim Raporları: Jandarma Umum Komutanlığı Raporu, 2005: 252-255):

''Kızılbaş, Sünni Müslüman'ı sevmez, bir kin besler, onun ezelden düşmanıdır. Sünnileri rumi diye anar. Kızılbaş ilahi kuvvetin hamili bulunduğunu ve imamlarının Sünniler elinde işkence ile öldüğüne itikat ederler. Bunun için Sünnilere düşmandır. Bu o kadar ileri gelmiştir ki Kızılbaş Türk ile Sünni ve Kürt ile Kızılbaş kelimesini aynı telakki eder. Dersim Alevileri de tıpkı Sivas, Tokat, Canik, Afyon Alevileri gibi (varma yezidin yanına siner kokusu tenine) sünniyi tahkir eder. Yezidi Türk bilirler evlerinde Zaza dili ile dillenen bu insanların aslen ve neslen Türk olduklarına dair şimdiye kadar getirdiğimiz delillere bile lüzum yoktur. Bunlar halü hareketleriyle kendilerinin Türk camiasından olduklarını gösterirler. Birinci umumi müfettişlikçe Dersimin Ovacık mıntıkasında toplanan şarkılardan birkaç parça: ''Vardım ovasına kahve pişirir/kınalı parmaklar fincan devşirir/ Gelberi gelberi gündüzlü dostum/uydun el sözüne selamı kestir/Ben o kürdü almam/ayağı çarıklıdır''.

Yusuf Mazhar, Dersim'i kendi içinde bir şekavet ocağı değil; her tarafa yayılan bir hırsızlık yangını olarak görmekteydi. Kemalist resmi yayınların aksine Dersim'i gayri Türk şeklinde kavıyor ve Türk'te bedevilik (göçebe), iptidailik (ilkellik), vahşet, merhametsizlik ve kan içiciliğin seciye olamayacağını belirtiyordu. Röportajın devamında Dersim'i müphemlik ve düşmanlıkla tanımlıyordu (*Cumhuriyet*, 29 Haziran 1937):

'' Bundan başka antropolojik evsaf ile Türk başkadır. Dersimli başkadır, Türkçe başkadır. Zaza dili başkadır. Bunlar benim kanaatimce, tarihin pek eski zamanlarından beri o sarp dağlarda barınan ve kimse el değdirmemiş için münkariz olmayan (tükenmeyen) hususi bir ırktandır.

Birkaç köy isminin Türkçe olması, birkaç aşiretin Türk ismi taşıması, olsa olsa Türklerin enerjilerinin yüksek devirlerinde bazı sergerdelerin buradaki Dersimlileri aşiret halinde, kabile halinde idare etmiş olmasındandır denilebilir.

Onlarda zeka denilen şey şikarını pençesinden kaçırmak, şikar olduğu pençeden kurtulmak için bazı canavarların gösterdiği insiyaki halden başka bir şey addolunmamalıdır''.

Mazhar, röportajın devamında Dersimlilerin gücünü ilkellikten aldığını, onların medeniyet safhalarından oldukça uzak olduğunu ve Türk'e düşman bir kolektif yapı olarak tanımlıyordu:

‘‘ Teneffüs ve kan cihazları tunçtan sağlam, kemik ve adaleleri çelikten farksızdır. Ben 60 okkalık tuz çuvalını sırtlayarak, ağanın tırıs giden katırının arkasından, 2000 metrelik bir dağa, ağası ile konuşa konuşa tırmanan ve taşıdığı 100 okka yükün üzerine 70 okkalık bir adamı oturtup sel gibi akan bir dereye beline kadar girerek sarsılmadan geçen Dersimliler gördüm.

Ben Erzincan’da İzmir’in istirdadı dolayısıyla şenlik yapıldığı gün bir yolculuk etmiş ve (Acemoğlu) köprüsünün başında, oradan geçerek yolculardan havadis almak için bekleyen Dersimliler görmüştüm. Onlar şehirdeki şenliğin sebebini öğrenince mebus olmuşlardı. Ne kadar mütecessis ne kadar mütemayildiler. Anlatamam, niçin?

Çünkü zaferden sonra sulh devri başladı. Sulh devrinde hükümet inzibatı temin eder: kuvvetlenir.... Şekavet müşkülleşir, çapulculuk güçleşir.

Ben Kuzucan’da Nohutlu ismindeki bir köyceğizde bir Dersimlinin evinde, eşya olarak ocak başında serilmiş bir keçi tulumu, yerde yorganlık eden bir keçe, duvarda geyet temiz tutulmuş bir harp tüfeği görmüştüm’’.

Mazhar, daha sonra Dersim’e ilişkin radikal önerisini sunuyor ve Dersim’i boşaltmayı nihai hedef olarak belirliyor ve Dersim’de medeniyet ülküsünün yetişemeyeceğini belirtiyordu:

‘‘ Çekirdek Dersim, et Dersim, kabuk Dersim, Dersim’in ılsahına gerek yok. Temdide (iş uzatmaya) gerek yok. Dersim’i boşaltmak gerek. Biz yapmazsak bu iş çocuklarımızın üstünde kalacaktır. Anadolu’da öyle köyler vardır ki, oralarda herkes iş gücü sahibi olduğundan sığırtaç bulamazlar. Korucu bulamazlar. Bunlar, müterekki (gelişmiş) köylere iki üç hane verilmiş olsa hem şekavetten hem cehaletten hem iğfal olunmaktan kurtulurlar. Dersim’de medeni adam yavrusu büyümez’’.

Devlet iktidarının kendi bünyesine katamadığı unsurlara ilişkin müphemlik vurgusu ve marazi algısı (sivilleri de kapsayacak) eşine az rastlanır bir aşırı şiddetin kapısını araladı. ‘‘Kürtlük’’, ‘‘şakilik’’ ve ‘‘şekavet’’ ,’’ zındık Kızılbaz sapkınlığı’’, ‘‘çıbanbaşı’’, ‘‘nifak yuvası’’, ‘‘kara yara’’ ve ‘‘vahşi sürüleri’’in merkezi olarak addedilen Dersim’deki aşırı şiddet pratikleri bir Ortaçağ kurumu olarak aşiretlerin ilgası ve feodalizmin imhası şeklinde okundu (Dersim Raporları: Dersim İddianamesi, 2005: 283). Kemalizm’in nazarına ayıksı bir ot ve müphem karakterdeki bir mezhep olan Alevilik, asimilasyon, iskan ve askeri hareketlerle 1938’de potansiyel bir tehlike olmaktan çıkarıldı.⁶⁹ Dersim olayları, Kemalist rejim nazarında yabancı güçlerin tekelinde olması arzulanan bir isyan girişimi olarak okundu. Zira isyanın ele başları ecnebi bir devletin müzaheretini istiyorlardı (*Cumhuriyet*, 29 Haziran 1937). Dahası Hatay sorununun olduğu bir tarihte bu olay, yabancı kışkırtması olarak değerlendirildi. Kim tarafından yazıldığı tartışılan bir mektubun

⁶⁹ Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisinin tartışıldığı bir ortamda Dersim’e yapılan operasyonlar, Kemalist rejimin sosyal devrimci saiklerini meşrulaştırıyordu.

İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na (Dersim'deki isyancılar tarafından) gönderilmesi Dersim olayların ecnebi kışkırtması olarak yorumlanmasına gerekçe oluşturdur.

Dersim Davası iddianamesinde Cumhuriyet Savcısı Hatemi Şahamoğlu, her köşesi ayrı bir hastalık tezahürü arz eden İmparatorluğun haliyle terk ettiği ve aldığı makus tebdirlerle teşdit eylediği (şiddetlendirdiği) dertlerden biri olarak “Dersim çıbanı” sorununun kimse için meçhul olmadığını belirtiyordu. Bu çıbanı adli safhada tahlil ve teşhise tutan ve birtakım istatistiki veriye odaklanan savcıya göre, Dersim'deki seyitlik anlayışı bazı açıkgoz kezzapların (yalancıların) saf ve dindar halkın dini hisleriniistismar vesilesi olmuş ve bazen de siyasi hesaplarla eski hükümdarların halk üzerindeki nüfuslarını takviyeye alet olarak kullanılmıştır. Ona göre, hiçbir kontrole tabi olmayan ve çok defa dedelerinin isim ve hüviyetleri meçhul kılan nesep (soy) dolandırıcıları, şuursuz pervanelerine zulmet ve ölüm saçan bu kara ışıklar, çekirgeler gibi yabancı memleketlerden gelen akımlardandır. Yine ona göre, Ermenilerin ve kaçakların yurdu ve emniyetli bir sığınağı haline gelen Dersim, Sünni muhite karşı derin bir itimatsızlık ve uzaklaşma hissi doğurmuştur (Dersim Raporları: Dersim İddianamesi, 2005: 283-289). Şahamoğlu iddianamesinin devamında Dersim-Tunç eli ayrımı yaparak *angien regime*'yi ve Şiiliği simgeleyen Dersim'i ve devrimci Cumhuriyet'i sembolize eden Tunç elini karşılaştırıyor ve geleneksel-modern, dost ve düşman ayrımı yapıyordu (Dersim Raporları: Dersim İddianamesi, 2005:292):

“ Kıyam (isyan) Dersim'in değişmez ruhunun bir tezahürü ve muhitin ve burada yaşamının tabii bir neticesi saymaya imkan olmadığı gibi Tunçeli'ni de Dersim'in ta kendisi farz etmek doğru olamaz. Dersim çapul, silah ve serkeşliktir. Tunçeli emek, çapa ve huzurdur. Dersim esirlik ve koyu bir cehalettir. Tunçeli kendi varlığını öğrenme ve buna inanarak kendine bir kıymet vermedir. Dersim mağara ve esir hayatıdır. Tunçeli üstünde elli kilometre süratle otomobiller koşan yollarıyla ve her açılanı çocuklarının tahalükla (yaraticılık) dolduğu mektepleriyle ideal çalışmanın ve yeni hayata intibakın (uyumun) tecelligahıdır. Dersim kin ve korku ve intikamdır. Tunçeli resmi ve hususi hayatına mihver (eksen) olan şümüllü bir kardeş sevgisinin ifadesidir.”.

Nihai olarak, Dersim olayları, Celal Bayar'ın Başbakanlığı dönemindeki son hareketla birlikte şiddet dalgası körüklendi. Kurucu kadrolar nazarında dahili bir kurtuluş savaşı olarak yorumlanan Dersim olayları (*Cumhuriyet*, 2 Ağustos 1938) devletin resmi kayıtlarına göre 13.000 üzeri kişinin ölümüyle sonuçlandı. “Şiilik”, “şekavet”, “eşkıyalık” ve “feodalizmin merkezi” olarak kodlanan Dersim, Türk'ün Dersim'deki fethi mottosuyla aşırı bir şiddet kullanılarak bastırıldı. Zira kanla yapılan devrimler muhkem olabilirdi (Tunçay, 1981;2015vd).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kemalizm, 1922’de Fransız Devrimini öncülü varsayarak kendisini ‘‘yeni bir devrimci proje’’ olarak sundu. *Angien regime* olarak kavramsallaştırdığı Osmanlı İmparatorluğu’nun yönetim erkine kendisini tümüyle uzak kıldı. Kendisini Osmanlı öncesi ve Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet ve devamı olacak bir tarihsel düzlemle sınırlayan Kemalizm, eski rejimi Türklüğün boyunduruk altında olduğu bir reklam arası olarak yorumladı. Zira Kemalizm’e göre, eski rejim, Türk tarihinin bozulmuşlukla malul bir dönemiymiş şimdiyse Türk’tük ve artık özgürdük. 1922 yılı itibariyle hem dini hem de etnik anlamda oldukça türdeşleşmiş ve Kurtuluş Savaşı’yla birlikte dışarıdaki düşmanlardan arınmış bir şekilde Kemalizm kendisini sosyal devrim projesi şeklinde sunmakla ilgilendi. Artık dışarıdaki düşman yoktu; dolayısıyla rejimin mevcudiyetini muhafaza edebilmesi hem konsensüs hem çatışmanın sağlanabilmesi içerideki bir düşmanın varlığıyla mümkündü. Ama bu düşman bireysel (*enemy*) değil kolektif (*hostile*) bir düşmandı.

Kemalizm’i dış mihraklardan yoksun kılan; uluslararası istikrar, ötekilik ve düşman lügatindeki değişim oldu. Zira ötekinin kullanımı artık başka nüanslar içerdi. Düşman; Türklere ihanet etmiş ve fakat şimdi Türkiye’yle uluslararası alanda eşit tanınırlıkta olan ötekinden onun yerini alan iç düşman. Ötekiyle birlikte gerçekten Türklere ihanet etmiş olan ama akabinde Türkiye’yle eşit uluslararası meşruiyete sahip olanlar ve ihanetin içinde olan nöbeti onlardan alan iç düşmanlar. Diğer yandan ise, ulusun disiplinini ve organik uyumunu tehlikeye atıyorlardı ki; bunlar ulusun eski düşmanlardan kurtulmasını ve bağımsızlığını kazanmasını sağlayan erdemlerdi. Nihai kerte de iç düşman, antagonistik yapıda olan diğer ulusların aksine yasal bir statü ve hak kazanması imkan dahilinde olmayan kolektif gruplardı. Devlete, devrime ve ulusa veya üçüne birden potansiyel tehdit olarak tanımlanan kolektif gruplardı.

Düşman tanımına ilişkin bir hükme, o kadar yetkin olmasa da birbiriyle aynı çizgide olan örnekler ve figürler müdahil oldu. Bakanlar, gazeteciler, şairler, yazarlar, yargıçlar ve teorisyenler düşman tanımının üzerine kendi kelimesini koydu. Bir orkestra şefinin görev dağılımı içerisinde yer almaksızın düşmanın tanımlanmasına katkı sundu. Kemalist rejim, iç düşmanı ölçü koyucu belirli kategorik şemalarla kavradı. Bu kategorik şemalar şöyle tanımlanabilir: etnik, mezhepsel ve ideolojik olarak. Etnik olarak devlet kendi

Türklüğü içerisinde diğer kolektif kimliklerden yönelen talepleri dikkate almadı. Zira; Türk kolektif kimliği dışındaki kolektif kimliklerin kamusal alanda yeşermesi; devlet-devrim-ulusa yönelik potansiyel tehditti. Mezhepsel olarak devlet, inanç etnisiteyle birleşti ve 1930’larda giderek yoğunlaşan sekülerizm politikalarına karşın; Türklük ve İslam ayrılmaz olmaya devam etti. Tıpkı diğer kolektif kimliklerin (Rum, Ermeni vd.) Hristiyanlıkla özdeş olarak görülmesi gibi. İdeolojik anlamıyla devlet, Batı Avrupa’yı (tıpkı geçmişte olduğu gibi) yeni Türkiye’nin modernleşmesinin temel yörüngesi olarak kabul etti. Türkler, olumlu soyaçekime sahipken; Türk düşmanları olumsuz soyaçekime sahipti. Fakat iç düşman ister Osmanlılık ister muhalefeti ister mürtecileri ve ister Fransız Devriminde kahkahalarıyla kendilerini ele veren şüpheliler örneğinde olduğu gibi daha çok asık suratlarıyla tanımlanan⁷⁰ bir gruba göndermede bulunsun etnik ve dini temelli organik bir kategoriydi. Onlara karşı uygulanan fiziksel ve onun uzantısı sembolik şiddet, devlet-devrim ve ulusun yaşamsal bütünlüğünü muhafaza etmek için bir koşul olarak sunuldu.

İlk kategorik iç düşman Osmanlılıktı; çünkü Kemalist devrim, Kurtuluş Savaşı’nda Sultan-Halife yönetimine karşı çıkarak ortaya çıkabilmişti. Osmanlılık, eski rejimin hatıralarıyla bezenmekteydi ve “gelenek”, “yarı-etnik bir grup işgalci” ve “irtica”yla. “tanımlanamayan ve sınıflandırılmayan” sonsuz çeşitlilikteki bir muhalefeti simgelemekteydi. İkinci kategorik iç düşman, Kemalizm’e göre, Osmanlılık silinip süpürüldükten sonra yine de onunla birlikte anılabilir, sembolik devamcısı ve rejime iktidar alternatifi oluşturabilecek olan siyasal muhalefetti. Siyasal muhalefet hem “Osmanlılığın” hem de “irticanın” sembolik devamcısı olarak, sosyal devrim projesinin önünde bir engeldi. Zira çoğulcu bir parlamentonun gereksiz işleri devrimlerin hızını düşürmekteydi. Hem Osmanlılıkla hem de siyasal muhalefetle ilişkilendirilebilecek üçüncü kategorik iç düşman, Kemalizm’e göre, dindar tepkiyi temsil eden mürtecilikti. Mürtecilik, bir yapısal gerilim kaynağı olarak “İslam” ve “ulus” arasındaki girift bağı temsil etmekteydi. Çözüm ise, hoca takımını tümüyle tasfiye etmektir. Kemalizm’e göre dördüncü kategorik iç düşman, ayrılıkçı Müslüman unsuru ve köklerini dışarıdan alabilecek müstakbel dış mihrak Kürtlük ve Kürtçülüktü. Kürtlük hem Osmanlılığın (çünkü Kürt sorunu eski rejimden gelen bir sorundu) hem siyasal muhalefetin hem de irticanın (Şeyh Said isyanı) tepkilerini kendinde barındıran bir başka muhalefet türüydü.

⁷⁰ Hamit Bozarslan, bu betimlemesiyle; Kemalist rejimin kendisini devrimci bir özalgıya dayandırarak bilhassa Fransız Devrimini öncülü olarak kabul ettiğini belirtir (tarihsiz, 5).

Beşinci kategorik iç düşman, Kemalizm'e göre, Türklük ve Müslümanlığın dışında kalan, dış güçlerin elinde maşa olmaya hazır ekalliyetler yani azınlıklardı. Ekalliyetler, din ve dil ayrımını temsil simgelemektedir ve homojen ulus gayesinin önündeki çakıl taşlarıydı. Son kategorik iç düşman Kemalizm'e göre, Alevilikti. Alevilik hem Kürtlüğün hem de Şiiğin bir uzantısı olarak Sünni-Hanefi Türk ulusunun karşısında yer almakta ve ulusun iç bütünlüğüne zarar vermektedir.

Kemalist rejim, iç düşmanı hem özümseme hem ayırısama ve hem içirme hem dışlamanın bir aracı olarak kullanmaktaydı. 1922-1938 arasında Kemalizm, iç düşman söylemini hem yeni devrimci rejimin tahkim edilmesi, ortak duyu'nun oluşturulması ve konsensüsün sağlanması açısından bir araç hem de bir devrim halinde süregelen biçimlerde mücadele edilmesi ve hatta savaşılmaya gereken bir potansiyel tehdit olarak görülmesini sağladı. Bu potansiyel tehdit kavrayışı Kemalizm'e muhtemel karşı iktidar arayışlarını parçalama görevi verirken yeni sosyal devrim projesinin meşruiyet alanını genişletmekteydi. Sosyal devrim projesi ötekini yani düşmanın varoluşuyla şekillenmek zorundaydı. Zira düşmanlık, rejimlerin iç uyumlarını yakalama kabiliyeti ve meşruluğunu dayatma ihtiyacından doğmakta. Düşman sahibi olmak, sadece kimliğimizi tanımlamak açısından değil aynı zamanda rejimlerin değer sistemlerini ölçebilmek için bir engel edinmek ve o engelle yüzleşirken kendi değerlerini realize etmesi açısından mühim. Düşman olarak belirlenenler, doğrudan tehdit oluşturmaktan çok "potansiyel tehlike" olarak tasvir edilerek Kemalist sosyal devrim projesine karşı oluşacak engelleri simgelemektedir. İç düşman, tehditkar olmalarının yanı sıra farklılıkların vurgulanması yerine başlı başına farklı olmaları tehditkar olduklarının bir belirtisiydi.

Kemalizm'in kolektif bir düşman olarak gördüğü grupların farklı beklenti ve arayışları onları Kemalizm karşısında potansiyel olarak güçsüz bırakmaktaydı. Kolektif gruplar arasında iletişimsizlik hali, onları bir toplum değil (*Gesellschaft*) topluluk (*Gemeinschaft*) yapmaktaydı. Keza Kemalizm, 1930'lardan sonra gittikçe belirginleşen "manevi boşluğu" 1930'larda "sosyal devrim projesi"yle doldurmaya çalışırken dahi iç düşman söylemini devam ettirmekteydi. Üstelik modern iletişim ve ulaşım araçlarının yeterli olmayışı Kemalizm'in sosyal devrim projesinin meşrulaşmasında önemli engeller olarak belirlemekteydi. Nitekim 1950'lerden sonra bilhassa köylü gruplarıyla oluşacak iletişim, Kemalizm'in bazı yorumlarının meşrulaştırılmasında pay sahibi olacaktı.

Özetle, 1922-1938 arasındaki Kemalist iç düşman söylemi, yeni bir sosyal devrim projesinin meşrulaştırılması ve toplumsallaşması karşısındaki engelleri tasvir ederken; yeni modern Türkiye'ye de yapısal zorluklar çıkardığı söylenebilir.⁷¹ Zira Kemalizm'in iç düşman olarak tanımladığı kolektif kimlikleri bir potada eritme çabası ve onları birbirinden uzak kılma projesinin Türkiye'nin modern bir ulusal kimlik geliştirmesinin önünde bir engel olarak belirdiği söylenebilir. Dolayısıyla Kemalizm'in yaratmak istediği yeni Türk ulusal kimliğinin önünde (kimi kolektif grupları sistem dışı bırakarak) paradoksal olarak bizzatı yine kendisinin engel olduğu ifade edilebilir.

⁷¹ 1960'lı yıllarla birlikte Kemalizm'in iç düşman kataloğuna sol akım da dahil olacaktı.

KAYNAKÇA

Dergiler

Tarih ve Toplum

Toplumsal Tarih

Elektronik Yayınlar

<https://web.archive.org/web/20160304192958/http://arsiv.ntv.com.tr/news/390334.asp>, Yüzellikler

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Gazeteler

Cumhuriyet

Hâkimiyet-i Milliye

Tez Çalışmaları

Kaya, G. F.(2009). *Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta 'politik kavramı'*, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İzmir.

Makaleler

Aydın, S. (2012). *Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 344-366.

Bozarslan. H. (tarihsiz). *Définir l'ennemi Intérieur du Régime Kémaliste (1922-1938)*, EHESS.

Bozarslan, H. (2000). *"Le mahdisme en Turquie : 'l'Incident de Menemen' en 1930"*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, Sayı 91-92-93-94.

Hanioğlu, M.Ş (2013). *'Kemalizmin Tarihi Kökenleri'*, *Türkiye'de Demokrasi, İslâm ve Laiklik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 31-57.

Özden. M. (2010). *Cumhuriyet'in İlanı Arifesinde Meşrutî ve Cumhuri Rejimler Üzerine Bir Polemik: Lütî Fikri Beyin Meşrutîyet ve Cumhuriyet Risalesi (1923)* CTAD Yıl 6, Sayı 12, 166-182.

Kitaplar

Adak, H.(2016). *Halide Edip ve Siyasal Şiddet: Ermeni Kırımı, Diktatörlük ve Şiddetsizlik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Adak H. ve Lamprou A. (2022). *Tek Parti Dönemini Yeniden Düşünmek: Devlet, Toplum ve Siyaset*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Ahmad, F. (2014). *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, (çev: Sedat Cem Karadeli), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Akçura, Y. (2015). *Üç Tarzı Siyaset*, Andaç Yayınları, İstanbul.

Aktar A. (2018). *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Akın Y. (2019). *Yavuz ve Gürbüz Evlatlar: Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akyol, T. (2019). *Ama Hangi Atatürk*, Doğan Kitap, İstanbul.
- Alakom. R. (2020). *Hoybun Örgütü ve Ağrı Ayaklanması*, Avesta Yayınları, İstanbul.
- Alpkaya, F. (2021). *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arai. M. (2022). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, (çev.Tansel Demirel), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Atalay, O. (2018). *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Atay, F.R(2022). *Çankaya*, Pozitif Yayınevi, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2022). *Nutuk*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2020). *Mustafa Kemal Atatürk'ün Meclis Konuşmaları (1920-1938)*, İnkılap Yayınevi, İstanbul.
- Anderson,B. .(2006). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev.İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2005). *Atatürk'ün Bütün Eserleri: cilt 16 (1924)*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2005). *Atatürk'ün Bütün Eserleri: cilt 17 (1925)*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2006). *Atatürk'ün Bütün Eserleri: cilt 14 (1922-1923)*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2007). *Atatürk'ün Bütün Eserleri: cilt cilt 20 (15 Ekim 1927-20 Ekim 1927)*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2007). *Atatürk'ün Bütün Eserleri: cilt 22 (1927-1929)*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2008). *Atatürk'ün Bütün Eserleri: cilt 18 (27 Eylül 1925-12 Ekim 1927)*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2008). *Atatürk'ün Bütün Eserleri: cilt 24 (1930-1931)*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M.K. (2011). *Atatürk'ün Bütün Eserleri: cilt 30 (1937-1938)* Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Aybars, E. (1982). *İstiklal Mahkemeleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı,Ankara.
- Aydemir, Ş.S (1968). *İkinci Adam III. Cilt*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Azak, U. (2019). *Türkiye'de Laiklik ve İslâm* (çev. Hülya Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Bali, R.N. (2020). *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bardakçı. M. (2020). *İttihatçı'nın Sandığı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Bein, A.(2013), *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Beşikçi, İ.(2013). *Cumhuriyet Halk Fırkasının Programı (1931) ve Kürt Sorunu*, İsmail Beşik Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Berkes, N. (2017). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Bezci, B. (2006). *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Bulut. F. (2005). *Dersim Raporları*, Evrensel Basım Yayınları, İstanbul.
- Esposito, R. (2018). *Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi*, (çev. Onur Kartal), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2016). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, (çev.Nazlı Ökten), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bozarslan, H. (2004). *Türkiye'nin Modern Tarihi*, (çev: Heval Bucak), Avesta Yayıncılık, İstanbul.
- Bozarslan, H. (2015). *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, (çev: Işık Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bozarslan, H. (2018). *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi, Osmanlı İmparatorluğunun Sonunda El Kaide'ye*, (çev: Ali Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bruinessen. M.V (2018). *Ağa, Şeyh, Devlet*, (çev. Banu Yalkut), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cangızbay, K. (2007). *Hiç Kimsenin Cumhuriyeti*, Ütopya Yayınları, Ankara.
- Clayer, N. (2018). *Devlet Olma Zanaatı: Osmanlı'dan Bugüne Kamu İcraatı* İletişim Yayınları, İstanbul.
- Clayer Na. (2022). *Kemalizm: Osmanlı Sonrası Dünyada Ulusşırı Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çelebi, A. (2008). *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, İmaj Yayınevi, Ankara.
- Çelebi. N. (2004). *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Anı Yayınları, Ankara.
- Çeğin, G. (2013). *Denizli Politik Haritalar ve Eğilimler*, Laodikya Yayınevi, İstanbul.
- Copeaux. E. (2016). *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine: Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993)*, (çev. Ali Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Davison, A. (2020). *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, (çev.Tuncay Birkan), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Delanty, G. ve Işın, F. (2016), *Tarihsel Sosyoloji: Temeller ve Tartışmalar*, (çev:Ümit Tatlıcan), İslık Yayınları, İstanbul.
- Demirel, A. (2015). *Birinci Meclis’te İkinci Grup*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Dilipak, A. (2020). *Bir Başka Açıdan Kemalizm 1*, Kayıt Yayınları, İstanbul.
- Doğan, A.(2012). *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, Küre Yayınları, İstanbul.
- Durkheim, E.(2016). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, (çev. Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları,Ankara.
- Ergut, F. (2015). *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ed: Okumuş, A. ve Demir, M.(2016). *Siyasal Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, İstanbul.
- Ed: Gültekingil M., Bora T.(2018). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ed: Gültekingil M., Bora T. (2015). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ed: Laçiner Ö. (2020). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ed: Öznur M. A. (2022). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- El-Haj, R.A (2000). *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. Oktay Özel ve Canan Şahinn), İmge Kitabevi, Ankara.
- Elias, N. (2017). *Uygarlık Süreci 1-2*, (çev. Ender Ateşman ve Erol Özbek), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ergün, R. (2023). *Tek Parti Döneminde Sosyal Darwinizm*, Mahya Yayıncılık, İstanbul.
- Ersanlı. B. (2015), *İktidar ve Tarih: Türkiye’de ‘Resmi Tarih’ Tezinin Oluşumu*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Emiroğlu. K. (2015). *Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Exupery. S. A. (2015).
- Faroqhi, S. (2010). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (çev: Ercan Ertürk), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Gorski, S. P. (2015). *Bourdieu ve Tarihsel Analiz*, (çev.Özlem Akkaya), Heretik Yayınları, Ankara.

- Gültepe, Z.(2019). *Immanuel Kant'ın Kozmopolit Hukuk İdealine Karşı Carl Schmitt'in Realizmi*, On iki Levha Yayıncılık, İstanbul.
- Georgeon. F. (1996). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, (çev. Alev Er), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Gözaydın, İ. (2009). *Diyanet Türkiye Cumhuriyet'inde Dinin Tanzimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Hanioğlu, M. Ş. (2023). *Atatürk: Entellektüel Biyografi*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Heper, M.(2016). *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Hobsbawn. H. (2020). *Tarih Nedir?*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Jacoby, T. (2010). *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, (çev. Devrim Evcı), Birleşik Yayınevi, Ankara.
- Kafadar, C.(2017). *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kasaba R. ve Bozdoğan S. (2012). *Türkiye'de Modernleşme ve Ulus Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2021). *Atatürk: Biyografik Tahlil Denemesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kaçmazoğlu, H.B. (2012). *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Kansu, A. (1995). *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karpat, K.H. (2017). *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kemal, Gâzi M. (2023). *Nutuk*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kaynar. M. K. (2016). “‘Türkiye’nin Ellili Yılları Üzerine Bazı Notlar’”, *Türkiye’nin 1950’li Yılları*, İletişim Yayınları, İstanbul,15-38.
- Keyder, Ç. (1990). *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kreiser, K., ve Neumann, C.K. (2008). *Küçük Türkiye Tarihi*, (çev: Yunus Emre Gürbüz), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kıvılcımlı. H. (tarihsiz). *Müttefik: Köylülük*, Köksüz Yayınları.
- Kıvılcımlı. H. (2014). *İhtiyat Kuvvet: Milliyet Şark*, Sosyal İnsan Yayınları, İstanbul.
- Koçak, C. (2013). *Geçmişiniz İtinayla Temizlenir*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Köker L. (2017). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kolektif. (2022). *Türk Tarihinin Ana Kaynakları:Kemalist Yönetimin Resmi Tarih Tezi*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

- Lewis, B. (2011). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev: Babür Turna), Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- Maksudyan, N. (2016). *Türklüğü Ölçmek*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Matevosyan, V. (2023). *Komünizm Gözünden Kemalizm: Türkiye'nin Dönüşümüne Sovyet Yaklaşımları*, (çev. Gözde Yılmaz), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (2017). *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (2017). *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. (2016). *Alman İdeolojisi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Neuman, L.W. (2016). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nicel ve Nitel Yöntemler Cilt 1*, (çev: Sedef Özge) Yayınodası Yayınları, Ankara.
- Nişanyan, S. (2012). *Yanlış Cumhuriyet*, Propaganda Yayınları, İstanbul.
- Oran, B. (2015). *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Oran, B. (2022). *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler (1919-1980)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öz, İ. (2021), *Mülksüzleştirme ve Türkleştirme Örneği: Edirne Örneği*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öz, E. (2019), *Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Muhalif Ege*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özarslan, O. (2013). *Dekalog: Kemalist İlahiyat İçin Bir İlmihal*, Açılım Kitap, İstanbul.
- Özdoğan Günay, G. (2021), *Turan'dan Bozkurt'a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özkırımlı, U. (2008). *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Perinçek, D. (2022). *Kemalist Devrim 2: Din ve Allah*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Parla, T. (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Parla, T. (2008). *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları 1*, Deniz Yayınları, İstanbul.
- Parla, T. (2008). *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları 3*, Deniz Yayınları, İstanbul.
- Plaggenborg, S. (2019). *Tarihe Emretmek: Kemalist Türkiye, Faşist İtalya, Sosyalist Rusya*, (çev. Hulki Demirel), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Philliou, C. (2022). *Türkiye: Tarihe Muhalif Bir Geçmiş*, (çev.Dara El Hüseyini), FOL Yayıncılık, Ankara.

- Richards, D. M.(2012). *Dünya Tarihinde Devrimler* (çev. Gül Çağalı Güven), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Saylan, İ. ve Doğan, E. (2017). *Kemalizm ve Tek Parti Dönemi: Tanımlamaya ve Anlamaya Yönelik Farklı Yaklaşımlar*, Efil Yayınları, Ankara.
- Scott. J. S. (1990). *Domination and Arts of Resistance-Hidden Transcript*, Yale University Press.
- Scott. J.S. (2020). *Devlet Gibi Görmek: Bazı Toplumsal Kalkınma Planlarının Başarısızlık Hikayeleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Sencer, E.(2018). *Ordu ve Millet: 1930'larda Almanya ve Türkiye'de Askeri Kültür*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Schmitt, C. (2019). *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, (çev. Toros Güneş Gündüz), Pinhan Yayınları, İstanbul.
- Schmitt C. (2019). *Değerlerin Tiranlığı*, (çev. Mehmet Cemil Ozansu), Pinhan Yayınları, İstanbul.
- Kardeş M. E. (2020). *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, iletişim Yayınları, İstanbul.
- Mouffe, C.(2019). *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, (çev. Hivren Demir Atay, Hakan Atay), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mbembe, A. (2020). *Düşmanlık Politikaları* (çev. Ayşen Gür) İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özenç, B. (2022). *Demokrasiyi ve Anayasayı Korumak: Kelsen Schmitt'e Karşı*, İletişim
- Schmitt, C.(2010). *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi, Ankara.
- Schmitt, C.(2016). *Kanunilik ve Meşruiyet*, (çev. Mehmet Cemil Ozansü) İthaki Yayınevi, İstanbul.
- Schmitt, C.(2016). *Siyasal İlahiyat*, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi, Ankara.
- Schmitt, C. (2019). *Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz*, (çev. Sibel Bekiroğlu), Nika Yayınevi, Ankara.
- Schmitt, C. (2020). *Hamlet Ya da Hekube: Zamanın Oyuna Baskını* (çev.Cana Bostan), Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul.
- Schmitt, C. (2020). *Kara ve Deniz*, (çev. Gültekin Yıldız), Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul.
- Schmitt, C. (2021a). *Siyasal Kavramı* (çev. Ece Göztepe), Metis Yayınları, İstanbul.
- Schmitt, C. (2021b). *Roma Katolikliği ve Politik Form*, (çev. Gültekin Yıldız), Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul.
- Olpak, C. T. (2021C). *Carl Schmitt'in Politik Felsefesinde Çoğulculuk Eleştirisi*, On iki Levha Yayıncılık, İstanbul.

Skocpol Theda (ed.), (2014), *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Tilly, C. (2001). , *Zor, Şiddet ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, (çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara,

Timur, T. (1991). *Çok Partili Hayata Geçiş*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Toker, M. (1998). *Şeyh Sait ve İsyanı*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.

Toprak, Z.(2022), *Cumhuriyet ve Antropoloji*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Toprak. .Z. (2022). *Atatürk: Kurucu Felsefenin Evrimi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Tunaya, T.Z. (1952). *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952*, İstanbul.

Tunçay, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Yurt Yayınları, Ankara.

Tunçay, M. (2000). *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925)*, BDS Yayınları, İstanbul.

Tunçay, M. (2015). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Yurt Yayınları, Ankara.

Tunçay, M. (2006). *Eleştirel Tarih Yazıları*, (der. H.B. Türk ve H.E. Beriş), Liberte Yayınları, Ankara.

Yeğen M. (2009). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yerasimos, S. (1992). Tonak, E.A., ve Schink, I.C. (drl.)''*Tek Parti Dönemi''Geçiş Sürecinde Türkiye*, Belge Yayınları, İstanbul,76-103.

Yıldız, A. (2010). ''*Ne Mutlu Türküm Diyebilene'' Türk Ulusal Kimliğinin EtnoSeküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yıldız, A. (2014). *Kemalizmin İki Yüzü*, Etkileşim Yayınları, İstanbul.

Zürcher, E.J. (2016). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, (çev: Yasemin Saner), İletişim Yayınları, İstanbul.

Zürcher, E. J. (2019). *Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, (çev: Gül Çağalı Güven), İletişim Yayınları, İstanbul.

Zürcher E. J. (2018), *Millî Mücadelede İttihatçılık*, (çev: Nüzher Salihoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul.

Weber Max (2015), *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, (çev: Vefa Saygın Ögüt), Küre Yayınları, İstanbul.