T.C.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

SOSYOLOJİ BİLİM DALI

CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYE MODERNLEŞMESİNDE FRANSIZ JAKOBENİZMİ: BİR ETKİNİN TARİHSEL VE İDEOLOJİK ANALİZİ

Elif Nagihan TÜRKÖZ

DOKTORA TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Ali AYDEMİR

Konya-2019

ÖNSÖZ

Doktora sürecinin sonunda aslında tezin bir tek kişiye mal edilemeyeceği gerçeğini de vurgulamak adına teşekkürlere yer verilir. Benim teşekkürümün ilki danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Ali Aydemir için. Doktora sürecimin yaklaşık ilk dört yıllık süresi sonrasında danışmanım olduğu için ve sürecin daha sağlıklı ilerlemesine olan katkısı için kendisine çok teşekkür ederim. Tezin tek satırını dahi okumayıp, çalışmaya herhangi bir katkısı olmayan hatta ciddi zaman kaybına yol açan danışmanların varlığı düşünüldüğünde, bu teşekkür oldukça yoğun bir anlam içermektedir.

İkinci teşekkürüm doktora tez konumun belirlenmesinden çalışmanın hangi başlıklar altında incelenmesi gerektiğine, bu başlıkların içeriğinin nasıl kurgulanacağından kaynak tavsiyelerine kadar büyük bir emeğe imza atan değerli hocam Prof. Dr. Bekir Berat Özipek için. Bütün yoğunluğuna rağmen tezi satır satır okuyarak, düzeltmeler yaparak, özellikle son düzlükte bütün sorularıma sabırla yanıt vererek, bu çalışmanın nihai noktada bir tez olmasını sağladığı için kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır. Akademik anlamda tezimin en büyük destekçisi olduğu için O'na sonsuz teşekkürler…

Üçüncü teşekkürüm annem ve babam için. Özellikle sürecin sıkıntılı dönemlerinde desteklerini yanımda hissettim her zaman, iyi ki varsınız.

Son olarak eşime minnettarım. Manevi desteğiyle birlikte, çalışmada akademik olarak da eleştirilerinden çokça faydalandım. Tezin kimi zaman bunaltıcı atmosferinde ailem hep yanımdaydı. İkisi de doktora sürecinde doğan sevgili oğullarım, Asım Ali ve Tarık Erdem, siz olmasaydınız bu süreç çekilmezdi, sizi çok seviyorum.

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI ..... **i**

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU ..... **ii**

ÖNSÖZ ..... **iii**

İÇİNDEKİLER ..... **iv**

ÖZET ..... **vii**

SUMMARY ..... **ix**

GİRİŞ **1**

OSMANLI-TÜRKİYE MODERNLEŞMESİNİ NASIL ANLAMALI? **5**

1. Kavramsal Çerçeve: Modernleşme Üzerine 5

2. Modernleşme Eleştirileri 9

3. Tarihsel Arka Planıyla Osmanlı Modernleşmesi 17

4. Anglo-Sakson ve Fransız Siyasi Çizgileri 31

5. Cumhuriyet Sonrası Dönem 35

6. Modernleşmenin Yönü ve Bir Tercihin Ekonomi-Politiği 46

BÖLÜM-1

DEVRİM FRANSA'SINDA JAKOBEN DÖNEM: YENİ BİR TOPLUM OLUŞTURMA AMAÇLI REFORMLAR **50**

1.1. Fransız Devrimi ve Evrensel İnsan Aklı 50

1.2. Fransız Devriminde Rousseau'nun İzleri 56

1.3. Asalete ve Dine Karşı Bir Hareket Olarak Fransız Devrimi 66

1.4. Devrim Fransa'sında Laik Üstünlüklü Cumhuriyet Projesi 72

BÖLÜM-2

TÜRKİYE'DE CUMHURİYET DÖNEMİ REFORMLARININ ESİN KAYNAĞI OLARAK FRANSIZ DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE SİYASETİ **80**

2.1. Rousseau'nun Osmanlı Devleti ve Türkiye Üzerindeki Etkisi 80

2.2. Altı Umdenin Mirası ve Laiklik 85

2.3. Türkiye Reformunda 'Fransız Aydınlanma Aklı'nın İşlevi 100

2.4. Geçmişten-Gelenekten Kopuş Tezi Bağlamında Türkiye Reformu 111

BÖLÜM-3

FRANSIZ DEVRİMİ VE TÜRKİYE REFORMU ARASINDAKİ PRATİK SİYASETTEKİ BENZERLİKLER 121

3.1.Yapısal Düzenlemelerdeki Benzerlikler 121

3.1.1. İktidarın Meşruiyet Kaynağının Değişmesi 121

3.1.2. Merkezi Hükümet, Devrim Mahkemesi, Kamu Güvenliği ve Kamu Selameti Komitesi, Terör 127

3.1.3. Takrir-i Sükûn Dönemi ve İstiklal Mahkemeleri 138

3.1.4. Türkiye & Fransa'da Basının Durumu 154

3.1.5. Asaleti Kaldıran Karar & Unvanların Kaldırılması 159

3.2. Gündelik Hayattaki Uygulamalara Dair Benzerlikler 163

3.2.1. Saat ve Takvim Değişimi 163

3.2.2. Ölçü Birimlerinin Değişimi 168

3.2.3. Bayramlar & Merasimler 170

3.2.4. Ulusal Dil Kullanımının Teşvik Edilmesi (Fransa) & Harf ve Dil Reformu (Türkiye) 181

3.2.5. Sanatsal Faaliyetlerin Devrime & Reforma Katkısı 189

3.2.6. Devrimin & Reformun Eğitim Politikası 197

3.3. Dini Alandaki Uygulamalara Dair Benzerlikler 214

3.3.1. Devrimin Ruhban Sınıfı ve Kiliseler Hakkındaki Kararları ve Kilise Medeni Yasası 214

3.3.2. Hristiyanlıktan Çıkarma Hareketi & Akıl ve Mantık Dini 221

3.3.3. Robespierre ve Yüce Varlık Dini 224

3.3.4. Diyanet İşleri Başkanlığı, Hilafet Makamı ve Camiler 230

3.3.5. Türkçe Ezan Uygulaması & Kilise Çanı Yasağı 235

3.3.6. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması, Dini Kisvelerin Yasaklanması ve Şapka Kanunu..... 239

3.3.7. Türkiye'nin Milli ya da Sivil Bir Din İnşasından Söz Edilebilir mi?..... 242

SONUÇ 246

KAYNAKÇA..... 256

ÖZGEÇMİŞ 278

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin	Adı Soyadı	Elif Nagihan TÜRKÖZ
	Numarası	114105001004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji/Sosyoloji
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐ Doktora ■
	Tez Danışmanı	Doç.Dr. Mehmet Ali AYDEMİR
	Tezin Adı	Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesinde Fransız Jakobenizmi: Bir Etkinin Tarihsel ve İdeolojik Analizi

ÖZET

Bu çalışma, Cumhuriyet döneminde Türkiye modernleşmesine etkide bulunan Fransız Jakobenizminin tarihsel ve ideolojik olarak anlamayı ve açıklamayı amaçlamaktadır. Fransız devrimi Jakoben dönemde yeni bir toplum oluşturma amacına yönelik reformların dayanmış olduğu felsefi ve düşünsel temeller tezin ilk bölümünde ele alınmaktadır. Bu çerçevede, evrensel insan aklının ve Rousseau'nun fikirlerinin devrime ve onun öncülerine etkisi, devrimin asalet ve dine karşı olarak inşa edilmesi ve laik bir cumhuriyet projesinin şekillenmesi Jakoben dönem özelinde açıklanmaktadır.

İkinci bölümde, Fransız düşünce geleneği ve siyasetinin, Türkiye'de Cumhuriyet dönemi reformlarına esin kaynağı olması irdelenmektedir. Bu bağlamda, yine evrensel insan aklı ve Rousseau'nun düşüncesinin Türkiye reformlarına etkisi ele alınmaktadır. Bununla birlikte, geçmişten-gelenekten kopuş tezinin Türkiye reformlarında şekillenme biçimi ve CHP'nin altı umdesinin temel nitelikleri ve özellikle laiklik ilkesi irdelenmiştir. Bu irdeleme yine, Fransız Jakobenizmin etkisi çerçevesinde yapılmıştır. Devrimin (Fransa) ve reformun (Türkiye) felsefi ve düşünsel benzerliği; yeni bir toplum inşası, bu inşada akıl ve bilimin öncülüğü, ortak

iyinin gözetimi, etnik ve kültürel homojenleştirme anlayışı, milli değerlerin ön plana çıkarılması, vatanseverlik vurgusu, devletin bekası, devrim-reformun kazanımlarının korunması ana fikirleri çerçevesinde açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde ise, Fransız devrimi ile Türkiye reformu arasındaki felsefi ve düşünsel benzerliklerin yanı sıra pratik siyasette de önemli benzerlik noktalarının olduğu ileri sürülmektedir. Bu noktada; merkezi hükümetlerin kurulması, devrim mahkemeleri ve onların işleyişi, asaleti ve unvanları kaldıran kararlar, ölçü birimleri ve takvim değişimleri, basının genel özelliği, ulusal dil kullanımı teşviki, eğitim politikalarının nitelikleri, sanatsal faaliyetlerin devrim ve reforma katkısı, bayram ve merasimlerin kurgulanma biçimi, dinin yeni toplumdaki yeri ve yeni bir din inşası bu benzerlik temelinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fransız Jakobenizmi, Türkiye Modernleşmesi.

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin	Adı Soyadı	Elif Nagihan TÜRKÖZ
	Numarası	114105001004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji/Sosyoloji
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐ Doktora ■
	Tez Danışmanı	Doç.Dr. Mehmet Ali AYDEMİR
	Tezin İngilizce Adı	French Jacobinism in Modernization of The Turkish Republic: Historical and Ideological Analysis of an Impact

SUMMARY

This study aims to understand and explain The French Jacobinism which impacts on the modernization of Turkey Republican period as historical and ideological. The reforms based on philosophical and intellectual foundations to create a new society in the Jacobin period of the French Revolution are discussed in the first part of the thesis. In this framework, it is described as its limited in the Jacobin period that the impact of the universal human mind and the ideas of Rousseau on the revolution and its pioneers, building revolution against dignity and religion and the formation of a secular republic project.

İn the second part, it is examined that how the French tradition of thought and politics begun a source of inspiration to the Republican period reforms in Turkey. In this context, it is again examined that universal human mind and the effects of Rousseau's thought to Turkey reforms. However, shaping the format of the thesis of breaking from past-tradition in turkey reforms and the main characteristics of the six-principles of CHP and in particular the principle of secularism are examined. Again this made within the framework of the influence of French Jacobinism. The philosophical and ideological similarities of the Revolution (France) and the reform (Turkey) are explained in a framwork of main ideas such as construction of a new

society, pioneering the mind and science in this construction, supervision of common good, ethnical and cultural homogenization, highlighting national values, the emphasis on patriotism, the survival of the state and protection of the achievements of revolution-reform.

In the third part, it is suggested that besides philosophical and conceptual similarities between the French Revolution and Turkey reform, there are also important similarities in practical politics. At this point; establishment of central governments, revolutionary courts and their functioning, decisions that remove nobility and titles, measurement units and calendar changes, general characteristics of the press, promotion of using national language, qualifications of educational policies, contribution of artistic activities to revolution and reform, creation of festivals and ceremonies, the place of religion in new society and the construction of a new religion are based on this similarity.

Keywords: French Jacobinism, Modernization of Turkey.

GİRİŞ

Değişim ihtiyacı karşısında toplumların izlemesi gereken yol, değişimin hangi alanları kapsayacağı ve niteliği, modernleşen toplumların değişmeyen gündemini ifade etmiştir. Modernleşme için yapılması gerekenin ne olduğuna ilişkin tartışma, söz konusu sürecin sert mi yoksa yumuşak mı; uyumlu mu yoksa çatışmalı mı olacağının da ipuçlarını sunagelmiştir. Devrim gibi ani ve hızlı değişime dayalı modernleşme modellerine karşı sürekliliği ve tedrici değişimi vurgulayan modernleşme modelleri arasındaki tercih, o toplumlarda tarihin akış yönünü de belirlemiştir.

Bu yönüyle modernleşme sürecinin tek bir formunun olmadığı, onun merkezini teşkil eden Batı'nın kendi içinde de farklı anlayış ve pratiklerin olduğu vurgulanmalıdır. Bu çerçevede kabaca iki ana grupta toplanabilecek Anglo-Sakson (*tedrici, geleneksel*) ve Fransız siyasi (*radikal, devrimci*) biçimlerinin, yumuşak ve sert pratiklerinin varlığından söz edilebilir.

Bu siyasi çizgilerden *Fransız siyasi* çizgisinin, özelde ise *pozitivist* yaklaşımın hangi dinamiklerle Osmanlı ve Türkiye modernleşmesinde tercih edildiği ve Devrim dönemi Fransa'sının -özellikle de onun Jakoben döneminin- yeni bir toplum oluşturma amaçlı reformlarının Türkiye'de Cumhuriyet dönemi modernleşmesinde nasıl izlendiğini tartışmak, Türkiye'de modernleşmenin ve siyasetin anlaşılması bakımından önemlidir. Bu çerçevede inceleme konusuna daha yakından bakabiliriz.

Fransa'da devrim 1789'dan itibaren kendini *Ancien Regime*'in bir karşıtı olarak inşa etmiştir. Eski rejime ait olduğu düşünülen her türlü değerin, toplumsal ve siyasal yapıdan *tasfiyesi* üzerine kurgulanmış olan devrim, bu yönüyle aynı zamanda kendi ontolojik gerçekliğini de inşa etmeye çalışmıştır. Kopuş ögelerinin başında *kraliyet, asalet-soylular* ve *din* yer almıştır. Devrimle birlikte, yeni toplumu *laik* temeller üzerine kurgulama arzusu önemli bir hedef olarak karşımıza çıkar. Devrimin kopuş teorisi üzerinden kendi varlığını kanıtlamasına ilişkin gerçeklik, yeni toplumsal düzenin hangi referans kaynağına dayanacağı sorusunu gündeme getirir. Bu bağlamda, yeni toplumsal düzenin dayanak noktası Aydınlanma değerleri; *akıl* ve *bilim* olacaktır. Aydınlanma aklının *mükemmelleşebilirlik* (*perfectibility*) anlayışına

referansla, devrimden hemen sonra, toplumun değiştirilmesi-dönüştürülmesine girişilecek ve toplumun "rasyonel" projelerin alanı haline getirilecekti.

Immanuel Wallerstein'ın Fransız devrimi hakkında iki ana düşünce okulu[1] olduğu bu okulların dev bir düşünsel savaş yaşadığını vurgulaması bu noktada önemlidir. Devrimden sonraki 10 Ağustos 1792 ayaklanması, birinci okulun genel görüşüne göre, "demokratik ve halkçı bir cumhuriyete yol açan ikinci bir devrim"dir. Robespierre ve Montanyarlar özgürlüğe yönelik bir güçtür. İkinci okula göre ise; tam tersine bu ayaklanma, "ilk devrimin tamamlayıcısı değil onun dérapage'ıdır" ve "liberal bir topluma giden yolun kapatılması demektir. Robespierre ve Montanyarlar ise yeni ve daha vahim bir despotizmi temsil [etmektedirler]" (Wallerstein, 1989: 34). Sonuçları bakımından da Devrimin Jakoben döneminin, demokratik ve halkçı bir cumhuriyeti değil, Robespierre ve Jakobenlerin despotizmini temsil ettiği açıktır.

Devrimle birlikte, rasyonel projelerin nesnesi haline gelen toplum, Jean-Jacques Rousseau'nun *halk iyiyi ister ama göremez* anlayışı odağında, "iyiyi görebilenlerce" devasa bir dönüşüm yoluna girecek ve toplum, en kuytu köşelerine kadar, onu değiştirebilecek kişiler tarafından yukarıdan aşağıya yeniden inşa edilecektir. Bu inşa sürecinde *genel iyi* adına yeni inşa sürecinin mimarlarına önemli misyon atfedilmiştir. Bu misyon, devrim süresince gerekli görüldüğü zamanlarda baskı pratiklerinin devreye sokulmasına imkan tanıyan başlıca gerekçe olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda devletin açık şiddetin yanında, Althusser'in kavramıyla *devletin ideolojik aygıtları*[2] ile de sağlanacak; eğitimden okula, dinden sanata kadar birçok "aygıt" bu misyonun belirlediği şekilde hizmet edecektir.

Eski zamanlar ve devrim öncesine ilişkin rejim (*Ancien Regime*) kaybedilmiş zamanlar nitelendirilip, değişimin ani, hızlı ve köklü olması amaçlanacaktır. Devrimcilere özelde ise Jakobenlere göre, artık kaybedilecek zaman yoktur. Zaten hızlı olunmazsa "devrimin kazanımları" tehlikeye düşebilir. Devrimin kazanımlarının korunması adına "bir süreliğine" demokratik ilkelerden ödün

[1] Fransız devrimini, feodal Ancien Régime'i yıkan burjuvaların siyasal devrimi olması temasıyla görüşlerini yapılandıran ilk grupta; sosyal yorumcular olarak adlandırılan; Soboul, Lefebvre, Mathiez ve jaurés isimleri yer alır. İkinci grup ise Alfred Cobban ve François Furet isimlerinin başını çektiği, "sosyal yorumun revizyonist eleştirisinden" doğar. Bu isimlere göre, devrim burjuva devrimi değildir. "Devrim, despotluk karşıtı özgürlükçü istemlerin yarattığı siyasal bir patlamadır."(Wallerstein, 1989: 33).

[2] Bkz. Louis Althusser, "*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*."

verilebilir/verilmelidir. Çünkü demokratik ilkelerin halka aktarılması uzun zaman alır bu da yine devrimin kazanımlarına olumsuz etkilerde bulunabilir. Hem devrimin kazanımlarının korunması hem de devrimci misyonun yerine getirilmesi baskıcı siyasal erkin doğuşunu hızlandırmıştır. Özellikle *Terör Dönemi* bunun en önemli ispatıdır. *Kamu Selameti Diktatörlüğü* altında, halkın devrimin tarafında olması adına insanlık dışı uygulamaların hayata geçirilmesi de söz konusudur. Bütün bu süreçlerde *uluslaşma, birlik anlayışı, yurtseverlik, erdem* gibi kavramlar da Fransız devriminin omurgasını oluşturan temel ögeler olarak, söz konusu pratiğe eşlik edecektir.

Fransız devriminin düşünsel ve pratik düzeylerini belirleyen bu niteliklerinin, Türkiye modernleşmesinin özellikle erken Cumhuriyet döneminde ciddi biçimde izlendiği görülmektedir. Bu anlamda Rousseau'nun veya Rousseau'cu felsefeyle bağlantılı siyasetin Cumhuriyet modernleşmesine olan etkisini, *geçmişten-gelenekten kopuş* olarak onun kendisini Osmanlı'dan köklü bir biçimde ayırmasını, Cumhuriyet döneminde benimsenen resmi ideolojinin *Cumhuriyet Halk Partisinin Altı Umde*'sini, özellikle de bunlardan laiklik ilkesini ve bütün bu "umde"lerin damgasını taşıyan tarihi, oldukça somut ve gösterilebilir bir ilişki üzerinden Fransız Jakoben döneminin felsefesi ve uygulaması üzerinden izlemek mümkün görünmektedir.

Fransız devriminin Türkiye modernleşmesine esin kaynağı olması ve Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesi üzerindeki etkisi, bugüne kadar esas olarak *düşünsel* ve *felsefi* boyutlarıyla ele alınmış, bu ilişki veya etkileşimin hangi somut alanlarda veya uygulamalarda paralellikler (hatta kimi zaman aynılıklar) arzettiği yeterince irdelenmemiştir. Oysa Fransız Devriminin, özellikle de ondaki bir *felsefi/siyasi çizgi* veya *dönem*in, daha somut olarak belirtmek gerekirse onun Jakobenizminin, verili toplumun değiştirilmesi ve dönüştürülmesinde oynamış olduğu rolün oldukça benzerini Cumhuriyet dönemi aydınlarının kendilerine biçmiş oldukları rolde bulmak; Merkezi Hükümet Fransa'sının *Terör* döneminin *Kamu Selameti ve Güvenliği Komitelerinin* pratiklerini, *Takrir-i Sükûn Dönemi'nin* özelde ise *İstiklal Mahkemesi* uygulamalarında izlemek mümkündür. Devrimin (Fransa) ve reformun[3] (Türkiye) pratik siyasetindeki benzerlik noktaları; laiklik politikalarından

[3] Çalışma boyunca, Fransa'daki değişim süreci *devrim* Türkiye'deki değişim süreci ise *reform* olarak adlandırılmıştır. Türkiye'de yaşananlar her ne kadar yönetici elit tarafından devrim olarak adlandırılsa da Türkiye bir devrim yaşamamıştır. İki ülkenin yapısal ve toplumsal farklılıklarının değişim

(Türkçe ezan uygulaması ve kiliselerde çan çalınmasının yasaklanması vb. gibi) takvim-saat-ölçü birimleri değişimine, resmi törenlerlerin niteliğinden basının durumuna, eğitim politikalarından ulusal dilin kullanım biçimine, asalet ve unvanların kaldırılmasından milli ya da sivil bir din inşa etmeye pek çok benzeşim, çalışmamızın üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Öte yandan Fransız Jakobenizmi ile başlangıç dönemi Türkiye modernleşmesinin benzeşiminin hangi somut alanlarda izlenebileceğine ilişkin bahse geçmeden önce söz konusu modernleşme çizgisini de diğer modernleşme yaklaşımları ışığında ele almakta fayda vardır. Bu çerçevede bazı sorular gündeme gelmektedir. Örneğin, modernleşme kuramlarının öncelikle menşei Batı'da ciddi eleştirilere tabi tutulduğu -*geleneğin reddinin* birtakım handikaplara yol açtığı, geleneğin moderniteye engel teşkil etmediği ve hatta katkı sağladığı gibi- göz önüne alndığında, acaba geleneğin dışlanmadığı bir modernleşme modelinin pratiğe geçirilmesi çok mu zordu? Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde bunun zor olduğu iddiasından yola çıkan Cumhuriyet seçkinlerinin, bu fikrin oluşmasındaki esas dinamikleri ne idi? Fransa ve Türkiye'nin gelenek adına ne varsa geri plana itip, geçmişi reddedip, Osmanlı'dan ve *Ancien Regime'*den alınan *bürokratik yapı* geleneği bu geri plana itme anlayışıyla çelişmez mi? Bununla ilişkili olarak, Batı toplumlarının içerisinden iki önemli siyasal geleneğin oluşmasına ve şekillenmesine neden olan farklı değişim modellerinden, Türkiye'de Fransız siyasi modelinin tercihinin nedeni nedir?

Bu tercihin nedenini de mercek altına almak gerekir. Mesele Osmanlı döneminde Fransa ile yaşanan yakın siyasi, kültürel ilişki biçimi midir yalnızca? Yoksa Türkiye modernleştiricilerinin bu tercihteki esas gayelerinin *sosyolojik, ekonomik ve sınıfsal* bir açıklaması da mümkün müdür? Bu çalışma benzerlikleri ele almaya geçmeden önce söz konusu tercihin ekonomi politiğine dair bir tartışmaya da yer vermiştir.

Fransa ve Türkiye arasındaki benzeşimlere geldiğimizde; Devrim ve reform dönemine *Rousseau*'nun düşünceleri ve *evrensel insan aklı'*nın etkileri, iki dönemde

---

süreçlerine olan etkisi bu bağlamda göz önünde bulundurulmalıdır. Değişim hareketinin itici gücü ya da temel dinamiklerinin aşağıdan bir hareketle desteklenip desteklenmediği bu bağlamda düşünülebilir.

laiklik düşüncesinin şekillenmesi, *geçmişten-gelenekten kopuş* teorisi hangi biçimlerde ortaya çıkmıştır? Benzerlik iddiasının yanı sıra iki değişim sürecinin farklılıkları hangi noktalarda temellenir? Bu sorularla ve bunların cevapları ile ilişkili olarak, Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde (reform döneminde), Türkiye'nin Fransa ile olan benzerlik noktalarının yalnızca *ideolojik* ya da *düşünsel* zeminde açıklanmaya çalışılması yeterli midir? Yetersiz olduğu kabulünden yola çıkarak ve bütün bu sorulara da cevap aramaya çalışarak, bu çalışmanın temel iddiası; devrim dönemi Fransa'sı (*Jakoben Dönem*) ve reform dönemi Türkiye'si arasında *düşünsel* ve *felsefi* benzerliğin yanı sıra *pratik siyasette* de önemli benzerlik noktalarının olduğudur.

Devrim dönemi Fransa'sı (*Jakoben Dönem*) ve Cumhuriyet reformları dönemi Türkiye'si arasındaki *pratik siyasette*ki benzerliklerin ortaya çıkarılmaya çalışılması, bu anlamda sadece bir döneme damgasını vuran uygulamaların arkaplanının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakla kalmayacak, Türkiye modernleşmesinin geçmişi ve bugünüyle daha iyi anlaşılmasına da katkıda bulunacaktır.

OSMANLI-TÜRKİYE MODERNLEŞMESİNİ NASIL ANLAMALI?

1. Kavramsal Çerçeve: Modernleşme Üzerine

Modernleşme kavramı ve kuramlarını ele almak çok yönlü bir perspektife dayanmakta, modern toplumun hangi özelliklere sahip olduğu, bu toplumların hangi yöne doğru gelişim gösterdiği gibi tartışmalara yoğunlaşmanın ötesinde, modern olmayan toplumların durumunu açıklamaya ilişkin bir nitelik de taşımaktadır. Bu kuramlar genellikle, modern olmayan ancak modernleşmesi kaçınılmaz olarak görülen toplumların, modernleşmiş olarak nitelendirilen Batı toplumlarını örnek alarak ve onların modernleşme çizgisini izleyerek modernleşmeleri gerektiği tezinden yola çıkılarak üretilmiştir. Ancak modernleşme nasıl olacaktır? Bu bakımdan bazı modernleşme kuramlarının açıklama biçimlerinin sorgulandığı ve başka modernleşme kuramları tarafından eleştirildiği de görülmektedir.

Bu tartışmalara geçmeden önce, modernleşme kuramına ve modernleşme tanımlamaların kısaca yer vermek konuya giriş açısından önemlidir. Modernleşme

kuramı II. Dünya savaşı sonrasında ortaya çıkmıştır. Batılı sosyal bilimciler tarafından, savaş sonrası yaşanan, özellikle siyasal ve ekonomik değişim ve gelişmelerin ortaya çıkarmış olduğu ihtiyaçlara çözüm olarak sunulmuştur. Modernleşme kuramları, Batı'nın ihtiyaçlarına bir cevap bulmak amacının ötesinde Batı'nın Batı dışı toplumlara olan bakış açısını da yansıtır.

Bu bakış açısına 19. yüzyılda inşa edilen ve Batı'nın Doğu toplumlarına bakışını yansıtan *şarkiyatçılık* anlayışında da rastlamakta olduğumuzu belirten Coşkun (1989: 292), "Doğu toplumları için gerekli çözümün Batı'da bulunacağı" fikrinin temel oluşturduğunu belirtmektedir. Bu fikir, "Doğu ve Batı arasında giderilmez farklılıklar" olduğu ve "Doğu'nun bu farklılıkları giderme imkân ve araçlarına sahip" olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Batı'nın üstünlüğü ve gelişmişliğinin vurgulanması "Avrupa merkezci açıklamaların yaygınlık kazanması"na neden olmuştur (Coşkun, 1989: 292).[4]

Modernleşme kuramlarında, *geleneksel toplum-modern toplum* ayrımı temel açıklama nesnesi haline gelmiştir. Bununla birlikte toplumsal, siyasal, ekonomik değişimlerin aydınlatılma çabasına tanıklık ettiğimiz, sosyoloji disiplininin de doğuşuna zemin hazırlayan gelişmelerin yaşanmış olduğu 18. ve 19. yüzyıldaki açıklama biçimlerine kısa da olsa yer vermek konu bütünlüğünün sağlanması açısından önemlidir.

Modernleşme ve gelişme konusundaki kaygıların, kelimelerin dar anlamıyla, yeni ülkelerde veya "Üçüncü Dünyanın" kalkınma sorunlarına olan ilginin bir parçası olarak, esas olarak II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıktığı doğrudur. Ancak modern toplumun ve toplumsal değişimin ve gelişimin doğası ile ilgili endişe,

[4] Bununla birlikte bu durum, Coşkun'a göre "Batı'nın Doğu toplumlarına müdahalesine zemin" hazırlamıştır. Batı üstünlüğü ilkesinden yola çıkılarak, etnosentrik bir bakış açısında temellenmiş olan şarkiyatçılık fikri, 20. Yüzyılda farklı bir forma girmiştir. "Batı içi dengelerin sağlanması, savaş sonrasının (I. ve II. Dünya Savaşı) "olumsuz sonuçlarının giderilmesi" modernleşme kuramlarının ortaya çıkma amaçlarından biridir. Bununla birlikte, özellikle "I. Dünya savaşı sonrasında doğu ülkelerinin Batı karşıtı hareketleri ve bağımsızlık arayışları"na Batı çıkarlarının sağlanması yönünde bir çözüm arama girişimi söz konusudur. Bu nedenle, Batı egemenliğinin devamının sağlanması ve Batı karşıtı hareketlerin yumuşatılması amaçları; "*modernleşme, kalkınma, az-gelişmişlik"* gibi kuramların doğuşuna neden olmuştur. 19 yüzyılda "*ilkel* toplumlardan *uygar* Batı toplumlarına doğru olan değişmenin yönü, modernleşme kuramında *geleneksel* toplumların *modern* Batılı toplumlara doğru evrilmesi" biçimine dönüşmüştür (Coşkun, 1989: 295-296).

modern sosyal bilimin köklerinden kaynaklanmaktadır; Aslında, son otuz[5] yılda modernizasyon ve kalkınma çalışan araştırmacıları meşgul eden spesifik problemlerin birçoğu modern sosyolojinin temel problemlerinden bazıları ve sonraki teorik gelişmelerle yakından ilgilidir. Bu nedenle, bu çalışmalara karşı dile getirilen eleştirilerin birçoğu sosyolojik teorinin temel sorunlarından bazılarına değiniyor (Eisenstadt, 1974: 225).

Toplumların genel biçimiyle *geleneksel* ya da *modern* oldukları yönündeki dikotomik tanımlama modeli klasik sosyoloji kuramlarının en ayırt edici özelliğidir. Tönnies bu ayrımı, "cemaat-cemiyet", Main, "statüler-sözleşmeler", Weber, "statü-sınıf", Simon, "üç aşama", Comte, "teolojik- metafizik-pozitif", Cooley, "birincil grup-ikincil grup", Durkheim, "mekanik-organik dayanışma", Marx, "feodal-kapitalist" toplum olarak ortaya koymuştur (Armağan, 1992: 67, Eisenstadt, 1974: 226). Modern dünya tasarımı *modern* karşısında *geleneğin* konumlandırılmasından[6] hareketle kurgulanmıştır. Toplumların doğrusal bir çizgi[7] üzerinde gelişmelerinin ya da modernleşmelerinin sağlanması gerekli hatta zorunlu görülmüştür. Bu gereklilik ya da zorunluluk, toplumların yukarıda belirtilen bazı aşamalardan geçme koşuluyla birlikte düşünülmüştür. Toplumların tıpkı Batı toplumlarının yaşamış olduğu değişim sürecini yaşamaları, onların modern olmaları yolundaki itici gücü temsil etmektedir. Bu şartlarda, toplumların kendine özgü niteliklerine (toplumsal, siyasal, ekonomik vb.) bakılmaksızın ya da bu nitelikler görmezden gelinerek *makro sosyolojik kuramlar* üretilmiştir.

Modernleşme kuramının 1950'lerle birlikte çeşitli isimler tarafından inşa edilmiş olduğu ifade edilebilir. Klasik modernleşme kuramcıları[8] olarak Eisenstadt,

---

[5] Eisenstadt "*Studies of Modernization and Sociological Theory*" adlı eserini 1974'te yayımlamıştır.

[6] Modern ve geleneksel olanın zıtlık içinde olduğu düşünülerek üretilen bu kuramlar Shils (2002: 147-148)'e göre bazı bilimsel pozisyonların da oluşmasına neden olmuştur. Radikal ilerlemeci görüş tarafından, geleneğin, mutlak suretle terk edilmesi gerektiği ya da revize edilmesi gerekli olan kalıntılar olarak görülmesine neden olmuştur. Bunun karşısında ise yani gelenek tarafında olanlar ilerlemenin reddinin gerekliliğine vurgu yapmaktadırlar. Modernite yanlıları ve ona karşı çıkanlar arasında bu surette entelektüel pozisyonların belirlenmesinde bu dikotomik ayrım göze çarpmaktadır.

[7] Klasik düşünürlerce bu süreç "tek yönlü-doğrusal" (üni-lineer) ve "geri çevrilemez" bir süreç olarak nitelendirilmiştir (Canatan, 1995: 24).

[8] Nermin Abadan (1970: 22-24), modernleşme kuramlarının üç ana modelini açıklar: 1. Evrimci tekçi model, 2. Alternatiflli çoklu model, 3. Akültürasyon (kültürel ikilem) modeli. Evrimci tekçi modelin önemli temsilcileri; Parsons, Smelser, Eisenstadt, Moore ve Levy'dir. Alternatifli çoklu modelin temsilcileri, "sosyo-ekonomik gelişmeyi kalitatif bir takım sıçramalar olarak görmektedirler". Apter, Shils Alternatifli çoklu modelin temsilcilerindendir. Akültürasyon modeli, Almond ve Coleman gibi

Parsons, Lerner, Apter, Levy, Shills, Smelser, Rostow gibi isimler sayılabilir. Bu kuramcıların geleneksel-modern toplum ayrımı merkezinde yapmış oldukları açıklama biçimleri bazı temel noktalardan hareket eder. Bunlara göre *geleneksel toplum*;

> "Durağan toplumsal yapı, tarıma dayalı ekonomi, düşük okuma-yazma oranı, teknolojik düzey geri, düşük hayat standardı, (…),yatay ve dikey hareketsizlik, sosyal hayatta yüz yüze ilişkiler yoğun, yönetimde kanun ve kurallardan ziyade gelenekler hâkim, inanç ve düşünüş biçimlerinde kaderci kaderci zihniyet ve anlayışlar egemen". *Modern toplum*; "dinamik, şehirli hayat tarzının egemen olduğu, endüstrileşmiş, siyasi ve sosyal yapıda kurumlaşmaların artmış, okuma-yazma oranının yüksek ve yüksek öğretimin yaygın olduğu (…), kitlelerin giderek artan bir oranda siyasete katıldığı, siyasi gücün daha geniş gruplara dağıldığı (…), laik düşünüş tarzlarının siyasi ve sosyal yapıda hâkim olduğu bir toplum tipi" (Coşkun, 1989:298).

Eisenstadt, gelişme sorunu çerçevesinde modernleşmeyi ele alan düşünürlerdendir. Eisenstadt sosyolojik bir yaklaşımla, Batı dışı dünyanın toplumsal değişim süreçlerine yönelmiştir. O'na göre; geleneksel ve modern toplumları uzun süredir dikotomik şekilde karşılaştıran görüşün tipolojik özellikleri baskındır. Bu görüşe göre, geleneksel toplumda farklılaşma çok az, homojen, mekanik bölünme ağırlıklı emek ve düşük düzeyde kentleşme ile düşük düzeyde okur-yazarlık mevcuttur. Buna karşılık, modern toplumda[9], çok fazla farklılaşma, yüksek derecede iş bölümü ve uzmanlaşma, kentleşme ve okur-yazarlık, kitle haberleşme araçları kullanımı vardır (Eisenstadt, 1974: 226).

Modernleşmenin siyasi, kültürel, ekonomik ve toplumsal olarak dört boyutu olduğu ifade edilebilir. Siyasi modernleşme, siyasi partiler, parlementolar, oy hakkı gibi katılımcı karar vermeyi destekleyen anahtar kurumları içerir. Kültürel modernleşme, sekülerleşme ve ulusalcı ideolojiye bağlılığın üretildiği alandır. Ekonomik modernleşme, endüstrileşmeden farklı olmasıyla birlikte, artan bir ekonomik dönüşüm ve zamanla büyüyen işbölümü, yönetim tekniklerinin kullanımı,

---

isimler tarafından benimsenmiştir. Bu modele göre; "modernleşme süreci geleneksel yapıları modern yapıların içinde eritmedir". Abadan (1970: 24) üç farklı modelin ortak özelliğini şu şekilde ifade eder: "modernleşme, toplumun içinden gelen ve yeni değer yargıların ihtimaline bağlı endojen faktörlere dayanan bir sosyal değişme sürecidir".

[9] Eisenstadt modern toplumu ele alırken geleneksel toplumlardan farkını ortaya koymakla birlikte bu farklılığın katılım talepleri üzerindeki etkisine de yer verir. O'na göre; modern toplumlar, geleneksel toplumların aksine merkezi çerçevelerinin genişleme eğiliminden doğan kritik problemlerle yüzleştiler. Bu genişleme eğilimi, "modern sosyo-kültürel düzenleri gelenekselden ayıran" bir yandan sosyal seferberlik ve yapısal farklılaşma, öte yandan merkezlerde artan katılım talepleri olarak kendini gösterir (Eisenstadt, 1974: 249).

teknolojinin ilerlemesi gibi bileşenleri olan modernleşmedir. Toplumsal modernleşme ise, yine bazı ögelerden oluşan modernleşmedir, bu ögeler: kentleşme, artan okuma yazma oranı, geleneksel otoriterliğin zayıflaması vb. (Abercrombie vd., 1988: 158-159).

Modernleşmenin tanımlanması konusunda çeşitli yaklaşım biçimlerinin olduğu ifade edilmelidir. Giddens (1994: 9) modernleşme için: "17. yüzyılda Avrupa'da başlayan, sonra neredeyse bütün dünyayı etkisine alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleri" tanımını yapar. Modernleşmeyi; "Kautsky (1962) sanayileşme, Black (1989) çağdaşlaşma, Lerner (1964)[10] Batılılaşma, Rustow (1967) entelektüel ve sosyal yenilik" (Duman, 2008: 11) gibi tanımlamalarla açıklamışlardır. Modernleşme kuramının önemli isimlerinden Inkeles ve Smith'in ise teoriye yapmış oldukları en önemli katkı *modern birey* tanımlamasının nasıl olduğu noktasındadır.

Modern birey tanımlamasında dikkati çeken en önemli noktalardan biri, bireyin *geçmişe değil geleceğe yönelim*inin olduğu yönündeki açıklama biçimidir. Modernleşme kuramları çerçevesinde yapılmış olan modern olana (toplum, birey vd.) yönelik bütün açıklamalarda *geçmişin ve geleneğin reddi* vurgulanmaktadır. Bu vurgu, modernleşme kuramlarına yönelik geliştirilmiş olan eleştirilerin de bir boyutunu yansıtmaktadır. Çalışmanın bundan sonraki bölümü bu eleştiriler odağında ele alınacaktır.

2. Modernleşme Eleştirileri

Anthony Giddens (1994: 12) *Modernliğin Sonuçları* adlı eserinde; "modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzlarının" insanları, bütün "geleneksel toplumsal düzen türlerinden eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarmış" olduğunu ifade eder. Ayrıca Giddens (1994: 12), modernlik ile birlikte yaşanan dönüşümlerin "yaygınlık" ve "yoğunluk" açısından önceki dönemlerin "değişim biçimlerinin

[10] Lerner'ın yaklaşımında modernleşme kuramının en çok üzerinde durulan *Batı tipi toplum modelinin benimsenmesi*ne yönelik bir açıklama biçimi bulunmaktadır. O'na göre; Batı dışı toplumların gelişme sorunları, Batılı toplumların gelişim modelinin tamamen alınması yoluyla aşılabilir. Bu noktada tarihin "hızlanması" fikri ortaya atılır (Lerner, 1968: 389'dan akt. Altun, 2000: 168). Bu fikrin ana ekseninde ise az gelişmiş toplumların Batı'nın yaşamış olduğu son üç yüz yılı yaşamadan modernleşmek istemeleri vardır. Bu durum az gelişmiş toplumların modernleşmeyi doğal seyri içerisinde başaramayacakları için onları tarihlerinin hızlandırılmasına yardımcı olmak gerekmektedir (Altun, 2000: 168). Lerner'ın bu yaklaşımı, Batı dışı toplumların modernleşirken, Batı'nın onlara yönelik müdahalelerine meşruiyet kazandırma amacına yönelik bir açıklama biçimidir.

çoğundan daha etkili'' olduğunu vurgular. Modernleşmenin önceki değişim biçimlerinden daha etkili olduğu vurgusu onun kendi gücünün ifade edilmesiyle tamamlanır: Modernleşme, "kültürel bir cihat; değerler ve yaşam biçimlerindeki âdetler ve dildeki inançlar ve kamusal davranışlardaki farklılıkların imhasını hedefleyen güçlü ve karşı konulmaz bir güdü" (Bauman, 2003: 148) olarak nitelendirilmiştir.

Modernleşmeyi "modernliğin ve kendisinin modern olmadığının bilincine varma durumu" olarak nitelendiren Dellaloğlu (2012: 45), aynı zamanda; "modernliğe, modern olmayanın gösterdiği bir tepki" olarak bakar. Ona göre; modernleşme bir "taklit etme süreci" olmakla birlikte, bir "gecikmişlik paniği" olarak da adlandırılabilir. Bu panik aynı zamanda, "Onlar beş yüz yılda yaptı biz elli yılda" yapmalıyız" fikri etrafında kültürel bir "hazımsızlık sürecidir". Dellaloğlu'nun modernleşme tanımlaması, modernleşme süreciyle birlikte toplumların yaşamış olduğu "anlam, ahlâk ve özgürlük yitimi"ni (Taylor, 1995: 9), akıllara getirmektedir. Bazı modernleşme eleştirileri, değişen toplumların özellikle *geleneğin* geri plana itilmesi hatta yok sayılması nedeniyle toplumsal bir mana kaybı yaşamaları noktasında gelişmiştir. Köklerinden sıyrılması istenen toplumlar kendilerine yeni bir *anlam* arama yolunda yalnız bırakılmışlardır.

Modernleşme Aydınlanmanın akla ithaf ettiği sonsuz öneme yaslanan en önemli ve köklü değişim sürecidir. Bu nedenle modernleşme sonucu oluşan; "aklın ilkeleri ve deneysel verilerle kurulan bu düzen kutsaldan arınmış, profan bir düzen"dir (Touranie, 1994: 23). Aydınlanmadan alınan mirasla, modernite ile hem doğa hem toplum akılla kavranır ve onlara akıl doğrultusunda yön verilir. Bu yüzden modernlik, sonsuz güven duyduğu *akıl*'ın karşısına geçmişin birikimini yansıtan *geleneği* konumlandırır. Modernliğin "*gelenekten kopuş*" olarak kendini inşa etmesinin temelinde yine bu konumlandırma vardır. Kendi karşıtını üretmeyi ve bu doğrultuda kendini tanımlamayı amaçlayan modernite bir anlamda geleneği yeniden icat etmiştir. Modern topluma ait ne varsa geleneksel toplumun ve onun öğelerinin karşısına konmuş, bu noktada geleneğe ait ne varsa bir olumsuzlama felsefesi üzerinden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Geleneğin yeniden icadı söz konusudur.

Nilüfer Göle'nin özellikle *Batı-dışı modernleşme*[11]*de* geleneğe biçilen rol ile ilgili ifadeleri önemlidir:

> Gelenekler, değişimin dinamik kaynakları olarak yeniden yorumlanıp modernliğin içerisine taşınmamış, bunun yerine dondurulmuş, folklorikleştirilmiş ya da müzeleştirilmiştir. Eğer varolmayı sürdüren gelenekler varsa, bu sistemin kenarında kalmaları suretiyle mümkün olmuştur. Batı-dışı ortamlarda, gelenek ve modernlik birbirleriyle örtüşmeyen ya da zayıf bir tekabüliyet gösteren uyumsuz parçacıklar olarak ortaya çıkmaktadır (Göle, 2007: 65).

Modernleşme kuramının tartışılmaya[12] başlanması Eisenstadt'a göre öncelikle Batı dünyasında meydana gelmiştir. Yirminci yüzyılda yaşanan iki dünya savaşı, ortaya çıkan faşizm ve Yahudi soykırımı gibi yıkıcı sonuçlar[13], genel olarak modern bilginin araçsallaşmasıyla meydana gelen çevre felaketleri, bireyin ve toplumun içine düştüğü yabancılaşma gibi nedenler bu eleştirilerin genel çerçevesini oluşturmuştur.

İlk modernizasyon modelinin 1950'lerde bozulmaya başladığını belirten Eisenstadt, eleştirilerin etrafında birleştiği temel odağın, geleneksel toplum kalıplarının iç dinamiklerinin yanı sıra, farklı siyasi ve ekonomik komplekslerin bağımsız gelişme ihtimalinin değişkenliğini açıklayamaması olduğunu vurgular. Bu tür eleştiriler sadece kalkınma ve modernleşme sorununa değil, aynı zamanda sosyolojik analizin çok merkezi bazı sorunlarına dair açıklamalar da içermektedir.

---

[11] Göle, Batı-dışı modernlik kavramına ilişkin bir yaklaşım geliştirir:
1-Dünyasal-tarihsel gelişmelerin odağındaki Batı'yı, merkezden kaydırmak suretiyle, bizzat "merkez" kavramının sabit bir coğrafyadan ibaret olmadığını, bu açıdan her toplumun kendine ait bir "merkezi konum" oluşturabileceğini/yaratabileceğini kabul etmek.
2-Klasik modernleşme kuramlarının dayandığı, "rasyonalist, ilerlemeci ve doğrusal gelişme ilkeleri"nin yerine, senkronize bir tarihsel/zamansal gelişme modelini kabul etmek.
3-"Eksik yerine ekstra modern olanın gözlemlenmesi", yani Batı dışındaki toplumların Batı modeli dışında ve fazladan bir modernlik isteminde bulunmasını ifade etmek.
4-"Geleneksel yerine geleneksizleştirme" yaşayan toplumların gelenekleriyle birlikte yeniden bir modernlik sunabileceklerini ifade etmek (Göle, 2002:164–65).

[12] Son dönemde modernite üzerine geliştirilen eleştirel çözümlemeler: "Anthony Giddens Modernliğin Sonuçları'nda (çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınlan, 1994) özellikle modernitenin düşünümselliği etrafında bir analiz geliştiriyor. Charles Taylor ise Modernliğin Sıkıntıları'nda (çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, 1995) bireycilik, araçsal akıl ve özgürlük yitimi ekseninde modernite ve liberalizmin sorunlarını tanışıyor. Alain Touraine'in Modernliğin Eleştirisi (çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 1992) ve Peter Wagner'in Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma (çev. Mehmet Küçük, Sarmal Yayınevi, 1999) da bu kapsamda hatırlanabilecek iki diğer kitap. Listenin eleştirel olan genelini dengelemek adına son olarak, Marx ve Nietzsehe'nin modernite eleştirilerine katılmakla birlikte sıkı modernist konumundan da vazgeçmeyen Marshall Berman'ın Katı Olan Her Sey Buharlaşıyor'u (çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İletişim Yayınları, 1999)" sayılabilir (Bora ve Gültekingil, 2007: 546).

[13] "İçinde bulunduğumuz yüzyılda şimdiye kadar 100 milyondan fazla insan çatışmalarda ölmüştür; genel nüfusun artışını göz önünde bulundursak bile bu sayı, on dokuzuncu yüzyıldaki dünya nüfusundan fazladır" (Giddens, 1994: 16-17).

Bazı eleştirmenler gelenek-modernite ikiliğinin temel geçerliliğine ve ilk modelin "sözde" *tarih-dışılığına* ve *Avrupa-merkezciliğine* meydan okurken, diğerleri, modelin bazı temel teorik ve analitik varsayımlarına, özellikle "gelişimsel" ve evrimsel ve "işlevsel-yapısal" sistemik varsayımlarına saldırmaktadır (Eisenstadt, 1974: 238).

Modernleşme modelinin *tarih-dışılığının* iddia edilmesi eleştirisi, iki ayrı yönden gelişmiştir. Birincisi, geliştiricilerin, çeşitli toplumlardaki çağdaş gelişmelerin sabit bir son aşamasına doğru yönelttikleri iddiaları yerine, kendi içlerinde yer alan geleneksel güçlerin "açılımı" açısından değerlendirilmesini vurgular. Bu eleştirinin diğer yönü, geneli modernleşme sürecine indirgeyen, özgün, benzersiz, tarihi deneyime vurgu yapma eğilimindedir. Bu yaklaşım, modernleşme sürecinin, tüm toplumların doğal olarak katılma eğiliminde olduğunu ya da her toplumun gelişiminin doğasında var olan evrensel bir süreç olmadığını vurguladı. Bu eleştirilerin[14] birçoğu, Batı baskınlığını, kalkınma sürecinin yapısını belirleyen temel faktör olarak kabul ederken, Batı modelinin geçerliliğini doğal bir model olarak kabul etmekte veya tüm toplumların gideceği nihai gelişme aşamasını reddetmektedirler (Eisenstadt, 1974: 241-243).

Tipps (1973), *"Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective"* makalesinde, modernleşme kuramlarının eleştirilerine ayrıntılı olarak yer vermiştir. Bu eleştirileri *Kritik/eleştirel Değişken Yaklaşımları, İdeolojik Eleştiri, Ampirik Eleştiri, Meta-teorik Eleştiri* gibi başlıklara ayırarak ele almıştır.

Tipps'e göre; Dikotomi geleneğinin, modernleşme teorileri eleştirilerinde yer alması, esasen *etnosentrik* bir dünya görüşünün ürünü olması nedeniyledir. Modernleşme teorisyenleri, kendi amaçları doğrultusunda adapte olmaya başladıkça, 19. yüzyılın sonlarında sosyal evrimciler tarafından geliştirilen bu yaklaşımda bazı değişiklikler yapma konusunda kendilerini kısıtlı hissettiler. "Uygar" ve "barbarlık" gibi açıkça etnosentrik terimler açıkça kabul edilemezdi, aynı zamanda biyolojik

[14] Eisenstadt modernleşme teorisyenlerin biri olarak modernleşme eleştirilerine yer vermiş ancak bunu, nihai olarak bu eleştirilerin tutarsız olduğunu kanıtlamak amacıyla yapmıştır: "Pek çok farklı noktadan gelen eleştiriler, orijinal kalkınma ve modernleşme paradigmasıyla sınırlandırılmış, mülklerinin çoğuna saldırarak, temel varsayımların çoğuna zarar vermiş ve sonuçlarının çoğunun geçerliliğini ve hatta ortaya çıkardığı sorunları sorgulamıştır. Ancak, aslında, resim gördüğümüzden çok daha karmaşık, çünkü eleştirilerin çoğu birbiriyle tutarsız" (Eisenstadt, 1974: 247).

evrim teorisi okulunun açık ırkçılığı da dinlenmeye[15] mecburdu. Bununla birlikte, bu tür değişiklikler birçok bakımdan sadece yüzeyseldi. Bu nedenle, çağdaş modernleşme teorisinin terminolojisi, daha nötr bir izlenim vermek için bir miktar temizlenmiş ("medeniyet" yerine "modernite", "barbarlık" yerine "gelenek" telaffuz ediliyor) olsa da, 19. yüzyıldan kalma türevleri gibi, ulusların ilerleyişini, Batı'nın kurumlarına ve değerlerine yakınlığı (özellikle de Anglo-Amerikan toplumlarına yakınlığıyla) ile değerlendirmeye devam ediyor (Tipps, 1973: 206).

Tipps'e göre; Dikotomik yaklaşım, *gelenek-modernite* karşıtlığında yavaş yavaş şekillendiği için, entelektüel boşluğu doldurmak için çok uygundur. Çünkü Modernleşme teorisyenine, "nispeten modernleşmemiş" toplumlardan elde edilen verilerin toplanabileceği, sıralanabileceği ve yorumlanabileceği, "modern" bir toplumun vatandaşı olarak edindiği yakın deneyimlerden türetilen, tanıdık, kararlı kategorilerden oluşan bilişsel bir harita sağlandı. Dahası, bu harita sadece bu toplumların bugününü sipariş etmek için bir kategori seti sağlamakla kalmadı, aynı zamanda modernleşmeyi "modernite" yönünde kaçınılmaz bir değişim süreci olarak göstererek, onların hepsinin geleceğine bir bakış da sağladı. Bu bakış, bu toplumların modernite yolunda tanıdık bir yol izleyeceği güvencesiyle Batı'yı daha da rahatlattı. Bununla birlikte, bu perspektifin kendine özgü karakteri, sadece modernleşme teorisyenlerinin bilişsel sahtekârlıklarıyla değil, yeni konularını da keşfederken, aynı zamanda ideolojik taahhüt ve varsayımlarıyla da şekillendi. Dikotomi geleneği, 19. yüzyılda Avrupa'da ilk sanayileşme döneminde şekillenirken, Batılı aydınların sanayiciliğe yönelik belirsizliği, geleneksel geçmişin birçok özelliğini bozan, toplumu romantik görüşlerine götüren, maddi olarak fakir ve eğitimsiz kişilerin basitleştirdiği nostaljik bir "Cennet Kaybı" duygusuyla yansıtıldı (Tipps, 1973: 207).

Gelişim geleneğindeki diğer teoriler gibi, modernleşme teorileri de toplumların dönüşümünü büyük ölçüde içkin değişim süreçlerinin sonucu olarak görmekten dolayı eleştirilmiştir. Bu açıdan Modernleşme teorisyenleri, büyük ölçüde toplumsal yapı ve kültürün yerli yönleriyle ilgili değişkenlere odaklanarak, toplumsal değişimin birçok önemli dış kaynağını veya etkisini ya küçümsemiş ya da görmezden gelmiştir. Örneğin, modernleşmedeki "Batı etkisinin" rolünü vurgulayan Lerner gibi

[15] Dinlenme: Kenarda tutulma anlamında.

modernleşme teorisyenleri bile bu "etkiye", toplumlar arasındaki etkileşimlerin yapısal mekanizmalarını göz ardı ederek, yalnızca belirli kültürel niteliklerin yayılmasının sonuçları açısından bakma eğilimindedir[16] (Tipps, 1973: 212).

Geleneksel toplumlar tipolojik olarak modern olanlardan farklı olsalar bile, geleneklerinin moderniteye geçişini ne ölçüde engellediği ya da kolaylaştırdığı konusunda büyük ölçüde değişebilirler. "Geleneksel" ve "modern" toplum ikilemi, işte bu gerçeğin tanınması tarafından baltalanmıştır (Eisenstadt, 1974: 238). Gelenek-modernite karşıtlığı (yalnızca geleneksel toplumların varsayılan benzerliklerine odaklandığından) mekânsal ve zamansal anlamda çok sayıda geleneği hoş görmez. Bu nedenle, farklı türden sosyal yapılar aynı kategoride bir araya getirilerek, "modern sanayi toplumları olamama" gerçeğini paylaşıyorlar[17] (Tipps, 1973: 213).

Cirhinlioğlu (1999: 101), modernleşme ile geleneklerin zorunlu olarak birbirlerini dışlamayabilecekleri fikrinin,[18] 1980'lerden sonra bazı yeni modernleşme kuramcılarınca (Huntington, 1984; Davis, 1987, Banuazizi, 1987, Wong, 1988) vurgulanmaya çalışıldığını ifade etmiştir:

> Modernleşme kuramcılarının iddialarının tersine, geleneksel değerler bir anda yok olup, yerlerini modern değerlere terk etmemektedirler. Geleneksel toplumlar, aslında bazı modern değerleri içinde barındırırlarken, modern toplumlar da geleneksel değerlerin hepsini silip atmış değillerdir… Ayrıca, binlerce yıldır varlıklarını sürdüren toplumlarda geleneklerin hepsinin modernliğe aykırı olacağını düşünmek, pek mantıksal görünmemektedir. Bazı toplumlarda, geleneksel kültürün modernleşmeyi kolaylaştırıcı bir rol oynayabileceği kendiliğinden açıktır (Japonya'da olduğu gibi)… Bu gruptan kimi yazarlar (Banuazizi, 1987) gelişmenin yönünün Batılı değerlere yönelik olma zorunluluğunu yadsımışlardır. Bu görüşe göre, gelişme sadece bir tek yönlü olamaz. Her gelişmekte olan ülke kendi yolunu kendisi bulabilmelidir. Geleneklerini, örneğin, Japonya'da olduğu gibi, gelişmeyi

[16] Bu açıklamalardan sonra Tipps, bu eleştirilerin eksik olduğu sonucuna varmıştır: "Bu perspektifin sınırlamaları, modernleşme teorisinin gelişimini teşvik etmek için ortaya çıkmış olan Asya ve Afrika'nın yeni durumlarına uygulandığında özellikle belirgindir. Savaş, fetih, sömürgeci tahakküm, uluslararası siyasi ve askeri ilişkiler ya da uluslararası ticaretin etkisi ve uluslararası sermaye akışının etkisi gibi önemli değişkenleri bir araya getiremeyen herhangi bir teorik çerçeve bu toplumların kökenlerini açıklamayı ümit edemez" (Tipps, 1973: 212).

[17] Modernleşme eleştirilerine bu şekilde yer veren yazar, son olarak bu eleştirilerin de bir eleştirisini yapar: "Modernleşme teorisine karşı argüman kesinleşiyorsa, o zaman, sadece modernleşme teorisinin kavramsal aygıtının yetersiz ve kullanılamaz olduğu değil, aynı zamanda daha uygun bir alternatifin mevcut olduğu da gösterilmelidir. Şu anda, modernleşme teorisyenlerinin başarısızlığına ve onların eleştirel modernleşme teorisinin entelektüel gelenekleriyle belirleyici bir kırılma yapan ve hatta benzer eleştirilere atfedilebilecek böyle bir alternatif yoktur" (Tipps, 1973: 224).

[18] Geleneğin modern toplumların en modernleşmişinde dahi rol oynamayı sürdürdüğünü belirten Giddens ise, bu rolün, dikkatlerini çağdaş dünyadaki gelenek ile modernlik bütünleşmesi üzerinde yoğunlaştırmış olan yazarların inandığından çok daha az önemli olduğunu vurgular (Giddens, 1994: 40).

destekleyici bir şekilde (Davis, 1987) kullanılabilmelidir (Cirhinlioğlu, 1999: 99-101).

"Gelenek" kavramı gözlem temelinde değil, "moderniteye" varsayımsal bir antitez olarak formüle edilmiştir. Bu gerçek, kavramın birtakım ampirik sınırlamalarına yansır. Örneğin, geleneksel toplumların temelde statik olduğu konvansiyonel klişeyi ele alırsanız, gelenek-modernite karşıtlığı perspektifinden, tarih gelenekselden modern topluma geçişle başlar. Bu, genellikle Batı dışındaki bölgelerde, Avrupa toplumlarıyla temasın sonucu olduğu varsayıldığından, temas öncesi farklı deneyimlerin örtük olarak reddedilmesi anlamına gelir. Temas öncesi tarih bilgisi arttıkça, geleneksel toplumların bu kadar statik bir imajının savunulamaz olduğu kanıtlanmıştır (Tipps, 1973: 212-213).

Joseph R. Gusfield *Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change* (1967), adlı makalesinde "mevcut kurumlar, değerler ve geleneğin değişimlere ve modernleşmeye engel teşkil ettiği" tezini tartışmıştır. "Geleneksel formlar ile yeni kurumlar ve değerler arasında çok çeşitli şekiller alabilecek olan ilişkiye" dikkat çekmek istediğini belirten yazar, bu ihtimallerin "geleneksel-modern kutuplaşması üzerine kurulu toplumsal değişim modeli tarafından inkâr edildiği ya da bilinçli olarak gizlendiği"ni vurgular.

Gusfield geleneksel-modern kutuplaşması tezindeki yedi yanlışa yer verir:

Yanlış 1*: Gelişmekte olan toplumlar durağan-statik toplumlardır*. Geleneksel bir toplumun her zaman bugünkü durumuyla varolduğunu veya yakın geçmişin değişmemiş bir durumu gösterdiğini varsaymak yanlıştır. Bugün görülen ve 'geleneksel toplum olarak nitelendirilen şeyin kendisi, çoğu kez değişmenin bir ürünüdür. Örneğin Hindistan'da geleneksel feodal yapıdan söz etmek, yakın geçmişle uzak geçmişi karıştırmaktır. Gelenek batı ile karşılaşmasından önce de her zaman değişime açık olmuştur.

Yanlış 2: *Geleneksel kültür tutarlı bir norm ve değerler bütünüdür*. Kentsel merkezlerin 'büyük geleneği' ile kırsal toplulukların 'küçük geleneği' arasındaki ayrılma ve etkileşimi irdeleyen antropologlar, tek-biçimli bir bütün oluşturduğu düşünülen şey içinde yer alan alternatiflerin çeşitliliğine dikkat çekmişlerdir. Örneğin alt ve üst sosyal tabakaların Hinduizmi arasında farklar vardır.

Yanlış 3: *Geleneksel toplum türdeş bir toplumsal yapıdır*. Diğer toplumlar gibi Hint toplumu da kast sistemi içinde ve dışında yer alan farklı gruplarda farklı yaşam biçimlerini kurumsallaştırmıştır.

Yanlış 4: *Eski gelenekler yeni değişmeler tarafından yerlerinden edilir*. Eksi ve yeni kültür yapıların çatışmadan ve hatta karşılıklı uyum göstererek varolma kapasiteleri toplumsal değişmede sık görülen bir olgudur; eski ile yeni zorunlu olarak yer değiştirmez. Örneğin sihir ve tıp aynı anda yan yana bulunabilir, aynı insanlar tarafından dönüşümlü olarak kullanılabilir.

> Yanlış 5: *Geleneksel ve modern biçimler daima çatışma içindedir*. Japonya'da imparatora aileye bağlılık, yüksek derecede dikey hareketsizlik, Japon şartlarında toplumsal ve ekonomik değişimde önemli destekleyici rol oynarken, aynı faktörler Batı'nın bireyci kültüründe birer direnç unsuru olmuştur. Emekçinin işverene bağlılığı Japonya'da ekonomik büyümeye katkıda bulunmuştur.
> Yanlış 6: *Geleneksellik ve modernlik birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan sistemlerdir*. Geleneksellik ve modernlik çatışma içinde olmaktan çok, çoğu kez, birbirlerini güçlendiren sistemlerdir. Örneğin Hint ekonomik büyüme örneğinde Tatalar, Birlalar ve Dalmialar geleneksel aile biriminden yola çıkan ve aile bağıyla desteklenen başlıca sınai organizasyonlardır.
> Yanlış 7: *Modernleşme süreçleri gelenekleri zayıflatır*. Hindistan'da bağımsızlık ve demokrasi sonrasında siyasal rekabetle gelen hareketlilik, geleneğe yönelişi beraberinde getirmiştir (Gusfield, 1971: 49-56'dan akt. Köker, 2013: 58-59).

Gusfield'in önemle üzerinde durmuş olduğu noktalar şu şekilde özetlenebilir; "Geleneksel toplumları statik ve yapısal olarak homojen olarak görmek, geleneksel ve modern arasındaki ilişkilerin mutlaka yer değiştirmeyi, çatışmayı içerdiğini düşünmek yanlıştır". Aynı zamanda "Geleneksel formlar değişime karşı olduğu kadar değişime de destek sağlayabilir. Gelenek ve moderniteyi karşı karşıya getirme çabası, gerçek hayatta yaşanan uzlaşıları ve karışımları görmezden gelir. Değişim perspektifi, olayların özel ve kontekstüel niteliğini göz ardı etmemelidir" (Gusfield, 1967: 351-362). Gusfield, gelenek ile moderniteyi, toplumsal değişim araştırmalarında yersiz bir kutuplaşma olarak nitelendirmesini, özelikle Japonya ve Hindistan örnekleri üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Bu temellendirmeye eminiz ki, dünyanın farklı coğrafyalarında rastlanabilir. Bilinenden hareket ederek, kendi coğrafyamızda Osmanlı modernleşmesinin de bu niteliklere sahip olduğu iddia edilebilir.

Osmanlı modernleşmesi, değişim niteliği açısından 17. Yüzyıldan itibaren işlerin yolunda gitmediği düşüncesinden hareketle, bir tür *ıslah hareketi* olarak karşımıza çıkar. Muhafazakâr bir modernleşme hareketi olarak adlandırılabilecek bu modernleşme, bozulduğu düşünülen bazı yapıların *restore*[19] edilmesi anlayışına dayanır. Bu *restore etmek* bozulanı eski haline getirme anlamına gelir. Bu nedenle Osmanlı modernleşmesi *geleneksel kurum* ve *değerlerini* koruyarak modernleşmeye çalışmıştır denilebilir. Değiştirilmek istenen, askeri yapıdaki bazı sorunlar, eğitim alanında ıslah girişimleri vb. gibi kısıtlı alanlardır. Radikal bir değişim modeli

[19] Bkz. Belge, M. (2006). Muhafazakârlık Üzerine, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* içinde.

sunmayan Osmanlı modernleşmesi, ihtiyatlı bir değişim modelini savunmuştur. Bu ihtiyatlı olma toplumsal dokunun zarar görmemesi anlamında düşünülebilir. Çünkü köklü değişim pratikleri ani ve hızlı bir biçimde gerçekleştikleri için, toplumun ve geleneksel yapıların buna adapte olması oldukça zordur. Bu zorluk, *Modernleşirken geleneğe yaslan* ya da *geleneği koru* gibi birtakım gerekliliklerin göz önünde bulundurulmasına neden olur.

Osmanlı modernleşmesinde geleneğin rolü oldukça baskındır. Gelenek modernleşmenin karşıtı olarak görülmemiştir. Bu rağmen Osmanlı modernleşme hareketlerine tepki gösteren bir grup ortaya çıkmıştır. Ancak bu tepkinin şiddeti gerçekleşen değişim hareketinin dozuna uygun olarak şekillenmiştir. Yani, ılımlı değişime verilen ılımlı tepki olarak adlandırılabilir. Ayrıntılı olarak değinilecek olan Said Halim Paşa, Ahmed Cevdet Paşa gibi isimler değişime karşı olmamakla birlikte geleneksel öğelerin savunusunu modernleşmecilere nazaran daha fazla üstlenmişlerdir.

3. Tarihsel Arka Planıyla Osmanlı Modernleşmesi

Osmanlı modernleşmesinin ele alınması Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin anlaşılması için gereklidir. Bu gereklilik, tarih yazımında Cumhuriyet döneminin bir *kopuş* olarak nitelendirilmek istenmesine rağmen, özellikle Osmanlı son dönemi ile olan hem bir *sürekliliğin* hem de *kopuşun* varlığı kabulünden yola çıkılmasına dayanmaktadır. Süreklilik elbette bazı temel noktalardan hareketle sağlanır. Süreklilikle birlikte, Cumhuriyet modernleşmesi aynı zamanda bir *kopuşa* da işaret eder. Ancak şimdilik belirtilmesi gereken, öz itibariyle Osmanlı modernleşmesinin *muhafazakâr bir modernleşme (*özellikle *İttihat ve Terakki* dönemine kadar*)* olarak nitelendirilmesi ve bu modernleşmenin geçmişten kopuş teorisinden hareketle inşa edilmemiş olmasıdır. Osmanlı modernleşmesinin gelenekle olan bu bağı, Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin açıklanabilmesi açısından önemlidir. Bununla ilişkili olarak, bu bölümde, Osmanlı dönemi modernleşme hareketlerine gösterilen muhafazakâr tepkilere de kısaca yer verilecektir. Bir toplumda muhafazakâr düşüncenin ya da tepkinin ortaya çıkması orada yaşanan bir *değişim* hareketinin varlığına bağlıdır. Her ne kadar Osmanlı modernleşmesinin muhafazakâr bir modernleşme olduğu ifade edilse de, buradaki

modernleşmenin ya da genel ifadeyle *değişimin* de dozu ve niteliği önemlidir. Değişimin dozu ve niteliği o değişime verilen tepkinin de dozunu belirleyen temel unsurdur. Bu bağlamda, geleneği de kapsayan bir modernleşme hareketinin (Osmanlı modernleşmesi) ve ona verilen tepkilerin ele alınması, Osmanlı modernleşmesinin Cumhuriyet dönemi modernleşmesi ile hangi noktalarda benzerlik kurulabileceğinin ya da kurulamayacağının anlaşılmasını sağlayacaktır. Diğer bir ifadeyle bu konuya eğilmek, Osmanlı modernleşmesinin Cumhuriyet modernleşmesi ile hangi noktalarda, *süreklilik* ya da *kopuş* yaşamış olduğunun anlaşılmasında yol gösterici olacaktır.

Osmanlı Devleti'nin modernleşme ya da Batılılaşma sürecine girmesi bazı iç ve dış siyasal ve toplumsal değişimler neticesinde meydana gelmiştir.

> Osmanlı Devleti'nin güçlü idari sistemi, içten ve dıştan yapılan bazı müdahale ve zorlamalarla sıkıntıya düşmeye ve açıklar vermeye başlamıştı. Coğrafi keşifler neticesinde, Osmanlı ülkelerinden geçen Doğu-Batı ticaret güzergâhının değişmesinin getirdiği iktisadi kayıplar; Amerika'dan Avrupa'ya, oradan da Osmanlı ülkesine akın eden değerli madenlerin piyasalarda ve maliyede meydana getirdiği enflasyonist ve olumsuz etkiler; 1683'ten itibaren üst üste gelen mağlubiyetler; timar sistemini bozularak köylünün topraktan ayrılmaya başlaması sonucu mali ve askeri düzenin aksaması; bütün bunların neticesinde taşrada bazı muhalif güçlerin teşkilatlanacak ve merkeze kafa tutacak bir zemin bulmaları ve *ayan* adı verilen bu mahalli güçlerin söz konusu ortamdan yararlanarak asker kaçakları, çift bozan, sekban vs. gayri memnun kitleleri kapılarına kabul ederek sisteme karşı güçlü bir muhalefet grubu haline gelmeleri, sistemi zaafa uğratan gelişmelerin ilk anda sayılabilecek olanlarıydı. Ya da tersinden bir ifade ile zahirde sistemi tıkayan bu olumsuz atmosfer, sistemde meydana gelen bazı zaaflar sonucu oluşmuştu (Akyıldız, 2004: 19).

İmparatorluğun yükselme devrinde kendi uygarlıklarını Batı'nınkinden üstün sayan Osmanlılar, imparatorluğun gerilemeye başlamasıyla birlikte neden gerilemiş olunduğu sorusunu gündeme getirmiş ve bu soru, önce devletin yönetiminin bozulduğu sonrasında ise Batı'nın askeri üstünlüğü cevapları ile karşılanmaya çalışılmıştır. 18. Yüzyılın başlarında önemli bir devlet sorunu haline gelen şey, batının askeri kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirileceği idi. III. Ahmet zamanında ve Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın desteğini gören bu düşüncelerin yanında gerilemeyi dini bütünlüğün bozulmasına bağlayan bir kısım ulema da bu dönem ortaya çıkmıştır. İbrahim Müteferrika'nın basın sanatını Osmanlı'ya getirmesi, Yirmisekiz Mehmet Çelebi ve Nişli Mehmet Ağa gibi devlet

katında görevli insanların Avrupa'nın ahvalinin öğrenmek için çeşitli başkentlere elçi olarak gönderilmeleri yine bu döneme aittir. Bütün bu gelişmelere tepkiler de oluşmuştur. Batı tarzı yaşayışı üst kesimin imtiyazı ve mahalli kültürün kösteklenmesi olarak algılayan İstanbul'un alt ve orta sınıfları, sadrazam düşmanlarıyla ve yeniçerilerle birleşerek ayaklanmışlardır (Patrona İsyanı). Bununla birlikte Batı ile kurulan ilişkiler sonrasında halkın yararının unutulmuş olduğunu düşünen bir kesim ile batılılaşma tarafları arasındaki çekişme Cumhuriyet devrine kadar sürecek olan bir etki-tepki mekanizmasının da temellerini atmıştır. Kabakçı İsyanı, Kuleli Vak'ası ve 31 Mart Hareketi bu konudaki diğer örneklerdir (Mardin, 2009: 9-11).

Bu dönemde Osmanlı devlet adamlarının temel problemi, giderek kötüleşen devletin durumunun iyileştirilmesi ve devletin eski gücüne kavuşturulmasıdır (İnsel, 2006: 617). Öncelikle batılı askeri okullar açılmış, bu okullar, Fransız örneklerine göre kurulmuş ve öğretmenleri dışarıdan getirilmiştir (Karpat, 1996: 32). Avrupa örneğindeki biçimiyle Osmanlı devlet yapılarının dönüştürülmesi projesi, ortaya çıkan yeni değerler ve bu değerlerle etkileşim kuran toplumsal hareketlerin sonucunda benimsenmemiştir. Bu proje adeta mekanik bir şekilde benimsenmiştir. "Devleti kurtarmanın, yeni savaş teknikleri ve bu teknikleri edindirecek yeni askeri eğitim kurum ve biçimlerinin" benimsenmesi ile gerçekleşeceğine olan inanç, projenin araççı bir yaklaşıma dayandığının kanıtıdır (Tezel, 2006: 29-30).

Karpat'a göre; Osmanlı'da devletin bütün eksikliklerinin merkezi otoritenin zayıflamasından kaynaklandığı iddiasının temeline dayanan bir teori inşa edilmiştir. Bu teori yönetici sınıfın toplumsal konumunu korumak ve onları değişimin yegâne mimarları kılmak amacıyla inşa edilen modernleşme (ya da meşrulaştırma) teorisidir. Eski yönetici elitin bu şekilde bir otorite güçlendirme çabası, toplumsal yapıda ve kurulu düzende planlanmamış değişikliklere neden olmuştur, bu değişiklikler ise devletin yıkılışına neden olmuştur (Karpat, 2002: 20). Modernleşme süreci, Osmanlı devleti için, içerisinde bulunduğu olumsuz şartlardan en az zarar ile kurtulabilmek için başvurmuş olduğu bir süreçtir.

Osmanlı modernleşmesine değinmek adına On yedinci, On sekizinci ve On dokuzuncu yüzyıllardaki gelişmelere dönemsel olarak kısaca yer vermek doğru olacaktır. On yedinci yüzyıldan itibaren Osmanlı literatüründe *işlerin eskisi gibi gitmediği* yakınmaları başlamıştır. "Koçi Bey Risalesi, Tarhuncu Ahmet Paşa'nın maliyeyi düzeltme girişimleri, Naima ve Kâtip Çelebi'nin geçmişe özlemlerini dile getirmeleri, Köprülülerin adı geçen bozulmaları bir ölçüde durdurmaları ve Karlofça felaketi bu yüzyıla tekabül" eder (Belge, 2006: 93). Osmanlı'daki bu ıslah çalışmaları kelime kökeninde de anlaşılacağı üzere bir *düzeltme* girişimi olarak adlandırılabilir. *Bozulmuş* olarak nitelendirilen birtakım kurum ve uygulamaların varlığı ve bunların düzeltilmesi adına gerçekleştirilmesi gereken şey, Belge'nin (2006) deyimiyle o dönem, "yeniden biçimlendirme" anlamına gelen "reform" değil, "eski haline getirmek" anlamını taşıyan "restore" etmek kelimesiyle açıklanmıştır. Bu durum Belge'ye (2006: 93) göre muhafazakâr bir dünya görüşünün işareti ve sözlüksel belirtisidir. "Geleneksel toplumların önemli özelliklerinden birisi, yeniliği ihtiyatla karşılamak ve istikrarı, yani mevcut düzeni korumaktır." (Armağan, 1992: 19-23). Geleneksel bir toplum olan Osmanlı'da da bu durum gözlemlenmiş, yeniliklere uzun bir süre şüphe ile bakılmıştır.

Onsekizinci yüzyıl ise değişimin zorunlu olduğunun devlet adamlarınca farkına varılmış olduğu dönemdir. Osmanlı'da modernleşmenin sembol ismi, III. Selim ve onun sonrasında tahta çıkan II. Mahmut, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesi yolunda önemli adımlar atmışlardır. Bunu takiben Sultan Abdülmecid döneminde, Türkçülük, İslamcılık ve Osmanlıcılık fikir akımlarının Osmanlı'ya girdiğine tanık olmaktayız (Safi, 2007: 110). Bu dönemde değişim adına dikkati çeken en önemli olgu, değişimin hangi yöne doğru olacağı ile ilgilidir. Geçmişe doğru bir değişim mi yoksa geleceğe doğru bir değişim mi gerçekleştirileceği noktasındaki soruya bu dönem de, ideal olanın yanlışlıkla bozulmuş olduğu ve şimdi yeniden değişip o eski duruma dönülmesi gerektiği cevabı verilmiştir. Buradan çıkan sonuç ise, ortaklaşa bir bilinçaltının varlığı ve bunun 'değişmek' eylemine bu gerekçe ile (yanlışlıkla bozulma ve bu bozulmayı düzeltme) ahlaki bir onay verildiğidir (Belge, 2006: 93).

19. yüzyılın ilk çeyreğinde, geçmişin restorasyonu anlamında değil, hiç yapılmamış şeylerin yapılması anlamında değişimin zorunlu olduğuna karar verilmiştir. Bu anlamda 18. Yüzyıl büyük bir vakit kaybı olarak görülebilir. 18 yüzyılın bu vakit kaybı durumunun o dönemde 'bilinçli yeni'nin yerinin çok az olmasında arayabiliriz. Bu noktada II. Mahmut'un "Batı'ya benzemek üzere değişeceğiz" temel kararı bir dönüm noktası niteliği taşımaktadır. Bu dönemdeki temel sorun ise, değişimin nerede yapılacağı, ne kadar yapılacağı ve nasıl yapılacağı gibi problemler etrafında şekillenmiştir. Yenileşmeyi yürütecek kadro hiçbir zaman kalabalık olmamıştır. Bu kadro içerisinde de karar sonrası ne yapılması gerektiği noktasında açık ve net fikirlere sahip çok az insan vardı. II. Mahmut döneminde yetişmiş olan Mustafa Reşit Paşa'nın Abdülmecid'e, O'nun zamanında yetişen Ali ve Fuat Paşa'ların Abdülaziz'e denk düşmesi ise meselenin bir diğer boyutunu açıklamaktadır (Belge, 2006: 97). Ondokuzuncu yüzyılda gerçekleştirilecek olan değişimin hangi yönde olması gerektiği probleminin yanında, yüzyılın modernleşme serüvenini Karpat (2002: 75) şu şekilde özetlemiştir: "Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin özü, yönetimin merkezi otoritenin üstünlüğünü sağlama çabasıdır".

Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı devleti için Sened-i İttifak (1808), Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (1876) gibi son derece önemli olayların yaşanmış olduğu bir yüzyıla tekabül etmektedir. Bu dönemlere ayrı ayrı çalışmamızda yer verilmeyecektir. Ancak Tanzimat dönemine değinmek konu bütünlüğü açısından faydalı bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin ardı arkasına yapmış olduğu restorasyon girişimlerine bir sonuç vermek amacıyla giriştiği teşebbüslerin sonucuna karşılık gelmektedir Tanzimat. Bu yenileşme hareketleri Osmanlı Devleti tarafından Batı'nın üstünlüğünün kabul edilmesi anlamını taşımaktadır. Tanzimat, ordunun ıslahı, Batı ilim ve tekniğinin alınmaya çalışılması gibi reformlarla başlamış, sonrasında ise devletin yayınlamış olduğu bir genelge ile hukuki bir reforma dönüşmüştür (Ülken, 1994: 40). Modernleşmeyi sağlamak amacıyla bir kadroya ihtiyaç duyan devlet, bu kadroları oluşturulmak amacıyla 1850 ve 1860'larda açılan sivil okullar ile rüştiye ve

mülkiye mekteplerinin kurulmuştur. Bu okullardan mezun olanların, Batılılaşmayı benimseyen, kültürel anlamda Avrupai bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

II. Mahmut döneminde Tanzimat'ın ilanıyla birlikte, "Mustafa Reşit Paşa gibi kurucular Batı'nın askeri ve idari yapısını Osmanlı'ya aktarırken Batı'nın günlük kültürü de ikinci defa etkin olarak imparatorluğa" (Mardin, 2009: 11) girmiştir. Cevdet Paşa gibi isimler bu hayat değişiminin Osmanlı değerlerini kösteklemiş olduğunu ifade ederler. Namık Kemal, Ziya Paşa gibi isimlerin önderliğin de ise (Yeni Osmanlılar) Osmanlıların yüzeysel bir Batılı oldukları eleştirisinde bulunurlar ve "bir üst tabaka oluşturduklarını ve kendi kültürlerini kösteklediklerini (şeriatı unuttukları)" ileri sürmüşlerdir. "Tanzimat'ı başlatan Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ikinci bir aşaması görünümünde olan Islahat Fermanı (1856) da devletin gütmüş olduğu politikaya karşı tepkiler" (Mardin, 2009: 12) yaratmıştır. Ferman'da amaçlanmış olan yüzeysel beraberliğin tersine çevrilmiş olduğu ve Müslümanları çok gerilerde bırakır bir biçimde gayrı Müslim ve yabancıların hukuksal imkânları kullanmış oldukları görülmüştür. Lale Devri'ndekine benzer bir biçimde 1860'lardan sonra batılı olmayı bir felsefe ve bir iktisat sistemi olarak görmeyip yüzeysel yönleriyle, adabı muaşeret, moda gibi değerlendirenler ve bu değerlendirmeyi eleştirenler olmuştur. Ahmet Mithat (Felatun Bey), Recaizade (Bihruz), Ömer Seyfettin (Efruz Bey) bu eleştiriyi gerçekleştiren Tanzimat ve hatta 20. Yüzyıl edebiyatının yazarları arasındadır (Mardin, 2009: 13-15). Bahsi geçen bu romanlarda Batılılaşmanın bir yönü ile algılanıp uygulanmış olduğuna yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin yaratılan karakterlerle somutlaştırılmak istendiğini gözlemlemek mümkündür.

"Tanzimat ile başlayan Türk modernleşmesi projesi İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık olan üç farklı politik söylem etrafında" (Safi, 2007: 111) şekillenmiştir. Muhafazakârlık gibi siyasal akımlar da XIX. Yüzyılda ülkemize girmeye başlamıştır. Bu siyasi akımlara neden olan gelişmelerin Türkiye'de yaşanmamış olması, "bu siyaset felsefelerinin Avrupa'da olgunluk devrini yaşarken Türkiye'nin yeni akım ve felsefelerden yeterince haberdar olmamasına" (Safi, 2007: 112) neden olmuştur. İbrahim Şinasi'nin anayasal yönetimi savunması, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın

öncülüğünde yeni Osmanlılar cemiyetinin kurulması bu döneme rastlamaktadır. Namık Kemal yazılarında tekelciliğe (yedd-i vahid) şiddetle karşı çıkmıştır ve serbest rekabetin (serbesti-i ticaret) geçerli olmasını ister. Aynı zamanda bu dönemde Sakızlı Ohannes Paşa'nın da ekonomik alanda liberal düşünceleri savunmaya başlamış olduğuna tanıklık edilmektedir (Vural, 2003: 106).

Tanzimat dönemiyle birlikte yapılan uygulamalara karşı tepkiler muhafazakâr bir geleneğin (kültürel bir muhafazakârlık) habercisi olabilmiştir ama Osmanlı devletinin modernleşme serüveni neticesinde diğer toplumsal ve siyasal hareketler de meydana gelmiştir. Bu hareketlerden bazıları içerisinde muhafazakâr öğeleri de barındıran bir niteliğe sahip olmuştur. İlk olarak ortaya çıkan fikir akımı Osmanlıcılıktır. Çünkü Osmanlıcılık, heterojen yapıdaki Osmanlı devletini bir arada tutmak amacıyla varlığını oluşturan bir fikir akımıdır. Daha sonra yaşanan toplumsal ve siyasal gelişmeler sonucunda Türkçülük, İslamcılık ve batıcılık fikir akımları çeşitli konjonktürlerde ön plana çıkmıştır. Özellikle II. Meşrutiyet dönemi bu üç akımın (Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık) siyasi sahnede yoğun olarak yer aldığı dönemdir.

Osmanlıcılık siyaseti, 1850'li yıllarda yürürlüğe girmiştir. Onun fikri zeminini, Osmanlı coğrafyası üzerinde yaşayan tüm insanların din, dil, mezhep farkı gözetilmeksizin Osmanlı vatandaşı olduğu anlayışı oluşturmuştur (Karpat, 1995: 29). Osmanlıcılık siyasetinin temel amacı Karpat'a göre; devlet bütünlüğünün korunmasına yöneliktir.

Said Halim Paşa Osmanlıcılık siyasetini eleştirmiş fikir adamları arasında yer alır. Ortak bir tarih ve gelenekten doğmamış ve "sadece akıl-düşünce gibi zayıf ve değişken bir zeminde duran emek ve amaçların, gerçek bir ideali meydana getirmede" başarısız olacağını belirtmiştir. Bu anlamda dönemin siyasal gelişmelerine karşı muhafazakâr bir eleştiri yapmış olduğu (Bora, 1998: 80) ifade edilebilir. Osmanlıcılık eleştirisinde vurgulanması gereken nokta Bora'nın dönemin muhafazakâr düşünürleri arasında saydığı isimlerden Said Halim Paşa'nın muhafazakâr düşünce için önemli değerler arasında yer alan tarih ve gelenek kavramlarına yapmış olduğu vurgudur. Aslında dönemin İslamcı düşünürleri

arasında yer almış olarak kabul edilen Said Halim Paşa, burada bizlere, İslamcılık ve muhafazakârlığın birbiri içinde yer alan bakiyelerinin de kanıtını sunmaktadır.

Balkanlarda bağımsızlık için meydana gelen isyanlar ve toprak kayıpları neticesinde Osmanlıcılığın siyasal olarak yetersiz olduğu düşüncesi yaygınlaşmıştır. Bu dönemde İslamcılık din temelinde devlet bütünlüğünü korumak için ön plana çıkmıştır. İslamcılara göre devleti daha güçlü kılmanın yolu İslam birliğini sağlamaktır.

Bu dönem İslamcılarının önde gelenleri; Sait Halim Paşa, M. Şemsettin, Musa Kazım ve Hacı Fehim'dir. Bu isimler imparatorluğun zayıflama nedeni olarak, imparatorluğun İslami esaslardan ayrılmış olmasını görmekteydi. İslam esaslarından ayrılma, batılı fikir ve müesseselerin kabul edilmesi yoluyla meydana gelmiştir. Onlar için ilerleme ve teknik gelişmenin sağlanabilmesi, İslam dinine daha fazla bağlanarak gerçekleşebilir (Karpat, 1996: 41-42).[20]

Son olarak Türkçülük fikir akımına kısaca yer vermek doğru olacaktır. Türkçülük politikasının gündeme gelmesinin en önemli etkenleri arasında ise Osmanlı devleti içerisinde yer alan farklı grupların milliyet davası gütmeleri yer almıştır. Türk milliyetçi fikir hareketinin en önemli ismi olarak Ziya Gökalp[21] göterilebilir. Hatta Ona Türk milliyetçiliğinin kuramcısı denilmesinin nedeni de budur. Gökalp için millet, "yalnız ırk, coğrafi şartlar, siyasi birlik veya irade kuvveti

---

[20] İslamcılık politikasının da farklı boyutlarının olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Sonraki dönemlerde de İslamcılık politikasının uygulanmaya çalışıldığı görülmektedir. II. Abdülhamit de İslamcılık politikası uygulamaya çalışmıştır. Onun İslamcılık anlayışının farkı, tüm Müslümanları tek bir bayrak altına toplama amacını taşımamış olmasıdır (Alkan, 1997: 175).

[21] "Gökalp Türkiye'de, Comte-Durkheim akımından esinlenen sosyolojik okulun kurucusu olmuş ve Darülfünun'da ilk sosyoloji (ilm-i içtima) kürsüsünü kurmuştur. Sosyoloji Türkiye'deki toplumsal bilimler arasındaki öncelikli yerini ve lise müfredatına kadar girmiş olmasını Gökalp'in nüfuzuna borçludur." (Georgeon, 2006: 94). Comte-Durkheim ekolünün temsilcisi olarak Gökalp, Türkiye'de düşünürler üzerindeki Fransız düşünce geleneğinin özelde ise pozitivizmin etkisini gözlemlediğimiz önemli isimlerdendir. Bununla birlikte, Şen (2008: 179)'e göre; Durkheim'daki, "kökeni itibariyle dünyevi saiklerden oluşan *kollektif bilinç*, bir birlik idesi, ideali olarak bireyleri bir arada tutan, eski dünyada Tanrı'nın oynadığı role denk bir rol oynayan önemli bir güçtür." Yine Şen (2008: 179)'e göre; "Durkheim'in teorisinde pozitivist dünya görüşünün hâkim bir paradigma olduğu, adı geçen paradigmanın İttihat ve Terakki ve özellikle Cumhuriyet döneminde siyasal bir proje olarak, milliyetçi düşüncenin alt yapısını" oluşturduğu vurgulanmalıdır.

üzerine kurulamazdı, kültüre (hars), yani ortak dil, din, ahlak ve sanata dayanırdı" (Karpat, 1996: 45).

İkinci Meşrutiyet (1908-1918) dönemine damgasını vurmuş olan egemen düşünce biçimi ise bir parti ve çevre olarak İttihat ve Terakki'ye aittir. İttihat ve Terakki, belirtmekte fayda var ki, yukarıda kısaca bahsedilmiş olan, İslamcılık, Türkçülük, Osmanlıcılık ve Batıcılık gibi birçok görüşü bünyesinde bulunduran bir düşünce biçimidir. Bu dönemde muhafazakâr düşünürlerin farklı akımlar içinde bulunmuş olduğu çeşitli düşünürlerce belirtilmiştir.

Çalışmamızın bundan sonraki kısmında ise Osmanlı son dönemi muhafazakâr görüşleri ile ön plana çıkmış olarak kabul edilen Said Halim Paşa (1863-1921) ve Ahmet Cevdet Paşa'nın (1822-1895) görüşlerine yer vermek muhafazakâr tepkinin niteliği noktasında önemli görülmektedir. Muhafazakâr tepkilerin niteliğinin önemi ise; Osmanlı'da değişimin ve modernleşmenin yönü, niteliği ve dozunu anlamak açısından faydalı görülmektedir.

İyi bir toplumsal yaşamın kurallarının akıl ile bulunamayacağını belirten Said Halim Paşa, insan aklının yetersizliği noktasındaki epistemolojik sorunun toplumlarda dinin gerekliliğine ve peygamberin rehberliğine duyulan ihtiyacın delili olduğunu ifade eder (Said Halim, 2012: 224). Muhafazakâr düşüncenin insan aklının yetersizliği anlayışı ile paralel olan bu düşünce biçiminde bu yetersizliğin üstesinden gelebilmek için din referans olarak gösterilmiştir. Nitekim muhafazakâr düşünce için de başlıca ara kurumlardan olan din temel referans kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

Said Halim Paşa'ya göre dinler ahlaki ve sosyal birtakım ilkeler getirmektedir, ancak bu ilkelerin toplumlara ve zamana göre tefsir edilmesi gerekmektedir. Dinler bulundukları çevreye göre farklı karakter alabilir (2012: 161). Said Halim Paşa'nın bu ifadeleri ise, muhafazakâr düşüncenin dinin toplumsal açıdan ele alınması ve gerektiği koşullarda dinin değişime uğrayabileceği anlayışı ile benzerlik taşımaktadır.

Sosyal değerler ve kurumların korunması gerektiğinden de söz eden Said Halim Paşa, değerler ve kurumların bir toplumun varlığını sürdürmesinde yeterli olmadığında siyasetçilerin kendi akıllarına değil toplumun beklentilerine uygun davranması gerekliliğini de belirtir (2012: 136). Ona göre; kanunlar ve an'aneler hem toplumsal düzenlemenin sağlanması açısından birer araç hem de topluma kimliğini veren, insanları bir arada tutan simgesel varlıklardır (2012: 105). Toplumsal düzene yapılan buradaki vurgu muhafazakâr düşüncenin toplum ve düzen konusundaki yaklaşımıyla paraleldir. Bununla birlikte Osmanlı toplumunun toplumsal bir çözülme ve medeniyet kaybı yaşmakta olduğunu belirten Said Halim Paşa: "Ahlak, an'ane, inanç gibi temel esasların bozulmasına eklenen kanun ve nizam yokluğuyla yara alan sosyal yapı, sarsıntı ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır" (2012: 109). Yine burada muhafazakâr düşüncede gözlemlediğimiz gibi; toplumsal düzenin sarsılmasından duyulan endişeye ve toplumsal düzenin temel unsurları olarak inanç, an'ane gibi değerlere yer verilmiştir.

Kanun-i Esasi'nin büyük bir hata olduğunu, memleketin siyasi ve sosyal durumu, halet-i ruhiyesi, inanç ve gelenekleri ile asla uyuşmadığını belirten Said Halim Paşa (2012: 59), bu anayasanın Osmanlı milli varlığı için de ciddi bir tehlike halini almış olduğunu ifade eder. Muhafazakâr düşüncenin inanç, gelenekler, örf ve adetlere yapmış olduğu vurguyu Said Halim Paşa'nın anayasa konusundaki düşüncelerinde açık bir biçimde gözlemlemekteyiz.

Said Halim Paşa'nın yukarıda da atıflar yapmış olduğumuz *Buhranlarımız* adlı eserinde Burke'ün *Reflections*'ında yer alan ifadeler ile benzerlikler bulmak mümkündür. 1876 Anayasası'nın layık olmadığı derecede önemsendiğini ifade eden Said Halim Paşa (2012: 56), bunun neticesinde ise "usullerin, adetlerin, sınıfların ve sosyal tabakaların ortadan kalkarak tam bir hercümerç meydana geldiğini" söyler. Bu ifadeler tıpkı Burke'ün Fransız devrimi sonrası vaad edilen güzel geleceğin gerçekleşmediği bir süre sonra devrimin terörünün meydana geldiği eleştirileri ile uyumlu görünmektedir. Burada Burke'ün aristokrasiyi yüceltimini ya da toplum içinde doğal olarak var olan eşitsizliği kabul etmesinin izlerine de rastlamaktayız.

İkinci Meşrutiyet döneminde Prens Sabahattin ve arkadaşlarının liberal-muhafazakâr bir siyaset felsefesi öngördükleri söylenebilir. Tanzimat sonrasında ise en önde gelen muhafazakâr düşünürlerden biri Said Halim Paşa'dır. Rasyonel akıl eleştirisi, muhafazakârlığın önem verdiği kurum ve ilkelerin felsefi anlamda temellendirmesiyle Said Halim Paşa; İslam toplumunun içinde bulunduğu durumdan kurtulması için İslam'ı referans göstermesi ve gelenekten istifade edilmesini öngörmesiyle de muhafazakâr düşüncenin önderi olarak görülebilir. Bununla birlikte siyasal ve felsefi muhafazakârlık Osmanlı'da ve Türkiye'de XX. Yüzyılın ikinci yarısına dek güçlü değildir (Safi, 2007: 113-115).

Cumhuriyet öncesi dönemde muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek bir diğer isim ise Ahmed Cevdet Paşa'dır. Muhafazakâr hareket "genç Osmanlılar ve Cevdet Paşa'nın şahsında temsil" (Özyurt, 2014: 34) bulur ve Ahmed Cevdet, devleti güçlendirmek adına bir politikanın uygulayıcı/savunucusu olmuş ve İslam hukuk geleneğinde devşirdiği referanslarla sivil siyasal muhalefeti gayrı-meşrulaştırmaya çalışmıştır (Gencer, 2008: 394). Bu ifadeler Ahmed Cevdet'in de tıpkı Said Halim Paşa'da olduğu gibi O'nun İslamcı mı yoksa muhafazakâr mı olduğu noktasındaki soruyu akıllara getirmektedir. Daha önce de ifade edilmiş olduğu gibi bu dönem İslamcı düşünürlerinin "muhafazakâr bir bakiyeye" (Aktay, 2006) sahip olmaları ve kimi noktalarda kesişip birbirinden beslendikleri gerçeği ile açıklanabilir.

Cevdet bir devlet adamı olarak Tanzimat ile medresenin birbiri ile kaynaşmasını, bir aydın olarak ise eski ve yeninin kaynaşmasını temsil etmiştir (Tanpınar, 1997: 159). Muhafazakâr düşüncenin yalnızca geçmişe takılıp kalmayan geçmiş ile geleceği meczeden yaklaşımı Cevdet'in eski ve yeninin kaynaşması fikri ile uyumludur. Burada muhafazakâr düşüncenin gelenek konusundaki fikirleri ile de benzerlik kurulabilir. Gelene bir ek olarak "gelen-ek" (Atay, 2006: 166) kavramı da aslında bir eski ve yeninin kaynaşmasını ifade eder.

Ahmed Cevdet, değişme karşı değildir. O'nun karşı olduğu radikal değişim, devrim ve ihtilaldir. Fransız siyasal sistemini ve Fransız devrimini şiddetli bir biçimde eleştirmiş, ancak istikrarlı değişime açık olan İngiliz siyasi sistemini övmüştür (Cevdet, 1994'ten Akt. Özyurt, 2014: 41). Ahmed Cevdet'in değişim

konusundaki düşünceleri, muhafazakâr düşüncenin değişim konusundaki, ‘tedrici olan değişimi savunma ancak radikal değişimlere ve devrimlere karşı olma’ yaklaşımı ile çok yakından benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte, Ahmed Cevdet’in Fransız devrimini şiddetle eleştirmiş ancak İngiliz siyasi siyasi sistemini övmüş olması da Edmund Burke ile fikri benzerlik taşıdığının kanıtı niteliğindedir.

“Öz”e bağlı bir değişimi savunan Cevdet, Osmanlı modernleşmesinin temel referanslarını dışarıda değil, içerde arar ve köklü değişimlere karşı çıkar bu durum ona muhafazakâr bir kimlik kazandırmıştır. Aynı zamanda Türk sağının Ahmed Cevdet’in muhafazakârlığına göstermiş olduğu ilgi Onun bu batılılaşma karşısında yerli bir yenileşme projesi geliştirme çabasından kaynaklanmıştır (Özyurt, 2014: 51-52).

Ahmed Cevdet, ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı restorasyonun ikinci yarısını büyük ölçüde etkilemiş bir devlet adamı olarak restorasyon çalışmalarında muhafazakâr bir kimliğin ön plana çıkmasında en etkili aktördür. Devletçi bir muhafazakârlığı temsil etmiştir (Özyurt, 2014: 38). Cevdet’in bu devletçi muhafazakârlığına ek olarak toplumsal düzen konusunda da fikirleri muhafazakâr düşünceye aidiyet noktasında önem taşımaktadır. Ahmed Cevdet, bir toplumu kendisi yapan kültürü ve inançları hesaba katmadan yapılan kanunların, toplumsal düzeni sağlamada işlevsiz olduğunu düşünür (Berkes, 2003: 225). O’nun için öncelikle toplumsal düzenin sağlanması muhafazakâr düşüncede olduğu gibi bir önceliktir. Bunun yanında bu düzenin sağlanması için gerçekleştirilecek kanunların bir ‘öz’ e dayanması yani toplumun kültürü (geleneğe vurgu) ve inancı (dine vurgu) ile çelişmemesi vurgusu yine muhafazakâr düşünce tarafından referans olarak gösterilen temel ilkeler ile uyumlu görünmektedir.

Osmanlı Devleti’nde modernleşme çabalarının aslında muhafazakâr bir modernleşme olduğu yönünde yaklaşımlar mevcuttur. Bora ve Onaran bu görüşü savunur. Yerli ve geleneksel öğeler, modernleşme projesinin yerlileştirilmesi ve Osmanlılığın/Türklüğün ihyası için birinci derecede önem taşımaktadır. Bu nedenle Osmanlı modernleşme tecrübesinde geleneksel ve yerel olanın vurgulanması ve muhafaza çabası ciddi bir biçimde dikkat çekmektedir. Bu durum, Osmanlı

modernistleri tarafından modernleşmenin aşırılıklarını törpüleme amaçları ile ilişkili olup, modernleşmenin yoz ve kültürel dejenerasyona neden olmaması amacıyla gerçekleştirilmiştir. Özetle muhafazakâr tutum Osmanlı'da modernist perspektifin doğal bir parçası olarak gelişmiştir (Bora ve Onaran, 2006: 239). Tanzimat ve meşrutiyet aydınlarının zihnini 19. yy boyunca, devletin gerilemesi ve dağılmasını önlemek adına gerekli görülen ıslahat çalışmaları meşgul etmiştir. Muhafazakâr düşünce için devrim yerine ıslahat ve reform, canlı bir organizma olarak görülen toplum için daha sağlıklı uygulamalardı. Bu nedenle Osmanlı aydınları tarafından da kabul görür nitelikteydi (Özipek, 2006: 76-77). Bu durum aslında Osmanlı'da siyasal anlamda bir muhafazakâr tepkinin şekillenmemesine de neden olmuştur denilebilir. Ancak tarihi dönemler ve bu dönemlerde yaşanan farklılıklar yaşanan değişimler konusunda bizlere ışık tutmaktadır.

Özipek'e göre; II. Meşrutiyet dönemi ise, muhafazakârlığın bir siyasi akım olarak belirginleşmesi, dönemin canlı fikir ve tartışma ortamında mümkün olabilirdi. Ancak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara el koymasıyla birlikte ortaya çıkan yeni siyasi seçkinler Kıta Avrupası Aydınlanması ve Fransız Devrimi'nin ön plana çıkarmış olduğu düşünürlerden etkilenmişler ve onları ciddi bir biçimde analize tabii tutamadan izlemeye çalışmışlardır. Bu yeni siyasi seçkinlerin, geleneksel kurumların muhafazası, tedrici değişim, radikal olandan uzak durma gibi muhafazakâr politikaları bilmek için sabırları, müktesebatları ve zamanları yoktu (Özipek, 2006: 78-79).

Osmanlı döneminde muhafazakâr düşüncenin şekillenmesine değinirken dönemin fikir akımlarının ya da muhafazakâr olarak nitelendiren kişilerinin fikirlerine yer vermenin yanında dönem konjonktüründe vurgulanması gereken bir diğer husus, Osmanlı'nın özellikle son dönemlerinde ortaya çıkan baskıcı devlet otoritesine verilen muhafazakâr yanıtların ya da eleştirilerin ne olduğudur. Özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde, İttihat ve Terakki'nin baskıcı yönetimi karşısında, "hâkimiyet-i milliye" kavramına "muhafazakâr" grupların temsilcileri sahip çıkmıştır.

Bununla birlikte önceki dönemlerde de gözlemlenebilen baskıcı bir devlet yapısı ile karşı karşıya kalınmıştır. Tanzimat, Islahat, Meşrutiyet, Abdülhamit/Mutlakiyet dönemlerinin reformları ile Osmanlı devleti, hızlı bir biçimde, yeni oluşmuş olan "kamusal kurum ve kural ağları yoluyla", sorun çıkarıp çıkarmamalarına bakılmaksızın, egemenliği altında yaşayan insanların, sülalelerin, "cemaatlerin günlük hayatlarına karışan, bu günlük hayatlarını düzenlemeye kalkışan bir devlet haline dönüşmeye" başlamıştır (Tezel, 2006: 26).

Geç ondokuzuncu ve erken yirminci yüzyıllarda bütün olarak modernist kanat, hükümet çevrelerinden, yani modern okullarda eğitim görmüş aydınlar, askeriye ve birkaç ekonomik gruptan oluşuyordu. Kurumsallaşmış elitler, iletişim araçları üzerinde denetim sahibi konumundaydılar ve dayatmış oldukları modernleşmenin oluşturduğu temel ideolojik, ekonomik, kültürel ve felsefi problemlere ilişkin tartışmalara ket vurmak konusunda başarılı olmuşlardır. Modernleşmenin, müzakere ve katılım ile maddi iyileşmeye doğru yürünecek bir yol olduğu gibi bir kavram ise, Osmanlı ıslahatçılarına yabancı bir durumdu (Karpat, 2002: 161). Bu ifadelerden anlaşılan en önemli nokta tarihi bir devamlılığın nasıl sağlanmış olduğudur. Cumhuriyet dönemi siyasal elitleri olarak adlandırılan grubun Osmanlı son dönemlerinde nasıl vücut bulmuş olduğunu anlamak bu noktada mümkündür. Yine Karpat (2002: 163)'ın ifadeleri ile aktarmak gerekirse; "Osmanlı üst düzey bürokrasisi Avrupa'ya itaat eden bir grup haline gelmiş, alt kademeler ise diğer Müslüman grupların popülist uygulamalarını ve Avrupa karşıtı hislerini paylaşmıştır". Cumhuriyet dönemi muhafazakâr düşüncesini anlamak için başvurulan merkez-çevre yaklaşımının izlerini daha Cumhuriyet kurulmadan önce ciddi bir biçimde gözlemleyebiliriz. Alkan (2001: 20)'ın da ifadesiyle: "Cumhuriyet devrimleri, düşünsel ve kurumsal olarak Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde mayalanmıştır denilebilir".

Özetle ifade etmek gerekirse; Osmanlı Devleti'nde modernleşme ya da batılılaşma hareketlerinin niteliğini anlamak için, bu hareketlere verilen muhafazakâr tepkilerin de özelliklerinin ortaya çıkarılması önemli görülmüştür. Bu noktada muhafazakâr düşüncenin gelişme aşaması; Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık fikir akımlarının etkileri göz önünde bulundurularak, bu fikir akımlarının

ana ekseninde muhafazakâr düşüncenin nasıl yer aldığına da değinilerek aktarılmaya çalışılmıştır. Bütün bunlara ek olarak Osmanlı döneminde nasıl bir muhafazakâr düşüncenin şekillenmiş olduğu Said Halim Paşa ve Ahmed Cevdet Paşa örneklerinden yola çıkılarak anlatılmaya çalışılmıştır. Bunun nedeni, bilindiği üzere Türkiye'de yapılan muhafazakârlık çalışmalarının genel çerçevesinin çoğu kez muhafazakâr olarak nitelendirilmiş olan kimlikler etrafında çizilmeye çalışılmasıdır. Çalışmamızda bu isimlere yer vermek bu anlamda önem taşımakta ve bu yaklaşıma örnek teşkil etmektedir. Osmanlı döneminde özellikle *İttihat ve Terakki* dönemine kadar olan süreçte modernleşme hareketinin geleneksel yapıların ve değerlerin merkeze alınarak pratiğe geçirilmesi amaçlanmıştır. Bu anlamda muhafazakâr bir modernleşme olarak nitelendirilen Osmanlı modernleşmesi, özellikle *İttihat ve Terakki* dönemiyle birlikte, *Kıta Avrupası* aydınlanması ve *Fransız* devriminin siyasal ve düşünsel alanlardaki etkisinin yoğun olarak gözlemlendiği, geleneklerin muhafazasının ve bununla bağlantılı olarak tedrici değişimin uzağında bir modernleşme çizgisine kaymıştır denilebilir. *İttihat ve Terakki* geleneğinin Osmanlı son dönemindeki bu modernleşme mirası, Cumhuriyet döneminde Türkiye'de modernleşmenin de ayırt edici niteliği olarak somutlaşmıştır.

4. Anglo-Sakson ve Fransız Siyasi Çizgileri

Batı felsefesinin ana omurgasını oluşturan iki düşünce geleneğinin varlığından söz edilebilir. Bunlardan ilki Anglo-Sakson düşünce geleneği, ikincisi ise Kıta Avrupası ya da özelde Fransız düşünce geleneğidir. Bu düşünce geleneklerin temel ayrım noktası, onların aydınlanma geleneklerindeki farklılıklara dayanır. Anglo-Sakson düşünce geleneği temellerini *İskoç aydınlanmasında*, Kıta Avrupası-Fransız düşünce geleneği ise *Fransız aydınlanmasında* bulur. Özipek (2009: 972), kabaca yapılan bu sınıflama biçiminde her iki düşünce geleneğinin de homojen olmadığını[22], içlerinde "birbiriyle çatışan akımlar, yaklaşımlar, düşünürler"

[22] "İki geleneği ayırt etmek için, bunların onsekizinci yüzyılda arz ettikleri nispeten saf formlarına bakmak lazım. 'Britanya geleneği' diye adlandırdığımız şey, David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson tarafından öncülük edilen, yine İngiliz çağdaşları Josiah Tucker, Edmund Burke ve William Paley tarafından desteklenen ve geniş ölçüde common law hukuk dairesinde temellerini bulan bir geleneğe müracaat eden bir grup İskoç ahlak felsefecisi tarafından ortaya konulmuştu. Bunların karşısında derin bir şekilde Kartezyen rasyonalizmden mülhem Fransız Aydınlanması vardı: Ansiklopedistler ve Rousseau, Fizyokratlar ve Condorcet bunların en meşhur temsilcileriydi. Tabii

olduğunu, ancak bu durumun, "iki farklı düşünce geleneği arasındaki ayrımın anlamlılığını teşhis etmeye engel olmadığını" ifade etmektedir.

Anglo-Sakson ve Kıta Avrupası-Fransız siyasi çizgilerine değinmeden önce, bu düşünce geleneklerinin dayanmış olduğu iki aydınlanma modeline değinmek gerekirse; "Kıta Avrupası Aydınlanması'nın 'yıkıcı ve tekrar inşa edici' silahı olan akıl, İskoç Aydınlanması düşünürlerinin ellerinde sürekli olarak ne kadar sınırlı ve güçsüz olduğuna ilişkin argümanlarla karşılaşır" (Duman, 2006: 148). İki farklı aydınlanma biçimini akılcılık bağlamında ele alan Duman, İskoç düşünürlerin geliştirdikleri '*kendiliğinden oluşan sosyal düzen (spontaneously generated social order)*' nosyonunun önemine dikkat çeker. Bu nosyon, "tarihsel süreçte evrimsel bir şekilde meydana gelen kural ve kurumlara dayanan" kurucu aklın inşası ya da tasarımı olmayan bir düzene işaret eder. Aynı zamanda bu yaklaşımın; "akıl yerine alışkanlığa, geleneğe, adetlere, kendiliğindenliğe (spontaneousness) vurgu" yaptığını belirten Duman (2006: 149), İskoç düşünürlerde, "ahlak ve adalet kurallarının, toplumsal ve politik kurumların oluşumu ve işleyişi, ekonominin işleyişi, dilin gelişimi, hukuk sisteminin ve yönetimlerin oluşumu vb. gibi birçok farklı alanda" bu yaklaşımın etkisinin olduğuna değinir.

Fransız aydınlanmasına damgasını vurmuş olan *kurucu akıl* anlayışında ise; İnsan, *aklını kullanma cesareti göstermesiyle* (*sapere aude*) birlikte, kendini sınırlayan bütün engellerden sıyrılabilme imkânına kavuşmuştur. Bu noktada insanın, toplumu da kendi aklı doğrultusunda değiştirme özgürlüğüne sahip olduğu iddia edilmiştir. Akıl, tıpkı bilimsel yöntemlerde olduğu gibi toplumsal alana da gerekli görülen müdahalenin yegâne aracı olmuştur. Bu *kurucu akıl* anlayışı Fransız

---

mezkûr ayrım ulusal sınırlarla tam örtüşmüyor. Montesquieu, daha sonra Benjamin Constant ve dahası Alexis de Tocqueville, muhtemelen 'Fransız' geleneğinden ziyade bizim 'Britanya' geleneği diye adlandırdığımıza daha yakındırlar. Ayrıca Godwin, Priestley, Price ve Paine (Jefforson gibi Fransa'da bulunmasından sonra) tamamen o geleneğe bağlı Fransız devrimi hayranı kuşağı saymazsak, Britanya Thomas Hobbes ile en azından rasyonalist geleneğin kurucularından birini ortaya çıkarmıştır... Mezkur farklılık doğrudan doğruya, İngiltere'deki esas itibariyle ampirist mahiyetteki dünya görüşünün ve Fransa'daki rasyonalist yaklaşımın hakimiyetine dayandırılabilir." (Hayek, 2005: 46-47).

devrimi[23] ile pratik siyasette daha da gözlemlenmiş olan toplumun yeniden dizayn edilmesi yolunda kullanılmıştır.

İskoç anti-rasyonalist düşünürler, "evrimci bir sosyal teori ve tarih anlayışının da temellerini oluşturmuş ve buna uygun bir siyasal teoriyi açığa çıkarmıştır" (Duman, 2006: 149). Bu yaklaşımın, "Fransa'da olanın tersine toplumsal ve siyasal alanın radikal dönüştürülebilirliği anlayışına yönelik bir reddiyeyi" vurguladığını belirten Duman, İskoç düşünürlerde, aklın böyle bir güce sahip olmadığı ve akla dayalı böyle bir "girişimin sonucunun hüsran" olacağı fikrinin egemen olduğundan söz eder. Çünkü bu tarz bir teşebbüs, "Smithçi anlamda 'doğal özgürlük sistemi'nin işleyiş mantığına ve genel bir ifadeyle toplumsal/siyasal kural ve kurumların oluşum mantığına terstir". "Aklın teorideki yerine ve ona yüklenen işlevlere göre, sosyal ve siyasal çıkarımlar farklılaşmaktadır" (Duman, 2006: 149), kısacası, iki ayrı *akıl* anlayışından beslenen iki ayrı *aydınlanma* geleneğinin, yine iki farklı *düşünce* ve *siyaset* çizgisi meydana getirmiş olduğu ifade edilebilir.

Bu iki siyasî geleneğin topluma yaklaşımındaki farka değinen Özipek şu ifadeleri kullanmıştır:

> "Manş'ın öteki yakasında, toplumsal çeşitliliği ve "hayatın doğal akışı"nı meşru kabul eden yaklaşım belirgin olurken, Kıta Avrupa'sında "evrensel gerçeği keşfetmiş öncüleri"in toplumsal farklılıkları tasfiye etmesini meşru gören yaklaşımları egemen olmuştur. Bu yönleriyle İngiliz düşünce geleneği, soyut ve teorik olana karşı ampirik olanı, kopuşa karşı sürekliliği ve tedrici değişimi olumlayan vurgusuyla Peter Viereck tarafından "muhafazakâr mizaç" olarak da adlandırılmaktadır." (Özipek, 2009: 972).

Muhafazakâr düşüncenin toplum ve değişim konusundaki ana fikirleri[24] düşünüldüğünde Viereck tarafından yapılan bu nitelendirmenin haklılığı ortaya

[23] Bu yüzyılda yani (akıl çağı), hümanizmin evrenin merkezine koymuş olduğu ve Descartes'in kurucu özne olarak belirlemiş olduğu insan, aklı sayesinde tarihin geri kalanını değiştirebilme ve daha insani bir dünya kurma idealini gerçekleştirebilecekti. Aydınlanmış akıl, böyle bir dünyanın kurulabileceği zemini; aydınlanma felsefesinin siyasi sonucu olarak adlandırılan Fransız devrimi ise bunun projeye aktarılmasının deneyimini ifade etmektedir (Özipek, 2004: 5).

[24] Toplum, muhafazakâr düşünceye göre tarihsel bir sürekliliği olan, canlı bir organizmadır. Bu organizma kuşaktan kuşağa aktarılmış bir bilgi ve tecrübe birikimini yansıtır. Dolayısıyla tarihsel süreç içinde yaşayan geleneklerin somut öğelerine rastlamış olduğumuz toplum, kendi içinde düzenli bir işleyişe sahiptir. Bu işleyişin devam etmesi için yaşanacak herhangi bir değişim dalgasının toplumun dokusuna zarar vermeyecek nitelikte olması önem taşımaktadır. Çünkü muhafazakâr düşüncede düzenin korunması ve devamlılığı başat değerler arasında yer almaktadır. Değişim konusunda ihtiyatlı davranan muhafazakârlar, değişimin hızının ve niteliğinin nasıl olması gerektiği

çıkacaktır. Aslında muhafazakâr mizaç olarak kastedilenin özünde; tedrici değişim, sürekliliğin savunusu, kopuş teorilerine karşı olma gibi temel niteliklerin olması, bu düşünce geleneğinde *devrim* konusuna nasıl bakıldığının da ipuçlarını ortaya çıkarmaktadır. Muhafazakâr düşünce tarafından devrim fikri kesinlikle kabul görmez. Değişimin olabildiğince toplumun doğal dokusuna zarar vermeden gerçekleşmesi esas amaçtır. Bu nedenle *Fransız Devrimi*, ani ve köklü değişim, geçmişten kopuş, geleneğin reddi gibi özellikleriyle, muhafazakâr düşünürlerce ciddi eleştiriler[25] almıştır. Bununla birlikte *İngiliz Şanlı Devrimi* birçok muhafazakâr düşünür (özellikle *Edmund Burke*) tarafından kabul görmüştür. Bu durumda yine Şanlı Devrimin tedrici bir değişimi öngörmesi, geçmişten ve geleneklerden kopuşu ortaya koymaması gerçekliği önem taşır.

"İngiliz geleneği"nin, bir siyaset tarzı olarak, tedrici (gradualist) değişim ve dönüşümü esas alırken, "Fransız geleneği"nin devrimci dönüşümlere kaynaklık etmiş olduğunu belirten Özipek, bu iki siyaset çizgisinin değişim konusundaki yaklaşımının temelini açıklamıştır. "İngiltere, zaman içinde Taç'a karşı parlamentonun, parlamento içinde de Lordlar Kamarası'na karşı Avam Kamarasının yetkilerini genişleterek, parlamenter monarşi yoluyla demokrasiye ulaşırken, Fransız siyasî geleneği[26] radikal kopuşlar içermiştir" (Özipek, 2009: 972). Fransız siyasi geleneğinin radikal kopuşlar içermesi, Fransız devrimi sonrasında pratiğe geçirilen uygulamalarda ciddi olarak gözlemlenmektedir. Devrim sonrasında *ancien regime'*e ait olduğu düşünülen bütün değer, kurum ve yapılar geçmişe ait olarak nitelendirilmiş ve bu nitelendirme *geçmişten-gelenekten kopuş* geleneğinin temelini oluşturmuştur. Bilinçli olarak gerçekleştirilen *geçmişten-gelenekten kopuş,* kraliyet, soylular, ruhban sınıfı ve geleneksel olan bütün yapılar üzerinde yıkıcı etkilere neden olmuştur.

---

konusunda fikir ifade ederler. Onlara göre ani, hızlı, köklü değişimler toplumun dokusunda yaralar açabilir. Bu yüzden değişim eğer gerekli ise yapılmalıdır ve bu değişim tedrici bir değişim olmalıdır.

[25] Muhafazakâr düşüncenin fikir babası olarak nitelendirilen Edmund Burke'ün muhafazakârlığın temel eseri olarak kabul edilen "*Reflections on the Revolution in France"* adlı eseri Fransız devrimi hakkındaki ciddi ve köklü eleştiriler için kaleme alınmıştır.

[26] Fransız siyasi geleneğinin şekillenmesinin temelleri büyük ölçüde, "Fransız Aydınlanmasının ürettiği üç önemli fikir akımı" olan, "kurucu rasyonalizm", "aydınlanmacı despotizm" ve "Rousseau'cu millî hâkimiyet teorisi"e (Özipek, 2009: 972) dayanmaktadır.

Anglo-Sakson ve Kıta Avrupası-Fransız siyasi çizgisini, onların cumhuriyetçiliği özelinde ele alan Mutlu (2017: 244) ise; Anglo-Sakson Cumhuriyetçiğilinin değerlerinin; "bireysel liberalizm, çoğulcu demokrasi, evrimci ve teamülcü" olduğunu belirtir. Bununla birlikte, Kıta Avrupası-Fransız cumhuriyetçiliğinin değerleri ise; "kolektivizm, sorumluluk, devrimcilik ve görevdir. Sadık bir vatandaş olmak ve devletin gücünü ve egemenliğini önde tutmak, Kıta Avrupası cumhuriyetçiliğinin diğer esas özelliklerindendir" (Mutlu, 2017: 244).

Özetle, Anglo-Sakson ve Fransız siyasi çizgilerinin temel ayrım noktası onların referans almış oldukları *İskoç* ve *Fransız aydınlanma* düşüncelerine dayanır. Anglo-Sakson geleneğinde; ampirist dünya görüşü, tedrici bir değişim modeli, bireysel liberalizm, evrimci anlayış gibi özellikler görülmekteyken, Fransız geleneğinde; rasyonalist yaklaşım, devrimci değişim modeli, kolektivizm gibi nitelikler mevcuttur.

5. Cumhuriyet Sonrası Dönem

Çiğdem'e göre; Cumhuriyet yalnızca bir siyasal değişikliğe karşılık gelmemektedir, aynı zamanda Osmanlı'dan toplumsal, siyasal, kültürel ve ideolojik radikal bir kopuş istemini de ifade etmektedir. Devrim ile Cumhuriyet arasında bir karşıtlıklar paralelliği de olduğunu belirten Çiğdem (2006: 16) bu paralelliği şu şekilde sıralamaktadır: "Kral ve aristokrasi için padişah ve saray, kilise ve ruhban sınıfı için şeyhülislam, hilafet ve ulema, *ancien regime* için de Osmanlı nizamı". Tezel'in ifadelerinde inkılapların önceki dönemde yaşanmış olan değişimlere kıyasla, değişimin daha geniş bir alana yayılmak istenmesi göze çarpmaktadır:

> Halifeliğin kaldırılması, devlet ağının denetimi dışında örgütlenmiş din eğitiminin yasaklanması, camiler dışında dini kıyafetlerin giyilmesinin yasaklanması, Latin alfabesinin benimsenmesiyle Kuran'ın yazısı olan Arap alfabesinin kamusal hayatta kullanılmasının yasaklanması, resmi tatil günü, takvim yılı, günlük saat sistemi, gün gibi kamusal alanda zamanı düzenleyen normlarda, 'İslam dünyası'nın zaman birimlerinin kullanılmasını yasaklanması ve yerlerine, 'Avrupa'daki 'Hıristiyan Dünyası'nın zaman birimlerinin ikame edilmesi, "Devletin Dini İslamdır" hükmünün ve İslami yeminin anayasadan çıkartılması 'reform(!)ları, bir arada değerlendirildiğinde, Türkiye'de kamusal alanda dine, yani İslam'a referans yapan bütün öğelerin tasfiye edilmesini amaçlıyordu (Tezel, 2006: 34).

Bu konuda Karpat (1959: 1) "İnkılaplar, önceki dönemde kültürel ve siyasi nitelikte olan değişimi zorunlu bir biçimde iktisadi ve sosyal alanlara yaymıştır" açıklamasını yapar.

Öğün'e göre Kemalist süreç, milliyetçi anti-emperyalist temaları ile Türklerin Batı karşısındaki kültürel mazlumiyetini ifade etmiştir. Bu nedenle Türkçülük, İslamcılık gibi Batı karşıtı akımların mensupları tarafından ilgi ile karşılanmıştır. Ancak Kurtuluş Savaşı sonrası Kemalizm, daha önce kendine destek sağlayan unsurlarla arasında çelişkiye neden olacak politik yüzünü göstermeye başlamış ve Kemalizm içinden gelmiş olduğu kültürel varoluş temellerine karşı mesafe kazanmıştır. Buna neden olan şey ise Kemalist Cumhuriyet projesinin sadakatini, yerleşik kültürel bağlar yerine Cumhuriyet ve onun ulusal değerlerinden alan bir politik toplum inşa etme kararından almasıdır (Öğün, 2006: 539).

Ayvazoğlu'na göre; Cumhuriyet'i kuran kadro, yeni bir "milli kimlik" inşasının tek yolu olarak, Osmanlı mirasıyla bütün bağların koparılarak[27] zihniyette radikal bir dönüşüm gerçekleştirilmesini görmekteydiler. Hilafetin, tekke ve zaviyelerin, medreselerin ve vakıfların ortadan kaldırılması ya da fonksiyonlarını icra edemez duruma getirilmesi bu sebepledir. Özellikle Harf Devrimi ve sonucu olan Dil Devrimi gemileri yakmak anlamını taşımaktadır. 1928 yılı bu anlamda tarihi bir dönemeçtir. Başka hiçbir milletin tarihinde rastlanmayan bir biçimde ve hızda, küçük bir azınlık dışında, bütün halk okur-yazar olmaktan çıkarılmış, kitap, dergi ve gazete tirajları sıfırlanmış, hattatlar, mürettipler, hanendeler, sazendeler vb. işsiz kalmıştır (Ayvazoğlu, 2006: 509). Yahya Kemal harf devrimi için hazırlıkların yapıldığı sırada Atatürk'e: "Ama nasıl olur, koca Türk kütüphanesi, Türk kültürü ne olacak?" (Güngörmez, 2014: 165) diyerek bu konudaki muhafazakâr nitelikli hassasiyetini dile getirmiştir.

Tezel'e göre; "Cumhuriyetin lider kadrosu, Türkiye'de din temelli olmayan yeni bir 'milli Türk' kültürü inşa etmek" istemiştir. "Bunun mantıki ve olgusal

[27] Cumhuriyet'in ideal arayışının bir "kültür devrimi"ni gerektirdiğini belirten Toprak (2017: 15), öncelikle Cumhuriyet'in geçmişle arasına mesafe koyması zorunluluğunu dile getirir. Hukuk devrimi ona göre bir başlangıçtır. "Harf devrimi seküler anlayışın önemli bir göstergesi"dir. Toprak (2017: 15)'a göre; 30'lu yılların başı ise "dil ve tarih alanındaki arayışların Cumhuriyet'in yeni insanının farklı bir eğitim sürecinden geçmesine neden" olmuştur.

karşıtını ise kamusal alanı İslam'a dayanan 'dini' kültürler kolajı" oluşturmaktadır. Bu sebeple, kurulan yeni devletin oluşturulmak istenen kültüründe kamusal alanın İslam'a referans yapan tüm unsurlarının (kurum, kural, ritüel, simgeler) tasfiye edilmesi amaç edinilmiştir (Tezel, 2006: 34). Mardin (2000: 238)'e göre Cumhuriyetin kurucu ideologlarından Gökalp, Cumhuriyetin yeni kuşakları için, Osmanlı öncesi Türklerin başarılarından kaynaklı bir benlik ve millet olma bilinci inşa etmeye çalışmıştır. Bu inşa sürecinde ise Osmanlı büyük oranda görmezden gelinmiştir. Cumhuriyet'in kurucusu ve uzun bir dönem yöneticisi olan kadro muhafazakâr olarak nitelendirilemez, bu bir çelişki durumunu yansıtır. Ancak, Cumhuriyet reformizmi, geleneksel siyasal düzen yani "adalet" anlayışı bakımından muhafazakârdı. Klasik muhafazakârlığa ait olan, geçmişin "iyi, güzel ve adil" düzenine gönderme yapmamanın yanında toplumun tarihsel referanslarında kökten temizlik, "tabula rasa" başlatmıştır (İnsel, 2006: 618).

"Kemalist modernleşme projesi, Kemalizm dışındaki izm'leri reddetti veya kendine yönelen destek kadar yaşamasına izin verdi. Solcuların, liberallerin, İslamcıların veya muhafazakârların, söz konusu projeye düşünsel destek sağlamaları uygun görülmedi" (Okutan, 2004: 33). Cumhuriyet reformcuları modernleşmeyi bir tür tarih sentezi, bir tür Osmanlı Rönesansı olarak gerçekleştirmemişlerdir. Bunun yerine "modernliği akut bir bellek" ve dolayısıyla da "tarih bilinci yitimi üzerinden tesis etmeye" çalışmışlardır. Bu bağlamda korunmasına özen gösterilen omurgayı ise Osmanlı toprağını ve onun üzerinde yaşayanları "mülk" olarak algılayan ve devlet toplum ilişkisini bu patrimonyal bakıştan değerlendiren siyasal anlayış oluşturmuştur (İnsel, 2006: 618).

Cumhuriyet dönemi yeni siyasi seçkinlerin kendi kendilerine yüklemiş oldukları bir misyon vardır. Bu misyon, modernleştirme programı paralelinde, toplumun dönüştürülmesi gereken bir bütünlük olarak görülmesine neden olmuştur. Modernleştirme programının uygulanabilmesi için ise ana engel olarak düşünülen tüm geleneksel sosyal kurumların ve yapıların tasfiyesi zorunlu görülmüştür. Aktüel bir güç olarak reel dinin tasfiyesi ve mevcut iktidar yapısıyla çelişmeyecek 'yeni bir dinin', 'akıl ve mantık dininin' tesis edilmesi bu alanda radikal müdahaleyi gerekli kılmaktaydı (Özipek, 2006: 80).

Cumhuriyet dönemi seçkinlerinin edinmiş oldukları misyon, inşa edilmeye çalışılan milli bir Türk kültürü, İslami değerlerle olan uzaklaşma gerçeği gibi temel niteliklere ek olarak, Cumhuriyet'in ve Kemalizmin içine düşmüş olduğu önemli bir "paradoks" vardır. Bu "paradoks", kurtuluş sonrasında hedeflenmiş olan "modern devlet oluşumu için geleneksel Osmanlı devlet-toplum ilişkisinin esaslı niteliklerini devam ettirmek zorunda" (İnsel, 2006: 619) olması idi.[28] İnsel'e göre Cumhuriyet'in birinci kuşak elitleri modernleşmeyi kalkınma olarak görmüşlerdir ve yönetici olmak, ayrıcalıklı bir konuma ulaşmak ve toplumda kazanmış oldukları üstünlükleri güvence altına alan siyasal yapıyı muhafaza etmek ya da bunların karşısında girişilmiş olunan değişim hareketini, iktidarlarının tehlikeye düşmesi pahasına devam ettirme ikilemini Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen yıllarda yaşamışlardır (İnsel, 2006: 619). Bu ikilemin sonucunda ise, değişim hareketini devam ettirme karşısında, kendi siyasal üstünlüklerini muhafaza amacı güden tarafı seçmişlerdir. Tek parti dönemi bu tercihin çok açık bir ifadesini yansıtmaktadır.[29]

Onlarca yılın ardından inkılapçı kadronun öngörmüş olduğu değişimin gerçekleşememiş olmasını Özipek (2006), Türköne (1993: 35)'nin ifadelerinden yola çıkarak açıklamaya çalışmıştır; "hayatın zihinlerde yaşatılan düşüncelerden daha güçlü ve dinamik olması ve düşünceleri zorlamasıyla hayatın değişmesi ancak ve yine kendi tabiatına göre gerçekleşmiştir. Bunun sonucunda ise ortaya iki arada bir derede kalmış insanlar ve kitleler çıkmıştır".

Bu açıklamaların, modernleşme konusuna değinen Shayegan'ın Batı dışında yaşanan modernleşme hikâyeleri konusundaki yapmış olduğu tespit ile uyumlu olduğunu görmekteyiz.[30] Geleneksel toplumlar Shayegan (2012: 13)'a göre, aşırı derecede "iki yanlılık" yaşamaktadırlar. Shayegan, geleneksel toplumların modernite

[28] Köker'e (2006: 288) göre bu durum, Kemalist projenin liberal muhafazakâr modellerin dışında, bütüncü otoriter bir nitelik kazanmasına ve modern devlet-toplum ilişkilerine özgü meşruluk tarzının oluşmamasına neden olmuştur.

[29] 20. yüzyılın ilk yarısında Türkiye'nin modernleşme projesinin esas sıkıntısı; 'bir taraftan ilerlemenin geleneksel düzeni bozucu ve "yeni düzen" yaratıcı niteliğinin övülürken, diğer taraftan bozulan düzenin "devlet düzeni" olacak olmasının uyandırmış olduğu huzursuzluk durumunun güçlü olarak dile getirilmesindeki çelişkide' yatar (İnsel, 2006: 616).

[30] Modernleşme sürecinin bireyler ve bilinç düzeylerindeki etkilerini ele alan düşünür Shayegan, bilincin sorunlarını 'yaralı bilinç' kavramı ile açıklamaktadır. İranlı düşünür, kendi toplumunun modernleşme süreci karşısında yaşamış olduğu deneyimleri Yaralı Bilinç adlı eserinde bizlerle paylaşmaktadır. Shayegan'ın ifadeleriyle *Yaralı Bilinç,* tarihte geri kalmış ve değişimler şenliğine katılmamış uygarlıklardaki zihin çarpıklıkları üzerine bir denemedir. (Shayegan, 2012: 11).

karşısında kalmış oldukları bu iki yanlılık durumunu kültürel şizofreni kavramıyla açıklamaktadır.[31] Bu çerçevede Türk toplumunda da bir tür kültürel şizofreni durumu olduğu düşünülebilir. Modernleşme çabalarına yabancı kalan toplum, modernleşme pratikleri karşısında geleneksel olan ile modern olan ayrımında nerede duracağını bilememiş bazen gelenekle moderni sentezleme çabası gütmüş, bazen ise modern olanı tümden reddetme girişimde bulunmuştur. Özellikle Cumhuriyetin ilk dönemleri aydınlarının modernleşme karşısında takınmış oldukları tavırlar bu noktada önem taşımaktadır.

Modern Batı medeniyetinin dünyaya yayılması, geleneksel toplum özelliklerine sahip memleketlerde iki ayrı kültür grubunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tarz ülkelerde medeniyetin temsilcileri ve eski kültürü devam ettirenler arasında bir tür çatışma ortaya çıkmıştır. Bu çatışmalar Batılı toplumlarda da görülmüş ve derin acı ve buhranların kaynağı olmuştur (Güngör, 1975: 30).

> Cumhuriyet yenilikçiliğinin Osmanlı'dan belki en belirgin farkı onun radikalizminde yatmaktadır. Bu radikalizmde; Cumhuriyetin yalnız "yeni"yi kurmaya çalışmakla yetinmemesi, "eski" ve "işe yaramaz" olarak değerlendirdiklerini de ortadan kaldırmayı programının önemli bir parçası haline getirmesidir. Bu yaklaşımın sonucunda, bir tür muhafazakârlık, toplumda fiilen yasak olmuştur ki, dünyada bunun benzeri yalnız komünizmi kurmaya karar veren toplumlarda görülmüştür. Resmen yasaklamak elbette mümkün olamazdı; ama resmi ve yarı-resmi yasaklar birikimi, muhafazakârlığı eni konu yasak hale getirmiştir. Bu durumun sonuçlarına günümüzde de şahit olmaktayız. Radikal batılılaşmacı anlayış kendi istediği hedeflere ulaşma noktasında en büyük engelin muhafazakârlık olduğu kanısında idi (Belge, 2006: 98-99).

Belge'ye göre; Cumhuriyet dönemi gerçekleştirilmiş olan yenilikleri radikal bir dönüşüm olarak nitelendirmek mümkündür. Radikal dönüşüm ise bütün toplumlarda "travma yaratır; bunun önceden görülmeyen sonuçları sonraki dönemlerde yeni sorunlar olarak ortaya çıkar". Değişimin "ılımlı sınırlar içinde" gerçekleştirilmeye çalışılması ise "zaman kaybettirir". "Kısacası, tutulacak her yolun, kazandırması umulanların" yanında "ödenmesi gereken bedelleri vardır" (Belge, 2006: 98). Bu bedel ise Türkiye özelinde şüphesiz, toplumsal ve kültürel

[31] Açık fikirlilikle ve tepkiselliğe düşmeden yaklaşıldığında bu iki yanlılık bir zenginlik sayılabilir; ama bilginin eleştirel alanda dışlandığında aynı iki yanlılık duraklamalara neden olmakta, bakışı sakatlayarak tıpkı kırık bir aynada olduğu gibi, dünya gerçekliğini ve ruhi incelikleri biçimsizleştirmektedir (Shayegan, 2012: 12).

gerçekliklerden uzak bir biçimde gerçekleştirilen inkılapların toplum katında ciddi bir benimsenme sorunu yaratmasıdır[32].

Bu noktada; Osmanlı modernleşmesini ele alırken, değişime karşı gösterilen muhafazakâr tepkilerin konuyu anlamak adına önemli bulunması nedeniyle, Cumhuriyet döneminde de aynı şekilde muhafazakâr düşüncenin[33] yaşanan değişim karşısındaki konumlanışına değinilecektir. Muhafazakârlığın devrimci bir ülkede trajik bir insani ve siyasi durumu ifade ettiğini belirten Özipek (2006), bu durumu çarpıcı bir biçimde anlatabilmek için Nathaniel Hawthorne'un *The Earth's Holocaust*'undaki (1996: 254-267) ifadelere yer verir: "yani, koskocaman bir ateşin önünde durup, eskiden kalan ve eskiyi temsil eden, ama onun değerli bulduğu her şeyin sürekli olarak ateşe atıldığını seyretmek zorunda kalmak gibi." Tarihin ve onun sürekliliğinin kesintiye uğratılması bir muhafazakâr için temel duyarlılık noktasıdır ve Cumhuriyet döneminde bu kesinti özellikle 'dil devrimi' ile gerçekleştirilmiştir. Muhafazakârlığa göre yaşayan bir organizmanın öldürülmesi anlamını taşıyan dil devriminin ya da diğer reformların açık bir biçimde eleştirilebileceği bir ortamın bulunmaması tutarlı ve adı konulmuş bir muhafazakâr hareketin belirginleşmesini etkilemiştir. Özellikle inkılapların gerçekleştirildiği dönemde muhafazakâr eleştiriye örnek olabilecek fikirleri bulmak için satır aralarına bakmak gerekecektir (Özipek, 2006: 81).

---

[32] Bu soruna ek ve bu sorunla ilişkili olarak da Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin gelişiminin, göz ardı edilen bu toplumsal ve kültürel gerçeklikle yakından alakalı olmasıdır. Yani muhafazakâr düşünce için tarihsel bağlam, toplumsal gerçeklik ve kültürel değerler bağlantısı çok önemlidir. Bunlar gözetilmeksizin yapılacak olan değişim ve dönüşüm çabaları topluma ciddi zararlar verebilir.

[33] Karpat (1959: 441)'ın Türkiye'deki muhafazakârlığı tanımlamasında çeşitli varyasyonlara sahip bir ideolojik çizginin varlığı karşımıza çıkmaktadır: "Muhafazakârlık, zorlama modernizm ve batılılaşma projesine direnen dinci gruplara, cumhuriyet döneminde yükselen yeni orta sınıfların kültürel ve siyasal tercihlerine, kurtuluş savaşı esnasında milliyetçi bürokratik seçkinler ile dayanışma içindeki seküler grupların sosyal alışkanlıklarına ve yaşam tarzlarına, kırdaki pederşahi ilişkilerin devamını savunan toprak sahiplerini ve sanayicilerin siyasal eğilimlerine, üst şehirli grupların sosyal politika tercihlerine, Osmanlı ve cumhuriyet dönemlerinde kurtuluşlarını eski gelenekleri savunmakta bulan reformizm ve modernizm karşıtı gruplara, birinci meclis'teki dini liderlerin siyasal görüşlerine, Türk toplumunun bütününe hâkim olan yasa ve düzen saygısına, Türkiye'deki bütün büyük partilerin orta yolcu kavramlarına ve yaklaşımlarına, devletin savaş yıllarında izlediği sosyal ve ekonomik politikalara, son olarak da dini temalarca şekillenen milliyetçilik duygusu ile açığa vurulan korunmacı bir ruh haline işaret etmektedir."

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde muhafazakârlığın en önemli problemi, Türk modernleşmesini sağlayan modernleştirici elitlerin muhafazakârları ötekileştirme[34] yaklaşımı olmuştur. Türk modernleşmesi, modernleşmenin doğrudan doğruya Batılı yaşam tarzıyla özdeşleştirilmesi ya da parçanın bütünün yerine konulmasına dayalı batılılaşma anlayışına sahip ötekiler üretme temelli bir zihniyeti temsil etmiştir (Mollaer, 2005: 185).

"Türkiye'deki aydın için 'kurtuluş', Batılı güçler tarafından çoktan paylaşımı yapılmış olan Osmanlı İmparatorluğunun kurumlarını reform etmekle, yenilemekle gerçekleşebilecek bir şey değildi" (Güngörmez, 2014: 10). Bu durum hem kurucu siyasal elitler hem de belirli bir oranda bu kurucu elitlerin aşırılıklarını eleştiren muhafazakâr düşünürler tarafından geçerlidir. Bu muhafazakâr düşünürler elbette devrim yanlısı değillerdi ve buna şiddetle karşı çıkıyorlardı. Ancak Osmanlı kurumlarının yeniden inşası ya da Osmanlı'ya bir dönüş hayali de onlar tarafından rağbet görmüş konular olmaktan uzaktı.

Yılmaz'a göre (2004: 25); "Türkiye'de muhafazakârların hiçbir biçimde Osmanlı nizamına geri dönüşü, saltanatı ya da halifeliği geri istememesindeki en önemli etkenlerden biri yaşanan olumsuz olaylar sonucu var olan olumsuzluktan kurtulma isteği ve yeni olana sarılma psikolojisi etkili" olmuştur. Yılmaz (2004: 25), Birinci ve İkinci Dünya Savaşı arasındaki dönemde Türkiye'nin de ciddi bir biçimde olumsuz etkilendiğini dile getirir. Justin McCarthy'nin felaketlerin[35] yaratmış olduğu

[34] Sabahaddin ve saltanatçıların takipçileri yani Türkiye özelinde makul surette hakiki muhafazakârlar olarak adlandırılabilecek isimler, Kurtuluş Savaşı'nda elde edilen milliyetçi zafer, saltanatın ilgası ve Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nda yapılan değişiklikler ile siyasal tartışmanın dışına itilmişlerdir (Zürcher, 2006: 42). Bununla birlikte modern Türkiye tarihinde cumhuriyet ya da demokrasiye karşı meşrutiyeti ya da padişahı savunan, dinsel kurumların seküler olanların yerine geçmesini talep eden, Osmanlı nizamına geri dönülmesini savunan siyasal bir hareket ortaya çıkmamıştır. Çünkü, geçmişi "ihya etmeye" çalışmanın anlamsız olduğunu geçmişin ihyasını arzu edenler dahi fark etmişlerdir. Bunun yerine "bugünü kurmak" daha ciddi bir meşgale haline gelmiştir. Cumhuriyet muhafazakârlığının reformist bir muhafazakârlık olmasının temelinde bu düşünce vardır. Cumhuriyet muhafazakârlığının kendisini bir siyasi düşünce olarak konumlamamış olması ve muhafazakâr eleştirinin kurulu düzen eleştirisine dönüşmemesinde Kemalizme meydan okuyabilecek bir siyasal direnci sağlayamamasının da etkisi olabilir. Bu noktada muhafazakârlık "kültürel olana" geri çekilmiştir. Siyasal bir muhafazakârlık yorumu bu yorumu taşıyacak toplumsal sınıfa ihtiyaç duymaktadır buna karşılık kültürel muhafazakârlık seçkinler düzeyinde yürütülebilecek bir projedir. Bu yüzden modern Türkiye tarihinde muhafazakârlık, siyasal olarak çekinik, kültürel olarak atak bir gelişim çizgisi yaşamıştır (Çiğdem, 2006: 16-19).

[35] Toprak (2017: 34)'a göre Cumhuriyete giden yolda Türkiye bir savaş travması yaşamıştır. On yılı aşkın süren savaş maddi ve manevi yıkıma neden olmuştur. Savaşlar ertesinde köklü bir yapı değişikliği söz konusudur. "Cumhuriyet Türkiyesi Osmanlı'dan bir kopuşu simgelemekteydi (…)

değişim potansiyeline dikkat çekmiş olduğunu belirten Yılmaz (2004: 25), "felaketle birlikte değişime doğru oluşan psikolojik eğilim vardır. Bu değişim insanların akılları, alışkanlıkları ve hayatlarını etkileyen tarzdadır. Felaket sonrasında hayatta kalanlar, başlarına bu felaketi getiren sistemden daha iyi bir sisteme sahip olmak isteğindedirler" açıklamasını yapar. Bu değişikliğe hazır olma psikolojisi Türkiye'yi Osmanlı Devleti'nin çok milletli ve dinin dünya telakkisinden, milli ve laik rejime geçilirken toplumsal hafızanın ortadan kaldırılmasını destekledi. Tarihsel ve sosyolojik gerçeklikten uzaklaşıldığı ölçüde Mete Tunçay'ın deyimiyle ikna yerine cebre başvuruldu (2004: 26).[36]

Siyasi bakımdan muhafazakârlığın izini sürmek gerekirse, Özipek'e göre onu heterojen bir muhalefetin içinde aramak uygun olabilir. Özellikle Tek Parti Yönetimine karşı demokrasi üzerinden eleştiri getiren İkinci Grup'taki liberal, sol ve İslami duyarlılıkları yansıtan ve çeşitlilik arzeden muhalefeti başlangıç noktası alabiliriz.[37] Çok partili dönem öncesinde mecliste Birinci Grup karşısında İkinci Grubun ve sonrasında CHF karşısında TpCF'nin ve SCF'nin içindeki muhafazakâr yönelimleri bu bakımdan mercek altına almak gerekir.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Mustafa Kemal tarafında resmen kurulan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu meclisteki ilk gruptur ve meclisin tüm üyelerini kapsadığı için Birinci Grup denilmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında Mustafa Kemal ve onun ideolojisine karşı bir muhalefet söz konusudur. Dönemin şartlarında açık bir biçimde dile getirilemeyen bu muhalefet 20 Ocak 1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye kanununun gündeme gelmesiyle birlikte görünür kılınabilmiştir. Bu tarihten sonra mecliste ikinci bir grup oluşmuştur.

Mecliste Birinci ve İkinci Grup ayrımı ve İkinci Grubun muhafazakâr bir yönünün olduğunu vurgulayan yaklaşımlar mevcuttur. Bu konuda Sezgin (1984: 82) şu açıklamada bulunur: "Siyasi tarihimizde Birinci Grup genel olarak "inkılapçı", bir yıl sonra (Temmuz 1922) resmen kurulacak olan İkinci Grup ise "muhafazakâr"

Toplumsal yapı değişikliği savaş travması ile birleşince hasarın giderilmesi daha uzun bir zamana yayıldı. Cumhuriyet'in ilk nesli ağır bir bedel ödemek zorunda kalacaktı" (Toprak, 2017: 34).

[36] McCarthy'nin tanımlamış olduğu, felaketlerle gelen değişime doğru psikolojik eğilim, Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçilirken yaşanmış olmakla birlikte, aslında Tek Parti dönemi yaşanan olumsuz gelişmeler sonucunda yeni olana (Demokrat parti) sarılma, yeni olandan eski var olan durumdan daha iyisini bekleme noktasında da açıklayıcı olabilmektedir.

[37] Christos Teazis, İkincilerin Cumhuriyeti, 2011.

olarak anılmaktadır. Başlangıçta Birinci gruba dâhil olup sonraları muhalefete geçmiş olan Ali Fuat (Cebesoy), İkinci Grubun "… meclis reisinin diktatörlüğe doğru gittiğinden şüphelenenler tarafından kurulduğunu" söylemektedir." İlk mecliste oluşan "İkinci Grup, kültürel modernlik" arzusunun "radikal uygulamaları karşısında din/laiklik siyasetinin gözden geçirilmesini" istemiştir ve bununla birlikte, Kemalizmin kapitalizm merkezli ekonomik modernlik isteğine de destek vermektedir (İrem, 2011: 31). Bu vurgu Türkiye'de muhafazakârlığın modern ancak modernizmin aşırılıklarına da karşı bir çizgi izlediğine örnektir.

Nisan 1923'te meclisin yeni seçim kararıyla dağılmasından sonra II. Grubun varlığı sona ermiştir. Mardin (2000: 48) Türkiye siyasetinde merkez-çevre ikiliğinin, ikinci grubun mecliste ortaya çıkmasıyla başlamış olduğunu vurgular. Bu nokta, merkez-çevre temelinde bir muhafazakâr düşüncenin imkânını ortaya koyabilmek açısından son derece önem taşımaktadır. Cumhuriyet döneminde CHF karşısında yani muhalefetinde konumlanan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TpCF) ve Serbest Cumhuriyet Fırka (SF) ise, muhafazakâr düşüncenin Türkiye'deki yerini anlamak bakımından önemlidir. Cumhuriyetin ilanı sonrasında gerçekleştirilen reform hareketinin niteliği muhafazakâr çevrelerde bir tepkinin doğmasına neden olmuştur. Kazım Karabekir, Ali Fuat (Cebesoy), Refet (Bele), Rauf (Orbay) ve Adnan (Adıvar) Bey CHF'den ayrılarak 17 Kasım 1924'te TpCF'yi kurmuşlardır. Ancak 1 Şubat 1925'te meydana gelen Şeyh Sait isyanıyla bağlantılı olduğu iddialarıyla 5 Haziran 1925'te kapatılmıştır.

Safi (2007: 250), TpCF'nin fikri altyapısı ve siyasal tartışmaları bağlamında felsefi bir kavram olarak muhafazakârlığın fazla bir rol oynamadığını ifade eder. Bununla birlikte fırka programında muhafazakâr vurgular göze çarpmaktadır. Fırkanın kapatılmasına gerekçe gösterilen 6. Madde şu şekildedir: "Fırka, efkâr ve itikadat-i diniyeye hürmetkârdır".

TpCF konusunda Zürcher'in yaklaşımı önemli görünmektedir. Zürcher (2006: 50): "Saltanatçılık ve dine saygı kesinlikle Avrupa bağlamındaki bir muhafazakâr siyasal hareketin tipik niteliklerinden olurdu. Yirmilerin ve otuzların Türk siyasal ikliminde, biri saltanatın yeniden inşası, diğeri dini duygulara dayalı siyaseti kışkırtmak üzere TpCF'ye yöneltilen iki ideolojik suçlama, onları meşru muhafazakârlar değil, tehlikeli gericiler kıldı" demiştir. Zürcher'in ifadelerinden

anlaşılacağı üzere Batı'da ortaya çıktığı (özellikle Fransa) biçimiyle düşünüldüğü zaman Türkiye'de bir muhafazakârın saltanat taraftarı olması beklenirdi. Ancak tarihsel, toplumsal farklılıkların Türkiye'de hiçbir ünlü muhafazakâr isim veya kanaat önderinin saltanat dönemine geri dönmeyi amaç edindiği gözlemlenmez.

Zürcher, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın CHF'na karşı bir alternatifi oluşturduğunu ancak birtakım suçlamalara maruz kalmaktan ve kapatılmaktan kurtulamadığını ifade eder. Bu suçlamalardan ilki, TpCF'nin gerçek bir programa sahip hakiki bir parti olmadığına yönelik, oportünist kaygılarla bazı generaller ve siyasetçiler tarafından kurulmuş olduğuna yöneliktir bu iddianın temelini ise Mustafa Kemal'in başarısını kıskandıkları ve Kurtuluş Savaşı sonrası bu kurucu kadronun kenara itilmiş olmayı sindiremedikleri suçlamasıdır. TpCF'ye yönelik ikinci iddia ise, terakkiperverlerin namuslu muhafazakârlar değil, "gizli saltanatçılar" olduklarına yöneliktir. Mustafa Kemal'in ifadelerine yer veren Zürcher'den izleyecek olursak, Mustafa Kemal; "TpCF'ye açık bir muhafazakâr program ile ortaya çıkmış olsalardı saygı duyacağını ancak TpCF'nin programının CHF'ninkiyle özdeş olduğunu bu nedenle de muhalefetin samimi olmayacağını" ifade eder. Üçüncü suçlama ise TpCF'nin programının ve tavrının dini reaksiyonu ve irticayı cesaretlendirdiğine dairdir. TpCF'nin bu suçlamalardan sonra onun programının içeriğine de değinen Zürcher, öncelikle partinin güçler ayrılığı taraftarlığına sahip bir yapı sergilemiş olduğunu ifade eder. Bununla birlikte TpCF'nin, tedrici değişiklikten yana bir tavra sahip olma özelliği ve gerici yaftalamalarının tam tersine liberal olan ve gerici bir tonu bulunmayan bir parti programına sahip olduğu ifade edilir. Merkeziyetçiliğe, güçler birliğine ve devletin güçlendirilmesi ile siyasallaştırılmasına karşı ademi merkeziyetçilik ve güçler ayrılığı, kişisel hürriyetler ve daha küçük depolitize edilmiş bir devlet arzusu TpCF'yi dokuz umdeden ve Kemalist çoğunluğun uygulamalarından ciddi biçimde farklı kılmaktadır. Zürcher bununla birlikte Fırka'nın felsefi temelinin muhafazakârlıkta değil liberalizmde yatmakta olduğunu ve Fırka'da dini gericilik ve saltanatçılık adına bir emarenin geçmediğinin altını çizer. Son olarak TpCF'ye uyan en önemli tanımın bağımsızlık sonrası muhafazakârları olduğuna kanaat getirir. Bu muhafazakârlar ise, radikal toplumsal kültürel değişikliği reddeden, tek elde toplanmış bir iktidarın otoriteryen kullanımına karşı olan, evrimci değişme ve demokrasi taraftarlarını içeren, bağımsızlık

hareketinin mutedil kanadını resmeden özelliklere sahiptir. Bunlara ek olarak, bu muhafazakârlık biçiminin 19. Yüzyıl Avrupası'nda gelişmiş olduğu biçimiyle yani muhafazakârlığın siyasal felsefesiyle alakası yoktur (Zürcher, 2006: 42-53).

SCF ise 12 Ağustos 1930'da Mustafa Kemal'in yönlendirmesiyle, ılımlı bir siyaset yapmak üzere kurulmuştur. 17 Kasım 1930'da kendi kendini fesheden SCF deneyimi de TpCF ile benzerlikler taşımaktadır. Erken cumhuriyet tarihinin bu ilk muhalefet denemelerinin yönetici elit tarafından tahmin edilemeyen bir halk desteği kazanması ve devrimlerin yerleşmesine tehdit olarak algılanan nitelikleri onların sonlarının gelmesini hızlandıran nedenlerdir (Safi, 2007: 253). Sonuç olarak TpCF ve SCF örnekleri, liberal ve demokrat nitelikler taşımalarının yanında mevcut iktidara muhalefetleri ve muhafazakâr vurgular taşımaları nedeniyle önem taşımaktadırlar.

Cumhuriyet döneminde *Fransız tarzı* modernizmin rejimin kurucu ideolojisi olması, modernleşmenin muhafazakâr saiklerle entegre olarak ilerlemesi gerçeğinin yanında modernleşme projesine de açıktan muhalif bir muhafazakâr düşünce akımının serpilmemesi durumunu pekiştiren temel unsurlardan biri olmuştur. Bu noktada, "Türkiye'de muhafazakâr yönelimlerin meşruiyeti, neredeyse, moderniteyle ilişkilerinin sorunsuz olduğunu ne ölçüde ispatladıklarına bağlı" olmuştur. Muhafazakârlık karşılaşmış olduğu bu zorluk karşısında, Batı'nın teknolojisini almaya hevesli fakat ahlak, yapıp etme biçimleri ve davranış anlamında ise kültürüne mesafeli bir söylem ve duruş geliştirmiştir (Bora ve Onaran, 2006: 240-241).

Cumhuriyet döneminde *Fransız tarzı* bir modernizmin etkili olması gerçeğiyle bağlantılı olarak, Cumhuriyet rejiminin tesisinden sonra Güngörmez (2014), iki tip modernistin ortaya çıkmasını açıklar. Bunlar; "*Jakoben modernist*" yani "müstağrip" ve "endişeli modern" yani "modern muhafazakâr". Bu iki tip modernist paralelinde iki tip zihniyetten söz etmenin mümkün olduğunu ifade eden Güngörmez, bunlardan ilkinin, *aydınlanma düşüncesi* ve *pozitivist* ideolojinin derin etkisinde olan, *Jakoben, elitist* ve *radikal modernist* aydının niteleyen mühendislik zihniyetidir. Bu zihniyet siyasi proje olarak *radikal değişimi* savunmaktadır. İkinci zihniyet tipi ise; modernizme şüpheci ve tedirgin yaklaşan, modernleşmenin ve kalkınmanın farkına varmış ancak *geleneğe yaslanarak* değişmeyi savunan endişeli tavra dayanır. Bu ise politik olarak *tedrici değişimi* savunur ve *tepeden inmeci, Jakoben, toplumsal*

mühendislik anlayışını reddeder (Güngörmez, 2014: 6-9). Bu noktadan sonra Cumhuriyet döneminde *Fransız tarzı* bir modernizmin tercih edilme nedeninin ne olduğuna, *ekonomi-politik* bir açıklama biçimi geliştirilerek cevap bulmaya çalışılacaktır.

6. Modernleşmenin Yönü ve Bir Tercihin Ekonomi-Politiği

Osmanlı'daki Batılılaşma hareketleri ve Cumhuriyet döneminde modernleşme hareketinin yönü Fransız çizgisinin etkisinde kalmıştır. Bu etki, eğitim, idari, siyasi ve hukuk alanlarında yoğun olarak gözlenmiştir. Duman (2008), Türk modernleşme geleneğinin kaynağının *Fransız tarzı* bir modernleşme olmasını ve Fransız tarzı modernleşmenin de "*pozitivist gelenek anlayışı*" özelinde ele alınmış olmasını şu şekilde özetler:

> "Pozitivist bir anlayışı temel alan Türk modernleşme/modernleştirilme geleneği, liberal piyasa ekonomisini ve çoğulcu demokrasiyi öne çıkaran İngiliz modernleşmesi yerine, "düzen ve ilerleme" ilkesinden hareket eden Fransız modernleşme modeline yakın durmuştur. Çünkü hem Osmanlı hem de Cumhuriyet seçkinleri değişimi, "tepeden tabana inen bir süreç" olarak kavramışlar (…) Modernleşme adına yapılan devrimlerin bilimsel temel dayanağı ve ideolojik temelini ise "pozitivist gelenek anlayışı" belirlemiştir. Bu açıdan Cumhuriyet rejimi, katı bir pozitivist episteme anlayışına yaslanarak, toplumsal değişimi yaratacak temel dinamikleri seküler felsefi düşünde aramış ve bu bağlamda toplumu, geçmişin arkaik geleneklerinden ve dinsel dogmalarından bir an önce kurtarmak için müspet bilimin kılavuzluğuna başvurmuştur." (Duman, 2008: 46-47).

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi modernleşmesinde, Fransız düşünce geleneğinin hâkim konumda olmasını Osmanlı aydın ve bürokratının sadece Fransız düşünce geleneğinden haberdar olunması ile açıklanamayacağını belirten Özipek (2009: 974), genç Osmanlılardan itibaren Osmanlı aydınlarının İngiltere'ye gitmiş olduklarını ve İngiliz felsefi düşüncesi ile de tanışmış olduklarını vurgular. Özipek (2009: 975), İttihatçılar ve Cumhuriyet elitlerinin Fransız modeli bir aydınlanmadan ve siyasi modelinden etkilenmiş olmalarının, onların Anglo-Sakson dünyasının düşünsel ve siyasi modelinden habersiz oldukları anlamına gelmediğini belirttikten sonra, tercihen neden Fransız Rousseau, Comte-Durkheim çizgisine kayılmış olduğunun gerekçelerini de açıklamaya çalışır.

Fransız düşünce geleneğinin de homojen olmadığını ve Comte-Durkheim çizgisine ciddi eleştiriler yöneltildiğini belirten Özipek, Türkiye özelinde

yaşananların felsefi bir tercihin de ötesinde durumun ekonomi-politiğinin de üzerinde durulması gerektiğinden söz eder. Yani odağında asker ve sivil bürokrasinin yer aldığı yeni elit zümre için Fransız modelini tercih[38] etmesinin maddi, ekonomik ve sınıfsal (ve önemli) bir boyutu da vardır. Bu boyut, "kendilerine fiilen elde etmiş oldukları iktidarı sahiplenme yetkisini veren 'Fransız modeli'ni tercih etmiş" olmaları şeklinde özetlenebilir. Yani kendi sınıfsal konumlarına uygun bir modeli tercih ederek, sonraki dönem iktidarlarının ya da varlıklarının devamını sağlamaya yönelik bir strateji geliştirmişlerdir. 'Devletin kurtarılması' ya da 'muasır medeniyet' seviyesine ulaşılması amaçlarının yanında belki de daha öncelikli olarak bu ekonomi-politiğin dikkate şayan bir açıklama boyutu olduğunu ifade eden Özipek, bu anlamda gerek Osmanlı gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nde Fransız etkisinin, elitlerin Fransa ile münasebetleri, Fransızca bilmeleri gibi görünür etkilerinin yanında bilinçli bir tercihle olayın ekonomi-politiğinin de dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Özipek, 2009: 975-7).

Osmanlı-Cumhuriyet elitinin, "*Fransız modeli*"ni tercihindeki ekonomi-politik nedenlerini Kadir Cangızbay da *"Hiçkimsenin Cumhuriyeti"* (2007) adlı eserinde ele almıştır. Bürokrasi iktidarı ele geçirdikten sonra, kendi konumunu meşrulaştırma zorunluluğu olarak bazı temellere dayanmak ihtiyacında olmuştur. Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliğine vurgu yapan[39] Cangızbay'ın aşağıdaki ifadeleri, Cumhuriyet bürokrasisinin dayanmış olduğu meşruiyet kaynağının akıl ve (pozitivist anlamıyla) bilim olmasının gerekçelerini açıklaması noktasında oldukça ufuk açıcıdır;

> "…ne kadar güçlü olursa olsun, bürokrat sonuçta memurdur ve gücünü amirinden alıp bu gücün meşruluk temelini de amirinde bulur. Bu durumda, saltanatı da başından atmış Osmanlı bürokratı, belki artık tek/en güçlüdür; ama aynı zamanda amirinden, dolayısıyla egemenliğini meşrulaştıracak temelden de yoksun kalmıştır.

[38] "Osmanlı-cumhuriyet elitinin "Fransız modeli"ni tercih edişlerini sadece felsefi nedenlerle veya onların Fransızca konuşmalarıyla açıklamak, söz konusu tercihin maddi ilişkiler boyutunu analize dâhil etmemek ciddi bir eksiklik olur… Söz konusu elitin bu modeli tercih etmesi, onların ekonomik ve sınıfsal konumları ve talepleriyle bağlantılıdır veya onun doğal/anlaşılabilir bir sonucudur." (Özipek, 2009: 975).

[39] Cangızbay o meşhur söylemiyle: "…Cumhuriyet asker ağırlıklı bir bürokrasi tarafından kurulup biçimlendirilmiştir… Bu bürokrasi, bir şeylere rağmen varolmuş, devrimci bir saf veya süreçten gelmiş değil, doğrudan doğruya Osmanlı'nın bürokrasisidir. Büro'sunu da, kratos'unu da Osmanlı'dan, Osmanlı olarak almıştır. Cumhuriyet söz konusu bürokrasinin kaynağı değil, zaten mevcut olan bir gücü meşrulaştırma yolu/aracı durumundadır." (2007: 14-5).

> Bir toplumsal grup olarak bir sınıf oluşturmadığı gibi herhangi bir aile ya da aşiret, hatta kavim ya da ırka dayanmadığı için egemenliğini bunlar adına da meşrulaştıramaz. Kaynak olarak İslâm'ı gösterse, bu sefer de, iktidarı yine bir Osmanlı'ya, yani Halifeye terk etmek, en azından onunla paylaşmak zorunda kalacaktır. Bu durumda en iyisi, egemenliğin kaynağına milleti yerleştirmektir; ama şu şartla ki, buradaki millet rüştünü ispat etmemiş olarak kabul edilip, kılık kıyafetinden dinleyeceği müziğe her konuda eğitilip medenileştirilecek bir millet olacaktır; tabii eğiticisi/nasıl eğitileceğine karar verecek olan da iktidarı elinde tutanlar, yani bürokrasi. Böylesine kapsamlı bir eğitim, ister istemez bir ilmihali de zorunlu kılacaktır, ancak bu tabii ki İslâm ilmihal'i olmayacaktır -yoksa, işin içine yine Halife girer ya da Halife girsin girmesin, kendileri giremeyecektir-; öyleyse bir önceki ilmihalin kaynağına mümasil, evrensel(lik) ve mutlak(lık) (iddiasında), onunla zıtlaşması değilse bile örtüşmemesi zorunlu yeni bir kaynak bulmak gerekir ki, o da Akıl ve de pozitivist anlamıyla Bilim olacaktır." (2007: 15-16).

Cangızbay, Türkiye'de "Fransa'nın merkezdenci-merkezdenleştirici idari yapısının örnek" alınmasını, "Osmanlı Türk aydınlarının İngilizce değil Fransızca bilmeleriyle" ya da "Fransa ile olan yakınlık ya da aşinalık ile açıklamaya çalışma"nın "ferasetsizlik, ruh ve zihin yozlaşmasının bir göstergesi" olarak nitelendirmektedir. "Fransız modeli" tercihinin ekonomi-politiğini anlamak ya da anlamaya çalışmak bu zihin yozlaşmasının önüne geçebilir. Bu sosyo-ekonomik ve ekonomi-politiğin aradan geçen zamana karşın, "asker sivil bürokrasi, devletçi sermaye ve eşraftan oluşan sosyal kesim ittifakının devam etmiş olması" (Özipek, 2009: 798) da bu sava bağlı olarak açıklanabilir.

Tekrar etmek gerekirse; "*Fransız modeli*" tercihinin ekonomi-politiği; söz konusu egemen grubun çıkarlarının korunmasına ve devamına yönelik bir kaygının temelinde ele alınmıştır. Bu kaygı; toplumun yeniden dizayn edilmesi odağında, Fransa'da devrim sonrası ortaya konulan pratik siyasetin oldukça benzerinin Cumhuriyet elitleri tarafından da hayata geçirilmiş olması ile ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır denilebilir. Her iki ülkenin aydın kesimi, bürokratı ya da elitleri vb. tanımına ne denirse densin, toplumu dönüştürme adı altında, "aydın despotizmi" ilkelerine sadık kalarak, baskıcı politikalara yönelmişlerdir. Çünkü onlar için, bilginin sahibi olan ve buna bağlı olarak gücü de elinde bulunduran olma niteliği, tekeli kendilerine aittir. Halk modernleştirilmelidir/medenileştirilmelidir, bu yapılırken, tarih hızlandırılmalı Batı toplumları seviyesine ulaşılmalıdır. Eğitim-öğretim (*pozitivist bilim*) halkı bu seviyeye ulaştırmanın en önemli araçlarındandır. Bu araçlar sayesinde toplumdaki, ayrıcalıklı ya da egemen grupların çıkarlarının

devamının sağlanması söz konusudur. Önemli noktalardan birisi de, halk modernleştirilmelidir/medenileştirilmelidir aşamasında halk olgunlaşana kadar, demokratik ilkelerden ödün verilebilir/verilmelidir anlayışıdır. Bu anlayış ve daha önceki tüm argümanlar, "*Fransız modeli*"nin pratik siyaseti ile de oldukça uyumludur.

BÖLÜM- 1

DEVRİM FRANSA'SINDA JAKOBEN DÖNEM: YENİ BİR TOPLUM OLUŞTURMA AMAÇLI REFORMLAR

Fransız devriminin izleri, Türkiye'de Atatürk İlke İnkılaplarında somutlaşan reformlarda açık bir biçimde görülebilmiştir. Bu izler; evrensel insan aklının işlevi, devrim ve reformlarda Rousseau'nun izleri, devrim ve reform döneminde dine biçilen rol, laikliğin inşa edilme biçimi ve geçmişten/gelenekten kopuş tezinin nasıl kurgulandığı temelinde ele alınacaktır. Bu bağlamda Türkiye reformlarına en önemli esin kaynağının Fransız Devrimi olduğu iddiasından hareketle, iki ülke arasında bir anlamda ideolojik sürekliliğin ele alınması bu bölümün amacını oluşturmaktadır.

1.1. Fransız Devrimi ve Evrensel İnsan Aklı

Çalışmamızın bu bölümünde, Fransız devriminin aydınlanma aklı ile ilişkisinin hangi noktalarda şekillenmiş olduğu, devrimin akla olan inancının devrimin toplumsal ve siyasal pratiklerine hangi yönlerde etkide bulunduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

18. yüzyılda 'akıl'ın önem kazanması, insanın 'birey' olarak bir değere sahip olmasının da yolunu açmıştır. Akıl, erdem, mutluluk, faydacılık, bilim ve doğa gibi konular bu yüzyılda en çok üzerinde durulan konular olmuştur. "Evrensel akıl"ın insanlığın ilerlemesi ve mutluluğa kavuşması için en önemli öge olduğu inancı yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte insanoğlunun karşılaşmış olduğu bütün problemlerin aşılması için de 'akıl' yegâne çözüm aracı olarak görülmüştür. Aydınlanma felsefesi düşünürlerinin insan aklına olan inancı ulusların siyasi ve medeni kanunlarının oluşturulmasına tesir etmiştir. Bu düşünce, tüm Avrupa'yı olduğu gibi Fransa'yı da derinden etkilemiştir. 18. yüzyılda Fransız düşünürleri, akıl ilkesi temelinden yola çıkarak eşitsizliğe dayalı olan bütün kurumları (siyasal, sosyal ve ekonomik) eleştirip bütün bu kurumların yeniden dizayn edilmesinin yolunu açmışlardır. Bunun doğal sonucu olarak da mutlakiyetçi düzenin yıkılması için düşünceler üretmişlerdir.

Von Aster (2004: 74)'in ifade etmiş olduğu gibi: "Hem Amerika beyannameleri hem Fransız beyannamesi insan haklarını, insanın tabiatından, akıldan çıkarıyor… Hâkim olan düşünce, fikir ve irade ile yaratılan akla dayalı devlet fikridir". Akla dayalı devlet fikrinin yanında en temelde insanların kendi kendilerini yönetme amacı başlı başına akıl ve muhakeme usullerine tabidir. Bu noktada Voltaire kadar kimsenin "İnsanların kendi kendilerini tasavvufi bir kuvvet ve kudretle değil, akıl ve muhakeme ile idare etmeleri lazımdır fikrini" genellemediğini ifade eden Aulard (2011a: 21) bu fikrin cumhuriyetin ruhu olduğunu vurgulamıştır. İnsan aklından yola çıkan bireyler kendi tasarrufları doğrultusunda karar verme yetkisine sahip olacaklardır. Bununla birlikte bu karar verme yetkisi onların yönetim alanında da söz sahibi olmalarının yolunu açacaktır. Bu nedenle halk idaresi anlamına gelen 'cumhuriyet' de insan aklının doğrudan kullanım metodu olacaktır.

Doğal hukuk felsefesinin bir formüle bağlanmasından söz eden Öktem, akıl ve irade sahibi olmanın insanları diğer canlılardan ayıran temel özellik olduğunu belirtir. İnsanların akıl ve iradeleri sayesinde, doğanın ve toplumun yasalarını anlayıp, kavrayabileceğini ve bunlar üzerinde egemenlik kurabileceğini ifade eder. Bununla birlikte akıl herkeste mevcuttur ve herkeste eşit düzeydedir. Aristokratın, kralın ya da papazın daha derin ve güçlü bir aklı yoktur. Bu nedenle aristokrasi, papaz, burjuva farklılığı ortadan kalkmalı, eşit akıl sahibi insanlar yönetimde de eşit olmalıdırlar. Ayrıca doğayı anlamak için olduğu gibi toplumu yönetmek için de aracıya gerek yoktur, insan kendi kendini yönetebilir (Öktem, 1988: 268).

Doğal hukukun da akıl öğesine bağlı olarak geliştiğini belirten Öktem (1988: 268), doğal hukuk felsefesinin özünün doğuştan edinilmiş haklar yani, özgürlük, eşitlik, adalet, kardeşlik, akılcılık ve bireycilik olduğunu belirtir. Ona göre, akılcılığı XVII. yüzyılda Fransız filozofu Descartes işlemiştir. Rousseau ise XVIII. yüzyılda aklın egemenliğini siyasal egemenlik üzerinde düşünüp Fransız kentsoylusuna iktidar kapılarını açacaktır. Rousseau için halk egemenliği, ulusal egemenlik kavramı önem taşır. Aklı ile kendi kendini yönetme özelliğine sahip olan insan, halk olarak da devleti yönetmelidir. Halk iktidarın köken ve kaynağıdır. Halk egemenliği bölünmez, devredilmez, yanılmaz bir bütündür. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi özünde Descartes'cı Kartezyen aklın yattığı doğal hukuk ve halk egemenliği

ilkelerinin hukuksal bir metin haline getirilmiş biçimidir (1988: 268-269). İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde de gözlemlenen akıl[40] vurgusu, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerleriyle birlikte zikredilmiştir. Diğer bir deyişle insan aklından yola çıkarak insan haklarının kökenine ulaşmak mümkündür. Akıl sayesinde insan özgür olabilecek, haklarının farkına varabilecektir. Bunun devamında ise insan bir karar mercii olarak kendini yönetebilecektir. Kısacası akıl anlayışı doğal bir biçimde insan hakları ve demokrasi anlayışının temel yapı taşıdır denilebilir.

Aklı ön plana çıkaran toplumsal projelerin belki de başında yer alan Fransız devrimi, kilise, hükümdarlık gibi eski referans temellerinden sıyrılıp akla olan inancın zirve noktasına ulaşmayı hayata geçirmeye talip olmuştur. Bu durum elbette köklü değişim pratiklerinin de önünü açmıştır. Devrim dönemindeki bir kararnamede yer alan: "Eyaletlerin, prensliklerin, taşra yerleşimlerinin, kantonların, kentlerin ve toplulukların ister maddi, ister başka bir kaynağa dayanan tüm ayrıcalıkları geri dönüşsüz biçimde kaldırılacak, bütün Fransız halkının ortak yasası içinde soğurulacaktır" kararını Doyle (2001: 101) eski rejimin bütün o karmaşık ve tantanalı çeşitliliğini kaldırıp atmak, ülke ve toplumun daha ussal ve eşitlikçi bir biçimde örgütlenmesine giden yolu açmak anlamına geldiğini vurgulamıştır. Burada dikkat çeken nokta gerçekleştirilen değişimde 'birlik' düşüncesinin 'akıl' ile olan ortaklığıdır. Toplumun daha ussal ve eşitlikçi biçiminin sağlanması bir amaçtır. Bu amaç için ise ayrıcalıkların kaldırılması ve Fransız halkının ortak yasası içerisinde eritilmesi gerekmektedir.

Devrim sonrasında artık hiçbir şey kutsal değildi. Bütün otorite ve kurumlar ancak ussallık ve yararlılık açılarından savunulur oldukları müddetçe geçerliydi. Fransız devrimi aydınlanmanın zaferini temsil etmiştir ve "aklı esas alan dünyaya" giden yolu açmayı hedefliyordu (Doyle, 2001: 116). Fransa'da aklı temel alan devrimcilerin projelerindeki aşırılıkların boyutu hakkında bir tahminde bulunmanın zor olduğunu belirten Tocqueville (2004: 305): "[…] yenilikçilerin dinin, adetlerin ve yasaların insanların düşüncesine dayattıkları engellerden bir kalemde kurtulmuş olan aklının hangi inanılmaz cüretkârlıklara kalkışabileceğini söylemek imkânsızdı"

[40] Madde 1: Bütün insanlar hür, haysiyet ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdana sahiptirler ve birbirlerine karşı kardeşlik zihniyeti ile hareket etmelidirler.

ifadelerini kullanmıştır. Bu "cüretkârlıklar" muhafazakâr düşünürler tarafından da sık sık dile getirilmiştir. Hatta Burke bu cüretkârlıkların sonucunun kötü olacağını daha devrimin terör boyutunu gözlemlemeden ifade etmiştir. Burada altı çizilmesi gereken en önemli nokta insan aklına olan sonsuz güven ve inancın yine insanlar için olumsuz sonuçlar doğurabileceğidir. Cüretkârlık olarak resmedilen bu durum, insanın oradan oraya savrulmasına tutunacak sağlam temellerden (aile, din vb.) yoksun kalmasına neden olacaktır. Esasında bu cüretkârlığın temelinde aydınlanmanın insan doğasının iyimser olduğu düşüncesi yatmaktadır. İnsan doğası gereği iyimserdir ve mükemmelleşebilirlik (perfectibility) için müsait bir konumdadır. Bu mükemmelleşmeyi ise aklı sayesinde gerçekleştirebilecektir.

Devrim akılcılık temelindeki felsefesini pratik alanlara[41] da taşımıştır. Eğitim konusunda gerçekleştirilmeye çalışılan değişimler buna örnek olarak gösterilebilir. Devrimin eğitim politikasına çalışmanın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı bir biçimde değinilecektir, burada önemli olan eğitimin akıl ile olan ilişkisini kısaca vurgulamaktır. Von Aster (2004: 237)'in Condorcet'den aktarmış olduğu: *"Çocuklara kat'iyyen ebedi hakikatler, gökten düşmüş hakikatler öğretilmemelidir, hatta insan hakları, anayasa prensipleri bile… Bunlar bir tabiiyyet ve aklın neticelerinden başka bir şey değildir… Herkes aklını kullanabilecek bir hale getirilmelidir. "iman eden" ve "düşünen" insanlar gibi iki çeşit insan yetiştirilmemelidir"* ifadeleri aklın kullanımı konusunda ne kadar katı bir prensipler bütünü oluşturulmaya çalışıldığının göstergesidir.

Doyle (2001: 138)'a göre devrimin ussallaştırma çabasının belki de en iddialısı zamanın, cumhuriyetin kurulmuş olduğu Eylül 1792'den itibaren yeniden başlatılma girişimiydi. Ayların yeniden düzenlenip adlandırılması, yeni günlük haftanın yerini onar günlük "onluk"ların alması… Bu takvim rağbet görmemiştir. 14. yıl (1806) sonunda devrim takvimi Napolyon tarafından resmi olarak terk edilmiştir. Bu durum insanların kayıtsızlığı ya da direnişi karşısında usun diğer birçok başarısızlığının habercisiydi (Doyle, 2001: 138). Doyle kitabının (Fransız Devrimi)

[41] Nisbet (2007: 61)'in deyimiyle: "Genel olarak, Millet Meclisi'nin, Milli Kongre'nin ve Kamu Güvenliği Komitesi'nin uğraşları, toplumun *bireyselleştirilmesi*ne, ölçülerden, madeni para sistemi ve ağırlıklardan, mülkiyet, eğitim, din ve yönetimin bütün yönlerine kadar her şeyin *rasyonalleştirilmesi*ne doğru kıvrılmıştı".

birçok yerinde usun başarısızlığından bahsetmiştir. “Devlet erki tarafından, 1789’dan beri onlara gönül vermiş entelektüeller, yöneticiler ve devlet otoritesi tarafından dayatılan ussallaştırıcı ideolojiler alışkanlıklarda, geleneklerde, dinsel inançlarda, bölgesel ve yerel bağlılıklarda, ya da apayrı dillerde mevcut daha az ussal kimlik kaynaklarının önemini ortadan kaldırmakta başarılı olamadı” (Doyle, 2001: 138).

Devrimin bir diğer akılcılaştırma girişimi olarak işaret edebileceğimiz Hristiyanlıktan uzaklaştırma girişimi konusunda da aynı görüşleri dile getirmiştir. Doyle bütün çabalara rağmen dinin toplumsal hayattan tamamen silinemediğinden bahsetmiştir.

Açık bir saldırı haline gelmeden evvel, devrimcilerin din eleştirisi 1789’da insanlarla ilgili bütün konularda akılcılığın esas alınmasının bir parçasıydı. Devrimcilerin düşüncelerine göre, eski rejimin çökmesi kendilerine içinde bulundukları koşulların denetimini ele almak ve bilinçli bir plan dâhilinde bunları yeniden şekillendirmek fırsatı doğmuştu (Doyle, 2001: 135-136). Devrimcilerin din eleştirileri açık bir saldırı haline geldiğinde [özellikle Hristiyanlıktan uzaklaştırma hareketleri kapsamında gerçekleştirilen pratiklerde] esas olarak yine akılcılığın derin izleri fark edilmektedir.

Hristiyanlıktan uzaklaştırma hareketine çalışmamızda ayrı bir başlık olarak yer verilecektir. Ancak burada tekrarlamak gerekirse ‘aydınlanma aklı’nın ciddi anlamda devrim pratiklerine yön vermiş olduğunu gözlemlemekteyiz. Hristiyanlıktan uzaklaştırma girişimleri sonrasında yeni bir din inşa etme girişiminde bulunan Fransız devrimciler (Hebertistler) bu dine ‘akıl dini’ (Von Aster, 2004) ya da ‘akıl ve mantık dini’ (Aulard, 2011b) adını vermişlerdir. Bu akıl dininin ayinleri içinse öncelikle Paris Metropolitan Kilisesi ‘akıl mabedi’ne dönüştürülmüştür. Burada görüldüğü üzere akıl din alanında da kendini iyiden iyiye hissettirmiş, geleneksel Katolik inancı yerine tamamen aklın egemen olduğu yeni bir din, adından da anlaşılacağı üzere bir akıl dini oluşturulmaya çalışılmıştır. Akıl dinine Robespierre ve bazı Jakobenler karşı çıkmış Hıristiyansızlaştırma girişimlerinin aşırılıkları vurgulanmıştır. Robespierre akıl dininin yerine ‘Yüksek Varlık Dini’ ni ortaya atmış bu dine yönelik ilkeleri belirlemiştir. Ancak her iki dinin de aslında birbirinden pek

de bir farkı yoktur. Özellikle taşrada insanlar iki dini oluşuma da aynı gözle bakmıştır. Ortak noktaları, aklın kullanımını vurgulamakla birlikte bu dini oluşumlarda "esas prestij edilen şey vatandır" (Aulard, 2011b: 684) ve vatanseverlik duygusunun ön plana çıkarılmasıdır. Robespierre'in Yüce Varlık inanışını tanımlarken, "insanları Yüce Varlık'a mutlak inanca çağırmanın bağnazlığa öldürücü darbe indirmek olduğunu ve bütün deliliklerin *mantığın* önünde devrildiğini" (Hazan, 2016: 356) vurgulaması bu anlamda önemlidir. Robespierre'in sıkça kullanmış olduğu kavramlardan olan bağnazlık, akıl sayesinde üstünlük kurulacak hatta yok edilecek bir olgudur. Bağnazlığa fırsat verilmemesini sürekli salık veren Robespierre'in buradaki temel referans noktası elbette 'akıl'dır.

Soboul (1969: 660) akılcılık düşüncesine başka bir noktadan yaklaşmış ve Jakoben devlet tahakkümü ile akılcılık ve ferdiyetçilik anlayışının bağlantısını kurmuştur. Ona göre Akılcılık ve ferdiyetçilik, Jakoben devletin tahakkümünü daha da kuvvetlendirmiştir. Siyasi kurumlar, akılcılık adına tamamen mantıki bir düşünceye boyun eğdirilmiştir. İnsanların ve olayların boyun eğmek zorunda kaldığı gerekler karşısında devlet sanki aklın bir vasıtasıymış gibi hareket edilmiştir. Bu yüzden devletin tahakkümü kuvvetlenmiştir. Tam da noktada, iyi niyetli bir girişimin nasıl kötü sonuçlar doğurabileceğinden ve özgürlük, eşitlik, kardeşlik ilkelerinin *Anciene Rêgime* ile kıyaslanamayacak ölçüde bir şiddete kaynaklık ettiğinden söz eden Özipek (2004: 31), aydınlanmacıların Katolik kilisesi ile engizisyon ilişkisini açıklama çabalarının yanında, aydınlanma ile giyotin ilişkisinin de açıklanması gerektiğini belirtir. Buradaki açıklamanın başlangıç noktasını ise aydınlanmanın akıl anlayışı oluşturur.

Özipek (2004: 20) Aydınlanma aklının, "umut vadeden coşkulu bir iyimserliğinin temelinde mükemmelleşebilirlik (perfectibility) anlayışı"nın olduğunu belirtmiştir. Bu mükemmelleşebilirlik anlayışı ise akıl temelinde toplumun yeniden dizayn edilmesine imkân tanımaktadır. Fransız devrimi tarih sahnesinde bu dizayn etme pratiğinin en önemlilerinden biri olarak karşımıza çıkmıştır. Mükemmel olan insan aklı mükemmel bir toplum inşa edebilir. Bu mükemmel toplum ise Fransız devrimcilerine göre özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin hayat bulabildiği bir toplum olacaktır. Aydınlanma aklı temelinden yola çıkılarak yapılacak olan açıklamalar

esasında devrim döneminde insan hakları ve demokrasinin de nasıl netleştiğinin anlaşılmasına imkân tanıyacaktır. Akıl sayesinde doğanın ve toplumun yasaları açıklığa kavuşturulacak ve bunlar üzerinde egemenlik sağlanacaktır. Diğer bir ifadeyle, evrensel insan haklarının dayanağını 'evrensel insan aklı' düşüncesinde aramak doğru bir yöntem olarak karşımızda durmaktadır.

1.2. Fransız Devriminde Rousseau'nun İzleri

Fransız devrimi üzerinde etkili olmuş isimlerin başında Rousseau gelmektedir. Fransız devrimi üzerindeki Rousseau etkileri, devrime yön vermiş insanların söylemlerinden, inşa etmeye çalıştıkları ilkelerden aynı zamanda ortaya konulan pratik siyasetten yola çıkılarak anlaşılabilmektedir. Rousseau'nun özellikle *Toplum Sözleşmesi (Du Contrat Social)* adlı eseri Fransız devrimi ile birlikte düşünülen, ona atıflar yapılan bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Rousseau devrim döneminde Jakobenler tarafından sıkça zikredilmiş olduğundan, onu yalnızca Jakobenler üzerinde etkide bulunmuş bir düşünür olarak ele almak doğru değildir. Rousseau'nun ismi ve mirası sadece Jakobenler değil, onların siyasi rakipleri olan Thermidorlar veya tümden devrim karşıtı olanlar tarafından da zaman zaman savunulmuştur. Konunun bu ayrıntısı çalışmamızın dışına çıkmış olacağından burada özellikle İnsan Hakları ve Yurttaşlık Beyannamesi, devrimci liderler ve onların oluşturduğu devrim ilkeleri üzerinden bir Rousseau okuması yapılarak, birey-devlet ilişkisi, genel irade kavramı, özgürlük ve demokrasi sorunsalı, erdem kavramı, devrimin din anlayışı, eğitim politikası gibi konular üzerinden Rousseau'nun etkileri ortaya konularak konu tamamlanmaya çalışılacaktır.

Doyle (2001: 109)'a göre insan toplumunun çaresiz bir biçimde kokuşmuş ve kokuşmakta olduğunu belirten Rousseau, bunun da ancak bütüncül bir değişim ile düzeltilebileceğini öğretmiştir. İşte bu nedenle Rousseau devrimcilerin kahramanıdır ve devrimciler Rousseau'nun öngördüklerinin doğruluğunu kanıtlamıştır. Fransız devrimcileri Rousseau'nun 'insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur' anlayışını benimsemişlerdir (2001: 109).

İnsan ve vatandaş haklarını ilan eden beyanname XVIII. Yüzyıl Fransız felsefesinin, her şeyden evvel Rousseau'nun etkisi altında mı husule gelmiştir, yoksa

daha ziyade Amerika'daki muhtelif devletlere ait (her şeyden evvel Virginia, Maryland, Pensillvania, Massachusettes) beyannamelerinden mi müteessir olmuştur? Sorusuna Jellinek'in ikinci şıkkı tercih ettiğini belirten Von Aster (2004: 72) bir açıklama getirerek, "Amerikan beyannamelerinin vicdan serbestisi ve insan hakları mücadelesinin bir ürünü olduğunu ve gayelerinin İngiliz ihtilalinde de hâkim olan liberalizm zihniyetinden doğmuş" olduğunu ifade eder. Oysa Ona göre, Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi böyle bir liberal zihniyetin ve ferdiyetçiliğin ifadesi değildir ve Fransız ihtilalcileri istibdada ve imtiyazlı sınıflara karşı bir kitle olmuştur.

Bunu ifade etmek, "Rousseau'nun demokratlığıyla zorunlu bir tezat teşkil etmez... Sosyal Mukavele esası üzerine kurulmuş bir devlette ferdin devlete karşı bir hakkı, bir iddiası söz konusu olamaz… İnsan hakları Rousseau'ya göre, fertlere devlet ve hükümet muvacehesinde yetki veren haklardır." (Von Aster, 2004: 73); ancak Rousseau'nun doğal hukuk düşüncesinin temsilcisi olarak düşünceleriyle Modern Anayasaların oluşumunda etkin olduğu ifade edilebilir. Fransa'da Montagnarde Anayasası (1793), Rousseau'nun halk egemenliği düşüncesine dayanılarak kaleme alınmıştı. Aulard'a göre "Fransa'nın en demokrat anayasası" olarak nitelendirilen bu anayasa, Jakobenler tarafından devrimin kazanımlarının güvenliği nedeniyle askıya alınmıştır.

Fransız burjuva devrimcilerinin bireyci kaygılardan hareket ettiklerini ancak özellikle Rousseau'dan aldıkları düşünsel kategorileri kullanmaları nedeniyle siyasal toplumun birliği ve bütünlüğü düşüncesine de sıkı bir biçimde bağlı olduklarını ifade eden Ağaoğulları (1989: 196), devrimciler tarafından bireye iki anlam birden yüklenmiş olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, birey siyasal iktidarın aşırılıklarından korunması gereken mutlak bir değerdir anlayışıdır. İkincisi ise birey denetlenmesi ve hatta bastırılması gereken özel çıkarların da kaynağıdır anlayışıdır. Bu noktada devrimciler, kendilerini birey-devlet ikilemi içerisinde bulurlar. Bu noktada bu ikili ilişkinin karlı çıkan tarafının hangisi olduğu sorusunun cevabını arayan Ağaoğulları (1989), devletin üstünlüğü düşüncesine yönelik önemli bir eğilimin olduğundan söz etmiştir. Bu durum ise paragrafın başında ifade edilen Rousseau'nun siyasal toplumun birliği ve bütünlüğü düşüncesinin doğrudan yansıması olarak karşımıza

çıkmasıdır. Bir anlamda Rousseau'nun soyut fikirleri, Fransız devrimi pratikleri ile hayata geçirilip somutlaştırılmıştır. Bu durum Onun özgürlük, genel istenç, demokrasi gibi kavramları için de geçerlidir.

1789 Fransız Devrimi, Rousseau ve özellikle Toplum Sözleşmesi'nde ile özdeşleşmiştir. Bunun da ötesinde devrimcilerin ve özellikle Robespierre'in (1758-94) dâhil olduğu Jakoben kanadın şiddet içeren aşırılıkları onun fikirsel etkisine atfedilmiştir. Bir taraftan muhafazakâr düşüncenin öncülerinden Edmund Burke ve Joseph de Maistre, diğer taraftan liberal düşüncenin öncülerinden Benjamin Constant ve hem muhafazakâr hem liberal eğilimleri olan Alexis de Tocqueville ve Hippolyte Taine, Toplum Sözleşmesi'de geçen "genel irade" kavramını hedef almışlardır (Orhan, 2013: 124-125).

Fransa'da devrimden sonra ilan edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, devrimin niteliği hakkında bizlere önemli bilgiler sunan en önemli kaynaklardan biridir. Metnin maddelerine bakıldığında ciddi bir biçimde Rousseau'nu izlerine rastlamak mümkündür. Ağaoğulları (1989: 203), Fransız devrimcilerinin Rousseau'dan esinlenmiş olduklarını, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin 6. Maddesinde[42] yasayı 'genel istencin ifadesi' olarak tanımladıklarını ifade eder. Rousseau'nun "yasalar genel istencin işlemleridir" ifadesindeki vurgu ile birlikte, onun kuramında genel istençle egemenlik özdeşleşmiştir, bireylerin topluma devredilmiş olan doğal haklarından hangi ölçüde yararlanabileceğini belirleyen tek güç genel istençtir. Fransız devrimcilerinin özgürlük konusundaki tutumları da Rousseau'nun izlerini taşır ve özgürlük genel istenç kavramı ile de ilişki içindedir. Özgürlüğün, bireyin yasalara boyun eğmesi ve devlet istencine (genel istence) uygun olması durumunu yansıtan Rousseau'nun görüşleri Fransız devrimcileri ile uyum içindedir. Rousseau'nun İnsanlar toplumsal yaşama geçtiklerinde özgürlüklerini sınırsız bir biçimde kullandıkları ve aralarında bir bağ kuramadıkları zaman kötülükten kurtulamayacakları düşüncesinin izlerini de burada gözlemlemek mümkündür. Yani devrimcilerin, bireylerin ancak birer yurttaş olarak özgür olduğu ve bu özgürlüğün ise ortak çıkarın gözetilmesi ile mümkün olabileceği düşüncesi,

[42] Madde 6: Yasa genel iradenin ifadesidir…

Rousseau'nun kamusal gücün tahakkümü altına sokulan bireyler gerçeği ile doğrudan ilintilidir.

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin 2. Maddesinin[43] bireysel hakları topluma devretmiş olan Rousseaucu anlayışı yadsımış olduğunu ancak Kurucu Meclis üyelerinin daha sonra hakları genel istencin çizmiş olduğu sınırlar içine yerleştirerek Rousseaucu düşünceden pek de farklı bir sonuca ulaşmadığını belirten Ağaoğulları (1989: 2014), buradaki vurgunun birey-yurttaşın pozitif yasalar aracılığı ile somut hak ve özgürlüklere sahip olabileceği olduğundan söz eder.

Robespierre "*cumhuriyetin ruhu vatan sevgisidir; tüm özel çıkarları genel çıkarda eriten bağışlayıcı sadakattir. Cumhuriyetin düşmanları, bencil kalleşler, gözü doymazlar ve kokuşmuşladır*" ifadelerini kullanır ve bu ifadeleri daha önceden dile getiren Montesquieu ve Rousseau'dur. Hükümet görevlileri bu otoritesini ancak ulusun selameti için kullanmalıdır (Lefebvre, 2015: 384). Özel çıkarların genel çıkarda eritilmesi gereği, Rousseau'nun da vurgulamış olduğu önemli bir noktadır. Bununla birlikte vilayetlerin yahut departmanların muhtariyeti de her zümrenin sözü ve idareye karışması, fikirlerin dağılması, kuvvetin zayıflaması mağlubiyet ifade eder. Öte taraftan federalizmin reddi, "devlet içinde devlet" vücuda getirmemek, Rousseau demokratlığının esasını teşkil eder. Rousseau ısrarla diyor ki: "*sınıflar, partiler yahut münferid iktisadi menfaatlere dayanan mahalli vahdetleri gibi münferit teşekküller; umumi iradenin bir mahiyyet alması tehlikesini andırıyor."* Yani bir zümre özel çıkarlarını genel çıkarlar yerine koyarak hâkim olabilir (Von Aster, 2004: 184-185).

Bununla birlikte Rudê (2015: 124)'nin "Paris'e karşı taşra kentlerinde federal yönetim oluşturma eğiliminin artması, Jakobenlerinse 'cumhuriyetin bölünmez bütünlüğü' anlayışıyla karşı durmaları, muhaliflerine onları meclisten atmak için bahaneler ve fırsatlar vermiştir" ifadeleri, aslında merkeziyetçiliğin Jakoben iktidarın düşüşünün de nedenlerinden biri olduğu vurgusunu taşımaktadır. Jakoben iktidar anayasayı rafa kaldırarak devrim ilkelerinin korunması adına merkezi bir yönetim

[43] Madde 2: Her bir politik birleşmenin amacı; doğal ve dokunulamaz insan haklarını korumaktır. Bunlar; özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı, güvenlik hakkı ve baskıya karşı direnme hakkıdır.

öngörmüştür. Bunu geçici bir yöntem olarak sunmuş, iç ve dış düşman tehlikesine karşı cumhuriyet koruma altına alınmıştır. Olağanüstü önlemlerin alındığı terör dönemi de genel iradenin iyiliği doğrultusunda anlam kazandırılmaya çalışılmıştır. Federal yönetim yerine merkezi yönetimin korunma içgüdüsü de bu anlamda düşünülebilir. Bu konuya yani 'cumhuriyetin bölünmez bütünlüğü' ilkesine Rousseau'dan miras alınan, egemenliğin 'bölünemez' ve 'devredilemez' niteliğini de ekleyebiliriz. Bu nitelik (özellikle bölünemez) her ne kadar Rousseau'nun kuvvetler ayrılığına karşı olup otoriterliğine kanıt olarak sunulmuşsa da Rousseau aslında eserlerinde bu kavramlara (kuvvetler ayrılığı, birliği) doğrudan yer vermez. Ancak egemenliğin 'bölünemez' ve 'devredilemez' niteliği nedeniyle birçok düşünür bu sonuca varmıştır. Bu sonuç, Rousseau'nun Fransız devrimcileri üzerinde genel irade kavramı ile de bağlantılı olarak daha en baştan kuvvetler ayrılığı ilkesinin olanak bulmasına izin vermemektedir. Jakobenler için devlet hukukun üstündedir. Yargı ve hukuk devlet çıkarlarına tabidir. Saint-Just'ün genel iradeyi 'çoğunluğun iradesi olmadığı ve milleti gerçek arzuları, gerçek mutluluğu konusunda aydınlatmakla görevli temiz insanların iradesi' olarak tanımlaması bu noktada önemlidir. Gerçek doğruyu ve gerçek iyiyi bireylere ya da yurttaşlara enjekte etmeye çalışan devlete olağanüstü nitelik atfedilmektedir. Bu nedenledir ki devlet, hukukun da üstünde bir konuma taşınır.

Fransız devrimine yön veren gruplar arasında sorunsuz bir ilkeler birlikteliği söz konusu olmamıştır. Jirondinler ve Jakobenler arasında birçok konuda ayrılıklar gözlenmiştir. Ancak Jirondinler ve Jakobenlerin ortak paydası Rousseau'ya yapılan referanslar noktasında temellenmiştir. "İnsan hakları''nın taziminde göze çarpan ihtilaflar; anayasanın başlıca meselelerinde daha da derinleşmiştir ve hızlanmıştır. İki taraf için de yani liberallerle, radikal demokratlar tartışmalarında Rousseau'ya dayanmışlardır (Von Aster, 2004: 81). Örneğin Camille Desmoulins, seçim yetkisinin sınırlandırılmasını gazetesinde (Revolutions de Paris) şiddetle eleştiriyor ve *"Rousseau sağ olsaydı kanun yapan böyle bir mecliste üye olarak bulunmazdı"* diyordu. Hâlbuki meclisin en büyük iddiası ise bütün kararlarında Rousseau esaslarına dayanmış olduğu idi (Von Aster, 2004: 83-84). Gerek seçim sisteminin nasıl olması gerektiği, gerek insan haklarının belirlenmesi konularında Fransa'da

kurucu meclisteki grupların yaşamış olduğu çelişki durumu ya da fikirler ayrılığı varlığını korumuştur. Ancak burada dikkat çeken nokta, gruplar arasındaki itilafların Rousseau'nun fikirlerinin öne sürülerek haklılık ya da meşruluk kazanma çabasında olmasıdır. Çelişkili gibi görünen bu durum aslında Rousseau'nun sıkça ifade edilen fikirsel dünyasının da bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle eserlerinde bu duruma açıklık getirmeye çalışan Rousseau, gerek *Emile* de gerekse *Toplum Sözleşmesi*'nde paradokslarının mazur görülmesi konusunda sıkça uyarılarda bulunmaktadır. *Toplum Sözleşmesi*'nde: "Dikkatli okuyucular, lütfen beni çelişki ile suçlamak için acele etmeyin. Dilin fakirliği dikkate alındığında ifade olarak çelişkiden kaçınamamış olabilirim ama bekleyin" ifadeleri Rousseau'nun paradoksu seven bunu kullanan biri olmasının kanıtlarından biridir. Aynı zamanda Rousseau çağdaşlarının kendisini yanlış anladığını ve yansıttığını da sıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla Rousseau'nun fikirlerinin referans olarak alınmasındaki ve bu referanslardaki çelişkili gibi görünen bu durumun açıklaması da aslında Onun zihin dünyasının derinliklerinde yatmaktadır.

Fransız devriminin kilit isimlerinden Robespierre ciddi bir biçimde Rousseau'dan etkilenmiştir. Guerin'e göre Rousseau Robespierre'in yolunu açmıştır. Rousseau'yu; Proudhon, Bakunin, Marx ve Lenin'le mukayese eden Guerin, Robespierre'in halk egemenliğinin devredilmesini onayladığını söylemiştir. Rousseau'yu burjuvazinin yaramaz çocuğu biçiminde resmetmiştir. Guerin, Rousseau'nun doğrudan demokrasiyi savunmadığını ve Robespierre'in Rousseau'nun müridi olduğunu ifade etmiştir (1983: 38). Jakobenler, Rousseau gibi demokrasinin gerçekleşmesinin egoizmden ayrılıp halkla bütünleşmesine ya da bütünün içinde erimesine bağlamışlardır. Jakobenler sorunun ahlaksal düzeyde çözüme kavuşturulacağına inanmışlardır (Ağaoğulları, 1989: 223). Diğer bir deyişle, Jakobenler için demokrasinin gerçekleşmesinin temelinde ahlak ya da erdem kavramı vardır. Cumhuriyetin tesis edilebilmesi, demokrasinin kurulabilmesi için insanların içerisinde bulundukları 'kötülük'lerden kurtarılıp 'iyi'ye ulaştırılması gerekmektedir. Bu işlevi gerçekleştirecek olan ise bizzat devlettir. Yani cumhuriyetçi kurumlar, erdemli yöneticiler, yasalardır. Erdem kavramını bu noktada açıklamak önem taşır.

Ağaoğulları'na göre; Jakobenler Rousseau'dan esinlenmiş oldukları "erdem" kavramını ideolojik söylemlerinin temel taşı yapmışlardır. Bu noktada doğal hukuk anlayışından büyük ölçüde uzaklaşmışlardır. Bireysel haklar ve ortak iyilik ikileminin çözümü için başvurulan bu kavram Jakobenler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Rousseau'nun 'halk iyiyi ister ama göremez' ifadeleri, halkın erdeme ulaştırılmasında bir misyon görevinin gerekliliğini meşru kılmıştır. Bu noktada Jakobenler kendilerini bu misyonu gerçekleştirecek kişiler olarak görmüşler ve bu misyonu gerçekleştirebilmek için ise onların baskı ve şiddet uygulamaları meşruluk zeminine oturtulmuştur. Rousseau'da bireyin içsel düşmanı yengisi olarak gösterilen erdem, Jakoben söylemde bireyin ya da yurttaşın dış düşmanlarının (halk düşmanlarının) yenilmesine hatta yok edilmesine dönüşmüştür (Ağaoğulları, 1989: 215-219). Bu noktada Jakoben dönemde yaşanan terörün dahi bir meşruluk zeminine oturtulduğuna şahit olmaktayız. Halkın erdemi uğruna ve halk adına 'devlet' tarafından baskı ve şiddet uygulanabilir anlayışı, halkın kendi başına genel iyilik durumuna karar vermesinin olanaksız olduğu anlayışına dayandırılmıştır.

Fransız devriminin Rousseau ile benzerlik noktaları inanç konusuna bakışta da kurulmuştur. Bu benzerliği kuranlardan biri de Von Aster'dir. Ona göre genel iradenin arkasında akıl ve iman vardır. Bu imanın akla, akıl iradesine, akıl kanununa dini bir nitelik kazandıran "Yüce Varlık"a iman olması durumu değiştirmez. Aster ihtilalin bir niteliği ya da zorunluluğu olarak deizmi gösterir ve bu deizm devlet ve millete karşı vazife hissi taşıyan bir vatandaşı, dini seçim fikri arasında göze çarpan tereddütlerini Rousseau'da da gözlemleyebileceğimizi söyler. Aynı zamanda ihtilal temsilcilerinin devlet içinde devlet olmak istidadında olan özel inanç topluluklarına karşı da güvensiz oluşlarını Rousseau'daki telakki ile uygun bulmaktadır (Von Aster, 2004: 104-105). Devrimin bir inanç sistemi inşa etmesi, bunu da Rousseau'ya dayanarak yapması bir diğer önemli noktadır. Aynı zamanda paragrafta yapılan en önemli vurgu, devlet denetimi dışındaki herhangi bir inanç sisteminin 'devlet içinde devlet' olmak meselesi çerçevesinde düşünülüp buna karşı da bir önlem olarak devletin kendi bünyesinde bir inanç sistemi inşa etme çabasından söz edebiliriz. Bu çaba sonucunda genel iradenin yapısı ile uyumlu bir inanç bütünü oluşturulmaya çalışıldığı iddia edilmiştir.

7 Mayıs 1794'te Robespierre, Rousseau modeline dayanan sivil din coşkusuyla bir tür deist anlayış olan "Yüce Varlık İnanışı"nın (Cult of the Supreme Being) çıkması için meclisi ikna etmiştir. Lefebvre (2015: 410) Konvansiyon başkanlığı sırasında Robespierre'in doğrudan Rousseau'dan alınan yeni dinin bir çeşit yüksek papazı gibi kendini göstermiş olduğu Yüce Varlık Bayramı'nın kutlanmasından bahseder ve kutlamanın ardından Hristiyanlıktan Arındırmanın son bulacağına dair algılamanın yayılmış olduğunu da vurgular. Burada 'doğrudan Rousseau'dan alınan yeni din' ifadesinde dikkatimizi çeken en önemli nokta, Robespierre'in yeni din anlayışında da Rousseau'dan ciddi biçimde etkilenmiş olduğudur. Bu etki yeni inşa edilen dinin belki de peygamberliğine kadar giden yolunu da bizlere açıkça göstermektedir.

Von Aster'e göre; "Robespierre, ideal bir halka esas teşkil eden fazilete, dindarlığı ve dinsizliği de" ilave ediyor, O burada "Rousseau'nun izleri arkasından" gidiyor. Rousseau da *Toplum Sözleşmesi*'nde vatandaş fazileti ile vatandaş imanına mizac eden bir devlet istiyor. Robespierre, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki 'kanun yapan' rolünü kendisine has bir şey addediyor. Rousseau'nun sözlerinden kuvvet ve istikamet alıyor (Von Aster, 2004: 221-222). Robespierre bir raporunda Rousseau'nun dini ve siyasi fikirlerini kendi anladığı gibi uygulamaya çalışıyordu. Rousseau milli bir din olmayacağını söylemekle birlikte, medeni bir inanç istiyordu. Aslında bu medeni inanç veya itikat, devlet dininden başka bir şey değildi (Aulard, 2011b: 677).

Robespierre, halk egemenliğine, batıl inançlardan arındırılmış dinin getireceği sosyal yararlara ve zenginlik ya da yoksulluğun yozlaştırmadığı orta sınıf sosyal cumhuriyet idealine olan inancını Rousseau'dan almıştır. O'nun yozlaşma ve fazilet üzerine yapmış olduğu konuşmaların temelinde bu fikirler yer alır (Rudê 2015: 144). Aulard, Robespierre'in Rousseau'yu övmüş olduğunu ifade eder ve ekler: "Robespierre, papazların çürümüş, bozulmuş Hristiyanlığı yerine Yüksek Varlık hadimlerinin doğru ve temiz Hristiyanlığını koymaktadır. Bu Allahçı iman milli olmalıdır" (Aulard, 2011b: 678). Bu milli imanın özünde birlik anlayışı da yatar. Devletin birliği gibi bir dini birlik düşüncesi de burada göze çarpar. Bu konuda Von Aster (2004: 220); "Biz biliyoruz ki, 'dinin özel bir mesele olması' fikri, aşağı yukarı

bütün Fransız İhtilali'ne yabancıdır. Jean Jacques Rousseau da 'İçtimai Mukavelesi'nde (Toplum Sözleşmesi) bu fikirlere dost olamamıştır. Devlet birliği, tedriş vahdeti gibi dini vahdeti de tazammun eder" ifadelerine yer vermiştir. Devrimcilerin din konusuna yaklaşımı da genel irade, devletin birliği ve bütünlüğü düşünceleri ile doğrudan ilişkilidir. Genel iradenin çıkarları doğrultusunda, özel dini teşebbüslere yer vermeme pratiği, devlet içinde başka bir otorite kaynağı bulunmasının da önüne geçme amacı taşır. Bu noktada *birlik* anlayışı dini konularda da kendini ortaya koymuştur. Devletin inşa ettiği *milli bir din* genel iradenin çıkarına ve devletin bölünmez birliğine uyum sağlayan yegâne din olacaktır.

Lefebvre (2015: 406) Rousseau'nu izinden giden devrimin iki önemli isminin (Saint-Just ve Robespierre) toplumsal eşitlik konusundaki görüşlerine yer vermiştir: "Saint-Just gibi Robespierre de Rousseau'yu izleyerek, toplumsal eşitsizlik ölçüsüzleştikçe, yurttaşların çoğunluğu açısından özgürlüğün, medeni ve siyasi eşitliğin silindiği kanısındaydı". Ancak bu durum toplumda daimi bir eşitliğin savunusu anlamını taşımamalıdır. Çünkü Jakobenler özelikle de Robespierre'in özel mülkiyet konusundaki tavırları çok nettir. Bütün komünist projelerden uzak olan Rousseau ile benzer bir biçimde amacın iktisadi yeni bir düzen olmadığını vurgulamıştır. Von Aster (2004: 141-142) bu konuda Robespierre'in ifadelerine yer vermiştir: *"arazi kanunu" boş ve manasız bir hayaldir. Çılgınlar, aptalları bununla boş hayaller arkasından koşturuyorlar. Sanki hürriyeti müdafaa edenler; burjuva cem'iyyetinin arazi müsavatının imkânsız bir şey olduğunu bilmiyorlarmış. Biz hukuki eşitlik istiyoruz. Bundan mahrum bir cem'iyyette ne hürriyet, ne de saadet olabilir. Servet eşitliğine gelince bunu hiçbir hürriyet dostu arzu edemez. Çünkü toplum bir kere vazifesini yapmıştır, azasına çalışarak hayatını teminetmek imkânını vermiştir".* Robespierre komünist fikirler aleyhindeki tutumunu hayatının sonuna dek sürdürmüştür.

Robespierre Rousseau'nun iyi bir öğrencisi olarak materyalist felsefeden nefret etmiştir. Jakobenlere, "Helvetius[44] bir hayduttu, zavallı bir zekâ, ahlaksız bir

[44] Aydınlanmanın önemli düşünürlerinden. Ansiklopedi hazırlayanlardan bir Fransız filozofu. İnsan zihninin tüm güçlerini duyum ve duyu algısına indirgeme çabasında olmuştur. Ona şöhretini sağlayan da budur (www.turkcebilgi.com/claude_adrien_helvetius).

varlık, hürmetimize layık Jean-Jacques'a eziyet eden en zalim kişilerden biriydi. Eğer Helvetius hale yaşıyor olsaydı özgürlük davasını kucaklayacağını sanmayın" (Hazan, 2016: 309) ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Robespierre, Rousseau ile benzer bir biçimde materyalist felsefe ile arasına ciddi bir mesafe koymuştur.

Fransız devrimi üzerindeki Rousseau etkisi eğitim alanında da kendini göstermiştir. Devrim döneminde daha çok meclise sunulan raporlardan dönemin eğitim politikası hakkında bilgiler edinebilmekteyiz. Bu noktada 13 Temmuz 1793'te Lepeletier de Saint-Fargeau tarafından hazırlanmış olan eğitim tasarısı konvansiyonun bilgisine sunulmuştur. Bu raporun ayrıntısına devrimin eğitim politikası başlığında değinilecektir. Ancak burada konumuz açısından önemli görülen nokta, bu rapor üzerinde de Rousseau'nun etkisi olduğudur. Öncelikle tasarı devlet tekelini öngörmekteydi. Çocuklara zihinsel bilgiden ziyade ahlaki ve profesyonel ilkelerin öğretilmesi teklif edilmiştir. Burada Lefebvre (2015: 582)'ye göre *Emile*'den alınan ilham ciddi bir biçimde göze çarpmaktadır.

Fransız devrimi üzerinde Rousseau etkisini, öncelikle siyasal toplum oluşturma girişiminin her şeyden önce *devletin önceliği* temeline bizleri ulaştırmakta olduğunu belirterek özetlemeye başlayabiliriz. Birey-devlet sorunsalı bu noktada, bireyin haklarının devlet tarafından korunduğu ve bireyin de devletin yasalarının hükmü altına girdiği anlamına gelmektedir. Bu şartlar altında bireyler *özgürlük*lerini koruyabileceklerdir. Bireylerin özgür olmaları *demokrasi*nin tesisi içinde en önemli unsur olarak karşımıza çıkar. Bir diğer deyişle, bireyler haklarını kullanabilmek adına devlete gereksinim duyarlar. *Genel irade*nin anlamı ise bu duruma uygundur. Genel çıkar doğrultusunda hareket eden birey bireylikten çıkıp *vatandaş* olarak hayatını sürdürecektir. Vatandaşlık ise siyasal otoriteye bağımlı kılınmış bireyler ile aynı anlamı taşır. Rousseau'nun 'uyruk olanların devletin yasalarına boyun eğmesi ve yurttaş olarak da egemenliğe katılıp buyurması' durumu yöneten ve yönetilen birey anlayışına gayet uygundur. Rousseau'nun *erdem* kavramı da özellikle Jakobenlerce benimsenen bir kavram niteliğindedir. Bireylerin erdemli birer yurttaş olmaları hem genel çıkara hizmet edeceği hem de bireylerin haklarının güvencesi olması nedeniyle önemlidir. Ancak buradaki en önemli nokta bu erdemin ancak

devlet tarafından bireylere sağlanabileceğinin kabul ediliyor olmasıdır. Bununla birlikte Rousseau'nun kuvvetler birliği düşüncesinin de devrim üzerinde ciddi etkileri vardır. Bu durum, Rousseau'nun egemenliğin bölünemez, devredilemez anlayışı çerçevesinde düşünülebilir. Devrime hâkim olan 'birlik' anlayışı onun siyasete olduğu kadar din ve eğitim gibi kurumlarına da tesir etmiştir. Devlet tarafından inşa edilen dini ya da eğitim kurumları başka herhangi bir alternatifin doğmasına imkân tanımayacaktır. Devlet tekeli denilen bu durum Rousseau'nun *milli din* ve *Emile*'de yer alan çocuk yetiştirme pratiği ile de doğrudan ilişkilidir. Özetle Rousseau'nun genel irade, birey-devlet ilişkisi, erdem anlayışı, özgürlük ve demokrasi gibi konulara yaklaşımının Fransız devrimi üzerinde etkileri olmuştur. Bu soyut kavramlar dizesi bağlamında anayasal düzenlemeler, eğitim ve din gibi alanlarda uygulanan pratik siyasetlerde de Rousseau'nun izlerini ciddi bir biçimde görmekteyiz.

1.3. Asalete ve Dine Karşı Bir Hareket Olarak Fransız Devrimi

Fransız devriminin soyluluk ve dine karşı bir hareket olduğu vurgusu tarih yazımı tarafından kabul görmüş en önemli devrim açıklamalarından biridir. Konuyu açıklarken bu fikir ve bu fikre karşı geliştirilmiş açıklama biçimlerinin devrimi hangi temellerden tanımlama yoluna gittiğine kısaca yer verilip devrimin soyluluk ve din üzerinde nasıl pratik etkilerde bulunmuş olduğu özetlenmeye çalışılacaktır. Bu başlık altında yer verdiğimiz *unvanların kaldırılması, Kilise Medeni Yasası, Hristiyanlıktan uzaklaştırma, sağduyu tapınakları* vb. gibi konular, aslında Devrimin Pratik Siyaseti bölümünde ayrıntılı bir biçimde yer verilecek olan konulardır. Bu konulara çalışmanın bu kısmında, devrimin 'soyluluk ve dine karşı bir plan' olduğu bağlamında devrime hangi noktalarda etkide bulunduğunu açıklamak amacıyla yer verilmiştir.

Tocqueville (2004: 47–58) *Eski Rejim ve Devrim* adlı eserinde ihtilalin neden başka yerde değil de Fransa'da patlak verdiği, eski monarşinin neden aniden düştüğü ve bu ihtilalin gerçekte ne anlama geldiği gibi soruların cevabını bulmaya çalışmıştır. Devrim Tocqueville için resmi tezlerin savunduğu gibi veya genel anlayıştan farklı bir boyutta tezahür etmiştir. Devrim resmi tezlerin savunduğu gibi dinsel inançların

imparatorluğunu yıkmak, ya da eski bir hükümet biçimini değiştirmek şeklinde gerçekleşmemiştir. Devrim, "eski toplum düzenini yıkmayı amaçladığından, bütün yerleşik erklere saldırmak, bilinen bütün nüfuzları ortadan kaldırmak, gelenekleri silmek, örf ve adetleri yenilemek ve bir bakıma o güne kadar saygının ve itaatin temelleri olan bütün fikirleri zihinlerden kazımak zorunda kalmıştır. Tuhaf bir şekilde ihtilalin anarşik olan kimliği buradan kaynaklanmaktadır." Eski toplum düzenini yıkmaya çalışma amacında öncelikle dikkati çeken en önemli nokta derebeylik sistemidir. Derebeylik sistemi de elbette aristokrasinin uzun zaman toprak açısından temelini sağlamış olan ve bir anlamda da soylular için önemli gelir kaynağı anlamını taşımaktaydı. Ancak burada bir parantez açmak gerekirse, sonuçları itibariyle gerek derebeylik sisteminin yıkılması gerekse dini konularda gerçekleştirilmiş olan değişim ve dönüşümler devrimin soyluluk ve dine karşı bir proje olduğu yönündeki iddiayı güçlendirmektedir. Diğer bir ifadeyle 'eski toplum düzenini yıkma' amacı dolaylı olarak devrimin aristokrasi ve dine karşı bir proje girişimi olduğu yönündeki açıklamaları beslemiştir. Ancak Tocqueville'in Fransa'da devrim öncesinde zaten derebeylik sisteminin çoktan çökmüş olduğu ve ruhban sınıfının ise itibarını çoktan yitirmiş olduğu genellemesi göz önünde bulundurulmalıdır. Kısacası Tocqueville'in eserindeki; devrimin dinsel inançların imparatorluğunu yıkmak, ya da eski bir hükümet biçimini değiştirmek şeklinde gerçekleşmediği vurgusu daha farklı noktalarda temellenmiştir denilebilir. Çalışmanın diğer kısımlarında bu konuya ayrıntılarıyla yer verilecektir.

Soboul (1969: 630)'a göre; "derebeylik hakları ile aşarın kaldırılması ve milli malların satılması ile Aristokrasinin dayanmış olduğu toprak temeli" yıkılmıştır. Birçok soylu ailenin gelir kaynaklarından önemli paylar almış olduğu derebeylik hakları çok farklı ve önemli bazı gelirler teşkil etmekteydi. 4 Ağustos gecesi aşar ile birlikte köylüleri bağımlı kılan şahsi haklar kaldırılmıştır. İlk önce topraklar üstüne yüklenen hakların 15 Mart 1790'da para ile satın alınabileceği ilan edilmiştir. Yasama Meclisi, "eskiden kalma hüccetleri yani hukuki belgesi olmayan ve mirasçıya mutlaka kalmayan hakların para ile satın alınmalarını 18 Haziran 1792, bütün hakların satın alınmasını ise 25 Ağustos 1792'de" kaldırdı, "17 Haziran

1793'te ise Convention (Konvansiyon) Meclisi bunları büsbütün ortadan kaldırmış ve derebeylik hüccetlerinin yakılmasını emretmiştir" (Soboul, 1969: 630).

Doyle'e göre; Üçüncü Meclis tarafından yayımlanan *cahier*[45]'lerdeki ezici talepler asilzadeler tarafından kabullenilmişti, ancak devrim sonrası bunların yasalaşması önemli bir dönüm noktasıdır. Bu yasalaşmalar arasında en çarpıcı olan ise, mevkilerin satışı[46] uygulamasının ortadan kaldırılmasıydı. Bu uygulamanın ortadan kaldırılmasının amacı görünürde, hukuk dizgesini yetenek ve beceriye açmaktır. Soyluluk için yok oluşa doğru atılan ilk adımdır bu çünkü Fransız soyluluğunun bütün niteliği bu uygulamayla (mevkilerin satışı) dönüşüme uğramıştı ancak şimdi ortadan kalkmıştı (Doyle, 2001: 100). Mevkilerin satışını yasaklanması ile birlikte en önemli konulardan biri şüphesiz unvanların ve imtiyazların kaldırılması konusudur. Hem soylular hem de ruhban sınıfı açısından sınıfsal bir yok oluşa da işaret eden bu durum insanlar arasında var olan ciddi ayrımların kaldırılması amacını taşıdığı iddiasıyla gerçekleştirilmiştir.

Soboul (1969: 630)'a göre; "aristokrasiye bir darbe de milli malların satılması yoluyla" indirilmiştir; 2 Kasım 1789'dan itibaren rahipler düzenine ait mallar milletin emrine verilmiştir. 19 Ağustos 1792'de fabrikaların, 19 Eylül 1792'de Malta şövalyelerinin, 8 Mart 1792'de kolejlerin, 24 Messidor Yıl II'de (12 Temmuz 1794) de yardım kurumlarının mallarına el konulmuştur. 9 Şubat 1792'de göçmen malları milletin emrine verilmiş, 17 Temmuz 1792 tarihinde ise bunların satılmasına karar verilmiştir (Soboul, 1969: 630).

Kişilerin de mallar gibi zarara uğramış olduğunu vurgulayan Soboul (1969: 631), "Kanuni idamlar ve halk tarafından girişilen katliamlar bir tarafa, rahipler ve soylular düzen (sınıf) olarak ortadan kalkmıştı" ifadesini kullanmıştır. Soboul (1969: 631)'a göre; "soylular ile soylu olmayanlar (burjuvazi, esnaf, köylü, ırgat vb.)

---

[45] Cahier de dolêances: Şikâyet defterleri. Krala gönderilen ve üç sınıfın temsilcilerinin talep ve önerilerini içeren toplu dilekçeler.

[46] Burjuvaların aristokrasiye dâhil olması durumu, mevkilerin satılık olması babadan oğula geçici ya da kişiseldi. Fransa'da devrim öncesi olağandışı şekilde geniş bir uygulamadır. Öncelikle kral hizmetkârlarını soylulaştırma yetkisini kendine vermişti. Gelirlerini artırmak amacıyla yönetim mahkeme, maliye ve ordudaki otoritesini para karşılığı devretmiştir. Kişiler servetleri ve nüfuzlarıyla sınıfın gücünü yeniden kazanmasını sağlayarak bu topluluğun adetlerini, büyüklenmesini ve tekelciliğini benimsemişlerdir.

arasındaki her türlü ayrımın kaldırılması nedeniyle aristokrasi basit, alelade vatandaş" haline getirilmiştir.

19 Haziran 1790'da Kurucu Meclis doğuştan ve mirasla geçen soyluluğu, unvanları ve senyörlük armalarını kaldırmıştır. Hukuk anlamında senyör herkese uygulanan kanunlara tabi hale geldi. 1789'de İnsan Hakları Bildirisinin 6. Maddesine göre bütün vatandaşlar tüm kamu mansıplarına (yüksek makam), mevkilerine ve işlerine kabul edilecekti (Soboul, 1969: 631). "28 Şubat 1790 tarihli kanun ise bunun askeri rütbeler için teyidi" olmuştur. Artık "doğuştan gelen hiçbir imtiyaz" kalmamıştır. "Buhranın şiddetlendiği dönemde soyluların bir kısmı hariç tutularak ki bunlar inkılaba önemli hizmetlerde bulunmuş olan soylulardı, soylular yavaş yavaş kamu hizmetinden çıkarılmışlardır" (1969: 631). Ancak "halkın ısrarlarına rağmen, Kamu Selameti Komitesi tedbirli olmak adına, bunları medeni haklardan mahrum duruma getirmeye razı olmamıştır" (1969: 632). Aristokrasi açısından anayasal ve idari reform, hukuki ya da maddi ayrıcalıklara bağlanmış olan itibarın yitimine yok açmış ve genel anlamda bu sınıfın çıkarlarına zarar vermiştir. Soyluların durumu aşama aşama kötüye gitmiştir. İhraçlar, hapis cezaları ve infaz kararları ortalığı kasıp kavurmuştur. 16 Nisan 1794 kanunu, soyluları Paris'ten ve müstahkem mevkilerden kovmuştur (Lefebvre, 2015: 548-549).

Soboul (1969: 632) aristokrasinin mallarının "tamamıyla ve bir daha verilmemek üzere alınmadığını" belirtir. Ona göre; Derebeylik haklarının kaldırılması sonrasında senyörlerin kayıplara uğradığı doğrudur ancak, toprakları müsadere edilmiş olanlar yalnız göçmenler olmuştur. "Soyluların çoğu inkılabı büyük zararlara uğramadan atlatmıştır ve toprak mülkiyetlerini muhafaza etmişlerdir. Ama bunlar derebeylikten kurtulmuş burjuva tipi birer mülk haline" (Soboul, 1969: 633) gelmişlerdi. Eski aristokrasinin belli bir hizbi tutunabilmiş, unvanlarını kaybetmiş ancak eski nüfuz ve itibarının bir kısmını muhafaza etmiştir. 19. Yüzyılda ise büyük burjuvazi ile birleşmiştir (1969: 632-633).

Rudê (2015: 110) asiller arasından bir azınlık aktif bir biçimde devrime direnmiş olduğunu ve 1.250 kişinin giyotine gönderilmiş olduğunu belirtir. Bazı asiller ise devrimle anlaşmış önceki dönemden kalan sayısız aristokrat, en yoğun

terör döneminde dahi meclis ve komite çalışmalarında görev almıştır: Ulusal Konvansiyonda 1793'te 7 marki biri kan bağıyla prens olmak üzere 23 asil yer almıştır. Ancak bu durumun tipik olmadığını belirten Rudê (2015) Fransa'da kalan ve terörden kurtulan büyük çoğunluğun hiçbir zaman yeni düzenle anlaşamadığını belirtmiştir. Aynı zamanda Rudê'ye göre "bu kesimin yeni rejime muhalif, nefret ve kuşku dolu tutumlarını devam ettirmeleri; devrimci yetkilileri tahrik etmiş ve özgürlüklerinin kısıtlanması ve denetim altında tutulmaları için sert önlemler" alınmasının önünü açmıştır (Rudê, 2015: 110).

Soylu sınıfın din konusundaki sahiplenici tutumunun değişimi hakkında bizlere bilgi sunan Tocqueville insanların yitirecekleri bir şeyler olduğu zamanlarda din saygısının yerleşmiş olduğundan söz eder. Bu bağlamda yitirilecek olan şeylerin varlığı da aslında doğrudan soylu sınıfının içinde bulunduğu duruma dair bilgi vericidir:

> 89'dan önce en dinsiz sınıf olan soyluluk, 93'ten sonra dinine en bağlı sınıf haline geldi; dinsizlik ilk ona bulaşmıştı, ilk önce o dine döndü. Utkusu içindeki burjuvazi, kendisinin de tehlikeye maruz kaldığını hissettiğinde, bu kez onun, inançlarına yaklaştığı görüldü. İnsanların kitlesel düzensizlik içinde yitirecek bir şeylerinin olduğu her yerde, din saygısı yavaş yavaş yerleşti ve ihtilallerden duyulan korku kendini gösterdiği ölçüde, inançsızlık kayboldu, ya da en azından saklandı. (Tocqueville, 2004: 240).

Rudê (2015: 102)'ye göre; aristokrasi ile birlikte ruhban sınıfı da eski düzeninden ve imtiyazından uzaklaştırılmıştır. Piskoposlar ve rahipler de dâhil olmak üzere Kilise'nin büyük bir reforma ihtiyacı olduğu genel olarak kabul edilmekteydi. Ancien Regime boyunca zenginleşen kilise, "faaliyetlerini bir şirket yapısı gibi sürdürmüş ve büyük imtiyazlara ve otoriteye" sahip olmuştur. Bir yılda 50 ile 100 milyon Fransız lirası gelir getiren mülklerinin değeri ülke kırsal kesiminin yarısına eşdeğer bir boyuta ulaşmıştır. Kilise kendi isteğiyle hazineye vermiş olduğu (don gratuit) haricinde bütün vergilerden muaftı. Kilisenin dini emirleri çok fazla saygı görmüyordu. Üst düzey aristokratik piskoposlar ve başrahiplerle mahalle rahipleri arasındaki toplumsal uçurum giderek büyümüştü. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse; "Strasburg'daki bir piskopos yılda 400.000 lira, Angers'deki zengin bir başrahip 50.000 lira gelir elde ederken mütevazı bir rahip yılda 700 ile 1000 lira

arasında bir gelirle hayatını idame ettirmekteydi" (Rudê, 2015: 102). Halk arasında var olan ekonomik uçurum ruhban sınıfı bünyesinde de söz konusuydu. Ruhban sınıfının devlet memuru olması kararı alt kademedeki rahiplerce kabul edilir bir durumdu. Ancak yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere piskoposlar ve başrahipler için aynı durum şüphesiz yıkıcı bir etki meydana getirmiştir.

Rudê (2015: 102)'ye göre; kilise devrim sürecine bölünmüş bir güç olarak girmiştir. Piskoposlar ve başrahipler aristokratik isyanı desteklerken bölge rahipleri Ocak 1789 kararlarını eski anlaşmazlıkları ortadan kaldırabilecek bir fırsat olarak görmüşlerdir. Üçüncü sınıfın taleplerine en sıcak desteği onlar vermiştir. Bu rahipler kilisenin eski şirket yapısını ve vergi koyma hakkını ortadan kaldırma kararı aldığı zaman destek vermişlerdir. Manastır yönetimleri meclis tarafından dağıtıldığında ya da yeniden örgütlendiğinde onlardan üzülen olmamıştır. Ancak kilise ile devrimi karşı karşıya getiren esas mesele, meclisin kiliseyi daha fazla denetim altına alma kaygısıyla Temmuz ayında Kilise Medeni Yasasını (Civil Constitution on of the Clergy) çıkarmasıyla başlamıştır (Rudê, 2015: 102-103). 26 Ağustos'ta Rahipler Medeni Anayasası'na (Kilise Medeni Yasası) yemin[47] etmemiş olan rahiplerin on beş gün içerisinde krallık topraklarından çıkıp gitmeleri istenmiştir. Aksi halde Guyane'a sürgün edilmeleri kararlaştırılmıştır (Soboul, 1969: 663). Kilise Medeni Yasası'na ayrı bir konu başlığı olarak daha sonra ayrıntılarıyla yer verilecektir. Ancak burada yasanın amacının en temelde; kilisenin ya da ruhban sınıfının ayrı bir otorite kaynağı olmasının önüne geçilmek istenmesi olduğu vurgulanmalıdır.

Doyle (2001: 101)'a göre; din alanına bir diğer darbe genel meclis hakkındaki karara dayanır. Din adamlarının da asilzadeler gibi Genel Meclis'te ayrı bir grup halinde temsil edilme hakkını yitirmeleri çok daha köklü bir değişimin habercisi gibiydi. Doyle; "İki nesildir devam eden felsefi erozyondan sonra, dinsel çevrelere mensup seçmenler, yeni rejimin Katolik Kilisesi'nin ulusal yaşamda oynamış olduğu rolü pekiştireceğini umut" ettiklerini belirtir. Ancak 4 Ağustos tarihli öşür vergisinin kaldırılıp yerine herhangi bir alternatifin konmadan sürecin devam ettirilmek

[47] "Ulusa bağlı kalacağıma, eşitlik ve özgürlüğü bütün gücümle koruyacağıma yemin ederim" şeklinde yapılan bağlılık yemini Fransız devletine ve devrim ilkelerine bağlı olunduğunu belirtmek adına ruhban sınıfına şart koşulan yemindir.

istenmesi karşısında endişeye kapılmışlardır (Doyle, 2001: 101). Ruhani tekele vurulan bir diğer darbe de insan ve yurttaş hakları bildirgesi ile güvenceye alınan dinsel özgürlüktü. Kasım ayındaki kilisenin topraklarına el konulması ise kilisenin bağımsızlığını sona erdiren uygulamadır. Kilisenin hiyerarşiye dayanan özerkliğini, din adamlarının seçilmesine dayalı sivil anayasa sonlandırmıştır (Doyle, 2001:102).

Devrimden en fazla zarar gören kesimin ruhban sınıfı olduğunu belirten Lefebvre (2015: 546) ise; ruhban sınıfının meclisleri, mahkemeleri, özerk mali yönetimi, aşarın tahsili ve devasa toprakları ile devrim öncesinde devlet içinde bir devlet konumunda bulunduğunu vurgular. Bu sınıfın ortadan kalkmasıyla temsil ettiği kilise de tüm hukuki varlığını kaybetmiş ve dini bir topluluk haline gelmiştir.

Devrim girişimlerinin sonrasında monarşiler, soylular ve kiliseler toplu bir biçimde yeniden boy gösterip bu devrimci girişimleri yok edebilse dahi, aslında bu kurumların hiçbiri tam olarak 1789 öncesindeki muadillerine benzememekteydi. Devrimin hedefe almış olduğu kurumların çok azı gerçek anlamda yara almadan hayatta kalabilmiştir (Doyle, 2001: 115-116). Doyle bu ifadeleri eski rejimin çökmüş olduğuna dair farkındalığın eski rejimin ya da unsurlarının geri getirmek çabasını gölgede bıraktığını belirtmek için kullanmıştır. Ona (2001: 116) göre artık hiçbir şey tam anlamıyla kutsal değildir ve Fransız Devrimi Aydınlanma'nın zaferini gerçekten temsil etmiş ve aklı esas alan dünyaya giden yolu göstermiştir.

1.4. Devrim Fransa'sında Laik Üstünlüklü Cumhuriyet Projesi

Fransız devriminde laiklik anlayışını besleyen en önemli unsuru *Aydınlanma Felsefesi* olarak açıklayabiliriz. Aydınlanma felsefesinin insan aklına olan sonsuz güveni ve eleştirel düşünce din üzerine de yoğun bir biçimde kafa yorulmasına neden olmuştur. Diderot (1713-1784), D'Alembert (1717-1783) ve Voltaire (1694-1778) gibi isimler devlet, toplumsal yapı gibi konuların yanında dini inançları da eleştiren aydınlanmacı düşünürlerin başında gelirler. Aydınlanma felsefecileri arasında deizm ve ateizm oldukça yaygındır. Bununla birlikte aydınlanmanın akıl anlayışının din konusunda da etkili olduğuna şahit olunmaktadır. Akla dayanmayan ya da aklı referans göstermeyen hiçbir fikir ve inanç biçiminin kabul görmediği bir atmosferde dini inanç öğretileri de ciddi biçimde sorgulanmıştır. Doğal hukuk teorisyenlerinden

John Locke *(Dinsel Hoşgörü)* ve Rousseau *(Yurttaşlık Dini vb.)* gibi düşünürlerin de Devrim Fransa'sında laiklik fikrinin şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Öncelikle Aydınlanma Felsefesi'nin dine karşı takınmış olduğu eleştirel ve kuşkucu tavır onun başlıca özelliğidir. Dine özellikle Kilise'ye ve Hıristiyanlığa düşmanlık Aydınlanmacıların ana eksenini oluşturmuştur. Bu düşmanlığın temel sebebi ise dinin her zaman ve her yerde entelektüel gelişmeyi durdurduğunu, insanların kafalarını dogmalarla ve boş inançlarla doldurduğunu, rahiplerin ve onların müttefiki durumundaki kralların baskıcı iktidarlarını pekiştirdiğini ileri süren Aydınlanmacı tezdir (Ağaoğulları vd. 2006: 294-295).

Başgil (1998: 25), Voltaire'in dinin, ruhaniler sınıfının halkı istismar etmek için bulduğu bir efsane olduğunu, her devirde rahip ve kâhin denilen birtakım tembel ve işsiz kimselerin türediğini, bunların bir tür esrarengizliğe bürünmek suretiyle, dini ayin ve ibadetleri tasarladıklarını ve tertiplediklerini söylediğini belirtir. Voltaire aynı zamanda mabet ve manastırlarda yaşayan bu kimselerin, insanların cehalet ve toyluğundan faydalanarak, inançları kendileri için geçim ve menfaat vasıtası yaptıklarını, fakat durmadan ilerleyen bilimin meşalesi insanları aydınlatıp, bu sayede tabiatın sırları ve tılsımları çözüldükçe, ortada Tanrı diye bir kuruntu ve din diye karanlık bir efsane kalmayacağını vurgulamıştır (Başgil, 1998: 25). Voltaire dini inanç kavramının karşısına "hoşgörü" kavramını çıkartmaya çalışmıştır (Tanilli, 2009: 19).

Voltaire özellikle Fransız devrimcileri üzerinde etkide bulunmuş bir kişiliktir. Robespierre tarafından Hristiyanlıktan uzaklaştırma girişimlerinin aşırılıklarına bir tepki olarak konvansiyonda yapmış olduğu o ünlü konuşmasında Voltaire'in ifadelerine başvurmuş olması bunun en önemli kanıtıdır: *"Eğer tanrı var olmasaydı onu icat etmek gerekirdi"*. Burada Robespierre dinin halk için gerekli bir şey olduğuna ve dinin toplumsal düzen sağlayan niteliğine vurgu yapar. Kendisi bir deist olan Robespierre, Hristiyanlıktan uzaklaştırma girişimlerini çok aşırı bulmuş, halkın devrim ve onun kazanımlarına karşı tepki göstermesinden çekinmiştir. Dini konularda tıpkı Voltaire gibi daha hoşgörülü olunması gerektiğini vurgulayan Robespierre devrimin en önemli figürlerinden biri olarak Voltaire'in etkisini ciddi bir

biçimde gözler önüne sermiştir. Ancak bu hoşgörü konusu pratikteki uygulamalarda kendini ortaya koyamamıştır denilebilir. Jakobenler, terör dönemi olarak da adlandırılan devrimci iktidar döneminde diğer alanlarda olduğu gibi din konusunda da yıkıcı uygulamalara imza atmışlardır. Bu uygulamalara çalışmanın *Devrimin Pratik Siyaseti* bölümünde ayrıntısıyla yer verilecektir.

Tanilli'ye göre; Aydınlanma filozofları insanın tabii hakları olarak yasa önünde eşitlik, özel mülkiyete saygı, düşünme ve ifade özgürlüğü gibi kavramları sıralarlar. Onlara göre, hoşgörü ilkesi benimsendiği zaman, bir inancı diğerinden üstün tutmak mümkün olmayacak, bu da, dini ahlaktan tabii ahlaka geçişi sağlayacaktır. Aydınlanma Felsefesi'nde "akıl" ve "insan" kavramları başlıca hareket noktasıdır, bunlar temelinde şekillenmemiş olan hiçbir inanç ve fikir ise kabul görmemiştir (Tanilli, 2009: 18-19).

Laiklik düşüncesinin doğal hukuk öğretisi bağlamındaki temellenişine gelince; özellikle doğal hukuk teorisyenleri arasında Locke ve Rousseau'nun devrimin laiklik fikirlerinin şekillenmesinde etkili olan düşünürler arasında yer aldığı belirtilebilir. Locke'un 'dinsel hoşgörü' düşüncesi, inanç hürriyeti konusundaki fikirleri, Rousseau'nun ise 'yurttaşlık dini' ve 'genel irade' açılımı bu bağlamda düşünülebilir.

Locke *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup'*ta, "dinsel hoşgörü" kavramı ve Kilise-devlet ilişkileri hakkındaki görüşlerini ifade etmiştir. Locke (1998: 17)'a göre devlet; yurttaşların inanç ve fikirlerine karışamadığı gibi hiç kimseyi, zor kullanmak suretiyle inançlı kılmaya da çalışamaz. Hiç kimsenin bu konuda Tanrı tarafından verilmiş bir otoritesi bulunmadığı için, insanların bu yönde rızaları bulunsa dahi böyle bir otorite idareye devredilemez. Diğer bir deyişle inanç hürriyeti, insanların kendi rızasıyla bile ortadan kaldırılamayan bir hürriyettir (1998: 17).

Bununla birlikte Locke (1998: 17) için, kilise kendi iç işlerine kendisinin karar verdiği bir kurumdur ancak tamamen serbest değildir. Kilise tarafından yalnızca Tanrıya ibadet amacıyla ruhani kurallar dizesi meydana getirilmelidir. Dünyevi mallar ya da sivil mülkiyet gibi konuların düzenlenme yetkisi devletin elindedir ve kilise bu alanlara müdahil olmamalıdır. Aynı zamanda kilise insanların

doğuştan üye olduğu bir kurum değil sonradan hür iradeleriyle katıldığı bir topluluktur. Dini aidiyetin medeni aidiyet ve vatandaşlık aidiyetinden ayırmanın zorluğuna değinen Locke, Hristiyanlık dışındaki diğer dinlere mensup kişilerin de devlet tarafından dışlanmamaları gerektiğinin altını çizmiştir. Bu farklı inançlara gösterilmesi gereken hoşgörünün dinsizleri de kapsaması gerektiğini belirtmiştir. Dinsel hoşgörünün gerçekleşebilmesinin temelini ise devlet ve kilisenin varlık alanlarının ve işlerinin birbirinden ayrılması gerekliliği oluşturmaktadır (Tanilli, 2009: 208). Locke'un bu fikirlerinin Fransız devrimi sonrasında da devam eden 'devlet dini' uygulamasının 1790'da bırakılmasına etkide bulunmuş olduğunu iddia edebiliriz. Farklı inançlara gösterilmesi gereken hoşgörünün ya da eşitliğin, herhangi bir dinin devletin resmi dini olarak kabul edildiği zaman ortaya çıkabilecek bir ayrımcılık tarafından yok olabileceği iddiası göz önünde bulundurulursa bu etki daha da somutlaşabilecektir. Ancak bu hoşgörülü tutumun devrim kazanımlarının devam ettirilmesi uğruna birtakım zıt yönde pratik uygulamaların hayata geçirildiği de akılda tutulup aslında Locke'un düşüncelerinden tam tersi bir düşünceyle hareket edilmeye başlanıldığı noktasına da gelinecektir. Katolikliğin neredeyse yok olma noktasına getirildiği, yeni dini inanç[48]ların inşa edildiği ve bunun halk tarafından kabulünde sıkı bir yöntem izlendiği düşünülürse bu ifadeler pek de abartılı olmayacaktır.

Rousseau ise *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde daha önce de değinmiş olduğumuz bir sivil din, "yurttaşlık dini" kavramına yer vermiştir. Her devlette, bir ahlak yasası veya bir medeni inanç açıklaması bulunmak zorunluluğu olmasını belirten Rousseau'ya göre bu inanç alanı, herkesçe kabulü gereken sosyal kuralların yanı sıra, artık "dinsizlik" olarak değil de, "fitne kaynağı" olarak reddedilmesi gereken fanatik ilkeleri de kapsar. Bu ahlaki yasayla uyuşabilecek her din kabul edilecek; bu yasayla zıtlaşabilecek din ise yasaklanacaktır. Bunun anlamı şudur; "yurttaşlık inancı"na halel getirmediği müddetçe herkes, istediği dini seçme hürriyetine sahip olacaktır (Baubérot, 2008: 41).

[48] Akıl ve Mantık Dini ve Yüce Varlık Dini uygulamaları bu anlamda düşünülebilir. Bunlar Fransız toplumunda yaygın olan Katolikliğin dışlanıp yepyeni bir din inşa etme girişimleridir. Aklı temel alan ve özünde vatanseverlik düşüncesinin bulunduğu inanç biçimleridir. Halkın bunları benimsemesi içinse çeşitli yıkıcı pratikler hayata geçirilmiştir.

Çalışmamamızın Rousseau ile ilgili önceki kısmında onun genel irade kavramına değinilmişti. Burada önem arz eden noktaların ilki; Rousseau'da egemenliğin ilahi değil de, genel irade kaynaklı görülmesidir. Bu durum devrimin laiklik düşüncesinin kaynağı temelinde önem taşımaktadır. Bununla birlikte dinin Rousseau'da ilahi bir hakikat olarak değil de, kamu düzeninin sağlanmasında ve yurttaşlık bağının oluşturulmasında işlevsel bir araç olarak değerlendirilmesi (Rousseau, 1982: 157) de devrimin laiklik düşüncesinin oluşmasında bir yapı taşı olarak gösterilebilir.

Fransız Devrimi'nde laiklik kategorisi altında düşünebileceğimiz pratik uygulama metotları ise Soboul (1914-1982) tarafından etraflıca açıklanmıştır; İnkılap tanrısal hakka dayanan bir devlet, taç ve mihrabın birliği yerine yavaş yavaş kiliseden ayrılmış bir (laik) devlet getirmiştir. Öncelikle "devlet dini rejimi değil, imtiyazlı kamu dini rejimi" getirilmiştir. 13 Nisan 1790'da 'vicdanlar ve dini kanılar üstünde hiçbir şey yapamayacağını' dikkate alıp Katolikliği devlet dini olarak muhafaza etmeyi bırakmıştır (Soboul, 1969: 663).

12 Temmuz 1790'da kabul edilmiş olan Rahipler Medeni Anayasası Katolikliğe kamu dini tekeli tanımazlık etmedi. Medeni hal (doğum, evlenme vb. işlemler ve kütükler), öğretim, sosyal yardım hala kilisenin elindeydi (Soboul, 1969: 663). Ancak daha sonraki yıllarda bu durum değişmiştir. Sosyal yardım, öğretim ve medeni konular kilisenin elinden alınmış, böylece kilise tekeli ortadan kalkmış, yardım ve öğretim laikleştirilmiştir.

Devrimin başından itibaren laikleştirme politikasının varlığından söz eden Soboul'e göre devletin laikleştirilmesi 10 Ağustos 1792'den sonra ise hızlanmıştır. Yasama Meclisi, 'gerçekten hür bir devletin hiçbir meslek locasına katlanamayacağını' dikkate alıp, 18 Ağustos'ta, öğretim ve yardım işleri ile uğraşan dini cemaatleri kaldırmıştır, hastanelerin ve düşkün evlerinin, kolejlerin ve üniversitelerin malları satışa çıkarılmış, öğretim ve yardım laikleştirilmiştir. 18 Ağustos tarihindeki kararname ile dini elbisenin rahipler tarafından ibadet görevleri dışında kullanımı yasaklanmıştır (Soboul, 1969: 663).

Cumhuriyete bağlılık yemini ile Meclis papazlardan gereksiz bir biçimde din ve devlet arasında kaba bir tercih yapmasını istemiştir. Bu durum bir kişinin aynı anda hem gerçek bir Fransız hem de hakiki bir Katolik olamayacağı anlamına gelmekteydi (Gunn, 2014: 31). Gunn laikleşme üzerine ele alınmış eserinde *(Din Özgürlüğü ve Laisite)* laikleşme olgusunu ABD ve Fransa arasında bir karşılaştırma yaparak açıklamaktadır. Bağlılık yemini üzerindeki ifadeleri ise Fransa'da laiklik ilkesinin aynı zamanda etnik ve kültürel homojenleştirme anlayışı ile de temas içerisinde olduğunu bizlere göstermektedir. Çünkü Fransa'da devrim sonrasında artık dini bir temele dayanan bir toplum değil 'ulus' temeline dayanan bir 'birlik' düşüncesiyle yeni bir toplum inşa edilmek istenmiştir. [Aynı anda hem bir Katolik hem de bir Fransız olamamak]. Laiklik ilkesinin işlevi de bu noktada önem kazanmaktadır. Bir diğer deyişle laiklik, etnik ve kültürel homojenleştirmenin oluşturulmasında kurucu bir role sahiptir.

Rahipler Medeni Anayasasının kilise ve dinin kendisine ciddi zararları dokunduğunu belirten Soboul (1969: 663) bunu, Rahipler Medeni Anayasası'ndan doğan fikir ayrılığı nedeniyle, anayasaya yemin etmeyen rahiplerin aleyhine girişilen mücadelenin, aynı yasaya yemin etmiş olan rahipler aleyhinde gittikçe artan düşmanlığının bu zararın sebebi olduğu şeklinde açıklamıştır.

Von Aster ise Konvansiyon öncesinde devrim Fransa'sında gerçekleştirilen uygulamalardan hareketle bir devlet-kilise ayrımının düşünülmediği sonucuna ulaşmaktadır. Konvansiyon öncesinde komünün rahipler ve kilise hakkındaki kararlarının şu şekilde özetlenebileceğini belirten Von Aster (2004: 158): "Manastırlar kapatılıyor, ibadet haricinde olarak rahiplerin dini elbise taşımaları yasaklanıyor, tunçtan heykeller, İsa adına yapılan haçlar; top dökmeye tahsis olunuyor, kilise parmaklıklarından da mızrak yapılması kararlaştırılıyor" açıklamasını yapmıştır. Aster'e göre burada devlet ile kilisenin ayrılması düşünülmemektedir. Çünkü kilise hususi bir müessese addedilmiyor. Hala kilisenin devletleştirilmesi; rahiplerin memur olarak kabul edilmesi fikri hâkimdir. Burada akla dayanan bir din fikrinin hâkim olmaya başladığını görmekteyiz (Von Aster, 2004: 158). Aulard (2011b: 649)'a göre ise "demokrat cumhuriyet devletle dini ayırmaya mecburdu fakat bunu ancak hayatının sonunda" yapmıştır. Bazı

uygulamaların; "mahiyetini halkın henüz anlayamayacağı, köylülerin cumhuriyetten ayrılacağı endişesi ve papazların devrime karşı ayaklanacağı" kaygısı nedeniyle iptal edilmesi durumundan söz eden Aulard devlet ve dinin ayrılmasının sonraki döneme tekabül ettiğini vurgular.

Soboul (1969: 664)'e göre "kilise ve devletin birbirinden ayrılması iç savaş ve Hristiyanlıktan çıkarma gibi heyecanlı ve hareketli olaylar" yüzünden olmuştur. Önceleri Konvansiyon Meclisi, Rahipler Anayasasına bağlı kilise ile uzlaşmış görünmekteydi. 30 Kasım 1792'de, "vatandaşları, anayasanın kendilerine sağlamış olduğu din adamlarından yoksun etmek niyetinde olduğunu" yalanlamıştır. Meclis, 27 Haziran 1793'te ise kilise adamlarına bakmanın kamu borçları arasında yer aldığını bildirmiştir. Ancak Convention Meclisi rahipler anayasasına yemin etmeyen rahiplere karşı Kurucu Meclis'ten daha katı davranmıştır; 23 Nisan 1793'te süre tanınmadan, bu rahiplerin Guyane'a sürülmelerini emretmiştir. Rahipler Anayasasına yemin eden rahipler ise ya kral taraftarlığı yapan kişiler olarak ya da şüpheli kimseler olarak nitelendirilmiştir (Soboul, 1969: 664).

23 Eylül 1793'te ulusun barındırdığı bütün papaz ve diğer din adamlarının evlenmesi veya evlat edinmesi veya sofrasında muhtaç bir yaşlıya yer vermesi zorunluluğu getirilmiştir. Bu kararın aksi yönünde hareket edenlerin görevlerine son verilmesi kararlaştırılmıştır. 10 Ekim'de ise Fouchê[49]'nin almış olduğu kararlar şunlardır; mabetlerin dışında ibadet etmenin yasaklanması, kamusal alandaki bütün dini levhaların imhası ve mezarlıkların girişine 'ölüm ebedi bir uykudur' ifadesinin yer alması (Mathiez 1907'den Akt. Hazan, 2016: 294). Fouchê tarafından alınan bu kararlar laikleştirme (Lefebvre, 2015: 361) pratiklerinin en önemlileri olarak adlandırılabilir.

16 Frimaire Yıl II (6 Aralık 1793) tarihindeki kararnamede din hürriyeti tantanalı bir şekilde ilan edildiği halde, kiliselerin kapalı kalmakta devam ettiğini belirten Soboul, 9 Thermidor'dan sonra ise bu fiili durumun kanunlaştırıldığını

[49] Fransız siyaset adamı ve Jakoben kulübü üyesiydi. Hristiyanlıktan uzaklaştırma taraftarlarındandı. Onunla birlikte Dumont, Chaumette, Rochefort, Chénier vb. isimler Hristiyanlıktan uzaklaştırmacılar (ya da bazı kaynaklardaki gibi Hristiyanlıktan arındırma ve ya hristiyansızlaştırma hareketi) olarak sayılabilir. Hristiyanlıktan uzaklaştırma hareketine çalışmanın ilerleyen kısmında ayrı bir başlık olarak yer verilecektir.

vurgular. Konvansiyon Meclisi 18 Eylül 1794'te cumhuriyetin artık hiçbir dine ait masrafları ve ücretleri ödememesine karar vermiştir. Bunun manası ise Rahipler Medeni Anayasasını zımni olarak kaldırmak ve kiliseyi devletten ayırmaktır (Soboul, 1969: 664-665).

Daha sonraki tarihlerde örneğin 21 Şubat 1795'te kilise ile devletin birbirinden ayrılması rejimi daha sıkı bir biçimde düzenlenmiştir; cumhuriyet hiçbir dine para yardımında bulunmamakta, kanun hiçbir din adamını tanımamaktaydı. Genel din gösterilerinin, dinle ilgili dış alametlerin hepsi yasak edilmişti. Direktuvar dönemi sonunda Katolik kilisesinin nüfuz ve itibarı ciddi biçimde azalmıştır; ikiye bölünen rahipler düzeninin sefalet ve perişanlığı, halk sınıfında din ibadetlerinin azalması, imansızlığın ilerlemesi bunun kanıtlarıydı. Kilise ve inkılap birbirine düşman olmaya devam ediyordu (Soboul, 1969: 665).

Konsüla devrindeyse dinin tekrar hızla diriltilmesi, sosyal istikrar ihtiyacı ve milletin büyük kısmında yerleşmiş eski dine bağlılık ile açıklanabilir. Bonapart ise Katolikliği devlet dini seviyesine çıkartmayı reddetmiş, çıkarılan teşkilat kanunları ile kiliseyi devlete iyice tabi hale getirmiştir. Devlet laik olarak kalmaya devam etmiştir (Soboul, 1969: 666). Görülen o ki laiklik devrim ile birlikte Fransa tarihine girmiş ve Fransa'ya sonraki dönemlerde de etkide bulunmuş bir ilke olma özelliği taşımaktadır. Bununla birlikte Avrupa'nın diğer ülkeleri ve aynı zamanda üçüncü dünya ülkeleri laikliği için de bir model teşkil etmiştir. Türkiye laikliği için de Fransa'nın bir örnek olduğunu söylemek mümkündür. Erken cumhuriyet dönemini anlatırken buna ayrıntısıyla değinilecektir.

BÖLÜM- 2

TÜRKİYE'DE CUMHURİYET DÖNEMİ REFORMLARININ ESİN KAYNAĞI OLARAK FRANSIZ DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE SİYASETİ

2.1. Rousseau'nun Osmanlı Devleti ve Türkiye Üzerindeki Etkisi

Jean-Jacques Rousseau'nun fikirlerinin Osmanlı dönemi ve özellikle erken dönem Türkiye Cumhuriyeti üzerindeki etkileri ele alınırken birtakım temel noktalardan hareketle yola çıkılması, Devrim Dönemi Fransa'sı ile Cumhuriyet Dönemi Türkiye'si arasındaki organik bağın ve ideolojik sürekliliğin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Bu önemli noktalar, Rousseau'nun *genel irade* kavramı, *egemenlik* düşüncesi, *kuvvetler birliği* fikri ve *erdem* anlayışının Türkiye'ye olan etkileri çerçevesinde düşünülebilir. Bu çerçeve ışığında iki ülkenin gerçekleştirmeye çalışmış olduğu değişim ve dönüşüm pratiklerinin Rousseau'nun hangi düşünceleri kapsamında felsefi dayanaklar oluşturduğu ve bu dayanakların benzerlik noktaları ortaya konulmuş olacaktır.

Rousseau (1712-1778) Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de üzerine düşünülen ve fikirleri tartışılan bir düşünürdür. Tanzimat dönemi Rousseau'nun Türkiye gündemine ilk defa Yeni Osmanlı yazarları vasıtasıyla girmiş olduğu dönemdir. Ziya Paşa (1825-80), İbrahim Şinasi (1826-71), Namık Kemal (1840-1888), Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) ve Ebüziyya Tevfik (1849-1913) gibi yazarlar Rousseau'nun muhtelif eserlerini okumuş, Türkçeye çevirmiş ve çıkardıkları dergilerde yayınlamışlardır (Orhan, 2013: 129).

Rousseau'nun özellikle egemenliğin tek meşru kaynağının halk olabileceği fikri, Yeni Osmanlılar grubundan Namık Kemal'i etkilemiştir (Mardin, 1962: 332'den Akt. Orhan, 2013: 129). Namık Kemal'in *Toplum Sözleşmesi'*nin *Şerâit-i İçtimâiye* adı altında yarım kalmış ve basılmamış bir çevirisi olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu iddiayı doğrulayacak bir kayıt mevcut değildir. İttihad gazetesinde ise Ahmet Mithat Efendi'nin kısmen yayınlanmış bir *Toplum Sözleşmesi* çevirisi olmuştur. *Toplum Sözleşmesi'*nin Osmanlı döneminde ilk kapsamlı çevirisi, çevirmen isminin belirtilmemiş olduğu, Hariciye'den emekli bir kişi olarak kendini tanıtmış olan kişi tarafından; *Ruso, Mukavele-i İçtimâiyye'*si, 1913'de yayınlanmıştır (Orhan,

2013: 129). Daha sonraki kuşak Osmanlı aydınları üzerinde de Rousseau etkilerini gözlemlemek mümkündür. Ziya Gökalp'i de bunlar arasında sayabiliriz.

Rousseau'nun Mustafa Kemal Atatürk'ün düşünce yapısını da etkilemiş olduğuna yönelik fikirler mevcuttur. Bu fikirler özellikle Rousseau'nun genel irade kavramı ve kuvvetler birliği düşüncesini savunmuş olduğuna yönelik fikirlerin Türkiye üzerindeki tesirine odaklanmıştır. Kuruluş dönemi ve sonrasında hem *ulusal egemenlik* anlayışının hem de *kuvvetler birliği* prensibinin Türkiye cumhuriyetinde pratik olarak yer alması bu tezi güçlendirmektedir.

Bununla birlikte, Atatürk'ün Rousseau'yu Montesquieu ile karıştırmış olduğu ve Fransız devrimi kaynaklarını iyi bilmediği (Tunçay, 2012) ya da "Atatürk'ün Rousseau'yu 'mecnun' ve TS[50]'yi 'cinnet' halinde yazılmış olarak nitelendirdiği ve bu bağlamda da O'nu karşısında konumlanmış olduğu ancak Birinci Meclis'te Rousseau'nun başka sevenleri olduğu" (Orhan, 2013) gibi bu konu hakkında farklı görüşler de mevcuttur. Ancak bu fikirlerin ayrıntısına yer vermek çalışmanın bütünlüğü açısından gerekli bulunmamaktadır.

Atatürk'ün Rousseau'nun fikirlerinden etkilenmiş olduğu savunusu tıpkı "Atatürk'ün, Fransız devriminin düşünsel hazırlayıcıları arasında en çok durduğu, eserlerini okuduğu ve kendi düşünce ağının oluşmasında en çok yararlandığı düşünürlerin başında Rousseau gelmektedir" (Turan, 1982: 13-14) ifadesinde olduğu gibi Türk düşünürleri ya da tarihçileri arasında yaygın bir görüştür.

Atatürk'ün düşünce yapısına etkisi bağlamında; ileri derecede Fransızca okuyup yazabilen Atatürk'ün kitaplığında özellikle Rousseau'nun kitapları göze çarpmaktadır (Mardin, 2011: 69). Bu durum Atatürk'ün düşünce dünyasını kurarken Rousseau'dan etkilenmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte Atatürk'ün bizzat Rousseau'nun fikirlerine kendi ifadelerinde yer vermesi ise daha kesin bir kanıt olma özelliği taşımaktadır. Atatürk 1921 tarihinde Millet Meclisi'nde yaptığı bir konuşmada Rousseau ve Montesquieu'den örnekler vererek "kuvvetler birliği sisteminin" benimsenmesinin nedenlerini açıklar. Ona göre ulusal irade en iyi

[50] Toplum Sözleşmesi.

biçimde Rousseau'nun "kuvvetler birliği" sistemi içinde ortaya çıkmaktadır. Mustafa Kemal milletvekillerine Rousseau'yu okumalarını salık verir (Öktem, 2003: 271). Bu konuşma tarihçiler arasında Atatürk'ün Rousseau'nun fikir dünyasından etkilenmiş olduğunun kanıtı olarak oldukça sık kullanılmıştır. Mustafa Kemal'in "Bütün kudret halkındır. Kudret bölünmez. İcrai [yürütme] ve teşrii [yasama] diye birbirinden ayrılamaz" (Akt. Aydemir, 2012: 219) ifadeleri ise kuvvetler birliği ilkesi vurgusunu taşımaktadır. Fransız Devrimi sonrasında Konvansiyon Meclisi'nin yapısı (İnsel, 2015: 19) düşünüldüğünde, iki ülke arasındaki benzer taraf da anlaşılabilmektedir.

Ulusal egemenlik ilkesi ile ilgili olarak da Rousseau'nun Türkiye üzerindeki etkisinden söz edilebilir. Göral'a göre; Kemalistlerin 'genel irade' kavramını 'ulusal egemenlik' kavramına dönüştürmüş oldukları iddia edilebilir. Neticede *tekil* olana karşı *genel* olanın daha önemli olduğu ve hatta *tekil* olanın *genel*e feda edildiği ulus anlayışında, genel irade (Rousseau)'da olduğu gibi 'tek ve bölünmez' niteliğiyle ön plandadır (Göral, 2011: 222-223). Ulusal egemenlik düşüncesinde başlı başına büyük bir dönüşüm gözlenmektedir. Bu dönüşüm aynı zamanda iktidarın artık dini bir kaynağı olmasından ziyade dünyevi bir kaynağa dayanması da kapsamındadır. Hem devrim dönemi Fransa'sı hem de cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde gerçekleştirilmiş olan bu 'halk' egemenliği anlayışı kaynağını Rousseau'dan alan genel irade kavramından almaktadır. *Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi* anlayışının dışına çıkılmış bu da daha sonra kapsamlı bir şekilde anlatılacak olan laik devlet anlayışının da temelini oluşturmuştur.

Özlem'e göre; Kemalizm'de halkçılık ise, Rousseaucu cumhuriyetçilik anlayışına sıkı bir şekilde bağlı olan "ulusal egemenlik" kavramıyla ilişkilidir. Halkçılık siyasi temsil ve yönetime katılma ilkesi olarak, özellikle 1930'lardan sonra, "halka rağmen, halk için" adı altında benimsenen ve Jön Türkler'de olduğu gibi, halkın demokratik katılımını ve temsilini gerçekleştirmek yerine, devletin ve devlet iktidarının pekiştirilmesinin aracı haline gelen bir ilke olmuştur. Bununla yakından ilişkili olarak Tek Parti döneminde, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın CHP'nin iktidarını zorlayacak ölçüde gelişmelerine izin verilmemiştir (Özlem, 2007: 461). Bu durum devlet otoritesinin korunması amacı altında katı bir yönetim politikasına meşruluk kazandırılmaya çalışılması

gerçekliğine bizleri götürmektedir. Tıpkı Devrim dönemi Fransa'sında olduğu gibi bu gerçeklik, kurulan yeni siyasal sistemin raylarına oturtulabilmesi ya da başka bir deyişle *devrimin kazanımlarının korunması* ve bu kazanımların sürekliliğinin sağlanması adına Jakoben dönemde anayasal düzene ara verilip demokratik olmayan katı bir politik ortam oluşturulması ile oldukça benzerdir. Türkiye'de tek parti döneminde uzun yıllar boyunca çok partili hayata ya da demokrasiye geçil(e)memesinin temel dinamiğinde de aslında yeni *rejimin kazanımlarının korunması* güdüsünün olduğunu görmek mümkündür.

Rousseau'nun Türkiye üzerindeki etkisinin bir diğer boyutunu ise anayasa hukukçularınca sıkça tartışılmış olan 'çoğunlukçu demokrasi' anlayışı oluşturur. Türk Anayasal gelişmeleri ışığında, Rousseau'nun çoğunlukçu demokrasi anlayışından etkilenen Anayasaların Cumhuriyetin kuruluş yıllarında yapılan anayasalar olduğu görülür. 1921 ve 1924 Anayasasında çoğunlukçu demokrasi anlayışı biraz farklı kapsamlar dâhilinde 'çoğunlukçu demokrasi' anlayışına dayanır. Özgüç Orhan Rousseau ve Türkiye (2013) adlı makalesinde Bülent Tanör, Niyazi Öktem, Hasan Bülent Kahraman, Kemal Gözler ve Ergun Özbudun gibi isimlerin fikirlerine yer vermiştir.

Orhan, Bülent Tanör'ün 1924 Anayasası'nın çoğunlukçu demokrasi anlayışının Rousseau'ya dayandığını ifade eden şu sözlerine yer verir: "1924 Anayasası demokratik bir ruha sahip olmakla birlikte, demokrasinin çoğulcu (plüralist) ve iktidarı bölüştürücü seçeneğinden çok, çoğunlukçu ve bütüncü biçimine yatkındır. Kökü Rousseau'ya dayanan bu anlayışta, ulusal irade diye adlandırılan çoğunluk iradesi bölünmez, 'yanılmaz' niteliktedir ve kamunun iyiliğini dile getirir." Tanör aynı zamanda, "Türk hukuk dünyası üzerindeki Fransız anlayışının etkileri"nin 1924 Anayasası'nın çoğunlukçu demokrasi anlayışına tutkunluk göstermesinin en başta gelen sebebi olduğunu belirtmiştir (Tanör, 1998: 328'den Akt. Orhan, 2013: 131-132).

Rousseau'nun kuvvetler ayrılığını şiddetle eleştirmiş olduğu fikri, Fransa'da Devrim sonrası süreçle benzer bir biçimde 1921 Anayasasındaki *çoğunluğun mutlak üstünlüğü* ve *kuvvetler birliği sistemi* ile uyumludur. Rousseau'da egemenliğin

bölünmez niteliği, egemenliğin farklı organlar tarafından bölüşülmesine de imkân tanımamaktadır. Yine Orhan, Niyazi Öktem'in 1921 Anayasasındaki kuvvetler birliği ilkesinin Rousseau'dan esinlenmiş olduğunu belirtmiştir: "Rousseau'nun önerdiği kuvvetler birliği otoritesi ve totaliter devletlerle, bir devrim sonrası ve kurtuluş savaşlarında benimsenen bir anayasa rejimidir." Öktem, Türkiye'de artık Rousseau'nun model alınması yerine tüm demokratik rejimlerde kabul gören kuvvetler ayrılığı ilkesini savunan John Locke'un model olarak benimsenmesi gerektiğini vurgulamıştır (Öktem, 2003: 422'den Akt. Orhan, 2013: 131).

Bunlara ek olarak Orhan, Kahraman (2010: 47)'ın Türkiye'deki siyasi düzenin "Rousseaucu bir genel irade modeli" veya anlayışına ve bunun bir parçası olduğu Fransız Aydınlanmasına dayandığına, Köker (1990: 156)'in milli irade kapsamında Kemalist milli devlet anlayışının Rousseau'ya dayandığını belirtmesine de yer verir (Orhan, 2013: 132). Ayrıca Orhan, Kemal Gözler'in 1924 Anayasasının demokrasi anlayışının çoğunlukçu demokrasiye tekabül ettiğini ve köklerini Rousseau'nun genel irade görüşünden aldığını (Gözler, 200: 71'den Akt. Orhan, 2013: 133) Özbudun'un ise yine çoğunlukçu demokrasinin Rousseau ile bağlantısını kurmuş olduğunu belirtmiştir (Özbudun, 2012: 80'den akt. Orhan, 2013: 134).

Erken cumhuriyet üzerinde Rousseau'nun etkilerini cumhuriyetin oluşturmaya çalıştığı 'yurttaş' profili üzerinde de gözlemlemek mümkündür. Rousseau'nun erdem kavramı temelinde şekillenen bu yurttaş profili 'yararlı bir varlık olma'nın yanında 'duyarlı bir varlık'tır da. Üstel (2011: 180) bu duyarlı olma durumunu Rousseau'nun düşünsel mirasçısı olarak elde ettiğimizi belirtir. Rousseau'nun bu mirasçısı olma niteliği, Fransız devrimindeki 'yurttaş' ve 'erdem' kavramlarının içeriği ile de benzerdir.

Rousseau'ya göre, insanın/yurttaşın iyiliği erdemi içinde bulunduğu toplumun ve bu toplumun siyasal yapının iyiliğine bağlıdır. Bu nedenle de siyaset ile ahlak birbirinden ayrı değildir. Aynı zamanda Rousseau şunu da ifade eder: "Halk, kendiliğinden iyiyi ister hep, ama kendi başına iyiyi her zaman göremez. Genel irade her zaman doğrudur, fakat onu yönlendiren anlayış her zaman aydınlanmış değildir (Rousseau 2014: 304'den Akt. Ağaoğulları, 2010: 95). Bu düşünce, yani insanların

ergin olamama durumu fikri diğer aydınlanmacı düşünürlerce de benimsenen bir durumdur. Tıpkı Fransız devrimciler gibi Kemalistler de bu düşünce biçiminden etkilenmişlerdir. Bu etkilenme ergin olmayan halka, ergin olana kadar demokrasinin fazla gelebileceği düşüncesini de beslemiştir. Halkın ergin olabilmesini ya da erginliğe kavuşmasını ise aydınlar halk için bir misyon üstlenerek gerçekleştirebileceklerdir. Bu misyon 'halk için halka rağmen' düsturunun oluşmasına zemin hazırlayan Tek Parti düşünce sistematiğinin de anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Bu bağlamda 'erdem rejimi' olan cumhuriyet, ahlaki niteliklerle donatılmış misyonerlerin (muhtar-öğretmen-jandarma) bu erdemi halka götüren birer temsilcileri (Üstel, 2011: 202) olarak yer aldığı tarihsel bir döneme işaret eder. Bu tarihsel misyon Rousseau'nun, tekrarlamak gerekirse, *'halk iyiyi ister ama göremez'* anlayışına dayanan ve tıpkı yine Fransız devriminde olduğu gibi, Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde de karşılığı olan bir olgudur. Aydınların ya da kurucu elitlerin Fransız toplumunda gerçekleştirmeye çalıştıkları dönüşüm projelerindeki baskıcı yöntemlere dayanak sağlayan bu gerçeklik, Türkiye'de erken cumhuriyet dönemi için de geçerlidir. Bu yöntemlere devrim ve reformun pratik siyasetinde fazlasıyla değinilecektir. Bu noktada bahsedilen bu pratikler gerçekleştirilirken bunların zihinsel arka planında nelerin olduğunu görmek adına bu ayrıntıya yer vermek önem taşımaktadır.

2.2. Altı Umdenin Mirası ve Laiklik

Çalışmanın bu bölümünde erken cumhuriyet döneminin ideolojik çekirdeğini ifade eden ya da Kemalist düşüncenin özeti olarak nitelendirilen altı ok birbiriyle olan ilişkileri bağlamında ele alınacaktır. Sonrasında ise çalışmamızın diğer kısımları için önemli görülen laiklik ilkesinin devrim dönemi Fransa'sı ile olan benzer noktaları ortaya konularak açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda iki ülkenin pratik siyasetlerindeki benzer noktalara da kısaca laiklik ile ilişkisi bağlamında yer verilecektir. Ancak bu açıklama biçimi bir sonraki bölüme ışık tutması açısından kısa tutulacak, sonraki bölümde bu konulara ayrıntısıyla yer verilecektir.

Öncelikle Altı Ok'un Cumhuriyet Halk Fırkası'nın (CHF) ve Kemalizmin bir özeti olarak sunulmasından yola çıkılarak ne gibi karakteristik özellikleri bünyesinde barındırmış olduğu, kendi içerisinde bu ilkelerin bağlantısız bir nitelik mi gösterdiği, yoksa birbirini tamamlayan düşünsel pratiklere mi tekabül ettiği, bütün ilkeler ışığında yeni Türkiye cumhuriyetinin inşa sürecinde nasıl bir temele dayandığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Modern dönem Türkiye tarihine ve Türkiye'deki siyasi dönüşüme ilgi duyan birçok düşünür, siyaset bilimci, tarihçi ya da sosyolog iddialarını bazı ana referanslardan yola çıkarak temellendirmeye çalışmışlardır. Çalışmamızda bu düşünürlerin fikirlerine de yer verilerek dönem açıklanacaktır.

CHF'nın 10 Mayıs 1931 tarihinde gerçekleştirilmiş olan Büyük Kongresi'nce kabul edilmiş olan bizzat Atatürk tarafından Kemalizm olarak adlandırılmış olan ilkeler 1935 yılı Programı'nda bazı değişiklikler yapılarak 1937 tarihinde de Teşkilatı Esasiye Kanunu'nun 2. Maddesine aktarılmış ve sonrasında ise değişmeden varlığını korumuştur (Köker, 2013: 141). III. Büyük Kongre'de Kemalist ideoloji kendisini altı ok ile net bir biçimde ifade etmiş ve ilkelerle formüle edilmiş olan ideolojinin geniş kitlelere yayılmasını sağlamak amacıyla bazı mekanizmaları örgütlemek üzere hareket etmiştir (Yeşilkaya, 2015: 113). CHP'nin siyasi ideolojisi altı Ok'tan ibaret olmayıp oklar ideolojinin özeti ya da çekirdeği olarak ifade edilebilir (Parla, 2008: 37). Parti programında Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ana vasıfları olarak belirtilen ilkeler şu şekilde aktarılmıştır:

> A) Fırka, Cumhuriyetin, millî hâkimiyet mefkûresini en eyi ve en emin surette temsil ve tatbik eder devlet şekli olduğuna kanidir. Fırka, bu sarsılmaz kanaatle Cumhuriyeti tehlikeye karşı her vasıta ile müdafaa eder. (Cumhuriyetçilik).
>
> B) Fırka, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk içtimaî heyetinin hususî seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar. (Milliyetçilik)
>
> C) İrade ve hâkimiyetin kaynağı millettir. Bu Halkçılık irade ve hâkimiyetin, devletin vatandaşa ve vatandaşın devlete karşılıklı vazifelerinin hakkiyle ifasını tanzim yolunda kullanılması Fırkaca büyük esastır. Kanunlar önünde mutlak bir müsavat kabul eden ve hiç bir ferde, hiç bir aileye, hiç bir sınıfa, hiç bir cemaate imtiyaz tanımıyan fertleri halktan ve halkçı olarak kabul ederiz. (Halkçılık)

Ç) Ferdî mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete eriştirmek için milletin umumî ve yüksek menfaatlerinin icap ettirdiği işlerde - bilhassa iktisadî sahada - Devleti filen alâkadar etmek mühim esaslarımızdandır. (Devletçilik)

D) Fırka, Devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip kabul etmiştir. Din telâkkisi vicdanî olduğundan, Fırka, din fikirlerini Devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkide başlıca muvaffakiyet amili görür. (Laiklik)

E) Fırka, milletimizin birçok fedakârlıklarla yaptığı inkılâplardan doğan ve inkişaf eden prensiplere sadık kalmayı ve onları müdafaa etmeyi esas tutar. (İnkılâpçılık) (1931 parti programı, 5-6)[51].

Parti programında yer alan ilkelerin bu şekilde açıklanmasından sonra Parla'nın Türkiye'de siyasal kültürün resmi kaynakları ışığında ele almış olduğu *Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve Chp'nin Altı Ok'u* adlı eserinde ilkelerin tanımlanmasının nasıl yapıldığına yer vermek konumuz açısından önemlidir. Bu noktada, ilkelerin eleştirel okumasının yapılması ve aralarındaki ilişki boyutunun ele alınması daha önemli görülmüştür.

Parla'ya göre öncelikle, "*Cumhuriyetçilik* anti-monarşizm ve anti-teokratizmdir". Bu noktada elbette ileri ve ilericidir. Ancak "Kemalist cumhuriyetçilik bundan ibaret olmayıp içi karizmatik şef-sistemi, fiilen de resmen de hiyerarşik alt şefler sistemi, tek-particilik, güdümlü seçim ve millet meclisi vb. ile doldurulmuş, anti-demokratik" bir cumhuriyetçiliktir. Şefin ve şefin partisinin iradesi, "egemenliğin yönlendiricisi ve belirleyici olarak, ulusal egemenlik retoriğine bağlı bir biçimde geleneksel siyasal kurumların ve meşruiyet teorisinin" yerine korunmuştur (Parla, 2008: 306). Yine Parla (2008: 307)'ye göre; "demokratlık, sosyal demokratlık ve sosyalizan olmayan Kemalist *Halkçılık* anti-liberallik ve anti-sosyalistliktir, yer yer faşist uzantıları da olan solidarist korporatizmdir". Dayanışmacı bir kuram, "ahlak ve politikalar getirmek savında olup, organik ve tek parça bir halk-millet görür ve yaratmak" ister. Milliyetçilik ise bir yönü bakımından kültürel, defansif, dış politikada saldırgan olmayan bir milliyetçiliktir. Diğer yönü açısından ise "Kemalist milliyetçilik etnik, ırkî, şoven, iç siyasette kültürel çoğulculuğu bastıran bir niteliğe sahiptir. 'Biz bize benzeriz' ve 'biz en güzeliz'

[51] Parantez içindeki belirtilen eklemeler 1935 Parti Programı'na göre yapılmıştır.

tavrının da ortaya çıkışına ve tavrın neticesi olarak da dışa kapalılığa ve geniş felsefi ve siyasal akımlara karşı yalıtılmışlığa da neden" olmuştur (Parla, 2008: 307-308).

Kemalist halkçılığın, milliyetçiliğin, cumhuriyetçiliğin ve siyasi-idari devletçiliğin organik bağıntılarının ardında yatan düzenleyici prensibin; tek-millet/halk, tek-devlet/parti, tek-şef/ata olduğunu belirten Parla (2008: 309), devletçiliğin iktisadi boyutunun yanında siyasi idari uzantıları olduğunu da ifade eder. Ona göre inkılapçılık ise hem bir amaç hem de yöntemdir. İnkılapçılıkla Kemalistlerin kastettikleri şey radikal reformizm anlamında bir dönüşümcülük (2008: 283)'tür. Köker (2013: 146)'e göre Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyetin ilk yılları halkçılık ilkesinin ilk aşamasına tekabül etmektedir. Bu dönemde halkçılık "hâkimiyet bila kayd-ü şart milletindir" ve "halkın kendi mukadderatına bizzat ve bilfiil sahip olması" gibi formüllerle açıklanmıştır. Bu bağlamda "halkçılık tartışmaları, doğrudan demokrasi ve temsili demokrasi kavramlarınca belirlenen bir zeminde yer" almıştır. 1930'lar ise halkçılık için ikinci aşamaya geçiş anlamına gelmektedir. Bu aşamada halkçılık "halk için halka rağmen" formülü ile ifade edilmiş ve TBMM'nin varlığı halkın siyasal hayata katılımı açısından yeterli görülmüş, meclis şeklen varlığını sürdürmüş ve halkın dilek ve özlemlerinin özgürce yansımasına imkân tanınmamıştır. Muhalefet fırka (Terakkiperver ve Serbest Fırka) deneyimlerinde ise "halkın yeni rejimi benimsemesi için daha bir süre hazırlanması gerektiği" vurgulanmıştır (2013: 146).

Milliyetçilik ilkesi noktasında da dönem ayrımına giden Köker (2013: 159-160) Kurtuluş Savaşı ve ilk büyük millet meclisindeki *millet* tanımlamasıyla sonraki dönemlerdeki *millet* tanımlamasının farklılaşmış olduğuna dönemin kaynaklarına başvurarak ulaşmıştır. Kurtuluş Savaşı döneminde özellikle dinsel özelliklerle tanımlanan millet kavramı, 1930'larla birlikte Kemalist ideolojinin laiklik ilkesinin de bir sonucu olarak dinsel özelliklerinden arındırılmış bir biçime girmiştir. Bu konuda Atatürk'ün ifadelerine başvuran Köker (2013: 161) şunları aktarmıştır:

> "Ahlâk dediğim zaman, ahlâk kitaplarında yazılı olan nasihatleri murat etmiyorum zira ahlâklılık diye yaptığımız işler ve yapmaktan sakındığımız işler; kitaplarda yazılı olan veya birtakım ahlâk hocalarının tavsiye ettikleri şeylerden daha evveldir ve o sözlerden, o nasihatlerden ayrı olarak, onlara asla kulak vermeyerek insanlar tarafından yapılmaktadır… Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu

> söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini kabul etmekteyiz. Türkler İslâm dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilâkis, Türk milletinin millî bağlarını gevşetti; millî hislerini, millî heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabiî idi. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyasetine idi." (Afetinan, 1969: 22).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kemalizm milliyetçilik ilkesini tesis ederken millet kavramı noktasında dinsel içeriğinden soyutlanmış bir açıklanma boyutuna gelmiştir. Bu anlamda laiklik ilkesinin milliyetçilik ilkesine olan etkisi söz konusudur. Esasında Köker (2013: 158) bu ilkeyi (milliyetçilik) açıklarken halkçılık ilkesi ile olan ilişkisine yer vermiştir. Halkçılık anlayışı ile milliyetçilik ilkesi arasındaki ilişkiyi halkçılığın kültürel boyutu üzerinden kurmuştur. Kemalist ideolojide halkçılık ve milliyetçilik ilkesinin birbirine destek olduğu bir diğer alanın toplumsal sınıf konusunda olduğunu vurgulayan Köker, bu desteğin tek parti ideolojisine de meşruluk kazandırmış olduğunu belirtir. Şöyle ki, halkçılık ilkesinde toplumsal sınıfların yokluğu fikri, milliyetçilik ilkesindeki siyasal hukuki eşitlik fikri ile bütünlenmeye çalışılmıştır. Toplumsal farklılaşmanın yokluğu ortaya konulup, sonrasında halkın siyasal yönetime katılmasında, tüm halkı kapsayan tek bir siyasal örgüt yani CHP ve milletin manevi varlığının somut ifadesi olan TBMM'nin egemenliği yeterli görülmektedir (Köker, 2013: 167).

Ancak burada bir parantez açmak gerekirse öncelikle Altı Umde'nin birbiri ile olan ilişkisi çok boyutludur. Bir ilke diğerinin bir açıklanma nesnesine ya da meşruluk kaynağına kolayca dönüşebilmektedir. Bunu diğer ilkeleri açıklarken de gözlemlemek mümkündür. Bu konuda[52] yine Köker'i, laiklik-cumhuriyetçilik, laiklik-milliyetçilik-inkılapçılık, halkçılık-inkılapçılık vb. ilişkilerini açıklamasında gözlemlemekteyiz. Bu anlamda örneğin, inkılapçılık halkın duygu ve düşünce biçiminin Kemalizmin kültürel ve iktisadi programı noktasında çatışma yaşamasına bir çözüm aracı olarak sunulmuştur. Öncelikle ilerlemenin evrimci değil devrimci yani inkılapçı olmak zorunda olduğunu vurgulayan devlet elitleri 'düzen ve ilerleme' esasına dayanarak inkılapları hayata geçirme yöntemini kullanmışlardır.

[52] Ancak Köker halkçılık ilkesini, pozitivizmle birlikte Jöntürk-Kemalizm düşünce bağlantısını ortaya koymak anlamında daha önemli bulmakta ve halkçılık ilkesi ile diğer ilkelerin ilişkiselliğini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

İnkılapçılığın siyasal iktidarı ele geçirip sonrasında ise bu iktidarı elde tutmak için gereken kurumsal çerçeveyi oluşturmak anlamında kullanılmış olduğunu belirten Köker bu anlamda İnkılapçılığın cumhuriyetin siyasal bir inkılap olduğunu ve yeni siyasal örgütlenmenin korunması ve ona karşı oluşabilecek direnmelerin de önüne geçebilmeyi ifade etmektedir. Bu nedenle inkılapçılık 'halk için halka rağmen' formülünün de temelini inşa eder. İlerleme adına yapılacak olan "yeniliklerin 'yukarıdan aşağıya' olacağı ve bu yeniliklerin topluma benimsetildiği ölçüde inkılapların devamlılığının sağlanacağı" (Köker, 2013: 185) gerçeği noktasından hareket eden Kemalistler böylece halkın eğitilmesi düşüncesinin dayanağını sağlamış olurlar. Bununla birlikte Kemalistler, inkılapçılık ilkesi bağlamında modern hukuk devleti anlayışına, kanuna dayanmayı genel olarak benimseme noktasında yaklaşmaktadır. Nitekim bu noktada modern milli devlete tüm pozitif hukuk kuralları, genel hukuk ilkelerine bağlı olması bu bağlamdadır. Ancak inkılapların korunması amacı ve somut koşulların gerekleri konusunda hukuk devleti ilkesinin göz ardı edilebileceğini öngörmektedirler (Köker, 2013: 185). Bu durum Fransa'da demokratik ilkeler ve anayasal düzenden hareketle devrim dönemine girmiş olan devlet adamlarının sonraki gidişatı ile benzerlikler olduğunu bizlere sunmaktadır. Devrim dönemi Fransa'sında bir hukuki sistem inşa edilmek istenmiş ve bu doğrultuda o dönem için geniş bireysel özgürlükler tanıyan bir döneme girilmiştir. Ancak Fransa'da terör dönemi öncesinde ortaya çıkan kaos ortamı, *devrimin kazanımlarının korunması* amacıyla özgürlük ortamından ve *hukuk devleti* ilkesinden uzaklaşılmasına neden olmuştur. Hukuk sisteminin bir anlamda askıya alınması (Fransa) ya da uygulamada hukuki olmayan bir platformun oluşmasına (Fransa ve Türkiye) göz yumulması gerçeği iki ülke için de geçerli bir durumdur. Bununla birlikte "yeniliklerin 'yukarıdan aşağıya' olacağı ve bu yeniliklerin topluma benimsetildiği ölçüde inkılapların devamlılığının sağlanacağı" gerçeği de tamamen Fransa'da gerçekleştirilmeye çalışılan devrim politikaları ile benzer özellikler taşımaktadır. İnkılapların ya da devrimin devamlılığının sağlanması, onların kazanımlarının korunması, bu anlamda da yapılan yeniliklerin devlet tarafından topluma benimsetilmesi uygulaması her iki ülke için de gözlemlenen bir olgudur. Türkiye'de CHP'nin halkçılık ve devletçilik ilkeleri bu bağlamda düşünülmelidir.

Ahmet Ağaoğlu'na göre CHP'nin devletçiliği halkın üzerinde bir bürokrat hegemonyası kurmak anlamına gelmektedir. 1930'larda uygulanan devletçilik "bireysel özgürlüğü ortadan kaldıran ve bürokrasinin yolsuzluklara düşmesine izin veren bir niteli[ğe]" (Köker, 2013: 200-201) sahiptir. Devletçilik ilkesinin iktisadi boyutunun yanında siyasal bir içeriğe sahip olduğunu[53] belirten Köker bu noktada Ahmet Hamdi Başar'dan şunları aktarır:

> "Bizde hürriyet ve demokrasinin ancak devlet eliyle ve yardımiyle doğup yaşayacak bir şey olduğunu bilmek ve kabul etmek, davalarımızın yarıdan çoğunu halletmek demektir. Nasıl iktisadi hürriyetimize kavuşmamız, milletçe kalkınmamız için devlet'e muhtaçsak, siyasi hürriyetimizi de ancak o yolla elde edebiliriz" (Başar 1956: 67'den Akt. Köker, 2013: 209).

Devletçiliğin içermiş olduğu iktisat ötesi boyutları Aydemir (1934)'den alıntılayarak ifade eden İnsel (2009: 52): "Bizim için devletçilik eski ordulaşmış millet rejiminin modern şartlar ve zaruretler altında tecelli etmiş şeklidir" ifadesine yer verir. İnsel bu yazısında Aydemir'in devletçiliği bir devlet felsefesi olarak sunduğunu da ekler. Bununla birlikte Niyazi Berkes'in devletçilik ve laiklik arasındaki ilişkinin tarihsel ikizlik vurgusuna da değinen İnsel (2009: 117) Berkes (1984: 22)'in "Türkiye örneğinde dinle devletin karmaşıklığının zorunlu olarak ayrılması sayesinde, devlet yok olmaktan kurtulmuştur" ifadesine yer verir. İnsel'e göre Türkiye'de devletçilik "devleti toplum güçlerine karşı savunmanın" prensibidir ve laikliğin resmi olarak ele alınış şekli, devletçi geleneği tamamlamıştır. Bu devletçi gelenek ise, toplum içinde özerk siyasal, kültürel alanların yasal varlığını tanımayıp, bunların devlete karşı yönelmiş olan tehlikeler olarak ele alınması ve meşru toplumsal pratikten yalnızca devletin denetlediği pratikleri anlamak anlamına geldiğidir. Bu anlamda din de devletçi gelenek içinde ele alınmıştır. Devlet dini devletleştirmiştir (İnsel, 2009: 117-118). *Tek Parti Döneminde Devletçilik* adlı eseri ile Beriş ise, siyasal devletçilik ve iktisadi devletçilik olarak çalışmasını iki ana başlık altında toplamıştır. Siyasal devletçiliği otoriter yönetimin dayanağı olarak gören Beriş (2015: 9), devletçiliğin yalnızca ülkenin ekonomik politikalarına yön veren bir dizi politikadan ibaret olmadığını, gerek Atatürk'ün sözlerinde gerekse pek çok Kemalistin yapıtlarında, devletçiliğin devletin sahip olduğu temel yönetim

[53] Devletçiliğin iktisadi bir ilkeden ibaret olmayıp siyasi bir ilke de olduğu vurgusu Nisbet, Aydemir, Beriş'te de mevcuttur.

felsefesinin özünü oluşturduğunu açık bir biçimde ortaya koyduklarını belirtir. Bu anlamda iktisadi devletçilik yalnızca "bir kalkınma stratejisi olarak değil, toplumun tüm alanlarını denetleyip yönlendiren bir ideoloji ve toplumsal örgütlenme" (Karatepe, 2011: 50) şeklidir.

Devletçilik "milli hayatı teşkilatlandırmak" ve "teşkilatlı bir millet yaratmaktan" bahseden Başgil'e göre ulus-devlet inşası sürecinde kendisinden yararlanılan başlıca aygıttır (Başgil, 1938'den Akt. Beriş, 2015: 43). Bununla birlikte devletçilik Ahmad'e göre tam bir anlaşmazlığa yol açan ilke olmuştur. Burada ilkenin daha çok ekonomik yönüne vurgu yapan Ahmad (2007: 82), devletçiliğin tanımı noktasında toprak ağaları, yükselen kapitalist sınıf, liberaller gibi kesimlerin endişe duyduğundan bahsetmiştir.

Dönemin Nihat Erim, Sıddık Sami Onar, Süheyp Derbil gibi önde gelen hukukçularının rejimin genel eğilimleri doğrultusunda devletçiliği meşrulaştıran perspektifler sunduklarını belirten Beriş, antidemokratik uygulamaların dahi belirli hukuk çerçevesine sığdırılmaya çalışılmış olduğunu vurgular. Beriş ayrıca devlet faaliyetlerinde keyfi uygulamalara imza atılmadığını vurgulamak adına bu tarz bir yöntem izlendiği ve yasalar yolu ile modernleşmenin de bu bağlamda düşünülmesi gerektiğini söyler (Beriş, 2015: 49).

Milliyetçilik ilkesi ise devlet eli ile kurgulanan ve kapsam ve sınırları devletin topluma biçmiş olduğu rol çerçevesinde düşünülmelidir. Bu bağlamda milliyetçiliğin resmi yorumunu üreten başlıca etmen devletçiliktir. Ulus kimliği de bu noktada devletçi iradenin bir gerekliliği olarak meydana gelir. Milliyetçilik devletçiliğin kurumsallaşmasını ve devletin kalıcı kılınmasını sağlayan bir araç rolündedir (Beriş, 2015: 90). Beriş burada milliyetçilik-devletçilik ilke ikilisinin birbiri hesabına katkı sağlayan ilkeler olduğunu belirtmiştir. Milliyetçilik yeni bir toplum kurma projesinde belki de ilk akla gelen ilke olarak devlet eli ile topluma sunulan laik bir ideolojidir. Bireylerin kendilerini tanımlama aracı olarak milli bir kimliği ön plana çıkarmaları bizzat devlet tarafından teşvik edilmiştir. Fransız devrimi ile ortaya çıkan milliyetçilik akımının etkisi hem Osmanlı son dönemi hem de yeni Türkiye'nin kuruluşunda ciddi bir biçimde gözlenmektedir.

Osmanlı'dan devralınan en önemli özellik olarak devletin kendisine toplumun hamisi ve vasisi rollerini biçmesi dayanağında, cumhuriyet rejiminde, otoritenin kalıcı kılınması ve güçlü bir merkeziyetçi yapı oluşturulması adına, bütün potansiyel muhalefet odaklarının ve alternatif seslerin çıkmasının engellenmesi durumu ortaya çıkmıştır. Devlet kendisi tarafından temsil edilen "tek bir doğru" olduğu temelinde, bu doğru dışındaki toplumsallıklara kendisini kapatmıştır (Beriş, 2015: 99). Bu bağlamda "devletçilik, devletin kendisini tüm toplumsal ve siyasal ilişkilerin merkezine aldığı ve kamusal alan üzerinde tam bir kontrol sağladığı model" dir (Beriş, 2015: 100). Bu doğrultuda "devletçilik, otoritenin kutsandığı ve toplumun devlet karşısında ikinci planda olduğu bir anlayışa" karşılık gelir. Yeni bir toplum ve yurttaş tasavvuru da bu bağlamda düşünülmelidir. "Haklardan çok görevlerle tanımlanan yurttaşlık bireylerin devlete karşı sorumluluklarına" vurgu yapar. Toplum için nelerin iyi olacağı devlet tarafından saptanacağı için devlet otoritesine itaat ve yurttaşlık sorumlulukları tüm toplumun iyiliğine bir davranış olarak görülecektir (Beriş, 2015: 99-101). Yurttaşlık bilincinin geliştirilme biçimi de yine devrim sonrası Fransa'sındakiyle benzerlik taşır.[54]

Laiklik ilkesine geçmeden önce altı ok hakkında bir özet vermek gerekirse; "Kemalizmin altı ilkesinin hiçbiri bireye yönelik vurgu ya da en azından bireysel hakların korunması doğrultusunda özel bir perspektif sunmaz. Hatta tam tersine, altı ok, birey karşısında devletin ve toplumun haklarıyla çıkarlarının korunmasını adil ve haklı gösteren bir anlayış içerir" (Beriş, 2015: 13). Bu yönüyle söz konusu ilkelerden Fransız devrim düşünürleri üzerinde de etkide bulunan Rousseau'nun *genel irade* ve *ortak iyilik* anlayışının Türkiye'ye olan etkisi çıkarsanabilir. Buna paralel olarak bireysel insan hakları, gerek altı ok, gerekse yeni Türkiye ideali noktasında Fransa'da devrim döneminde olduğu gibi rafa kaldırılan düşünceler biçimine karşılık gelmektedir.

Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Fransız Devrimi döneminde inşa edilmiş olan ve doğrudan benzerliğinin olduğunu iddia edebileceğimiz bir ilkeler

[54] Bu bağlamda yer verilen benzerliklerin birçoğunun, yani yurttaşlık bilincinin geliştirilmesi, merkezi iktidarının güçlendirilmesi, milliyetçiliğin ön plana çıkarılması gibi olguların Fransa'ya özgü olmadığı, hemen hemen bütün ulus devlet olma yolundaki ülkelerde görüldüğü tespiti yapılabilir.

bütününün arasında (*hürriyet, eşitlik, kardeşlik* ilkeleri çerçevesinde) öncelikle monarşilerden kurtulmak ve anayasal bir düzen kurmak anlamında benzerlikleri olduğu aşikârdır. Egemenliğin kaynağının ne olacağı, özgürlüğün hangi sınırlara sahip olacağı, halk egemenliği düşüncesinin boyutları, dinin yeni düzendeki konumu, devlet erkinin sınırları, milliyetçilik anlayışının dayanakları, ekonominin yeni düzendeki çerçevesi gibi pek çok konu da bu bağlamda düşünülebilir. Sonuç olarak *yeni bir devlet* ve *yeni bir toplum* kurma pratiği devrededir. Bu pratiklerin biçimsel boyutlarının düşünsel temellerinin ele alınması ve benzerliklerinin ortaya konulması önemlidir. Bu bağlamda iki ülkede de devrim ya da reform pratiklerinin hayata geçirilmesi anlamında düşünsel planda öne sürülen hukuki ve hümanist ideallerin dışına çıkılmış olunması noktasında da ciddi benzerlik noktaları olduğu görülmektedir. Bu çerçevede ele alınması gereken laiklik ilkesi de kapsamı nedeniyle gerçekleştirilen değişim pratiklerinin birçoğu ile ilgili olduğundan bu konuya ayrıca yer vermek önem taşımaktadır.

Türkiye özelinde laiklik üzerinde sıkça tartışmaların yapılmış olduğu ve halen yapılmakta olan bir konu olma niteliğine sahiptir. Öncelikle laikliğin yerleştirilmesinin zaman almış olduğunu belirtmekte fayda görmekteyiz. Osmanlı'nın son dönemindeki İttihat ve Terakki Cemiyeti bünyesinde yer alan asker ve sivil kadroların düşünsel alt yapılarını cumhuriyet rejimine taşımış olduklarını daha önceki başlıklarda belirtilmişti. Cumhuriyet dönemi laiklik politikası doğrultusunda burada yer verilecek olan bütün pratikler, laiklik konusunda önemli birer yol taşı vazifesi üstlenmişlerdir.

Öncelikle 1921 Anayasası'yla kabul edilen "egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu" maddesi egemenliğin kutsanmış olan monarktan millete intikalini açıklamaktadır. Bununla birlikte halkçılık ilkesi de laik bir egemenlik teorisine kaynaklık etmiş ve egemenliğin ilahi değil, milli bir kaynağı olduğu esası kabul edilmiştir (Timur, 1968: 107'den Akt. Tanör, 1997: 255). Saltanatın kaldırılması ise (1922) laiklik adına atılan bir diğer adımdır. Cumhuriyetin ilanı (1923) ve halifeliğin kaldırılması (1924) ise siyasal alanda laiklik ilkesinin en görünür ve önemli merhalesini teşkil etmiştir. Aynı şekilde Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'nin kaldırılması,

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesi gibi uygulamaları da laiklik kapsamında açıklayabiliriz.

30 Kasım 1925'te çıkarılan 677 sayılı Kanunla, türbeler ile tekke ve zaviyeler kapatılmış, bütün tarikatlar yasaklanmıştır (Turner, 1997: 284, Tanör, 1997: 110). Kanunla birlikte "şeyh, derviş, mürit" gibi dini unvan ve lakapların kullanımını da yasaklanmıştır. Şapka Devrimi ise, fes ve sarığın yasaklanmasını sağlamış; şapkanın tüm vatandaşlarca giyilmesini zorunlu hale getirilmiştir (Lewis, 2010: 553, Tanör, 1997: 110). Bununla birlikte Harf İnkılabı ve Arap harflerin kullanımının yasaklanması (eğitim amacıyla), ezanın ve ibadetin Türkçeleştirilme girişimi gibi uygulamalar da laiklik ilkesi temelinde gerçekleştirilen adımlardır.

Hıyanet-i Vataniye Kanunu'na eklenmiş olan maddeyle "dinin politikaya alet edilmesini" suç olarak düzenlenmiştir. Dinin politikaya alet edilmesinin de "vatana ihanet suçu" olarak değerlendirileceği hükme bağlamıştır. Takrir-i Sükun kanununda ise irtica tehlikelerine yönelik önleyici tedbirler alınmak adına bazı maddelere yer verilmiştir. Burada bahsetmiş olduğumuz kanun ve uygulamalara ayrı ayrı başlıklar halinde yer verileceğinden burada kısaca laiklik ile olan ilişkileri bağlamında birer cümle halinde yer verilmesi uygun görülmüştür. Ancak eklenmesi gereken şey yukarıda yer alan pratik siyasetlerin Fransa ile olan benzerliğinin de kısaca belirtilmesidir. Vurgulanması gereken; Fransa'da cemaatlerin kaldırılması, dini kıyafetler giyilmesinin yasaklanması, kiliselerin kapatılması, rahiplerin memur statüsüne getirilmeleri, sosyal yardımın kiliselerin elinden alınıp laikleştirilmesi, Katolikliğin Fransa'nın resmi dini olması durumunun terkedilmesi vb. gibi birçok uygulamanın Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sindeki uygulamalar ile benzer noktalarının olduğudur. Aynı zamanda Fransa'da *Hıristiyansızlaştırma siyaseti,* bir *yurttaşlık dini* inşası çabası gibi daha spesifik konuların Türkiye ile benzerliğinin olup olmadığı yine önümüzde bölümlerde tartışılacaktır. Türkiye'de laiklik ilkesi konusunda bazı düşünürlerin görüşlerine yer verilmesi konu bütünlüğü açısından bu noktada önemli görülmektedir.

Cumhuriyet tarihini inceleyen pek çok yazar, laikliğin, Kemalizm'e temel özelliklerini veren yeni Türkiye'nin toplumsal-siyasal temellerini belirleyen en

önemli ilke olduğu yargısındadırlar. Bu durum Köker (2013: 170)'e göre ilkenin kapsamından kaynaklanmaktadır. Laiklik öncelikle cumhuriyet rejiminin ve rejim içindeki siyasal iktidarın konum ve eylemlerinin meşruluk zeminini sağlamaktadır (2013: 170). Kemalistler *Laikliği* pozitivist bir bilimselcilikle de eşanlamlı olarak, devlet yönetiminde kanunların ve usullerin, bilimin ve tekniklerin çağdaş uygarlığa sağlamış olduğu esas ve şekiller ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılması olarak tanımlamışlardır (Parla, 2008: 43). Laiklik anlayışı ile dini siyasetten çıkarmış olduklarını ancak dini devletin denetimi altına aldıklarını belirten Parla, bunun tam bir laiklik olmadığını, ikircikli olduğunu söyler. O'na göre Kemalist laiklik ve sekülarizm düşünsel olarak köktenci bir din eleştirisinden kaynaklanmaktan çok siyaset planında idari-siyasi dinsel kurumların nüfuzunu kırma amacıyla yola çıkmıştır (2008: 310).

Nuray Mert (2015: 197)'e göre ise Türkiye cumhuriyeti modern bir devlet olarak öncelikle milliyetçilik ve laiklik ilkeleri üzerine kurulmuştur. Osmanlı döneminin tarihsel sürekliliği göz önünde bulundurularak yapılması gereken açıklama biçiminde son dönem Osmanlı düşünce hayatında var olan üç akımdan Mert (2015: 197) "İslamcılığın yenilgiye uğrayıp" "Türkçülük ve Batıcılığın birlikte iktidar olması"nı 'cumhuriyet devrimini'nin temel niteliğini açıklamak için kullanmıştır. Laikliğin ve karşı laikliğin düşünsel boyutunu aktarmaya çalışan Mert çalışmasında artık dünyada 'dini hislerin yerini milli hislerin aldığı' söyleminden hareketle, cumhuriyet devriminin medenileşme tasarısını batıcılık ve milliyetçiliği uzlaştırıp seküler bir ulus devlet yaratma tasarısına dönüştürmüş olduğundan söz eder. Bununla birlikte cumhuriyet devrimi laiklik ilkesi çerçevesinde uygulamış olduğu sekülerleşme siyasetini medenileşme tasarısının da temeline oturtmuştur. Bu durumu açıklarken de Osmanlı son döneminde hakim olan 'ülkeyi kurtarma' refleksi ve onu selamete kavuşturma tasarısının etkisinden söz etmiştir. Bu tasarının temelinde ise Osmanlılar'ın içerisinde bulundukları çöküş ve yenilginin nedenini İslamiyet odaklı okumaya başlamaları olduğunu belirtmiştir. Mert 'ortada bir yenilgi vardır ve bu yenilgi İslam'ın yenilgisidir' anlayışına, "Osmanlı'nın terakki trenine binmekte gecikmiş olduğu düşüncesi ve Osmanlı'yı etkileyen pozitivist düşünce dünyasının da eklenmesiyle laiklik anlayışının temellerinin oluşumuna" işaret

etmektedir. Neticede "dinsel ve metafizik düşüncenin yerini bilimsel-akılcı düşüncenin alması ve dini kurum ve düşüncenin belirlemiş olduğu toplumsal halin artık bir tür çocukluk evresi olarak görülmesi", dinsel kurumların yerini seküler olanlara bırakması toplumun olgunlaşıp refaha ulaşma yolu olarak görülmüştür (Mert, 2015: 198-199).

Bununla birlikte Batı'da gerçekleşmiş olan gelişmelerin bizde yaşanmamış olmadığı fikri, cumhuriyet idaresinin kurucuları tarafından yenilginin aşılıp çözüme ulaşmada bizzat bu idare kurucularına bir misyon yüklemiş olması gerçeği ile bizleri karşı karşıya bırakmıştır. Mert (2015: 200-201) bu durumu tarihi bir vazifeyi (üstlenilen misyon) yerine getirmenin toplumun seçkinlerine düşmüş olduğu şeklinde açıklamıştır. Aynı zamanda, seçkinlerin üstlenmiş olduğu bu görevin pozitivist tarih anlayışı ile uyumlu olduğunu ve aydın-bürokrat seçkinlerin topluma önderlik etme iddialarının da bu temele dayandığını belirtmiştir (2015: 201).

Laikliğin "geleneksel toplumdan modern topluma dönüşümün çerçevesini belirlemiş" olduğunu belirten Mert, aynı zamanda laikliğin "modern bir ulus ve ulusal kimlik oluşturma tasarısının da ayrılmaz bir parçası" olduğunu söylemiştir. Birinci Dünya Savaşı sonunda Arap nüfusun tutumu ve ardından İstanbul hükümetinin şeyhülislam fetvası ile dini gerekçeler öne sürülüp milli mücadeleye karşı çıkmaları, milli kimliğin sekülerleşmesini kolaylaştırmıştır. Zamanla "İslam Arap medeniyetinin bir unsuru olarak değerlendirilerek kültürelleştirilmiş, Batı medeniyeti ise giderek kültürel çerçevesinden çıkartılıp evrenselleştirilmiş"tir. Bu durumu Batılı bir kimlik (aynı zamanda seküler) oluşturma pratiğini açıklama aracı olarak da kullanan Mert, özellikle kılık-kıyafet konusundaki reformların gerçekleştirilme nedenini açıklarken de aynı dayanağın kullanıldığını vurgulamıştır (2015: 204-206). Batılı bir kimliğin seküler bir kimlik ile aynı olarak düşünülmesi cumhuriyet döneminde yapılan reformlara damgasını vurmuştur. Bu doğrultuda Latin harflerinin kabulünden kılık-kıyafet düzenlemelerine, eğitim konusundaki değişimlerden yeni takvim uygulamasına kadar birçok alana tesir etmiş olan laiklik düşüncesi Mert'in de vurgulamış olduğu gibi Türkiye Cumhuriyeti'nin modern bir devlet olma yolundaki temel yapı taşı görevini üstlenmiştir. Bununla birlikte

milliyetçilik anlayışının etkisiyle bir 'ulus devlet'[55] olma yolunda atılan adımlar laiklik konusunda gerçekleştirilmeye çalışılan değişimler için de bir dayanak noktası olmuştur. Ulus devlet anlayışının temelinde olan 'birlik' düşüncesi yine eğitim, sosyal yaşam, siyaset, ekonomi gibi sahalarda kendi varlığını kanıtlama yoluna gitmiştir. Örneğin daha sonraki başlıklarda değinilecek olan devlet tarafından gerçekleştirilen müsamerelerin (milli bayramlar vs.) dinsel öğelerden arınmış laik birer tören olmasının yanında bu törenlerin esas amacı toplum katında 'birlik' ve 'beraberlik' düşüncesinin sağlanmaya çalışılmasıdır. Bu amaca hizmet etmek adına örnekler çoğaltılabilir. Kısacası laiklik ve milliyetçilik birbirini karşılıklı olarak besleyen ilkeler olma özelliğine sahiptir ve laiklik Türkiye'de millet oluşturma amacının en önemli araçlarından (ve amaçlarından) biri haline getirilmiştir. Parantez içinde belirtilmiş olan *amaç*larından ifadesinin açılımına aşağıda yer verilecektir.

Bir handikap olarak da düşünülmesi gereken, aslında laiklik ilkesi çerçevesinde gerçekleştirilmeye çalışılan 'dönüştürmeler' bizleri Tunçay (2012: 213)'ın deyimiyle "siyasi rejimi demokratikleştirmek ve toplumsal *bütünlüğü* sağlamaktan çok, kültürel planda batı öykünmeciliğinden ve batıya yaranma gayretinden kaynaklanmış" olması gerçeği ile karşı karşıya bırakmaktadır. Kemalizm'in ve onun özeti olarak sunulan Altı Ok'un toplumsal *'birlik ve bütünlük'* düşüncesi temelinde inşa edilmesi gerçeği gerek devletçilik, gerek milliyetçilik gerekse diğer ilkeler ile hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Ancak laiklik ilkesi, toplumda birlik ve beraberlik amacı için her ne kadar başlarda bir *amaç* olarak ortaya konulmuş olsa da sonucu itibariyle toplumsal ayrışmalara neden olduğu da iddia edilebilir. Halk tarafından benimsenmesinde belki de en çok zorluk yaşanan ilke olması nedeniyle (elbette bunda laikliğin nasıl içeriklendirildiği meselesi de önemlidir). Diğer ilkeler düşünüldüğünde özellikle cumhuriyetçilik ve milliyetçilik ilkeleri Ahmad (2007: 81)'in deyimiyle "Osmanlı restorasyonu özlemini çeken, ancak küçük ve sessiz bir azınlık dışında herkes tarafından" benimsenmiştir. Bu

[55] Ulus devlet olma amacının artık dini anlamda bir 'ümmet' olma bilincinin dışına çıkılarak gerçekleştirilmesi gerçeği konunun diğer bir önemli boyutunu oluşturur. Osmanlı devleti sınırları içerisindeki bütün Müslümanların Türk milletine dâhil edilmesi gerçeğinin devlet elitleri tarafından istenmemesi durumu laiklik ilkesine sığınılarak aşılmaya çalışılmıştır. Din artık herhangi bir siyasal ya da sosyal konunun çözümlenme aracı olmaktan çıkarılmış bunun yerine laik devlet anlayışı birçok problemin çözüm nesnesi haline getirilmiştir.

noktada Ahmad aslında laikliğin de ilke olarak herkesçe kabul edildiğini, laikliğin dini kişisel vicdan meselesi haline getirdiği ve teorik olarak tutucuların istismarından özgürleştirdiği için bunun mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ancak 1930'larla birlikte militan laiklerin partiye hâkim olduklarını ve bundan sonra laiklik konusunda anlaşmazlık çıktığını ifade etmiştir. Ona göre laikliğe ilkesel olarak bir karşı çıkış yoktur ve esas tepki, bu eleştiri ve belki de pratik uygulamaların hayata geçmesi ile birlikte oluşmaya başlamıştır.

Laikliği millet oluşturma aracı olarak gören Ulusoy (2005: 241) aynı zamanda "toplumsal alanların tümünde sekülerleşmenin önündeki bütün engelleri sert bir biçimde bastıran fillerin de meşrulaştırma aracı olma misyonuna" sahip olduğunu ifade eder. Türkiye'de "dinin antitezi olarak algılanan laikliğe biçilen misyon, dinin toplumsal boyuttaki her türlü etkisinin yasaklanması ve onun kişinin içsel alanına hapsedilmesidir. Bu yöntemde laiklik bir tür modern din gibi düşünülmekte ve baskın din olan İslam'ın çağın koşullarına uymayan kurallarının yadsınması ve modern hayata uyarlanmasından ibaret olan bir 'light' İslam dini versiyonu oluşturulmaya çalışılmakta ve bu durum cumhuriyet ideolojisi/hayat tarzı olarak öngörülmektedir" (Ulusoy, 2005: 244).

Laikliğe kavramsal açıdan[56] yer veren Hocaoğlu (1985: 225) ise dışlayıcı laikliğin, dine -özel alanla sınırlı da olsa- bir varlık ve hayat hakkı tanıyan niteliğine vurgu yapar ve laisizmi de bu doğrultuda açıklar: "Laisizm din açısından bu kadarlık bir hareket alanına dahi hiçbir surette tahammül göstermeyen ve dini yok etmeyi hedefleyen yapısı dikkate alındığında, aslında Kemalist siyasi iktidarın 'laiklik' ilkesini 'laisizm' olarak anladığı ve uyguladığı açığa çıkmaktadır."

Bu anlamda Tek Parti dönemi laiklik uygulamalarının Fransa'daki devrim dönemi Jakoben uygulamalar ile benzerliklerinin kurulmuş olduğunu gözlemlemekteyiz. Devletin din alanındaki uygulamalarının resmi söylemin çizdiği alanın çok daha ötesine geçtiği; laisizmin hayata geçirilmesi için kabul edilen "devrim niteliğindeki kanunlarla ve bu adımlara muhalif olanlara karşı -İstiklal

[56] Bu noktada laisizm, dışlayıcı laiklik ve pasif laiklik gibi kavramsal ayrımların yapıldığı laiklik konusu, laiklik araştırmalarında temel teorik çerçevenin çizilmesinde kullanılan ayrımlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mahkemeleri eliyle- yürütülen kabul ettirme politikasıyla din, hayatın olağan akışına ve toplumsal gelişime" bırakılmamıştır. Bu alanda -Fransız Devrimi'ne benzer tarzda- Jakoben ve köktenci bir tutumla düzenlemelere girişilmiştir (Aydın, 2010: 274, Kılıç: 2005: 148).

İki ülke arasında laikliğin uygulamaya konulması açısından düşünsel benzerlik noktalarının olduğu aşikârdır. Zaten çalışmamızın bundan sonraki kısmında ağırlıklı olarak bu ilkenin pratik hayata yansımasına değinilecektir. Yeni bir ulus devlet inşası çabası sonucunda ön plana çıkarılan *milliyetçilik,* buna destek olan ve devlet söylemini bireysel hakların önüne koyan *devletçilik*, devletçiliğe desteğini sağlayan *halkçılık*, gerçekleştirilecek dönüşüme dayanak teşkil eden *inkılapçılık* ve temelinde halkın egemenliğini temsil eden ancak uygulanmasının erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde problemler barındırdığı *cumhuriyetçilik* ilkesi… Bütün ilkeler birlikte düşünüldüğünde; etnik ve kültürel homojenleştirmenin sağlanması, inkılapların getirilerinin korunması, yeni bir Türk kimliğinin inşa edilmesi, düzen içinde ilerleme anlayışına dayanan köklü bir değişim hareketinin ve bu hareketin de mimarı ve koruyucusu olarak devlet elitleri anlayışının hâkim olduğu bir erken dönem Türkiye cumhuriyeti tarihi ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bu noktadan sonra dönemin gerçekleştirilen değişim hareketine bir dayanak sağlayan 'akıl' anlayışına yer vermek ise konu bütünlüğü açısından önemli bulunmaktadır.

2.3. Türkiye Reformunda 'Fransız Aydınlanma Aklı'nın İşlevi

Tanzimat'tan başlayarak Batılılaşmacı Türk aydın sınıfı, Comte'a, Durkheim'a, olguculuk ve akılcılığa yönelmiş ve bu dönemde bilim en üstün değer haline gelmiş (Demiralp, 2007: 31), bilimin ve akılcılığın bu üstün değer haline gelmesi ise ilerleme anlayışının hangi koordinatlar doğrultusunda olacağının da özetini bizlere sunmuştur. Tanzimat döneminin en önemli niteliği belki de "medeniyet ve terakki ile bilgi/bilim kavramları arasında güçlü bir ilişki" (Çetinsaya, 2009: 58) kurulmasıdır. Dönemin yazarlarınca sık sık vurgulanan şey, Avrupa medeniyetinin sebebinin iklimi, toprağı ya da din ve mezhepleri değil de ilim ve fen (ya da marifet, fazilet, maarif, akıl) gücüyle olduğudur. Avrupalıların cehaleti en büyük kötülük bildiği ve en büyük gayretlerinin ise maarifte olduğu anlayışının hâkim olduğu Tanzimat yazarlarında, medeniyetin bütün nimetlerinin ortaya çıkışını

ilim ve akla bağlamaları durumu söz konusudur (Çetinsaya, 2009: 58). Bu noktada dönemin önemli isimlerinden Sadık Rıfat Paşa'nın anlayışına yer veren Çetinsaya (2009: 59) Onun için ilim tahsil etmenin dince ve akılca farz olduğunu ifade eder. Ali Paşa'nın ise bu konudaki "sermaye-i saadet olan ulûm ve fünûn-i nafianın neşr u tamimine say eylemek vezaif-i hubb-i vatan ve millettir" ifadesini aktarmıştır. İfadelerden anlaşıldığı üzere Tanzimat döneminden itibaren ilmin ve aklın ön plana çıkarılmasının düşünürler üzerinde ciddi etkilerde bulunduğu ve Tanzimat Döneminin bu yöndeki birikiminin gerek Yeni Osmanlılar gerekse Jön Türkler üzerinde de köklü tesirlerde bulunmuş olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte Türk modernleşmesinin yöntem boyutu üzerinde düşünmek ise bizleri "pozitivizm"e götürecektir. Diğer bir deyişle pozitivizmin tarihsel olarak Osmanlı son döneminde ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde modernleşme şeklimizin hâkim tanımlayıcısı konumuna sahip olduğu söylenebilir.

"Genç Osmanlılar ile başlayan ve Jön-Türkler-İkinci Meşrutiyet-İttihat ve Terakki çizgisini takiben batılı bir ideoloji özellikle önem kazandı: Pozitivizm" (Timur, 1971: 132). Pozitivizmin sosyal ve siyasal meselelere çözüm bulan "iyileştirici-tedavi edici" yanı, tam bir ifade ile "toplum mühendisliği" özelliği Osmanlı aydınlarına cazip gelmiştir (Nişancı, 2009: 28). Tanzimat paşalarından "Sadık Rıfat Paşa, keyfî bir yönetimin hâkim olduğu yerde devletin çökeceğine işaret etmiş, böyle bir yönetime karşı tebaanın duyduğu güvensizliğin onları üretim faaliyetleri ile meşgul olmaktan alıkoyacağını" ifade etmiştir. Sadık Rıfat Paşa'ya göre bu durum servet birikimini engelleyen en önemli faktördü. Paşa, "Müntehabat-ı Asar" adlı eserinde "düzen ve ilerleme" sloganına sahip, aklı ve bilimi ilerlemenin tek gerçek amili kabul eden Pozitivizm gibi bir felsefenin Osmanlı aydınları için önemine işaret ediyordu; "Osmanlı İmparatorluğu için "şahsî faktörlerden" ziyade "kural ve düzenlemeler" için uzlaşma sağlanmasının daha önemli olması gereklidir". Sadık Rıfat Paşa, devlet yönetiminde ve toplumsal hayatta keyfî yönetimden ziyade ortak akıla müracaat edilmesi gerektiğine yani "mukteza-yı akıl"[57]a uyulmasına inanmaktaydı (Özkan, 2014: 932). Osmanlı aydınları arasında Tanzimat sonrası dönemde aklın ön plana çıkmasının önemini şu dizelerde de görmek mümkündür:

[57] Aklın ve bilimin gerekliliği düşüncesi.

"Meslek-i âlî-i zekâdan sizi Eylemesin devr-i nükud ve silah Siz bu muvakkat gidişe bakmayın Aklı olanlar bulur ancak felah" (Şura-yı Ümmet 1902'den Akt. Özkan, 2014: 932). Geleceğin akılla kavranabilir ve "toplum mühendisliği" yoluyla şekillendirilebilir olduğu varsayımına dayanan konstrüktivist siyaset anlayışının (Özman, 2007: 76) Osmanlı dönemi yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde bu denli öne çıkması pozitivizmin siyasal alandaki yansıması olarak belirtilebilir.

> Osmanlı'nın geleceği hiç de parlak görünmüyordu; devleti kurtarmak ve ona yeni bir "nizam" vermek gerekiyordu. Akılcı ve evrensel ilkelere göre kurulmuş bir "pozitif toplum" ütopyasının yön vermiş olduğu pozitivist siyaset öğretisi, o aşamada, Osmanlı aydınlarına, özellikle Jöntürkler'e pek cazip gelmişti. Osmanlı aydınlarının büyük çoğunluğu, özellikle Jöntürkler, başta Ahmet Rıza olmak üzere, 1870'lerden itibaren, ülkede pozitivizmin, Fransız etiketli bilim ve siyaset öğretilerinin sözcülüğünü yaptılar. Comte'un "sosyolojisi ve özellikle "pozitif siyaset sistemi", bu aydınların temel başvuru kaynaklarıydı. Bunlar Guizot, Jaures, Thiers ve Taine gibi düşünür ve tarihçileri izliyorlar, pratikte Fransız siyasetçilerinin görüş ve yöntemlerini taklit ediyorlardı. Comte'un "pozitif bilim"i, Fransız Devrimi'nin sloganlarının yaşama geçirilmesinde (hürriyet, müsavat, uhuvvet: özgürlük, eşitlik, kardeşlik) yol göstericiydi (Özlem, 2007: 458).

Jön Türk kadrolarınca Batı uygarlığının nasıl algılanmış olduğu bu bağlamda Türkiye'nin batılılaşması için yöntemler üzerinde durulduğunu ele alan çalışmasında Söğütlü (2010: 1), üç ayrı önerinin karşımıza çıkmış olduğundan söz eder:

> Muhafazakâr görüş, Batılılaşmayı, Batı bilim ve teknolojisini edinerek Batı'ya karşı koymak gibi savunmacı bir mantık içinde kavramıştır. Burada amaç, Osmanlı-İslam kimliğini kaybetmeksizin devlete geçmiş ihtişamını yeniden kazandırmaktır. Radikal Batıcı kanat ise, meseleyi, geleneksel Doğulu İslam uygarlığı yerine, ileri Batı uygarlığının tercih edilmesi olarak tanımlar. Pozitivist ve materyalist bir mantık üzerine temellenen bu önermede Batılılaşma için ön koşul, zihni sekülerizasyonun sağlanması ve akılcı insanın ortaya çıkarılmasıdır. Bu da ancak aydınlanmış seçkinlerin toplum yönetimini üstlenmeleri ve devlet eliyle halkı aydınlatmaları ile mümkün olacaktır… Başta Prens Sabahattin olmak üzere liberal kanatta yer alanlar için ise Osmanlı'nın Batı karşısındaki gerileyişinin başlıca nedeni bireyin yaratıcılığını bastıran kolektivist toplum yapısı ve merkeziyetçi siyasi idari düzendir. Liberal kanada göre Osmanlı Türk toplumunun Batılılaşması, ancak sivil çevresel aktörlerin yönlendirmesinde, "toplumsal olan"ın kendi içinde dönüşümü ile gerçekleşebilecektir (Söğütlü, 2010: 1).

Söğütlü'ye göre; Radikal Batıcı kanadın "Batı bilimi ile gelişme arasında doğrudan ilişki kuran mekanistik ve düz çizgisel ilerleme kavrayışı, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde de seçkinler arasında etkisini sürdürdü" ve bu tahayyül, "Türkiye'de Batılılaşmanın bilim-din, akıl-nakil gibi ikili karşıtlıklar temelinde ve

oldukça sığ bir alanda tartışılmasına temel" oluşturdu. Bu tek nedenci yaklaşım yüzünden Batı'daki bilimsel gelişmeleri tetikleyen bağlam ve koşullar üzerinde bile derinlemesine bir analiz yapılamadı ve bütünlüklü bir Batı medeniyeti kavrayışına ulaşılamadı (Söğütlü, 2010: 18).

Çalışmamızın bu kısmını daha fazla ilgilendiren; batıcı kanat olarak nitelendirilen grup, doğu medeniyeti karşısında batı medeniyetinin tercihini yansıtan pozitivist ve materyalist anlayışın egemen olduğu düşünce biçimi ve düşünür grubudur. Aklın ve akılcı insanın ön plana çıkarılmasını salık veren bu akımın öncüleri sonraki dönem fikir hayatına da önemli etkilerde bulunmuşlardır. Esasında Tanzimat dönemi akıl anlayışından başlayarak özellikle Osmanlı son döneminde Jön Türk hareketinin, İttihat ve Terakki anlayışına da kaynaklık eden ve Türkiye cumhuriyetinin yönetici kadrosuna da sirayet etmiş olan batıcılık ve bunun da kaynağında görülen 'akıl' anlayışı ve pozitivist felsefenin açıklanması bu noktada önemli görülmektedir. Öncelikle Osmanlı son dönem aydın kesim ve cumhuriyeti kuran kadro için Batılılaşmak demek 'akıl' ve akılcılık ile aynı koordinatlarda bulunmak anlamını taşımaktaydı. Bu anlamda geleneksel referans noktalarının yerine 'akıl' anlayışının hâkim özne olarak hayata geçirilmeye çalışılması bizlere önemli veriler sunmaktadır. Bu anlamda 'akıl'ını kullanma becerisini elde etmiş(!) aydın kesim halk için yönlendirici bir misyon üstlenecek ve bu doğrultuda da toplumun dönüşümü ve gelişimi (ilerlemesi) sağlanacaktır. Cumhuriyet döneminde daha önce yer verdiğimiz toplumun bir mühendislik projesi temelinde ele alınması konusu da bu nokta ile doğrudan bağlantılıdır.

Şinasi'ye göre de insanoğluna bahşedilen en önemli şey akıldır. Onun için "ruhun arzusu" esas olarak "aklın rehberliğinde" olmasıydı. Allah, insana çevresindeki hayatı inceleyip öğrenebilsin diye akıl bahşetmişti (Mardin, 1998: 297). Yeni medeniyetin esasının akıl olduğunu düşünen Şinasi'nin de meseleyi bir medeniyet tercihi olarak gördüğü belirtilir (Ülken 1826-1871)[58]. Yanlış inançlar

[58] Tarihsel geçişkenlikler nedeniyle hangi düşünürün hangi döneme ait olduğu konusunda birtakım karışıklıklar ortaya çıkabilmektedir. Şinasi yaşamış olduğu dönem göz önüne alındığında hayatı Tanzimat Dönemi ve Yeni Osmanlılar dönemine tekabül eder. Jön Türkler arasında da bazı kaynaklarda adı geçen Şinasi aslında II. Meşrutiyet'ten önce hayatını kaybetmiştir. Bu bağlamda ele alınan örneğin Ahmet Rıza'yı ise Osmanlı'nın son dönemine daha yakın olduğundan Jön Türk

yüzünden farklı bir biçim almış olan İslamiyet de aslında akılcılığı esas almaktadır (Ülken, 1994: 66-67). İslamiyet'in de aslında akıl ile çelişmediği vurgusu cumhuriyet döneminde de özellikle Atatürk tarafından vurgulanmış İslamiyet'in bir akıl dini olduğu ifadelerine yer verilmiştir. Bu konu sekülerizmin alanına ciddi bir girişi öngörmektedir. Yani modern dönemde ele alınan birçok meselenin akıl ile ilişkisinin kurulmaya çalışılması ya da akla aykırı olmadığının ispatına çalışılması seküler çağın alametlerindendir. Charles Taylor da *Seküler Çağ* (2014) adlı eserinde bu vurguyu yapmaktadır: "Belirli bir dine inanmamanın neredeyse imkânsız olduğu zamanlardan, dini inanışların bireysel tercih olarak görüldüğü ve *akılcılaştırılmak* zorunda hissedildiği günümüze nasıl gelinmiş olduğu" sorusunu sormaktadır. Bu köklü ve uzun bir zihinsel dönüşüm sürecine tekabül etmektedir. Bu bağlamda Osmanlı son dönemi itibariyle de seküler bir toplum tasavvurunun filizlenmeye başladığının ilk nüvelerini verdiği iddiasını öne sürebiliriz. Her ne kadar belli başlı farklılıklar içerseler de sekülarizm ve laikliğin yeni toplum inşasının önemli bir yönünü nitelemiş olduğu da ortadadır. Bu yeni laik toplumun temelini ise Batı'nın (Kıta Avrupası)[59] 'akıl' anlayışında bulabiliriz.

Ahmet Rıza'nın düşüncesinde, Yeni Osmanlıların bazen şeriatla bazen de aklın kurallarıyla bir tuttukları tabi hukukun yerine "maddî, objektif ve akılcı tabiat kanunları" yer almaktadır. Bu açıdan laiklik mekanizmasının bir yönünün nasıl çalıştığının da görülme imkânı doğmaktadır (Mardin, 2003: 181). Bu anlamda 'akıl'

---

hareketine dahil edilmiş olduğunu gözlemleyebiliriz. Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler arasında dahi karışıklıkların yapıldığı tarih eserlerinde buna yönelik bir açıklama yapma gereği duyulmuştur. Bu noktada ayrıca yeni Osmanlılar Jön Tükler arasında kuşak farkı bulunmaktadır. Ve savundukları düşünceler, sosyo-ekonomik köken gibi açılardan da farklar bulunmaktadır. Konumuz açısından akıl vurgusunun daha farklı olarak ön plana çıkarılmış olması nedeniyle bazı yazarlara burada yer verilmiştir.

[59] Akıl anlayışı kıta Avrupası özellikle Fransız ve İskoç aydınlanma geleneğine bağlı olarak temelde iki farklı boyut taşımaktadır. Fransız aydınlanmasının akılcılığı David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson gibi İskoç aydınlanması düşünürlerince ciddi eleştirilere uğramıştır. Bu eleştiriler Kıta Avrupa'sının yıkıcı ve tekrar inşa edici aracı olarak 'akıl' anlayışına yöneliktir. İskoç aydınlanmacı düşünürler aklın sınırlı kapasitesinden bahsetmiş ve içerisinde bulunmuş olduğumuz karmaşık ve kompleks oluşumların basitçe akıldan çıkarılamayacağını iddia etmişlerdir. 'Kendiliğinden oluşan sosyal düzen' nosyonu çerçevesinde evrimsel olarak meydana gelen ve aklın ürünü olmayan bir kuralları bütünü ve toplumsal düzen tasarımı İskoç aydınlanma geleneğinde mevcuttur. Bu bağlamda Fransa'da gelişen ve toplumun radikal bir biçimde dönüştürülmesine de dayanak sağlayan dönüştürücü 'araçsal akıl' aslında Osmanlı dönemi Jön Türk düşüncesine ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu elitlerinin akıl anlayışına da sirayet etmiş ve dönemin toplumsal pratiklerini de ciddi bir biçimde etkilemiştir.

düşüncesinin Cumhuriyet dönemi laiklik formülasyonuna hangi bağlamda temel sağlamış olduğu da bu noktada göze çarpmaktadır. Akılcı tabiat kanunları ile tanrısal bir güç ve referans yerine aklın öncülüğünde bir toplumsal düzenin sağlanması gerçeği laik toplum anlayışının da özünü oluşturmuştur.

Tevfik Fikret "Halûk'un Amentüsü" şiirinde, pozitivist inanışın düsturları olarak akıl ve bilgiyi amentü olarak vazetmiş, evrensel 'Yeni İnsan'ı bu düstürlerin rehberliğinde aramıştır: *"Toprak vatanım, nev'-i beşer milletim... / insane insan olur ancak bunu iz'ânla, inandım"*. Fikret Fenni, onu kara toprağı altına çevirecek simyacı gibi görmüş ve her meselenin ilim gücüyle çözüleceğine inanmıştır: *"Bir gün yapacak fen şu siyah toprağı altın, / her şey olacak kudret-i irfanla… inandım"* (Erbay, 2009: 231). Evrensel Yeni İnsan'ın akıl ve bilgi amentüsü temelinde inşa edilmesi gerçeği Üstel'in Osmanlı ve Yeni Türkiye Cumhuriyetindeki vatandaşlık çözümlerini akıllara getirmektedir. Söz konusu dönemlerin Malumat-ı Medeniye (II. Meşrutiyet) ve Malumat-ı Vataniye (Cumhuriyet dönemi) kitaplarını inceleyen yazar, "II. Meşrutiyet Malumat-ı Medeniye kitapları aracılığıyla yeni siyasal 'özne' olarak vatandaşı, beden-akıl-ruh ekseninde inşaya ve dolayısıyla bütünüyle kuşatmaya yöneldiğini" belirtir. Ayrıca "söz konusu kuşatıcı vatandaşlık anlayışının, erken Cumhuriyet dönemi Malumat-ı Vataniye kitaplarının da en belirgin özelliği olduğunu" ifade eder (Üstel, 2009: 176). Akıl ve bilgi çerçevesinden hareketle inşa edilen bu vatandaşlık kavrayışı, bizlere 'akıl' anlayışının belki de bambaşka bir boyutunu sunmaktadır. Vatandaşlık anlayışının da dayanağı olarak 'akıl' Fransız devrim dönemi 'vatandaşlık' profili ile de benzerlik taşımaktadır. Bu bağlamda yine Üstel (2009: 176)'in ifade etmiş olduğu "oburluk, sarhoşluk ya da intihar, akıl ve iradeye hâkim olamamanın göstergeleri olarak 'makbul vatandaşın sakınması gereken davranışlardır. Zira akıl ve irade ile denetlenemeyen her türlü eylem, kamusal kullanıma sunulacak 'beden'den sağlanacak yararın azalmasına yol açacaktır". Buradaki kamusal kullanıma sunulacak ve ondan yararlanılacak olan beden vurgusu, bireyden ziyade 'kamu'nun yine ön plana çıkarılması, bu bağlamda Rousseaucu 'ortak iyi' düsturunun vatandaş profili üzerindeki etkisinin ispatı niteliğindedir. Ayrıca Fransa ve Türkiye gözlemlerinden yola çıkılarak da yine bu 'ortak iyi-çıkar' anlayışı doğrultusunda inşa edilen 'makbul vatandaş'lar, tekrarlamak

gerekirse, odağında ‘akıl’ anlayışının bulunduğu ve Rousseau’nun ‘ortak iyi’ düşüncesi paralelinde şekillenmiş ‘makbul vatandaş’lardır. Bu anlamda da iki ülkenin bu konuda ciddi benzerlikleri bulunmaktadır.

Bilinen hars medeniyet ayrımı yapan Gökalp’e göre “medeniyet ortak olarak paylaşılabilir çünkü herkesin kolayca paylaştığı ilmî düşünce, yapıt ve değerlerden” oluşur. Kültür ise ne paylaşılabilir ne de başka kültürle değiştirilebilir çünkü tabii ve millidir, her milletin maddî ve ruhsal özelliklerine göre farklılaşır. Medeniyet “İslamiyetle çatışmaz ve milli kültürle de bir arada yaşayabilir ve milli kültür ise duygusal” bir kültürdür. Medeniyet akla dayanan bir bütün olarak fikirlerden oluşur. Yani Ona göre birincisi ruhtan ikincisi akıldan kaynaklanır. Medeniyet “bir milletin gelişmesinin ölçüsü ve millet olmanın simgesi” olarak tanımlanabilir (Karpat, 2009: 330). İfadelerden anlaşılacağı üzere ruh-akıl, doğu-batı gibi dikotomiler çerçevesinde hars ve medeniyeti açıklama yoluna giden Gökalp’te aklın kaynak olarak gösterilmiş olduğu medeniyetin karşısında ruhu konumlandırmış böylece kendi karşıtlığı temelinde bir medeniyet tasavvuru oluşturulmuştur. Bu medeniyet tasavvuru ise cumhuriyet döneminde de örnek alınan batı medeniyetinin ta kendisidir ve *akıl’*ın yeri Gökalp’te medeniyet tasavvurundaki haliyle karşımıza çıkmıştır.

Bölümümüzün bütünlüğü açısından tekrar pozitivizm anlayışına yer vermek önemlidir. Eleştirel bir pozitivizm okuması vermek gerekirse Frankfurt Okulu teorisyenlerinden Horkheimer için “pozitivizm, yeniçağda ekonomide, bilimde, politikada ve toplum yaşamında, ‘araçsal akıl’ın zaferini simgelemektedir. Yeniçağda akıl, olayların ve olguların sadece kataloglanmasındaki amaca ulaştıracak koşulların izlenmesi ve yapay olarak yaratılmasındaki rolüyle, bu demektir ki, araçsal akıl olarak bir işlev üstlenmiştir. Pozitivizm, ‘aklı kısaltmıştır’” (Özlem, 2007: 456). Pozitivizmin aslında Fransız aydınlanmasının akıl anlayışının bir doruk noktasını temsil etmiş olduğu gerçeği onun birçok alanda (sosyal, ekonomik, siyasal) kullanıma sunulması ve pozitif sonuçlar (!) elde edilmesi anlamını taşımaktadır. Türkiye açısından durum, ikili bir tercih anlamında zaten başta İskoç aydınlanması karşısında Fransız aydınlanması geleneğinden etkilenmiş (ve etkilenmek istemiş) olması ve bununla birlikte pozitivist geleneğin de her alanda hâkim ideoloji olması olarak özetlenebilir. Açıklanmaya çalışılan şey şudur: Araçsal aklın zaten ‘akıl’ın

sınırlanmasına yol açan ve bu bağlamda da bütün bağlarından koparılmış olduğu Fransız geleneğinden etkilenmiş olma, bunun da zaferi olarak gözlemlenen pozitivist anlayışın da hâkimiyeti Türkiye için 'akıl' konusunda güdük bir toplumsal ve siyasal sonuçlar bütünü doğurmuştur. Bu anlamda özgür aklın egemenliği, bireysellik, özgür düşünce ve hatta demokrasi gibi önemli pratiklerin (bir anlamda İskoç Aydınlanması ve Anglo-Sakson dünyasının pratiğinde gözlemlenen) modern Türkiye'ye girişine daha en başından ideolojik anlamda ket vurulmuş olduğu iddia edilebilir.

Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* adlı eserinde Pozitivizm'in "doğrudan doğruya felsefî bir yolla değil; edebiyat akımları, Fransızca eğitim yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, eğitim kurumlarımıza gelen uzmanlar ve bazı cemiyetler aracılığıyla ülkeye girdiğini" belirtmiştir. Pozitivizmin Türkiye'ye girişinde asıl önemli etkiyi gazete ve dergiler yapmıştır. Bunlar arasında İttihat ve Terakki'nin kurucularından Ahmet Rıza'nın 1895 ve 1897 tarihleri arasında çıkardığı Türkçe "Meşveret" ve bunun Fransızca eki, 1891-1942 tarihleri arasında yayınlanan "Servet-i Fünun", 1908-1910 arasında "Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası" ve 1917'de yayımlanan "İçtimaiyat" mecmuası da vardır (Korlaelçi 1986'den Akt. Özkan, 2014: 933-934).

Ahmet Rıza, toplumun ilerlemesinin akıl ve bilim sayesinde mümkün olabileceğini savunmuş ve Osmanlı toplumunun mevcut şartlarını gelecek için son derece tehlikeli bulmuştur. "Bizim gibi tehlikeli bir mevkideki diğer milletlerin hangi vasıta ve tedbiri kullanarak terakki etmiş olduklarını aradım. Mülk ve milleti bu muhataradan kurtarmak, sanayi ve ziraatin millete gerekliliğini anlatmak için terbiyeden (eğitim) ve aklî ilimlerden başka çare olmadığına tamamıyla kanaat hâsıl ettim." (Korlaelçi 1986'den Akt. Özkan, 2014: 948). Ahmet Rıza'nın akli ilimleri işaret etmesinin tamamen pozitivizmin etkisinde olduğunu belirten Özkan, O'nun 1895'te Paris'te çıkarmaya başladığı Fransızca "Meşveret/Mechveret" gazetesindeki şu satırlara da yer vermiştir: "Vatan ve devlete bir kuvve-i kahire (ezici bir kuvvet) ile değil bir rabıta-i akliye ve kalbiye ile merbut olan ve kendisinde memleketine hizmet etmek lüzum ve iktidarını hisseden bir Osmanlı, namus ve hukuk-u milliyeyi müdafaa etmek için Padişahın bile müsaade ve fermanına hacet görmez. Vatanın saadetine ve umumun menfaatine çalışmaktan onu hiçbir kuvve-i kahire men

edemez… Millette böyle duygular ancak talim ve terbiye ile olur…" (Ahmet Rıza 1313'den Akt. Özkan, 2014: 948-949). Burada dikkat çeken bir nokta da Ahmet Rıza tarafından akli ilimlerin ön plana çıkarılması ve bunun da pozitivizm etkisi ile olmasının yanında Fransızca olarak çıkarılan gazetenin önemidir. Yalnızca Ahmet Rıza değil dönemin birçok düşünürünün Fransız diline hâkim olması söz konusudur. Dönemin önemli isimleri ya Fransa'da eğitim alarak ya da Osmanlı'daki Fransız okullarında Fransızca öğrenerek Fransız kültürel yapısına da ciddi bir aşinalık kazanmışladır. Bunun doğal sonucu olarak da Fransa'nın Osmanlı aydınları üzerindeki etkisi çokça zikredilmiş bir durumdur.

Osmanlı'nın özellikle son döneminde 'akıl' düşüncesinin oluşum pratikleri ve etki alanları incelendikten sonra cumhuriyet döneminde 'akıl'ın boyutlarına geçebiliriz. Sinanoğlu (1981: 4-5)'na göre: "Atatürk devrimi ülkemize Batı'nın insancı ve akılcı düşüncesini getirmek istemiştir" (...) "Uyanış hareketi (Rönesans'ı) klasik düşünceden kaynaklanır, Atatürk devrimi Türk uyanış hareketidir, o halde Atatürk devrimi klasik düşünceden kaynaklanır". Kemalistler, Türkiye'nin modern bir ulus-devlete dönüştürülmesini, Mustafa Kemal'in sözleriyle, "çağdaş uygarlık seviyesinde ileri ve uygar bir ülke olarak" yaşamasını istiyorlardı. Bu niteliklere sahip ulus, modern bir sanayileşmiş ekonomi yaratmak için bilime ve modern eğitime önem veren laik ve akılcı bir ulus olmak durumundaydı (Ahmad, 2007: 69).

Altı Umde'nin Bütünleyici İlkeler'i olarak sunulan; Milli Egemenlik, Milli Bağımsızlık, Milli Birlik ve Beraberlik, Yurtta Sulh Cihanda Sulh, Çağdaşlaşma Bilimsellik ve Akılcılık, İnsanlık ve insan Sevgisi'nde bu noktada konumuz açısından dikkat çeken Bilimsellik ve Akılcılık ilkesidir. Atatürk'e göre "Akıl ve mantığın halledemeyeceği mesele yoktur." Bu ifade Atatürk'ün tüm yaşamı boyunca temel hayat felsefesi olmuş ve akılcılığı sonucu batı felsefesini araştırıp incelemiştir (Mumcu, 1986: 680). Akılcılığın zorunlu sonucu pozitivist anlamıyla "bilimsellik"tir. Bu yaklaşıma göre akıl ve bilim her türlü gelişmenin kaynağıdır (Akdeniz, 2017: 1). "Ben manevi miras olarak hiçbir ayet, hiçbir dogma, hiçbir donmuş ve kalıplaşmış kural bırakmıyorum. Benim manevi mirasım bilim ve akıldır" (S ve D, II, 1923). Bu ifadelere bakıldığında Atatürk'ün "dogmanın" karşısına "bilim ve aklı"

konumlandırmış olduğunu gözlemlenmekte ve bunların da "miras" olarak bırakıldığından söz edilmektedir.

Atatürk'ün: "Bizim dinimiz en makul ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır" (S ve D, II, 90, 1923) ifadeleri aklın din ile olan ya da olması gereken uyumuna yapılan vurguyu bünyesinde taşır. "Hangi şey ki akla, mantığa, menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır. Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, İslâmın menfaatine muvafıksa kimseye sormayın. O şey dinîdir. Eğer bizim dinimiz aklın, mantığın tetabuk ettiği bir din olmasaydı ekmel olmazdı, âhir din olmazdı" ifadeleri de önceki sözlerin benzeri niteliğindedir.

Adalet Bakanı Seyyid Bey, 3 Mart 1924'te, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde, yaptığı konuşmasında, İslâm'ın akla verdiği önem konusunda şu ifadelere yer vermiştir:

> Beyler, İslâmiyet çok yüce bir dindir. Eğitimi, ilerlemeyi çok sever. Akıldan, mantıktan hiç ayrılmaz. Yeryüzünde İslâm dini kadar özgürlüğü seven, ilerlemeyi seven bir din yoktur. Dinin bütün hükümleri, büyüklük ve yüceliklerle doludur. Ulaşmak istediği amaç, ahlakın güzelliklerini, insanlığın erdemlerini kurmak ve sağlamaktır. Hz. Muhammed, doğruluğundan şüphe edilmeyen bir hadisinde, 'Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim. (TBMM Zabıt Ceridesi, 1924: 58-60).

Ahmad (2007: 73)'a göre Mustafa Kemal yaşadığı süre içerisinde tam olarak yürürlüğe koymuş olamasa da liberal kurumların -parti, sendika, özgür basın, düşüncelerin özgürce ifade edilmesi- akılcılığını benimsemiştir. Mustafa Kemal kurmuş olduğu rejimin temel varsayımı olarak, Türk toplumu uygun gelişme aşamasına geldiğinde bu kurumların yürürlüğe konulacağı yönündeki ifadelerini tekrarlamıştır. Öztürk (2007: 496)'ün: "Akıl ve bilimin eğitimde tek yol gösterici olması, tebaa ve reaya yerine Cumhuriyet yurttaşının yetiştirilme isteği, laik ve demokratik değerleri başat alma amacı gibi. Atatürk'ün 'hayatta en hakiki mürşit' olarak gösterdiği ve rasyonalist, pozitivist hatta gerektiğinde pragmatist düşünce dizgesi, gerçekleştirilmek istenen 'gelecek' imgesinin, yolundaki engelleri kaldırmak düşüncesiyle kullanılan yöntemlerin adı olur kimi zaman" ifadeleri Kemalistlerce benimsenmiş olan; akıl ve bilim temelinde oluşturulacak Türk kimliğinin de

medeniyet bütününün bir yansıması olarak evrensel gelişime katkıda bulunacağı düşüncesini beslemektedir. Bu anlamda dönemin eğitim politikası ve kültür reformları bu amaca hizmet eden en temel araçlardan ikisi olarak döneme damgasını vurmuştur.

Pozitivizmin dünyayı elverişli yöntemlerle bilebilme olanağına kavuşmuş olan eğitilmiş insanların toplum yönetiminde egemen olmalarının arzu edilmesinin pozitivizmin doğal bir uzantısı olduğunu belirten Köker, Pozitivizmin bu siyasal sonuçlarının bu anlayışa sahip olan Osmanlı-Türk entelijansiyasına da damgasını vurmuş olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda hakikati bilenler halka doğru gidecek ve onlara ne yapmaları gerektiğini öğreteceklerdir. Bu anlamdaki II. Meşrutiyet halkçılığının bu elitist yönüyle Kemalizme aynen yansımış olduğunu vurgulayan Köker (2013: 233), pozitivizmi Kemalizm-demokrasi ilişkisi açısından da ele almıştır.

Pozitivizmin Kemalizm-demokrasi ilişkisi açısından ortaya çıkarmış olduğu özel sonuçları iktisadi, kültürel ve siyasal düzeyde açıklayan Köker, iktisadi düzeyde hızlı kalkınma ve sanayileşme amacının, pozitif bilim ve teknolojinin insanlığa sağlamış olduğu olanaklardan yararlanarak toplumu "muasır medeniyet seviyesine ulaştırma" anlamını taşıdığını belirtmektedir. Kültürel düzeyde pozitivizmin sonuçları olarak, Kemalist laiklik anlayışına vurgu yapan Köker, Auguste Comte'un ifadesiyle "pozitif evre"nin Kemalizmin muasır medeniyet seviyesine karşılık geldiğini ve laiklik anlayışının da bu hale uyum göstermiş olduğuna vurgu yapar. Laiklik anlayışının hayatın birçok alanına nüfuz eden yönüyle (eğitim, aile, ekonomi, hatta muaşeret, kıyafet vs.) pozitivist anlayış doğrultusunda din adamlarının bir layisizme dönüştüğünü (Daver, 1955: 6) belirten Köker (2013: 234-235), bu yönüyle de dinin ortaya çıkış koşullarını değiştirmek yerine yeni bir inanç sisteminin benimsetilmeye çalışıldığı bir ideolojik öğe olarak (Tunçay, 2012: 221, 224) belirtilmesi gerektiğini ifade eder. Pozitivizmin siyasal sonucu ise siyasal rakiplerin ya da muhalif güçlerin dinciliklerine karşı çıkılmasını sağlamada ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında pozitivizmin gereği olarak "düzen içinde ilerleme" adına güçlü merkezi devleti sürdürmeye olan katkısı da bulunmaktadır (Köker, 2013: 235).

Akıl'ın referans olarak alınması noktasında Abdullah Cevdet ismine yer vermek konuyu tamamlama noktasında önemlidir. Abdullah Cevdet "Tıbbiye'de aldığı eğitimin de etkisiyle toplumu ve yaşadığı sorunları bir hastanın tedavisi süreci olarak ele alır. Ona göre ilim ve fen'in çözemeyeceği, adeta matematiksel olarak hesaplanamayacak hiçbir şey yoktur" (Ünüvar, 2009: 99). Bununla birlikte, Ünüvar'a göre, tam bir batıcı olarak nitelendirilen Abdullah Cevdet, toplumda "bir biyolojik *'elite'*in yönetimi ele almasının toplumsal gelişmenin sağlanması için gerekli olduğu"na inanmaktaydı, "bu grubun tespitindeki ölçü ise beynin büyüklüğünden başka bir şey değildi". Şu ifadeleri oldukça ilginçtir: "... *kafatası muhiti 16 pus olmayan adamlar ahmak olurlar, dimağın gayr-i tabii bir derecede küçüklüğü nişane-i eblehiyetdir...*" (Akt. Ünüvar, 2009: 101). Abdullah Cevdet gibi isimlerin fikirleri düşünüldüğünde; toplum inşası ve bu inşa sürecinin akılcı ilkelere dayandırılması konusunun radikalliği noktasında, Türkiye'de Fransa'nın bir adım ötesine geçilmiş olduğu iddia edilebilir.

2.4. Geçmişten-Gelenekten Kopuş Tezi Bağlamında Türkiye Reformu

Gelenekten[60] ve geçmişten kopuş tezleri, modern dönemde ortaya çıkmış duruma ilişkin açıklama biçimi olarak karşımıza çıkar. Fransız devrimi ile birlikte dünyanın artık yeni bir çağ atladığı ve devrim öncesi ve sonrası ayrımının kategorik karşıtlığının gerek Fransız toplumu gerekse dünya için önemli bir kategorik evreye karşılık geldiği uzun yıllar rağbet görmüş (dönemindeki eleştirel açıklamaları da göz önünde bulundurarak) bir açıklama biçimiydi. Bu anlamda devrim öncesi Fransa'sının devrim ile birlikte yıkıma uğramış olduğu ve devrimle birlikte yepyeni ve bambaşka bir döneme girilmiş olduğu devrim teorisyenlerince[61] kullanılan temel argüman olagelmiştir. Diğer bir deyişle bir 'kopuş tezi' temelinde oluşturulan yeni tarih ve siyaset tarihi yazımı sahneye çıkmıştı. Bu kopuş tezinin genel karakteristiği

[60] Geleneğin icadı (Eric Hobsbawm) yakın geçmiş ile kopuşun uzak bir geçmiş yaratmak suretiyle gerçekleştirilmesi bağlamında önem taşır. Örneğin Fransa'da devrim döneminde Ancien Regime ile olan kopuş vurgusunun yanında daha uzak bir geçmişe yapılan referanslara rastlanmaktadır. Antik Yunan dönemi, devrim Fransa'sında sıkça övülmüş bir anlamda yeniden icat edilmiştir. Bununla birlikte tıpkı Türkiye'de de Cumhuriyet döneminde Osmanlı ile olan kopuş tezleri, daha uzak bir geçmişe referans gösterilerek oluşturulmaya çalışılır. Bu geçmiş Orta Asya tarihi araştırmalarıyla belirginlik kazanan ve bir anlamda yine, yeni bir gelenek icadını bizlere sunan bir niteliğe sahiptir.

[61] Fransız Devrimi konusunda kopuş tezlerine sadık kalanların yanında, Tocqueville gibi düşünürler devrimin bir kopuşa karşılık gelmediğini iddia etmiş, bu teze devrimin eski rejimle olan süreklilik boyutlarını vurgulayarak karşı çıkmışlardır.

ise modernleşen toplumların tarih yazımına doğrudan etkide bulunmuş ve modernleşme yolundaki bu toplumlar da bu geçmişten-gelenekten kopuş tezlerini oldukça benimsemişlerdir.

Türkiye özelinde durum Fransa'da devrim dönemi ile oldukça benzer nitelikler gösterir. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte ulus devlet inşa sürecine giren yeni siyasal elit, Osmanlı dönemi ile olan bağlantısızlık ya da kopuş vurgularını ortaya koymuş ve hatta olayı, Osmanlı dönemini görmezden gelme noktasına kadar götürmüşlerdir. Bu durum özellikle ortaya konulan pratik siyasetlerde açığa çıkmıştır[62].

Cumhuriyet dönemi reformlarının birçoğunun ilk defa Osmanlı'da tartışılıp konuşulduğu da dile getiren Yayla, Cumhuriyet dönemine mal edilen bazı reformların, Cumhuriyet döneminin hemen öncesinde, programlandığını veya gerçekleştirildiğini ifade eder. Yayla, Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine reform sürecinin bir bütün olarak ele alındığı takdirde, birtakım kopukluk ve sıçramalar ve kimi geri dönüş ve rota değiştirişlere rağmen, reform sürecinin süreklilik[63] arz ettiğini belirtir. Bu sürekliliğe örnekler de veren Yayla, siyasî kültürü demokratikleştirme ve siyasî sistemi reforma tabi tutma açısından Osmanlı'da ciddî bir birikimin ve tecrübenin var olduğunu ve bu tecrübe ve birikim Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçmiş olduğunu belirtir. Yayla, Osmanlı'da halkın seçimle gelmiş bir meclis, monarkların yetkilerinin giderek azaltılması, bu yetkilerin meclisle ve heyeti vükela ile paylaşılması, temsil kurumu, çok partili hayat, fikri çeşitlilik genel olarak genişleyen ifade özgürlüğü gibi olgulardan haberdar olduğunu vurgulamıştır. Ancak resmi Kemalist propagandanın bu gibi örnekleri unutturmak ya da görmezden gelmek noktasında birtakım çarpıtmalarda bulunduğu ve gerçeklerin üzerinin örtülmeye çalışıldığı da Yayla'nın ifadeleri arasında yer almıştır (Yayla, 2004: 4-5).

---

[62] Türkiye'de de kopuş tezlerine meşruiyet sağlayan düşünürlerle birlikte bu konu hakkında birçok yazar (Köker 1996, Öğün 1997, Bora 1998) tarafından cumhuriyetçi projenin geleneksel kültür kodları ile uyumluluğu ve muhafazakârlığı vurgulanmıştır.

[63] Konu hakkında Dumont ve Georgeon (1998: 143)'un ifadeleri dikkat çekicidir: "Kemalist devrim, 1930'lara doğru ulaştığı doruk noktasında Jön Türk Devrimi'nin başarılı bir tekrarı olarak görünecektir hatırı sayılır bir bölümüyle. Ve çağdaş Türkiye'nin derin kökleri aramaya kalkıldığında, zamanın akışı daha da gerilere götürülürse, Tanzimat'ın zengin hümüslü toprağına gelip varılır."

19. yüzyılın başından beri gelişen modernleşme sürecini, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra yapılan değişikliklerle eski düzenin devrilmiş olduğunu ve bu durumun bir devrim olduğunu belirten Demiralp ise bunun geçmişten kopuş ve ileriye doğru atılış olduğunu vurgulamıştır. Her devrimin veya köklü değişimin geçmişten bir kopuş meydana getirdiğini söyleyen Demiralp, Fransız devriminin de reform hareketlerinin de geçmişler arasına set çekmek ve her şeyi yeniden kurmak amacını taşıdığını belirtir. Bu türden değişimleri paradigma değişimi olarak betimleyen Demiralp, paradigma değişiminin en kalıcı sanılan şeylerde dahi (gelenekler) değişim oluşturacağını, ifade eder. Bununla birlikte geçmişten ve eskiden tümüyle kopuşun olanaklı olmadığını Demiralp de vurgular. Yayla gibi Demiralp de insan doğasının bu duruma uzak olduğunu eski olanın en azından belleğimizde ve bilinçdışımızda yaşadığını belirtir (Demiralp, 2007: 24-25).[64]

Avrupa'daki keskin kopuş ve paradigma değişiminin en önemli örneklerinden biri olarak Fransız Devrimi'ne işaret eden Demiralp devrimin Cumhuriyetimiz için de esin kaynağı olduğunu belirtmiştir. Cumhuriyet geçmişe bakarken yalnızca Osmanlı ile olan siyasal kavgası yoktur, Fransız Devrimi'nin de etkisi vardır. Gadamer'in "Avrupa'nın Kalıtımı" eserine atıf yapan Demiralp O'nun "Fransız Devrimi'nin geçmişi bilinçli bir şekilde değillediği" ifadesine yer verir. Bu noktada devrim dönemi Fransa'sının takvim değişikliğine vurgu yapan Demiralp bu denli iddialı bir kopuş gerçekleştirilmeye çalışıldığını belirtir ancak sonuç itibariyle bu iddianın yarım kaldığını ve Fransız tarihinin "devam zinciri"ne yeniden bağlanmış olduğunu ifade eder (Demiralp, 2007: 28).

Osmanlı Devleti Batı karşısında geri kalmış olmanın farkına vardıktan sonra (askeri, teknik, kültürel) Fransız İhtilali'nin de derin etkileriyle birlikte, dünyadaki gelişmelerin bilim yoluyla meydana geldiği düşüncesi hâkim olmuştur. Bir önceki başlığımızda bu konuya uzunca yer verilmiştir. Tanzimat'la birlikte, egemen bir

[64] Bireylerin ve toplumların, hayatlarını, öncesini tamamen inkâr ederek veya reddederek, istedikleri zamanda ve yerde, sıfırdan başlatabilmelerinin mümkün olmadığını belirten Yayla, bu durumun hayatın tabiatına ters olduğunu ifade eder. O Türkiye Cumhuriyeti'nin, Osmanlı Devleti'nden olumlu ve olumsuz birçok şey devraldığını ve Türkiye Cumhuriyeti'nin geçmişin mirasını reddetmesinin fiilen imkânsız olduğunu bu yüzden de eskinin tarz, düşünce ve özelliklerinin yeniye hiç yansımadığı iddiasının ise dayanaksız olduğunu belirtir. Aksine, yeni rejim ve egemen sınıf, eskiyi büyük ölçüde sürdürmüştür (Yayla, 2004: 3).

teolojik bir anlayış yerine, akıl ve bilim anlayışı ile artık gelişme yollarını arayan Osmanlı aydınları bu yolda pozitif bilim eserlerinin Osmanlı'ya getirilmesi taraftarı olmuşlardır. Hanioğlu (1989: 39)'na göre açık bir biçimde ifade edilmiş olmamakla birlikte bu yeni kuşak (Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik vb.) geriliğin baş sorumlusu olarak "gelenek" ve "din"i görmüşlerdir. Konumuzun bu noktadaki köklü bağlantısını; gelenek ve dinin referans olarak görülmekten uzaklaşılması gerektiğini gören bir entelektüel kesimin varlığının oluşmaya başlaması sağlamaktadır. Bu kesimin sonraki dönemlere ve özellikle cumhuriyet dönemine önemli etkilerde bulunan bir ideolojik alt yapıyı da sağlamış olması bakımından önemli olduğu vurgulanmalıdır. Gelenek ve dinin yerine artık "akıl ve bilim"in referans olarak geçirilmesi kimilerine göre bir "Türk aydınlanması" olarak nitelendirilebilir. Ancak bunun geçmişten ve gelenekten bir kopuş öngörme noktasına gelmesi ciddi problemlere neden olmuştur. Bu geçmişten ve gelenekten kopuş öngörüsü ise cumhuriyet dönemi ile birlikte ortaya çıkmış ve bu öngörü pratik siyaset yoluyla hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı döneminin yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'si için bir karşıtlık nesnesi olarak görülmesi ve bu dönemden bir kopuş yaşandığının iddia edilmesi durumu, bünyesinde yukarıda da değinildiği gibi bazı problemleri barındırmıştır. Kısacası gelenekten ve geçmişten kopuş iddiasının temelini yeni toplumsal düzeni akıl ve bilim odağında inşa etme anlayışı oluşturmaktadır. Türkiye özelinde de belki bir paradigma dönüşümüne tekabül eden bu durum 'akıl' rehberliğinde bir dünya tasavvuru ve geçmiş ile arasına ciddi duvarlar örme (kopuş yaratma) anlayışının bir yansımasıdır. Özipek'e göre yeni rejimin kendisini akıl ve bilimle dayandırması, artık bu ikisinin rehberliğinin egemen olduğu anlamına gelmiyordu. Sadece iktidarın referans zeminin değiştiği anlamına geliyordu. Çünkü ona göre ne kendisinden hareket edilecek mutlak bir yol gösterici olarak saptanabilecek objektif bir 'akıl' vardı, ne de bir sonraki süreçte yapılanlar, (tarih tezinden kafatası ölçümlerine) 'makul'dü.[65]

Batı'nın evrenselleştirilebilir bir ilke olan akıldan hareketle kavranması iddiası, genellikle, "Batı ile aynı geçmişi paylaşmayan, aynı kültürel geleneklerden gelmeyen, aynı ethos'a sahip olmayan toplumların da Batı toplumlarınınkine benzer

[65] Bekir Berat Özipek ile Görüşme notları, 3 Kasım 2018.

bir siyasal ve sosyal düzeni tesis edebileceğini ileri sürme[yi]" (Toker ve Tekin, 2007: 83) de beraberine getirir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Batı'da modernliğin tesis edilme sürecinde, doğanın ve toplumun akıldan hareketle kavranmasının bir sonucu olarak modernliğin bir 'gelenekten kopuş' hamlesi olarak ifade edilmesi durumu söz konusudur. Batıcılığın (Batı'nın topyekûn model alınmasını öngören akım) temelini Batı'nın üstünlüğünün evrensel bir ilke olarak akıldan kaynaklandığı görüşü oluşturur. Bu görüşte akıl ve gelenek öncelikle Batı'da karşı karşıya gelmiştir ve Batı bunlardan ilkini tercih etmiş ve bu tercih sonucu üstün hale gelmiştir fikri hâkimdir. Aydınlanma düşüncesi özellikle de Fransız Aydınlanması ve Fransız Devrimi bunun bir sağlaması olarak görülmektedir (Toker ve Tekin, 2007: 83).

Batı-dışı toplumlarda gelenek ve modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz eden Göle ise, geleneksel toplum klişesinin aksine, bu toplumların gelenekselliksizleştirildikleri ifade eder. Gönüllü otoriter modernizasyon projeleri olarak Türkiye ve Çin örneğini veren Göle buralarda geçmişten ve gelenekten kopuşun, sömürgeci modernizasyon örneği olarak verdiği Hindistan'dan daha radikal olduğunu vurgular (Göle, 2007: 65). Bizim gibi köklü geçmişe sahip olan toplumlarda ilerleme/değişim yolunda Batı uygarlığına ayak uydurmaya çalışan birçok toplumun kimliğinin ikilikli[66] hale geldiğini de vurgulayan Demiralp de yeni düzenin geçmiş ile yapmış olduğu hesaplaşmada insafsızca davranmasının bu duruma yol açan önemli bir etken olduğunu ifade eder (Demiralp, 2007: 25). Berktay ise bu konuda, Cumhuriyet dönemi aydınlarının Doğuculuk/Batıcılık ikilemi içinde sıkışıp kalmış olmaları nedeniyle ve eski toplumdan kopuşun yarattığı travmayla baş edebilmek adına bazı stratejilere başvurduklarını belirtmiştir. Batıcı olduğunu vurgulayan aydınların gerilim ve çelişkilerinin üstünü örtüp bunları bilinçaltına ittiklerini ve bu baskılama neticesinde ise "Jakoben kesildik"lerini (Bora, 1997) belirten Berktay, kimi kesimin ise açıkça Doğucu olduklarını vurgulayıp Osmanlı'nın eski güzel günlerini terennüm ettiklerini belirtmiştir. Berktay bir kısmın ise daha geri gitmiş olduğunu ve icat edilmiş bir Türk mitolojisine sığındığını bir

[66] Bu konu hakkında Daryush Shayegan'ın *Yaralı Bilinç* adlı eserine bakılabilir.

bölüm aydının ise Doğu-Batı arası bir "terkip" peşinde koştuğunu ifade etmiştir (Berktay, 2007: 276).

Batıcılık'ın, 19. yüzyıl sonunda gelişen Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülükten temel bir farklılığına yer veren Toker ve Tekin, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarının devletin korunup kollanması ve kurtarılması amacıyla hareket eden ideolojiler olarak bünyelerinde "Osmanlı ethos'u ile süreklilik oluşturan temalar içerdiklerini" (Kadıoğlu, 1999: 26'dan akt. Toker ve Tekin, 2007: 83) ifade ederler. Bununla birlikte Batıcılık'ın, devletle ilgili pratik amaçlara odaklanmış olmak konusunda onlarla (Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük) 'ruh birliği' içinde olduğunu ancak onlardan farklılık noktasının ise, "siyasal ve sosyal değişimi süreklilik esasından değil, kopuş esasından hareketle düşünmesi" olduğunu vurgularlar. Cumhuriyet sonrasında Kemalist tarih yazımının 'kopuş tezi' Batılı düşüncenin akıl ve gelenek arasında tesis ettiği uzlaşmaz karşıtlığın bir ürünü olarak ifade edilebilir (Toker ve Tekin, 2007: 83).

İlerleme adına yapılan gelenekten kopuş talebinin, "Cumhuriyet ideolojisinin yeni bir kültür ve hatta yeni bir toplumsal moralite tanımlaması" anlamına da geldiğini belirten Toker ve Tekin, "siyasal egemenliğin toplumu yeniden kurma projesinde temel kategori olarak kabul edildiğini ve bu amaca yönelik olarak da öncelikle ulusal birliğin dayandırılacağı etnik ve kültürel birliğin tesis edilme[si]" hedefi bulunduğunu ifade ederler. Aynı zamanda toplumun, pozitivizmle uyumlu olarak, bir mekanik düzenek gibi ele alınması durumuna da vurgu yapan yazarlar, yeni toplumsal projenin taşıyıcıları olarak cumhuriyet aydınlarının otoriteryen bir yapı temelinde kanun ve yasaklamalar yoluyla toplumun dönüşmesini sağlamaya çalıştıklarını vurgularlar. Bu yapı ise halk katında Cumhuriyet'in ceberut devlet olarak algılanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, Cumhuriyetin akıl ve gelenek arasındaki antitez durumunu oldukça canlı yaşadığını belirten Toker ve Tekin, bu karşıtlık durumunu aşmak adına pozitivist-otoriteryenizmin ona sunduğu bütün araçları kullanmaya çalışmış olduğunu ifade ederler. Devlet ve halk arasında devleti gittikçe daha da aşkınlaştıracak bir ayrımın varlığından söz eden yazarlar, bu ayrımın en önemli siyasal sonucunun ise "toplumsuz bir kamu"nun yaratılması olduğunu ifade etmişlerdir. Cumhuriyetçi projenin toplumun her alanını kuşatma amacıyla

devlet eliyle bir moralite tesis etme ve bu moralitenin içini ise tamamen Batı referansıyla doldurma amacı taşıdığını belirten yazarlar, farklı referans kaynaklarıyla yaşama alışkanlığındaki toplumun bunlara bir tepki vermesinin ise kaçınılmaz olduğunu vurgularlar. Muhafazakâr karşı çıkışlar bu anlamda düşünülebilir (Toker ve Tekin, 2007: 92-93).

Kaliber, Türk modernleşmesini tarihselci perspektif içinden tahlil eden, onu salt bir kopuşlar ya da süreklilikler söylemi içinde değil, bunların birbirlerine içkin ve eşzamanlı var oluşlarını değerlendiren Mardin'in, Kemalist çağdaşlaşma istencini ve Cumhuriyet dönemini de bu bağlamda ele aldığını belirtir. Bu yaklaşımda Türkiye Cumhuriyeti Devletinin, bir tasarım olarak kurgulanan toplumun inşa yolunda meşruiyeti, olmayan bir öze (modem ulus, ulusal kimlik, genel irade gibi) ontolojik bir nitelik kazandırılarak zaten varmış gibi yaptığı bu özün ideolojik yeniden üretimi üzerinden kurgulanır (Mardin, 1991: 65'den Akt. Kaliber, 2007: 109). Bu geçmişle kurulan süreklilikler-kopuşlar ilişkisinin karmaşık, gerilimli tezahürlerini barındıran bir siyasal modernite projesi olarak kavramsallaştırılır. Siyasal otorite, "var oluşunun ve misyonunun aslî gerekçesi olarak; ilke ve normlarını kendisi belirlemiş olduğu siyasal ve kültürel çağdaşlaşma uyarınca toplumu eskisinden tamamen farklılaşmış yepyeni bir düzen yolunda harekete geçirme" anlayışını benimser. Bunun yanında "amacına ulaşırken ortaya koyduğu söylem ve politikalarla bir paradoks" üretir. Bu paradoks, geçmişin hiyerarşiye dayalı yönelim geleneğini yeniden üretmede temellenir. Mardin'in Kemalist modernleşme projesini İmparatorluğun kalıntılarının radikal bir reorganizasyonu olarak görmesinin nedeni; Osmanlı siyasasında kuruluş biçiminin bambaşka bir devlet formu altında Devlet-toplum ilişkilerinin bu yeniden üretilişidir (Mardin, 1991: 65'den Akt. Kaliber, 2007: 109-110).

Bununla ilişkili olarak yeni devletin seçkinleri, hem "Cumhuriyet dönemini ve onun ulus devletini Osmanlı İmparatorluğu ve siyasasından kesin hatlarla ayıran sınırlar çizme çabasındayken" yani bir kopuş tezi inşa ederken, öte yandan "bir siyasal modernite ve ulus inşası projesi olarak Türk Batılılaşmasının politik, toplumsal, ekonomik, kültürel ve etik hudutlarını" kurgulamaktaydılar. Bu ikili girişim, geçmişin yeniden kurulması ile birlikte bugünün inşasının koşullarını da belirlemektedir. Bu durum devletin Keyman'ın da vurguladığı gibi, Türk

modernleşmesinin epistemik ve normatif hudutlarını da bir başına düzenleyen yegâne meşru-egemen öznesi haline gelmesine neden olmuştur. Bu durum toplum karşısında ayrıcalıklı bir konum elde etme anlamına gelir. Bu ayrıcalık ise devletten özerk bir kamusal alanın varlığına tahammül edilmeyip geleneksel hiyerarşik düzenin korunmasını da mümkün kılan bir yapıya işaret eder. Sonuç olarak Osmanlı yönetim geleneğindeki, "kendilerine her zaman kuşkuyla bakılan çevre güçlerinin karar alma mekanizmalarından" tümüyle dışlanması durumunun, şimdi ise "bütün bir toplumun merkezî otoritenin ideal ve eylemlerinin nesnesi konumuna itilmesiyle" devam ettirilmesi anlamını taşımaktadır (Kaliber, 2007: 110). Devlet elitlerinin modernleşme sürecinde ayrıcalıklı bir konuma ulaşmaları durumu, yukarıda yer verilen ve Toker ve Tekin'in ifadelerindeki bir "moralite tesis etme" durumunun farklı yöntemlerde dile getirilme biçimidir. Meşru ve egemen özne olarak devlet, toplumun en küçük alanlarına kadar müdahale etme-düzeltme yani modernleştirme misyonuna sahiptir.

Toker ve Tekin, akıl kavramının Türkiye'de sahip olduğu yegâne anlam ufkunun pozitivizm ile sınırlı kaldığını savunarak, bunun nedenini ise Batıcılık'ın akla yapılan vurguya rağmen "Cumhuriyet dönemindeki topyekûn Batılılaşma programının belli bir felsefi temelinin olmamasına" (Mardin, 1998: 55-56) bağlamaktadırlar. Bu durum yani aklın hem geleneğe karşı olarak konumlandırılması hem de pozitivist bir temelde benimsenmesi siyasal düşüncede kalıcı sonuçlara yol açmıştır. Bunlardan biri meşruiyet krizidir. Eski meşruiyet kaynağı olan gelenek saf dışı bırakılmak istenmiş ve ona karşı akıl, sürekliliğe karşı ise kopuş tercih edilmiştir. Ancak geleneğe karşı konumlandırılan akıl pozitivist bir temelde anlaşıldığından "Batı felsefî-siyasî düşüncesi içinde ortaya konan 'doğal hukuk' veya 'halk egemenliği' gibi 'yeni' bir meşruiyet temeline" dayanamamıştır (Toker ve Tekin, 2007: 83).

Osmanlı pozitivizmi (Jöntürk fikriyatı) ile Cumhuriyet pozitivizmi (Kemalizm) arasında kopuşlardan çok, bir süreklilik olduğu belirten Özlem ise, Kemalizm'de halkçılığın, Rousseaucu cumhuriyetçilik anlayışına sıkı sıkıya bağlı olarak, "ulusal egemenlik" kavramıyla ilişkili olduğunu ifade eder. Halkçılığın siyasî temsil ve yönetime katılma ilkesi olma açısından demokratik ilke olduğunu söyleyen

Özlem, aynı ilkenin "halkın kendi kaderini kendisinin tayin etme hakkı olmayı" da kapsadığını belirtir. Bu açıdan halkçılığın, özellikle "1930'lu yıllardan sonra, 'halka rağmen halk için' formülü altında ifade edilmiş olduğunu" benzer bir biçimde "Jöntürkler'de olduğu gibi, halkın demokratik katılımını ve temsilini gerçekleştirmekten çok, devletin ve devlet iktidarının pekiştirilmesinin aracı" kılındığını vurgular. Bunun açık kanıtı olarak da Terakkiperver Fırka ve Serbest Fırka'nın devlet iktidarını zorlayacak ölçüde gelişmelerine izin verilmemesini gösterir (Özlem, 2007: 461). Kopuş tezine bir başka açıdan da yaklaşan Özlem, bunu millet kavramı çerçevesinde de yapar. Jöntürklerin "millet" kavramını, "Osmanlı devleti sınırları içerisinde yaşayan farklı etnik ve dinî unsurların birlikteliğini, "ittihad"ını ifade edecek bir genişlikle" niteledikleri Kemalizmin ise, "ulus"u, "dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı yurttaşlar birliği" niteledikleri vurgular. İkisi arasında açık bir benzerlik olduğunu söyleyen yazar aynı zamanda "ulus"un "millet'e göre daha daraltılmış bir anlam içeriğine sahip olduğunun da altını çizer (Özlem, 2007: 461-462).

Osmanlı-İslâm kültürü ve geleneklerinden radikal bir kopuşa değinen Gök ise bu konuda eğitim alanına dikkat çeker. Eğitimin Batı uygarlığını ve kültürünü topluma benimsetme projesi uygulanırken en etkili araç olarak niteleyen Gök, dinin, "toplumsal kuruluşlarda (siyaset, hukuk, eğitim vb.) referans kaynağı olmaktan çıkıp, onun yerine pozitivist bilimsel yaklaşımla düzenlenen laik bir eğitim düzenine geçilmiş" olduğunu ifade eder (Gök, 1999: 1-5). Kısacası kopuş tezi, çalışmamızın sonraki bölümünü oluşturan pratik siyaset kısmının ayrıntıları ile doğrudan bağlantılı olarak ulus devlet oluşturma, eğitim reformları, millet kavramının içeriği gibi birçok konu ile "birlik düşüncesi", "yeni bir toplum inşası anlayışı" kapsamında da bağlantı kurulabilecek bir alana tekabül eder. Diğer bir deyişle kopuş tezi; Türk modernleşmesinin Cumhuriyet sonrası döneminde oldukça sık dile getirilen, ona teorik bir içerik ve meşruiyet kazandıran ve uygulanan pratik siyasete de sirayet eden bir bütüne karşılık gelmektedir. Bu yaklaşım, gelenekten ve geçmişten kopuş tezinin ve Türkiye modernleşmesinin tarihinin Cumhuriyetle başlatılmasının arkasında yatan temel refleksin de Osmanlı'yı yok sayma tavrı olduğuna işaret eder.

Öyle veya böyle, temellerini Avrupa tarihinde özellikle Fransız devrim tarihinde bulabileceğimiz kopuş tezi, Türkiye tarihinde cumhuriyet sonrası döneme ciddi ölçüde etkide bulunmuştur. Bu etkinin temel dayanağının aydınlanmacı akıl anlayışının olması ise iki ülkenin devrim ve reform dönemlerinin benzerliğinin kurulmasında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmıştır.

BÖLÜM- 3

FRANSIZ DEVRİMİ VE TÜRKİYE REFORMU ARASINDAKİ PRATİK SİYASETTEKİ BENZERLİKLER

3.1.Yapısal Düzenlemelerdeki Benzerlikler

3.1.1. İktidarın Meşruiyet Kaynağının Değişmesi

Fransız devrimi sonrasında aristokratik düzene bağlı olarak krallık rejimini sona erdirme ve yerine bir cumhuriyet düzeni inşa etme çabası görülmüştür. Türkiye de Kurtuluş Savaşı sonrasında bağımsızlığını kazanan bir devlet olarak yeni bir rejim tesis etme yoluna gitmiştir. Bu rejim Fransa'da olduğu gibi bir Cumhuriyet rejimidir. Bu anlamda yeni rejime geçiş iki ülke için de köklü bir siyasal değişimdir. Bu değişimle birlikte Türkiye'de de Fransa'da gerçekleştiği gibi eski devlet kurumları ve yapılarının yerine yenilerinin geçirilmesi söz konusudur. Bu değişimin köklü niteliğinin yanında devrimle (Fransa) ya da bağımsızlık zaferi (Türkiye) ile birlikte söz konusu eski yapının (krallık ya da saltanat-halifelik) hemen ilga edilmesi söz konusu olmamıştır. Parlamenter[67] bir cumhuriyet rejimi modeline geçiş yaşanmasıyla birlikte krallık ya da saltanat-halifelik varlığını bir süre devam ettirmiştir. Dönemin şartları göz önünde bulundurularak belirli bir süre sonra rejim değişimi tamamen gerçekleşmiştir denilebilir.

Fransa'da 1790 Haziran'ında millete kendi ruhani reisini seçme hakkı verilmiştir. Seçilen kişi "Katolik Roma Kilisesine iman ettiğini söylemeye, millete, krala, kanuna ve anayasaya sadık kalacağına dair yemin etme" mecburiyetindedir (Von Aster, 2004: 103). Burada öne çıkan vurguda, Fransa'da 1790 yılında papazlardan istenen yeminde millete, kanuna ve anayasaya sadakatin tasdik edilmesinin yanında 'kral'a da sadakatin tasdiki vardır. Yani devrimin hemen sonrasında krallık halen saygı duyulması gerekilen bir konumuna sahiptir. Türkiye'de de saltanatın kaldırılmasına kadar geçen süreçte padişah makamında görevine kısmen devam etmiştir. Her iki ülkede de bu makamların hemen ortadan kaldırılması yoluna gidilmemiş dönemin şartları göz önünde bulundurularak bu statülerin bir müddet korunması söz konusu olmuştur.

[67] I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde Osmanlı'da meşruti bir monarşi sistemi olarak parlamento vardı.

Diğer taraftan Devrimin despotluğun sonunu getirdiğini belirten Doyle (2001: 97), "egemen erkin Ulus'un ellerine verilerek kralın Fransa'nın hizmetkârı" haline getirilmiş olduğunu belirtir. Amaçlanan şey, kralın ve diğer yetkililerin anayasaya uymaya zorlanıp keyfiyet düzenine son verilmesi ve hukuk düzeninin inşasıydı.

Fransa'da kralın kurduğu iddia edilen bir dış bağlantının ya da ihanetin varlığı kralın hayatına son verilmesinde etkili olmuştur. Şöyle ki, daha önce değinildiği gibi, kral 16. Louis devrim sonrası bir süre hayatına devam etmiştir. Konu ile ilgili Rudê (2015: 109)'nin ifadesine yer vermek gerekirse; "İsveç, Prusya ve Avusturya'daki müttefikleriyle gizli planlar yapması nedeniyle krala ve kraliçeye olan güven sarsılmıştı. İhanetleri meşruti monarşistlerin yönetimi sürdürmelerini olanaksız kılmıştı". Demir dolap olarak adlandırılan kanıt aracı 16. Louis'nin yargılanmasının temeline oturtulmuştur. Bu dolapta yer alan mektuplar yabancı ülkeler ile ittifakın kanıtı olarak sunulmuştur. Sonuç olarak bu kanıt araçları kralın ölümüne giden yolda iddia edilen ihanetin somut delilleri olarak sunulmuştur.

Saint Just'ün kralın yargılanması ile ilgili şu ifadeleri önem taşımaktadır: "Louis'yi yargılayacak ve cumhuriyeti kuracak kişiler aynıdır; bir kralın haklı cezasına herhangi bir önem addedenler asla bir cumhuriyet kuramazlar. Aramızdaki düşüncelerin ve kişiliklerin zayıflığı özgürlüğün önünde büyük bir engeldir…" (Saint Just Euvres Complêtes 476-487'ten Akt. Hazan, 2016: 207). Robespierre ise: "Kral bir sanık sizler de yargıç değilsiniz. Bir adamın lehine ya da aleyhine bir yargılamada bulunmanız değil, halkın selameti için bir önlem almanız, ulusu korumak için bir eylem gerçekleştirmeniz gerekiyor" (Lefebvre, 2015: 270) ifadelerini kullanmıştır. Robespierre'in ifadelerinde yer alan "halkın selameti" ve "ulus" vurguları yeni siyaset biçiminin temel dayanağı noktasında bazı ipuçları sunmaktadır. Söz konusu bir kralın yargılanması dahi olsa ulusun çıkarlarına dayandırılarak bir olayın pratiğe geçirilmesi çabası vurgulanmaktadır.

Bununla ilişkili olarak, Alfred Cobban; "Robespierre, ulusun egemenliğinin tüm anayasal organların üstünde olduğuna karar verdi; ulusun iradesi tek başına bir anayasa oluşturmak zorunda kaldı. Millet, adaletin kaynağı ve yorumcusu olan yargı

mahkemelerinin en yükseği idi. Egemenlik, uluslararası ilişkilerde eşitliğin temel faktörüydü" (Cobban, 1948: 33).

Diğer taraftan, "kralın ölümle cezalandırılması önerisi Montagnard'lar arasında dahi oybirliği" (Hazan, 2016: 206) oluşturmamıştır. Marat bu durumun kamu vicdanını incitebileceği nedeniyle yaşadığı çekinceleri dile getirmiştir. Jirondenler ölüm cezasına karşı olmakla birlikte bu durum, Hazan (2016: 206)'a göre onların kralcı oldukları anlamını taşımamaktadır. Hazan için oldukça ilginç olan şey, Jirondenler'in rakipleri olan Montagnard'lara bu zevki yaşatmak istememeleri gerçeğidir.

Sonuç olarak, 16. Louis devrim meydanında giyotine gönderilmiştir. Birkaç istisna dışında ülke sessizliğini korumuştur. Ancak ölüm cezası etkileri daima tartışılmıştır. Bu durum acıma duygusuna yol açmış ve kralcı fikirleri coşturmuştur. Ancak "monarşik duygu ağır bir darbe almış, kral sıradan bir insan gibi infaz" edilmiştir (Lefebvre, 2015: 271). Kralın giyotine gönderilmesi, asırlardır devam eden iktidar biçiminin son bulması anlamına gelmekteydi. Foucault'nun kralın bedeninin iktidarın cisimleşmiş hali olduğunun ve her an görünür olma niteliğinin Fransız devrimi ile birlikte son bulduğuna dair açıklaması yeni iktidar biçiminin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Kralın doğal bedeni ölürken ya da ölebilirken siyasal bedeninin sonsuza kadar devam edeceği inancı Fransız devrimi ile kralın idamı ile son bulmuştur. Lağvedilmiş olan kralın bedeninin yerine yeni bir beden bulunmuştur; toplum bedeni. Artık "yaşasın kral" yerine "yaşasın Fransız ulusu" vurgusu hâkim olacaktır (Foucault, 2003: 40-47). Bu vurgu modern dönemde ulus devlet inşasının belki de çekirdeğini oluşturan en önemli referans noktasına işaret etmektedir. Ulus kavramı bunun da beraberinde cumhuriyet ve halk egemenliği kavramları yeni iktidar biçiminin temelidir artık. Bu kavramlar odağında ulus devletler, yeni siyaset biçiminin yanında yeni bir toplum da yaratma işlevini en önemli nitelikleri arasına konumlandırmışlardır.

Türkiye'de ise konuya, padişah ile milli mücadele taraftarlarının iktidar mücadelesiyle başlamak uygun olacaktır. Milli Mücadele ve Mudanya Mütarekesi'nin ardından barış şartlarının görüşülmesi için 27 Ekim 1922'de İstanbul

ve Ankara hükümetleri Lozan'a davet edilmiştir. Sadrazam Ahmed Paşa, Ankara'ya birlikte hareket etmeyi teklif etmiştir. Ancak müttefiklerin siyasette var olan ikiliği kullanmaya devam edeceği endişesi oluşmuştur. Bu nedenle Türkiye'nin bağımsızlığına ve milli egemenliğe zarar vereceği düşüncesi ile Meclis'te saltanatın hilafetten ayrılması ve kaldırılması yönünde bir önerge verilmiştir. Meclise bir gün önce getirilen önerge 1 Kasım 1922'de görüşülerek karara bağlanmıştır (Turan, 2003: 214). Ahmad (2007: 68), Mustafa Kemal'in savaş kazanıldıktan sonra rejim sorunu ile yüz yüze kaldığını ifade eder. Ahmad aynı zamanda, Mustafa Kemal'in taşra alt-orta sınıfa mensup olduğunu ve bu sınıf üyelerinin orduda görev almayı geç Osmanlı döneminin durgun "toplumsal ve ekonomik ortamında bir yükselme aracı" olarak gördüklerini belirtir. Bu sınıfın hanedana derin bir sadakat duygusundan yoksun olarak reform konusuna yaklaşımları da daha "radikal ve popülist"[68] olmuştur. Mustafa Kemal'in rakipleri ise "emperyal kentin daha üst sınıfları"ndan gelmiş ve Osmanlı hanedanına derin bağlılık duymuşlardır. Onlar için, İmparatorluğun reformlarla kurtarılması gerektiğine olan inançlarının yanında sarayın muhafazası da bir o kadar önemli olmuştur. Rauf Orbay, Refet Bele gibi isimlerin saltanat ve halifelik konusundaki görüşlerine yer veren Ahmad (2007: 73), bu konuya açıklık getirmiş ve Orbay'ın konu ile ilgili şu ifadelerini nakletmiştir:

> Sultanlığa, vicdanımla ve duygularımla bağlıyım. Babam padişahın himayesinde büyüdü ve Osmanlı Devleti'nin önde gidenlerinden biri oldu. Bu iyiliklere duyduğum minnet kanıma işlemiş. Nankör değilim ve nankörlük edemem… Genel durumu denetim altında tutmamız zordur. Bunu ancak, herkesin ulaşılamayacak kadar yükseklerde görmeye alıştığı bir otorite sağlayabilir. Bu da ancak sultanlık ya da halifelik makamı olabilir. Bu makamı ortadan kaldırmak ve farklı nitelikte bir varlığı onun yerine geçirmek başarısızlığa ve felakete yol açacaktır.

Ahmad, Rauf ile aynı fikirde olduğunu belirttiği Refet Bele'nin şu ifadesini de eklemiştir: "Sultanlık ve halifelikten başka hiçbir hükümet biçimi söz konusu olamaz" (Lewis, 1968: 275'ten Akt. Ahmad, 2007: 74).

Mumcu ise Atatürk'ün konuyla ilgili yaptığı konuşmasını aktarır:

---

[68] Bu yorumun benzeri, Şerif Mardin tarafından Jön Türkler için yapılmıştır. "Jön Türklerin Siyasi Fikirleri" adlı eserinde Mardin, Jön Türkler'in geldikleri sınıfsal konum nedeniyle hanedana bağlılıklarının daha yüzeysel olduğunu ve reformlar konusunda daha radikal yaklaşımlarının olduğundan söz eder. Bkz. Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri-1895-1908, 10. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

> Egemenlik ve saltanat hiç kimse tarafından hiç kimseye ilim gereğidir diye, görüşme ile tartışma ile verilmez. Egemenlik ve saltanat kuvvetle, kudretle ve zorla alınır. Osmanoğulları zorla Türk Ulusunun egemenlik ve saltanatına el koymuşlardı. Bu durumu altı yüz yıldan beri sürdürmüşlerdi. Simdi de Türk ulusu, bu saldırganlara hadlerini bildirecek ve egemenlik ile saltanatını, ayaklanarak kendi eline almış bulunuyor. Bahis konusu olan "Ulusa saltanatını, egemenliğini bırakacak mıyız, bırakmayacak mıyız?" meselesi değildir. Mesele zaten olup bitmiş bir gerçeğin ifadesinden ibarettir. Bu mutlaka olacaktır burada toplananlar, meclis ve herkes meseleyi tabii görürse fikrimce uygun olur. Aksi takdirde, yine gerçek usulüne uygun biçimde ifade olunacaktır. Fakat ihtimal bazı kafalar kesilecektir (Mumcu, 1996: 104).

Mecliste bu dönemde konuyla ilgili tartışmaların yaşandığı ve İstanbul hükümetinin tavrının eleştirildiği bir ortam hâkim olmuştur. Yetkiler konusunda (yasama-yürütme) meclisin üstünlüğü vurgusu yapılmıştır. Osmanlı devletinin artık sona ermiş olduğu fikri savunulmuştur. Atatürk'ün ifadelerinden de anlaşılacağı üzere; ulus egemenliği saltanatın yok oluşunu sağlayan en önemli unsurdur. Ayrıca ulus egemenliğinin savunulması konusunda sert pratiklerin dahi hayata geçirilebileceği bizzat Atatürk ("ihtimal bazı kafalar kesilecektir") tarafından ifade edilmiştir. 1923 yılının 15 Nisan günü çıkan 335 sayılı kanun aracılığıyla, Saltanatın İlgası'na İlişkin Kanun ve TBMM'nin meşruiyetine yayın yoluyla muhalefet etmek vatana ihanet kapsamına alınmıştır. Mumcu (1996: 109), 29 Ekim 1923'te Cumhuriyetin ilan edilmiş olduğunu, Cumhuriyet ilanından sonra da Atatürk'ün oybirliği ile Cumhurbaşkanı seçildiğini ve Cumhuriyet ilanının yurdun her yerine bildirildiğini, bir gün sonrasında ise Atatürk'ün İsmet İnönü'yü başbakanlıkla görevlendirdiğini ifade eder.

Kurtuluş zaferi sonrasında yönetimde ikiliğin kaldırılması amacıyla varlığına son verilen saltanattan sonra yine yönetimde iki başlılığın engellenmesi amacıyla halifeliğin kaldırılması konusuna gelinmiştir. Mustafa Kemal, "İslam inancını yüzyıllardır alışılagelen siyasal araç olma konumundan kurtararak temizlemek ve yüceltmek" gereğinden söz etmiş ve iki gün sonra meclis halifeyi görevinden almıştır. Osmanlı sarayının tüm üyelerinin ülkeye girişi yasaklanmıştır (Ahmad, 2007: 70-71). Kanunda yer alan hüküm şu şekildedir: "Hilafetin ilgasına ve Hanedan-ı Osmaniye'nin Türkiye Cumhuriyeti memaliki hariciyesinde çıkarılmasına dair kanun"da (3 Mart 1924 tarih ve 431 sayılı); "Halife hal'edilmiştir. Hilafet,

hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumlarında mündemiç olduğundan hilafet makamı mülgadır" (TBMM, Tutanaklar).

Halifeliğin kaldırılması laik devlet politikası açısından önemli bir hamle ve "radikal laiklik programına bir başlangıç" (Ahmad, 2007: 71) olarak görülmüştür. Tunaya'ya göre anayasal gelişmelerimiz, teokratik saltanattan meşrutî sisteme, oradan da Laik Cumhuriyete doğru bir çizgi izlemiştir. Bu sürecin doğal uzantısı ise, çok partili Batı demokrasisi olmuştur. Bu gelişme birbirini izleyen ve tamamlayan birikimlerden oluşmuştur (Tunaya, 1960: 3-4'den Akt. Tanör, 2007: 290).

3 Mart 1924 tarihli kanun halifeliğin kaldırılmasının yanında eğitim ve din konularında da köklü değişimlere neden olmuştur. Eğitimin birleştirilmesi ve din konusundaki laik adımlar bu anlamda önem taşımaktadır. Tunçay (2012: 91)'e göre Halifeliğin kaldırılması ile başlayan laikleştirme hareketi eğitim ve adalet alanlarında birlik sağlanarak sürdürülmüş, Diyanet İşleri Riyaseti ve Vakıflar Umum Müdürlüğü adıyla iki örgüt kurularak, bu alanlar devlet denetimi altında tutulmuştur. Hatta "laikleşmenin İslam'ın dışındaki din topluluklarını da kapsaması istenmiş, fakat bu dilek" gerçekleştirilememiştir. Laik bir siyaset modelinin önemli ayrıntılarına bu ve benzeri konuların daha sonra ayrıntılı olarak incelenmesi ile devam edilecektir.



*Atatürk meclisten çıkarken, www.isteataturk.com

3.1.2. Merkezi Hükümet, Devrim Mahkemesi, Kamu Güvenliği ve Kamu Selameti Komitesi, Terör

Fransa'da devrim hükümeti dönemi olarak adlandırılan Jakoben iktidar dönemi, savaş döneminin devam etmesi, ülke içi karışıklıkların sürmesi ve aristokrasiye karşı mücadelenin devam etmesi nedenleriyle olağanüstü önlemler almıştır. Bu önlemlerin bir anlamda "devrimin kazanımlarının da korunması" olarak düşünülmesi gerektiği ifade edilirken, anayasanın askıya alınması, keyfi bir yönetimin oluşturulması uygulamalarının geçici önlemler olduğu da vurgulanmıştır. Tarihe "Terör[69] Dönemi" olarak kaydolan bu dönemde insanlar üzerinde oldukça katı bir istibdat yönetimi kurulmuş, *tek bir irade* söylemi yaygınlaşmış, yeni rejime muhalif olduğu düşünülen en küçük bir muhalefet odağına izin verilmemiş, binlerce insanın hayatı, zindanlarda geçmiş ya da giyotinin acı gerçeğiyle yüzleşmek zorunda bırakılmıştır. Fransa'da bu dönem ele alınırken çeşitli düşünürlerin bu dönem hakkındaki görüşlerine yer verilecek, dönemin el verdikçe sayısal veriler ışığında da ele alınması sağlanacaktır.

Laquer "*The age of Terrorism (Terörizm Çağı)*" (1977) adlı eserinde, terör dönemi tanımını yaparken Burke'ün 1795 tarihli meşhur metnindeki ifadesine başvurur: "Cehennem tazılarını binlerce insanın üzerine salan teröristler"in dönemi olarak adlandırılan devrim dönemine atfen terörizm, Fransız devrimi ve genel olarak Mart 1793 ile Temmuz 1794 arasındaki dönemi kapsar ve bu dönem terör saltanatıyla eş anlamlıdır (Laquer, 1977: 11). Von Aster (2004: 209); "Umumi Selamet Hey'eti'nin (Kamu Selameti Komitesi) tesisiyle ihtilal mahkemesinin teşkili nasıl aşağı-yukarı aynı zamana tesadüf ediyorsa, ihtilalci merkezi hükümetin vücuda gelmesiyle de terör ve tedahiş idaresi birbirlerine paralel gelişiyor" açıklamasını yapmıştır. Konu ele alınırken de Kamu Selameti Komitesi, İhtilal Mahkemesi, Merkezi Hükümet ve Terör Dönemi birbirini besleyen olgular bütünü olarak ele alınmalıdır.

---

[69] Steinberg'e göre; Fransız Devrimi, "terör" kavramınının anlamını çarpıcı biçimde değiştirdi. 1762'de, "Dictionnaire de l'Académie Française, terörü "büyük bir kötülük görülmesi durumunda hissedilen şey; ani bir tehdit" olarak tanımlıyordu. Ancak devrim sonrasında, Sözlüğün 1798 baskısı, kavramın tanımına "Bir sistem, Terör rejimi" kelimelerini ekledi. On sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, "Terör" terimi, tarihi bir olayı ve belirli bir politika biçimini ifade etmeye başladı (Steinberg, 2015: 32).

1793 yılını Kamu Selameti'nin diktatörlüğü olarak adlandıran Lefebvre (2015: 316), Fransa'nın Vendée[70] tarafından sırtından bıçaklandıktan sonra tehlikelere devrim hükümeti ile karşılık vermiş olduğunu belirtmiştir. Bu hükümetin yeni bir anayasa kabul edilir edilmez yerine başkasını bırakacak olan geçici bir rejim gibi değerlendirildiğini vurgulayan yazar, bu rejimin "insan ve yurttaş haklarını sınırlandıran ya da askıya alan olağanüstü önlemler yoluyla, Devrim'i iç ve dış düşmanlara karşı koruma amacı"nda olan bir savaş rejimi olduğunu ifade etmiştir. Dış düşman olarak savaşılan ülkeler, iç düşman olarak ise aristokrasi gösterilebilir.

Robespierre, "devrimci dünyayı daima ikili bir karşıtlık olarak algılamak eğilimindeydi: iyiler ve kötüler, vatanseverler ve karşı devrimciler" (McPhee, 2018: 228). Robespierre'e göre devrimin korunması ise, iç ve dış düşmanların yenilgiye uğratılması ancak silahlı sankülotların (*sans culottes* yani *baldırıçıplaklar*ın) yardımı, kurulacak merkezi bir hükümet, eski aristokrat kalıntılarının ve zenginlerin 'egoistliklerinin' ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilirdi. 'İhtiyacımız olan tek bir iradedir' ifadesini o dönem kullanmıştır (Rudê, 2015: 145). Rudê (2015: 147)'ye göre "Fransa'nın bu yeni yöneticileri (Jakobenleri kastederek) olayların akışı ve baskısı altında kalmış olmaktan çok felsefi öğretilerin etkisiyle" hareket etmişlerdir. Bu durum onların amacını anlamamızı kolaylaştıracaktır. Robespierre'in Haziran'da aceleyle ileri sürmüş olduğu hükümette "tek irade" kavramı sonbaharda somutlaşmaya başlamıştır (Rudê, 2015: 147). Merkezi hükümetin ve terörün nedenlerini özellikle üç temel durum ile açıklayan Lefebvre, bunları, "aristokrat

[70] 10-15 Mart tarihlerinde Vendée (Fransa'nın Orta Batısında) halkı toplu halde ayaklanmıştır. Lefebvre'ye göre bu köylüler kralcı ya da eski rejim yanlısı değillerdi. Ancak idari birimlerin ve şehirli Jakobenlerin direnişçi papazlara karşı zorbalıkları onları öfkelendirmiştir. 1791'deki soylu ayaklanmasını desteklememişlerdir. Sürgüne gönderilen iyi yürekli rahipler için 1792'de isyan çıkarmamışlardır. Ancak Ağustos'ta, silahaltına alma emri, bu taşralılar arasında ilk halk hareketine neden olmuştur. Devrim adına savaşmayı kabul etmemişlerdir. Devrimin Vendée topluluğuna ne getirdiği sorusunu soran Lefebvre, devrimin ilerleme kaydettikçe yoksulluk ve hınç duygularının çoğaldığını ifade etmiştir. Devrim köylülerin hak iddialarını tatmin etmekte başarısız olmuş, devrimci burjuvazi sınıfsal bir düşman olarak ortaya çıkmıştır. Kriz bu şekilde oluşmuştur (Lefebvre, 2015: 332). Vendée isyanı sonrasında Fransa'da Parlemento'nun bölge halkının katledilmesini uygun gören yasasıyla bölgede ciddi bir kıyım yaşanmıştır. Tarihe Vendée katliami olarak geçen olay, modern soykırım olarak da adlandırılır. Vendée'deki kıyımın nedeni ne olursa olsun, yaşananların korkunç olduğunu ifade eden Özipek (2017: 45) ise, bazı tarihçilere göre öldürülenlerin sayısının 170.000, bazılarına göre ise 600.000 olduğunu vurgulamıştır. Böylesi bir büyük bir trajedinin nasıl unutturulabildiğini de sorgulayan Özipek, bunun cevabının, tarihi tartışmanın değer-bağımsız olmadığı gerçeğinde gizli olabileceğini ifade etmiştir.

komplosu" kötü ekonomik koşullar ve Hristiyanlıktan Arındırma hareketi olarak özetler:

> Devrimci zihniyetin cezalandırıcı iradesi sürecin en başından itibaren, "aristokrat komplosu"na verilen savunmacı tepkiyle birleşti (…) Söz konusu yalnızca "aristokrat komplosu" değildi. Ekonomik durum ve onun toplumsal sonuçları artık başka "halk düşmanları" yaratmıştı: paralarını saklayan ya da yurtdışına gönderen zenginler, azami fiyat uygulamasını hiçe sayan üreticiler, *assignat*'yı kabul etmeyenler. Böylelikle terör, baldırı çıplakların varlıklarını garanti altına alacağına güvendikleri güdümlü ekonominin desteği haline geldi (…) Bununla birlikte, hiçbir şey Hristiyanlıktan arındırma uygulaması kadar Terör'ün yaygınlaşmasına katkıda bulunmadı. Eski din adamları, milletvekili rahipler ve sofular, tehlikeli ya da suçlu muamelesi gördüler (…) Kuşkusuz baskı, şu ya da bu sebepten dolayı devrim hükümetine düşman olmasına rağmen itaat etmeyi kabul eden ve her halükarda ne komplo düzenlemeyi ne de ayaklanmayı düşünen bir dolu insanın cezalandırılmasıyla sonuçlandı; daha sık olarak büyük endişelere ve rahatsızlıklara yol açtı" (Lefebvre, 2015: 388-390).

Fransa'da devam eden savaş koşulları merkezi hükümetin devamının sağlanması adına bir gerekçe olarak sunulmuştur. Savaş ortamının meydana getirmiş olduğu kaos ortamında anayasal düzenin sağlanması ya da demokratik rejimin devamı değil halkın yaşam mücadelesinin önemi öne sürülerek var olan bu yönetim biçimi meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Rudê (2015: 111)'ye göre Fransa Avrupa'nın diğer devletleriyle barışı sürdürebilmiş olsaydı bütün iç karışıklıklara rağmen devrim kendi yolunda devam edip sonuçlanabilirdi. Engels'in; "Fransız devriminin tamamı, bütün nabız atışlarının ona bağlı olduğu Savaş Koalisyonu altında geçti" ifadelerine başvuran yazar bu duruma açıklık getirmeye çalışır.

Von Aster (2004: 204) "normal bir devlet nizamına göre dizayn edilmiş bir anayasanın", "her tarafı düşmanla çevrili bir Fransa'da ve kendi kumandanlarının her dakika ihanetine maruz kalabileceği bir Fransa'da tatbik edilebilmesinden" duyduğu endişeyi ifade etmiştir. Fransız devrimi sırasında savaş durumunun devam ediyor oluşu, devrimi hem içeriden hem de dışarıdan yıkmak isteyenlere cesaret vermesinin yanında karşı devrime, bağnazlığa ve aristokrasiye karşı daha sert önlemler alınmasına da neden olmuştur. Bu sebeplerin yanında, "enflasyon, ihanet, yenilgi ve toplumsal karışıklıklar nedeniyle Meclis, bağlı olduğu ilkelere aykırı bir biçimde hareket etmiş ve teröre izin vermiş", ulusu savaşa hazırlamış güçlü bir "devrim" hükümeti kurmuştur (Rudê, 2015: 112). Von Aster, Robespierre'in önemli bir nutkunda anayasanın, savaşın nihayetine kadar talikini ve diktatörlük ilan edilmesini

teklif ettiğini ve kabul olunduğunu ifade etmiştir. Robespierre'in ifadeleri şu şekildedir:

> Anayasa gemisi daima tersanede yatmak için yapılmamıştır. Fakat her tarafta fırtına hüküm sürerken onu denize indirmek çılgınlıktır. İlahların mabedi, canilerin melce'i değildir. Anayasa da kendisini yıkmak isteyen su'ikastçileri himaye etmemelidir. İhtilalci hükümet, kanunların en mukaddesi olan vatan selameti fikrine, zarurete istinad eder. Anayasa hükümetinin gayesi muhafaza, bir ihtilal hükümetinin gayesi ise "tesis"dir. İhtilal düşmanlarına karşı hürriyet harbidir… Anayasa hükümeti vatandaş hürriyetiyle meşgul olduğu halde ihtilalci hükümetin gayesi umumi hürriyettir (Von Aster, 2004: 204).

Burada Robespierre diktatörlük ilanının nedenini ve ihtilalci hükümetin anayasal hükümet karşısındaki farklı uygulamalarını dile getirmiştir. Bu noktada dikkat çeken şey ise, diktatörlük döneminin geçici olduğu ve ancak var olan tehlike döneminde ise anayasal hükümetin devamının ciddi risk oluşturacağına yöneliktir. Bu açıklamalarla Robespierre'in ihtilalci hükümete bir meşruiyet kazandırma amacında olduğu söylenebilir. Saint Just ise 10 Ekim'deki nutkunda Robespierre'in fikirlerini tasdik etmiştir:

> Hükümranın iradesi kralcı akliyatı ezdiği ve ona fatih hakkıyla hâkim olduğu vakit cumhuriyet kat'i surette tesis edilmiş olacaktır. Artık yeni nizamın düşmanlarına karşı lütuf göstermeye mecbur değilsiniz… suikastler devleti karışıklıklara sürüklememiş olsaydı, vatan yumuşak bir teşri'in binlerce defa kurbanı olmasaydı, sulh prensipleri ile tabii adaletle idare etmek iyi bir şey olurdu. Bu prensipler; yalnız hürriyet dostları arasında mer'i olursa iyidir. Fakat halkla düşmanları arasında yalnız kılıç hüküm sürebilir. Adaletle idare edilmeyenler; yalnız demirle idare edilmelidir. Zalimleri ezmek gerekir (Von Aster, 2004: 205).

Saint Just'ün ifadeleri yeni düzenin düşmanları olarak adlandırılan kişilere karşı devrim hükümetinin tavrının net olacağına dair ipuçları sunmaktadır. Toplum için adalet düzeninin denenmiş olduğu ancak yaşanan olumsuz olaylar sonrası adaletli bir yönetimin düşman görülenler için fazla olduğu vurgusu vardır. Düşmanlar ancak antidemokratik yöntemlerle dize getirilebilir anlayışı hâkimdir. Bu noktada artık terör döneminin başlamış olduğu ifade edilebilir. Robespierre'in 1793 Eylülüne ait kendisi için yazmış olduğu notlarda ise şu ifadeler yer almaktadır:

> Gaye nedir? Anayasanın halk lehine tatbiki. Düşmanlarımız kim olabilir? Seyyiat sahipleri, zenginler… Hürriyet tesisine mani olan şeyler nedir? İç ve dış harp… Dâhili harbi bitirmek için ne yapmalı? Hainleri, su'ikastçileri, hususiyle mebusları, kabahatli memurları cezalandırmalı, hürriyeti tahkir eden, vatanperverlerin kanını akıtan bütün canilere dehşet veren misaller gösterilmeli (Von Aster, 2004: 212).

Robespierre, buradaki tespit ettiği esaslara baştan sona kadar sadık kalmıştır (Von Aster, 2004: 213). Savaş gereksinmeleri, kamu düzeni ve sivil barışın kurulması ihtiyacı Robespierre ve arkadaşlarını Paris'te denetimi artırmak adına daha fazla önlem almaya itmiştir. Bu önlemlerin etkili olabilmesi içinse Temmuz 1793'teki liberal demokrat anayasanın hükümlerinin ihlali kaçınılmaz görünmüştür. 10 Ekim'de Konvansiyon "Fransa'nın geçici ilk hükümetinin barışa kadar devrimci hükümet olduğuna" ikna edilmiştir. Böylece 1793 anayasası yürürlükten kaldırılmıştır (Rudê, 2015: 147).

Soboul (1969: 660), Robespierre'in 25 Aralık 1793 tarihinde okumuş olduğu İnkılapçı Hükümet Prensipleri'nde şunları ifade eder: "Anayasaya bağlı hükümet en başta medeni hürriyetle; inkılapçı hükümet ise kamu hürriyeti ile uğraşır. Anayasaya bağlı rejimde, fertleri kamu gücünün aşırılıklarına, kötü davranışlarına karşı koruyuvermek yeter; inkılapçı rejim ise, kamu gücü kendisine hücum eden bütün fesatçı gruplara karşı kendini savunmak zorundadır". Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Jakobenlere göre devlet tahakkümünün ve merkeziyetçiliğin tekrar diriltilmesini şartlar meydana getirmiştir. Ancak Jakoben merkeziyetçilik, halk inkılapçılarındaki dolaysız demokrasi eğilimi ile çatışıyordu. Kamu Selamet diktatörlüğü halk mücadelecilerini kendi sıkı disiplinine boyun eğdirmişti, boyun eğmeyenleri de kırıp atmıştı (1969: 660-661). Von Aster (2004: 210) devrimci hükümetin işleyişini şu şekilde açıklamıştır: "Hükümetin vazifesi, cumhuriyetin dâhili ve harici düşmanlarına karşı savaşmaktır. Bu harbin gayesi ölüm ve hayattır. Cumhuriyet aleyhinde çalışan, cumhuriyete karşı el altından sabotaj yapan mahvedilmelidir."

Devrim mahkemesi, Kamu Güvenliği Komitesi ile bölgeler, komünler ve meclis otoritesini taşıyan ve görev temsilcileri olarak bilinen taşra kentlerindeki temsilciliklerde olağanüstü disiplin yetkileriyle donatılmış "devrimci komiteler" kurulması devrimci hükümetin almış olduğu olağanüstü önlemler arasında yer almıştır (Rudê, 2015: 125). 14 Frimaire Yıl II (4 Aralık 1793) tarihindeki kararnamede, kaza belediyeleri ve idarelerin yanında "milli temsilciler" kurulmuştur. Bunların ise her on günde bir Kamu Selameti Komitesi ve Genel Güvenlik Komitesi'ne hesap vermeleri kararlaştırılmıştır. Bürokrasi cihazı kuvvetlendirilmiş

ve demokratlaştırılmıştır (Soboul, 1969: 667). Genel Güvenlik ve Kamu Güvenliği Komiteleri'nin görev alanlarına değinmek gerekirse; bunlar tüm yetkilerini konvansiyondan almıştır ve tam yürütme gücüyle donatılmıştır. Genel Güvenlik Komitesi, "polis ve iç güvenlikten sorumluydu: Devrim mahkemeleri, yerel teyakkuz ve devrimci komitelerin faaliyetleri bunun özel çalışma alanına dâhildi". Kamu Güvenliği Komitesi ise daha geniş alanda güç kullanma yetkisine sahipti: "bakanları denetlemek, generalleri atamak, yerel yönetimleri tasfiye etmek ya da yönetmek, dış siyaseti yönetmek yetki alanına" giriyordu (Rudê, 2015: 148). Rudê aynı zamanda terörün devam ettiğini ancak artık merkezden yönetildiğini, böylece güçlü hükümetin nasıl oluşturulduğunu şu şekilde açıklamıştır:

> Jakobenlerin iktidar mücadelesinde ana dayanak noktası olan Paris'in bağımsızlığı, Komün'ün taşra kentlerine müfettiş gönderme hakkının kısıtlanması, ulusal muhafızlar üzerindeki denetim yetkisinin sınırlanması ve bölgelerdeki 'devrimci' komitelerin Genel Güvenlik Komitesi'ne devredilmesiyle daha da azaltıldı. Terör devam etti, ancak bu kez kurumlaşarak merkezden yönetilmeye başlamıştı. Bu anarşinin sonuydu ama aynı zamanda halk hareketinin sonunun da başlangıcıydı… Böylece güçlü bir hükümet yapısı oluştu (Rudê, 2015: 149).

22 Prairial tarihinde kabul edilen ve bu adla anılan yasaya[71] bu noktada değinmek önemlidir. Çünkü bu dönemden sonra merkezi hükümet daha katı bir politika izlemiş, mahkemeler insan hakları ve demokrasinin oldukça ötesinde kararlara imza atmıştır. Bu döneme neden olan en önemli olaylar ise suikast girişimleri olarak açıklanmıştır. Özellikle Robespierre'e yönelik suikast girişimi bu yasanın çıkmasında etkili olmuştur denilebilir. Bu yasa sonrasında "büyük terör"ün yaygınlaştığı da ifade edilir. Hazan (2016: 355)'e göre; *Yüce Varlık* inanışının resmileştirilmesi ve 22 Prairial tarihli yasa ile devrim mahkemesi reformu siyasi ortamı zehirlemiş ve uyuşmazlıkları keskinleştirmiştir.

10 Temmuz[72] 1794'te Meclis'te acele bir biçimde çıkarılan 22. Prairial Kanunu ile korku ve öfkelerin daha da pekişmiş olduğunu belirten Rudê (2015: 156), Robespierre ve Collot'a düzenlenen suikast girişimleri sonrasında hazırlanan ve sunulan bu kanun tasarısının, devrim mahkemelerinde yürütülen davaların hızla sonuçlanması ve tutukluların savunma yardımı almasını engelleme amacıyla

[71] 10 Haziran 1794'te (Devrim takvimine göre ise 22 Prairial'de) çıkarılan "Büyük Terör Yasası."
[72] Rudé burada bir tarih hatası yapmış devrim takvimindeki 22 Prairial'i 10 Temmuz olarak vermiştir. Ancak 22 Prairial Miladi Takvime göre, 10 Haziran tarihine denk gelmektedir.

oluşturulduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda bu tasarının birçok parlamenterin dokunulmazlığını tehdit eden bir tarafı da vardı. Bu yasanın çıkması sonrası 'büyük terör' yayılmıştır. Yalnızca Paris'teki yaklaşık 1.300 giyotinde 2.600 infaz gerçekleştirilmiştir (2015: 156). "Büyük Terör" (Lefebvre, 2015: 395), Prairial yasasının sonucu olarak kabul edilmiştir. Couthon devrim mahkemesinin yeniden yapılandırılması ilkelerini açıklarken şu ifadelere yer vermiştir: "Vatan hainlerinin cezalandırılma süresi onları tanımak için gereken zamandan daha fazla olmamalıdır; söz konusu olan onları cezalandırmaktan ziyade ortadan kaldırmaktır (…). Onlara gösterilen hoşgörü vahşet, merhametse vatan katliamıdır" (Hazan, 2016: 363). Bu ifadeler vatan hainleri olarak nitelendirilen kişilere karşı ne kadar kesin bir karar mekanizmasının devreye sokulduğunu ve vatan hainliğinin cezasının doğrudan kişinin hayatına son verilmesi anlamı taşıdığını ortaya koymaktadır.

Prairial yasasıyla birlikte devrim mahkemelerinde değişime gidilmesi öngörülmüştür. Mahkeme halk düşmanlarını cezalandırmak amacıyla kurulmuştur. Düşmanlar on tür olarak sınıflandırılmıştır. Bir kısmı "oldukça açıkken (kraliyetin yeniden kurulmasına yol açanlar, konvansiyonu alçaltmaya ve dağıtmaya çalışanlar) bir kısmı ise kulağa daha kötü gelmiştir (kamuoyunu yanıltmaya ve halkın eğitimini engellemeye, kamu ahlakını ve vicdanını bozmaya çalışanlar…)". Suçun kanıtlanması adına fiziksel, ahlaki veya her türlü belge kabul edilmiştir. Şu ifade kullanılmıştır: "yargıların kaidesi, yürekleri yurt sevgisiyle aydınlanmış jüri üyelerinin vicdanıdır." Gerek görülmediği sürece avukat ya da tanığa başvurulmayacaktı ve sanık aklanmadığı takdirde ise tek ceza ölüm olacaktı. Bu yasa tasarısı şiddetli tartışmalar neden olsa da sonunda kabul edilmiştir (Hazan, 2016: 363). Prairial yasasının en çarpıcı noktası belki de, insan haklarına doğrudan kasteden, avukat ya da tanığa başvurunun sınırlı tutulması, bir suçla adı geçen kimsenin aklanmadığı takdirde doğrudan idama mahkûm olmasını sağlayan keyfi bir uygulama olmasıdır. Keyfi bir uygulamadır çünkü yargının kaidesi olarak "jüri üyelerinin vicdanı" ortaya konulmuştur.

Saint-Just, giyotin tarafından yapılan günlük infazların "yeni bir kamu vicdanı yaratmaya" hizmet edeceğini söyledi (Steinberg, 2015: 33). Yasanın yürürlüğe girmesinden sonraki haftalarda idamlar dehşet verici bir biçimde hız

kazanmıştır. “Büyük terör toplam 1.376 insanın hayatına mal oldu, oysa Mart 1793’ten 22 Prairial’e kadar Paris’te yalnızca 1.251 infaz gerçekleştirilmişti. Kamuoyu sarsılmıştı ve baskı pratikleri de korkuyu azdırdı (…) Devrimin zaferi kesinlik kazandığından, aristokrat komplosuna ilişkin kaygılar silikleşiyor, cezalandırıcı irade köreliyor, halkın ateşi sönüyordu” (Lefebvre, 2015: 396).

Hazan’a göre ise; Devrim Mahkemesi, 23 Prairial’den 8 Thermidor’a kadar 1285 idam, 182 aklama ve 577 mahkûmiyet kararı vermiştir. Cezaevlerindeki komplolar, kaçma girişimleri, ele geçirilemeyen Batz baronunun insanları kitleler halinde giyotine göndermek için yapmış olduğu kötülükler öne sürülmüştür. 28 Prairial ve 8 Messidor’da 73 Bicêtre tutuklusu, 19 ve 22 Messidor’da 146 Lüksemburg mahkûmu, 5 Thermidor’da 46 Carmes tutuklusu, bundan üç gün sonra ise 76 Saint-Lazare tutuklusu idam edilmiştir (Brunel 1989: 71’den Akt. Hazan, 2016: 367). Devrimin neden olduğu büyük yıkımın bilançosunu tam olarak sunmak mümkün olmamakla birlikte yazarlar çeşitli rakamlar öne sürmüşlerdir. Bu rakamlarda da farklılıklar olması oldukça mümkündür. Lefebvre’nin aşağıda vermiş olduğu rakamlar terörün çok büyük bir kıyıma neden olduğunun kanıtlanmasının yanında terörün niteliği hakkında da bilgi vermesi açısından dikkat çekicidir:

> D. Greer’in istatistiğine göre 17 bin infaz olmuştur; Marttan Eylül 1793’e kadar 518, Ekim 1793’ten Mayıs 1794’e kadar 10.812, Hazirandan Temmuza kadar 2.554 ve Ağustos ayında 86. Aslında ölü sayısı çok daha fazla oldu; savaşırken düşen asiler bir yana bırakılırsa, bu sayıya hem Nantes ve Toulon’daki gibi emir üzerine, hem de cephede, takipte veya kollukların yol çevirmeleri sırasında yakalananların yargısız infaz edilişlerini de eklemek gerekir. Diğer yandan hapishanelerdeki yaşam koşulları, oralarda da yüksek bir ölüm oranına yol açmıştır. Kesin bir hesap mümkün olmadığından, Greer 35 bin ila 40 bin kişinin zindanda öldüğünü yazar (…) Greer’in saptamalarının esas önemi, Terör’ün niteliğini teyit etmesinden kaynaklanır (…) Sayıları belirtilen ölülerin %85’inin üçüncü tabaka kökenli olmasına karşın (burjuvalar %25; köylüler %28; zanaatkârlar %31), ruhban sınıfından ancak %6,5 ve soylu sınıftan %8,5 oranında kayıp olduğu ileri sürülmüştür; ama böylesi bir mücadelede döneklere esas rakiplerden daha az hoşgörü gösterilir (Lefebvre, 2015: 391-392).

Bu ifadeler içerisinde çokça ayrıntı barındırmaktadır. Öncelikle, 17 bin infazın üzerine hapishanelerdeki ölümler eklenince en az 52 bin kişinin ölümünden söz etmek mümkün. Tabii bu rakamlara Vendée Katliamı gibi olaylar ve savaşırken ölenler de dâhil edilmemiştir. Bunun yanı sıra, terörün niteliği hakkındaki bilgiler oldukça dikkat çekicidir; esas rakipler olarak adlandırılan sınıflardan (ruhban ve

soylu sınıfı) oldukça az bir yüzde (toplam %15) ile kayıp görülürken, burjuva sınıfından %85 gibi bir oranda kayıp verilmiştir.

Vatandaş, haklarının teminatından yoksun kaldığı gün ve hürriyet istibdadı kurulduğu gün, iktidarı hiçbir şekilde sınırlanmayan devlet karşısında kendini silahsız, savunmasız bulmuştur (Soboul, 1969: 660). Steinberg (2015: 33)'e göre; Terör, devrim dönemi Fransa'sında gelişen koşullara ani bir tepki olarak ortaya çıkmış olabilir, ancak Jakobenler bunu ahlaki ve sosyal bir dönüşüm aracı olarak görmeye başlamışlardır: Onlara göre bu dönüşüm acı verici ve korkunç bir tecrübedir ancak Fransız halkı bu sayede daha iyi oluşacaktı. Bu acı verici ve korkunç tecrübe için Robespierre ve Jakobenlerin kendilerince mantıklı bir açıklamasını yapmaya çalışmalarını Robespierre'in terör tanımlamasına bakarak da anlayabiliriz. Yine, Steinberg (2015: 33)'e göre; Robespierre için terör, *ahlaki bir düzen*, bir *erdem cumhuriyeti* yaratmanın yoluydu. Robespierre ünlü deyişinde söylediği gibi, "*Terör hızlı, şiddetli ve katı bir adaletten başka bir şey değildir*."

Terör idaresinde artık herkes bıkmıştır, Terör; Robespierre'in adı demektir (Von Aster, 2004: 227). Bütün sorumluluğun Robespierre'e yüklenmesi durumu, Jakoben dönemin sona ermesine yol açan gelişmelerin de nedenlerinden biri olmuştur.

Ülkenin yabancı askerlerden temizlenmesini sağlayan "26 Haziran Fleurus zaferi ise, Robespierre ve ılımlılar arasındaki bağı zayıflatmaya" başlamıştır. Önceki dönemin bir kriz dönemi olduğu ve terörün baskı ve önlemlerinin bu koşullar altında uygulanmış olduğu gerçeği göz önünde bulundurulmuş ve krizin sona erdiği bu dönemde terörün baskısının hala devam etmesi durumu eleştirilere neden olmuştur. "İnsanlar arası ayrılmaların derinleştiği bu dönem, kuşku ve nefretin de yerleşmesine neden olmuştur. Robespierre ve arkadaşlarının diktatörlük ya da üçlü yönetim" (Rudê, 2015: 148) hazırlığında olduğu söylentileri yayılmıştır. Lefebvre'nin ifadeleri bu fikirleri destekler niteliktedir:

> Devrim hükümetinden nefret eden herkes, herkesten önce olanlardan Robespierre'i sorumlu tutuyordu. Bundan daha doğal bir durum da olamazdı. Komite politikalarını Konvansiyon ve Jakobenler önünde açıkça ve cesaretle savunan o olmuştu; yüce varlık dini ve Prairial Yasası da son noktayı koymuştu. Bu yasa, herkese o andaki

> yöneticileri iktidarda tutmanın bir yolu gibi göründüğünden, suçlamalar kesin olarak onu hedefliyordu ve Robespierre'in kendi kişisel diktatörlüğünü hazırlandığından şüpheleniliyordu (…) aslında o konumunu paylaşanların onayıyla hareket ediyordu (Lefebvre, 2015: 421).

Steinberg, 1794 Ağustos'unda, Robespierre'nin yıkılmasından yaklaşık bir ay sonra, devrimci lider Jean-Lambert Tallien'in, Fransa'da Devrim'in geleceği ve Fransız toplumu üzerindeki etkileri üzerine bir konuşma yaptığını ifade eder. Tallien'e göre terör, korku prensibine, özellikle ölüm korkusuna dayanan bir güç sistemi idi. Ona göre Terör sanatı, "her adımda bir tuzağın nasıl kurulacağını, her evde bir casusun ve her ailede bir hainin nasıl bulunacağını" bilmek için birkaç kişinin ölümü ile halkın çoğunu korkutmaktan ibaretti. Tallien'e göre Terör, Fransız toplumunu iki sınıfa ayırdı: "korkanlar ve korkutanlar" (Steinberg, 2015: 33).

Devrim hükümetinin çeşitli ve çelişkili olduğunu ve bir sınıf bilincinden yoksun olduğunu ifade eden Lefebvre (2015: 425) ise, Jakobenlerin de sıkı bir disipline sahip bir sınıf partisi oluşturmadığını belirtmiştir. Lefebvre, Robespierre ve Saint Just'ın tamamen "Baldırı çıplaklığa odaklanamayacak kadar burjuva çıkarlarının bilincinde" ancak "Baldırı çıplakların ihtiyaçlarına da burjuvazinin gözüne giremeyecek kadar duyarlı" olduklarını vurgular. Bu durum yazara göre devrim hükümetinin sonunu hazırlayan en önemli sınıfsal problemlerden biridir. Devrim hükümetinin onu iktidara taşımış olan halk hareketi ve onların istekleri ile burjuva çıkarları arasında denge kurmakta başarılı olamadığı ifade edilebilir.

Diğer bir deyişle, iki sınıf arasında azami ücret uygulaması ve serbest ekonomi arzuları gibi konulardaki uyuşmazlık devrim boyunca süregelen bir sorun olmuştur. Terör döneminin yıkıcı etkileri de buna eklendiğinde Jakoben iktidar döneminin son bulması kaçınılmaz olmuştur. Bu yıkıcı etkiler arasında *Yüce Varlık* inanışının resmiyet kazanması da yer almıştır. Çünkü özellikle Genel Güvenlik Komitesi üyeleri arasında Hébertçiler oldukça fazladır. Bu kişilerin Hristiyanlıktan Arındırma taraftarı oldukları akıldan çıkarılmamalıdır. Sonuç olarak Devrim Hükümetinin ortadan kalkması çeşitli parametreler etrafında açıklanabilecek bir boyuta sahiptir.

Bu noktada, 9 Thermidor tarihi devrim hükümetinin ortadan kalkmasını temsil eder. Thermidorcular Jakobenleri kovmuş ve devrim hükümetini dağıtmışlardır. Thermidorcular, "güdümlü ekonomiyi ve toplumsal demokrasiyi" (Lefebvre, 2015: 428) ortadan kaldırmışlardır. Lefebvre'ye göre 9 Thermidor'un derin bir anlamı vardır, bu; burjuvazinin 1789 devriminin ona sağlamış olduğu ve artık muhafaza edeceği hâkimiyeti ona yeniden sağlamış olmasıdır. Hazan (2016: 389) ise 9 Thermidor'un anlamını, Thermidorcu kırılmanın doğrulanarak Devrim Tarihi'ni büyük tarihçilerin bu noktada durdurduklarını ifade ederek açıklamaya çalışır. Michelet ve Mathiez gibi isimleri bu tarihçiler arasında sayar. Yazar, Martyn Lyons'un "9 Thermidor'u devrimin sonu olarak kabul etmenin Robespierre ve Terör'ün rolünü abartan devrim yorumu"nun kanıtsanmış olacağını belirttiğini de ifade etmiştir. Hazan'a göre Thermidor'la birlikte son bulan şey;

> Halkın en bilinçli kesiminin kimi zaman peşinden gittiği, çoğunlukla da ileri sürdüğü hükümet adamlarının, dağılımları, ilişkileri ve yaşam şekillerini değiştirmeye çalıştığı devrimin göz kamaştırıcı evresidir. Tabii ki bunu başaramamışlardır. Başarısızlıklarının ve trajik sonlarının derin sebebi, sahtekârların işbirliği değil, daha ziyade planları ve devrimci hükümetin gerçekliği ile halk hareketinin talepleri arasındaki çelişkilerdir (2016: 392-393).

Hazan da Jakobenlerin trajik sonlarının nedeni olarak, devrimci hükümet ile halk hareketleri arasındaki uyuşmazlıktan söz etmektedir. Bu Lefebvre'nin halk hareketi ile burjuva arasında var olan çıkar çatışması ile uyumlu bir açıklama biçimidir denilebilir. Sonuç itibariyle olağanüstü önlemler alınarak, devrimci ve merkezi hükümetin kurulması, devrim mahkemelerinin anayasal ilkeleri askıya alan uygulamaları, terörün yaygınlaşması ve devamı vb. birçok neden devrim hükümetinin hem temel özellikler hem de onun sonunu hazırlayan ögeler olmuştur denilebilir. Sınıflar arası çıkar ortaklığının sağlanamaması, aynı gibi nitelendirilen grup ya da sınıfların dahi heterojen bir yapıya (Jakobenler, baldırı çıplaklar gibi) sahip olması, devrimci hükümetin sonunun gelmesine destek olmuştur. Bu noktada Lefebvre (2015: 317)'nin Devrimin daha en başında Fransa için sarf etmiş olduğu şu ifadeye yer vermek yerinde olacaktır: "Üçüncü tabaka ve feodal aristokrasinin çatışmasının ötesinde, iki ayrı Fransa çarpışıyordu: Zanaatkâr ve kalfaların, esnafların ve küçük köylülerin Fransa'sı ile büyük çiftçilerin, ticaret efendilerinin ve şirket yöneticilerinin Fransa'sı".

3.1.3. Takrir-i Sükûn Dönemi ve İstiklal Mahkemeleri

Fransa'da Jakoben dönemdeki; devrimci hükümet, devrim mahkemesi, Kamu Selameti Komitesi gibi uygulamaların, Türkiye'de erken Cumhuriyet dönemiyle özellikle işlevsel açıdan ciddi benzerliklerinin olduğunu iddia etmek mümkündür. Türkiye'de bu dönemdeki, Takrir-i Sükûn Kanunu ve uygulamaları, İstiklal Mahkemeleri ve Tek Parti iktidarı, erken Cumhuriyet dönemine damgasını vurmuş olan ve Fransa'daki söz konusu dönemle oldukça benzer uygulamalara sahiptir. Bu benzerlikler; devletin bekasının ve devrimin kazanımlarının tehlikede olduğu, bu nedenle olağanüstü önlemlerin hayata geçirilmesi, bu önlemlerin özellikle bazı isyanlar ve suikastlar sonucunda ortaya çıkması ya da ağırlaştırılması, buna bağlı olarak anayasal ilkelerin askıya alınması, söz konusu dönemlerin geçici bir dönem olduğunun vurgulanması, anayasal uygulamaların kaos ortamında işe yaramayacağı, devlet için tehlikeli görülen kişiler için en ağır cezaların kesilmesi gerekliliği gibi konular çerçevesinde oluştuğu söylenebilir.

Bunun yanı sıra Türkiye'de erken Cumhuriyet dönemi, Türkiye'nin sonraki siyasal yaşamına yön verecek olan siyasal yapının ve siyasal kamplaşmaların mikro boyutunu ve başlangıcını oluşturan bir dönem olması nedeniyle oldukça önemli bir boyuta sahiptir. Bu boyut, Türk siyasal hayatının merkezine oturmuş olan, "devletçi-seçkinci" cephe ve "gelenekçi-liberal" cephe ayrımının[73] ilk nüvelerinin gözlemlendiği, askeri ve sivil bürokrasinin uzun bir dönem siyaset sahnesinde egemen hale geldiği, "çevre"de yer alan halkın taleplerinin görmezden gelindiği vb. noktalarda şekillenmiştir. Şimdilik bu konulara değinmeyi daha sonraya erteleyip, burada, çalışmanın odağı olan dönemin meydana gelmesine neden olan modernleşme girişimi ve bu girişimin Türkiye Cumhuriyetinde sorunsuz halledilmesi (herhangi bir karşı tepkiye fırsat vermeden) adına uygulamaya konulan katı siyasal hayatın ve baskı unsurlarının nasıl şekillenmiş olduğuna değinilecektir.

Türkiye modernleşmesi Osmanlı'dan sonra radikal bir yöne evrilmiştir. Osmanlı'da devletin kurumlarının modernleştirilmesi çabası Cumhuriyetle beraber toplumun da modernleştirilmesi çabasına dönüşmüştür. Bu dönüşüm, daha radikal ve sancılı olduğu kadar, otoriter ve yasaklayıcı bir niteliğe de sahiptir. Çağdaşlaşma

[73] Tasnif Emre Kongar'a ait. Bkz. Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.

sürecinin "yaptırımcı olduğu kadar yaptırtmayıcı ve yasaklayıcı" olduğunu belirten İnsel (2009: 24-25), yasakların önemli bir bölümünün her türlü özerk toplumsal hareketin engellenmesi yönünde olduğunu ve geleneksel devlet yönetimi prensipleri içinde ilk uygulananın ise cebir yolu olduğunu vurgulamıştır. Bu cebir yolunun pratik hayata yansımasını uygulanan reform politikalarında [74] oldukça uzun olarak dile getirilmeye çalışılacaktır. Ancak burada, bu cebrin, muhalif sesler konusunda nasıl bir kapsama sahip olduğu ve erken Cumhuriyet döneminin yasaklayıcı politikasının hangi boyutlara ulaştığı ve bunun Fransa ile olan benzer noktaları ele alınacaktır.

İttihatçılar tarafından başlatılan muhalefetin baskıyla sindirilmesi geleneğinin Cumhuriyetçiler tarafından da benimsendiğini belirten Karatepe (2011: 8), 1946'ya kadar siyasi hayata tek başına egemen olan CHF dönemi boyunca, güçlü muhalefet girişimlerinin (TpCF, Serbest Fırka gibi) daha en baştan yok edildiğini vurgulamıştır. Erken Cumhuriyet döneminde, siyasal muhalefet tasfiye edilirken kullanılan başlıca gerekçeler Şeyh Sait İsyanı ve İzmir Suikast Girişimi'dir. Tasfiye ya da sindirmenin hukukî araçları ise Hıyanet-i Vataniye Kanunu ve 1925-1929 döneminde yürürlükte olan Takrir-i Sükûn Kanunu ve 1927 yılına kadar görev yapan İstiklâl Mahkemeleri, sıkıyönetim ve uygulamalarıdır (Tanör, 1998: 273).

Ahmad (2007: 99) göre; "Düzeni Koruma (Takrir-i Sükûn) rejimi hükümetin Türkiye'nin yapısal çehresini değiştiren düzenlemeyi yapmasını sağladı." Muhalefet yapmayı neredeyse imkânsız kılan Takrir-i Sükûn Kanunu, Hükümete adeta diktatörlük düzeyinde yetkiler tanımıştır (Cumhuriyet Ansiklopedisi, 2002: 60).

Taner Timur da Jakobenler ve Kemalistlerin "demokratik diktatörlük" rejimi tesis etme noktasında benzerlikleri olduğunu söyler. Şiddet içeriğine sahip anti-demokratik uygulamalara yönelmek açısından var olan benzerlik, hukuki anlamda iktidar tekeline sahip bir hanedanı tasfiye ettikleri için toplumsal olarak demokratik işlev görme noktasında da mevcuttur (Timur, 2008: 318). Bu ifadeler, her iki ülkede tesis edilmeye çalışılan demokratik düzenin belli bir süre sonra ortaya çıkan "kaos

[74] Söz konusu reformların büyük kısmının bu dönemle eş zamanlı olarak hayata geçirilmiş olması akılda tutulmalıdır. Yani, Türkiye'de radikal reformlar, Takrir-i Sükûn döneminin oluşturmuş olduğu yasaklayıcı ortamda daha rahat bir şekilde uygulanma imkânı bulmuştur.

ortamı" öne sürülerek ortadan kaldırıldığı anlamını da taşımaktadır. Diğer bir deyişle, başlangıç itibariyle anayasal ilkelerin ve demokratik düzenin sağlanması yönünde çıkarılan yasalar, pratik hayata geçirilme noktasında problemlerle karşılaşmıştır. Bu problemlere destek sağlayan siyasal ortam, sıkıyönetim politikaları, tek parti rejiminin tesisi, merkezi bir yönetimin oluşturulması noktalarında hayata geçirilmiştir. Türkiye açısından; Şeyh Sait İsyanı, onun sonrasında çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu, bu kanun dayanağında kapatılmış olan siyasal partiler, İzmir Suikast Girişimi, Hıyanet-i Vataniye Kanunu çalışmanın bu kısmında değinilecek olan konulardır.

Şeyh Sait İsyanı'nın üzerine çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu'nun CHF yönetimi için bir vesile olduğunu ve isyan olmasa da başka gerekçe aranacak ve bulunacak olduğunu belirten Öngider (2009: 312), asıl sorunun Kasım 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TpCF)'nin kurulması olduğunu ifade etmiştir. Bu fırkanın kurulmasının, milli mücadele dönemine dayanan iki grup arasında, "Mustafa Kemal ve arkadaşlarına muhalif olarak nitelendirilen kişilerce sağlanmış olması (Kazım Karabekir, Rauf Orbay, Ali Fuat Cebesoy, Refet Bele, Adnan Adıvar vb.) bir meydan okuma olarak" nitelendirilmiştir. Dönemin başbakanı İnönü'nün sıkıyönetim ilan etme isteği, CHF yönetimince gereksiz bulunmuştur. Bu olay sonrası istifa eden İnönü'nün yerine daha ılımlı olarak görülen Fethi Okyar hükümeti kurmuştur. Ancak Şeyh Sait İsyanı'nın meydana gelmesiyle sıkıyönetim isteğinde olanlar için bir fırsat ortaya çıkmıştır. Uzun süren tartışmalar sonucunda Fethi Okyar'ın karşı olduğu sıkı tedbirler 60'a karşı 94 oyla kabul edilmiş ve Okyar hükümeti istifa edip yeniden İnönü hükümeti kurulmuştur (2009: 312-313). Tartışmaların yaşandığı sırada, Atatürk'ün "milletin elinden tutmağa lüzum vardır, inkılabı başlatan tamamlayacaktır" ifadelerini meselenin Kürt isyanının bastırılmasının da ötesinde "inkılabın tamamlanması" olduğunu vurgulayan Öngider (2009: 312), yeni ulus devletin pekiştirilmesi, siyasal rejimin yerleştirilmesi anlamlarını çıkarmıştır. 4 Mart 1925'te TBMM'de 22 muhalif oya karşı 122 oyla kabul edilerek yürürlüğe giren Takrir-i Sükûn Kanunu şu iki maddeden oluşmuştur (Öngider, 2009: 313):

> Madde 1. İrtica ve isyana ve memleketin nizamı içtimaisini ve huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlale bais bilumum teşkilat ve tahrikât ve teşvikat ve teşebbüsat ve neşriyatı hükümet ve reisicumhurun tasdiki ile resen ve idareten men'e mezundur. İşbu efal erbabını hükümet İstiklal Mahkemesine tevdi edebilir. (Gericiliğe, isyana ve memleketin toplumsal düzenini, huzuru, sakinliğini, emniyet ve asayişini bozmaya yönelik, çeşitli teşkilatları, kışkırtmaları, teşvikleri, teşebbüsleri ve yayınları, hükümet ve cumhurbaşkanı kendiliğinden idari olarak engellemeye yetkilidir. Bu fiilleri işleyenleri hükümet İstiklal Mahkemesine sevk edebilir)[75].
>
> Madde 2. İşbu kanun tarihi neşrinden itibaren iki sene müddetle merîyül icradır. (Bu kanun yayımı tarihinden itibaren iki sene yürürlükte kalır).

Takrir-i Sükûn döneminin Şeyh Sait ayaklanması vesilesiyle başladığını belirten Tunçay (2012: 135) ise, "olayın askeri harekât yönünün yüz gün içinde başlayıp bitmiş" olduğunu ancak "doğurmuş olduğu sonuçlar açısından daha uzun süreli gelişmelerle eklemleşmiş olduğunu" vurgulamıştır. Ayaklanmanın niteliği konusuna eğilen yazar, olayın ulusal-ayrılmacı, dinsel gericilik ya da bir karşı-devrim mi olduğu sorularını sorar. Olayı çıkaranların kafasında aslında, bu konuda kesin bir ayrım olmadığını ancak olay hakkındaki resmi görüşün irtica ve karşı-devrim odağında yakın olduğunu belirtmiştir. Bu noktada kendi fikrini söyleyen Tunçay, "ayaklanmanın dinsel bir giysi altında ulusal bir başkaldırı" olduğunu öne sürer. Olayın resmi açıdan irtica ve karşı-devrim olarak nitelendirilmesi ya da gösterilmesi ise yazara göre, doğudaki bu bastırmayla sınırlı kalmayacak "daha genel bir karşı hareketi haklı kılmak" amacını taşımaktadır. Yazar olay konusunda dış güçlerin parmağı olduğu iddialarına da değinmiş ancak kendine göre bunun olanaklı olmadığını ifade etmiştir (2012: 136-137).

Yeni hükümet yani İsmet Paşa hükümeti, "dini bir görüntü altında ayaklanmanın ve dinin siyasete alet edilmesinin vatana ihanet suçu olduğu" ibaresini "Hıyaneti Vataniye Kanunu"na eklemiş ve Takrir-i Sükûn Kanunu'nu yürürlüğe koymuştur. Bu kanuna göre "hükümet, gericiliği, ayaklanmayı teşvik eden, memleketin sosyal düzenini, huzur ve sükûnunu bozan kuruluşları ve yayınları, cumhurbaşkanının onayıyla idari bir kararla" yasaklayabilecekti (Karatepe, 2011: 29). İsmet Paşa hükümeti döneminde Doğu'da sıkıyönetimin bir ay, yedi ay ve iki kez de birer yıl uzatılıp 23 Kasım 1927'ye kadar devam ettiğini belirten Tunçay, Sıkıyönetim Mahkemeleri ile İstiklal Mahkemeleri arasındaki işbölümünün farklı

[75] Günümüz Türkçesine çeviri: Elif Nagihan Türköz.

aşamalardan geçtiğini ifade etmiştir. Bu dönemdeki bir yasaya yer veren yazar, infazların kolaylaştırılmış olduğunu vurgulamıştır:

> Harp ve İsyan Mıntıklarındaki İdare-i Örfiye Mıntıkalarında Müteşekkil Umum Dinvan-ı Harplerden Verilecek İdam Kararlarının Suret-i İcrasına Dair" 31 Mart 1341 tarih ve 595 sayılı kanun, sıkıyönetim mahkemelerinin hükmedecekleri ölüm cezalarının uygulanmasını kolaylaştırarak, ordu, kolordu, müstakil fırka ya da mevki-i müstahkem kumandanları tarafından "badettasdik derhal infaz" edilmeleri kuralını getirmiştir (Tunçay, 2012: 147).

İnfazların kolaylaştırılmış olduğu "badettasdik derhal infaz" ibaresinin akıllara, Fransa'daki 22 Prairial Yasasını getirmiş olduğu ifade edilmelidir. 22 Prairial Yasasıyla; *"Vatan hainlerinin cezalandırılma süresi onları tanımak için gereken zamandan daha fazla olmamalıdır; söz konusu olan onları cezalandırmaktan ziyade ortadan kaldırmaktır…"*(Hazan, 2016: 363) ifadeleri, bu noktada tekrar edilmeye değerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi; toplumsal ortamın bir kargaşa ortamı olarak nitelendirilmesi ve karar mekanizmalarının bu süreçte oldukça hızlı bir biçimde işlemesi gerektiği inancı bu tarz ifadeler ve yasal ibareler ile desteklenmeye çalışılmıştır denilebilir. Bu hızlı karar mekanizmasının doğası gereği, yanlış kararlara neden olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle söz konusu dönemlerde masum insanların idam, sürgün ve hapis cezaları ile yüzleşmesi kaçınılmaz olmuştur.

Gericilerin asla affedilmemesi konusunda da Fransız ihtilalinden ilham alındığını belirten Albayrak (2016: 36), konuyla ilgili Mahmut Esad Bozkurt'un aşağıdaki ifadelerine yer vermiştir: "İhtilalci gericileri asla affetmemelidir. Bunlara göz yummak, ihtilale kıymak demektir. Danton'un zayıf yeri burası idi. Robespiyer halkı olarak Danton'a bu gevşekliğinden dolayı gücenik idi. Robespiyer haklı idi. Çünkü Danton'un zaafı, Fransız ihtilaline oldukça pahalıya oturdu." Bu ifadelerden sonra yazar, Bozkurt'un, Şeyh Said Ayaklanması ve Menemen Olayı örnekleri üzerinden bu tarz tehlikelerin anında imha edilmesi gerektiğini aksi takdirde tehlikenin büyüyeceğini belirttiğini vurgular.

Tunçay (2012: 152), Şeyh Sait Ayaklanması nedeniyle Takrir-i Sükûn Kanunu'ndan yararlanarak girişilen genel sindirme eyleminden nasibini alıp, TBMM'de yer alan tek muhalefet partisinin de ortadan kaldırılacağının belli olduğunu ifade etmiştir. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın programındaki "dine

saygılı olunacağı" hükmünün gericiliği teşvik edici olduğu gerekçesiyle, Şeyh Sait Ayaklanması ile muhalefet arasında ilişki kurulmuştur. Gericilik suçlaması, muhaliflerin bastırılmasına meşruiyet kazandırılması amacıyla, başvurulan kolay bir yöntemdir (Karatepe, 2011: 29). TpCF'nin kapatılmasının üzerinden birkaç ay geçtikten sonra partinin eski üyelerine karşı CHF'nin saldırılarının devam ettiğini belirten Tunçay (2012: 154), anayasada ve seçim yasasında bu tarz bir imkân olmamasına rağmen, Ekim ayında ikinci seçmenlerden imza toplanarak bu gibi kimselerin milletvekilliklerinin kaldırılmasının talep edildiğini ifade etmiştir.

Beriş (2015: 72): "Önce Takrir-i Sükûn Kanunu'nun kabul edilmesi, daha sonra bu kanun hükümlerine dayanılarak hem siyasal hem de toplumsal muhalefet unsurlarının ardı ardına tasfiye edilmesi rejim açısından önemli bir dönüm noktasına gelindiğini gösterir" açıklamasında bulunmuştur. Bu dönüm noktasının, Kemalist seçkinlerce tasarlanmış olan reformlarda kendilerine engel olabilecek veya toplumsal muhalefet açısından bir çekim merkezi olabilecek unsurların ayıklanması şeklinde gerçekleştiğini belirten Beriş (2015: 72-73), burada reformlar konusunda zorlayıcı yöntemlerin izleneceğinin de mesajının verilmiş olduğunu vurgular.

Şeyh Sait Ayaklanması ise Fransa'daki Vendée İsyanı'nı akıllara getirmektedir. Bu anlamda Jakobenler ve Kemalistler arasında bu isyanlara karşı yürütülmüş olan politikaların benzer[76] olduğu ifade edilmelidir (Lewis, 2010: 653). Bu benzerliğin söz konusu isyanlara karşı radikal bir tarzda, oldukça sert bir tepkinin hayata geçirilmiş olması noktasında oluştuğu söylenebilir. Şeyh Sait Ayaklanması'nın siyasal sonuçlarına değinen Koçak şunları ifade etmiştir:

> Şeyh Sait Ayaklanmasının siyasal sonuçları Tek Parti diktatörlüğünün kurulması sürecinde önemli bir dönüm noktası oldu. Ayaklanmadan sonra, ülkede yeni başlamış olan çok partili hayat daha doğum anında sona erdi ve Takrir-i Sükûn Kanunu ile Hükümet tüm ülkede otoriter bir yönetim kurmayı başardı. Bundan sonraki dönemde gerek Mecliste ve gerekse Meclis dışındaki muhalefet geçmişe oranla pek cılız kaldı ve serbest tartışma ve eleştiri imkânı büyük ölçüde ortadan

[76] Lewis'in bu açıklamayı yaparken muhtemelen iki olayın nedeni olarak, dini niteliğin ön plana çıkarılmış olması vurgusuna dayanmaktadır. Nitekim daha önce değinilmiş olduğu gibi Vendée İsyanı'nın bu boyut üzerinden açıklanma ihtimali yüksektir. Resmi tarih yazımı tarafından bu olaylarda dini boyutun öne çıkarılmasının belli başlı amaçları vardır. Örneğin Türkiye'de Tunçay (2012: 136)'ın da iddia ettiği gibi olaya bu tarz bir boyut (dinsel, gerici) kazandırmak, Doğu'daki bastırmayla sınırlı kalmayacak, gelecekteki ya da daha genel bir karşı hareketi haklı kılma amacına sahiptir.

> kalktı. Siyasal muhalefet, Hükümetin sert baskısı altında yaşamak zorunda kaldı. Bununla birlikte örgütlü muhalefet son bulmakla birlikte yönetime muhalif gruplar (örgütsüz olarak da olsa) bir süre daha ayakta kalmayı sürdürdüler (Koçak, 2002: 140).

Bu noktada değinilmesi gereken bir diğer önemli konu da İzmir Suikastı olayıdır. İzmir suikastını bir tertip olarak nitelendiren Karatepe (2011: 30), bu olayın muhalefete indirilen son darbe olduğunu ifade etmiştir. 1926 yılının Haziran ayında meydana gelen olaya karışanların yargılanması üzerine Ali Çetinkaya başkanlığında İstiklal Mahkemesi, suikastçılar ile yeniden örgütlenmeye çalışan eski İttihatçılar arasında ilişki olduğuna karar vermiştir. İzmir Suikasti Olayı, İttihatçılar ve Terakkiperver Fırka yanlılarından kurtulmak adına bir fırsat olmuştur. Yargılamalarda, Rüştü Paşa, İsmail Canbulat ve Halis Turgut beylerin de aralarında yer aldığı 15 kişi idama mahkûm edilmiş, Kazım Karabekir, Ali Fuat, Cafer Tayyar, Refet Paşalar, Mustafa Kemal'in müdahalesiyle beraat etmişlerdir. Beraat edenlerin bir kısmı istifa edip siyasetten çekilmişlerdir. İttihatçıların ünlü maliye nazırı Cavit Bey, Hilmi Bey ve Naili Bey idama mahkûm olmuşlardır. Karatepe (2011: 32)'ye göre bu tarih sonrası ülkede açık muhalefet kalmamış, Halk Fırkası Tek Parti diktasına dayanan merkeziyetçi ve otoriter bir siyasal rejim kurmakta fazla zorluk çekmemiştir.

İzmir Suikastı olayının sonrasında alınan tedbirler düşünüldüğünde, Robespierre'e düzenlenen suikast ve sonrasında hayata geçirilen 22 Prairial Yasası ve Büyük Terör akıllara gelmektedir. Bu dönemde daha da sert tedbirlere başvuran devrimci hükümet, masum birçok insanın hayatına son vermiş, devrimin en yıkıcı boyutunu gözler önüne sermiştir. İzmir Suikasti Olayı da, muhaliflerin temizlenmesi noktasında benzer bir işlev görmüştür denilebilir. Nitekim olayla ilgisi bulunmayan insanların dahi bu olay bahane edilerek ya da olayla bir şekilde ilişki kurulması ve cezalandırılması söz konusudur. Bu dönemde yargı konusunda aşağıdaki ifadelere yer veren Paksoy, yargının güvenilir olmadığını vurgulamıştır:

> Yargı organı da bağımsız ve güvenceli değildi. İstiklâl Mahkemeleri ile sıkıyönetim mahkemeleri bunun en belirgin örnekleridir. İdari yargının yürütme ve idare üzerinde etkili bir denetimi yoktu. Anayasa yargısı da zaten yoktu. Yargının esas işlevi rejimi ve inkılâpları korumaktı. Çok önemli kısıtlamalar bulunan hak ve özgürlükler alanında da kişi özgürlüğü ve kişi güvenliği; polis müdahalelerinden,

> sıkıyönetim uygulamalarından, sıkıyönetim mahkemeleri ve İstiklâl Mahkemelerinden zarar görmüştü (Paksoy, 2008: 390).

Takrir-i Sükûn Kanunu'dan sonra, "Mustafa Kemal başka bir çıkış yolu görmediği için tiranlaştı" diyen yabancı bir tarihçinin dönemin bir davası[77] ile ilgili varmış olduğu yargıyı Tunçay şu şekilde aktarır: "Türkiye'nin doğru yola girmek için bir süre bir diktatöre ihtiyacı olduğu iddia edilebilirdi. Fakat tarihinin bir dönemini kirleten bu gibi kişisel öç alma eylemlerine gereksinimi yoktu. Mustafa Kemal burada en kötü sultanlardan bazılarının yöntemlerine dönmüştü" (Price, 1956: 134'den Akt. Tunçay, 2012: 171). Adı geçen davayı da kastederek, Tunçay dönemin siyasi-adli terör hükümlerinin haksızlığının ortada olduğunu ifade etmiştir.

İstiklal Mahkemeleri olarak bilinen özel mahkemelerle iş gören rejimin, muhaliflerinin tamamen susturulmuş olduğunu ifade eden Ahmad (2007: 76) ise, TpCF'nin kapatıldığı gibi diğer muhalefet gruplarının da kısa sürede ezilmiş olduğunu ifade etmiştir. Yazar "iki yıl içinde 500'ün üzerinde kişinin bu mahkemelerce ölüm cezasına çarptırılmış olduğunu" ve "Kemalistlerin bu fırsatı radikal reformları hayata geçirmek için kullanmış" olduklarını vurgulamıştır. Bu fırsatın olmaması ihtimalinde, reformlar konusunda, muhalefet ve halk kitlelerinin direnişinin oluşacağını da ekleyen yazar, bu noktada, siyasal ortamın sıkı yapısının reformlara karşı herhangi bir reaksiyon hareketinin daha en baştan sindirmiş olduğunun da anlaşılmasını sağlamıştır denilebilir.

Dönemin bir diğer önemli siyasal olaylarından biri de Serbest Fırka (SCF) deneyimidir. Sonu tıpkı Terakkiperver Fırka gibi kapatılmak olan partinin, CHF için bir muhalif tehdit unsur olarak görülmesi bu kapatmayı kolaylaştırmıştır. Serbest Fırka (SCF) deneyimini, TpCF'nin tersine "yapay" bir girişim ve "güdümlü bir demokrasi deneyi" olarak nitelendiren Tunçay (2012: 247), SCF'nin yaratılmasını rejim için olmaktan ziyade, parti (CHF) için faydalı olacağı nedeniyle düşünülmüş olduğunu ifade etmiştir. Partinin "çürük yanlarının açığa çıkarılması ve bunları

---

[77] "Bu davalardan biri, Ankara İstiklal Mahkemesi'nin Kara Çete diye anılan İttihatçıların duruşmasına başlandığı ve tutumu, suikast girişimiyle alaka aramaktan çok, geçmiş dönemlerin hesabının sorulması yönünde olmasıdır. Sonuç olarak 4 idam, 7 tane onar yıllık kalebentlik cezası verilmiştir (…) Yine İzmir'de gıyaben idama mahkûm olan eski Ankara valisi Abdülkadir Bey Istıranca Dağlarında yakalanmış ve Ankara'ya getirilerek hakkındaki hüküm vicahiye çevrilmiş ve o da hemen asılmıştır" (Tunçay, 2012: 170-171). Söz konusu ifadeler ikinci dava üzerine söylenmiştir.

temizlenmesinin sağlanması ile partinin güçlenmesi" sağlanacaktır. Ancak örgüt içindeki çıkar gruplarının bu tasarımın gerçekleşmesinden endişe duymaları nedeniyle, bu kişilerin SCF deneyiminin sonlandırılmasında etkili olduğu ifade edilmelidir (2012: 249). Serbest Fırka konusunda, iki partili sistemin siyasal gerilimi yatıştıracağı, mali ve ekonomik reformların kolaylaştırılacak bir uzlaşmanın yaratılacağının umulduğunu belirten Ahmad (2007: 77), "ılımlı bir muhalefet ortamının Batı'nın Türkiye üzerindeki imajına olumlu katkı sağlayacağının" düşünüldüğünü vurgulamıştır. Dış kredi ve yatırım sağlanması düşüncesi bu kapsamda yer almıştır. SCF'nin kurulmasından sonuna kadarki süreçte katı bir denetim altında olduğunu tekrar eden Tunçay şunları ifade etmiştir:

> Atatürk'ün bu oyunla ilgisini bilmiyorum. Fakat SCF deneyinde, onun kendi kendisiyle satranç oynar gibi bir durumda olduğu duygusuna kapıldım: karşı takımın adını koyuyor, taşları bir bir seçiyor, kimin nerede oynayacağını belirliyor, programı denetliyor, ilgili yazışmaları (kendisine yazılanları bile) dikte ediyor, parasını veriyor vb (…) hükümete karşı kimlerin neler düşündüğünü bilmektedir. Yaptığı, onları kendisinin istediği bir biçimde örgütlemekten, böylece de bütün ülke çapında ortaya çıkan ya da gizil duran karşıt eğilimleri bu odakta toplayarak denetleyebilmekten ibarettir (Tunçay, 2012: 250-251).

"Serbest Fırka'ya halk kesiminde gösterilen ilginin en önemli boyutu halk ile yönetici kesim arasındaki mesafeden kaynaklanmıştır. Nitekim Halk Partisi, bütün tek partili yıllar boyunca, halktan kopuk bir elit örgüt" (Karatepe, 2011: 46 ve İlmen, 1951) olarak kalmıştır. Halkın yöneticilerle yabancılaşmış olduğunun ve Serbest Fırka'nın çağrılarına büyük coşkuyla karşılık verdiğini vurgulayan Ahmad (2007: 77) de, Fethi Bey'in Anadolu'nun her yerinde kabalıklarla karşılandığı özellikle İzmir'deki ziyarette (1930), kitle gösterilerinin olduğunu ifade etmiştir. Mustafa Kemal'in halkın beklemediği tepkisiyle sarsıldığını ve sadık muhalefeti 17 Kasım 1930'da dağıttığını söyleyen yazar, böylece iki partili siyasal hayat deneyiminin son bulduğunu dile getirmiştir.

"Şans eseri Takrir-i Sükûn Kanunu'nun pençesinden kurtulan, sıkıyönetim ve istiklal mahkemelerinin gözünden kaçmış olan potansiyel muhalefet merkezlerinin ise Menemen Olayı[78] bahane edilip temizlendiğini" ifade eden

[78] "Menemen olayı Manisalı altı köylü vatandaşın, 23 Aralık 1930 günü Menemen'e gelerek Derviş Mehmet'in mehdi olduğunu iddia etmeleri ve şeriat ilan etmeye kalkışmaları ile başladı. İsyancılar kendilerine engel olmak isteyen yedek subay Mustafa Fehmi (Kubilay) ile iki mahalle bekçisini

Karatepe (2011: 35), bu olayda ibret amaçlı cezaların verildiğini belirtmiştir. Daha sonra rejime karşı ses çıkarma ihtimali bulunanların "gerici" ve "mürteci" diye suçlanıp bu olayın hatırlatıldığını belirten yazar, olay sonrasında 35 kişinin idama mahkûm edildiğini, iki müebbet ve 43 kişinin ise çeşitli cezalara çarptırılmış olduğunu dile getirmiştir.

Genel olarak Sıkıyönetim ve İstiklal Mahkemelerinin vermiş olduğu kararlarda, idam, sürgün, hapis gibi cezalarının sayısal veri anlamında tam olarak bir karşılığını bulmak pek mümkün değildir. Bu konudaki en kapsamlı çalışma Ergun Aybars'ın "İstiklal Mahkemeleri" adlı eseridir. Ancak bu eser "çok taraf tutarcasına" (Tunçay, 2012: 147) olayları ele alındığı için, söz konusu mahkeme kararlarının kesin bilgisine ulaşmanın imkânı kısıtlıdır. Tunçay (2012: 173), Şark ve Ankara İstiklal Mahkemelerinin kararlarına ilişkin sayılar vermektedir: "Şark İstiklal Mahkemesinin iki yılda 420 idam, Ankara İstiklal Mahkemesinin ise 240 kadar idam cezası" vermiş olduğunu belirtmiştir. Ancak "bu sayılara asker kaçağı olma nedeniyle verilen idamlar" eklenmemiştir. Aynı zamanda, "iki İstiklal Mahkemesinin kararlarına ilişkin sayıların Takrir-i Sükûn döneminin devlet terörü hakkında yeterli fikir" vermediğini de belirten yazar, Sıkıyönetim Mahkemeleri hakkında hiçbir sayısal verinin olmadığını da vurgulamıştır. Sıkıyönetim Mahkemeleri'nin baskı havasına ciddi katkısı olduğu düşünüldüğünde (2012: 173) bu açıklama oldukça önemlidir. Bu açıklamalar ışığında Fransa'da Terör Dönemi ile Türkiye'de söz konusu dönem hakkında sağlıklı bir karşılaştırmanın da yapılamayacağı ifade edilmelidir. Daha önce de ifade edildiği gibi Fransa'da da terör dönemi devlet terörünün boyutları konusunda bazı veriler olmasına karşın Türkiye'de daha yakın bir tarih olmasına rağmen, bu bilgilerin tamamen erişme açık olmaması ya da yok edilmiş olması nedeniyle kesin bir yorum yapmak güçleşmektedir.

İstiklal Mahkemelerinin yasallığı konusuna da değinen Tunçay (2012: 174), şark İstiklal Mahkemesi üyelerinden Lütfi Müfid Bey'in, Savcı Süreyya Bey'le tartışırken söylediği sözleri aktarır: "Bizim belli bir amacımız vardır. Ona varmak

---

öldürdüler(...) menemen halkının olay cereyan ederken rejimin yanında yer almayıp, adeta olayı destekler tutum takınması yöneticileri kızdırdı (…) bölgede sıkıyönetim ilan edildi. Olayın arkasında gizli bir örgütün olduğu kanısına varıldı. Bu örgüt Nakşibendi tarikatıydı(…) olayla ilgisi olsun ya da olmasın rahatsızlık duyulan tüm muhalif gruplara el atıldı" (Karatepe, 2011: 36-37).

için ara sıra kanunun üstüne çıkarız." Bu ifadenin egemen anlayışı yansıttığını belirten Tunçay, görülen davalarda genellikle avukat tutulmasına izin verilmediğinin anlaşıldığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Tunçay, Aybars'ın eserinde bazı bölümlere atıf yaparak, yazarın şu ifadelerini anlamanın güç olduğunu belirtmiştir: "Olağanüstü koşullar içinde olağanüstü yetkilerle kurulmuş olan İstiklal Mahkemelerinin olağan dönemin kanunlarına bağlı kalması çok çelişkili ve açıklaması olanaksız bir durum yaratacağı gibi, devrim mahkemeleri niteliği de ortadan kalkardı" (Aybars, 1983: 149'dan Akt. Tunçay, 2012: 175). Burada Fransa'da 22 Prairial Yasasıyla gelen, "Gerek görülmediği sürece avukat ya da tanığa başvurulmayacaktı ve sanık aklanmadığı takdirde ise tek ceza ölüm olacaktı" (Hazan, 2016: 363) kararı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Fransa ve Türkiye arasında bir benzerliğin daha açığa çıktığı bu nokta, avukat konusundaki keyfi tavır ile ilgilidir. Bu keyfi tavır esas olarak adı geçen mahkemelerin kendilerinin de keyfi ve yasallıktan uzak olmasıyla ilgili görünmektedir.

"Mustafa Kemal'e ve partisine muhalefet, milli birliğe, milletin ve devletin yüksek çıkarlarına muhalefetti. Bu anlayışa uygun olarak muhalefet girişimleri, bölücülük, gericilik, ihanet ve tefrikacılıkla suçlanarak bastırıldı" (Karatepe, 2011: 47). "Merkeziyetçi, otoriter, her türlü muhalefet karşısında had safhada huzursuz devlet geleneğini sürdüren Kemalistler, toplumsal tahayyülün özerk gelişmesinden son derece rahatsız olurlar (…) Cumhuriyet devleti toplumsal tahayyülün en ücra köşelerine kadar kendi denetimi altında bulunmasını arzular. Bu açıdan bir cephesiyle totaliterdir (…) uygulamada otoriterizmin sınırını genellikle aşmaz" (İnsel, 2009: 84). Bu bastırılmalar ve otoriter yapı neticesinde; "Devlet halka karşı korunan, hizmet ve hürmet edilmesi gereken bir fetişe" (Karatepe, 2011: 50) dönüşmüştür. Devlet otoritesinin sağlanması konusunda Osmanlı'dan ilham alındığı fikri ve bu otoritenin sağlanması noktasında hukuk dışına çıkılmasının dahi öngörülebileceğinin özünü Beriş, şu şekilde vurgulamıştır:

> Cumhuriyet rejimi, kurulduğu ilk günden itibaren otoritesini sağlamak ve kendi dünya algısı çerçevesinde bir siyasal ve toplumsal proje uygulamak amacından hareket etmiştir. (…) neredeyse gündelik hayatın tüm veçhelerine nüfuz eden ve toplumun modern dünyanın öngördüğü gelişmişlik düzeyine ulaşabilmesi için uygulanması zorunlu, hatta kaçınılmaz görülen söz konusu proje, zaman içinde Kemalizm ideolojisinin genel tezleriyle açıklanır. Diğer taraftan rejimin

> Osmanlı'dan tevarüs edilen otoriter bir yönetim anlayışı üzerine oturduğu görülür. Bu mantık, bir bakıma devletin çıkarı söz konusu olduğunda hukuk dâhil pek çok ilkenin göz ardı edilebileceğini öngören hikmet-i hükümet anlayışını meşrulaştırır (Beriş, 2015: 200).

Devletin bekasının sağlanması temelinde hukuk ya da anayasal düzenin dışına çıkılabilmesi, Fransa'da Terör döneminde anayasal düzenin var olan kaos ortamında sağlıklı işlemeyeceği fikri ile benzerlik taşır. Devrimci hükümete ya da Terör'e dayanak sağlayan ya da onlar için bir meşruiyet zeminine yol açan bu durum, "devletin bekası", "devletin çıkarı" gibi fikirler zemininde Türkiye için de geçerli bir duruma karşılık gelmiştir. Bu anlamda erken Cumhuriyet döneminin demokrasi sorunsalı da bu noktada önem taşımaktadır. Nitekim demokrasinin "henüz olgunlaşmamış halk için fazla" görülmesi ve sürekli ertelenmesi, Tek Parti döneminin en önemli problemlerinin belki de başında yer alır.

"Kelimenin tam anlamıyla bir 'aydın despotizmi' olan Kemalizmin temsil ettiği tepeden sosyal devrim, batı kurumlarının denetimli ithali ve otoriter devlet anlayışı ilerici sayılırken, çoğulculuk taraftarı ve İngiliz meşruti demokrasisine benzer bir yönetim arzulayan liberallere gerici yaftası takılır" (İnsel, 2009: 80-81). Fransa'da aydın despotizminin bir benzerinin "halka rağmen halk için" formülünde bulabileceğimiz anlayış, halk için en doğru olanın devlet seçkinlerince bilenebileceği fikrine dayanır. Bu anlamda demokrasinin hayata geçirilme imkânı da bu fikir çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Halkın buna layık olması gerekmektedir. Bunun için ise halkın devlet eliyle, geliştirilmesi, modernleştirilmesi zorunludur.

Demokrasi sorunsalının devlet katındaki bir diğer boyutu ise onun potansiyel bir tehlike unsuru olmasıdır. Bu konuda Beriş (2015: 20); "Demokrasinin rejimin temelleri için zararlı fikirlere de kapı aralayabileceğinden, üstelik doğuracağı sonuçlara güvenilmediğinden potansiyel olarak tehlike barındırdığı kabul edilir" ifadelerini kullanmıştır. CHP Tek Parti yönetiminin kalıcı olup olmadığı ve 27 yıllık iktidar süresinde demokrasi hedefinin olup olmadığı konusunda çeşitli araştırmacıların görüşlerine yer veren Uyar (2012: 92), "bazı araştırmacıların (Ahmet Demirel, Mete Tunçay) *'tek parti diktatörlüğü*'nün kalıcı olduğunu ve '*demokrasi*'nin amaçlanmadığını" belirttiklerini ifade etmiştir. Bu fikirlerin tam tersini ifade eden bazı araştırmacıların olduğuna değinen yazar, Tarık Zafer Tunaya

örneğini vererek, Onun CHP'yi *'vesayet partisi'* olarak nitelendirdiğini, bu tarz partilerin "totaliter olmayıp demokratik sistemin hazırlayıcısı" olduklarını ve "bunun doğal sonucu olarak da kendi sonlarını hazırladıklarını vurguladığını" belirtmiştir. Yazar, Maurice Duverger'in ise CHP gibi partileri *'hâkim parti'* olarak tanımladığını, bunların tek parti ile çok parti rejimleri arasında yer aldığını belirttiğini söylemiştir. Sina Akşin'e göre ise Türkiye Tek Parti yönetimi diğer birçok Avrupa ülkesinden (Almanya-Hitler, İtalya-Mussolini, SSCB-Stalin, İspanya-Franko vb.) daha demokratiktir (2012: 92).

Türkiye ile Fransa'nın devrim ve reform döneminde benzerlik kurulan bir diğer konu Fransa'daki Genel Güvenlik ve Kamu Selameti Komiteleri ile ilgilidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması sonucunda ortaya çıkan imkânla birlikte "Türklerin kendilerini yeniden keşfetmeleri yolunda bir başlangıç yapma" olanağına sahip olduğuna değinen Ahmad (2007: 96), bunu Fransız devrimci geleneği ve pozitivizmin son Osmanlı İmparatorluğu'nun radikal düşüncesi üzerinde yapmış olduğu etkinin devamı olarak nitelendirmiştir. Ahmad (2007: 96-97) şöyle devam eder: "Devrimci ve Jakoben gelenek, hem ittihatçılar hem de Kemalistler için bir esin kaynağı oldu. "Kardeşlik"in yerine "adalet"i geçirerek 1789'un düsturunu benimsemeleri ve 1912-1913 Balkan Savaşı sırasında Ulusal Savunma ve Kamu Selamet Komiteleri kurmaları bir rastlantı değildi". Burada iki noktanın birden benzerliğini savunan Ahmad öncelikle sloganlar konusuna değinmiş, "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganının Türkiye'de "hürriyet, müsavat, adalet" üçlü sloganına dönüştüğünden söz etmiştir. Fransa'nın bu etkisinin yanı sıra Ulusal Savunma ve Kamu Selamet Komiteleri bu etkilenme biçiminin farklı bir boyutuna karşılık gelmektedir. Ulusal Savunma Komitesi ile Ahmad, Fransa'daki "Genel Güvenlik Komitesi"nin benzerliğini kastediyor olabilir. Fransa'daki "Genel Güvenlik Komitesi"nin yetki alanları, polis ve iç güvenlik, devrim mahkemeleri gibi alanlara yayılmıştır. Ulusal Savunma Komitesi ise, "Balkan Savaşları sırasında kentlerde satış ve dağıtımları denetleyen, güçlü bir cephe gerisi oluşturma" (Zürcher, 2010: 192) amacında olan bir cemiyettir. Her ne kadar farklı görev yetkileri olsa da iki komite arasında isim benzerliğinin olduğundan söz edilebilir.

Ancak burada üzerinde durulmasının çalışmada daha önemli görülen kısmı Kamu Selamet Komiteleri ile ilgilidir. Bağımsızlık Savaşı[79] (Demirel, 2011: 381) sırasında kurulan bu komitenin ismi (Selamet-i Umumiye) Fransız devriminin etkisiyle konulmuştur (2011: 381). İki komitenin işlevleri açısından da benzerliğinin olduğu iddia edilebilir. Fransa'daki Kamu Selamet Komitelerinin işlevlerine daha önceden değinilmişti. Bunlar; "bakanların denetlenmesi, generallerin atanması, dış siyaseti yönetmek, yerel yönetimleri tasfiye etmek" vb. daha geniş bir çerçeveye sahip yetki alanlarına karşılık gelmekteydi (Rudê, 2015: 148). Demirel (2011: 381-386)'e göre Bağımsızlık Savaşı sırasında kurulan Türkiye'deki komite ise, başkanı Mustafa Kemal olan ve meclis kararlarını etkilemek amacında olan gizli bir örgüttür. Birinci grup içinden çıkabilecek farklı seslerin engellenip grup birliğinin sağlanması ve kararlarda oy birliği ya da çokluğuna varılması amaçlanmıştır. İki komitenin en önemli ortak özelliği alınan (ya da alınacak) kararların hızlı bir biçimde hayata geçirilmesini sağlamaktır. Savaşın devam ettiği, ekonomik zorlukların baş gösterdiği, ayaklanmaların olduğu bir ortamda, kararların müzakere gibi yöntemlere gerek duyulmadan hızlı, tekin bir biçimde alınmasının sağlanması amaçlanmıştır. Ancak bu durum iki ülke açısından da demokratik değerlerin uzağında kararlar alınmasına neden olmuştur.

Feroz Ahmad, Kemalistler üzerindeki Fransa etkisini, sınıfsal açıdan yapmış olduğu değerlendirmeler ışığında da ele almıştır. Öncelikle 1908 devrimine değinen yazar, İttihatçı geleneğin Kemalistlerce devralınmış olduğu vurgusunu da yapmıştır:

> Kemalistler çizgisel bir Avrupa tarihi, özellikle Fransız tarihi fikrine sahiptiler ve Türkiye'nin bu tarihten çok şey öğreneceğini umuyorlardı. Fransa'da Third Estate'in (3. Sınıf) önderliği, en ileri ve devrime önderlik edebilecek yeteneğe sahip sınıf olan burjuvazinin eline geçmişti. Avrupa'daki anayasal hareketi burjuva devriminin bir parçası olarak yorumladılar. 1908 devrimi anayasal monarşi içinde sınıf hâkimiyetini oluşturma girişimi olarak görüldü. Ancak bu girişim kısmen başarılı olmuştu (Ahmad, 2007: 98).

İfadesinden sonra iki ülke arasındaki sınıfsal farklılığa dikkat çekildiğini belirten Ahmad, "Kemalist teorisyenlerin Türkiye'de bir burjuvazinin olmadığını hatta aristokrasinin de olmadığını, sadece halk ve saray olduğunu" ifade ettiklerini

[79] Ahmad'in Balkan Savaşı esnasında kurulduğunu ifade ettiği bu komite, esasında Kurtuluş Savaşı dönemine ait bir komitedir.

vurgulamıştır. Aynı zamanda Kemalistlerin, ittihatçıların başlatmış oldukları görevi, bir burjuva devrimini vekaleten gerçekleştirme görevini üstlenmiş olduklarını da ekleyen yazar, "kendilerini halkın önderi olarak gören bu grubun devrimci Fransa'nın *Third Estat*e'ine yakın bir kategori olarak da gördüklerini" ifade etmiştir (2007: 98-99).

Kemalist hareket ile Fransız Devrimi arasında bağlantı kurma çabasının birçok araştırmacı tarafından izlenmiş olan bir yol olduğunu ifade eden Köker (2013: 227) ise, bu konuda Toynbee ve Kirkwood'un 1927'deki incelemelerindeki yargıya yer vermiştir: "… Ankara'ya o yıl (1923) yapılan bir ziyaretin, Batılı bir gözlemcinin zihninde Fransız Devrimi esprisini yeniden yaratmasına yardımcı olduğu doğruysa, bunun tersi de aynı biçimde doğrudur, yani, Paris'te 1789'dan 1795'e kadar hüküm sürmüş olan espri [ruh] hakkında herhangi bir kavrayışa sahip olmaksızın, Türkiye'nin 1920'den bu yana geçen siyasal tarihi de anlaşılmaz". Bu ifadeler Fransa ile Türkiye benzerliğini dönemsel olarak tespit etmeyi amaçlar. Cumhuriyetin ilk yıllarının söz konusu edildiği dönem ile tam da Fransa'da devrimin başlangıcından (Jakoben dönemi de içine alan ve hatta Thermidor başlangıcı da denebilir) 1795'e kadar olan döneme vurgu yapılması ve benzerlik kurulması, özellikle bunların çalışmanın odağında yer alan dönemler olması nedeniyle önemlidir. Ancak Türkiye açısından çok erken bir tarih için yapılan bu açıklamanın, henüz reformların hız kazanmamış olduğu bir dönem olması nedeniyle, özellikle eski rejim-yeni rejim farklılaşmasının ve bu farklılaşmanın da radikalliğinin benzerliğinin vurgulanmak istenmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Söz konusu dönemlerin toplumsal ve ekonomik koşullarının iyileştirilmesinde pek de başarılı olunmaması, bu dönemlerin (iktidar açısından) son bulmasında etkili olmuştur. Yeni rejimle birlikte, halk katında, onların ihtiyaçlarına cevap verebilmesi ve daha iyi yaşam koşullarına ulaşılabilmesi umudu Türkiye için de geçerli bir durumdur. "Rejim ülkeye henüz halkın şükran duyabileceği gerçek maddi yararlar sağlamamıştır. Türkiye yirmi yıl süren savaşın ve sona ermeyecekmiş gibi görünen toplumsal karışıklıkların acılarını çekmeye devam ediyordu" ifadelerini kullanan Ahmad (2007: 79), Kemalistlerin bunun sonucunda bütün sosyoekonomik gelişmenin sorumluluğunu devlete vermiş olduklarını ifade etmiştir. Sorumluluğu

tekele alan devlet idaresinin yanında "halkın şükran duyabileceği gerçek maddi yararlar"ın sağlanamamış olması, aslında Tek Parti dönemince devam eden bir gerçekliğe karşılık gelir. Bu gerçeklik tek parti iktidarının sonlanmasının da temel itici gücü olarak karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra; "Bürokrasinin otoriter yöntemleri ve II. Dünya savaşı yıllarının ekonomik güçlükleri, köylünün hoşnutsuzluğunu artırması ve köylü gözünde CHP yönetiminin, vergi tahsildarı ve jandarmayla özdeş görünür hale" (Karatepe, 2011: 46) gelmesi de bu sonlanmanın başka bir boyutunu açıklar. Her ne kadar devrim dönemi Fransa'sı ile yapısal ve sınıfsal farklar olsa da iki dönem için toplum açısından zor ekonomik koşulların var olduğu ifade edilebilir. Aynı zamanda, bu koşulların ele alınan dönemlerin sonlanmasında etkili olduğu da.

Çalışmanın bundan sonraki bölümleri bu siyasi şartlar altında hayata geçirilmek istenen reformların hangi özelliklere sahip olduğu, bunların nasıl hayata geçirildiği ve pek tabi devrim dönemi Fransa'sı ile olan benzerliklerin vurgulanması olacaktır. Burada şu ifadeleri vurgulamakta fayda var ki Karatepe (2011: 8)'ye göre Tek Parti yöneticileri, toplumda yapmayı tasarlamış oldukları köklü değişimleri kısa sürede gerçekleştirebilmek adına ihtilal yöntemleri uygulamışlardır. Bu yönteme karşı çıkanlar ise, "devleti yıkmak, ülkeyi geri bırakmak, milleti fakirleştirmek gibi suçlarla itham edilip" sindirilmişlerdir. Önce de ifade edildiği gibi aslında Takrir-i Sükûn dönemi ve sonrasında uygulanan yasaklayıcı, ayrıştırıcı ve kuşatıcı siyasal ortam, söz konusu reformların pratiğe geçirilmesinde etkili olmuş, halk bu baskıcı ortamda reformlar konusunda eleştiri imkânına sahip olamamıştır. Eleştiri ortamının var olması şöyle dursun, insanların hayatları, bu eleştirilerin boyutuna bağlı olarak son bulabilme noktasına varmıştır.

Söz konusu reformların hayata geçirilmesi, kısıtlayıcı, baskıcı bir siyasal ortama sıkıştırıldığından bu dönem anti-demokratik uygulamaların varlığını mümkün hale gelmiştir. Parla (2008: 305)'ya göre;

> Kemalizm, bir yandan radikal kültürel reformlar yaparken, bir yandan da öyle bir siyasal ideoloji, bir siyasal rejim, bir meşruiyet teorisi geliştirmiştir ki; içinde bulunduğu siyasal kültürü değiştirmek, yenileştirmek şöyle dursun, onun geleneksel öğelerinin bazılarını sonuna kadar kullanmış, pekiştirmiş, hatta aynı özde 'modern' anti-demokratik öğeler ve biçimler ekleyerek bunları ileri götürmüştür (Parla, 2008: 305).

Sonuç olarak "Batılılaşma iktidarın gözünde, Cumhuriyet inkılaplarını benimseyen toplumun, devlete tam teslimiyetinin göstergesi" (İnsel, 2009: 81) olarak şekillenmiş, bu teslimiyetin sınırları söz konusu siyasal ortamın dâhilinde imkân bulmuştur.

3.1.4. Türkiye & Fransa'da Basının Durumu

"Toplumu 'yenilemek' için geçmişin izlerini silmek yetmiyordu; inşa etmek ve öncelikle de halkı ikna edip eğitmek gerekiyordu" (Hazan, 2016: 302). İfadesinden sonra Hazan, "gazetelerin halkın ikna edilip eğitilmesi konusunda önemli bir işlev üstlendiğini", akşamları halk derneklerinde gündüzleri de meydanlarda ve şantiyelerde okunan "gazetelerin, köylerde bile sesli bir şekilde okunup, sözlü bir kamusallığa neden olmasının" talep edildiğini (2016: 302-303) belirtmiştir. Gazetenin bu işlevi yetersiz görülünce yeni bilgilendirme yöntemleri üretilmiştir. Yıl II'da konvansiyon kararlarının veya görevli temsilcilerin raporlarının da yer aldığı afişler, devrim ilkelerini halka mal eden almanaklar gibi (2016: 303).

Devrim döneminde yeni gazetelerin işlevlerinin yanı sıra bir diğer önemli konu gazeteler konusundaki eski-yeni ayrımıydı. Bir anlamda ideolojik bir perspektife sahip olan bu ayrım, eski gazetelerin yasaklanması ya da onlara yeni bir içerik ve boyut kazandırılması şeklinde sonuçlanmıştır. Yeni rejim ilkelerine uygun hale getirilmeye çalışılan gazeteler devrim ilkeleri ile bezenerek eski kralcı niteliğinden uzaklaştırılmıştır.

"Commune'ün kralcı gazeteleri, posta ile gönderilmelerine mani olarak, lağvettiğini" belirten Aulard (2011b: 317), bu gazetelerden ortadan kalkmamış olanların ise hemen "vatanperver" geçinip kalıp değiştirdiğini ifade etmiştir. "La Gazette de France 16 Ağustos'tan (1792) sonra adını Gazette Nationale de France'a çevirdi ve zanbak çiçekli başlığını (krallık alameti) kaldırarak bunun yerine hürriyet, müsavat kelimelerini" koydu. Artık ihtilal aleyhtarı gazetenin kalmadığını belirten yazar, mutlak kralcılığın, eski rejim kralcılığının ağzının tıkandığını vurgulamıştır (2011b: 317-318).

Gough (1988: 82)'a göre; Kraliyetçi basın, XVI. Louis'nin 10 Ağustos 1792'de devrilmesi sonucu harap oldu. Daha sonra Girondin basını, Girondin'in

önde gelen milletvekillerinin Ulusal Konvansiyon'dan kaldırılmasıyla bir sonraki yıl boyunca tüm basılı formlarındaki hoşnutsuzluğun da ortadan kalkmasıyla benzer bir kadere maruz kaldı ve "Jakoben ortodoksisi tarafından avlandı". "1791 idealizmi, Robespierre tarafından çok iyi savunulan ifade özgürlüğünden uzakta, gazeteleriyle birlikte birçok gazeteciyi" mahvetti. "Başları giyotinin altına düştükçe, yeni demokratik düzen propagandası görevine adanmış kulüpler, yetkililer, bakanlar ve generallerin" sponsorluğunda yeni bir resmi basın ortaya çıktı (Gough, 1988: 82).

Gilchrist ve Murray ise, basın konusunda daha farklı bir yaklaşıma sahiptir. Onlara göre; Devrim dönemi Fransa'sında gazete basınının önemini vurgulamanın iki temel nedeni var: ilk olarak, 1789-92 arasındaki Fransa'da, basın için benzeri görülmemiş bir özgürlüğe izin verildi ve bu dönemde, basın, fikirlerin açıklanması ve olayların aktarılmasının yanında, döneme ait çok çeşitli ve zengin bir yorum kaynağıydı. İkincisi ise, basın, devrimin ana taşıyıcılarından biriydi ve hem devrimci hem de karşı devrimci propagandadaki en önemli organlardan biriydi. Bununla birlikte yazarlar sınırsız basın özgürlüğünün, Kurucu Meclisin kazanımlarının bir kısmının yıkılmasının sebeplerinden biri olduğunu da iddia etmiştir (Gilchrist ve Murray, 1971: 14).

Devrim döneminde yerel basının durumuna değinen Popkin (1993: 455), erken devrimci yıllarda, yerel demokratik hükümetin uygulamaları ve Kilise Medeni Yasasının kabulü sırasında yapılan tartışmalarda kaleme alınan yerel yazıların, bölgedeki olayların gidişatını[80] açıkça etkilediğini ifade eder. Bununla birlikte Popkin, taşra basınının devrimci dönemde sürdürülebilir bir istikrara kavuşamadığının inkâr edilemez olduğunu vurgular. Popkin'e göre; 1789 olayları, Eski Rejim sonunda gerçekleşen istikrarlı ve düzenli büyümeyi bozdu. Monarşi'nin kontrol sisteminin ortadan kalkması, Paris basınına taşra gazetelerine olduğundan daha fazla yarar sağladı (Popkin, 1993: 455).

[80] Taşra basının şimdiye kadarki etkisinin bilinmeyen bir yönü de Fransa'nın en büyük emlak satışındaki rolü, yani ulusal toprakların pazarlanmasında oynadığı roldür. Direktory yıllarında, taşra gazeteleri, parlamento seçimlerinde önemli bir rol oynadı ve Napolyon rejimi tarafından bastırılmasaydı büyük olasılıkla daha da önem kazanacaktı (Popkin, 1993: 455).

Popkin'e göre; bazı bölgelerde gazetecilik açısından etkili yayınlar yapıldı ancak diğerleri yalnızca amatörce ve vasatın altında yayınlara imza attılar. Sonuçta, devrimci hareketin Fransız ulusunun siyasi birliğine olan vurgusu, yeni siyasi kültürde taşra basınının işlevselliğini engelledi. Ne vatanseverler ne de karşı-devrimciler merkeze karşı yerel sadakatlere başvurdular. Yerel değerleri ulusal düzeyde yerleştirme isteği, taşra gazetecilerinin çoğunun motivasyonunu oluşturuyordu (Popkin, 1993: 456).

Yerel basının göreceli zayıflığının taşranın siyasi yaşamı için önemli sonuçlar doğurduğu belirten Popkin, düzenli bir basın faaliyetinin yer almamasının, yerel siyasi kurumları, vatandaşlarla olan önemli bir bağlantıdan mahrum ettiğini ve ulusal kimliğin yerel siyasi kimlik üzerindeki üstünlüğünü sağlanmasına yardımcı olduğunu ifade eder. Oysaki Durum Popkin'e göre, ondokuzuncu yüzyılda olduça farklıydı. 1848'de muhafazakâr yerel gazetelerin editörlerinin ulusal bir konferans düzenleyerek Ulusal Meclis'in Paris'ten taşınması için açıkça kampanya yürüttüğü örneğini veren Popkin (1993: 456), 1790'larda ne taşra basını ne de diğer yerel kurumların, yeni ilan edilen Fransız ulusunun ve onun başkenti Paris'in merkezileştirme gücüne karşı koyamadığını vurgular.

Bu bağlamda basında, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin "düşüncenin serbestçe yayılmasının insanın en değerli hakkı olduğu" hükmünden oldukça uzak uygulamaların hayata geçirilmiş olduğu yargısına varılabilir. Bunun yanı sıra basında merkezileşme gözlemlenmiş, basın yeni rejimin propaganda aracı olarak görülmüştür.

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde basın konusundaki değişim özellikle hayata geçirilen sansür uygulamaları ile gündeme gelmiştir. Getirilen kısıtlamalar hakkında Sıkıyönetim dönemi ve 1931 Matbuat Kanunu önemli bir yer tutmaktadır. Sıkıyönetim uygulamasının doğal olarak sansür de koymuş olduğunu belirten Tunçay (2012: 148), hükümetin 3 Mayıs 1341 ve 1846 sayılı kararname ile "Havali-i Şarkiyede İdare-i, Örfiye mıntıkasında tatbik edilecek Sansür Talimatnamesi"ni kabul ettiğini ifade etmiştir. Bu sansür uygulamasının nasıl işlediğini hakkında

güvenilir bilgiler olmadığını belirten yazar, ancak sansürün hayli geniş kapsamlı ve uzun süreli bir nitelik taşıdığını vurgulamıştır.

"Takrir-i Sükûn Kanunu'nun ilk uygulaması, hükümetin bu yasaya dayanarak hemen 6 Mart 1925 günü, İstanbul'da çıkmakta olan *Tevhid-i Efkâr, İstiklal, Son Telgraf, Aydınlık, Orak Çekiç* ve *Sebülürreşat* adlı gazete ve dergileri kapatması olmuştur" (Vatan, 7 Mart 1341'den Akt. Tunçay, 2012: 149). Bunun yanı sıra, basına verilen gözdağı eyleminin gazete ve dergilerin kapatılmasıyla kalmadığını bazı gazetecilerin tutuklanıp İstiklal Mahkemelerinde yargılandığını belirten Tunçay, Şeyh Said Ayaklanmasına dolaylı biçimde karıştıkları iddia edilen bazı gazetecilerin tutuklandığını ifade etmiştir. Bunlar arasında, Eşref Edip, Velit Ebüzziya, Fevzi Lütfi, Sadri Ethem, Gündüz Nadir, Ahmet Emin Yalman, Ahmet Şükrü Esmer, İsmail Müştak gibi isimler yer almıştır (2012: 149).

CHF'nin yazar edebiyatçı olan üyelerinin, meclis başkanlığına basından şikâyet eden ifadeleri şu şekilde olmuştur:

> Bazı gazatelerin takip ettiği istikamet, vatandaşların siyasi izan ve medeni vicdanı üzerinde derin bir fikir şakeveti (haydutluğu) icra ederek masum ruhları tamamen zehirleyecek mahiyetler almaya başladı. Hale hiç faydası olmadığı gibi, atiye de birçok vehamet ve zarar hazırlayan bu felaketli cereyan karşısında hükümet ne düşünüyor? Milli varlığı istilaya başlayan şu zehirli havadan ammenin vicdanı pek muzdariptir. Binaenaleyh BMM'nin vaziyeti mütalaa ile bu hususta karar vermesini elzem görüyoruz (Vakit, 9 Temmuz 1931: 1'den Akt. Albayrak, 2016: 40-41).

Bazı gazeteler hakkında vatandaşlar üzerinde kötü tesirler bırakmış olduğu gerekçesiyle gerçekleştirilen şikâyetler, milli varlığın etkilenmiş olduğu da vurgulanarak, gazeteler hakkındaki bu şikâyetlerin meclis tarafından dikkate alınıp, bir tedbir alınması istenmiştir. Buradaki "milli varlığı istila" ifadesi çalışma açısından önemli görülmektedir. Yeni rejimin ön plana çıkarmış olduğu milli duygu, düşünce, varlık, birlik gibi değerlerin savunusu burada da karşılaşılan bir olgu olmuştur.

Türkiye'de Tek Parti döneminde basının niteliklerinin neler olması gerektiği konusunda 1934 tarihli "Matbuat Almanağı"nda Şükrü Kaya imzalı yazıda şu ifadeler yer almıştır: "Basın yaşadığı ortamın siyasi rejimine de uyum sağlar. Her rejim kendine uygun bir vatandaş tipi aradığı gibi bir basın tipi de arar. Esaslı inkılap

yapan memleketler, gazetelerini de inkılabın yürüyüşüne ve ahengine uydurmayı inkılabın yerleşmesinin bütünleşmesinin bir zarureti sayıyorlar. Gazeteler de bu ahenge uymayı milli bir vazife sayıyorlar" (Yetkin, 1983: 70'den Akt. Albayrak, 2016: 43). Şükrü Kaya'nın ifadeleri Fransa'da devrim gazetelerinin yeni imajı ile oldukça benzer nitelik taşımaktadır. Yeni rejimin kendi değerleri ile çelişmeyecek, onlarla tamamen uyumlu gazeteler, ayrıksı seslerin çıkmasının arzulanmadığı bir siyasal ortamda oldukça doğal bir sonuçtur. Fransa'da gazetelerin vatanperver nitelikte olması ve yeni rejim ilkelerine sadık kalması yeni rejimce ne kadar tasdik ediliyorsa, bu durum reform dönemi Türkiye'si için de geçerlidir.

Sıkıyönetim uygulamalarının ardından basın konusundaki bir diğer önemli gelişme Matbuat Kanunu'nun yürürlüğe girmesi olmuştur. 1931 yılında yürürlüğe giren bu kanun, 1909 Matbuat Kanunu'nu yürürlükten kaldırmıştır. Bu kanunun maddelerinden bazıları şu şekildedir:

> Madde l-Basın özgürlüğü ve basılı eserlerin yayını, bu yasada yazılı hükümlere bağlıdır. Madde 12-k- Gazete ve dergi sahiplerinde aşağıdaki kayıt ve niteliklerin bulunması şarttır. Vatan, Ulusal Savaş, Cumhuriyet ve devrim aleyhinde bulunup da herhangi bir divan ve mahkeme tarafından mahkûm olmamak; Madde l2-m-Ulusal Savaş'ta işgal altında düşman emellerine hizmet edici yayın yapmış olmamak gerekmektedir. Madde 30-TBMM üyelerine, bakanlar kuruluna, devlet memurlarının onur ve şereflerini kırıcı, zan altında bırakıcı yayın yapanlar para ve hapis cezalarına çarptırılmaktadırlar. Madde 40-Padişahlık ve hilafetçilik yolunda ve komünistlik ve anarşitliği kışkırtan yayın yapılamaz. Madde 48-Gazete ve derginin sorumluları, bir devlet memuru ya da yetkili tarafından gönderilen cevapları yayınlamak zorundadır (TBMM Zabıt Ceridesi, C:3, D:4,25 Temmuz 1931).

Kanun hükümlerinde yer alan, "Vatan, Ulusal Savaş, Cumhuriyet ve devrim aleyhinde" olmamak, ifadesinin yer aldığı madde, daha önce de ifade edildiği gibi yeni rejim ilke ve değerlerinin dışına çıkılmayacak bir basın talep edilmesini yansıtmaktadır. Devlet erkânına karşı eleştirilerde onurlarının gözetilmesi durumu ise devlet elitlerine olan saygının ve onların itibarlarının gözetilmesi noktasında önemsendiğini göstermekte, devlet imajının kötü lanse edilmesi önlenmek istenmektedir. "Padişahlık ve hilafetçilik yolunda ve komünistlik ve anarşitliği kışkırtan yayın yapılamaz" maddesi, yeni rejime tehlike olarak görülen siyasal ve düşünsel alanlardan uzak durulması talebini yansıtmaktadır. Bunun yanı sıra, bu tehlikelere eski rejim değerlerinin (Padişahlık ve hilafetçilik) yanında yeni tehlike

unsurlarının (komünistlik ve anarşistlik) eklenmiş olduğu gözlenmektedir. Bütün bu siyasal yönelimlerin devletin birlik ve bütünlüğü için bir tehdit olarak görülmesi ve bu gibi fikirlerin en baştan yok edilmesi amaçlanmıştır denilebilir. "Gazete ve derginin sorumluları, bir devlet memuru ya da yetkili tarafından gönderilen cevapları yayınlamak zorundadır" maddesi yine devlet erkânının ve onların makamının saygı gösterilmesi gereken bir mevki olduğu vurgusu ön plandadır. Ayrıca dönemin egemen siyasal elitlerinin Tek Parti yöneticileri olması göz önünde bulundurulduğunda, bu madde ile basının Tek Parti ideolojisinin bir aracı haline gelmiş olduğu da iddia edilebilir.

Mazıcı (1996: 153), "1930'a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu" adlı makalesinde erken dönem Cumhuriyet Türkiye'sinde basınla ilgili bir sonuç ortaya koymaktadır. Bu sonuçta, basının CHP'nin propaganda aracı haline gelmiş olması açıklaması önemlidir:

> 10 Mayıs 1931 CHF Kurultayı'ndan sonra parti devleti politikasıyla tüm çoğulcu kuruluşların denetim altına alınma sürecinde, bu yasayla basın da denetim altına alınmıştır. 1931 Matbuat Kanunu ile sıkı denetim altına alınan basın, tek parti döneminin sonuna, yani 1945'e değin CHP'nin propaganda aracı durumuna gelmiştir. 1935'te kurulan Basın Yayın Genel Müdürlüğü ve 1938'de çıkarılan Basın Birliği Yasası'nın amaçları da, basını tek elde, tek amaç doğrultusunda toplamaktır.

Sonuç olarak ele alınan dönemler ışığında hem Türkiye'de hem de Fransa'da basın konusunda belirli kısıtlamalara gidildiği ve yeni rejim ilkeleri doğrultusunda bir basın oluşturma idealinin ortaya çıktığı iddia edilebilir. Bu anlamda eski rejim değerlerinin de silinmesi yolunda basın bir araç olarak kullanılmıştır. Basın, dönemin siyasal ortamının etkisiyle, mevcut iktidara propaganda aracı olarak da hizmet etmiştir.

3.1.5. Asaleti Kaldıran Karar & Unvanların Kaldırılması

Fransız Devrimi sonrasında Asaleti Kaldıran Karar ile Türkiye'de Unvanların Kaldırılması arasında benzerlik vardır. Bu benzerlik; statü imgelerinin ortadan kaldırılarak, eşitlik düşüncesi temelinde, etnik ve kültürel homojenleştirme kurma amacına hizmet etme noktasında şekillenmiştir.

Doyle (2001: 99)'a göre; Fransa'da 1789 ortalarına gelindiğinde "aristokrasi sözcüğünün karşılığı devrimin karşı olduğu her şey" olmuştu. İleri sürülen

gerekçelere göre soyluların, 1614 Nizamnamesi[81]'nden vazgeçmeye yanaşmaması, çoğu asilzadenin bozguncu bir tavır benimsemesi, onlara yönelik oluşmuş olan kuşkunun sona ermeyeceğini ortaya koymuştu. "Haziran 1790'da unvan, arma gibi asalet emareleri" yasaca yasaklanmıştır. Bu durum birçok asilzadenin doğmuş oldukları topraklarda yabancı yerine konulduklarını hissetmelerine neden olmuştur (Doyle, 2001: 99). Doyle'un ifadelerinden anlaşılacağı üzere, asilzadeler için hissedilen bir kuşku durumunun devam etmekte olması ve asaletin kaldırılması kararının bu çerçevede şekillenmiş olması söz konusudur. Aristokrasi sınıfına duyulan kuşku her an devrim karşıtı bir harekete dâhil olma ve kralcı bir tavır benimseme potansiyeli ile açıklanabilir. Aristokrasinin alınan karar ile topraklarına yabancı gibi hissetme durumu ise yüzyıllardan beri var olan sınıfsal ayrıcalıkların bir anda kaybedilme endişesi ve karamsarlığı olarak açıklanabilir.

Soboul ise asaletin kaldırılması kararını şu şekilde açıklamıştır; "19 Haziran 1790'da kurucu meclis doğuştan ve mirasla geçen soyluluğu, unvanları ve senyörlük armalarını" kaldırdı. "Senyör hukuk anlamında herkese uygulanan kanunlara tabi" hale geldi. 1789'de insan hakları bildirisinin 6. Maddesine göre bütün vatandaşlar tüm kamu mansıplarına, mevkilerine ve işlerine kabul edilecekti. Bunun "askeri rütbeler için teyidi 28 Şubat 1790 tarihli kanun" ile olmuştur. Artık doğuştan gelme hiçbir imtiyaz kalmamıştı (Soboul, 1969: 631). Soboul'un açıklamasında dikkat çeken ayrı bir husus, toplum nezdinde oluşturulmaya çalışılan eşitlik düşüncesi kapsamında düşünülebilir. Bütün vatandaşların kamu işlerinde ve mevkilerinde yer alabileceği vurgusu şüphesiz önemli bir gelişmedir. İmtiyazlar bu kanun ile hukuki boyutta silinmiştir. Ancak Soboul bunun toplum katında tamamen bir eşitlik yaratamamış olduğunu ifade etmiştir. Özellikle üçüncü tabakadan işçi sınıfının sosyal konumu hakkındaki ifadeleri devrim sonrasında devrim ilkelerinin (özellikle eşitlik) hayata geçirilemediğine yöneliktir.

Türkiye Cumhuriyeti'nde lakap ve unvanlar 29 Kasım 1934 tarihinden itibaren kaldırılmıştır. Bu değişiklik "Ağa, Hacı, Hafız, Hoca, Molla, Efendi, Bey, Beyefendi, Paşa, Hanım, Hanımefendi ve Hazretleri gibi lakap ve unvanların

[81] Birçok asilzadenin gelecekteki siyasal erkten pay almasını temin eden nizamname.

kaldırılmasını" ve bütün vatandaşların kanun karşısında ve resmi belgelerde yalnız adlarıyla anılacağını sağlamıştır (Tarhan, 2001: 267). Türkiye'de, Fransa'daki gibi unvanların toplumsal bir sınıfa tekabül etmemesine rağmen, bu uygulama yukarıda da ifade edildiği gibi toplumsal birlik ve homojen bir ulus devlet yaratma amacını taşımaktadır. Bu anlamda da Fransa ile pratikte ve pratiğin amacında benzerlik söz konusudur.

Unvanların kaldırılması konusunda eşitlik ve demokrasi vurgusunun ön plana çıkarıldığından söz edilmişti. Dâhiliye encümeni tarafından lakapların kaldırılması konusundaki mazbatadaki bu özet ifadeler bunun kanıtı niteliğindedir:

> Türk inkılâbının temelinde demokrasi ve eşitlik ilkeleri vardır. Kimse diğerinden üstünlük arz edecek bir lakaba sahip olamaz. Ortaçağda çıkan ve çeşitli kaynaklardan beslenen sınıf ayrımına sebep olan lakaplar Türkleri de etkilemiştir. Türk inkılâbını eksik gösteren ve halk arasında eski sınıf ayrımlarını hatırlatan lakaplar derhal atılmalıdır. Bay ve bayan gibi hitap ifadeleri Türkçe olup özel konuşmalarda kullanılmaya devam edilebilir. Başta İstiklal Madalyası olmak üzere, savaşlarda ve üstün başarılarda kazanılan nişanlar hariç, her türlü nişanın taşınması uygun değildir. Yabancı devlet nişanlarının da takılması yasaklanmalıdır. Kimi zaman hak etmeyenlere verilen ve rütbe farklarını net olarak ortaya koymayan "Paşa" unvanının kaldırılması medeni devletlere ayak uydurmak için önemlidir (TBMM, Zabıt Ceridesi, 26 Kasım 1934, s. 15-16.'dan Akt. Dokuyan, 2016: 142).

Bununla birlikte, Jaschke, toplumsal hayatın bir parçası ve geleneksel yapının bir uzantısı olarak çeşitli unvanların kaldırılması ve soyadı kullanımına başlanmasını inkılâp hareketinin bireylere kadar inen "medenileştirme" temayülünün bir göstergesi olarak ifade eder. 1934 yılında kabul edilen 2525 sayılı "Soyadı Kanunu" ile her Türkün öz adından başka soyadı taşıması da zorunlu tutulmuştur. Soyadlarının Türkçe olmasının yanında, "rütbe, memuriyet, yabancı ırk ve ulus adlarıyla ahlaka aykırı ve gülünç" olan kelimelerin soyadı olarak kullanılması da yasaklanmıştır. 2558 sayılı kanunla, Gazi Mustafa Kemal Paşa "Atatürk" soyadını almıştır (Jaschke, 1972: 32). Soyadı Kanunu'nun 1 Ocak 1935 tarihinde yürürlüğe konulması kararlaştırılmıştır. Bu kanunu kendisinden önce gelen inkılapların bir tamamlayıcısı olarak niteleyen Doğaner, kanunla "insanların birbirinden ayırt edilmesinin sağlanmasının yanında farklı kimliklere sahip olan halkın milli bilince sahip olmalarını" sağlama amacını da taşıdığını belirtir (Doğaner, 2006: 222). Soyadı Kanunu'nun kendisinden önce gelen inkılapların bir tamamlayıcısı olmasını Doğaner

(2006: 2019), Dil İnkılabı ve Medeni Kanun ile açıklamıştır. Bu iki inkılabın devamı olma niteliğinin yanı sıra halkın milli bilince sahip olması amacı ise toplumsal birlik düşüncesi ile bağlantılıdır. Dokuyan (2016: 129) ise Soyadı Kanunu'nu; resmi ve sosyal işlerin düzenlenme amacının yanında yine "dilin sadeleştirilmesi anlayışının bir parçası" ve milliyetçilik akımının Türkiye'deki uygulama alanlarından biri olarak açıklamıştır.

Doğaner (2006: 226)'e göre soyadı konusundaki bir diğer hassasiyet de, "alınan soyadının farklı milliyet, ırk veya aşiret adlarını çağrıştırmaması" gerektiğidir. Ancak yabancı isimler çağrıştıran pek çok soyadı alınmıştır. Doğaner'e göre uygulamadaki esnek tutum bu duruma neden olmuştur. 1940'lı yıllarda soyadı konusunda getirilen eleştiriler; "soyadı kanunu ile amaçlanan şeyin soyadlarının öz Türkçe kelimeler olmasını sağlamak olduğu ancak uygulamadaki ihmaller ve insanların tercihleri neticesinde konunun amacından saptığı odağında" gelişmiştir. Bu dönemde "ortaya çıkan tartışmalarda milliyetçilik anlayışının değişimi sonucu Turancılığa varan Türkçülük söyleminin etkisi" olduğu ifade edilebilir (Doğaner, 2006: 226-227).

Özetle; Devrim dönemi Fransa'sında ve reform dönemi Türkiye'sinde bir benzerlik noktası da "Asaleti Kaldıran Karar" ile "Unvanların Kaldırılması Kararı" arasındadır. Eski döneme ait birtakım sosyal statü imgelerinin yok edilmesi amacını taşıyan bu uygulamalar bir anlamda geçmişten kopuş adına da gerçekleştirilmiş uygulamalar olarak nitelendirilebilir. Geçmişe ait olan unvanlar Fransa'da özellikle aristokratik unvanların kaldırılması yönündedir. Türkiye'de ise bir aristokrasi sınıfı yoktur bu bağlamda, uygulamanın kapsamı Soyadı Kanunu[82] ile birlikte düşünülmüş ve özellikle laik bir nitelik taşımıştır. Bu pratik ile iki ülkede de *eşitlik* ilkesi çerçevesinde insanlar arası eşitlik, unvanların kaldırılması yoluyla vurgulanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte *etnik ve kültürel homojenleştirme* düşüncesinin de bu bağlamda gözetilmiş olduğu ifade edilebilir. Nitekim etnik ve kültürel homojenleştirmenin sağlanması insanlar arasındaki eşitsizliğin var olmaması

[82] Kronolojik olarak, Soyadı Kanunu (21 Haziran 1934) unvanların kaldırılması (29 Kasım 1934) uygulamasından öncedir. Bu uygulamanın temel amacı, insanların soyadı alırken eskiye ait unvanların kullanılmasının engellenmesidir. *Bkz. Yasemin Doğaner, 2006, Toplumsal Alanda Yapılan Atatürk İnkılapları ve Etkileri, syf. 222.*

gereğine dayandırıldığından, fikir bu temele oturtulur. Hatta Türkiye özelinde bu fikir sınıf ayrımının dahi olmadığı (ya da olmaması gerektiği) vurguları ile sağlamlaştırılmaya çalışılır. Kısacası homojen bir toplum inşa etmenin de bir aracı olarak unvanların kaldırılması, özellikle ulus devlet oluşturma pratiğine hizmet etmiştir.

3.2. Gündelik Hayattaki Uygulamalara Dair Benzerlikler

3.2.1. Saat ve Takvim Değişimi

Fransız Devrimi ve Cumhuriyet Reformu sonrasında düzenlenen bir diğer konu da takvim, saat ve ölçü birimleri ile ilgilidir. Türkiye'de gerçekleştirilen değişim batılılaşma çerçevesinde doğrudan batılı takvim, saat ve ölçü birimlerinin kabulü yönünde olmuştur. Gerek Miladi takvimin kabulü gerekse ölçü birimlerindeki değişiklik, Osmanlı döneminde var olan ikili durumun ortadan kaldırılması ve iktisadi açıdan Batı ile ortaya çıkan karışıklıkların giderilmesine bir çözüm olarak sunulmuştur. Fransa'da ölçü birimleri ile ilgili benzer bir amaç gözlenmekle birlikte, takvim konusu Fransa'da ilk aşamada Türkiye'ye nazaran daha iddialı bir girişim olarak nitelendirilebilir. Nitekim Fransa'da devrim sonrası tamamen yeni oluşturulmuş bir takvim (Devrim Takvimi) ile geleneksel takvim terkedilmiştir. Bu takvimin başlangıcı ise 1793 yılı ile birliktedir. Bu konu odağında Devrim dönemi Fransa'sı ile reform dönemi Türkiye'si arasındaki en önemli fark, devrim takviminin Fransa'da kullanımının kısa süreli[83] olmasıdır. Türkiye'de ise Miladi Takvime geçiş uzun soluklu bir değişime karşılık gelir ve halen ülkemizde kullanılan takvim Miladi Takvimdir.

20 Eylül 1793 tarihinde "Gilbert Romme[84], halk eğitim komisyonuna uzun bir rapor" sunmuştur. "Geleneksel takvime yapmış olduğu eleştirinin ardından yılı otuz günlük aylara bölmeyi ve her ayda on günlük üç zamanın oluşmasını" önermiştir (Hazan, 2016: 299). Senenin 12 eşit ayı, aynı zamanda sene sonunda da "itmam eden" beş günlük (Tiriller Bayramı) vardır. Hafta yerine dekad (on günlük) konmuştur. Metrik sistemi, bütün dünya kabul ettiği halde, "Faber d'eglantine tarafından bulunan çok güzel ay isimlerine rağmen takvim yeniliği akim kalmıştır"

[83] 24 Kasım 1793-1 Ocak 1806 tarihleri arasında yaklaşık 12 yıl Devrim Takvimi kullanılmıştır.
[84] Gilbert Romme matematik ve tıp eğitimi almış bir bilim insanıdır.

(Von Aster, 2004: 241). (Vandémiaire, Brumaire, Frimaire=üzümlü, sisli, kırağılı "ay" sonbahar ayları; Niouse, Pluviose, Ventose= karlı, yağmurlu, rüzgarlı "ay" kış ayları; Germinal, Floral, Prairial=tohum, çiçek, çayır "ayı" ilkbahar ayları; Messidor, Thermidor, Fructidor=mahsul, sıcaklık, yemiş "ayı" yaz ayları…) (2004: 241).

Seçilen isimler ise "devrimin büyük olaylarını ve devrimci erdemleri anımsatmaktaydı". Bu gelişme ile Hristiyanlığın temel günü olan Pazar ortadan kaldırılmaktaydı. Aulard, bu değişimi yani "Cumhuriyet takvimini aslında devrimin en Hristiyan karşıtı tedbiri" olarak görmüştür (Hazan, 2016: 299). Yeni takvim uygulamasıyla Hristiyanlar için kutsal gün olarak addedilen pazar gününün diğer günler içerisine karışması ya da karıştırılması, bu olayın devrimin laik uygulamalarından biri olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Geçmişe ait zaman döngüsünün dahi izlerinin silinmeye çalışılması devrimin radikalliği hakkında da bizlere ipuçları sunmuştur. Aulard'ın konu ile ilgili şu ifadeleri önemlidir:

> Cumhuriyet tarihinin konulması, Gregoryen takvimi[85] yerine Cumhuriyet takviminin geçirilmesi (5 Birinciteşrin 1793 ve 4 Frimare Sene II tarihli kararnameler) fikirlerde ne kadar büyük değişiklik olduğunu veyahut ne kadar büyük bir değişikliğe hazırlanılmakta olduğunu göstermektedir. Bu tedbirin din muhalifi bir politika ilhamı ile alındığı, Fabre d'Eglantine ile Romme'un mezhebe karşı filozofça hakaretlerle dolu olan raporlarında gün gibi aşikâr olarak görülmektedir. Bunlar, bayramların ve tarihlerin yerine başka bayramlar ve başka tarihler koymak, pazarı kaldırmak, hafta yerine laikçe on günlük bir müddet yerleştirmek, azize isimleri yerine hakikaten milli zenginliği gösteren eşya isimleri zikretmek, Katoliklikten bütün süsünü ve şerefini söküp almak ve bu dini milli itibardan şiddetle fırlatıp atmaktır (Aulard, 2011b: 654).

Nisbet (2007: 61) devrimle birlikte zihinleri yeniden inşa etmek için tamamen yeni bir takvimin uygulamaya konulduğunu belirtir: "Zamanın, geçmişin ve onun simgelerinin kontrolü Orwell'in *Dokuz Yüz Seksen Dört*'de vurguladığı gibi son derece hayatidir. Fransız devrimcileri Orwell'dan daha ilerideydi ve yeni takvim […] geçmişin yeni bir tarihini donatmaktaydı".

Binlerce kopya olarak basılan takvimlerin bütün ülkeye dağıtılması planlanmıştır. Birinci yıl için Gregoryen takvimdeki denklikler belirlenmiştir. Takvimler dönemin en iyi sanatçılarının yapmış olduğu gravürlerle süslenmiştir.

[85] Miladi takvim. İsa'nın doğumunu tarih başlangıcı olarak alır. Dünyanın güneş etrafından bir kez dönüşünün yani 365 gün 6 saatin bir yıl olarak hesaplandığı takvimdir.

Alnaçta ise devrimin şiarları ve çerçevede şehit portreleri yer almıştır (Bianchi'den Akt. Hazan, 2016: 299). Hazırlanmış olan takvimlerde Katoliklik adına herhangi bir imgenin yer almaması, onun yerine devrim şiarları ve devrim şehitlerinin resimlerinin yer alması, Aulard'ın ifadeleri ile uyumlu olarak, takvim değişiminin, devrimdeki laik girişimin en görünür yüzlerinden birini oluşturduğunu kanıtlamaktadır.

Gadamer'in "Avrupa'nın Kalıtımı" adlı yapıtında Fransız devriminin geçmişi bilinçli bir biçimde değillemiş olduğu yönündeki tespitine atıf yapan Demiralp, Devrim döneminin, Miladi takvimi yürürlükten kaldırıp yerine Devrim takvimi geçirmesini iddialı bir kopuş olarak yorumlar. Ancak bu iddianın yarım kalmış olduğunu ve devrimin zamanla tarih içine oturmuş yani "devam zinciri"[86]ne yeniden bağlanmış olduğunu da ekler (Demiralp, 2007: 28). Napolyon döneminde, 9 Eylül 1805 tarihinde çıkarılan bir yasa ile devrim takviminin kullanımı son bulmuştur. Devrimin zamanla tarih içine oturması" ya da "devam zincirine bağlanması" ifadeleri, takvim değişiminin uzun soluklu olmaması gerçeğine dayandırılmıştır.

Osmanlı döneminde ise; Hz. Muhammed'in hicret etmiş olduğu 622 yılının başlangıç olarak alındığı Hicri takvimin kullanıldığını belirten Doğaner (2006: 228), ekonomik gerekçelerle 1840'tan itibaren güneş yılı esasına dayanan Rumi takvimin de kullanılmaya başlandığını ifade eder. Bununla birlikte Hicri ve Rumi yıl arasında gün farkı olduğuna değinen yazar, "takvim ile ilgili ilk değişiklik yapılması önerisinin II. Meşrutiyet döneminde Rıza Tevfik tarafından dile getirildiğini fakat muhafazakâr vekillerce ciddi tepki gördüğünü" ifade eder (Rıza Nur, 1942: 284'den Akt. Doğaner, 2006: 228). Rumi takvim ile Miladi takvim arasındaki gün farkının giderilmesine değinen Doğaner, resmi olarak 26 Aralık 1925 tarihinde Rumi takvimin kaldırıp, Miladi takvimin kabul edildiğini ve Hristiyan takviminin benimsenmesiyle özellikle ticari alanda büyük bir adım atılmış olduğunu vurgular. Takvim ile ilgili son olarak 10 Ocak 1945 tarihinde ay adlarının değiştirilmesi hayata geçirilmiştir. "Teşrinievvel, Teşrinisani, Kanunuevvel, Kanunusani isimleri, Ekim, Kasım, Aralık ve Ocak" olarak değiştirilmiştir (Doğaner, 2006: 228-229).

[86] Demiralp bu ifadeyi Ahmet Hamdi Tanpınar'a dayandırarak kullanmıştır.

Özellikle ekonomik hayatın düzenlenmesi adına yapılan takvim değişimi, toplumsal alanda gerçekleştirilen inkılaplar arasında yer almaktadır. Batılı ülkelerin kullanmış olduğu Miladi takvimin kabul edilmesi, "Avrupa medeniyetinin bir parçası olmak ve iktisadi ve siyasi intibakın tamamlanması adına 1925'te saat konusunda 1926 yılında kabul edilen yasa ile de takvim hususunda" değişiklik yapılmıştır (Lewis, 2010: 270).

Türklerin de Fransız devrimciler gibi yeni bir takvim getirmiş olduğunu belirten Ahmad ise, Mart 1917'de ittihatçıların geleneksel yılların muhafaza edildiği, değişikliğe uğramış bir Miladi takvimi yürürlüğe koyduklarını ifade eder. "Kemalistlerin ise 1 Ocak 1926'da yürürlüğe giren Miladi takvimi benimseyerek akşam ezanı ile başlayan İslami zaman belirleme biçiminin yerine uluslararası saati kullanmaya başladıklarını" söyleyen Ahmad, bu değişikliklerin iş ilişkilerinde dünya ile iletişimi kolaylaştırdığını da belirtir. 1935'te ise çalışma haftasının Batı ile aynı olmasını sağlamak adına Pazar günü haftalık tatil ilan edilmiştir (Ahmad, 2007: 100). Ahmad'in de ifade etmiş olduğu gibi Türkler de Fransız devrimciler gibi yeni bir takvim benimsemişlerdir. Bizim yeni takvim uygulamamızın daha çok pragmatik yönlerine yapılan vurgular dikkat çekmekteyken ve bu değişimin faydalarından söz edilirken, Fransa'daki değişimin Hristiyan ögelerden arınma amacına yönelik laik vurgular temelinde açıklanma yoluna gidilmiş olduğu vurgusu dikkat çekicidir. Oysaki Türkiye'de de uygulanan takvim değişimiyle, İslam kültürünün önemli bir ögesi olarak zaman kavramının yeniden düzenlenmesi söz konusudur. Açıkça ifade edilmemiş olsa da (özellikle pragmatik amaçların ifade edildiği reform döneminde), geçmişe ait olan, İslami ögelerden arınma amacı da aşikârdır. Bu durumu İslam inancı için önemli addedilen Cuma gününün değil de Hristiyanlık için önemli olan Pazar gününün tatil ilan edilmesi de açıklayabilir.

İslam öğretisinde bulunmayan hafta tatili kavramı, Osmanlı'da da okullar dışında yaygınlık kazanmamıştır. 1920'de Ankara hükümeti tarafından demiryolu işçileri için kabul edilen hafta tatili 1924'te Cuma tatili olarak genelleştirilmiştir (Jaeschke 1972'den Akt. Tunçay, 2012: 228). Tunçay'a göre Cuma günü İslamiyet için özel bir kutsallık taşır ve bu günün pazara alınması için kimi zaman girişimlerde bulunulmuştur. Ancak bu değişim 2739 sayılı yasanın 27 Mayıs 1935 tarihinde kabul

olması ile gerçekleşmiştir. Ramazan ve Kurban bayramları bazı itirazların yükselmesine karşın resmi tatil günü olarak devam etmiştir. “Bu itiraza bir örnek Yakup Kadri’dir; laik cumhuriyetin resmi dairelerinin dini bayramlarda tatil edilmesine bir yazısında” karşı çıkmıştır. “Peygamberin doğum yıl dönümünün Osmanlı’nın son yıllarında resmi tatil günü olarak” kutlanması olayı, 1922’de saltanatın kaldırılmasına rastladığı için TBMM’ce ikisi bir arada hakimiyet-i milliye bayramı olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra iki dini bayrama ek olarak; “Yılbaşı Günü, Çocuk Bayramı, Bahar Bayramı, Zafer Bayramı ve Cumhuriyet Bayramı” resmi tatil günleri olarak sınırlandırılmıştır (Tunçay, 2012: 228-229). Konu hakkında yine Tunçay (2012: 230)’ın “Beynelmilel” adı altında 1 Ocak 1926’dan itibaren Hıristiyan yıl sayısının ve alafranga saatin kabulünün kuşkusuz metrik sistem değişimine nazaran daha anlamlı bir simgesel düzeltime karşılık geldiğini ifade etmesi önemlidir.

Fransız devriminden sonra özellikle takvim konusunda yaşananların, zamanla kurulan ilişki açısından yeni aşamaya tekabül ettiğini ve bu aşamanın “geçmişin izlerini tümden silme” temeline dayandığını belirten Yılmaz (2007: 242) ise, Türkiye’de 1923 sonrası yaşanan inkılapları bu eğilimin bir parçası olarak görmenin gerekliliğinden söz etmiştir. Bu bağlamda tarihin yaşanan gün için bir örnek sunmadığı, bir model oluşturmadığına da değinen yazar, kurulacak yeni bir tarihin varlığından (Etiler, Sümerler vs. dayanakları) söz etmiştir.

Bu yeni tarih kurgusunun belki de temeli olarak görülebilecek olan “geçmişten kopuş” ilkesi, gerçekleştirilmiş olan tüm inkılaplarda kendini derinden hissettirmiş olmakla birlikte, ilkenin özellikle takvim değişimi ile arasında doğrudan bir ilişki olduğu iddia edilebilir. Şöyle ki, geçmişten kopuş bağlamında yeni bir zaman döngü sistemine (takvim) geçiş söz konusudur. Bu geçiş daha ileri ve genişletilmiş bir perspektifle toplumun dayandırılmış olduğu, temellerinin arandığı ya da bu temellerin inşa edildiği yeni bir tarih dönemi ya da dönemleri ile taçlandırılmak istenmiştir. Osmanlı Dönemi’nden kopuş Orta Asya kökenlerine gitmek ya da Anadolu eski uygarlıklarıyla organik bağ kurmak amaçları, bu bağlamın tam da ortasına oturmaktadır.

Sonuç olarak, Fransa'da devrim öncesi döneme damgasını vurmuş olan Katolik inancının izlerini silmeye yönelik gerçekleştirilen takvim değişimi, Türkiye'de sosyal ve ekonomik hayatı düzene sokma amacının yanında İslami imgelerin izlerinin silinmesi örtük amacı ile benzerlik taşımaktadır. Laik bir toplum inşa etme amacı, bu pratiklerin hayata geçirilmesini anlayabilmek adına son derece önemlidir. Bunun yanı sıra; takvim değişiminin geçmiş kopuş bağlamında ele alınışı da Fransa ile Türkiye arasında benzerlik noktasının temelini oluşturmaktadır. Bu temel, yeni tarih dönemleri ile kurulan ilişkinin keşfi ya da icadına[87] kadar gidebilmektedir.

3.2.2. Ölçü Birimlerinin Değişimi

Fransa'da ağırlık ve uzunluk ölçülerinin birleştirilmesi, iktisadi birleşme gereği olmuştur. Kurucu Meclis 1790 yılının Mayısında ağırlık ve uzunluk ölçüleri komisyonu kurmuştur. 26 Mart 1791'de ise yeni ağırlık ve uzunluk ölçüleri sisteminin esaslarını kabul etmiştir. Bu yeni sistem "yeryüzü yuvarlağını iki eşit kısma ayıran tul dairesinin[88] ölçülmesi ve ondalık bölme üzerine" dayanacaktı. Komisyon "metre ve gram gibi iki ana birimden hareket etmiş ve 11 Temmuz 1792'de ağırlık ve uzunluk ölçülerinin cetvelini" tespit etmiştir (Soboul, 1969: 673). Soboul'un ifadeleri iktisadi birleşme amacı yönünde gerçekleştirilmiş ölçü sistemi değişikliğine vurgu yapmaktadır. Ancak metre sisteminin pratik hayatta kullanımı konusunda ise inkılabın işin hakkından gelememiş olduğunu belirten Soboul, devrim hükümetinin de çok sonrasında "Konsüla Hükümetince 1 Vendêmiaire Yıl X'den (23 Eylül 1801) itibaren yeni sistemin uygulanmasının emredilmiş olduğunu" belirtir. Ancak yine de, yeni ölçülerin eski krallık rejimi ölçülerinin yerini almaları pratikte, yavaş yavaş olmuştur (Soboul, 1969: 674).

Von Aster'e göre; ondalık sistemin kabulü, uzunluk, yüzey ve hacim için normal bir ölçü ihdası; ilim ve teknikteki ameli faydası, her şeyi sadeleştirmesi itibariyle yalnız büyük bir ilerleme anlamına gelmez. Ayrıca Ona göre "17. ve 18. Yüzyıl felsefesinin riyazi usulünün, yaratıcı aklın, âlemşümul ruhun tarihi an'aneye,

[87] Fransa'da devrim döneminde Antik Yunan'a yapılan atıflar da bu kapsamda düşünülebilir. Ancien Regime'in izlerini silmek uzak bir tarihe yapılan atıflarla şekillenmiştir. Bu konu ayrı bir başlık olarak sonraki bir bölümde incelenecektir.
[88] Boylam.

onun ezici ağırlığına, zaferini tazmin eden klasik bir sembol"üdür de (Von Aster, 2004: 241). Von Aster'in ifadeleri ondalık sistemin kabulü, uzunluk, yüzey ve hacim için normal bir ölçü ihdası, 17. ve 18. Yüzyıla damgasını vuran evrensel akıl ve bilim anlayışının geleneksel olan her şey karşısında kazanmış olduğu zaferin de bir göstergesi olarak ilerlemenin niteliğine, mükemmelliğine yapılan vurguyu da içermektedir.

Osmanlı döneminde ise, ağırlık ölçüsü olarak kantar, batman, kile, şinik, uzunluk ölçüsü olarak endaze, arşın, parmak, kulaç gibi her şehre, kasabaya, köye göre değişen birimler kullanılmaktaydı. Ölçülerde standart getirilmesi Batı'da 19. yy ortalarında doğmuştur. Beynelmilel ölçüler konferansında tek uzunluk, ağırlık ölçüsünün alınması kabul edilmiş ve bunların prototipleri ise Fransa'nın Sevr kasabasında muhafaza edilmiştir (Doğaner, 2006: 230).

1869'dan itibaren Osmanlı hayatına da giren metre ve kilogram, 1897 yılında ölçülerin yalnızca metre ve kilogram olarak kullanılacağı ilan edilmişse de karar bir süre ertelenmiş ve istikrarsızlık sürmüştür (Doğaner, 2006: 230). 1931'de Avrupa ile aynı standart ölçüler kullanmak ve uyum sağlamak için, "Arşın" ve "Endaze" denilen uzunluk ölçülerinin yerine metrik sisteme geçilmiştir. Okka, dirhem, batman gibi ağırlık ölçüleri de gram, kilo, ton gibi ağırlık ölçüleri ile değiştirilmiştir (Jaschke, 1972: 30). 19 Mart 1931'de ölçüler konusunda eksik olan enerji birimleri tespit edilmiş, litre, saat, dakika, saniye, derece, sten, kilowat, amper, volt gibi birimler ve bunların alt üst birimleri kabul edilmiştir. Doğaner'e göre "teknik bir konu olması nedeniyle bu kanun maddeleri fazla tartışılmadan" kabul edilmiştir. Kanunun içeriğinde yeni ölçüleri kullanmayanların cezai müeyyidelerle karşılaşacağı anlatılmıştır. Ancak hazırlıkların tamamlanması zaman almıştır. 1933 yılının başlangıcına (yeni ölçülere geçiş için planlanan tarih) 15 gün kaldığında dahi ölçü örnekleri yurda girmemiştir (Doğaner, 2006: 231). Yeni ölçü sistemine geçişin Batı ile standardizasyonun yakalanması açısından olumlu olduğunu da belirten Doğaner (2006: 232), mevcut alışkanlıklardan hemen vazgeçilemeyişin bir örneği olarak, yeni ölçü sisteminin halk arasında geç yerleşmiş olduğunu gösterir. Tunçay ise, ölçülerde metrik sisteme geçilmesinin, "resmi tatil günlerinin belirlenmesi kadar önemli

olmamakla birlikte İslam geleneklerinden ayrılma yönünde bir hareket" olarak adlandırılabileceğini ifade etmiştir (Tunçay, 2012: 230).

Takvim, saat, ağırlık ve uzunluk birimleri değişimini, Atatürk döneminin bütüncül modernleşme anlayışının bir göstergesi olarak da açıklama yoluna giden Doğaner (2006: 233), "Topyekün batılılaşma kararlılığında olan genç Cumhuriyet'in iktisadi, sosyal, siyasal alanda Batının sahip olduğu değerleri iyi ve uygun görme öngörüsünden hareket ettiğini ve sorgulamaya ihtiyaç duymadığını" ifade etmiştir.

3.2.3. Bayramlar & Merasimler

Ulus devlet inşa sürecinin yaşanmış olduğu birçok ülkede, toplumun yeniden biçimlendirilmesi sürecinde *"devletin ideolojik aygıtları"*[89]nın işlevi bilinir. Özellikle eğitim, resmi günler, törenler ve sembollerle insanların kolektif biçimde bir araya geldiği veya getirildiği etkinlikler, bu sürecin önemli bir parçasıdır. Devrim dönemi Fransa'sında ve reform dönemi Türkiye'sinde, yeni toplum modelinin bir gereği olarak yeni insan tipinin inşası hedeflenmiştir. Bu inşa sürecinde devreye sokulan aygıtlardan en önemlileri, eğitim, basın, törenler, merasimler ve bayramlardır.

Genel olarak ifade etmek gerekirse; öncelikle bu bayramların ya da törenlerin bir anlamda milli bir propaganda aracı olarak bir misyona sahip olduğu söylenebilir. Bu misyon özellikle milliyetçilik ve laiklik ilkeleri etrafında temellenen bir niteliğe ve "itaat-disiplin ilişkisinin kutlama pratiği içerisinde kuvvetlendirilme"[90] işlevine sahiptir. Milli duygu ve düşüncelerin canlandırılması, devrim ya da reformun ülkeye sağlamış olduğu kazanımların korunması ve bunların devamının sağlanması, laik formda düzenlenen milli tören ya da bayramların en önemli amaçları arasında yer alır. Aynı zamanda düzenlenen merasimlerin laik ve ulusal bir biçimde inşa edilmesi, geçmişteki törenler ile arada ciddi farkların da olduğunun göstergesidir. Bu anlamda yeni merasimler, tarihsel kopuş tezi bağlamında, geçmiş dönem ile köklü niteliksel farkların olduğu törenlere karşılık gelmektedirler.

---

[89] Bkz. Louis Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları."
[90] Bkz. Güven Gürkan Öztan, "Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası."

Mona Ozouf (1975), "*Space and Time in the Festivals of the French Revolution*" eserinde, devrimci hükümeti tanımlayan on yıllık zaman diliminin aslında zengin bir *festival* (merasim) topluluğunun yeşermesine tanık olduğunu ifade eder. Devrimin ilk yıllarında bu festivaller birbiri ardına ve sistematik olarak görülür. Ozouf (1975: 373)'a göre "Her bir olay kendi merasimine yol açar".

Fransa'da devrim dönemi laik olarak nitelendirilen bayramlara değinmeden önce Robespierre tarafından yeni bir inanç sistemi çerçevesine oturtulan bayramlar silsilesinden söz etmek önem taşımaktadır. Çünkü bu bayramlar da, bir 'din' tasavvuru altında dizayn edilmiş törenler olsa da bizce laik bir yön barındırmaktadırlar. Nitekim Hıristiyanlıktan uzaklaştırma taraftarlarının 'Akıl Dini' olgusuna bir karşılık olarak Robespierre tarafından icat edilen 'Yüce Varlık Dini', insan varlığının yüceltimi odağından hareketle inşa edilmiş modern bir din biçimidir. Yüce Varlık dinini kuran ve düzenleyen kararnamede (18 Floreal Sene II) şu maddelere yer verilmiştir:

> Madde-IV. İnsana Allahlık fikrini vermek ve kendi şanü şerefini düşündürmek için bayramlar yapılacaktır. – …- Madde-VI. Her sene 14 Temmuz 1789, 10 Ağustos 1792, 21 İkincikanun 1793, 31 Mayıs 1793 bayramlarını kutlayacaktır. – Fransa Cumhuriyeti her on günde bir aşağıdaki bayramları kutlayacaktır: Yüksek Varlık ve Tabiat Bayramı- İnsan Bayramı- Fransız Milleti Bayramı- İnsanlığa İyilik Edenler Bayramı- Hürriyet Kurbanları Bayramı- Hürriyet ve Müsavat Bayramı- Cumhuriyet Bayramı- Dünya Hürriyeti Bayramı- Vatan Muhabbeti Bayramı- Zalim ve Hainlerden Nefret Bayramı- Hakikat Bayramı- Adalet Bayramı-… (liste devam edip gitmektedir) – Madde-IX. Milli Convention insanlığa hizmet edebilecek olan bütün zekâları bu bayramların kurulması şerefine ilahiler, medeni şarkılar ve faidelerini yardıma davet eder (Aulard, 2011b: 679-680, Von Aster, 2004: 223-224).

Görüldüğü üzere Robespierre, Yüce Varlık Bayramına, otuz beş bayram daha ilave etmiştir. Fakat kararname bu bayramlardan yalnız Yüce Varlık bayramını nizamlamış, diğerleri proje halinde gösterilmiştir (Aulard, 2011b: 680). Fransa'da kültür devriminin en yoğun olarak yaşanmış olduğu II. Yılda düzenlenen bu bayramların yalnızca biri pratiğe geçirilmiş olsa da diğer bayramların düzenlenmeye çalışılması dahi dönemin genel atmosferinin anlaşılması açısından bazı bilgiler sunmaktadır. Öncelikle "İnsana Allahlık fikrini vermek[91] ve kendi şanü şerefini düşündürmek için bayramlar yapılacaktır" ifadesi devrimin itici güç olarak insan

[91] Bu ifade, Hıristiyanlıktan uzaklaştırma girişimlerine karşı olan Robespierre'in "halkın bir inancı olmalıdır" düşüncesinin bir tezahürü olarak okunabilir.

temeline dayanmasının bir kanıtıdır. İnsan aklına olan sonsuz inancın ya da aydınlanmacı görüşün bir tekrarı olarak bu fikir, düzenlenmesi planlanmış olan bayramlar ile pekiştirilmek istenmiştir. Her on günde bir kutlanması planlanan bayramların adlandırılmasına bakıldığında dahi (İnsan Bayramı- Fransız Milleti Bayramı- İnsanlığa İyilik Edenler Bayramı- Hürriyet Kurbanları Bayramı- Hürriyet ve Müsavat Bayramı- Cumhuriyet Bayramı- Dünya Hürriyeti Bayramı…) bayramların laik ve milli bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dini bir öğretinin ya da yeni bir din inşasının kararnamesinde yer alan bayramların bu özelliği, dönemin laik ve milli karakterinin ne kadar kuvvetli olduğu konusunda çarpıcı bir örnektir. "İnsanlığa hizmet edebilecek olan bütün zekâları bu bayramların kurulması şerefine ilahiler, medeni şarkılar ve faidelerini yardıma" davet edilmesi açıklaması ise bireylerin aktif olarak bayramlara katkı sağlamasını amaçlamaktadır. Bu katkı ise ilahi, şarkı gibi etkinliklerin oluşturulması ile olacaktır.

Yıl II'de bu bayramların en yüksek noktaya ulaştığını söyleyen Soboul, o dönem bayramların milli manalarını kazanmış bir nitelikte olduğunu da ifade etmiştir. Halkın bu bayramlarda "sadece seyirci olarak değil katılımcı olarak da bulduğunu" ve "halkın bayramın temel unsuru olduğunu" da belirten Soboul, Louis David[92] tarafından tasarlanan bu bayramlarda, resim ve heykel gibi sanatların imkânlarının kullanıldığını da ekler. Bunlar; büyük korolar, kalabalık orkestralar, elbise sanatı, dekor sanatı gibi sanatlardır. Ona göre milli bayram ve şenlik aynı "vatansever inançla ve cumhuriyete karşı beslenen aynı sadakat duyguları içinde birleşen halkın heyecan ve coşkunluğu" en yüksek noktaya ulaşmıştır. (Soboul, 1969: 679).

Aulard'a göre ise; "Convention, Hristiyanlıktan çıkarma hususunda fiili bir teşebbüse kadar gitmemekle beraber bir zamandan beri öyle filozofça bir eda aldı ki bu eda hiç şüphesiz uyuyan birçok cüretleri uyandırdı. 10 Ağustos 1793 Bayramı, mahiyeti laik olarak yapılan milli bayramların birincisidir". Bu bayrama başkanlık eden "Herault de Sechelles, uğruna şaraplar dökülen tabiat heykelini ilahlaştırır gibi" görünmektedir (Aulard, 2011b: 654).

[92] Fransa'da devrim döneminde yaşamış ve devrime eserleri ile de aktif destek ve katkı sağlamış ressam.

14 Temmuz 1790'da düzenlenen *Ulusal Federasyon Bayramı*, bir önceki kış aylarında gerçekleşen hareketi kutlamıştır. Bu genel düzen içinde, "devrimci tarihi canlandırmaya çalışan bayramlar (festivaller) vardır (*14 Temmuz, 10 Ağustos, Vendemiare festivalleri* gibi), ayrıca ahlaki veya pedagojik ilhamdan yola çıkanlar da vardı: *Gençlik Festivali, Eşlerin Festivali, Yaşlıların Festivali"*[93] gibi (Ozouf, 1975: 373). Soboul'e göre milli bayramların icrasını milli şuurun kazanılması ve medeni vatandaşın yetişmesi bağlamında düşünebiliriz. Bunlardan ilki 24 Temmuz 1790 tarihli *Federasyon Bayramı*'dır. Ancak ilk felsefi bayram, "Voltaire'in küllerinin Panthêon'a getirilmesi şerefine Louis David tarafından eski çağ cenaze merasimlerini hatırlatan tarzda düzenlenen 11 Temmuz 1791" bayramıdır (Soboul, 1969: 678). Milli bayramların icra edilmesini milli şuurun kazanımı ve medeni vatandaşın yetiştirilmesi temelinde ele alan Soboul, bu bayramların amacının ne olduğu konusunda bir özet de vermiş bulunmaktadır. Bu özet ise Türkiye'deki milli bayramların uygulanmasının temel amacıyla oldukça uyumlu bir nitelik sergilemektedir. Milli bilinç kazanımının sağlanması amacı, bu bayramlar aracılığıyla senenin belirli günlerinde tekrarlanarak devam ettirilmektedir. Bu anlamda tamamen milli bir kimliğe sahip olan bayramların, dini törenlerin yerine geçirilerek laik bir temele oturtulmuş olduğu da ifade edilebilir.

Bayramların milli bilincin kazandırılması ve vatandaş yetiştirilmesi amacı sonraki dönemler için de geçerli genel bir duruma karşılık gelmektedir. Nitekim 3 Brumaire Yıl III (24 Ekim 1795) tarihli kararname yedi büyük milli bayramın kutlanmasını öngörmüştür. Yıl III Anayasası milli bayramları kutlamaktaki esas hedefin "vatandaşlar arasında kardeşliği yaşatmak, kendilerini anayasaya, vatana ve kanuna bağlamak" olduğunu ortaya atmıştır (Soboul, 1969: 679).

Byrnes (1994: 201), Fransız Devrim merasimlerinin, "devrimin mitlerini (yeni ulus, demokrasi, politik kahramanların yüceltimi, kutlama ritüelleriyle konuşmalar, resimler, geçit törenleri, marşlar) tıpkı eski geleneksel mit ve kutlama törenleriyle benzeyecek şekilde" planlanmış olduğunu ifade eder. Bu mit ve ritüeller,

[93] Devrim merasimlerine yer veren Ozouf (1975: 374) aynı zamanda şu açıklamayı da yapar: "Fransız devrimini anımsatan bayramlara adanan dev literatürün, özellikle festivallerin törensel yönlerine çok az değinmesi dikkat çekicidir."

önceden olduğu gibi pazarları olacak şekilde haftalık olarak kutlanmıştır. Ancak hükümet talimatı gereğince merasim kutlamaları giderek azalarak (10 yıllık sürede) geriye sadece 14 Temmuz töreni kalmıştır.

Milli bayramlar konusunda farklı bir yöne de dikkat çeken Soboul (1969: 679) "vatan sevgisini uyandırmak adına yapılan büyük bayramların tekâmülünün, milli zihniyetlerdeki ilerlemelerin sosyal bakımdan ne kadar sınırlı" olduğunu belirtmiştir. Bu ifade önemlidir; çünkü aynı durumun Türkiye'de de reform sonrası dönemde var olması gerçeği, iki ülke arasında bu nokta açısından da oldukça benzer bir durumun varlığına işaret etmektedir. Şöyle ki; Türkiye'de toplumun muasır medeniyetler seviyesine ulaştırılması, milli bir Türk kimliğinin oluşturulması ve yurttaş bilincinin yerleştirilmesi yönündeki düzenlemeler, milli bayramların inşa edilme çabasında gözlemlenmiştir. İlerleme adına gerçekleştirilmeye çalışıldığı iddia edilen bu pratiklerin halk katında da aynı karşılığı bulduğunu ifade etmek güçtür. Öte yandan, devlet katı ya da siyasal seçkinler ile geniş halk kitleleri arasında, devrim ya da reformun uygulamalarının idraki ve bu idrak ile doğrudan ilişkili olarak da bu uygulamaların benimsenmesi arasında ciddi uçurumların var olduğu eleştirisi de sürekli olarak varlığını korumuştur.

Ozouf (1988), *"Festivals and the French Revolution*" adlı eserinde[94] ise devrim festivallerinin amacının ne olduğuna değinir. Ozouf, Fransa'da devrim sonrasında yenilenmiş olan festivallerin devrimin ideolojisi çerçevesinde iyimser ve ütopik bir nitelik taşıdığını ve bunların bireyleri homojenleştirerek birleştirmeyi amaçladığını ifade eder. Devrimin yaratmış olduğu yeni simgeler (bayrak, ulusal marş, ulusal mitolojiler, ulusal kahramanlar vb.) "tekil bir ulusal kimliğe bağlanmış ortak bir yazgıyı paylaşmaya gönüllü bir ulus yaratabilmek" amacına sahiptir.

Milli merasimlerin yanında söz edilmesi gereken bir diğer konu da özellikle bu merasimlerde icra edilen milli şarkı ve marşlardır. Bu şarkı ve marşlar, vatanseverlik duygularını canlandırma adına merasimlere katkı sağlayan bir özellik gösterirler. Aynı zamanda merasimlerin temel niteliklerine de sadık kalarak bu marş

[94] Aynı zamanda Ozouf, devirmcilerin mutlak başlangıcı anmak adına "Hristiyan azizlerince kirletilmemiş yeni bir Cumhuriyet Takvimi" icat ettiklerini ifade eder. Bu takvimde merasimlerin düzenlenmesi, belirli zaman dilimlerine yayılması amaçlanmıştır (Ozouf, 1988: 127).

ve şarkılar, ulusal ve laik bir nitelik taşımışlardır. Kısacası yazılan ve bestesi yapılan bu eserler merasimlerin vazgeçilmez ögeleri olmuş ve geniş halk kitlelerine benimsetilmeye çalışılmıştır.

Bu konuda Soboul (1969: 648) "Rouget de Lisle'nin 'Ren Ordusunun Savaş Şarkısı' (bugünkü Marseillaise) (25 Nisan 1792) ya da Marie-Joseph Chênier'in 'Yürüyüş Şarkısı' (14 Temmuz 1794) mısralarının 'yeni tanrı' olarak vatana" sunulmuş olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda "Gossec, Mêhul, Grêtry gibi isimlerin vatanseverlik ve cumhuriyetçi vatan sevgisi duygusunu yücelten ve milli bayramlarda kalabalık korolar tarafından söylenen milli marşlar" bestelemiş olduklarını ifade etmiştir. Yazara göre sözleri Marie-Joseph Chênier tarafından yazılmış olan 'Federasyon Bayramı İçin Milli Marş', Gossec tarafından '14 Temmuz Şarkısı' adıyla bestelenen eser bunların en güzellerindendir. Sözleri yine Marie-Joseph Chênier tarafından yazılmış olan ve Mêhul tarafından bestelenmiş olan 'Yürüyüş Şarkısı' da 'Marseillaise' ile birlikte milli marş olmuştur (1969: 655-656).

Türkiye'de reform sonrası icat edilen bayramlara gelindiğinde ise öncelikle bu bayramların neler olduğuna değinmek gerekirse;

> 1925 yılında çıkarılan 986 nolu kararname ile 29 Ekim günü 'Cumhuriyet Bayramı' olarak kabul edilmiştir. 1 Nisan 1926 tarihinde ise, 795 sayılı kanun çıkarılarak 30 Ağustos günü Zafer Bayramı olarak kabul edilir. 27 Mayıs 1935'te ve 2739 sayılı milli bayram ve genel tatiller hakkındaki hükümleri içeren kanunla, 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 30 Ağustos Zafer Bayramı, 1 Mayıs Bahar Bayramı, 1 Ocak yılbaşı günü ile Ramazan ve Kurban bayramları genel tatil günleri olarak ilan edilir. Devrim döneminde milli bayramlar listesine Mustafa Kemal'in Samsun'a çıktığı gün olan 19 Mayıs (1919) daha sonra ilave edilir. 19 Mayıs ilk defa 19 Mayıs 1938'de kutlanır ve bu bayram ilk kutlanışından yaklaşık bir ay sonra, 20 Haziran 1938 tarihinde ve 2739 kanuna ilaveten yapılan değişiklikler ile yasalaştırılır (Türkkahraman, 2000: 203).

Yeni rejimin törenlerine karşı devrimci elit ve basın tarafından ciddi bir alaka gösterilmiştir. Özellikle Hâkimiyet-i Milliye ve Cumhuriyet gazetelerinin bu konudaki yaklaşımına değinen Türkkahraman, "bu yakın ilginin eski rejim değerleri üzerinde üstünlük kurma girişiminin bir göstergesi" olarak yorumlanabileceğini belirtmiştir. Devrimci elitin bu törenleri düzenli hale getirerek "yeni iktidarın kendisini ve prensiplerini kurumlaştırmak ve kutsallaştırmak gayesini gütmüş" olabileceğinden de söz eden yazar, "yeni rejimin hem yeni semboller ve kendi siyasi

kimliğini oluşturmak hem de monarşik kimliği ortadan kaldırmak amacına" yönelmiş olabileceğini ifade etmiştir (Türkkahraman, 2000: 206). Bayramların "sembolik dünyalarının devrimci bir kopuş" üzerine kurgulandığını ifade eden Aslan ise, Atatürk döneminde, "milli mücadele öncesi tarihin sıfırlandığını ve Osmanlı geçmişinin yok sayıldığını" belirtmiş, bayramlar gibi resmi pratiklerin de bu bağlamdaki amaçlarından da söz etmiştir:

> Ulusal kimlik inşasının ajanları olarak nitelenebilecek bu tür resmî pratikler, Osmanlı'nın toplum üzerindeki geleneksel ve dinsel iktidarını kırıp, kolektif hafızada eskiye ait ne varsa silmeye çalıştılar. Anti monarşist ve anti klerikal bir söylemle, millî egemenliğe dayalı laik rejime meşruiyet kazandırmayı amaçladılar. Cumhuriyet şehirlerine dikilen Atatürk Anıtları, böyle bir söylemin kamusal alandaki kültürel ve ideolojik cisimleriydi; etraflarında icra edilen törenler, uluslaşma sürecine katkı sağlamakla kalmaz; ülkeyi düşman işgalinden kurtaran lidere, ulusun minnet borcunu da ifade ederlerdi. Bu minvalde törenler, Atatürk kültü inşasının önemli sembolik araçlarıydılar (Aslan, 2011: 184).

Cumhuriyet dönemi törenlerinin ya da bayramların tarihsel kopuş tezi bağlamında ele alınması, konunun en önemli yönünü açığa çıkarması anlamına önemlidir. Çünkü eski düzene (Ancien Regime ya da Osmanlı) ait değerler bütününe ilişkin olmayan ve orada rastlanmayan bu törenler, özellikle laik ve milli bir boyut taşıması bakımından dikkat çekicidir. "Milli ve laik bir vatandaş" yetiştirme amacı doğrultusunda bu merasimler önemli bir işleve sahiptir. Okul aracılığıyla genç kuşağa aktarılmaya çalışılan yeni rejim değerleri, düzenlenen merasimler aracılığıyla daha geniş kitlelere yayılmak istenmiştir. Dönemsel olarak ulusun, devletin, vatanın ön plana çıkarılıp hafızaların tazelenmesi girişimi; yeni rejim değerlerinin yüceltimi ve bu değerlerin devamının sağlanması amacını taşımaktadır. Bu bağlamda Fransa ve Türkiye'de bu merasimler amaç ve nitelik bakımından oldukça benzer özelliklere sahiptir.[95]

Türkiye'de gazetelerde yer alan haberler doğrultusunda Türkkahraman, milli bayramların kutlanış biçimlerine değinmiştir: "29 Ekim Cumhuriyet Bayramı için

[95] Aslan konuyla ilgili olarak; "Türkiye insanına, Cumhuriyet'in doğuşunu hazırlayan olayların tekrar yaşatılarak, ulusal bilincin aşılanmaya" çalışıldığı ifadelerini kullanmıştır. Aynı zamanda Aslan, bayramların amacının, "Milli Mücadele'nin metafizik ortamının yeniden yaratılarak, Türklere geç Osmanlı'dan beri Batı karşısında kaybettikleri özgüven duygusunu yeniden kazandırmak" olduğunu ve bu "resmî kutlamalarda kullanılan yoğun milliyetçi söylemin öncelikli işlevinin" ise bu olduğunu belirtmiştir (Aslan, 2011: 186-187).

okullar, kışlalar, devlet daireleri ve caddeler Mustafa Kemal'in resimleri, posterleri ve Türk bayraklarıyla donatıldı. Zafer takıları oluşturuldu. Tören Ulus'daki Büyük Millet Meclisi önünde başladı" (Cumhuriyet 31 Ekim 1930'dan Akt. Türkkahraman, 2000: 208). Türkkahraman aynı zamanda bayrak ve Mustafa Kemal'in posterleri ile süslenmiş olan zafer takılarının üzerine 'Çok Yaşa Gazi', 'Var Olsun Cumhuriyet' gibi sloganların da yazıldığını belirtmiş, bu sloganların Osmanlı dönemindeki 'Padişahım çok yaşa' 'Var olsun devletimiz' gibi deyişlerin cumhuriyet felsefesi ile uyumlu hale getirilmiş bir adaptasyonu olduğunu ifade etmiştir. Bayrak, flama, önder posteri gibi sembolik kullanımlar Fransa'da da devrim döneminde gözlemlenen merasim içerikleridir. Bu açıdan Türkiye ile benzer bir yönü bulunmaktadır.

Cumhuriyet balolarına da değinen Türkkahraman, dönemin Cumhuriyet balolarının sembolizm açısından önemli olduğunu ifade eder. Bu balolara katılım, devlet erkânının yeni rejime ve onun değerlerine bağlılığın bir işaretidir. Balolar hem "eski düzenin ahlak değerlerini sarsma hem de yeni düzenin sosyal değerlerini yerleştirme, yaygınlaştırma" gibi işlevlere sahiptir. Balolar yeni bir kamusal alanın oluşturulmasında önemli bir unsurdur (Türkkahraman, 2000: 212). Bu dönemde kadın ve erkeğin bir arada eğlenmesi, toplumun ulaştığı uygarlık düzeyinin önemli bir göstergesi olarak algılanmaktaydı (Aydın vd., 2005: 423).

Osmanlı dönemi ile reform dönemi arasındaki törenlerin karşılaştırılması değişimin gözlenmesi ve bir özet sunması açısından önem taşımaktadır:

1. Ana takvimsel olaylar dini formda değil de, laik bir formda kutlanmaya başlanmışlardır.
2. Eski törenler dinsel hayatı ve dinin sosyal ve siyasal hayattaki önemini yansıtırken, yeni törenler tam tersine ulusçuluk ideolojisini dini yerine ikame etmeye çalışmışlardır.
3. Eski törenler siyasal olanı dini bir yapıda desteklerken, yeni törenler aksine siyasal olanı dini alandan sıyırmaya çalışmışlardır.
4. Eski törenlerde siyasal hâkimiyet ilahi irade ile kutsallaştırılırken, yeni törenlerde siyasal hâkimiyet milli irade ile kutsallaştırılmıştır…
5. Eski törenler sultanlık prensibi çerçevesinde odaklaşırken, yeni törenler cumhuriyetçilik fikri ve ideali etrafında yoğunluk kazanmıştır.
6. Osmanlı döneminde bayram kelimesi sadece dinsel bayramlar için kullanılırken, yeni dönemde icad edilen törenler için de bayram kelimesi kullanılmış ve adeta bununla yeni törenler kutsanmak istenmiştir.

7. Devrim döneminde dinsel bayramlar şeker ve et bayramları gibi pozitivist bir yaklaşımla sunularak sembolik değerleri ve resmi törensel statüleri indirgenmiştir.
8. Yeni törenlerde şapka, fes'in yerine icad edilmiş baskın bir sembol olarak çıkmış ve bu yeni normlara uymanın bir göstergesi olarak en belirgin dışsal bir simge özelliği kazanmıştır (Türkkahraman, 2000: 242-243).

Maddeler halinde sunulmuş olan ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Osmanlı dönemindeki merasimler ile Cumhuriyet dönemi merasimlerinin nitelik açısından ciddi farklar barındırdıkları görülmektedir. Öncelikle laik bir formda dizayn edilen bayramlara milli bir nitelik yüklenerek, önceki dini formunun dışına çıkarılmıştır. Cumhuriyet değerlerinin yaşatıldığı vurgusu ile milli hâkimiyet, milli irade gibi kavram çerçeveleri etrafında bayramların icra edilmesi söz konusu olmuştur. Bayramların pratiğe geçirilmesi noktasında ise yine, yeni rejim değerleri ile uyumlu olduğu düşünülen sembollerin kullanımı mevcuttur. Bayramların ya da törenlerin zaten bir sembol olma niteliği göz önünde bulundurulur ise, törenlerin içeriğinin yeni rejim sembolleri ile bezenmiş olması, dönemin şartları için oldukça doğal bir durumdur. Bu noktada balolar, dans, şapka, bayrak, reform sloganları, lider resimleri vb. uygulamaların hemen hepsi yeni rejim tarafından halk katında benimsenmesi istenen değişimin birer sembolleri niteliğindedir. Bu semboller halkın birer 'vatandaş' olabilmesi yolunda atılmış değer yüklü adımlar olarak nitelendirmek doğru olacaktır. Bu vatandaşlığın sınırları ise vatan sevgisine sahip olmak, çalışkan olmak, dürüst olmak, faydalı olmak gibi ilkeler etrafında çizilmiştir.

Milli bayramlar ve törenlerin birçok coğrafyada olduğu gibi Türkiye'de de işlevsel bir öneme sahip olduğunu belirten Öztan (2013: 240), "milli bilinç aşılama" ve "terbiye etme" bağlamında "cumhuriyetçi çocuklar yaratma" projesinin önemli bir parçası olarak bu merasimleri görür. Bu merasimlerde çocukların gözünde yeni rejimi sembolize eden unsurlar çeşitli şekillerde kutsanmıştır. Aslan (2011: 187)'a göre ise; "Cumhuriyet'in icat ettiği bayramlar, çocuk ve gençlikten beklenilen toplumsal rolleri" açığa çıkarmaktaydı. Bayramların yeni kuşağa aktardığı mesajlar vardı. Bunlar: "Cumhuriyete, vatana, Atatürk'e ve hayata bağlı, sağlıklı ve üretken vatandaş" olmaktı. Aslan aynı zamanda, dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak, kitle iletişim araçlarının zayıf olduğu bir dönemde bu tür sembolik

pratiklerin yeni kuşaklara seslenmenin en sağlıklı yollarından biri olduğunu ifade eder.

Fransa'da devrim döneminde bahsi geçen milli şarkı ve marşlar konusu Türkiye için de söz konusu olan bir gerçekliktir. Türkiye'de reform dönemi ve öncesinde milli marşlar ile ilgili yarışmaların düzenlenmiş olduğu, hatta Mehmet Akif Ersoy tarafından yazılan ulusal marşımız *"İstiklal Marşı"*nın bir yarışma sonucu birincilik aldığı hemen herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Bunun yanı sıra; esas olarak, onuncu yıl marşı, gençlik marşı vb. marşlar reform dönemi ve sonrasına damgasını vurmuş ve tıpkı Fransa'da olduğu gibi milli bilinç aşılanmasına yardım etmiştir. Bu anlamda marşlar siyasal toplumsallaşmanın da temel ögelerinden biri haline gelmiştir. Marşlarla birlikte bayrak da modern ulus devletin ayrılmaz bir parçası olarak törenlerdeki yerini almıştır. Konu ile ilgili Öztan (2013: 208), "Cumhuriyetin 10. Yıl coşkusunu anlatan satırlarda da, marş sesleriyle inleyen bayraklarla donanmış cadde ve sokaklara yapılan vurgu dikkat çekicidir. Sanki gündeliğini yaşandığı mekânlar, bayraklar ile 'sıradanlıktan' kurtulmakta adeta 'paha biçilmez bir değer' kazanmaktadır" açıklamasını yapmıştır. Özellikle dönemin çocuk literatüründe "bayrak sevgisinin ve bayrağa duyulması gereken saygının" anlatıldığı çokça piyesin olduğuna değinen yazar, eserinde bunlardan bazı örneklere de yer vermiştir.

Cumhuriyet döneminde düzenlenen merasimlerin içeriğine göz atılırsa yine marşların önemli bir yer tutmuş olduğu hemen göze çarpmaktadır. Özellikle İstiklal Marşı'nın törenlerin hemen öncesinde okunması bu noktada önemlidir. Bunun yanı sıra törenlerde bazı şiirler ve konuşmalara yer verilmiş ve bunlarının içeriği de genellikle "eski sistem eleştirileri ve yeni rejim önem ve faziletleri" (Türkkahraman, 2000: 209) üzerinde yoğunluk kazanmıştır. Milli bayram günlerinde devlet radyosu yeni marşlar çalmış, mehter müziği ve klasik Türk musikisi radyodan yayınlanması yasaklanmıştır. Törenler ile ilgili kutlama biçimleri resmi olarak belirtilmiş, "tören dekorasyonunda özellikle İslam'ın ve Osmanlı'nın renk sembolü olarak algılanan yeşil rengin kullanılmasından" özenle kaçınılmıştır (2000: 221). Bu anlamda milli merasimlerin en dikkat çekici yanlarından biri de eski ve yeni arasındaki vurgunun ortaya çıkarılması ve yeni rejim değerlerinin yüceltilmesidir. Bu yüceltme *kişi kültü*

olarak tanımlanan, Atatürk üzerinden de yapılmış olan bir boyuta da sahiptir. Ancak bu konu daha sonraki başlıklarda yer alacaktır.

Fransa ile olan bu benzerliğin yanında doğrudan Fransız devrim döneminin İttihatçılara tesiri anlamında reform öncesi dönemde 1908 Devrimi'nin Fransız Devrimi'nin ünlü *La Marseillaise* marşı ile kutlanmış olması (Maraşo, 2011: 33) da, burada aktarılmadan geçilemeyecek kadar dikkat çekici bir bilgidir.

Özetle Fransa ve Türkiye'de devrim ve reform dönemleri sonrası icat edilmiş olan bayram ya da merasimler nitelik ve amaç bakımından ciddi benzerlikler taşımaktadır. Öncelikle laik ve ulusal bir formda inşa edilmiş bu merasimler eski düzene ait olan değer yargılarını dışlayan ve yeni rejimin değerleri ile kuşatılmış bir nitelik sergilemektedirler. Bu nedenle bu merasimleri geçmişten kopuş tezi bağlamında okumak mümkündür. Eski döneme ait izlerin silinmesi amacını taşıyan merasimler yepyeni bir formda dizayn edilerek halka mal edilmek istenmiştir. Amaç bakımından ise yeni toplum değerlerinin ve reformun-devrimin kazanımlarının halk katında benimsenmesinin sağlanması ve bu değer ve kazanımların sürekliliğinin sağlanması söz konusudur. Tarihsel çizgide tekrar eden bir süreklilikle icra edilen bu merasimler, halkın katılımının sağlanması ile de sembolik bir öneme sahiptir. Bununla birlikte; "… Milli bayram ve törenler, hem lider kültünü canlı tutmuş, hem sosyo-psikolojik düzlemde istiklal, rejim ve bayrak arasında çağrışımsal bir bütünlük tesis ettirmiş, hem de itaat-disiplin ilişkisini 'kutlama pratiği' içinde kuvvetlendirmiştir" (Öztan, 2013: 240).

Homojen bir toplum inşası amacını da bünyesinde barındıran bu merasimler toplumun değiştirilmesi ve dönüştürülmesi projesinin halk katındaki önemli telkin araçlarından biri haline gelmiştir.



*19 Mayıs Merasimi 1939, www.commons.wikimedia.org.

3.2.4. Ulusal Dil Kullanımının Teşvik Edilmesi (Fransa) & Harf ve Dil Reformu (Türkiye)

Türkiye'de reform döneminde üzerine çokça fikir beyan edilen, tartışılan hatta muhafazakâr tepkilere neden olan konulardan biri 'dil reformu' olmuştur. Arap alfabesinin yerine Latin harflerinin geçirilmesi ve dilde *sadeleştirme* yoluna gitme girişimi, geçmişten kopuş tezi bağlamında ele alınabilecek reformların başında yer alır. Fransa'da Türkiye'dekine benzer bir dil reformu yaşanmamıştır. Ancak *etnik ve kültürel homojenleştirme* kaygısıyla dil üzerinde birtakım düzenlemelere girişildiği ifade edilebilir. Şöyle ki, Fransa'da devrim döneminde yerel lehçelerin oldukça fazla kullanımı Convention Meclisi'nce rahatsız edici bulunmuştur. Ülke genelinde Fransızca'nın kullanılması için yasal yollar da denenerek ciddi bir çaba gösterilmiştir. Bu anlamda Türkiye'de yaşanmış olan dil reformu ile Fransa'da devrim döneminde dilin düzenlenmesi arasında amaç bakımından benzerlik bulunmaktadır. İddiamız bu amacın, *etnik ve kültürel homojenleştirme* düşüncesiyle meydana getirilmiş olması temeline dayanmaktadır.

Fransız Devrimi dönemi, Fransa halkının ulusal dilinin belirlenmesi anlamında kesinlikle tarihi dönemlerden biridir. Fransız devlet ve toplum tarihinde "(bu eşi görülmemiş karışıklık döneminde), Fransızcanın ulusun tek resmi dili

olarak tanınması, konuşulması, anlaşılması ve daha önemlisi tüm vatandaşlar tarafından bu dilin yazılabilmesi" devrim idaresinin önde gelen amaçlarından birisiydi. Bu nedenle, Devrim'in dilsel tek biçimlilik politikası ya da başka bir ifadeyle "francisation/fransızlaştırma" politikası, pek çok tarihçi tarafından *ancien regime*'in dil politikalarından kesin bir kırılma/kopuşu simgeler. Dilbilimsel homojenliğin bu amacı, "1793-1794'teki ateşli Jacobin vatanseverlerin kavrayamamasına rağmen, üçüncü cumhuriyetin erken yıllarında, eğitim bakanı Jules Ferry, Fransızcanın ülke genelinde kullanımını standart hale getiren" bir dizi eğitim reformu başlattı (Flaherty, 1987: 311-312).

1789'larda Fransızların çoğu ayrı ayrı lehçelerde konuşmaktaydı. Bu durum Soboul (1969: 676)'a göre "Fransızların fikri ve siyasi hayatın büyük akımlarından uzak kalmalarına" neden olmuştu. Kurucu Meclis döneminde her yerin ayrı ayrı dillerde konuşması özelliği korunmuştu. Bunun nedeni mahalli muhtarlıkları gözetmek kaygısıydı. Hatta Meclis, 10 Ocak 1790 tarihinde çıkarılan kararnamelerin memlekette konuşulan bütün lehçelere çevrilmesini emretmiştir (Soboul, 1969: 676). Devrim sırasında öncelikle önerilen "dil öğretimi için geniş kapsamlı planları" uygulayabilen bir devlet yapısı en sonunda ortaya çıktı. Ayrıca, 1790'lı yıllarda "fransızlaştırma" planını destekleyenlere engel teşkil eden muhalif güçler görece güçsüz konuma düşmüştü. Yerel ağızlar ve lehçeler ülkenin bazı marjinal bölgelerinde, günümüzde bile kullanılırken, Fransız devleti bu yüzyılın başlarında dil kullanımında etkili bir şekilde "Fransız" olmuştu (Flaherty, 1987: 312).

Palmer'a göre; "Kilise genellikle yerel dilde veya lehçede vaaz vermeye istekliydi; kraliyet hükümeti daha kararsızdı". Okulların ülke çapında her yerde standart Fransızca öğretmelerini zorunlu kılmak için bazı planların benimsenmesi ancak devrimle birlikte gerçekleşti. *Dilsel bütünlük,* milliyetçiliğin bir boyutu haline geldi ya da "devrimcilerin dediği gibi kardeşliğin." (Palmer, 1985: 11).

Convention Meclisi, savaşı millileştirmekle, Fransızcayı milli bir dil[96] kılmak istedi. Dildeki şekil birliği için yardım etmesi gerektiğini düşünmüştü. Kulüplerde ve

[96] "Fransızcanın yükselişi" ve bugünkü ulusal (ve aslında doğal dil) durumuna gelmesi Ferdinand Brunot'a göre "nadiren birleşen güçler, dil politikasına sahip bir devletin iradesi ve dilinin birleşmesini isteyen bir ülkenin hareketi"nin doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıktı. Brunot'a göre

halk derneklerinde bu anlamda ciddi çabalar sarf edilmiştir. Bir düşünceyi Fransızca olarak ifade etmek vatanseverlik delili sayılmaktaydı (Soboul, 1969: 677). Fransızcanın kullanımının vatanseverlikle eşdeğer olarak düşünülmesi, Fransızcanın yaygınlaştırılmaya çalışılması amacıyla uyumludur. Fransız ulusunun milli dili olarak Fransızcanın kullanımının teşviki, devrim öncülerinin ya da vatansever bireylerin bu dili kullanmaları ile sağlanmaya çalışılmıştır. Fransızcanın kullanımı daha sonra ise resmi yazışmalarda zorunlu tutulmuş ve bu konuda eğitimcilerden yardım alınmıştır.

Dil sayesinde devletin ideolojik öznelerini yaratma görevini yerine getirmek için Jacobin hükümeti içindeki fransızlaştırma taraftarları okulu, hem ulusal dili hem de Devrim'in ilkelerini öznelerinin bilincine sokmak için birincil araç olarak gördüler. Bu nedenle, eğitim sistemi yalnızca reforma tabi tutulmakla kalmadı aynı zamanda Fransa toprakları boyunca, özellikle de yerel ağız ve lehçelerin baskın olduğu marjinal alanlara da genişletildi (Flaherty, 1987: 314).

Fransızcanın kullanımının vatansever olmakla eşdeğer olarak düşünülmesi olayın karşı boyutu yani yerel lehçelerin kullanımı hakkında da bazı kararların verilmesine neden olmuştur. Tethiş devrinde, lehçeler inkılap düşmanlığının ve yabancı ittifakın suç ortakları olarak görülmüştür. Alsac'ta Saint-Just tarafından bu lehçelere karşı bir dil tethişinden söz edilmiştir (Soboul, 1969: 677). Barêre eski lehçeleri Kamu Selameti Komitesi'nde suçlamıştır:

> Federal rejim taraftarlığı ve batıl inançlar Aşağı-Breton lehçesile, göçmenler ve cumhuriyete karşı beslenen kin ve nefret Alman dili ile konuşur… Krallık rejiminin Babil kulesine benzemesinin birtakım sebepleri vardı; demokraside, vatandaşları milli dilin cahili olarak bırakmak, bunları iktidarı kontrol edemeyecek bir halde bırakmak, vatana ihanet etmek demektir. İnsan hakları bildirisinin dili olmak gibi bir şan ve şeref kazanan Fransızca bütün Fransızların dili olmalıdır. İnkılabın en güvenilir etkeni olan kamu düşüncesinin aletini, aynı dili biz vatandaşlara borçluyuz (Soboul, 1969: 677).

---

devrim sonrasında "dilsel birliğin gücü"nü sağlamak amacıyla "dil" bir "devlet meselesi" haline geldi ve bu durum daha önce Fransız tarihinde hiç görülmemişti. Fransızca, devrimci iletişim tarzıydı; diğer yerel ağız ve lehçeler ise en iyi ihtimalle çağdışı ve yersizdiler. En kötü ihtimalle de federalist ve karşı-devrimci. Dilin bu politikleşmesı, Fransız Devrimi olarak adlandırdığımız karmaşık sosyo-politik konjonktürde nasıl gelişti? Hangi dil pratiğinin siyasal konumlarını hangi faktörler belirledi? Brunot'a göre, bu tür soruların cevabı, biraz mistik olsa da, nispeten basittir. "Eğer Fransızca ulusal dil rolüne yükseltilmişse, hiçbir geleneği, partiyi, bedeni ya da hiç kimseyi onurlandırmamalıyız: Fransız milleti bu fikri kendi içinde bulmuştur" (Flaherty, 1987: 313).

Daha sonraki tarihlerde Convention Meclisi bütün kamu ve noter vesikalarında Fransızcanın kullanılmasını mecburi kılmıştır. Halkı Breton, Bask dilleri ile İtalyanca ve Almanca konuşan vilayetlere on gün içinde birer öğretmen tayin edilmesine karar vermiştir (Soboul, 1969: 677). Dil reformu kampanyasındaki önemli konumuna rağmen, okul bu mücadelenin yürütüleceği yerlerden sadece biriydi. Ordu, devrimci kulüpler ve kültürel topluluklar, Devrimci dönemin sivil festivalleri, ritüelleri ve törenlerinin hepsi hem Fransızcayı tesis etme hem de Devrim'in ideolojik söylemlerine aşinalık olarak kullanıldı (Flaherty, 1987: 317).

Fransız dilinin büyük bir değişime uğradığından da söz eden Soboul, bu değişimi yalnızca alınan yasal tedbirler açısından değil, doğal sürece bağlı olarak dilin içeriği bakımından da açıklama yoluna gitmiştir. Devrim sonrası kelimelerin duygu ve heyecan gücü kazandığına yer vermiştir. "Millet, vatan, kanun, anayasa gibi kelimelerin sevilmiş, istibdat, aristokrasi gibi kelimelerden" ise nefret edilmiş olduğunu belirtmiştir (Soboul, 1969: 648).

Thermidordan sonra (birçok konuda olduğu gibi) tekrar müsamahaya dönülmüş olduğunu belirten Soboul, daha sonrasında ise kamu vesikalarının mahalli lehçelere çevrilmiş olduğunu ve dil öğretimi konusunda da benzer tepki[97] gösterildiğini ifade etmiştir. 27 Brumaire Yıl III tarihli kanunla ilkokullarda Fransız dili hakkında ilk bilgilerin verilmesi öngörülmüş, 3 Brumaire Yıl IV tarihli kanunda Fransızcayı öğretmek ya da Fransız dili ile öğretim yapılmasının konusu geçmemiştir (Soboul, 1969: 678). Thermidordan sonra gösterilmiş olan müsamahaya rağmen milli dil Fransızca Latinceyi tahtından etmiştir. Merkez okulları ve yükseköğrenimi kesinlikle ele geçirmiştir. Milli birlik bu alanda da belli bir sosyal ayrımla bulanmıştır (Soboul, 1969: 678). Dil birliğinin toplumsal alanda da oluşturması planlanan birlik düşüncesi gerçekleşmemiştir. Devrim dönemi için belki de ciddi emek ve fazla mesai harcanmasını gerektiren eğitim faaliyetleri sonucu bunun başarıya ulaştırılması mümkün olabilirdi. Ancak dil konusu da, devrim dönemi Fransa'sında eğitim konusunda olduğu gibi bütüncül bir program içine dâhil edilip

[97] Dil homojenliği, Latince gibi klasik eski çağ dillerinden biri ile değil de ulusal dilde yazılmış bir eğitim programı yoluyla sağlanacaktı. Bu yolla Fransızcaya verilen imtiyaz, eski rejimin eğitim fermanlarına benzer şekilde "klasik" veya "bölgesel" dillerin kullanılmasını savunanların çifte taarruzuna maruz kaldı (Flaherty, 1987: 318).

halk katında yaygınlaştırılması mümkün olamamıştır. Bu nedenle planlanan sosyal birlik düşüncesi, bu anlamda uzun süre yarım kalmış, bunda dönemin koşulları (savaş, ekonomik sorunlar vb.) etkili olmuştur.

Türkiye'de ise dil konusu aşamalı olarak iki temel reform üzerinden incelenmiştir. İlki kronolojik olarak daha erken tarihe rastlayan Harf İnkılabı'dır. İkincisi ise dilde sadeleştirilme ya da dil devrimi olarak da adlandırılan dilin yabancı ögelerden arındırılması girişimidir. Her iki konu da çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Burada kısaca inkılapların içeriğine yer verilip özellikle amaç noktasında Fransa ile olan benzer noktalar vurgulanacaktır.

Öncelikle, Arap harflerinin kullanımının zor olduğu ve bu nedenle de okur-yazarlık oranının düşük olduğu Cumhuriyetin ilk yıllarında pek çok kişi tarafından dile getirilmiştir. Mustafa Kemal de okur-yazarlık oranının düşüklüğü (1927: %10,7) konusunda aynı fikre sahipti (Okçabol, 1999: 252). Bu fikirler sonrasında, 1928 Mayıs'ında uluslararası rakamlar kabul edilmiş ardından bir alfabe komisyonunun kurulmasına karar verilmiştir (Heid, 2001: 22). Bununla birlikte İsmet İnönü de: "Bütün bu müşkülat, Arap harfleri yüzündendir. Harf meselesi bütün milletler için mühimdir ve Türk milleti kendi harflerini bulmuştur. Dil Encümeninin (…) bulduğu harfler tamamen Türk'tür ve bütün dünya milletleri buna 'Türk Elifbası' demekte tereddüt etmeyecektir" (Ergün, 1997: 116-117) ifadeleri ile eğitim alanında yaşanan güçlükleri Arap harflerine bağlamıştır. Gökalp (2008: 177), Osmanlıca'yı hasta olarak nitelendirir ve bu hastalığın Osmanlıca'nın "yalnızca gereksiz sözleri, çekim ve türetim yolları, sözcükleri, ekleri" içermiş olmasından kaynaklanmadığını ifade eder. Gökalp (2008: 177)'e göre Osmanlıca'nın ikinci bir hastalığı da birçok sözcüğün eksik bulunmasıdır. Gökalp (2008: 182), ulusal dil oluşturmak için Osmanlı dilini hiç yokmuş gibi bir yana atarak, Türk dilini olduğu gibi kabul etme gerekliliğinden de söz etmiştir. Yapılan çalışmalar neticesinde Latin harflerini kabul edilmesi ise 1928'in Kasım ayında (Öztürk, 1998: 16) olmuştur.



*Harf devrimi sonrası eski ve yeni yazının bir süre birarada kullanılmasına bir örnek, www.tarihakli.com.

Eski harfler ile okuyup yazmanın zorluğunun yetişkinlere ve küçüklere belletilmeye çalışıldığını ifade eden Öztan (2013: 192), pratikte durumun bazı karışıkları bünyesinde barındırdığını belirtmiştir. Yazar, çocuklar için o zamana kadar oluşmuş olan entelektüel birikimin önemli bir kısmının erişilemez hale geldiğini ancak yeni rejim açısından bu durumun pek de sorun olarak görülmediğini ve cumhuriyetin kendi literatürünü kısa zamanda oluşturduğunu dile getirmiştir. Latin abecesinin kabulünü, laiklik bakımından ileri bir başka gelişme olarak adlandıran Tunçay (2012: 230) ise, "yazı devriminin yeni harflerin Türkçeye uygunluğu ve öğrenme kolaylığı nedeniyle okuryazarlık oranında artış görüleceği umuduna dayandırıldığını" ancak bu düzeltimin asıl amacının "Osmanlı-İslam geleneklerinden kurtularak çağdaşlaşmayı hızlandırmak" olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Arap harflerinin Türk dilini yazmak için elverişsiz olduğunu kabul etmekle birlikte yazar, "Arap harfleri ile yazılan dilin Türkçe değil Osmanlıca olduğunu ve Osmanlıcanın karma bir dil olarak içerdiği Arap-Fars sözcüklerin, o yazı ile yazıldığı takdirde hangi kökten geldiğinin ve anlamının ne olduğunun bilindiğini" belirtir. Ayrıca Tunçay, II. Abdülhamit dönemindeki maarif ıslahatının

gelişim hızının devam ettirilme imkânı olsaydı, harf değişikliği olmadan da ve hatta daha büyük bir okur-yazar oranına erişilebileceğinin sayısal olarak gösterilebileceğini ifade eder (2012: 232). Yazı devriminin gazete tirajları konusunda etkilerde bulunduğuna da değinen Tunçay, zaten düşük olan baskı sayılarının olumsuz yönde etkilenmiş olduğunu vurgular. Gazetelerin toplam tirajlarının 1934 yılına kadar 1928 düzeyine çıkamadığını ekler (Webster 1929: 254'dan Akt. Tunçay, 2012: 234). Ahmad (2007: 100)'e göre ise dönemin geleneklerine en ters düşen reformu belki de Latin harflerine geçilmesi olmuştur. Ahmad, okuryazar insanların tek hamlede geçmişten koparıldığını, bir gecede neredeyse bütün ulusun okuyamaz ve yazamaz olduğunu ifade etmiştir.

1929 senesinde yüksek eğitimde Arapça ve Farsça derslerin kaldırılması dil sahasında da ulusallaştırmanın ilk göstergesi (Jaschke, 1972: 31) olarak görülmüştür. Alfabe değişiminde sonraki aşama olarak dildeki sadeleştirme çabaları dikkat çekicidir. Türkçe içindeki Arap ve Fars kökenleri kelimelerin atılması ve yerine Latincelerinin ya da Türkçe karşılıklarının bulunmaya çalışılması olarak dilde sadeleştirme, milli bir dil oluşturma yolunda atılmış bir adımdır. Bu çalışmalar bütün dillerin Türkçe'den türetildiği iddiasını yansıtan Güneş Dil Teorisi[98]ne kadar giden yolu açmıştır (Türkkahraman, 2000: 174). Dildeki sadeleştirme çabaları ile ilgili Öztan (2013: 192); "Yeniden kurulmak istenen 'dil cemaati' yabancı kelimelere tahammülsüz olmalıdır. Bu minvalde 'dil'in de bir 'kurtaranı' vardır. Öyle ki; Mustafa Kemal'in 'öz Türkçeyi' yabancı dillerin boyunduruğundan kurtardığı iddiası konuyla ilgili ilgisiz birçok metinde kendine yer bulmuştur" açıklamasını yapmıştır.

Dilin iletişimin temel öğesi vasfı ile "gündeliğin dinamizmine ve etnik bir hafıza"ya işaret ettiğini belirten Öztan, bu kolektif hafızanın dilinin ulus devlet döneminde 'ulusun dili' olması gerektiği argümanının, uluslaşma sürecinde Türkiye'de hararetle savunulduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda Öztan, 1930'lu yıllarda Türkçe konuşmayanın resmi söylemde "vatandaş" sayılmadığını ve Rumların, Ermenilerin ya da Çerkeslerin, Türk dilini düzgün ve anlaşılır olarak konuşamadıklarında eleştiriye tabi tutulduklarını hatta hakaretlere maruz kaldıklarını

[98] Dilbilim teorisi. Türkçe'nin dünyadaki ilk dillerden biri olduğu iddiasını taşımıştır.

da vurgulamıştır (Öztan, 2013: 190). Bu gerçeklik, Fransa'da Kurucu Meclis sonrasında Convention Meclisi döneminde "Bir düşünceyi Fransızca olarak ifade etme"nin "vatanseverlik delili" olarak sayılması fikri ile aynı eksendedir. Bu eksenin oturtulmuş olduğu ana omurga ise *etnik ve kültürel homojenleştirme* anlayışıdır. Etnik ve kültürel homojenleştirme düşüncesi çerçevesinde, yerel lehçelerin kullanımının sınırlandırılması hatta son bulması sağlanmaya çalışılmış, ulusal dil olan Fransızca ya da Türkçe kullanımının yaygınlaştırılması için çaba harcanmıştır.

Dil devrimi köy ve kentlerde alt ve üst halk kesimleri arasında ulusal devlet birliğinin oluşmasını, ulusal bilincin doğmasını sağlayacaktı. Aynı zamanda bu devrimle, genç kuşakların Osmanlı Devleti'nin politik, siyasi ve geleneksel yapısından "modern ve uygar toplumlar" seviyesine çekilmesi hedeflenmiştir (Steinhaus 1995: 113'den Akt. Özer, 2006: 199-200). Ayrıca dildeki değişimin temel amacının, "Osmanlı yönetiminin yüzyıllardır halka sinmiş olan söyleminin kırılıp deşifre edilerek bunun yerine yeni ideolojik söylemin kendi dil ve sembollerini" (Alkan, 1979: 147) geçirmesi anlamında yeni rejimin değer biçimleri ile uyumunun sağlanması olduğu söylenebilir. Bu anlamda geçmişten bir kopuş olarak dil devrimi inkılaplar arasında oldukça iddialı bir girişim olarak adlandırılabilir. Bu kopuş Fransa'da "Federal rejim taraftarlığı ve batıl inançların Aşağı-Breton lehçesiyle, göçmenler ve cumhuriyete karşı beslenen kin ve nefretin Alman dili" ile konuşulması nedeniyle, bu dillerin yadsınması noktasında kendini açığa vurmuştur. Bununla birlikte "krallık rejiminin Babil kulesi"ne benzeyen yanının vurgulanarak, bu durumun halkı cahil bırakma dolayısıyla da iktidarı kontrol edebilecek güçten uzak tutma amacını da taşıdığı ifade edilmiştir. Babil kulesi durumunun kasıtlı bir girişim olduğu söylemi de bu noktada önemlidir. Kısacası eski rejimin dilleri yadsınmakta yeni rejimin ulusal dil Fransızcayı yüceltimi ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Fransa da dil yoluyla bir geçmişten kopuş iddiası taşımıştır.

Sonuç olarak, Fransa'da bir harf devrimi gözlemlenmese de ulusal dil olarak Fransızcanın kullanımının yaygınlaştırılması durumu, Türkiye'deki "dilin sadeleştirilmesi" çabaları ile benzerdir. Bu Türkçede hem dilin "yabancı kelimelerin arındırılması" çabasıyla hem de yerel lehçelerin kullanımının hoş görülmemesi biçiminde, Fransa'da ise yerel lehçelerin kullanımının sınırlandırılması şeklinde

kendini göstermiştir. Amaç bakımından ise iki ülkede de *etnik ve kültürel homojenleştirme* anlayışının gözetilmesi ve geçmişten kopuş anlayışının temelinde bu pratiklerin hayata geçirilmiş olduğu ifade edilebilir.

3.2.5. Sanatsal Faaliyetlerin Devrime & Reforma Katkısı

Sanat alanında kültürel devrim Fransa'da oldukça sarsıcı değişiklikleri beraberinde getirmiş; eski sanat akademilerinin kapatılmasına karşılık Cumhuriyet devrimci sanatçıları desteklemiştir (Hazan, 2016: 305). Devrimci sanatçılara verilen işler arasında kamu binalarını süslemek üzere, şehitlerin ve antikçağın önemli isimlerinin tasvirlerini yapmak olduğunu ifade eden Hazan, Girodet, Van Loo, Carle Vernet, David gibi isimlerin ise toplam bin adet tablosunun 1793 Salonu'nda sergilenmiş olduğunu ve Yasama Meclisi yönetiminde oluşturulan ulusal müzenin (Louvre) odalarının da halka açılmış olduğunu belirtmiştir.

Abideler Komisyonu[99]'nun Fransa'nın her yerine temsilciler göndermiş olduğunu belirten Soboul (1969: 653) da, Convention Meclisi zamanında ise Milli Eğitim Komisyonu ve Geçici Sanat Komisyonu'nun aynı işlevi görmüş olduğunu dile getirmiştir. 26 Mayıs 1791 tarihinde Kurucu Meclis'in, bütün ilim ve sanat abidelerini Louvre sarayında toplanmasına karar verdiğine de değinen yazar, Convention Meclisi'nin ise 16 Ocak 1794'te müze haline getirilen Louvre'un muhafazasını dört (resim, heykel, mimari, eski çağlar) şubeye ayrılan bir muhafız heyetinin eline bıraktığını belirtir. Aynı zamanda Soboul, Alexandre Lenoir'in birçok sanat eserini ve krallığa karşı beslenen kin yüzünden yıkılmaya kurban gidecek olan Saint-Denis manastırındaki heykelleri Petits-Augustins manastırında, bir araya toplamış olduğundan da söz eder.

Sözleşmeli ressamlardan (aynı zamanda devrim mahkemesinde jüri üyesiydi) Topino-Lebrun şöyle bir bildirimde bulunmuştur: "Cumhuriyetçiler, sanatı ele geçirelim ya da ona layık olduğu haysiyeti iade edelim. Ancak o zaman ücretsiz olarak halka sunulmaya hak kazanabilir. Zorbalığın altında aşağılanıp sürünüyordu; egemen halkın iktidarı karşısında yüce bir tutum alacaktır" (Bianchi'den Akt. Hazan,

[99] Muhafaza edilecek sanatsal eserlerin araştırılması ve sınıflandırılması için Kurucu Meclis döneminde kurulmuş olan komisyon.

2016: 305) ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, sanat da eski rejim ile hesaplaşma yolunda kullanılan araçlardan biri olmuştur. Bu hesaplaşma sanatın ele geçirilmesi olarak adlandırılmış, bu ele geçirme durumu ise sanatın halk için faydalı hale gelmesi ve belli bir azınlık tekelinden çıkarılması temalarını bünyesinde taşımıştır.

Bundan sonra sanat, birleşik estetik ve ahlaki bir amacı yerine getirecekti: devrimin başarılarını, devrimci kahramanlık modellerini, akıl hocalarını ve ideologlarını anarken aynı zamanda yeni cumhuriyeti zarafetle süsleyecekti. Bu kapsamda *Rousseau* bir heykelle onurlandırılacaktı (1792-3). *Voltaire* ise dini törene benzeyen (laik pankartlar, görüntüler, semboller[100] ve klasik bir dekor kullanarak) kitlesel bir merasimle anıldı. 100.000 kişinin katıldığı bu Temmuz 1791 kutlamasının amacı geride kalan hatıraları Pantheon'a aktarmaktı (Mitchell, 1978: 130). "Marat 1793'te öldürülüşünün ardından halkın davası için can veren bir şehit olarak yüceltildi ve David'in en akılda kalıcı tablosuyla ölümsüzleştirildi" (Doyle, 2001: 123). Marat devrim dönemi önemli isimlerinden biri olarak devrime katkılar sağladığı düşünülen isimlerden biridir. O'nun öldürülmesi sonrasında bir tablo ile anılması ve bu tablonun çoğaltılıp birçok yere asılması, kişilik yüceltimi noktasında devrim dönemleri hakkında önemli bir noktaya temas eder. Marat gibi önemli isimlerin daha yaşarken de resimlerinin çoğaltılıp çeşitli noktalara asılması gerçeği Türkiye için de geçerli bir durumdur. Özellikle Atatürk ve İnönü'nün dönemsel

[100] Devrimle ilgili sembollerden bahsedilince, sembolik öneme sahip olan mekân adlandırmalarının değiştirilmesine değinmek adına Ozouf (1988: 126-127)'a kulak vermek gerekirse; "devrimle birlikte bilinçli bir şekilde kentsel mekânların yeniden düzenlenmesi, politik düzlemde açıkça görünür hale geldi". Bu anlamda rasyonel bir mekânsal işgal programı ile meydanların ve sokakların yeniden adlandırılması ve evlerin numaralandırılması söz konusu oldu. Bu uygulamalar kilisenin muhalefetine neden olsa da böylece eski rejimin sembolleri de tahrip edilmiş oldu. Bu konuyu Hazan örnekler vererek açıklar: "Geçmişten kurtulmak adına hayata geçirilen uygulamalardan şehirler de nasibini almıştır. Şehirlerin isimleri değiştirilip, azizlerin, soyluların, kralların isimleri ortadan kaldırılmaktaydı. Üç bin belediyenin adı değişmiş 'montagnard' kelimesi yaygınlaşmıştır. Örnek vermek gerekirse; Villeneuve-Saint-Georges yerine Villeneuve-la-Montagne, Saint-Germain-en-Laye'nin yerine Montagne-Bon-Air isimleri konulmuştur. Montmartre değiştirilerek Montmarat ve Soisy de değişerek Soisy-Marat olmuştur. Bununla birlikte baldırı çıplakların etkisi de ciddi olarak hissedilmekteydi. Örneğin, Han-les-Sans-Culottes, Rocher-de-la-Sansculotterie gibi. Caddelere ve meydanlara da yeni isimler konulmuştu: Michel-le-Comte Caddesi Michel-le-Peletier, Royale Meydanı Fêdêrês Meydanı, Vendôme Meydanı Piques Meydanı, Princesse Caddesi Rêvolutionnaire Caddesi, Thêatins Rıhtımı Voltaire Rıhtımı vs… olmuştur." (Hazan, 2016: 298-299). Bununla birlikte; "yeni doğan çocukların adları Bara, Rousseau, Brutus olabilirdi. Yetişkinlerin de isimlerini değiştirmelerine olanak tanınmıştır; örneğin isimlerini Gracchus Babeuf veya Anaxagoras Chaumette olarak değiştirebilirlerdi." (Hazan, 2016: 299).

olarak, fotoğrafları özellikle devlet kurumlarındaki yerlerini almıştır. Bu durum daha sonra *kişi kültü* kavramıyla da açıklama yoluna gidilecektir.

Fransa'da İnkılap döneminde edebiyat eserlerinde ciddi bir düşüş gözlenmişse de resim ve müzik, milli bayramların düzeni ve ihtişamı sayesinde, inkılap sanatın en yüksek zirvelerine ulaştı. Bu sanatlarda yalnız sanattan anlayan bir azınlık yerine bütün halkın coşkunluğu ve heyecanı yer almıştır (Soboul, 1969: 652). Bu ifadelerden *Ancien Regime* döneminde halk katında kendine alan bulamayan sanat dallarının yüksek kültür ögesi olarak aristokratik bir niteliğe sahip olduğu vurgusu yapılmıştır. Bu anlamda devrim sonrasında halk katına inen sanat dalları halka mal edilerek eşitlik ilkesinin vurgulanması yoluna gidilmiştir.

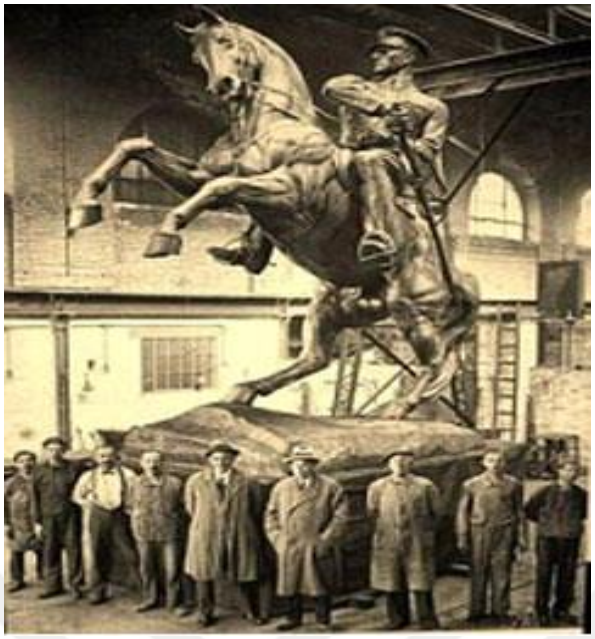
Sanat dallarından tiyatro devrim sonrası bazı değişimler yaşamıştır. Bu değişimler devrim ilkeleri ile aynı doğrultuda olmuş tiyatro eserleri içerik ve biçim bakımından bazı müdahalelere maruz kalmıştır. Bu konuda Soboul (1969: 649), tiyatronun da devrin sarsıntılarından bir dereceye kadar etkilenmiş olduğunu, şekil bakımından klasik geleneğe bağlı kaldığını ancak önce inkılapçı sonra da cumhuriyetçi olduğunu belirtir. 13 Ocak 1791'de Kurucu Meclis'in krallık tarafından sansür ile tiyatro konusundaki her türlü imtiyazı kaldırmış olduğunu ve her vatandaşın halk için bir tiyatro kurabilme ve burada her neviden piyes temsil ettirebilme imkânına sahip olduğunu belirten yazar, bundan sonra Paris'te elliye yakın tiyatro açıldığını ifade etmiştir. Ona göre, eski krallık rejimi zamanında hor hakir görülen sanatçılar artık vatandaş-aktör konumunda inkılapçı hareket içinde sıkça önemli birer rol almışlardır ve tiyatro 1793 yılında ise "vatan sevgisi veren bir okul" haline gelmiştir. Convention Meclisi 2 Ağustos'ta vermiş olduğu emirle belediye tarafından seçilen tiyatrolarda haftada üç defa:

> {Brutus}, {Guillaume Tell} trajedileri ve inkılabın şanlı olayları ile hürriyeti savunanların erdemlerini tasvir eden daha başka piyesler temsil edilecek, bu temsillerden birinin masrafları her hafta Cumhuriyet tarafından ödenecek, halkın zihnini bozmağa ve utanç verici batıl krallık inancını uyandırmağa çalışan bir takım piyesleri temsil ettirecek her tiyatro kapatılacaktır (Soboul, 1969: 649).

Fransız tiyatrosunun 10 Mart 1794 tarihinde halk tiyatrosu haline getirilmiş olduğunu belirten Soboul, bazı piyeslerin ilhamını günlük olaylardan almış olduğunu ifade etmiştir. Yazar bunlara örnek olarak; "1793'te oynanan Sylvain Marêchal'in

sürgüne gönderilen kralların bir adada gösterildiği ‘kralların kıyamet gününde’ adlı bir perdelik eseri” göstermiştir. Marie-Joseph Chênier’in en verimli yazar olduğunu ekleyen Soboul, konularını ya eski çağlardan alan (Caius Gracchus-1792, Timolêon-1794) ya da milli tarihten alan (Charles IX-1789, Jean Calas-1791) trajedilerine can veren şeyin, inkılapçı zihniyet ve çağdaş meselelere imalar olduğunu da vurgulamıştır (Soboul, 1969: 649-650). Bununla birlikte Soboul (1969: 658), hem yeninin eski ile münasebetini kesmesi hem de eskinin yeninin yanında devam etmesi gerçeğinin, toplumun kendini nitelendirmiş olduğu gibi fikir ve sanat hayatını da betimleyen bir durum olduğunu ifade etmiştir. O’na göre akılcılık ile gelenek, zekâ ile duygu her yerde karşılaşıyordu.

Türkiye’de sanat dalları, özellikle batılı çağdaşlarını örnek alması konusunda erken cumhuriyet döneminde oldukça iddialı olmuştur. Konu ile ilgili Tunçay, kimi yasal düzenlemelere de konu olan laikleşme adımlarından birinin de müzikte, heykelde, öteki plastik sanatlarda çağdaş Batı örneklerinin benimsenmesi olarak açıklar. Dipnot olarak verdiği açıklamada ise; Osmanlı son döneminde dinsel yasağa rağmen insan heykellerinin yapıldığını ancak yaygın olmadığını belirtir. Cumhuriyet döneminde dikilen ilk heykel, Dumlupınar’daki sembolik Mehmetçik anıtıdır, bu anıt büyük zaferin ikinci yıl dönümü dolayısıyla dikilmiştir (Vatan 1924’ten Akt. Tunçay, 2012: 230). Gazi’nin ilk heykeli 1926 Ekim ayında İstanbul Sarayburnu’nda açılmıştır. Taksimdeki toplu anıt 1928’de yapılmıştır. Ankara’daki ilk heykeller 1927 Kasım ayında Etnografya Müzesi önü ve Yenişehir’de dikilmiştir. Bu münasebetle Şehremini Asaf Bey: “Büyük tehlike günlerinde vatanın her tarafında yükselen heykellerin çevresinde Türk halkı toplanacak, onun kalabalıklar üstünde hükümran olacak sesi ve ilhamı memleketi zafere ve halasa götürecektir” demiştir (Vakit 1927’den Akt. Tunçay, 2012: 230). Bunun dışında yine Ankara Ulus, Konya, Samsun, Afyon, Amasya, Tekirdağ, Kırklareli gibi şehirlerde Atatürk’ün heykelleri dikilmiştir.



*Sanatçı Heinrich Krippel tarafından 1932'de yapılan Atatürk anıtı, www.isteatatürk.com

Fransa'da devrim döneminde tiyatronun siyasal bir işleve sahip olması durumu Türkiye'de reform dönemi için de gözlemlenen bir olgudur. Tiyatrolarda sergilenecek oyunların içeriğinin devlet eliyle belirlenmesi ve bu içeriklerin özellikle milli heyecanları uyandırıcı ulusal niteliği öncelikle göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra doğrudan yeni rejimin ilkelerinin savunusu ve eski rejim değerlerinin yadsınması odağında ele alınan bu eserler, saltanat-cumhuriyet, irtica-inkılap gibi ikili dikotomiler üzerinden icra edilmiştir. Tiyatroların bir diğer önemli niteliği de laiklik ilkesine olan sadakat noktasındadır. Tunçay'ın da yukarıda ifade etmiş olduğu üzere, Türkiye'de laikleşme adımlarından biri de modern sanat dalları üzerinden batılı örneklerinin benimsenmesi yoluyla yürütülmüştür. Tiyatro eserlerinin özellikle halkevleri aracılığıyla halka ulaştırılması girişimi de bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir konudur. Nitekim özellikle 1940'lara kadar halkevleri tiyatrolar konusunda öncü olmuş, çeşitli eserlerin "halk için halka rağmen" anlayışı temelinde de olsa halka ulaşmasını sağlamıştır. Reşit Galip'in ifadeleri bu anlamda önemlidir:

> Halkevleri temsil şubelerini bu teşkilatın en mühim vazife cihazlarından biri sayıyoruz. Halkevi sahnesi, bir milli kültür mektebi olacaktır. Orada çalışan, milli müdafaa için emek veren mücahitler sayılacaklardır… Halkevi sahnelerinde yalnız milli tezleri müdafaa eden piyesler temsil edilir… Bizim mevzularımız umumi Türk

> tarihi ile milli mücadelenin her biri bir millete ebediyen şeref ve iftihar sermayesi olabilecek sayısız safhaları, Türk'ün güzel ahlakı, yüksek faziletleri, Türk ruhundaki maddi, manevi sonsuz kudretler gibi membalardan alınacaktır. Saltanat'la Cumhuriyet'in irtica ile inkılâbın, modern mekteple köhne medreselerin, iyi vatandaşla fena vatandaşın, umumi cemiyet menfaatleriyle şahsi menfaatlerin… Mukayesesi gibi daha sayılabilecek mevzular da Halkevlerinin temsil mesaisine zemin teşkil edeceklerdir (Şimşek, 2002: 192).

Şimşek'in ifadeleri, Fransa'da tiyatronun 1793 yılında "vatan sevgisi veren bir okul" haline gelmesi ve sergilenen piyeslerin "inkılabın şanlı olayları ile hürriyeti savunanların erdemlerini tasvir" etmesi vurgularıyla oldukça benzer niteliklere sahiptir. Ayrıca, "halkın zihnini bozmağa ve utanç verici batıl krallık inancını uyandırmağa çalışan bir takım piyesleri temsil ettirecek her tiyatro"nun kapatılacak olması ifadesi ile de "Saltanat'la Cumhuriyet'in irtica ile inkılâbın, modern mekteple köhne medreselerin, iyi vatandaşla fena vatandaşın, umumi cemiyet menfaatleriyle şahsi menfaatlerin mukayesesi"nin zemin alınması ifadeleri yine benzer düşünceler üzerine oturtulmuştur. Bu benzerlik eski ile yeninin birbirine tamamen zıt ögeler olarak gösterilmesi ve yeni rejime ait değerlerin eskiye ait olanların yerine ikame edilme çabası olarak okunabilir. Bu anlamda tiyatro ve diğer sanat dalları da geçmişten kopuş ilkesi perspektifinden yeni rejimin ilkelerinin ya da değerlerinin benimsenmesi ve bunların devamının sağlanması amacına hizmet eden birer ideolojik araç adlandırılabilir.

Tiyatroların halkevleri bünyesinde icra edilmesi, kırsal bölgelerde gezici tiyatrolar ile sağlanmıştır. Halkın Halkevi sahnelerine gelmesinin yeterli görülmediğini ifade eden Çeçen (2000: 163), Halkevi tiyatro kollarının köyleri dolaşarak kırsal alanlarda köylülere oyunlar sergilediklerini belirtmiştir. Yazara göre bu sayede halkın Halkevi tiyatrosu aracılığı ile eğitilmesine ve bilinçlendirilmesine çaba gösterilmiştir. Halkevi tiyatrolarında sergilenen oyunların neler olduğuna göz atmak gerekirse;

> Behçet Kemal Çağlar'ın Çoban (1932), Ergenekon (1933), Attila (1935); Aka Gündüz'ün Beyaz Kahraman (1932), Köy Muallimi (1932), Mavi Yıldırım (1933), Yarım Osman (1933); Faruk Nafiz Çamlıbel'in Özyurt (1932), Akın (1932), Kahraman (1933); Yaşar Nabi'nin Mete (1932), İnkılâp Çocukları (1933); A. İsmet'in Sümer Ülkeleri (1934); Münir Hayri Egeli'nin Bay Önder (1934); Feyzi Kutlu Kalkancı'nın Timurhan (1934); S. Behzat'ın Attila'nın Düğünü (1934); Nazmi Tonbuş'un Attila (1935); Vehbi Cem Aşkun'un Oğuz Destanı (1935); İbrahim Tarık Çakmak'ın Bozkurt (1935); Abdülhak Hamit Tarhan'ın Hakan (1935)… Halit Fahri

> Ozansoy'un On Yılın Destanı (1933); Nahit Sırrı'nın Sönmeyen Ateş (1933); Galip Naşit'in Destan (1933); Naci Tanseli'nin Zafer için (1933); Reşat Nuri'nin İstiklal (1933); Vergi Hırsızı (1933); Kazım Naim Duru'nun Uyanış (1933); Nüzhet Haşim'in Sakarya (1934); Şinasi Okur'un Gazi'nin Yolu (1935); Vehbi Cem Aşkun'un Atatürk Köyünde Bir Uçak Günü (1936); Şükrü Halil Tuğal'ın Kartal (1936); Celal Tuncer'in Devrim Yolcuları (1937); Saim Kerim'in Vatan ve Vazife (1938); T. Berberoğlu'nun Türk Kanı (1941) ve son olarak Hakkı Günal'ın Bozkurt (1941) adlı oyunları ilk planda değerlendirilebilir (Demirci, 2009: 111).

Oyunların yapılan turnelerle sergileneceğini ve halkta etki uyandırmasının hedefleneceğini belirten Demirci (2009: 117), yazılan oyunların Orta Asya steplerine uzanmasının, "asil Türk kanının uygarlığın taşıyıcısı olmasının" ve "Türklerin diğer barbar halklara göre üstün baş olma söylevinin aşırı uç bir yorum" olarak kabul edildiğini de eklemiştir. Ancak yazar, bu durumun Halkevleri genel mantığı ile uzlaşan tarafının olduğunu da belirtmiştir.

Cumhuriyetin 10. yılını kutlamalarında da bütün yurtta bir tiyatro bayramı olduğuna değinen Karadağ (1988: 68), CHP Genel Sekreteri Recep Peker'in başkanlığı altında tüm bakanlık müsteşarlarından oluşan komisyonun, 29-30-31 Ekim, bayramın üç gününde ve gecesinde ülkenin her yanında yapılacak şenliklerin arasında tiyatro oyunlarının da oynanmasını kararlaştırdığını belirtmiştir. Bütün il ve ilçelerde tiyatro komiteleri kurulduğunu da ifade eden yazar, bu komitelerin en küçük köylere varıncaya kadar her yerde tiyatro yapma olanağı hazırlamış olduğunu da vurgulamıştır. Demirci (2009: 116) ise; amaç itibariyle Halkevleri'nde gösterime giren hemen hemen bütün oyunların, "tarih tezlerinin gölgesinde yeni bir Türk kimliği yaratmak" adına hazırlandığını ifade etmiştir. Halk Partisi'nin, bu gerçeği "kitlelere temsiller aracılığıyla daha rahat vereceği ön kabulüyle" işe başlamış olduğunu belirten Demirci, "Mustafa Kemal'in kişiliğinde birleştirilen tarihi kahramanların", "lider kültünün" yerleşmesinde önemli etkiye sahip olduğunu da vurgulamıştır.

CHP, müzeciliğe 1935 tarihli parti programında yer vermiştir: "Müzelerimizi zenginleştirecek kıymetteki tarih eserlerinin toplanmasına ve bu erge ile kazılar yapılmasına önem verilecek ve eski eserlerin sınıflanmasına ve gerekenlerin, bulundukları yerlerde iyi korunmasına özen gösterilecektir. Parti, bir devrim müzesi kuracaktır. Bunu halka devrim fikir ve duygularını aşılamak için etkin araç sayarız"

(Parla, 2008: 72-73). Burada, Fransa'daki Abideler Komisyonunun oluşturulmasındaki amacın bir benzerine rastlanmaktadır denilebilir. "Müzelerimizi zenginleştirecek kıymetteki" eserler vurgusu da tıpkı Fransa'da olduğu gibi devrim ya da reform değerleri ile uyumlu olduğu düşünülen sanat eserlerinin korunmasıyla ilgilidir. Devrim müzesinin "halka devrim fikir ve duygularını aşılamak için etkin araç" (Parla, 2008: 73) olarak görülmesi ise, müzelerin ya da genel anlamda sanatsal faaliyetlerin, devrim ya da reforma olumlu bir katkı sağlayacağı düşüncesiyle inşa edilmek istendiğinin ifadesidir.

Türkiye'de erken cumhuriyet dönemi sanat alanında tartışmalara konu olan "Türk musikisinin yasaklanması" olayına ya da "müzik devrimine" de burada kısaca yer verilecektir. Konu hakkında Mustafa Kemal ise 1 Kasım 1934 TBMM açılış konuşmasında şu ifadeleri kullanmıştır:

> Bugün dinletmeğe yeltenilen musiki yüz ağartacak değerde olmaktan uzaktır […] Ulusal ince duyguları, düşünceleri anlatan; yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak, onları bir gün önce, genel son musiki kurallarına göre işlemek gerektir. Ancak; bu güzeyde, Türk ulusal musikisi yükselebilir, evrensel musikide yerini alır (Atatürk, 1997: 396).

İçişleri Bakanlığının verdiği bir karar sonucunda 2 Kasım 1934'ten başlayarak 6 Eylül 1936'ya dek Şark musikisinin radyodan kaldırıldığını belirten Deren (2007: 398) bu yasağın daha sonra umumi mahallelerde çalınan alaturka müzik için de uygulanması yolunda çareler arandığını belirtmiştir. Türk musikisi yasağı, o dönem ve sonrasında, Batılaşma politikası doğrultusunda hayata geçirilmeye çalışılmış ilginç uygulamalardan biri olarak yorumlanmıştır. Halkın bu yasağa rağbet etmediği klasik batı müziğini benimsemediği de dönemin bir toplumsal bir gerçeği olarak karşımıza çıkmıştır. Bu gerçek, "halk için halka rağmen" anlayışına dayanan ve devlet elitleri tarafından halka dayatılan batılılaşma pratiklerine karşı halkın içinden gelen doğal tepkilerden biri olarak da okunabilir.

Keser (2006: 159)'e göre, o güne kadar (Cumhuriyet dönemini kastediyor) Türkiye'nin teknolojik ve kültürel değişimlere uzak kalması dolayısıyla Cumhuriyet, Batı toplumlarıyla arasında ortaya çıkan zaman farkını kapatma yönünde sanatçıların da desteğine ihtiyaç duymuştur. Yazar aynı zamanda, bu dönemde kültür ve medeniyet ayrımına gidildiğini, Türk kültürünün üstünlüğü vurgulandığını ve ulusun

ihtiyacının Gökalp'in öne sürdüğü biçimiyle "medeniyet yani maddi kültür ürünleri" olduğunun savunulduğunu ifade etmiştir. Çiğdem (2007: 81)'e göre ise; "… Kemalist modernleşme projesi, türkifikasyonu amaçlayan bir projedir; etnik olarak, kültürel olarak ve siyasal olarak… Kültürel olarak, bütün kültürel pratiklere, dile, musikiye ve diğer sanatlara uzanan bir tavrın yapay (ersatz) bir 'Türklük' ürettiği görülür."

Özetle; sanatsal faaliyetler devrim ve reform dönemlerinde devletin birer ideolojik aygıtı olarak yeni rejim anlayışına katkı sağlamışlardır. Bu katkı, yeni rejimin değerlerine sadık kalarak özellikle milli ve laik bir formda üretilen sanat eserleri vasıtasıyla olmuştur. Devrim ve reform dönemi sanat eserlerinin en dikkat çekici özelliklerinden biri de eski rejime ait olan değerlerden uzaklaşılması dolayısıyla da eserlerin yeni rejim değerleriyle bezenmiş bir niteliğe sahip olan temelidir. Sanat eserlerinin ve sanat dallarının tarihsel kopuş tezi bağlamında düşünülmesinin kaynağı da bu temele dayanmaktadır.

3.2.6. Devrimin & Reformun Eğitim Politikası

Fransa'da Devrimin; kurmak istediği "yeni site"nin yeni yasalarıyla eski rejimin mirası arasındaki ayrımın kaldırılması konusunda eğitime ve öğretime güvendiğini belirten Bumin (1998: 57), aydınlanmadan alınan mirasın öğretim aracılığıyla halka mal edilmek istendiğini ifade etmiştir. A. Deleyre'nin Konvansiyonda yapmış olduğu konuşmaya da yer veren yazar: "Ulus için yasa yapıldı; şimdi söz konusu olan bu yasalar için ulus yapmaktır ve bu halk eğitimiyle olacaktır. Bu eğitim özellikle halkın mutluluğu için zorunludur" ifadelerinin eğitim seferberliğinde belirlenmiş olan toplumsal rolleri açıkladığını vurgulamıştır. Bu vurguda; bir tarafta söylemin sahibi "kurgusal halk" yani eğiticiler, aydınlanmış seçkinler, diğer tarafta ise yaratılacak "yeni halk" yani eğitilecek, aydınlatılacak halk yer almaktadır.

İnkılap meclislerinin eğitime ciddi anlamda önem verdiklerini belirten Soboul (1969: 678), bunun temelinde eğitimin, vatandaşların medeni bir biçimde yetişmesi ve milli şuurun kazanılmasındaki ilerlemeleri hızlandıracağı inancının olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu olan şeyin vatandaşların yetiştirilmesi olduğunu söyleyen

yazar, "Kurucu meclisin vermiş olduğu kararların ve yayınlanan ilanların her Pazar ayininde okunması, milli eğitim tasarılarında İnsan Hakları Bildirisi ile anayasanın okunması ve yorumlanmasının emredilmesi" gibi uygulamaların da bu amaca yönelik olduğunu vurgulamıştır.

Kurucu Meclis "anayasa tarafından teminat altına alınan ana hükümler" arasına "her insan için mecburi öğretim kurumları bedava olan, bütün vatandaşlarca yararlanılacak bir milli eğitim prensibi getirmiştir (Soboul, 1969: 687). Von Aster, 1791 Eylül'ünde millet meclisinden geçen maddeye göre; "her insana gereken bilginin, genel eğitimle ücretsiz temini devlete ait bir vazifedir" ifadesine yer verir. Ve ekler, Talleyrant bu eğitim projesini yapan kişidir: *"Öğrenim; topluma aittir. Yani kimse bundan hariç kalamaz. Hususi serveti olmayanların bu umumi irfan servetine daha çok hakkı vardır."* Talleyrant'ın projesinde; genel ve sınırsız öğrenme hürriyeti, öğretme hürriyetinde de görülmektedir. Hiçbir öğretmen ya da okul, sınıfı adına hususi imtiyazlar oluşturmamalıdır. Herkesin elinden geldiğince öğretmek ve okul açmak hakkı bulunmaktadır ve bu serbest rekabet ortamında karar halkın güvenindedir (Von Aster, 2004: 235). İlkokul parasız ve müşterektir fakat mecburi değildir. Sınıf (imtiyazlı sınıflara mahsus) okulların ortadan kaldırılması gerekir. Diğer okullar ise tamamiyle serbest bırakılmıştır. Talleyrant'ın projesinin gayesi, "öğrenimin aşağı kısmının demokratik, yukarı kısmını da liberal bir esasa dayandırmaktır" (Von Aster, 2004: 236). Talleyrant'a göre;

> Öğrenim mümkün olduğu kadar hafıza saçmalıklarından kurtulmalı ve genci mümkün olduğu kadar müstakil düşünmeye alıştırmalıdır… İlimde vücuda getirilecek sarahat, lisanda da olmalıdır… Maksat az kelime ile çok şey anlatmaktır. Yani hem ilim, hem de lisan; rasyonalize edilmelidir. Bunun da manası, lisanın anlatmak istediği şeylerin mümkün olduğu kadar çok insan tarafından anlaşılmasını sağlamaktır. Böyle bir lisan sarahati, aynı zamanda 'hürriyet ve eşitlik'in kavranılmasını hazırlayan bir sarahattir (Von Aster, 2004: 236-237).

Burada intibah devrinin malumat idealiyle Cumhuriyet fikirlerinin birleştiğini ve eğitim problemine tatbik edildiğini belirten (Von Aster, 2004: 237), Talleyrant'ın projesinin, münakaşa dahi edilmeden, Kurucular Meclisi'nde alkışlandığını ifade etmiştir. 1792 Nisan'da Yasama Meclisine başka bir layiha veren kişinin Condorcet olduğunu söyleyen yazar, Talleyrant'ın ana fikri ile aynı olan bu layihanın, eğitimin

mümkün olduğunca "umumi ve tam olması, isteyen kişilere daha yüksek eğitim imkânın verilmesi" gibi önerilerin eklenmiş olduğunu da vurgulamıştır.

Von Aster'in eğitim projelerinin münakaşaya neden olmadığını belirtmesine Williams katılmaz. Williams, 1791'den 1794'e kadar Fransa'daki yasa koyuculara şaşırtıcı bir dizi eğitim projesi sunulduğunu, ancak hiçbirinin Meclis veya Sözleşmenin coşkulu desteğini almadığını ifade eder. Hatta Condorcet'in bilimlerin çalışmasına dayanan bir ulusal eğitim projesi, örneğin, ayrıcalıklı yeni bir hâkim sınıf kurmanın bahanesi olarak gören Montagnards tarafından küçümsenmiş/karşı çıkılmıştır (Williams, 1953: 312).

Yasama Meclisi'nin bir milli eğitim komitesi kurmuş olduğunu belirten Soboul (1969: 688), başarılan en esaslı işin ise 20-21 Nisan 1792'de Condorcet tarafından meclis kürsüsünde okunan 'milli eğitimin genel teşkilatı' hakkındaki tasarıya son şeklini vermek olduğunu söylemiştir. Yazar, bu planın, bütün "kabiliyet ve istidatları öğretim vasıtası ile geliştirmenin ve bu yoldan giderek bütün vatandaşlar arasında vergi vermeye bağlı seçim sisteminden doğan eşitsizliğe deva olacağını" ve yine planla gerçek bir eşitlik kurmanın söz konusu olduğunu vurgulamıştır. İnkılap; "böylelikle, insanoğlunun genel ve derece derece mükemmelleşmesine yardım etmiş olacaktır; her sosyal kurumun yöneleceği son hedef bu mükemmelleşme olmalıdır" (Soboul, 1969: 688). Bu noktada devrimin insanın mükemmelleşebileceğine olan inancına şahit olunmakta ve Aydınlanma düşüncesinin bu kadim inancının devrim fikirlerine olan etkisi gözlemlenmektedir. Bu durum tam da muhafazakâr düşüncenin karşı çıkmış olduğu insanın imperfect (mükemmel olmayan) olduğu anlayışı ile birebir zıtlık teşkil eder.

Yasama Meclisinin Condorcet'nin tasarısını tartışmaya vakti olmamıştır. Convention Meclisi ise 24 Haziran 1793 tarihli Haklar Bildirisinin 22. Maddesini: "Eğitim herkesin muhtaç olduğu bir şeydir. Halkın aklını ileri götürmek için, toplum elinden gelen her şeyi yapmalı ve eğitimi bütün vatandaşların emrine vermelidir" (Soboul, 1969: 688) geçirmiştir.

Condorcet'nin Talleyrant'tan en önemli farkının, din dersinin devlet okulundan büsbütün çıkarılması ve yerine ahlak dersinin konulması düşüncesinde

olduğunu belirten Von Aster (2004: 237-238), din dersinin Condorcet'ye göre yalnız kilisede ruhaniler tarafından verilmesi gereken bir ders olduğunu ifade etmiştir. Condorcet'nin burada dinin hususi bir mesele olduğu esasına yaklaştığını söyleyen yazar, Robespierre devrinde de devlet dini, yüksek varlık dini olduğu halde yeminli papazların yapmış olduğu Katolik ayinlerine sabır gösterildiğini de belirtmiştir. Condorcet ayrıca, eğitimin her türden siyasi tazyikten, otorite tesirinden hariç kalmasına önem vermiştir.

Robespierre 13 Temmuz 1793'te Convention Meclisi'nde, Rousseau'dan ilham alarak oluşturulmuş olan Lepeletier de Saint-Fargeau'nun eğitimde devlet tekelini kuran milli eğitim planını okutmuştur. Bu esnada halk mücadelecileri özellikle 1793 Temmuzunda anayasanın kabulü için yaptıkları müracaatlarda çocuklara vatan sevgisi verecek hem de teknik eğitim gösterecek bir öğretim sistemi istemişlerdir. (Soboul, 1969: 688). Çocuklara vatan sevgisinin verilmek istenmesi, diğer kamu kurumlarının yanında özellikle eğitim yoluyla sağlanmaya çalışılmış projelerdendir. Bu proje ile vatanseverlik hayatın ilk dönemlerinde itibaren gençlere aşılanacak ve onların vatanperver birer birey olmaları sağlanacaktır.

29 Frimaire Yıl II (19 Kasım 1793) tarihli kanun ile ilkokul kitaplarının başında insan haklarının ve anayasanın, kahramanlık ve erdem eylemleri tablosunun gelmesi istenmiştir (Soboul, 1969: 678). Soboul'un ifadesi eğitim kitaplarının içeriğine yöneliktir. Bu içerik elbette devrim ilkelerinin öğrenciler tarafından başucu yapılması ve öğrenilmesi amacına yönelik olarak düşünülmelidir.

Lepeletier, hem Condorcet hem Talleyrant'ın eğitim esaslarına dayanmıştır. Eşitlik gayesi için ön gördüğü noktalar şunlardır:

> Beş yaşından on iki yaşına kadar (ergen çocuklarda), on bir yaşına kadar (kız çocuklarda) bütün çocuklar –fark ve istisna gözetmeksizin- bir arada terbiye görmelidir. Aynı elbiseyi taşımalı, aynı şeyi yemeli, aynı dersi almalıdır. Onlar "eşitlik"i uygulamalı bir surette görmelidirler. Çocuklar; beş yaşına kadar anneleri (yani tabiat) yanında kalırlar. Devlet; bu "bizim eski ve ihtiyar görüşümüze bulaşmamış temiz çocukları, tabiattan teslim alır ve onlara yeni bir nesil şekli verdikten sonra cem'iyyete teslim eder. (Biz burada Rousseau'yu hissediyoruz). Durum ne kadar çirkin olmasa da yeni nesil, şimdiye kadar devam eden kültür inkişafı içinde bozulmuştur. Şimdi gaye; yeni bir şey yaratmak, fazilet içinde yetişmiş bir nesil ile cem'iyyeti gençleştirmektir. Devlet; bu müşterek terbiyenin bütün masrafını (yiyecek de dâhil olduğu halde) vermelidir. Yani bu para

> zenginlerden, mülkiyet sahiplerinden alınmalıdır. Böyle bir terbiyeye iştirak eden fakir çocuğun kalbi incitilmemelidir (Von Aster, 2004: 239).

Lepeletier'de öğrenimin mecburi olmasının yanında ayrıca devlet okullarına devam edenlerin, dini şeylerden katiyen uzak durmaları gerekmektedir:

> Çocuklar, başlı başına muhakeme edecek bir yaşa geldikleri vakit, yani 12 yaşında dini bir itikadı kabul edip etmeyeceklerine karar vermelidirler. O zamana kadar âlemşümul bir ahlak dersi görürler… Yalnız ana ve babaya, çocuğunu seyirci sıfatıyla kiliseye götürmesine izin verilebilir… 12 yaşına kadar devam eden devlet terbiyesi, ferde şekil verir, onu toplumun uzvu haline getirir. Daha sonraki terbiye ise mesleğe aittir (Von Aster, 2004: 240).

Hazan (2016: 304) Lepeletier'in eğitim raporunu kelimesi kelimesine aynı olarak konvansiyona sunan Robespierre'in kararname teklifinde, "katı bir ahlaki eğitim ve yurttaşlık eğitimi, fabrikada ya da tarlada çalışma ve riayetsizlik için ise ceza öngörüldüğünü" vurgulamıştır. Kararname konusunda halk eğitim komitesinin ikiye bölündüğünü belirten Hazan, eğitimin Cumhuriyet tarafından karşılanması konusunun temel tartışma konularından biri olduğunu ifade etmiştir. Sonuç olarak, "hiçbir karar alınamamış, ortaya çıkan tek şey ise okulun ücretsiz ve altı yaşından itibaren en az üç yıl zorunlu" olacağıdır. Uygulama konusunda ise yavaşlık halkın söylenmesine neden olmuştur (2016: 304). Lepeletier'in muazzam projesi, 1793 ihtilalinin ruhunu ihtiva etmiştir. Fakat bu layiha yalnız proje halinde kalmıştır, tatbiki için gerekli para eksik kalmıştır (Von Aster, 2004: 240). İnkılap meclislerinin sürekli bir biçimde uğraşmış oldukları bir konu olan, 'öğretim'in yeniden teşkilatlandırılması, "halkı hayal kırıklığına uğratmaktan öteye gidememiştir" (Soboul, 1969: 687). 19 Aralık 1793 tarihli ilkokullar hakkındaki kararnamede; mecburi, bedava, hür ancak devlet tarafından kontrol edilen, merkeziyetçi olmayan ve halkın zihniyetiyle oldukça bağdaşan bir öğretim sistemi getirmiştir. Ancak esas iş bu sistemi uygulamaya koymaktaydı. İnkılapçı hükümet kendini tamamen savaşı devam ettirmeye verdiği için bu görevi ihmal etmiştir (Soboul, 1969: 689).

Soboul'un eğitim sistemelerini uygulamaya koymadaki başarısızlığın nedenini özellikle savaş ortamına bağlaması Williams tarafından oldukça farklı bir biçimde yorumlanmıştır. Özellikle Robespierre'in bu durumu kasıtlı yaptığı yönünde iddiası vardır. Williams'a göre; tehlike geçip Robespierre devrildiğinde, eğitim sorunu öncelikli bir öneme sahip olmuştur. Robespierre'in Konvansiyona sunulan

eğitim projelerine sürekli karşı çıkması Fransayı dört yıldır okul sisteminden mahrum etmişti. Bu durum ise Fransızları cehalet içinde tutarak Cumhuriyet'i yok etmek için yapılan canavarca bir komplonun parçası olarak yorumlanmıştır (Williams, 1953: 313).

Williams'ın ifadeleri, Termidora kadar olan dönemi özetlemesi ve eleştirmesi açısından önemlidir. Williams, Fransa'nın eğitim sisteminin istemeden Estates arasındaki mücadelede ezildiğini ifade eder. Third Estate'in 4 Ağustos 1789 gecesindeki büyük zaferi, Fransa okulları için ciddi bir yenilgiydi. Kilisenin feodal gücü ve asalet sona erdi, ama aynı zamanda okulların maddi desteği de. Unvanın kaldırılması burjuvazi ve köylülüğü dini bir vergiden kurtardı ve aynı zamanda kilise okullarının mali dayanağını da yok etti. Benzer şekilde, bağışların kaldırılması, Fransa içindeki malların dolaşım özgürlüğü ile ilgili çağdaş burjuva düşüncesiyle aynı çizgide idi, ancak laik belediye okullarını işletmede kalmak için yeterli fon olmadan kesmek gibi bir etkiye sahipti. 1791 Şubatıyla birlikte Fransa'daki ilk ve orta öğretim neredeyse tamamen ortadan kalktı (Williams, 1953: 312).

Thermidor döneminde ise bedava ve mecburi eğitim prensibinin yüzüstü kaldığını belirten Soboul, bu dönemde (1 Ekim 1794) öğretmen okulu açılmasına karar verildiğini, "vatan sevgisine sahip olanlar arasından seçilen 1300 gencin bu okulda 4 aylık bir eğitim sonrasında öğretmen yetiştireceklerini" ifade etmiştir. 17 Kasım 1794'te her bin kişi başına bir okul olarak ilkokullar kurulmuş ancak mecburi olmamış, öğretmen ücretlerinin ise devlet tarafından verileceği kararlaştırılmıştır (Soboul, 1969: 689). "Öğretim her türlü dinden bağımsız olan cumhuriyetçi ahlak üzerine kurulmuştu" ifadesini kullanan Soboul (1969: 689), toplumun ve yeni devletin idareci unsurlarını yetiştirmek için Thermidorcu burjuvazinin orta öğretime daha çok önem verdiğini belirtmiş, 25 Şubat 1795'te çıkan kararnameye göre ise her vilayette bir merkez okul kurulduğunu söylemiştir. Soboul (1969: 690)'a göre; "Fransız diline ve edebiyatına üstünlük tanındığı gibi, ilimlere de üstünlük tanındığından, öğretim modernleştirilmişti… Merkez okullarında uygulanan programlar ve metotlar aydınlık devrinin fikir hareketine uygundu." Williams (1953: 314)'a göre; "İdeolojinin ilkelerini politik eyleme dönüştürme fırsatı ortaya

çıktığında, eğitim alanının ideolojilerin enerjilerini yoğunlaştırdığı alan olması doğaldı."

Thermidor dönemiyle birlikte yükseköğretim üzerinde dikkatle durulduğunu belirten Soboul (1969: 690), "eksi üniversiteler ve akademilerin kaldırıldığını, 28 Eylül 1794'te bayındırlık merkez okulunun kurulduğunu, 10 Ekim 1794'te sanat ve zanaat konservatuvarının uygulamalı ilimlerin emrine verildiğini, 4 Aralık 1794'te Paris, Montpellier ve Strazburg'da birer sağlık okulu kurulduğunu" ifade eder. Ayrıca 25 Haziran 1795'te yaşayan diller okulu ve coğrafya bürosu kurulmuştur. 25 Ekim 1795'te ilimler ve sanatlar milli enstitüsü kurulmuştur. "Enstitü, ilimler arasındaki birliği ve tesanüdü ispat edecek ve yüceltecek, aynı zamanda devamlı keşifler yapmak, icatları yayınlamak, ilimleri ve sanatları mükemmelleştirmeye doğru götürmek amaçlarını" taşımıştır (1969: 691).

25 Ekim 1795 tarihinde Milli Eğitim Teşkilatı hakkındaki büyük kanunla, ilkokullar, merkez okulları, özel okullar, milli enstitü gibi çeşitli kuruluşları büyük bir bütün içinde toplamışlardır (Soboul, 1969: 691). Eğitimi bir bütün içinde toplama girişimi Türkiye'de erken Cumhuriyet dönemindeki Tevhid-i Tedrisat Kanununu akıllara getirmektedir. Nitekim orada da amaç eğitimde birliğin sağlanması, eğitimde uzunca zaman süren çok başlılığın kaldırılması olarak belirtilmiştir.

Bonaparte döneminde her yerde ilkokullar açmak ve buralardaki öğretmenleri yetiştirmek için yine maddi sıkıntılar boy göstermiştir. Bu nedenle belediyelerin teftişine tabii tutulan özel öğretim gelişmiştir. 5 Şubat 1798 tarihli kararnamede: "Bir sürü özel öğretmenin öğrencilerine aşılamağa çalıştıkları çok kötü prensiplerin ilerlemelerini durdurmak için, bugün belediyelerin bu gözcülüğü yapmaları her zamankinden daha lüzumlu hale gelmiştir" (Soboul, 1969: 691) ifadesi kullanılmıştır. Buradaki amaç, eğitim konusunda görevlendirilen kurumlarda başıboşluğu engellemek ve bu özel eğitim sistemini gözetim altında tutmaktır. Devrim ilkelerine ya da vatan çıkarlarına ters düşüldüğü gözlemlenirse anında müdahalede bulunmak amaçlanmıştır. Sonuç olarak belirtmek gerekirse, inkılap sonrasında eğitim alanında, kilisenin tekeli kaldırılmıştır. Öğretim laikleştirilmiş ve modernleştirilmiştir.

Roger Chartier (1991), "*The Culturel Origins of the French Revolution*" adlı eserinde, *merkezileşme* sürecinin ürünleri olarak *dil politikaları* ve *teorik eğitimin*, iktidara katılımdan mahrum kalan gruplar arasında paylaşılan ortak bir ideoloji haline deldiğini vurgular. Chartier'e göre; bu nedenle devrimin dil ve eğitim politikası, soylularla burjuva arasındaki farkları en aza indirmeye, iki grubu karşılaştırılabilir kılmaya belirgin biçimde katkıda bulunmuştur (1991: 19).

Cumhuriyetin kurmak istediği ulusal eğitimin gerekli gördüğü öğretmen ordusundan yoksun olduğunu belirten Bumin (1998: 62), sınırlarda düşmanla çarpışan bir orduya ek olarak yeni kuşağın parasız ve zorunlu eğitimi için cehaletle çarpışacak bir öğretmen ordusuna gereksinim olduğunu ifade etmiştir. Soboul (1969: 691)'e göre ise bunlara ek olarak sosyal açıdan eğitim bir azınlığın imtiyazı olarak kalmıştır. Özetle, devrimin okul üzerine bir ideolojisi olmasına rağmen bunu gerçekleştirebilecek politik ve ekonomik araçlara sahip olmaması cumhuriyet okullarını kısa bir süre sonra eski okullardan farksız bir konuma sürüklemiştir. Çocukların ellerindeki insan hakları bildirisi yerini eski okuma kitaplarına bırakmıştır (Bumin, 1998: 63). Burada bir parantez açmak gerekirse; Fransa'da Devrim sonrası devam eden yoksulluğu eleştirmek adına 21 Aralık 1792 yılında James Gillray tarafından çizilmiş olan karikatür aşağıda yer almaktadır. Bu karikatürde *Fransız Özgürlüğü'*ne karşı *İngiliz Köleliği* kinayeli bir biçimde karikatürize edilmiştir.



* James Gillray, *"French Liberty-British Slavery"*, www.metmuseum.org

Türkiye'de eğitim plan ve programları ise; ulus devlet ilkeleri çerçevesinde, laik, ulusal, bütüncül bir yapıya ulaşma amacı doğrultusunda inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu programların en önemli özelliklerinden biri homojen bir toplum ideali çerçevesinde eğitim ve öğretimin tek elden idaresinin sağlanması olmuştur. Eğitim-öğretim konusunda eski rejim değerlerinin dışına çıkılarak yeni rejimin değerleri odağında bir öğretim planı oluşturulmaya çalışılmıştır. "Eğitimde statik, uhrevi ve skolastik olarak değerlendirilen Osmanlı'nın ümmet bilincine dayalı dini terbiye ve tedrisat yerine, millete dayalı çağdaş, milli, halkçı, laik ve karma niteliklere sahip eğitim tercih edilmiştir" (Ergin, 1977: 1634'den Akt. Aşlamacı, 2014: 65-66). Bununla birlikte eğitim-öğretim anlayışında, vatan sevgisinin aşılanması, ulus bilincinin yerleştirilmesi amaçları da ön plandadır. "…Okul inşa edilmek istenen seküler toplum-laik devlet projesinde vicdanların eğitim ve denetimini tek merkezden yönlendirebilmek ve biçimlendirmek avantajını sunuyordu" (Üstel, 2011: 127). Yeni bir toplum projesi kapsamında yeni bir yurttaş modelinin oluşturulmaya çalışılması, tıpkı Fransa'da olduğu gibi Türkiye'de reform döneminin en önemli niteliklerindendir. Bu bağlamda eğitim-öğretim bu yeni yurttaş tipinin nasıl olması gerektiği konusunda devletin en önemli ideolojik aygıtlarından biri olarak hizmet sunmuştur. Bu aygıtın kapsamına Türkiye özelinde eğitim-öğretimde gerçekleştirilen yenilikler, eğitim-öğretim planları gibi konular çerçevesinde değinilecektir.

Eğitim-öğretim konusunun kapsamlı bir bütün olarak değerlendirilmesiyle ilgili olarak her eğitim aşamasında esas alınacak ilkeler şu şekilde belirtilmiştir:

> "Çocuklarımıza ve gençlerimize vereceğimiz tahsilin sınırı ne olursa olsun, onlara esaslı olarak şunları öğreteceğiz:
>
> 1. Milletine,
> 2. Türkiye devletine,
> 3. Türkiye büyük millet meclisine,
>
> Düşman olanlarla mücadele, bu mücadelenin yöntem ve araçlarıyla donatılmış olmayan milletler için yaşama hakkı yoktur" (Genelkurmay Başkanlığı, 1988: 296'dan Akt. Kaplan, 1999: 140).

Yeni rejimin anlayışına göre enternasyonal niteliğe sahip olan her şeyin kategorik anlamda kötü olduğunu belirten Kaplan (1999: 144), "dini eğitimin de bir çeşit enternasyonal eğitim anlamına gelmesi nedeniyle tercih edilmediğini ve dinin kötü olmadığını ancak, milli olmak zorunda olduğunu" ifade etmiştir. Aynı zamanda yazar, yeni eğitimin tüm enternasyonal etkilerden uzak ve tamamen milli bir eğitim, öz Türk eğitim olacağını da eklemiştir. Eğitimin milli karakterinin olması gerektiği, enternasyonal ve dini eğitimin dışlandığı bu sistemde amaç, eğitimin ve müfredatın yabancı kültür ve ideolojilerden arındırılmasıdır. Bu politika Türk kimliği, Türk Dili ve Türk Tarihinin oluşturulması ile eş zamanlı olarak yol almıştır (Karaşin, 2005: 32).

1924 anayasasında eğitimle ilgili kısa bir maddenin yer aldığını belirten Kaplan, anayasanın 87. Maddesini aktarır: "İptidai tahsil, bütün Türkler için mecburi, devlet mekteplerinde meccanidir" *(İlköğrenim bütün Türkler için zorunlu, devlet okullarında parasızdır)* (Teşkilatı Esasiye Kanunu, 1942: 371'den Akt. Kaplan, 1999: 158). Bu madde Fransa'da devrim döneminde eğitim projelerinde yer alan "eğitimin mecburi ve parasız" olması gerektiği fikirleriyle uyumludur.

Kaplan (1999: 171) aynı zamanda, Cumhuriyet Halk Partisi'nin eğitim programlarının totaliter ve milliyetçi bir içeriğe sahip olduğunu vurgulamıştır. 1923 yılı programında eğitim konusunda görüşler de yer almıştır. CHP'nin 1927'de yapılan ilk genel kongresinde kabul edilen bu görüşler parti programının "eğitim siyaseti" başlıklı bölümünde aşağıdaki biçimde yer almıştır:

> Eğitimin milli, laik ve tek okul esasına dayanmış olması ilkemizdir. Eğitimde amacımız ulusal toplumun uygar ve toplumsal değerini yükseltecek, ekonomik gücünü artıracak vatandaşlar yetiştirmektir. İl öğrenimin parasız ve mecburi olmasını ve en kısa zamanda eylem durumuna geçmesini birinci derecede önemle izliyoruz. İlköğrenimi bitiren vatan çocuklarının çeşitli sahalardaki istidatları (yetenek) geliştirilmelidir. Meslek okullarını geliştirmek şiarımızdır. İlköğrenim yapamamış vatandaşlara gereken bilgileri halk dershanelerinde vermek, çeşitli ekonomik işler gören vatandaşların üretim kudretini artıracak mesleki kurslar açmak eğitim programımızın içindedir. Darülfünunumuzun, ilim ve teknik adamlarına olan şiddetli ihtiyacını temin edecek biçimde düzenlemek ve ilim adamlarımıza layık oldukları geleceği ve mevkii hazırlamak esaslı ilkelerimizdendir. Güzel sanat kurumlarının gelişmesine çalışacak ve yüksek sanatkârlar yetişmesi için gerekli çevre hazırlanacaktır. Türk dilinin gelişmesini olası kılacak tedbirler alınacaktır. Çok önemli olan harfler meselesi üzerinde dikkatle duruyoruz (Akt., Tunçay, 2005: 414).

İbrahim Aşlamacı (2014: 62), *"Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları"* adlı eserinde Cumhuriyetin modernleşme serüveninin aslında onun eğitim sistemine olan yaklaşımının da ipuçlarını barındırdığını vurgulamıştır. Cumhuriyetle birlikte Osmanlı modernleşmesinin pragmatik, geleneksel olanla yan yana duran düalist yönlerinin terk edildiği ve bütünlüğü sağlama adına (Göle, 1998: 23'den Akt. Aşlamacı, 2014: 62), "tefrikten tevhide yönelik" (Ergin, 1977: 1612'den Akt. Aşlamacı, 2014: 62) bir modernlik anlayışının hâkim konuma geldiğini belirten yazar, bunun modernleşmenin anlamlandırılması ve karakterindeki kopuşu simgelemiş olduğunu belirtmiştir. "Tefrikten tevhide yönelik" vurgusunun eğitim alanındaki en temel yansıması Tevhid-i Tedrisat Kanununda bulunabilir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu (3 Mart 1924), eğitimdeki ikili yapının sona erdirilmesi amacıyla hayata geçirilmiştir. Eğitimde var olduğu iddia edilen bu ikili yapının son bulmasının amaçları arasında milli birlik ve bütünlüğün sağlanması düşüncesi de bulunmaktadır. Kanuna ülkedeki bütün okullar "Maarif Vekâleti"ne bağlanmış ve ortak bir milli kültür oluşturulmaya çalışılmıştır. 2 Mart 1924 tarihinde TBMM'ye sunulmuş olan tasarının gerekçesi şu şekilde ifade edilmiştir:

> Bir devletin genel eğitim siyasetinde, milletin düşünce ve duygu bakımından birliğini sağlamak gereklidir ve bu da öğretim birliğine geçilmek istenmişse de başarılı olunamamıştır, bilakis bir ikilik ortaya çıkmıştır. Bu ikilik eğitim ve öğretim birliği bakımından birçok kötü ve sakıncalı sonuçlar doğurmuş, iki türlü eğitimle memlekette iki tip insan yetişmeye başlamıştır. Önerimiz kabul edildiğinde, Türkiye Cumhuriyeti dâhilindeki bütün eğitim kurumlarının biricik mercii Maarif Vekâleti olacaktır. Böylece bütün eğitim yuvalarında, Cumhuriyetin irfan siyaseti, ortak bir eğitim yolu izlenecektir (Sakaoğlu, 2003:169).

Eğitimin sisteminin tek elden yürütülmesi gerektiği fikri, modern ulus devletin, devletin bütün kurumlarında oluşturmak isteği *birlik* düşüncesi ile açıklanabilir. Bu birliğin eğitim-öğretim alanındaki en önemli yankısı ise Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun hayata geçirilmesi noktasında olmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndaki maddelere göz atmak gerekirse:

> (1) Türkiye dâhilindeki tüm eğitim ve bilim kurumları Maarif Vekâletine bağlanmıştır.
>
> (2) Şeriye ve Evkaf Vekâleti ve özel vakıflar tarafından idare edilen medrese ve mektepler Maarif Vekâletine devredilmiştir.

> (3) Şeriye ve Evkaf Vekâleti bütçesinde okul medreselere tahsis edilen ödenekler, Maarif bütçesine nakledilmiştir.
>
> (4) Maarif Vekâleti yüksek din adamı yetiştirmek üzere üniversitede bir ilahiyat fakültesi, imam ve hatip gibi dini görevlilerin yetiştirilmesi için ayrı okullar açılacaktır (Çağlar, 1999: 130).

İmam Hatip Liseleri 1926'da 20'ye 1927'de 2'ye düşürüldükten sonra 1930'da tamamen tasfiye edilmiş, okullarda okutulan din dersleri ise bu uygulamalara paralel olarak 1927'de müfredattan çıkartılmış, "yalnızca köy okullarında haftada bir saat okutulmaya" (Başgöz-Wilson 1968: 77'dan Akt. Tunçay, 2012: 238) devam edilmiştir. Eğitim, dinsel niteliğinden arındırılıp, laik ve dünyevi bir zemine oturtulmuştur (Çağlar, 1999: 130). Maarif Vekâleti önceleri Kur'an kurslarını da kendi bünyesine dâhil etmek istemiştir. Ancak Diyanet İşleri Reisliği'nin direnmesi kursların bu örgüt denetimine verilmesini sağlamıştır (Uluğ, 1973, 86-87'den Akt. Tunçay, 2012: 238).

CHP'nin 1935 yılı kongresinde: "Kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi ve laik vatandaş yetiştirmek tahsilin her derecesi için mecburi ihtimam (özen) noktasıdır. Türk milletine, Türkiye Büyük Millet Meclisine ve Türkiye devletine hürmet etmek ve ettirmek hassası (özelliği) bir vazife olarak telkin olunur" (Parla, 2008: 68) maddesi yer alır. Vatandaş yetiştirmenin en önemli hedefi vatandaşın milliyetçi, laik olması gerekliliğidir. CHP'nin 1935 yılı kongresinde eğitimle ilgili olarak gençlerin beden eğitimi konusuna da değinilmiştir. Konuyla ilgili madde: "…Bütün Türk gençliğine şevk ve sıhhatlerini nefse ve ulusa inançlarını besleyecek beden eğitimi verilecek ve gençlik, devrimi ve bütün erginlik şartları ile yurdu korumayı en üstün ödev tanıyan ve onları, bu ödev uğrunda bütün varlıklarını vermeye hazır bir düşünüşle, yetiştirilecektir" (Parla, 2008: 73) şeklindedir. Bu ifadelerden Türklerin asker bir millet olma vurgusu ön plana çıkmaktadır. Devleti için kendini feda edebilecek yurttaşların, bunu bir ödev olarak görmeleri ve bu fikirle güçlü bir bedene sahip olmaya çalışmaları önerilmektedir. Bu düşünceler Atatürk'ün ilk ordunun Türkiye Cumhuriyeti devletini korumak için ölüp öldürecek askerlerden; ikincisinin ise gençlere ne için ve neden ölüp öldürmeleri gerektiğini kavratacak olan öğretmenler ordusundan oluşan Türk milletinin iki ordusu olduğu açıklamasını hatırlatmaktadır.

Üstel (2011: 127), yeni insan ve yeni toplum projesi kapsamında II. Meşrutiyet aydınlarının üzerinde durdukları 'okul'da vatandaş eğitiminin, Cumhuriyetin ilanı sonrasında kurucu önderlerin ulus inşa projesinde de önemli bir boyut oluşturduğunu belirtir. "Okul"un Cumhuriyetçi ideoloji ve özelde Fransız Cumhuriyetçilerinin bu kurumdan beklentileriyle büyük oranda örtüşmekte olduğunu ifade eden yazar, ayrıca okulun bireylerin sosyalizasyonu, yeni toplum projesine eklemlenmeleri ve yeni değerlerin genç kuşaklarca içselleştirilmesinde merkezi bir konuma sahip olduğunu vurgulamıştır.

Üstel (2011: 128)'e göre Erken Cumhuriyet döneminin en önemli özelliği ilköğretim alanında okullaşma oranının artması yönündeki çabanın yanında, öğretim içeriğinin ve pedagojik alt yapısının ulus devletin ihtiyaçlarına göre değiştirilmesi yönünde iradeci tavırdır. Bu doğrultuda ders kitaplarından Osmanlı dönemi ideolojisine bağlı görüşler ayıklanmış, yerine Cumhuriyet ilkeleri ile uyumlu görüşler konulmuş (Başgöz ve Wilson 1968:106'dan Akt. Üstel, 2011: 129), II. Meşrutiyet döneminde önemli bir yere sahip olan *Malumat-ı Medeniye* dersinin adı *Malumat-ı Vataniye* (Üstel, 2011: 129) olarak, 1926'da ise bu isim *Yurt Bilgisi* (2011: 131) olarak değiştirilmiştir.

Maarif Vekili Esat Bey'in 1931'de yapmış olduğu açıklama: "Türk mektebi eline teslim edilmiş her Türk çocuğunu Cumhuriyet'in rejiminin psikolojisi ve ideolojisini tamamiyle kavramış, Türk milleti ve Türkiye cumhuriyeti için azami derecede faideli bir Türk vatandaşı haline getirmeye mecburdur" (Yücel, 1994: 364'den Akt. Üstel, 2011: 137), Fransa'da devrim dönemi okula yüklenen işlev noktasında benzer özelliklerin olduğunun kanıtıdır. Bununla birlikte CHP'nin 1936 programı dönemi, ilkokul yurt bilgisi kitaplarında demokrasiye yer verilmediği gibi, Tek Parti propagandası yapılmış ve demokrasinin temel koşulu çoğulculuk eleştirilmiştir (Gülmez, 1999: 149'dan Akt. Üstel, 2011: 144).

Milletin eğitilmesi gerektiğine olan inanç çerçevesinde Türkiye özelinde atılan diğer bazı adımlara değinmek konu bütünlüğü açısından faydalı olacaktır. Türk Ocakları, Halkevleri ve Köy Enstitüleri; bu bağlamda Türkiye'de eğitimin bütün

halka yayılması ve bütüncül bir eğitim amacının temel başlıkları olmuştur. Bu konulara kısaca değinilecektir.

Türk Ocakları 1912 yılında bir dernek olarak faaliyete başlamış bir gruptur. Tıbbiye, askeri ve mülkiye öğrencilerinden oluşan bu grubun ortak özelliği, dini yönetime karşı olmaları ve başlıca düşman olarak halife ve sultanlık makamını görmeleridir (Ersanlı, 1996: 83). Derneğin milliyetçi karakteri, milliyetçi kurucular tarafından sağlanmıştır. Bunlar arasında Mehmet Emin Yurdakul, Yusuf Akçura, Ahmet Ferit, Mehmet Ali Tevfik, Emin Bülent, Fuat Sabit, Ahmet Ağaoğlu isimleri sayılabilir. Ahmet Ferit ve Hamdullah Suphi ocağın başkanları sıfatıyla sırayla görev yapmışlardır.

Türk Ocakları üzerinde giderek artan bir siyasal denetimin varlığından söz eden Ersanlı (1996: 96), yeni bir resmi tarih yazma arzusunun buna neden olduğunu ifade etmiştir. Kurulduğu dönemde siyasal olarak bağımsız bir yapı olarak nitelendirilebilecek dernek, bünyesinde birçok tarihçi barındırmaktadır. Bu tarihçiler özerk çalışmalar yapmak istemekte bu da resmi tarih yazımı konusunda bir problem olarak görülmektedir. Neticede "Türk Ocakları Türk Tarihi Tetkik Heyeti" adıyla bir komisyon kurulmuş ve bu heyet Kemalist tarih tezini oluşturmuştur (Ersanlı, 1996: 96). Ancak Keyder (1995: 138)'e göre Türk Ocakları, seçkinci, kolonyal tavırlarına ve faaliyetlerini milliyetçi rejimin sınırları içinde sürdürmelerine rağmen, partinin benimsediği politika kapsamında bağımsız bulunduğu için kapatılma kararı ile karşılaşmıştır.

1931 yılında düzenlenen CHP 3. Kongresinde, kapatılan Serbest Fırka ve bu fırkayla ilgili olduğu düşünülen bazı kuruluşların kontrol altına alınması yönünde birtakım tedbirler alınmıştır. Bu tedbirlerden biri de Türk Ocakları'nın kapatılması ve Partiye katılması ayrıca bu karara bağlı olarak "Halkevleri" adlı yeni kurumların açılmasıdır (Goloğlu, 1974: 75). Halkevleri ve halkodaları yetişkin eğitim merkezi olarak nitelendirilebilir. Bunlar Türk Ocaklarının devamı gibidir (Kayalı, 1984: 88).

Halkevleri'nin amaçlarını anlamak açısından Mustafa Kemal'in ifadeleri önem taşımaktadır: "…Gençlik, gelişen, yetiştiren bir çalışmanın içinde yaratılmalıdır. Millet, şuurlu, birbirini anlayan, seven, ideale bağlı bir halk kitlesi

halinde teşkilatlandırılmalıdır. En kuvvetli ders vasıtalarına, muallim ordularına malik olmak kâfi değildir. Halkı yetiştirmek, halkı bir kitle haline getirmek için ayrıca bir milli halk mesaisinin tanzimini ihmal etmemeliyiz" (Akt., Katoğlu, 1999: 411). Halkevleri ve halkodalarının amacı yeni Cumhuriyet kültürünü yaymak (Konuk, 2006: 507), yeni bir toplum, yeni bir hayat tarzı ve bu yeni hayat tarzının gerektirdiği alışkanlıklar, davranış-düşünüş biçimleri, sanat, müzik zevki ve eğlence biçimlerini değiştirmek, halkı terbiye etmek (Yeşilkaya, 1999: 74) olarak özetlenebilir.

Halkevleri ilk olarak 19 Şubat 1932'de kurulmaya başlanmış, öncelikle 14 ilde (Afyon, Ankara, Bolu, Bursa, Çanakkale, Denizli, Diyarbakır, Eminönü, Eskişehir, İzmir, Konya, Malatya, Samsun) açılmıştır. Daha sonra sayıları artmış, kapatıldığı 1951 yılında ise 478'e ulaşmıştır. Küçük yerleşim birimlerinde ise Halkodaları açılmıştır. 1946 yılında 4066 tane Halkodası vardı. Halkevleri, Parti'nin ilkelerini ve bu ilkelerin nasıl uygulanacağını halka anlatacak birer merkez olarak düzenlenmişlerdir (Çavdar, 2004: 352). Her Halkevi Dil-Tarih Edebiyat, Güzel Sanatlar, Tiyatro, Sosyal Yardım, Halk Dershaneleri ve Kurslar, Spor, Kütüphane ve Yayın, Köycülük, Müze ve Sergi, olmak üzere dokuz şubeye ayrılmış (Sakaoğlu, 2003: 199), bu şubeler resim, müzik, bando, el işi, batı müziği, okuma, tarihi günler, kutlamalar, ulusal marşlar, raks gibi etkinleri bünyesinde barındırmıştır (Yeşilkaya, 1999: 87-90).

Halkevleri eğitim görmemiş vatandaşları ön planda tutarak kurulduklarını belirten Başgöz ve Wilson (1968: 197-198), Halkevlerinde çalışmalara katılanların hep aydınlar, öğrenciler, memurlar olduğunu ifade etmişlerdir. Amacından sapma olarak değerlendirilen bu durum Halkevlerinden beklenen verimin alınamamasına neden olmuştur. Köy Enstitülerinin kurulması halkın eğitilmesi için yeni bir çare olarak düşünülmüştür.

Köy Enstitüleri, 17 Nisan 1940 yılında çıkarılan 3803 sayılı yasayla kurulmuş, yasaya göre, 4 Köy Öğretmen Okulu, Köy Enstitüsüne dönüştürülmüş ve bunlara 10 yeni okul daha eklenmiştir. 1948 yılına gelindiğindeyse toplam 21 Enstitü kurulmuştur (Makal, 1997: 55). Enstitülerde haftada yirmi iki saat kültür dersleri,

haftada on bir saat tarım dersleri ve haftada on bir saat teknik ders ve çalışmalar yer almıştır. 1) Kültür dersleri: Türkçe, Tarih, Coğrafya, Yurttaşlık Bilgisi, Matematik, Fizik, Kimya, Tabiat ve Okul Sağlığı, Yabancı Dil, El Yazısı, Resim-İş, Beden Eğitimi ve Ulusal Oyunlar, Müzik, Askerlik, Ev İdaresi ve Çocuk Bakımı, Öğretmenlik Bilgisi, Zirai İşletmeler Ekonomisi ve Kooperatifçilik. 2) Ziraat Dersleri ve Çalışmaları: Tarla Ziraatı, Bahçe Ziraatı, Sanayi Bitkileri Ziraatı, Zootekni, Kümes Hayvanları Bilgisi, Arıcılık ve İpekböcekçiliği, Balıkçılık ve Su Ürünleri, Ziraat Sanatları. 3) Teknik Dersler ve Çalışmalar: Köy Demircililiği, Köy Dülgerliği, Köy Yapıcılığı, Köy El Sanatlarıdır (Sakaoğlu, 2003: 244). Bu derslerden ziraat ve teknik derslerinin içeriği; Fransa'da Lepeletier'in eğitim projesinin temel gayesi olan çocuklara vatan sevgisinin aşılanmasının yanında *teknik eğitimin* de verilmesi gerçeği ile oldukça uyumludur. Teknik eğitim yoluyla ihtiyaç duyulan alanlarda kalifiye eleman yetiştirme amacı, bir anlamda yeni inşa edilmeye çalışılan toplumun pratik boyutundaki eksiklerin giderilmesi yönüne tekabül etmektedir. Buna karşın kültür derslerinin ve saatlerinin sayıca teknik ve ziraat derslerinden daha fazla olması durumu ise, yetiştirilmek istenen *yeni insan*'nın kültürel açıdan yeterli bilgi donanımına sahip olması ile açıklanabileceği gibi, ideolojik bir amacın varlığını da kanıtlar niteliktedir. Kültür dersleri yurttaşlık bilincinin yerleştirilmesi amacına hizmet etmeye yönelik olarak düşünülmeli, özellikle tarih, yurttaşlık bilgisi, Türkçe vb. derslerin bu kapsamda olduğu akılda tutulmalıdır.

Köy Enstitüleri Yönetmeliği'ne göre: 1) "Öğrenciler, Cumhuriyetçi ve milli duyguları tam olarak yetişeceklerdir"; Enstitülerden mezun olunca 2) "Köy öğretmenleri, milli ülkü ve maksatları köyde gerçekleştirmeye hizmet edeceklerdir"; ve 3) "Köy öğretmenleri, muhtelif meslek ve zümrelerden teşekkül etmiş olan Türk milletini bir bütün olarak sayacak, onun kalkınmasında, ilerlemesinde kültür adamı sıfatıyla çalışacaktır" (Ayas, 1948: 338-339'dan Akt. Kaplan, 1999: 184). Yönetmelikte yer alan maddeler, Köy Enstitülerinin kuruluş amacını anlayabilmek adına önemli bir özet mahiyetindedir. "Milli duygular", "milli ülkü" ve "milli maksat" vurguları, tıpkı Halkevleri örneğinde ve hatta genel Milli Eğitim Programları kapsamında yer aldığı gibi bu kurumlardan beklenen performansın da bir göstergesidir. Bu performans; Fransa örneğindeki gibi bir yurttaş yetiştirme ideali

çerçevesinde, milli birlik ve beraberlik duygularının gelişmesi, aşılanması ve devam etmesine yönelik "ulus devlet" nitelikleriyle uyumlu bir boyuta sahiptir.

Eğitim konusunda bir özet sunmak adına Tunçay'ın Tek Parti döneminde eğitimin niteliği konusunda birbiri ile ilişkili üç saptamasına yer verilecektir. Birincisi; "Cumhuriyet Türkiyesi'nin Batılılaşabilmek amacıyla, Osmanlı/İslam geçmişi ile ilgili olan her şeyin silinmesini istemesi ve bu istek doğrultusunda da eğitime etkin bir rol" biçmesidir. Aynı zamanda eğitime ülkenin dönüştürülmesi adına bir öncülük misyonu da verilmiştir. İkinci olarak; "eğitime eğitim-dışı hatta gerçek hedeflerine aykırı bir rejim propagandacılığı işlevi" yüklenmiştir. Üçüncü olarak ise; laik bir ulusal eğitim inşası geleneksel dinsel eğitim yerine geçirilmeye çalışılmış ve "Türk ulusçuluğunun eğitimde önemli bir öğesi ırkçılık" olmuştur. Son tespitin Richard Maynard'a ait olduğunu belirten Tunçay, "öğretmenlere ve okullara Tek Parti döneminde açık bir biçimde genel eğitimle birlikte siyasal eğitim görevinin" de verilmiş olduğunu vurgulamıştır. Eğitime yüklenen bu siyasal propaganda işlevinin öğretmen kitlesi ile halk arasında bir yabancılaşmaya da neden olduğunu belirten Tunçay, bu duruma eğitim görevlilerinin "gerçeklikten uzak, idealist anlayışlarının" da katkı sağladığını ifade eder (Tunçay, 2012: 239-241).

Fransa Devrim erken dönemi (özellikle Jakoben dönem) ve Türkiye'de Erken Cumhuriyet döneminin, eğitim konusundaki benzerlik noktaları ile ilgili bir çıkarım daha yapmak mümkündür. Bu çıkarım bahsi geçen eğitim plan ve projelerinin (böyle ifade edilmesinin nedeni, Fransa'da Jakoben dönemde eğitim konusunun proje olarak kalması odağında düşünülmelidir) hayata geçirilmesi noktasındadır. Türkiye'de eğitim programları tartışmalara ve eleştirilere elbette açık bir biçimde de olsa büyük oranda hayata geçirilmiştir denilebilir (Halkevleri ya da Köy Enstitülerinden beklenen performansın ya da ideolojik anlamdaki genel beklentinin dışında). Eğitimin süresi, kapsamı, niteliği, derslerin oturtulması gibi görece teknik konular bu kapsamda düşünülebilir. Ancak Fransa'da kaleme alınan eğitim projeleri hayata geçirilmekte başarısızlıkla yüzleşmiştir. Gerek Condorcet gerek Lepeletier gerekse Taleyrant'ın projeleri yalnızca proje olarak kalmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu durumun oluşmasında dönemin şartları etkili olmuştur. Bu şartlar, savaş halinin

devam etmesine de bağlı olarak görece istikrarsız bir ortamda, olumsuz ekonomik koşulların devam etmesi olarak açıklanmıştır.

3.3. Dini Alandaki Uygulamalara Dair Benzerlikler

3.3.1. Devrimin Ruhban Sınıfı ve Kiliseler Hakkındaki Kararları ve Kilise Medeni Yasası

Fransa'da devrim sonrasında din konusunda yaşanan değişimler, kilisenin ve ruhban sınıfının konumunun ne olacağı tartışmaları çerçevesinde şekillenmiş, özellikle bu durum, daha sonra laik ya da laisizm politikaları[101] çerçevesinde ele alınan temel konuları oluşturmuştur. Laisizmin "ihtilaf ve önyargı dolu" (Gunn, 2014: 26) dönemlerinden ilki olan 1789-1794 arası dönemin çalışmamızı ilgilendirmesi nedeniyle, bu dönemde meydana gelmiş gelişmelere yer verilecektir.

2 Kasım 1789'da Kurucu Meclis, Katolik Kilisesi'ne ait olan mülkiyetin tamamen milletin kullanımına açık olacağını ilan etmiştir. Daha sonra, Kilise mülkiyetinde olan malların satışı uygulaması başlamış, zengin ve kurnaz kişilerce bu arazi ve binalar satın alınmıştır. 13 Şubat 1790'da ise Treilhard Kararnamesi çıkarılmıştır. Bu kararname ile mevcut olan tüm dini taahhütler feshedilmiş, yeminli kişilerin yeminleri geçersiz kılınmış, gelecekte bu tarz yeminler yapılması men edilmiş ve bütün dini cemaatler bir daha kurulmamak şartıyla dağıtılmıştır (Gunn, 2014: 26). Yeni anayasanın öncelik verdiği kritik konuların başında Fransız kilisesinin kapsamlı bir şekilde yeniden düzenlenmesi geliyordu. Bu yeniden

[101] Aster'e göre Fransız İhtilali ferdin inanç ve vicdan hürriyeti hakkını tanımamaktadır. İkinci İngiliz İhtilali'nde bu hak ferdin esas hakları arasında yer almaktadır. Bu noktada Aster (2004: 104), İngiliz İhtilali ile Fransız ve Amerikan beyannameleri arasında ince bir fark olduğunu ifade etmiştir. O'na göre Fransız ihtilalinin her safhasında demokratlığın bazen kuvvetli, bazen zayıf tezahürleri göze çarpmaktadır. Esasında laikliğin ilk defa ve bütün sonuçlarıyla devletle kiliseleri birbirinden ayıran 5 Aralık 1905 tarihli kanunla parlamentoda oylandığını ifade eden Robert (1998: 50) ise, bunun Vatikan ile diplomatik ilişkilerin kesildiği 25 Temmuz 1904 tarihinden sonra gerçekleşmiş olduğunu belirtir. Bu anlamda, laisite ve din özgürlüğü kavramlarının Fransa'da övünç kaynağı olarak bahsedilmesinin, bunların temelinde yatan tarihi gerçekleri karanlıkta bırakmadığı belirten Jeremy Gunn (2014: 25) ise, 1789 devrimini izleyen beş yılı (1789-1794) ve 1879-1905 arası (Üçüncü Cumhuriyet) dönemi, laisite kavramının gelişme dönemleri olarak tanımlar. Yazar, bu oluşum dönemlerinde laisite kavramının hoşgörü, tarafsızlık ve eşitlik ilkeleri ile bütünleşmemiş olduğunu, tam tersine çoğu kez Roma Kilisesi'ni hedef alan çatışma ve düşmanlık dönemlerinde doğmuş olduğunu eklemiştir. Kısacası bu dönemleri Gunn (2014: 26), laisitenin Fransız milletince paylaşılan bütünleştirici bir değer olarak değil, aksine, ihtilaf ve önyargı dolu dönemlerin (bahsedilen iki dönem) ürünü olduğunu göstermek amacıyla sunduğunu ifade etmiştir.

düzenleme, 4 Ağustos gecesi başladı, Kilise Medeni Yasası ile sonuçlandı (Tackett, 1986: 3).

Rudê (2015: 104), Meclisin kilise hukukuna dair herhangi bir onay için Papa'ya başvurulması gerektiğini belirttiğini ifade eder. Ancak devrime düşman olan Papa VI. Pius bu konudaki kararını geciktirince, otoritenin yokluğunda kafalar karışmış, ruhbanlar bölünmüştür. Bu kargaşada 1790 Kasım ayında meclis beklemeden Kilise Medeni Yasasını yürürlüğe koymuş ve bütün dini kurumlardan anayasaya bağlılık yemini[102] etmelerini istemiştir. Meclisteki 44 piskopostan ikisi, ruhbanlardan ise üçte biri olumlu oy vermiştir. Ruhbanlar "bağlılık yemini edenler ve etmeyenler olarak ikiye bölünmüştür" (2015: 104). Rudê; Papa VI. Pius'nun, 1791 Mart-Nisan aylarında Kilise Medeni Yasasını mahkûm etmiş, teslimiyetçi piskoposları askıya almış ve yeni kiliseye bağlılık yemininden geri dönmelerini ve direnmelerini istemiş olduğunu belirtir. Bu durumdan sonra yemin etmeyen ruhbanlar kaçınılmaz bir biçimde sadece Kilise Medeni Yasasının değil devrimin de karşısında yer almışlardır. Bu kişiler yurtseverlerce aristokrasinin ve karşı devrimin yanında yer alanlar olarak nitelendirilmiştir. Bu gelişmelerden sonra ayrılmalar ve yasaklamalar serisi gelmiştir. İnatçı rahipler katliama uğramış, batıda iç savaş çıkmış, terör ve karşı terör olayları artmıştır (Rudê, 2015: 104). Yeni yasayla örgütlenen "kilisenin zamanla devletten ayrılması, Hristiyanlıktan çıkarma (*de christianization*) günlerinde baskıya alınması, bunun devamında Akıl (*reason*), Yüce Varlık (*supreme being*) ve *Theophilanthropy* (Fransız devriminde ortaya çıkan deist bir anlayış) kültleri" ortaya çıkmıştır. Bonaparte'ın 1801'de Concordat'ının (kilise ile devlet arasında anlaşma) temellerinde eski kilise yeniden inşa edilene kadar bu olaylar devam etmiştir (Rudê, 2015: 104-105).

Amacı kilise idaresini devletleştirmek olan yeni radikal bir karar alınıyor: eski piskoposluk taksimatı kaldırılıyor, eski vilayet piskoposlukları yerine departman piskoposlukları ihdas olunuyor. Bundan böyle 83 piskopos olacak ve oturacakları yeri millet meclisi tayin edecektir (Von Aster, 2004: 102). Kurucu Meclis'in 12

[102] Tackett (1986: 3): "1791 kışının soğuk bir Pazar sabahlarının birinde, Fransa'daki cemaat papazalarından kiliselerinde, cemaatlerinin önünde ülkeye, yasaya, krala ve yeni devrimci anayasaya sadakat yemini etmeleri istendi." açıklamasını yapmıştır.

Temmuz 1790'daki kabul etmiş olduğu Ruhban Sınıfı Sivil Tüzüğü'nde Fransa'daki Katolik piskoposluğu yetki bölgelerinin yeniden düzenlenmiş olduğunu belirten Gunn (2014: 27), bu doğrultuda yaklaşık olarak elli piskoposun işine son verildiğini ve papaya danışmadan yerlerine başkalarının atandığını ifade etmiştir. Aynı zamanda yasa, hariçteki dini kurumlarla olan tüm ilişkileri sona erdirmiştir, bu durum papayı da kapsayacak şekildedir. Bu düzenlemeye göre artık ruhban sınıfı üyeleri halkın oyu ile seçilecektir. Piskoposların devlete bağlılık yemini etmeleri şart koşulmuş ve bundan sonra da maaşlarının devlet tarafından ödenmesi kararlaştırılmıştır. Gunn (2014: 27), kolları dümdüz uzatmak suretiyle icra edilen bu yeminin, şekil itibariyle, Eski Roma'nın sadakat yemininin tekrarı olduğunu vurgulamıştır.

Yemin töreni; 1789'daki Genel Meclis seçimi veya 1790'daki Federasyon merasimi gibi ülkenin en küçük ve en taşra köylerinde bile doğrudan tanık olunan bir olaydı. Aynı zamanda bu, bütün erkek ve kadınların devrim deneyimini açıkça ve net olarak yaşamasını sağlayan da bir olaydı (Tackett, 1986: 3).

1790 Haziran'ın da milletin kendi ruhani reisini seçme hakkı da verilmiştir. Ruhani reislerin ve rahiplerin seçim esaslarına dair farklı şartlar getirilmiştir (Von Aster, 2004: 103). Ancak burada Aster'in vurgulamış olduğu şey, bu uygulamaların; dünyevi ve dini şeylerin kasten birbirine karıştırılmasıdır. Seçim Ona göre mülkiye amirlerinin seçimi gibidir ancak bu seçim kilisede yapılmaktadır. Kilise işleri devlet işleri arasına girmiştir. Roma Katolikliği yine devlet dini olarak kalmıştır (2004: 103-104).

Kilise Medeni Yasasının bazı maddelerinin ruhban sınıfı tarafından kabul edilebilir olduğunu (özellikle devletten maaş alan görevliler olma noktasında) belirten Rudê ise, esas sorunlu tarafın il sayısı ile uyumlu olması amacıyla piskoposluk sayısının ve rahip sayısının büyük ölçüde azaltılmasından kaynaklanmış olduğunu ifade eder. İnsanların makamlarını kaybetme anlamına gelen bu durum ruhban sınıfınca pek tabi hoş karşılanmamıştır. Bununla birlikte bu tasarının yasalaşmadan önce "Kilise Meclisi'nde (Synod) görüşülüp onayları alındıktan sonra kabul edilmesi teklifinin Meclis tarafından reddedilmesi" durumudur ve "bu

reddetme olayı piskoposların ve bölge rahiplerinin bastırılması" anlamını taşımaktadır (Rudê, 2015: 104).

Katolik ruhbanların büyük kısmının yemin etmeyi reddetmeleri nedeniyle 26 Kasım 1790'da Kurucu Meclis tüm ruhbanların bir hafta içerisinde devlete sadakat yemini etmelerini şart koşan yeni bir kanun çıkarmıştır. Bunların uygulamaya geçirilmesi döneminde ise uygulamaya direnen birçok ruhban (30.000 ile 40.000 civarı) Fransa'yı terk etmiş ya da hapse atılmış ya da gizlenmek zorunda kalmıştır (Mcmanners, 1969: 106'den Akt. Gunn, 2014: 28). 1791 ve 1792'de de ruhban sınıfının yemini konusunda kanunlar çıkarılmıştır. Tüm devlet görevlilerini kapsayacak şekilde getirilen kanunda 'ulusa bağlı kalacağıma, eşitlik ve özgürlüğü bütün gücümle koruyacağıma yemin ederim' bu kelimeleri okumayı reddetmek 'ruhban avı' sezonunun açılmasına neden olmuştur. Bu yeminle ilgili Langlois; "yanlış bir yemin uygulaması ve dini bir milli bütünlük töreni, ulusun bölünmesinin bir işareti haline gelmiştir" açıklamasını yapmıştır (Gunn, 2014: 29).

Tackett (1986: 3)'a göre; birçok bakımdan, söz konusu yemin töreni, önceki iki yıl boyunca Fransa'da ortaya çıkan büyük ve kargaşalı olayların bir sinyaliydi. Genel Meclis seçimleri ve Federasyon merasimleri genel olarak bir iyimserlik ve birlik duygusu ile yapılmışken, 1791 sadakat yemini töreni çoğunlukla gerginlik ve belirsizlik havası taşıyordu. Nigel Aston (2000: 161)'a göre ise, meclisin 1790 ve 1791'de kilise mensuplarından tekrar tekrar devlete sadakat yemini istemesi "1789'un devrimci konsensüsünü baltalamıştır". Birçok tarihçi devlete bağlılık yemini kanunu ve uygulamasını o zamanın belki de en büyük hatası olarak nitelendirmişlerdir. "Yıkıcı ve feci" hatta "hoşgörüsüzlükte ısrarcı" olması açısından tarihçiler tarafından bu dönem "kutsal savaş" veya "iç savaş" şeklinde adlandırılmıştır (Gunn, 2014: 27).

Jakobenler tarafından ilan edilen Haklar Deklarasyonu, 1789'da ilan edilen ibadet özgürlüğünün engellenemeyeceği ile ilgili olan maddeye 'sosyal barışı bozmamak koşuluyla' ifadesinin eklenmiş olması nedeniyle önem taşımaktadır (Rudê, 2015: 129).

15 Ağustos 1792 tarihinde Legislative Meclisi "devletten maaş veya tekaüdiye alan her Fransız vatandaşının millete sadık olacağına, hürriyet ve müsavatı muhafaza edeceğine veyahut bunları müdafaa için öleceğine, yemin ettiğini ispat etmedikçe bu maaştan veya tekaüdiyeden vazgeçmiş addedileceğine" karar vermişti (Aulard, 2011b: 650). Aulard ayrıca, Meclisin, krallık dâhilinde yeminsiz papazlar tarafından yapılan karışıklıkların vatan tehlikesinin en belli başlı bir sebebi olduğunu göz önüne alarak, onların Fransa'dan çıkmaya mecbur edilmelerine karar verdiğini belirtir. Bu karar, "26 Birincikanun 1790 ve 17 Nisan 1791 tarihli kanunlarla yemine tabi tutulup da bu yemini etmemiş olan veyahut yemin ettikleri halde bu yemini bozan papazların on sene kalebentlik ve bazı hallerde de Guyane'a sürgün cezaları tehdidi" kapsamında gerçekleşmiştir (2011b: 651).

Papacı rahiplerin Vendee isyanına karışması durumu ise Convention'u Legislative (yasama) Meclisinin yaptığı bu kanunları şu yolda tamamlamaya sevk etmiştir:

> Convention 18 Mart 1793 tarihinde vilayetlerde asker toplanması vesilesiyle yapılmış ve yapılacak olan kargaşalıklara karışan papazların ölüm cezası ile cezalandırılmasını kararlaştırdı. Aynı gün, meclis sürgün edilmek halinde bulunan papazların Cumhuriyet toprakları üzerinde tevkif edildikleri zaman 'hemen bölge hapishanelerine atılmalarını ve bir askeri jüri tarafından muhakeme edilerek 24 saat içinde ölüm cezası ile cezalandırılmalarını' emretti. 23 Nisan'da hürriyet ve müsavatı muhafaza için yemin etmemiş olan ruhbanın hiçbir vadesiz Guyane'a sürülmeleri karar altına alındı… 29-30 Vendemiaire Sene II tarihlerinde, sürgün edilmek vaziyetinde bulunup da cumhuriyete karşı silah çekmek suretiyle dış ve iç düşmanlarla cürüm ortaklığı ettiklerine kanaat getirilen papazlar, bu hadise bir komisyon tarafından beyan edildikten ve 'vakıanın doğruluğu ya iki imzalı bir yazı yahut bir şahit tarafından tasdik olunan tek imzalı bir yazı ile yahut da iki şahidin söz ile teyid olunduktan sonra' 24 saat içinde ölüm cezasına çarpılacaklardı (Aulard, 2011b: 651-652).

II. yıla gelindiği zaman, Cumhuriyet'in, Kurucu Meclis tarafından inşa edilmiş olan anayasal kiliseyi bile terk ettiğini belirten Doyle (2001: 102), Meclis'in bütün dinsel yapılanmaların düşmanı haline geldiğini vurgulamıştır. Doyle, 1794'ün Eylülünde Hristiyanlıktan Uzaklaştırma gibi aşırı uygulamaların sona erdiğini ancak, Cumhuriyet'in bütün dinsel bağlılıklarını toptan reddettiğini ifade etmiştir. "Direktuvar idaresi boyunca ahde karşı çıkan ve kendilerinden şüphe duyulan rahiplere karşı sindirme uygulamalarının" da devreye sokulmuş olduğunu belirten

yazar, “yüzlerce rahibin Güney Amerika’daki Guyana’ya kuru giyotine” gönderilmiş olduğunu eklemiştir (Doyle, 2001: 102-103).

Kurulan yeni kiliseler hakkında, bir tespit yapan Aulard, kanunla kurulan kilisenin milli kilise haline gelmediği için kurulmasının “hikmeti olan vazifeyi görmediğini”, halk tarafından sevilmediği için de gelişmediğini vurgulamıştır. Yazar, yaşanan tecrübenin, bu kilisenin “Cumhuriyetin dayanabileceği bir kuvvet olmadığını” gösterdiğini de eklemiştir (Aulard, 2011b: 652). Doyle (2001: 110)’a göre ise; dinsel uygulamalar, Hristiyanlıktan Çıkarma girişimlerine karşın silinememiştir. “Hiçbir azalma belirtisi göstermeyen bu uygulamalar yeni düzene karşı muhalefetin temel direğiydi” ancak Papa ile yapılan anlaşma “Katoliklerin kendi kiliselerini yeniden kurmalarını takiben yeni düzenle barışmalarını” sağlamıştır (2001: 110). Buna karşın kiliselere olan saygının azalmış olduğundan da söz eden Aulard, halkın ayin yerlerine başka amaçlar için girmelerinin, o yerlere olan hürmeti yok ettiğini vurgulamıştır. Aulard (2011b: 653), Kurucular Meclisi ile Yasama Meclisi’nin kilisede bulunup da ayin için gerekli olmayan “gümüş takımların darphaneye yollanması için çıkardığı kararnameler (29 Eylül 1783, 10-12 Eylül 1792) ile Konvansiyon Meclisi’nin, her bir köy papazının bölgesinde bir tane bırakarak diğer bütün çanları eritip, top yapmayı emreden kararnamesinin (22 Temmuz 1793) uygulanması” için halkın buralara girmesini bu hürmetin yok oluşunun başlangıcı olarak göstermiştir.

Napolêon döneminde ise, Katolik kilisesi ona uygun görülen biçimde yapılanmasını korumuştur. 1905 tarihine kadar rahiplere maaş ödenmiştir. X. Charles hanedan ve Tanrı arasındaki bağı yeniden vurgulamak adına katedralde çok gösterişli bir törenle taç giymiştir. Doyle (2001: 111), bu durumun, sıradan bir gözlemciyi “devrimin bütün yıkıcı çabalarının hiçbir şey elde edemediği” kanısına götürebileceğini ancak bunun bir suçluluk addedilemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü Ona göre, Napolêon monarşisi ile 16. Louise’in monarşisi arasında ciddi farklar vardır. Eski rejimin “yönetim gereçlerinin hiçbiri yerinden kurulmamış, medeni hukuk Fransız hukukunun belkemiğini oluşturmaya” devam etmiştir (2001: 112).

Din ve mezhebin vatanseverlik ve milli müdafaa temelinde ele alınmış olduğunu belirten Aulard ise, din ve mezhebin milli müdafaaya engel oluyorsa, ortadan kaldırılması gerektiği fikrinin baskın olduğunu belirtmiştir. Bu fikir O'na göre; "Ötede beride filozofluk tesiri ile değil, fakat ümitsizliğe düşmüş bir vatanseverlik hissi ile yayılan bir fikir"dir (Aulard, 2011b: 653).

Özetle; Devrimin, ruhban sınıfının konumunun ne olacağı, kiliseler hakkındaki kararları ve Kilise Medeni Yasası ile gerçekleştirilen uygulamalar, öncelikli olarak laiklik ekseninde düşünülmesi gereken konular olmuştur. Ancak laiklik; kaba tabirle *"din ile devlet işlerinin ayrılması"* temelinde düşünülürse devrimi takip eden yıllarda böyle bir durumun söz konusu olamayacağı ifade edilmiştir. Özellikle laikliğin tam olarak, "5 Aralık 1905 tarihli kanun sonucu parlamentoda oylandığı" (Robert, 1998: 50), düşünülürse devrim döneminde uygulanmış olan dini politikaların daha dikkat çekici niteliği ortaya çıkmaktadır. Devrimi takip eden beş yıl (1789-1794), dinin devlet tarafından denetim altına alınma çabası son derece önemlidir. Bu denetim altına alma durumu, kiliseler hakkında alınan kararlar ve Kilise Medeni Yasası ile pratiğe geçirilmiştir. Özellikle Kilise Medeni Yasasına tabiyet, devrime olan sadakatin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Ruhban sınıfı arasında ayrışmalara yol açan bu uygulamanın bazı maddeleri, devrime yön veren dinamiklerin açığa çıkmasını da sağlamıştır denilebilir. Şöyle ki; Kilise Medeni Yasası'nın özellikle üst sınıf ruhbanlar tarafından şiddetle karşı çıkılmış olmasına karşın daha alt sınıf mensubu rahiplerce kabul görmesinin sosyo-ekonomik bir açıklaması vardır. Yasa sonucu devletin maaşlı birer memuru sayılacak olan bütün ruhban sınıfından, devrim öncesi daha ayrıcaklı konumda olanların bu yasaya karşı çıkmaları oldukça anlamlıdır. Bununla birlikte ruhban sınıfında sayıca küçülmeye gitme durumu da bu sınıf açısından yıkıcı bir etki yaratmıştır.

Devrim için *sadakat yemini* uygulaması ise, ruhban sınıf arasında yine ayrışmaya yol açan önemli bir uygulamadır. Sadakat yemini etmeyen ruhban sınıfına mensup kişilerin, sürgüne gönderilme, gizlenme gibi durumlara maruz kalmaları ruhban sıfının sindirilme çabaları olarak nitelendirilmiştir. Bunun yanı sıra, kendilerinden şüphe edilen (bu özellikle devrime ihanet iddialarında

belirginleşmiştir) rahiplerin ise, giyotine gönderilmesi ruhban sınıfı üzerindeki baskı mekanizmasının varlığının somut delilleri olarak karşımıza çıkmıştır. Hıristiyanlıktan Çıkarma Hareketi gibi aşırı uygulamaların sona ermiş olduğu dönemlerden sonra da dinin baskı altında olması durumunun değişmediği söylenebilir.

3.3.2. Hristiyanlıktan Çıkarma Hareketi & Akıl ve Mantık Dini

Hêbert ve yardımcısı Chaumette, Fouchê ile birlikte Paris ve taşra kentlerinde Hristiyanlık karşıtı kampanya yürütmüş, Meclis'in bağlılık yemini etmeyen ya da inatçı din adamlarına karşı aldığı zorlayıcı tedbirlerle kilise kanunu hedef alınmıştır (Rudê, 2015: 150). Hristiyanlıktan çıkarma hareketinin teşebbüsü vilayetlerde vazife almış olan bazı mebusların himayesi altında taşrada başlamıştır. Andre Dumont halka "papazların siyahlar giyinip kuklalar oynatan birtakım soytarılar veyahut piyerrolar olduğunu ve yaptıkları her şeyin para koparmak için maymunluktan ibaret bulunduğunu" söylediğini yazmaktadır. Fouchê ise daha ileri gitmiş, Convention'dan "halkın maalesef henüz iman ettiği batıl ve riyakâr dinler yerine cumhuriyet ve tabii ahlak dinini koymak" vazifesini aldığını bildirmiştir. Fouchê mezarlıklar hakkında da bir talimatname çıkarmış, mezarlıklar laikleştirilmiş ve Fouchê mezarlık kapılarının üstüne şu cümlenin yazılmasını emretmiştir: *"Ölüm ebedi bir uykudur"* (Von Aster, 2004: 217). Chaumette, bu talimatnameyi esas itibariyle Paris Commune'üne kabul ettirdi. Rochefort kasabasında temsilci Laignelot köy kilisesini hakikat mabedine çevirtti ve sekiz Katolik papazla bir Protestan memuru burada yapılan büyük bir merasime gelerek rahiplik silkinden çıktılar (Aulard, 2011b: 653). Devrimde Hristiyanlıktan çıkarma şu formları almıştır; saldırgan anti-klerikalizm, kamusal ya da özel alanda ibadet edilmesinin yasaklanması, kiliselerin kapatılması, kilise takviminin yerine devrim takviminin oluşturulması ve yeni dini kültlerinin (*akıl ve mantık dini, yüce varlık dini*) yerleştirilmesi (Gliozzo, 1971: 273).

> Hristiyanlıktan arınmayı meşru kılan kararname Konvansiyon tarafından oylamaya sunulmuştur: 'Bölge yöneticileri ulusal konvansiyona başvurmaksızın din bölgelerinin lağvedilmesine, birleştirilmesine ve sınırlandırılmasına karar verme yetkisine sahiptir'. Böylece her belediye Katolik dinini terk edebilecek, kilisesine ve diğer etkinliklere etki edebilecekti. Kiliseler artık sağduyu tapınaklarına veya toplantı mekânlarına, okullara veya hastanelere dönüştürülmüştü. Mezarlıklar laikleştirildi, rahiplerin evlenmesi teşvik edildi, din adamları devlet eğitiminden dışlandı (Hazan, 2016: 295).

15 Brumaire sene II tarihinde Convention'un bir nutuk alkışladığını ve basılmasını emrettiğini belirten Aulard, bu nutukta Marie-Joseph-Chénier'in Katolikliğin yerine vatan dininin konmasını teklif ettiğini ifade eder: "Cumhuriyet evlatlarını hala üzerlerine çöken dindarlık boyunduruğundan kurtarınız… Batıl itikatlardan kurtulmuş olan ve Fransa milletini temsile liyakat gösteren sizler, tahtlarından yere serilen sakim düşüncelerin enkazı üzerine biricik cihanşümul dini elbette kuracaksınız. Bu dinin yegâne umdesi müsavattır" (Aulard, 2011b: 654). Bu sözlerin ardından halkın fiiliyat numunesini gösterdiğini belirten Aulard (2011b: 655) aşağıdaki ifadelere yer vermiştir:

> Bu Paris'te değil, eski Fransa'nın bir çiftçi bölgesinde oldu. Ris-Orangis halkının azizi Saint-Blaise idi. Bir genç gönüllü halka Brutus'ten bahsedince onlar hemen aziz Blaise tasviri yerine Brutus'ün tasvirini koydular ve nahiyelerine Brutus ismini verdiler. Bu örneğe komşu nahiyeler de uydu ve 10 Brumaire sene II'de Corbeil kazası idare erkânı Convention'a gelerek 'memleketlerindeki ekseriyetin bundan böyle… Hürriyet dininden başka bir din' tanımadıklarını bildirdi. 16 Brumaire'de Mennecy halkı (aynı Corbeil kazasından) alay için cübbeler giymiş oldukları halde millet meclisi huzuruna geldiler ve batıl itikatları terk ettiklerini, bundan böyle papaz istemediklerini söylediler. Hemen o celsede Amme Selameti Encümeni komünlerin, son kararı vilayetler vermek üzere, ruhban dairelerini lağvetmek hususundaki haklarını, Barérre'e müdafaa ettirerek, Convention'a kabul ettirdi. Bunun üzerine Katolik aleyhtarlığı Paris'te o kadar arttı ki, başpapaz göbel papazlarından on biri ile vazifesini terke karar verdi.

20 Brumaire Sene II tarihinde (10 İkinciteşrin 1793) Notre Dame Kilisesi'nde bir hürriyet şenliği yapıldı. Şenlik açıkça Hristiyan aleyhtarı bir mahiyet aldı (Aulard, 2011b: 655). Aulard Hristiyanlıktan Çıkarma Hareketi'nin, "Paris'te az zaman içinde umumileşmekte" gecikmediğini söyler. "Section'ların hemen hepsi dinden vazgeçtiler, kiliseleri kapadılar ve sonra bu kiliseleri Aklü mantık mabedi" olarak açtılar. Başlangıçta Konvansiyon bu hareketi hoş görüyor gibiydi. 25 Brumaire tarihinde halk dinine hizmetten vazgeçen köylerdeki ruhban daireleri ve papaz evlerinin veya bunların gelirinin, sıkıntı içindeki insanların sıkıntısını hafifletmeye veya genel eğitime tahsis edilmesine karar verilmiştir (Aulard, 2011b: 656).

Gunn (2014: 29)'a göre; II. Yıl (güz 1793 ile güz 1794 arası) Hıristiyanlıktan uzaklaştırma kampanyası ile özdeşleştirilmiştir: "Fransa'nın dini hazinelerini yansıtan paha biçilmez mimari ve yontma eserler, tablo ve vazolar yağmalanmış ya da imha" edilmiştir. Paris'te "Notre Dame Katedrali ve orta çağdan kalma yüzlerce

kral, aziz ve peygamber heykelinin başları kırılmış, heykeller kaidelerinden sökülmüş ve tahkir edici bir biçimde Sen nehrine" atılmıştır. Katedralin 13. ve 14. Yüzyıldan kalma süslü pencereleri de Fransa'da camları kırılan kiliselerle aynı kaderi paylaşmıştır. Paris'teki katedral zarar görmüş ancak ayakta kalabilmeyi başarabilmişti. "Cluny'deki üçüncü manastır kilisesi (Avrupa'nın 16. yy'a kadarki en büyük eseri ve ortaçağda Avrupa'daki en güçlü dinsel ve entelektüel merkez) ise devrim Hristiyanlıktan uzaklaştırma misyonunu tamamladığında bir moloz yığını" haline gelmişti. Saint Denis manastır kilisesi (Paris dışında) de bu azgınlıktan kurtulamamıştır. Fransız krallarının ve kraliçelerinin defin kilisesi olması nedeniyle sembolik değere sahip bir hedef olan kilisede ise Kral mezarları açılmış ve iskeletler ortalığa saçılmıştır. Devrimci kalabalıklar, devlet ve kiliseyi kaba bir biçimde ayırmanın bir sonucu olarak Fransa'nın kültür mirasını yok etmekteydiler. Bir "karşılaştırma yapmak gerekirse; Taliban'ın Bamiyan Buddha Heykeli'ni imha edişi, Hristiyanlıktan uzaklaştırma misyonunu taşıyan devrimcilerin tahribatının yanında oldukça basit" kalmaktadır (Gunn, 2014: 29-30).

> Paris Komünü 3 Frimaire sene II tarihinde Chaumette'in talebi üzerine şu kararı verdi: Paris halkı hakikat ve Aklü mantık dininden başka din tanımadığını beyan etmiş olduğu için Commune Umumi Meclisi: Paris'te şimdiye kadar bulunmuş olan her din kilise ve mabedinin hemen kapanmasına, kaynağı din ve mezhep fikirleri olan karışıklıklardan bütün din ve mezhep papaz veya memurlarının şahsen mesul tutulmasına, bir kilisenin veya mabedin açılmasını isteyenin şüpheli bir şahıs olarak tevkifine, ihtilal komitelerinin papazları sıkı bir surette göz altına almalarına, papazları umumi hizmetlerden ve milli imalathanelerdeki her türlü vazifelerden çıkarmak için bir kararname yapmasını istemek üzere Convention'a bir istida (dilekçe) yazılmasına karar vermiştir (Aulard, 2011b: 657).

"17 Brumaire (7 Kasım) Konvansiyon oturumu, kiliselerinin gümüş takımlarını millete armağan eden, isimlerini değiştirmeyi talep eden, papazların evlendiğini bildiren belediyelerin çok sayıdaki mektubu ve dilekçesiyle açılmıştır" Hazan (2016: 295)'in bu ifadeleri alınan kararların uygulanmaya geçirilmesinin somut delili olduğu noktasında önem taşımaktadır. Konvansiyonda yaşanan bir diğer dikkat çeken olay ise papalık görevinin bırakılması seremonisi olmuştur. Kiliseler şubeler halinde takdim edilip konvansiyon huzurunda görev bırakmışlar ve kimi papazlar birer vatansever olduklarını ifade etmişlerdir;

> Gravilliers şubesi taktim edildi; başlarında dini ve papalık'a ait kıyafetler giymiş bir grup adam vardı […]. Bütün yurttaşlar tek tek soyundu ve bağnazlığın kıyafetleri altından milli üniformayı giymiş vatan koruyucuları çıktı. Her biri çıkardıkları kıyafetleri atarken çalgıların gürültüsü ve tekrar edilen *Yaşasın özgürlük! Yaşasın cumhuriyet!* Çığlıkları arasında havada papaz atkıları, piskopos başlıkları, ayin kaftanları uçuşuyordu (Le Moniteur'dan Akt. Hazan, 2016: 296).

Marat şubesi komitesi, Saint-Andrê-Des-Arts kilisesinden çıngırakların ve diğer "şarlatanlık" nesnelerinin kaldırılmasına ve bu milli yapıya Devrim Tapınağı adının verilmesine karar vermiştir. Tophane, insan hakları, bölünmezlik komiteleri ise Komün'e, Konvansiyona Saint-Paul kilisesinin bütün süslemelerini ve gümüş takımlarını götüreceklerini bildirmişlerdir. Yıl II. Brumaire sonunda Paris kiliselerinin neredeyse hepsinde Katolik ibadeti durmuştur (Hazan, 2016: 297).

Özellikle, Hristiyanlıktan Uzaklaştırma, II. Yıl (güz 1793 ile güz 1794 arası) dönemde oldukça yoğun olarak uygulamaya konulmuştur. Bu dönemde özellikle eski rejim tarafından önem verilen mabed yerlerinin yağmalanması, bazı kiliselerin moloz yığına dönüştürülmesi gibi uygulamalar dikkat çekicidir. Hristiyanlıktan Uzaklaştırma Hareketi, hıristiyanlığa ait değerlerin sona erdirilme çabası olarak görülmekle birlikte, yeni bir inanç biçiminin de inşa edilmesine neden olan bir harekettir. Kiliselerin kapatılması ya da yağmalanması sonrası yerlerine Akıl ve Mantık Dini mabedleri açılmıştır. Devrimin dini hedef alan uygulamaları noktasında belki de en radikal uygulamalar olarak nitelendirilebilecek olan bu hareket, robespierre tarafından eleştirilen bir uygulamadır. Çünkü O'na göre "*halkın bir dini olmalıdır"* bu din ise *Yüksek Varlık Dini* olarak adlandırılmıştır.

3.3.3. Robespierre ve Yüce Varlık Dini

Hıristiyanlıktan Çıkarma uygulaması ve Akıl Dini konusunda hükümet politikasının ne olduğunu açıklama yoluna giden Aulard (2011b: 658-659), buna, bu olaylar içinde hükümetin politikasının ne olduğu sorusunun cevabıyla başlar:

> Hükümet muktedir oldukça Katolik dininin şiddetle tahribi teşebbüsünün önüne geçti ve bu fırtına içinde dinü mezhep hürriyetini korumıya çalıştı. Bu, Amme Selameti Encümeni azası imanlıdır da Katolik dinini muhafaza etmek istiyorlar demek değildir. Bilakis her şey bize, onların da, bu dinin, fikir terakkilerile yavaş yavaş ortadan kalkacağını ümit ettikleri zannını vermektedir. Fakat encümen azası şu iki sebepten dolayı şiddetli tazyik yapılmasını istemiyorlardı: 1: Milli müdafaayı zayıflatacak ayrılık korkusundan. 2: Avrupa'yı çok nefrete düşürerek onu konuşacak halden uzaklaştırmak endişesinden.

Rudê (2015: 150)'ye göre; "dinden çıkarma görevlilerinin rahipler ve kiliseler üzerine yapmış olduğu şiddetli saldırılar Jakobenleri bazı özel önlemler" almaya teşvik etmiştir. Batı'da köylü isyanlarından başları belada olan Jakobenler, direnç gösteren inançlı Fransızları bu karşı devrimin üzerine gönderememişlerdir. Paris'teki bütün ibadethanelerin kapatılması üzerine Robespierre karşı atağa geçmiş ve Chaumette, Fouchê ve arkadaşlarını ateist ve sapkın ilan etmiştir. Bununla birlikte anayasada ibadet hakkının kullanılmasının yolunun açılması konusunda çağrıda bulunmuştur (Rudê, 2015: 150). Hıristiyanlıktan Arındırma Hareketine karşı düzenlenen saldırı olayları Jakobenler bünyesinde gerçekleşmiştir. Robespierre, 21 Ekim 1793'te Jakoben kulübünde akıl dinine şiddetli bir biçimde hücum etmiştir… "Yemin etmeyen papazlar hakkında takibatta bulunurken dine dokunmamıştır, kendisi kani bir deisttir". Bazı hususlarda Katoliklerin hamisi gibi de tanınmıştı. Onun dini kanaati, siyasi kanaatinden ayrılmayan bir şeydir (Von Aster, 2004: 218-219). Robespierre II. Yıl 1 Frimaire (21 Kasım 1793)'de Hıristiyanlıktan arındırma eylemcilerine sözlü saldırıda bulunmuştur:

> "… hangi hakla özgürlük adına inanç özgürlüğünü bozar ve yeni bir bağnazlık için bağnazlığa saldırır?... Ateizm aristokratiktir; zulüm altındaki masumiyeti kollayan ve muzaffer suçu cezalandıran halktır. Beni alkışlayan halktır yani bedbaht olandır; eğer beni sansürlemek isteyen olursa bu kişi zenginler ve suçlular arasından olacaktır. Ortaokuldan beri kötü bir Katolik oldum ama ne soğuk bir arkadaş ne de insanlığın sadakatsiz bir savunucusuydum. Yalnızca size sunmuş olduğum ahlaki ve siyasi fikirlere bağlıyım. Eğer tanrı olmasaydı onu icat etmek gerekirdi" (Hazan, 2016: 306-307, Aulard, 2011b: 660).

Bu konuşmanın ardından 16 Frimaire tarihli bir kararname ile Konvansiyon'un inanç özgürlüğüne olan bağlılığını ilan ettiğini belirten Hazan, Kararnamenin birinci maddesinde: 'inanç özgürlüklerine karşı her türlü önlemin ve şiddet eyleminin yasaklanması' öngörüldüğünü vurgular. Bununla beraber şu ifadelere de yer verilmiştir: 'Konvansiyon, milletvekillerinin kararları gereğince bugüne kadar gerçekleştirilenleri onaylamıyor değildir' bunun anlamı ise kapatılan kiliselerin yeniden açılmayacağı anlamına gelmektedir (Hazan, 2016: 307).

Robespirre'nin eleştirilerine rağmen Hristiyanlıktan çıkarma taraftarı olayların onaylanmasına devam edildi. Bu noktada, "Konvansiyon, Hristiyanlıktan çıkarma hareketçilerinin huzura kabulünde ve Heberci üslup ile yazılıp papazların

istifalarını, kilise eşyalarının hararetle tahrip edildiğini" ve "Aklü Mantık mabetlerinin açıldığını bildiren mektuplara şeref notu vermeye devam etmiştir" (Aulard, 2011b: 661). Dini toplantılar ve bunlardan duyulan rahatsızlıklar da dile getirilmiştir. 26 Frimaire'de bir Encümen'in ifadeleri şu şekildedir: "Correze vilayetindeki memurlar ve mebuslardan haber alındığı üzere, orada bazı mutaassıplar toplantısı daha doğrusu din vesilelerini ileri süren bir takım hainler tarafından aldatılmış vatandaşlar toplantısı olmuştur… Herkes hoşuna giden şeye inansın, yeter ki hareketi veyahut yanlışlıkları amme nizamını bozmasın…" (Aulard, 2011b: 663-664).

Aulard (2011b: 666); "1793 birinci ve ikinci teşrin'lerinde iç savaştan dolayı suçlu olan papazların kuvvetini kırmak için mihrapları yıkmak gerektiği zannedildi" ve köylü tarafından fena karşılanan bu teşebbüs "ortaya ikinci bir iç savaş çıkarmak tehlikesini gösterdi" ifadelerini kullanır. "Hristiyanlıktan Çıkarma Hareketini siyasi ve vatani sebepler akla getirmişti", bu hareket taraftarlarından çoğunu şimdi, "ondan yeniden vazgeçiren, yine siyasi ve vatani" sebeplerdir (Aulard, 2011b: 666). "Seine-et-Marne vilayetinde, ilk Hristiyanlıktan Çıkarma Hareketinin yapıldığı bölgenin yakınındaki Courtalin kasabasında daha ikinci teşrin'in ortalarında köylüler kiliselerin açılması için" silaha sarılmışlardı… "Villequers'de de Hristiyanlıktan Çıkarmacılar aleyhinde kuvvetli bir isyan hareketi olmuş, milli memurlar çan çalmak ve mukaddes sudan içmek" zorunda bırakılmıştır. Halk cemiyetinin binası yıkılmış ve millet bu binayı tekrar yaparsa tekrar yıkılacağı tehdit yollu söylenmiştir (Aulard, 2011b: 666). Aulard (2011b: 667)'a göre; bu hiddetli protestolar genel değildi, fakat çoktu. Eğer her yerde böyle gürültüler olmadıysa, gürültü edilmekten korkulduğu için olmamıştır. Ayrıca 1793 sonunda kiliseler yalnız birkaç bölgede kapatıldığı için olmamıştır. Hristiyanlıktan Çıkarma Hareketinin en şiddetli zamanında bile Katolik dininin tutulması durmamıştır. Lefiot'un bir mektubunda, Loir-et-Cher vilayetleri ile bunların yakınlarındaki kiliselerin yalnız açık bulunduğu değil, çanların serbestçe çalındığının da görüldüğünü bildirmektedir (Aulard, 2011b: 667).

Hristiyanlıktan arındırma taraftarlarından komün yöneticileri cansız bir biçimde kendilerini savunmuş ve sonunda çekilmişlerdir. Hêbert'in ifadeleri şu şekilde olmuştur: "*Ateizmle suçlanıyorum, suçlamayı kesinlikle reddediyorum…*

Gazetemde yaymakla suçlandığım dini görüşlere gelirsek, olayı kesinlikle reddediyorum ve kırsal bölge sakinlerine de kutsal kitabı okumalarını salık verdiğimi de belirtmek isterim bu ahlak kitabı bence harika ve mükemmel bir Jakoben olmak için de, kitaptaki bütün vecizeleri takip etmek gerekir. İsa'nın halk derneklerinin kurucusu olduğunu düşünüyorum" (Hazan, 2016: 307). Hristiyanlıktan arındırma eylemcileri ile Robespierre arasındaki farkı vurgulamak adına Hazan (2016: 309), "Robespierre deistti ve ateizme karşıydı. Hristiyanlıktan arınma eylemcileri arasında ise atelerin sayısı oldukça fazlaydı" ifadesini kullanmıştır. Bu durum, Robespierre'in bu eylemlere karşı oluşunun stratejik sebeplerinin yanında, olayın kişisel yönünü de açığa çıkarmaktadır.

Aulard'a göre; şehirlerin çoğunda Yüksek Varlık Dininin yerleşmesinin, Katolikliğin nasıl tahribi anlamına geldiği anlaşılmak istenirse yazılmış talimatnamelere bakılmalıdır. Ilımlı olan Monetier tarafından yapılan (5 Prairial Sene II'de) bir talimatname yalnız iki şehre aittir (Lot-et-Garonne ve Landes). 25 Germinal tarihli, talimatnamede, mutaassıp ve gürültücü eski papazların, din memurlarının hapse atılmasını ve komünlerde tehlikeli olabilecek şahısların kaza merkezlerinde toplanmasını emretmiştir (Aulard, 2011b: 668). Belli başlı hükümleri ise şu şekildedir:

> Her komünde bir Yüksek Varlık Mabedi bulunacaktır. Bazı komünlerde böyle bir mabet yoksa eski kiliselerden birinde açılmasına belediyeler mecburdur. Eski Pazar gününü tembellikle, gezmelerle, lüzumsuz süslerle kutlayacak olanlar vesika ekmeğinden mahrum bırakılacaktır. Bu mahrumiyet olmadığı durumlarda kudretleri derecesine göre bir para cezası vermeye mahkûm olacaklar. Eski kiliselerde bulunan ve taassuba hizmet eden heykeller, eşyalar satılacak, kazalara kaldırılacaktır. Satılabilir olanlar satılacak gerisi yakılacaktır. Mabetlerin kurulması masrafı ise zenginlere, zadegâna, mutaassıplara, lakayıtlara yükletilecektir (Aulard, 2011b: 669).

Aulard bu noktada Lot-et-Garonne ve Landes vilayetlerinde yeni bir din kurulmuş olduğunu, bu dinin kendinden başka bir din kabul etmeyeceğini ve eski dinin ortadan kaldırılmış olduğu yorumunu yapar. Başka yerlerde "eski din doğrudan doğruya memuren orada bulunan temsilcinin bir kararnamesi ile lağvedilmektedir". Mesela, Seine-Inferieure ve Eure vilayetlerinde birçok papaz işlerinden çekilmişlerdi. Kamu emniyetinin bazı toplantılarla tehdit edildiğini düşünen vilayet sakinleri, artık bu iki bölgede dua dahi okunmamasına tepkisizdi. Çünkü alınan

tedbirin huzuru ve sükûnu temin ettiğine inanıyorlardı. Allier'de komünleri kiliseleri kapatmaya sevk eden ise Jakoben vaizlerdi (Aulard, 2011b: 670).

Kamu Selameti Komitesi, papazların inadı sonrasında daha fazla kuvvetlenen Hristiyanlıktan Çıkarma Hareketinin pratikleri karşısında vicdan hürriyeti hakkındaki kararnamenin ihlal edilmesi karşısında aciz kalmışlardır (Aulard, 2011b: 670). "Katolik dininden mahrum bırakılmış her yerde köylülerin bir türlü teselli bulamadıkları bir hakikattir… Hatta papazların kendilerini halktan soğuttukları köylerde bile köylüler eski dinden vazgeçmemektedirler" (Aulard, 2011b: 671).

Aulard (2011: 672) bununla birlikte köylülerin ne kadar dine bağlı olduklarını ve dindar insanlar ile olmayanlar arasında nasıl ayrılıklar çıkmış olduğunu, bu konuda memuren orada bulunan mebusların tepki biçimini örnekleyecek bir olay verir. 2 Floreal Sene II'de Champlost köylüleri kiliselerinde dini şarkılar söylerken, kilisenin önünden Brienon ve Saint-Florentin halkından bazıları geçmiştir. Dini şarkıları duydukları zamanda hep birden Marseillaise'i söylemeye başlamışlardır. Bir kişinin kilisenin kapısına doğru yürümesi ve Katoliklerin hiddetle dışarı çıkması sonrasında çıkan arbedede yaralananlar olmuştur. Bu olay sonrasında Mont-Armance kazası idare heyeti Champlost belediye reisi ve milli memurunun azledilmesi, kilisenin ise kapanmasını emretmiştir. Kilisesi kapanan halk mezarlığa giderek orada dua etmeye başlamıştır. Kazadaki milli memur bu olayı milli temsilci Maure'a yazdı. Maure ise kilisede şarkılarını sükûnetle söylemek isteyen halka acımış ve heyete (idare) müsamaha tavsiye etmiştir (Aulard, 2011b: 672). "İnsan, köylülerin Katolik dinine bu kadar bağlı olduğunu görünce o sırada ne için isyanlar çıkarmadıklarına şaşmaktadır" ifadesini kullanan Aulard (2011b: 674), bunun bir sebebinin bazı temsilcilerin (Maure, Robespierre'in kardeşi vb.) akıllı hareketleri olduğunu söylüyor. "Brumaire ve Thermidor Sene II ayları arasında umumi bir iç savaş olmayışının en doğru sebebi dinin hiçbir zaman Fransa'nın her tarafında ve birden ortadan kaldırılmamış olmasıdır".

Aulard'a göre; "bugünkü bilgilerimizle istatistik yapmaya imkân yoktur ancak, Hristiyanlıktan Çıkarma Hareketi her yerde bir olmadı ve hatta ayinlerin açık açık yapılmasının hiç engellenmediği" yerler de oldu. Fransa'da Katolik dininin

ortadan kaldırmanın maddeten imkânsız olduğu ispat edilmiştir. Halk bilhassa köylerde eski dine çok sıkı olarak bağlı kalmıştır. "Kamu Selameti Komitesi de Fransa'yı Katoliklikten çıkarmanın imkânsızlığını" anlamıştır. Vicdan hürriyeti prensibini korumaya çalışmıştır. Din konusunda ise temsilcileri serbest bırakmış, bu temsilciler ise din karşıtı şiddet eylemlerini ve dindarlar aleyhindeki zulümleri teşvik ya da men etmişlerdir. Aulard'a göre; bu şiddetler felsefi bir bağnazlık yüzünden değil, Papa'cı ya da Papa'cı olmayan papazların hareketleri sonrası ümitsizliğe düşürülen bir vatan hissi ile yapılıyordu. "Vatanseverler mihrapları vatanın selameti adına yıkarken, hükümet de mihrapları ve Katolikleri vatanın selameti adına" tutmaya çalışmışlardır (Aulard, 2011b: 675-676).

Robespierre'in gayesi vatandaşa fazilet terbiyesi vermek olan bir devlet dini kurmak teşebbüsünde bulunuyordu (Von Aster, 2004: 224). Robespierre Yüce Varlık inancını heyecanla savunmuştur ve halkın dini inancı konusunda şu yargılara sahiptir;

> Dinsel önyargılar konusunda durumumuz çok iyi ve halkın görüşü çok ileri görünüyor. Batıl inanışların etkisi hemen hemen bitmiş durumda… İnsanların kafasında kalanların tümü, ahlaka destek olan etkileyici prensipler ve Meryem'in oğlunun ilk zamanlarda yurttaşlarına öğrettiği yüce ve dokunaklı bir erdem ve eşitlik doktirinidir (McPhee, 2018: 149).

Robespierre'in Yüce Varlık inanışı tanımlamasında bağnazlıktan ayırma eğilimi göze çarpar: insanları Yüce Varlık'a mutlak inanca çağırmak bağnazlığa öldürücü darbe indirmektir. "Bütün kurgular gerçekliğin önünde yok olur ve bütün delilikler mantığın önünde devrilir. Baskı olmaksızın, zulüm olmaksızın bütün tarikatlar Doğa'nın evrensel diniyle birleşmelidir… Yüce Varlık'ın gerçek rahibi Doğa'dır; tapınağı evrendir; ibadeti erdemdir; bayramları, evrensel kardeşliğin düğümlerini güçlendirmek için gözleri önünde toplanmış halkın neşesidir" (Hazan, 2016: 356).

> Yüksek Varlık Dinini kuran ve tanzim eden kararname şudur (18 Floreal Sene II): I. Fransız milleti yüksek varlığı ve ruhun ebediliğini tanır - II. Fransız milleti yüksek varlığa layık olan dinin insan vazifelerinin yapılması olduğunu kabul eder – III. Fransız milleti fena niyetten ve zulümden nefreti, alçakları ve zalimleri cezalandırmayı, bedbahtlara yardımı, zayıflara hürmeti, mazlumları müdafaayı, herkese yapılabilecek her iyiliği yapmayı ve hiç kimseye karşı adaletsiz olmamayı vazifelerinin ön safında tutar. – IV. İnsana allahlık fikrini vermek ve kendi şanü

> şerefini düşündürmek için bayramlar yapılacaktır. – …- VI. Her sene 14 Temmuz 1789, 10 Ağustos 1792, 21 İkincikanun 1793, 31 Mayıs 1793 bayramlarını kutlayacaktır. – Fransa Cumhuriyet her on günde bir aşağıdaki bayramları kutlayacaktır: yüksek varlık ve tabiat bayramı- insan bayramı- Fransız milleti bayramı- insanlığa iyilik edenler bayramı- hürriyet kurbanları bayramı- hürriyet ve müsavat bayramı- cumhuriyet bayramı- dünya hürriyeti bayramı- vatan muhabbeti bayramı- zalim ve hainlerden nefret bayramı- hakikat bayramı- adalet bayramı-… (liste devam edip gitmektedir) – IX. Milli Convention insanlığa hizmet edebilecek olan bütün zekaları bu bayramları kurulması şerefine ilahiler, medeni şarkılar ve faidelerini yardıma davet eder.- X. Amme selameti encümeni bu maksadı temine en elverişli olduğuna kanaat getirdiği eserleri ayıracak ve sahiplerini mükafatlandıracaktır. – XI. Din hürriyetleri 18 frimaire tarihli kararname mucibince mahfuzdur. – XII. Zadegan toplantıları ile amme nizamına aykırı olan bütün toplantılar cezalandırılacaktır. – XIII. Herhangi bir dinin sebebiyet vereceği bir karışıklık vukubuldukta bu karışıklığı taassuplu vaizler veya inkılap muhalifi sözlerle artıracak, bu karışıklığa haksız şiddetlerle sebebiyet verecek olanlar kanunların şiddet derecesine göre cezalandırılacaklardır. - …. (Aulard, 2011b: 679-680, Von Aster, 2004: 223-224).

Aulard'a göre; "Yüce Varlık Dininin bir önemli özelliği onun Akıl ve Mantık Dininin bir tepkisi" olarak görülmesiydi, ancak "Fransız milletinin çoğu bu duyguya sahip değildi". Akıl ve Mantık Dini ve Yüce Varlık Dini özellikle taşrada aynı şeyi ifade ediyordu. Aslında Yüksek Varlık Dini adına olduğu gibi "Aklü Mantık dini adı altında da saygı gösterilen şey vatandır". Her ikisi de halk bunları iyi bir şekilde ayırmayı başaramadan vatanseverlik içinde kaybolacaktır (Aulard, 2011b: 684-685). Hazan'a göre; Mutlak varlığa ibadetin resmileşmesi Robespierre (yeni dini lider)'e karşı saldırıların kaynağı olmuştur. Mathiez'e göre 1793'ün Haziran'ında İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi Yüce Varlık'ın himayesine girmiş ve rapordaki şekliyle din, 1793 sonbaharından itibaren Hristiyanlıktan arındırma yandaşlarının desteklemiş olduğu Sağduyu dininden çok da farklı değildi (Mathiez 1910'dan Akt. Hazan, 2016: 357).

Yüce Varlık operasyonu ateistlerin ve kilise aleyhtarlarının çok sayıda olduğu Genel Güvenlik Komitesinin büyük kısmınca iyi karşılanmamıştır. Bu kişiler Robespierre'in, rahiplere karşı yapmış olduğu çıkışlara rağmen 'bağnazlığın' yeniden dirilişinden yana olmasından çekinmişlerdir (Hazan, 2016: 359).

3.3.4. Diyanet İşleri Başkanlığı, Hilafet Makamı ve Camiler

Devrim sonrası Fransa'daki laiklik politikaları, Türkiye'de reform sonrası ile oldukça benzer niteliklere sahiptir. Bu benzerlikler kısaca; *hilafet* makamının sona

erdirilmesi fikri ile başlayan, *Şeyhülislamlık* makamının ilgasıyla devam eden, sonrasında *Şeriye ve Evkaf Vekâleti*'nin kaldırılması ve *Diyanet İşleri Başkanlığı*'nın kurulması noktasına varan, camiler hakkında birtakım kararlar alınması, *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'nun çıkarılması gibi uygulamalar olarak özetlenebilir. Her ne kadar ülkeler bazında yapısal farklılıklar olsa da, inşa edilmek istenen ulus devletin laik olması gereğinin ön plana çıkarılması konusunda radikal adımların atılmış olduğu ve iki ülke arasında bu adımlarda dikkat çeken benzerlikler olduğu ifade edilebilir.

Hilafet makamının kaldırılması konusuna çalışmanın önceki kısımlarında yer verilmişti. Burada vurgulanması gereken nokta; hem Fransa'da hem de Türkiye'de iktidarın kaynağına seküler bir nitelik kazandırılması amacının var olmasıdır. Devrim ve reform dönemlerinde hayata geçirilmiş olan en radikal adımlardan biri olarak, ruhban sınıfının ya da Halife'nin-Ulema'nın tasfiyesi yoluna gidilmiş olunması gösterilebilir. Dünyevi bir iktidar modelinin yerleştirilmesi amacıyla, bu makamların, sınıfların ya da kurumların ilga edilmesi meşru bir gerekçe olarak sunulmuştur. Artık iktidarın yeni kaynağı "ulus" olarak ilan edilmiş, yeni rejimin en mühim siyasal atılımı olarak Cumhuriyet rejimi ve onun korunması, rejim önderlerince üzerinde durulan temel konuların başında yer almıştır.

Dünyevi bir iktidar modeline sadık kalarak hayata geçirilen bu uygulamaların belli başlı sonuçlar doğurmuş olduğu ifade edilebilir. Bunlardan ilki; tasfiye edilen bu kurumların yerlerine yenilerinin konulup konulmayacağı, eğer konulacaksa bunun denetiminin nasıl sağlanacağı noktasında belirginleşmiştir. Özellikle din adamlarının yeni statülerinin hangi koşullarda devam etmesi gerektiği devletin din üzerindeki denetim mekanizmalarını[103] hayata geçirmesine neden olmuştur. Bu anlamda, Fransa'da Kilise Medeni Yasası ile papazların "devlet memuru" statüsüne getirilmesi ve onlara maaş bağlanması durumu Türkiye'deki uygulamalar ile benzerlik taşımaktadır. 3 Mart 1924 tarihli yasa ile Şeyhülislamlık makamı ile birlikte Şeriye ve Evkaf Vekâleti de kaldırılmış ve yerine Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Zürcher (2010: 277)'e göre bu durum, "devlet içindeki dinsel kurumların

[103]Bu denetim mekanizmalarının laik bir düzende olmaması gereken bir durumu ifade ettiği Türkiye'deki laikliğe yönelik başlıca eleştirilerden biri olmuştur. Laik devlet denilince din ve devlet işlerinin tamamen ayrılması gerektiği dolayısıyla da din üzerindeki devlet denetiminin laiklikle bağdaşmadığı çeşitli düşünürlerce dile getirilmiştir.

tasfiyesinin" yanında "dinin ve dinsel kurumların devletin sıkı denetim altına alınması" isteğinin de göstergesidir. Ahmad (2000: 27)'e göre ise; "dini hiyerarşinin yeniden düzenlenmesi" süreci, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ile neticelenmiştir ve bu durum dinin devlet katında belirlenmiş etkinlik alanlarına sıkıştırılması anlamına gelmektedir[104]. Lewis (2010: 264) 3 Mart ile birlikte reformlara karşı engel olacakları için ulemanın tasfiye edildiğini vurgulamıştır. Dini iktidarın reformlara engel olacağı kaygıları ve eski rejime ait dinsel iktidarın eski gücünün yıpratılması ya da tamamen yok edilmesi amacı Fransa'da devrim döneminin ruhban sınıfı hakkındaki kararları ile önemli ortak noktaları oluşturduğunun kanıtıdır.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na bu noktada konu bütünlüğünün sağlanması açısından değinmek önemlidir. Osmanlı'da Şeyhülislam, ilmiye sınıfının başında olarak bu dini kurum, din işlerini yürütebilmek adına insan unsurunu kendisi sağlayan bir niteliğe sahiptir. Ancak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Tevhid-i Tedrisat Kanunu sonrasında tek elde toplanmış olan eğitim sisteminde söz sahibi olmadığını belirtmek gerekir. Din görevlilerinin yetiştirilmesi amacıyla kurulan İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip okullarının da bir süre sonra kapatılması düşünüldüğünde, din görevlilerini yetiştirmek üzere tek kaynak olarak Kuran Kursları kalmıştır (Tarhanlı, 1993: 80). Kuran Kursları'nın dönemin şartlarında ne kadar verimli olabildiği ise ayrı bir tartışma konusudur. Çünkü devletin dini kurumlar üzerinde kurmak istediği denetim mekanizmasından Kuran Kursları da payını doğal olarak ve ciddi biçimde almıştır. 1930'larla birlikte "Kur'an öğretmenin ve öğrenmenin polis ve kültür direktörlüğünün murakabesi" altında yürütüldüğünü ifade eden Albayrak (2016: 126), bu durumu dönemin resmi yazışmalarından örnekler vererek kanıtlamaktadır. Bu konuda bir örneğe göz atmak gerekirse;

> "İstanbul vilayeti yüksek makamına,

[104] Burada bir noktayı vurgulamak önemlidir. Osmanlı'da da dini kurum devletten bağımsız değildir ve siyasi otoritenin kontrolündedir. Bununla birlikte, Osmanlı Halife-Sultanı'nı din ve siyaset alanının asıl temsilcisidir. Şeyhülislam da dini konularda padişahın vekili konumundadır. Kısacası, Osmanlı Devleti temelde dini bir devlet yapısı arz eder. Cumhuriyet Devleti ise laik bir devlet konumundadır. Bu nedenle, iki dönemin dine ve dini kurumlara karşı kurumsal ilişkiler bağlamında "kontrol" açıklaması şeklinde ortaya koyulan benzerlikler vardır ancak bunların süreklilik bağlamında okunması yanlıştır (Kara, 2008: 64).

> Kur'an öğreticileri daimi surette mahalli polisin ve kültür çevirgenliğinin murakabesi altında bulunmaları için, dershane yerleri ile çalışma saatlerinin makam-ı alilerine bildirilmesi Diyanet İşleri Reisliğinden alınan 27/6/1935 tarih ve 1821/2268 sayılı yazıda bildirilmiş ve bunların okuttukları dershaneleriyle ders saatlerini gösterir yapılan cetvel ilişik olarak takdim kılınmıştır /İstanbul Müftüsü" (İstanbul Müftülüğü, 1935'den Akt. Albayrak, 2016: 129).

Dilekçenin devamında eklenmiş cetveller yer almaktadır. Hangi gün, hangi camide, hangi saatlerde Kur'an okutulduğu ayrıntılı olarak aktarılmıştır. Bu tarz yazışmaları "otoriter" olarak nitelendiren Albayrak (2016: 132), hafızlık kursu hocalarının birçok şikâyete maruz kaldığını ve çokça teftişe uğradığını belirtmiştir. Bununla birlikte Albayrak (2016: 132), camilerde din hizmetlilerinden "parti örgütlerine" (CHP) hizmet etmelerinin de istenmesinin devrimin doğal karakterinin bir belgesi niteliğinde olduğunu vurgulamıştır. Örneğin 3. Türk Dil Kurultayı münasebetiyle parti örgütlerine ve halkevlerine gönderilen belgenin müftülüklere de gönderilmesi, "bu büyük günün tam bir heyecan ve hareket içinde iyi geçmesi esbabının temini ve parti örgütlerine yardım olunması tamimen rica" ifadeleri bu anlamda dikkate değerdir. Bunun dışında dönemin şartlarına uygun olarak, camilerde okunacak hutbelerin belirlenmesi de söz konusudur: "yerli malı kullanmanın ulusal borç olduğu", "biriktirilen paraların ulusal bankalara yatırılması" gerektiği vb. (2014: 138-142).

Türkiye'de reform sonrası dönemde camiler hakkında alınan kararlara yer vermek, Fransa'da kiliseler ile ilgili hayata geçirilen projelerle benzer nitelikler sergilemesi açısından önemlidir. Öncelikle 15 Teşrinisani 1935 (Resmi Gazete ile neşir tarihi ve ilanı: Teşrinisani 1935 Sayı: 3163) tarihli Camiler hakkındaki kanun (Kanun No: 2845) şu şekildedir:

> Madde 1- Evkaf Umum Müdürlüğünce, Cami ve Mescidler hakiki ihtiyaca göre tadilen ve zaman ve mekân itibariyle birleştirilmesi kabil olan vazifeler birleştirilmek ve hizmetlerin icaplarına göre lazım gelen nakiller yapılmak suretiyle hademe kadroları tesbit olunur. Tasnif harici tutulacak cami ve mescidler usul ve mevzuata göre kendilerinden başkaca istifade edilmek üzere kapatılır. Kapatılan cami ve mescid hademesinin vazife ve tahsisatları yeni bir vazifeye tayinlerine kadar nısıf ve bunlardan yaşı elliyi ve aynı zamanda hizmet müddeti yirmi yılı doldurmuş olanların vazife ve tahsisatları tam olarak verilir (Eygi, 2003: 23).

Camiler hakkındaki kanundan yıllar sonra, camilerin yıkılıp-yıkılmadığı, tahrip edilip-edilmediği vb. konusunda bir tartışma başlamıştır. 1966 yılında

dönemin başbakanı Süleyman Demirel, "Türkiye'de camiler açık, ibadet serbesttir" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Bunun üzerine İsmet İnönü, "Cumhuriyetin hangi devrinde camiler kapalı ve ibadet yasak olmuştur? Hiçbir zaman olmamıştır. Ama her zaman bu iddialar bir istismar konusu olarak Atatürk rejiminin ve CHP'nin aleyhinde kullanılmıştır" (Ulus, 12 Ekim 1966) ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadelerden sonra Yeni İstiklal Gazetesi (19 Ekim 1966) bir ilan vererek "CHP devrinde yıkılan, satılan, kiraya verilen, depo ve müze yapılan camiler hakkında" bilgi göndermelerini istemiştir.[105] Bu ilan üzerine ülkenin çeşitli bölgelerinden gazeteye konu ile ilgili bilgiler yağmaya başlamıştır. Mehmet Şevket Eygi bu bilgileri *"Yakın Tarihimizde Cami Kıyımı"* adlı eserinde bir araya toplamıştır. Bunlardan bazı örnekler vermek gerekirse;

> Müslümanların 'Kurşunlu cami' veya 'Fatihpaşa' camii dedikleri ibadethane, 1941-42 yılında depo yapılıp kapatılmıştı. İçerisine pek az miktarda ve hurda bir vaziyette (kütüklük, kama, hançer, at eğeri) v.s. gibi döküntü konmuştu. Avlusunda 8-10 adet hurda at arabası takaza alınmış ve önüne nöbetçi dikilmişti. Bu meyanda, bizim latin kilisesine de (aynı civardadır) güya bu camideki mühimmatı koruması bahanesiyle bir manga asker yerleştirilmiş, dini ibadethanemizin içini - affedersiniz- (00) olarak kullanıyorlardı. Diğer büyük kiliselerimiz de işgal edilmiş, suları kestirilmiştir (Eygi, 2003: 27).[106]

Liste uzayıp gitmektedir. Türkiye'nin hemen hemen bütün şehirlerinden konuyla alakalı bilgiler gazeteye aktarılmaya çalışılmıştır. Burada dikkat çeken

---

[105] Gazetenin çağrı metni şöyledir: "CHP'nin değişmez şefi İnönü son konuşmalarından birinde CHP saltanatı zamanında hiçbir camiinin kapatılmadığını iddia etmek suretiyle, hem vakıaları inkâra hem de milletin hafızasıyla alaya cür'et etmiştir. İnönü'nün bu açık yalanı karşısında bütün vatandaşları, CHP devrinde yıkılan, satılan, kiraya verilen, depo ve müze yapılan camiler hakkında bize resim, yazı ve bilgi yollamaya davet ediyoruz" (Eygi, 2003: 25).

[106] "Kayseri'de İnönü devrinde kapatılan, yıkılan ve satılan cami ve mescidler şunlardır: 1-Müftü Camii: Ana tamir fabrikası askerlerine kışla olarak tahsis edildi. Daha sonra un ve zahire ambarı oldu. 2-Kulluk Camii: Silah deposu olarak kullanıldı. 3-İki Kapılı Cami: Mısır ve arpa deposu olarak kullanıldı. 4-Hacı Kılıç Camii: 1950'ye kadar ecza deposu olarak kullanıldı. 5-Lale Camii: Askeri eşya deposu olarak kullanıldı. 6-Pınırli Cami: Evkaf tarafından Ali isminde bir vatandaşa satıldı. 1956'da tekrar ibadete açıldı. 7 -Otbozan Camii: Tamamen yıkıldı, arsa olarak satıldı. 8-Kümbetönü Camii: Yıkıldı, arsası duruyor. Bu akıbete uğrayan daha 20'ye yakın cami vardır" (Eygi, 2003: 37).

"İnönü istibdadı zamanında Konya'daki ibadethanelerin feci durumları şöyledir: I-Sultan Alaaddin Camii: Depo oldu. 2-İplikci Camii: Müze oldu. 3-Kışla Camii: Depo oldu. 4-Battallar Camii: Depo oldu. 5-Paşa Camii: Depo oldu. 6-Cıvıloğlu Camii: Depo oldu. 7-Kapu Camii: Depo oldu. 8-Sultan Selim Camii: Depo oldu. 9-Sahibata Camii: Depo oldu. 10-Sadreddin Konevi Camii: Depo oldu. ll-İnce Minareli Cami: Depo ve Müze oldu. 12-Havacı Faruk Camii: Depo oldu. 13-Karadayı Camii: Depo oldu" (Eygi, 2003: 39).

önemli bir husus da yalnızca camilerin değil, diğer dinlere ait ibadethanelerin de Tek Parti döneminde amaçları dışında kullanılmış olmasıdır. Amaçları dışında kullanılması bir yana, kullanım şekli konusunda da kutsal olana saygının oldukça dışında, halkı oldukça rahatsız eden uygulama biçimleri ile karşılaşılmıştır. Sonuç olarak, Tek Parti Döneminde camilerin kimi yıkılmış, kimi kapatılmış, kimi amacı dışında kullanıma açılmış kimi ise satılmıştır. Camiler hakkında verilen bu kararların yıllar sonra tartışılmaya açılmış olması ise, Tek Parti döneminin katı siyasal yapısı hakkında bilgi vermektedir. Tek Parti döneminde eleştirmeye cesaret edilemeyen konular yıllar sonra ele alınıp tartışılmıştır. Özellikle Takrir-i Sükûn Döneminin anti-demokratik siyasal uygulamalarının bu döneme damgasını vurmuş olduğu ifade edilebilir.

Türkiye ile Fransa arasında bir benzerlik noktası da, devletin bir "resmi dini"nin olup olmayacağı konusunda yaşanmıştır. Kurucu Meclis döneminde Roma Katolikliğinin devlet katında resmi din ya da mezhep olarak konumunun korunmasına karşın, bir süre sonra, bu uygulama son bulmuştur. Türkiye'de ise 1924 Anayasa'sında İslam'ın devlet dini olarak kalması hükmü devam ederken, 1928 yılında anayasadan bu hüküm (Zürcher, 2010: 256) çıkarılmıştır. Bu hükmün anayasadan kaldırılması simgesel bir adıma da karşılık gelmektedir. Bu, TBMM'nin yetkileri arasında geçen "ahkâmı şeriyenin tenfizi" ve yemin ifadelerinin değiştirilmesinin hukuki yapı ve siyasi düzenin laik hale gelmesi açısından önemi ile alakalıdır (Jasckhe, 1972: 25). Devletin bir resmi dininin olmaması, laik devlet için atılan önemli adımlardan biri olarak görülmüştür. Anayasadan bu ibarenin kaldırılması, ülke içinde yaşayan bütün dinlere aynı mesafede olunması amacını taşımıştır. Fakat iki ülke için din adına gerçekleştirilen sonraki uygulamalar laiklik ilkesinin dışında, dinin devlet eliyle denetim altına alınması durumunu açıkça ortaya koyan uygulamalar olmuştur. Bu bağlamda iki ülkenin din konusunda yukarıda bahsedilen katı denetim uygulamalarının benzerliği göze çarpmaktadır.

3.3.5. Türkçe Ezan Uygulaması & Kilise Çanı Yasağı

Devrim sonrası dönemde Fransa'nın laiklik noktasında dikkat çeken uygulamalardan biri de kiliselerde çan çalınmasının yasaklanması olmuştur. Esasında bu konu, referans gösterilebilecek kaynakların çok azında ve çokça da satır

aralarında yer almıştır. Bu kaynaklardan Jacques Robert (1998)'in *"Batı'da Din-Devlet İlişkileri-Fransa Örneği"* adlı eseri de konuya bir paragraf arasında yer vermiştir:

> İbadetin yerine getirilmesinde sonraki zamanlarda bazı katı sınırlamalar görülecektir. İhtilalin 4. Yılı ilk ayın 7'sinde kabul edilen kanunla harici gösteriler yasaklanacak, aynı ayın 22'sinde ise kesinleşen kanunla, inananları ibadet yapmaya davet için çan çalınması önlenecektir. 5. Yılın 12. Ayının 19'unda kesinleşen kanun ise, idari otoriteye, gerekçeli özel kararlarla kamu huzurunu bozan papazları sürgüne gönderme yetkisi verilecektir (Robert, 1998: 45).

Devrimin 4. Yılında yani 1793 yılında kabul edilen yasayla insanları ibadet yapmaya çağırmak için kilisede çan çalınmasının engellenmesi girişimi doğrudan, Türkiye'de ezanın Arapça okunmasının yasaklanması uygulamasını akıllara getirmektedir. Fransa'da çan çalınmasını engellemeye yönelik bu uygulamanın Türkiye'deki uygulamayla oldukça benzer nitelik taşıması, çalışmaya bu konuya yer verilmeden devam edilmesini engellemiştir. Türkiye'deki uygulama her ne kadar ibadete çağırma şekli[107]nin değiştirilmesi doğrultusunda da olsa iki ülke arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Bu benzerlik, dini ibadete çağırma işlevini yerine getiren uygulamaların son bulması ya da "ulusal" bir niteliğe kavuşturulması şeklinde gerçekleşmiştir.

Türkiye'de harf devrimi sonrasında "dini alanda da bir Türkçeleştirme[108] gayreti ortaya çıkmıştır". Bu gayret, Kuran'ın Türkçeleştirilmesi ile birlikte, "22 Ocak 1932'den itibaren camilerde Kuran'ın Türkçe tercümesinin okunmaya başlanması ile ayrıca, tekbir, ezan, kamet, sala ve hutbelerin de Türkçeleştirilmesi" ile devam etmiştir (Cündioğlu, 1998: 20). Türkçe ezanın ilk kez okunma tarihi 30 Ocak 1932'tir. Aynı dönemde Ayasofya Camii'nden de Türkçe ezan okunmuştur. Bütün müezzinlere yeni ezan öğretilmiş ve 1933 başlarında çıkarılmış olan bir emir doğrudan yasaklamamakla birlikte Arapça ezanın yerine Türkçesini koymuştur. 1941 yılında, Arapça ezan yasağına uymayacakların cezalandırılacağına dair yasa

---

[107] Nitekim Türkiye'de camilerde ezan tamamen yasaklanmamış, ezanın artık Arapça değil, Türkçe olarak okunması yolunda bir uygulamaya gidilmiştir. Her ne kadar bu uygulama ezanın orijinal hali için bir kıyım olarak görülüp eleştirilmiş olsa da bu farkı vurgulamak önemlidir.

[108] Gökalp (2008: 228): "…tilavetler dışında Kuran-ı Kerim'in ve tapınılarla dinsel törenlerden sonra okunan bütün dualarla münacatların ve hutbelerin Türkçe okunması" gerekliliğinden söz etmiştir.

çıkmıştır. Türkçe ezan, kamet ve hutbelerin uygulanma tarihinin sonu ise 16 Haziran 1950'dir (Çağlayan, 2008: 143).

Ayasofya dersiamlarından medreseli bir hocanın yazmış olduğu bir yazıda "dinde reform" tarzında fikirler savunduğunu ifade eden Albayrak, devrim anlayışına ve laiklik fikirlerine öncü niteliğindeki bu fikirlerini şu şekilde açıkladığını aktarmıştır:

> Kur'an'ın, hadislerin, hutbelerin ana dilimize tercümesi hakkında geçenlerde milli meclisimizin pek mebrur (hayırlı) bir kararı vardı, ki fıtrat ve hak dinine hürmeti olan ve halkı seven her kamil insanın bu karardan gönül rahatlığı duymaması mümkün değildir… Araptan başka bir Müslümanın öz anası dilinde okuyacağı Kur'an'ında hatim sevabı bulunmamasına; tekbirini, duasını, niyazını Türkçe okuyup kıldığı namazın makbule geçmeyeceğine dair ne Allah'tan ne Resulullah'tan bir işaret yoktu… Cenab-ı Nebi de imanı, lisanı, dini, vicdanı tekel altına almayı hatırından bile geçirmemiştir (El Hac, 1925: 3541'den Akt. Albayrak, 2016: 89-90).

İbadetin Türkçe olarak yapılmasına destek sağlayacak uygulamalar da hayata geçirilmiştir. 1932'de Meclis, Türkçe bir Kuran ve Hadis kitabı hazırlanması için bir ödenek ayırmıştır. "Hak Dini Kuran Dili" ve "Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi" isimleri ile hazırlanmış kitaplar, basılıp parasız dağıtılmıştır (Kara, 1985: 159).

Tunçay (2012: 231)'e göre, Ezan ve Kamet'in Arapça yerine Türkçe okunma zorunluluğu, laiklikle ilgili bir hareket ve dil devriminin bir parçası olarak getirilmiştir. Laiklikle ilgili ve dil devriminin bir parçası olarak görülen ezan ve Türkçe ibadet konusunda bu uygulamalara yazılı basın tarafından destek verilmiştir. Diğer taraftan bu uygulamalara bazı tepkiler de gerçekleşmiştir. Örneğin bütün Türkiye'de ezanın Türkçe okunması kararı sonrasında, bu uygulamaya karşı Arapça ezanın devamını isteyenler İstanbul'da 1 Şubat 1933'te bir protesto yürüyüşü yapmışlardır (Dönmez, 1998: 177).

Türkçe Kuran, Türkçe hutbe, Türkçe ibadet konularının temelleri Meşrutiyet dönemi tartışmalarına dayanmaktadır. Ancak Türkçe Kuran, Türkçe hutbe, Türkçe ibadet konuları Cumhuriyet öncesi "dini ıslahat" çerçevesinde ele alınmıştır, Cumhuriyetle birlikte ise "dinin millileşmesi ve modernleşmesi" anlamını kazanmıştır (Cündioğlu, 1999: 46). Bu ifadeler, Fransa'da dinin Fransızlaştırılması girişimleri ile doğrudan benzerdir. Bu benzerlik (Türkçe ibadet konusu her ne kadar

Türkiye'ye özgü bir nitelik[109] gibi görünse de) ezanın Türkçeleştirilmesi konusu ile kiliselerde çan çalınmasının yasaklanması uygulamalarının farkını da ortaya çıkarmaktadır. Önceden de ifade edilmiş olduğu gibi, Türkiye'de ezan tamamen yasaklanmak yerine, Türkçe ezan uygulamasının hayata geçirilmesi, dinin millileşmesi doğrultusunda ele alınan temel değişim alanlarından birine tekabül etmektedir. Diğer taraftan dinin ulusallaştırılması, Fransızlaştırılması ya da Türkleştirilmesi girişimleri, "halkın bir dini olmalıdır" ya da "eğer tanrı var olmasaydı onu icat etmek gerekirdi" düşünceleri ile de dolaylı olarak bağlantılıdır. Şöyle ki; din devrim ve reform dönemleri için denetim altında tutulması gereken en önemli iktidar odaklarından birini teşkil etmiştir. Yeni muktedirler için, bu iktidar odağını tamamen silip atmak toplumun düzenini ciddi anlamda tehdit edebilecek bir durum olarak görülmüştür. Bu nedenle, dinin toplumsal hayattan tamamen çıkarılması (zaten mümkün olmamakla birlikte) yerine dinin "milli bir forma" kavuşturulması tercih edilmiştir denilebilir. Ancak bu durum, din alanındaki pratik siyasetin bir ılımlı biçime evrilmesi olarak görülmesine neden olmamalıdır. Bu konudaki radikal uygulamalar oldukça aşikârdır. Fransa'da dinin Fransızlaştırılması girişiminin yoğunluğu öncesi Hristiyansızlaştırma uygulamaları bu bağlamda düşünülmelidir. Aslına bakılırsa, Robespierre'in "eğer tanrı var olmasaydı onu icat etmek gerekirdi" ifadelerini de, onun dini Mübin bir konumda olmasının ötesinde, dönemin şartları nedeniyle toplumsal düzeni sağlama kaygısıyla söylemiş olduğunu ifade edilmelidir. Çünkü o dönem Hristiyansızlaştırma uygulamaları ciddi boyutlara ulaşmış ve toplumsal düzeni tehdit etmiştir. Türkiye için ise dinin ulusallaştırılması önerilerinin yanında ancak yine dinin ulusallaştırılması adı altında daha radikal fikirlerin[110] öne sürülmüş olduğu ifade edilebilir.

---

[109] Anadilde ibadet konusuna Lefebvre "Fransız devrimi" (2015) eserinde kısaca yer vermiştir. Ancak bu bazı Jakobenler tarafından arzulanan bir durum olmaktan öteye gitmemiştir. Fransa'da devrim döneminde Jakobenlerin bazılarının Kilise Medeni Yasasını çok çekingen bulduklarını, "*ibadetin Fransızca olmasını"*, rahiplerin evlenebilmelerini (ki bu gerçekleşmiştir), istediklerini belirten Lefebvre (2015: 175), böylelikle anayasal kilisenin tehlike altına girdiği yorumunu yapmıştır.

[110] 1930'lara gelmeden önce, daha 1928'de İstanbul Darül'ûfunu'nu İlahiyat Fakültesi müderrislerince dinde bazı reformların yapılmasını öneren bir "ıslahat lâyihası" hazırlanır. Başta Köprülüzâde Fuat olmak üzere, İzmirli Ismayıl Hakkı, Şerafettin Yaltkaya, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Halil Halit, Halil Nimetullah, Mehmet Ali Ayni, Arapkirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer ve Yusuf Ziya Yörükan'ın imzasını taşıyan bu raporda, İnkılâbın bütün sosyal kurumları asrileştirmek ve millileştirmek olarak özetlenen hedeflerini gerçekleştirmek için, camilere sıralar konularak ayakkabılarla girmeyi,

3.3.6. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması, Dini Kisvelerin Yasaklanması ve Şapka Kanunu

2 Eylül 1925'te toplanan Bakanlar Kurulunda "Tekke ve Zaviyelerinin Kapatılması, Türbedarlıklarla Bir Takım Unvanların Kaldırılması, Dinsel Giysilerin Yasaklanması ve Devlet Memurlarının Şapka Giymesine Dair" üç kararname çıkarılmıştır. 1931 yılında "Mali Senesi Bütçe Kanunu'nun 6. maddesi ile cami ve mescitlerin idaresi ve imam, hatip, müezzin, kayyım ve diğer hizmetlilerin tayin, nakil, emeklilik ve azillerine dair bütün yetkiler Vakıflar Umum Müdürlüğüne" devredilmiştir. 1950'ye kadar süren bu durum, aynı zamanda, başkanlığın müdürlükle irtibatlı olarak yalnızca cami hizmetlerinin dini yönünü takip yetkisi ile sınırlandırılmasını da içermiştir (Yücel, 1994: 456).

> Rütbe, nişan, üniforma ve dinsel giysi konusunda getirilen sınırlamalar, 30 Kasım 1925 tarih ve 676 sayılı "Ceza Kanunu'nun 131'inci Maddesini Muaddil Kanun"la yaptırıma bağlanmıştır. Şapkadan başka başlık giymenin itiyat haline gelmesi ise, Ceza Kanunu'nun 526'ıncı maddesinin ancak 1939'daki tadilinde üç aya kadar hapis cezasıyla müeyyidelendirilmiştir… Asıl önemli olan, tekke ve zaviyeler ile ilgilidir. Şark İstiklal Mahkemesi (…) görev bölgesindeki bütün Tekke ve Zaviyeleri kapatma kararı almıştır. Bu kısmi kapatmadan dört ay sonra (…) 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı kanun çıkarılarak söz konusu kuruluşlar bütün ülke çapında yasaklanmıştır (Tunçay, 2012: 157).

Tunçay Tekke ve Zaviyeleri Kapatma Kararı'nın ülkede daha derin izler bıraktığını belirtirken, bazı düşünürler, "Şapka İktisası Hakkında Kanun"un, bu inkılâp politikalarından en çok tartışmaya neden olan kanun olduğunu belirtmişlerdir. Bu kanunla birlikte, Osmanlı'nın son döneminde giyilmeye başlanılan fesin yerine Batılı bir giysi olarak şapkanın giyilmesi zorunlu hale getirilmiştir (Lewis, 2010: 269). Tekke ve Zaviyeleri Kapatma Kararı'nın kurumsal düzeyde olması ve halk katında, dönemin şartları da düşünülerek bu karara karşı çıkılmasının belki de pek mümkün olmaması, iki değişime karşı verilen tepkilerin boyutunu açıklayabilir. Şapka Kanunu ise insanların doğrudan özel yaşamına müdahale anlamını taşıması, ona yine doğrudan tepkiler verilmesine neden olmuştur denilebilir.

---

ibadetlerin Türkçe ve asri enstrümantal musiki ile yapılmasını teklif edecek kadar radikal görüşler ortaya atılmaktadır (Ergin, 1977: 65'den Akt. Kafadar, 2007: 379).

Şapka konusunda dönemin etkin simalarından Mahmut Esad Bozkurt'un ifadelerine yer veren Albayrak, şapkanın aslında bir zihin meselesi olarak görüldüğünü kanıtlamaktadır:

> Gerçi fes giymek bir mesele değildir. Fakat mesele fese bir kutsallık veren, onu çıkartıp atmayı, mukaddesata hakaret sayan zihniyettir. Şapka giymek, işte böyle sakat bir zihniyeti yerlere, çamurlara çalmak için gerekliydi ve gereklidir… Şapka giymekle, ilerlemelere mani olan bu kara engel söküldü, yakıldı, yerin dibine geçirildi. Büyük yürüyüş yolları açıldı (Bozkurt, 1967: 155'den Akt. Albayrak, 2016: 35).

Şapkanın Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni inkılapları içinde önemli bir yer tuttuğunu belirten Albayrak (2016: 90), "kırmızı fes'ten dolayı birçok tepki doğduğunu, yerine geçirilen şapka'nın ise devrimci" olduğunun vurgulandığını dile getirmiştir. Şapka konusunda Atatürk'ün aşağıdaki ifadeleri yaşanan değişim konusunda kararlı olunduğunun ve şapka kullanmanın medeni olmakla özdeşleştirildiğinin bir kanıtı niteliğindedir:

> İnkılabın temellerini her gün derinleştirmek, desteklemek lazımdır. Birbirimizi aldatmayalım, medeni dünya çok ilerdedir. Buna yetişmek o medeniyet dairesine dâhil olmak mecburiyetindeyiz. Bütün boş ve temelsiz sözleri ortadan kaldırmak lazımdır. Şapka giyelim mi, giymeyelim mi gibi sözler manasızdır. Şapka da giyeceğiz, batının her türlü medeni eserlerini de alacağız. Medeni olmayan insanlar, medeni olanların ayakları altında kalmaya maruzdur (Söylev ve Demeçler II: 223).

Şapka konusunda halk tarafından eleştiriler hatta bazı bölgelerde protestolar yapılmıştır. Şapkanın halk arasında simgesel bir değeri olduğu ifade edilebilir. Özer (2006: 195)'e göre şapka giymeye karşı oluşan muhalefetin temelinde "İslam Peygamberinin Müslüman olmayan toplulukların giyim kuşamlarını, saç şekillerini taklit etmeme hatta onların zıttı ile amel etme yönündeki sözleri" belirleyici olmuştur. Halk arasında, 'gavur serpuşu' olarak adlandırılan şapkanın eleştirilerine ve protestolarına devlet tarafından (İstiklal Mahkemeleri aracılığıyla) müdahale edilmiştir. Yasanın çıkmasından sonra birçok yörede acıklı tabloların görüldüğünü belirten Tunçay (2012: 156) ise, artık sorunun "fes ya da şapka değil, onlardan birinin giyileceği kafayı yerinde tutabilmek" olduğunu dile getirmiştir. Halide Edip'in Şapka Kanunu'nu bu dönemin en beyhude ve sathi devrimi olarak nitelendirdiğini de belirten yazar (2012: 157), "Halide Edip'e göre bu yasaya

sokaktaki adamın karşıtlığı, yasayı yapanlardan daha çok Batılıydı" açıklamasını yapmıştır.

Şapka Kanunu sonrasında bu yaşananların, ülkenin dört bir tarafında "dinin elden gitmesi" olarak görülüp tepkiler doğduğunu belirten Tunçay (2012: 158), bu "gerici"lerin terörle sindirilmeye çalışıldığını da eklemiştir. Bu terör olaylarına dönemin gazetelerinden örnekler vermiştir. Bu örnekler arasında, Maraş'ta halkın "şapka istemeyiz" diye bağırması ile başlayan bir "irtica hareketi", Rize ve Giresun'da yaşanan olaylar vb. ve bunlara verilen cezalar[111] yer almaktadır. İstiklal Mahkemelerinde bazı mahkûmlara çeşitli şekillerde kara sürülerek kamuoyunun gözünden düşürülmek istendiği de mevcuttur: Akif işgal sırasında Ruslara hizmet etmiş; Abdülmecit Ermeni casusuymuş vb. (2012: 160-161)[112]. Netice itibariyle gerek Şapka Kanunu gerekse Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunu kapsamında karşı gelişler, irticai faaliyetler bünyesinde ele alınıp çeşitli cezalara tabi tutulmuştur. Şapka konusundaki değişim ısrarı ise zamanla ortadan kalkmış, şapka artık kullanılan zorunlu bir aksesuar olmaktan çıkmıştır.

Giyim kuşam devrimleri konusunda iki önemli gözlem aktaran Tunçay (2012: 156), bunlardan ilkinin kadınların giyimi konusunda, büyük tepkilere neden olmamak amacıyla peçe ve çarşafın yasaklanması ile ilgili resmi bir karar alınmamış olduğunu belirtmiştir.[113] Tunçay'ın yaptığı ikinci gözlem ise, yasa yapılmadan önce bir hava yaratmak amacıyla, "aydın giyiminde fiili değişim" meydana getirilmek istenmiştir. Kadınların giyim kuşamı konusuna değinen bir diğer isim Özer (2006: 195), resmi bir kararın olmamasına karşın dönemin yazılı basınında kadın modası hakkında ciddi çaba sarf edildiğine değinmiştir. Basında Batı tarzı giyim kuşam kadınların değişen toplumsal rollerinin de bir gereği olarak sunulmuştur. Bazı

[111] Rize'de İstiklal Mahkemesi yargılaması sonucu, 14 Aralık 1925 günü 143 sanıktan 8 kişi idam, 14 kişi 15'er, 22 kişi 10'ar, 19 kişi se 5'er yıl hapse mahkûm olmuştur. Giresun'da 2 idam, 3 kişi 15, 1 kişi 10, 5 kişi ise 5'er yıl hapse mahkûm olmuştur (Tunçay, 2012: 160-161).

[112] İrticai faaliyet olduğu gerekçesiyle İstiklal Mahkemelerinin vermiş olduğu cezalara bir sonraki konu başlığında değinilecektir. Özellikle burada İskilipli Atıf Hoca'nın idamı gibi "İstiklal Mahkemelerinin en haksız kararlarından" (Tunçay, 2012: 163) biri olarak kayıtlara geçen olayların yaşanmış olduğu ifade edilmelidir. Atıf Hoca Şapka Kanunu öncesinde yazmış olduğu bir eser için yargılanmış ve idam cezası almıştır.

[113] Lewis (2010: 270), 1935'te çarşafın yasaklanması için verilen bir teklifin de reddedildiğini ifade etmiştir.

mecmualarda, kadınların artık oldukça açık giyinmeleri karikatür ve yazılarla hicivli bir şekilde ele alınmıştır (2006: 196).

Kılık kıyafetle ilgili bir diğer değişikliğin resmen kabul edilmiş dini makamlarda bulunmayanların dini kıyafet veya alamet taşımasına yönelik yasaklama olduğu belirtilmişti. Bu yasaklamaya ek olarak, daha sonra, mabet ve makamlar dışında bu kıyafetlerin kullanılması kısıtlaması da getirilmiştir (Daver, 1955: 174). Fransa'da Devrim sonrası belki bir Şapka Kanunu ve uygulamasına rastlanmamaktadır, ancak dini kisvelerin mabetler dışında giyilmesinin yasaklanması Fransa'da da gerçekleştirilmiş laik uygulamalardan biridir.

Gunn; Fransa'da dini kisvenin, ilk defa "Kurucular Meclisi tarafından Nisan 1792'de papazların kamuya açık alanda dini kıyafet giymemesini öngören prensip kararı" ile kısıtlanmış olduğunu belirtir. Daha sonra 21 Şubat 1795'te devlet-kilise ayrımını ön gören bir kanun kabul etmiştir. Bu kanuna göre, ibadet serbestisi ve devletin hiçbir dini görevliyi desteklemeyeceği ilkesinin yanında "devletin dini sembolleri kontrol geleneği" devam etmiştir. Bu kanun, dini kisve konusunda ise kamuya açık alanda dini süs ve kıyafeti men eden bir karar almıştır (Gunn, 2014: 30-31).

Fransız devrimcilerin "kılık kıyafetle ilgili olarak Kemalistler kadar radikal ve dikey bir müdahaleden yana olmadıklarını" belirten Çitak (2004: 241), bunun "iki toplumun sekülerleşme süreçlerindeki önemli ayrımlardan biri" olduğunu ifade eder. Bu duruma destek olabilecek bir bilgi de Fransa'da dini kisvelerin sınırlandırılması ya da yasaklanması hakkındaki karardan daha sonraki dönemlerde geri adım atılmasıdır. Ancak Türkiye'de dini kisveler yasağı günümüzde de yasal olarak varlığını sürdürmektedir. 1925 yılında ilk olarak çıkarılan kanun, 1934 yılında geliştirilmiş, 1982 anayasasının 174. Maddesinde inkılap kanunları arasında tekrar yer almıştır.

3.3.7. Türkiye'nin Milli ya da Sivil Bir Din İnşasından Söz Edilebilir mi?

Fransa'da devrim dönemi sonrası özellikle Robespierre tarafından inşa edilmeye çalışılan Sivil Din'in Türkiye'de bir karşılığının olup olmadığını incelemek bu başlığın temel amacıdır. İnsel (2015: 22)'e göre; "toplumun yaşam tarzını, dış

görünümünü, dilini, alfabesini, dinlediği müziği değiştirmeye yönelik dikey müdahaleye ilaveten (…) adı konmamış bir 'milli din' yaratılması ideali, Kemalizmi Jakoben gelenekle yakınlaştırmaktadır". Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, Jakoben dönemde inşa edilmek istenen "Yüce Varlık Kültü"nün bir milli din olarak nitelendirilmesi ve Türkiye'de Kemalizmin bu milli dine karşılık geldiği iddiası vardır. Kemalizmin bir milli din olarak görülmesinde 'lider kültü' vurgusunun da önemli bir yeri vardır. Bu anlamda Fransa'daki "Özgürlük Şehitleri Dini"[114] ile de bir benzerlik kurulabilir. Nitekim halkın "Marat'a duyduğu yürekten bağlılığı" sonucu ortaya çıkan bu din, "geleneksel dinin yerine geçerek, görkemli cenaze törenleri, Marat ve Lepeletier büstlerinin açılış törenleri" (Lefebvre, 2015: 361) gibi törensel özelliklere sahiptir. Mustafa Kemal'in yaşadığı dönemde ve ölümü sonrasındaki gerek törenler gerek büstlerin yapımı, Fransa ile pratik anlamında oldukça benzer noktaların olduğunu kanıtlamaktadır. Bununla birlikte Türkiye'de bir sivil dinin oluşturulmaya çalışıp çalışılmadığı tartışmaları daha çok Robespierre'in Yüce Varlık Kültü ile benzerliklerinin kurulması temeline dayanmaktadır.

Bir genç kızın Robespierre'e suikast girişiminde bulunmak istediği olayından sonra Fransa'nın pek çok tarafında Robespierre'e karşı bir "muhabbet hareketi" görülmüştür. Ona yazılan mektuplar arasında kendisine "peygamber hatta Allah diyen kişiler" olduğu gözlemlenmiştir (Aulard, 2011b: 684). Aulard'ın ifadelerinde Robespierre'in bir "lider kültü" niteliğinde, ona olağanüstü niteliklerin atfedilmiş olması söz konusudur. Ünder'in Atatürk için dile getirmiş olduğu şu ifadeler Türkiye'de de bir lider kültünün olduğunu kanıtlar niteliktedir:

> Kemalizmi Türkiye'nin sivil dini, Mustafa Kemal'i de bu dinin peygamberi olarak yorumlamak yanlış olmaz. Mustafa Kemal'in kutsallaştırılması, düşüncelerine ve eserlerine bağlılık duyulması, törenlerle saygı gösterilmesi, Atatürk-Cumhuriyet özdeşliği dolayısıyla, aynı zamanda, rejime bağlılık, rejimi sevmek demektir… Atatürk'e duyulan bağlılık, sevgi ve saygı yeni düzeni yerleştirmeye hizmet eden bir sivil din işlevi görmektedir (Ünder, 2015: 151-152).

Ünder'in, "Atatürk'e duyulan bağlılık, sevgi ve saygı yeni düzeni yerleştirmeye hizmet eden bir sivil din işlevi görmektedir" ifadesi, Fransa'da Yüce Varlık Kültü'nün devrimin içselleştirilmesi, devrim değerlerinin dini bir öğreti gibi

[114] Bu din de Kamu Selameti Komitesi'nin Hristiyanlıktan arındırmaya karşı girişmiş olduğu saldırıdan nasibini almıştır. Bahsedilen bu din Hristiyanlıktan arındırma döneminde ortaya çıkmıştır.

benimsenmesi uygulamaları ile ortak işleve sahip olduğunun kanıtı niteliğindedir. Atatürk Kültü ya da Kemalizm ile Yüce Varlık Kültü'nün benzerliğinin kurulmaya çalışılması bir zorlama yorum olarak okunabilir. Ancak her iki kültün de amaç ve nitelik bakımından benzerliği yadsınamaz. Bu anlamda milli ve resmi ideolojiye hizmet eden iki düşünce biçiminin de, toplumsal hayatın gerisine itilen eski dini değerlerin ya da kurumsal yapıların yerine geçirilen kültler olmaları, onların amaç benzerliğinin ötesinde genel bir işleve sahip olma anlamında da benzer niteliğinin olduğunun ispatıdır.

Ünder (2015: 150)'in; "Mustafa Kemal bir peygamber, bir Tanrı haline gelince, onun eserleri de bir vahiy haline gelir. Yaptığı konuşmalar birer hadis, çevresi sahabe, özellikle nutuk, hadis ile Kuran arasında bir statü kazanır (…) Kutsallık kazanan yazılar, eleştirel bir bakışla okunmaz, okunması da istenmez" ifadeleri ise, onun kutsanmış bir lider olma durumunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu liderlik statüsü tamamen otoriter bir karaktere ve herhangi bir eleştiriye izin vermeyen bir niteliğe sahiptir. İnsel (2015: 22)'e göre ise; "Dinin pozitivist yorumunu benimseyen, ateist olmayıp yaradancı olan Jakoben gelenek ve onun temsil ettiği Fransız Devrimi modeli, Kemalizmin gençlik döneminin önemli esin kaynaklarından birisidir." İnsel aynı zamanda, Jakoben yaklaşımın kilise ile olan çatışmasının kaynağı olarak, siyasal otoritenin denetimi dışında herhangi bir otoriteye bağlı bir güce duyulan tepkinin benzerinin Kemalizm'de görüldüğünü de eklemiştir. Bununla birlikte, İnsel'in bahsetmiş olduğu yaradancılık inancına, her ne kadar kişisel bir konu da olsa, burada kısaca değinmek önem taşımaktadır.

Yaradancılık ya da deizm bilindiği üzere Robespierre ve Jakobenler üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Robespierre'in "deist" olduğundan (Von Aster, 2004: 218, Hazan, 2016: 309) çalışmanın önceki kısımlarında bahsedilmiştir. Bununla birlikte, "Atatürk'ün bireysel olarak yaradancılıkta karar kıldığını" (Tunçay, 2012: 216) ifade eden düşünürler de mevcuttur. Ancak bu bilginin kesinliği kanıtlamaz niteliktedir. Nitekim Atatürk'ün deizm yerine agnostisizmi benimsemiş olduğuna yönelik iddialar da söz konusudur. Bütün bu iddiaların ötesinde, çalışmanın genel gidişatına uygun olarak liderlerin kişisel inançlarının ne olduğunun ispat edilmesi yerine din

konusundaki genel düşüncelerin ne olduğuna odaklanmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

İnsel (2009: 118)'e göre Mustafa Kemal milli bir din kurma çabasında olmuştur. Bu sayede "İslam dini ülke dışındaki gelişmelerden daha rahat tecrit olabilecek, devletin ise din üzerindeki denetim ve otoritesi" pekiştirilecektir. Bu bağlamda ezanın Türkçeleştirilmesi, Kur'an'ın Türkçe okunması, milli bir din kurma çabaları arasındadır. Bununla birlikte devletin resmi dini olarak Atatürkçülük'ü gösteren yazar, gayri resmi dininin ise İslam dini olduğunu vurgulamıştır (2009: 121-122).

Söz konusu dönemler karşılaştırılırken ya da benzerlikler bulunmaya çalışılırken, "halkın bir dini olmalı" söylemi çerçevesinde egemen dini inanç biçiminin devam etmesinin sağlanması söz konusudur. Bununla birlikte bu dini inancın yeni rejimin ilkelerini ve istikbalini tehdit etmesinin engellenmesi adına da ciddi bir denetim mekanizmasının devreye sokulduğunu iddia etmek mümkündür. Bu denetim mekanizmalarının uygulanmasının ise her iki ülkede kapsayıcı ve radikal olma niteliği söz konusudur. Fransa ve Türkiye devrim ve reform dönemleri sonrasında, adına bir "milli din" densin ya da denmesin ilkesel anlamda bu tarz bir dini çerçevenin oluşturulmaya çalışılmış olduğu ya da bu çerçevenin kendiliğinden oluşmuş olduğu iddia edilebilir. Gerek düzenlenen yeni rejimin törensel kutlamaları, gerek lider kültünün inşası ve devamı, gerekse milli değerler çerçevesinde tanımlanan geleneksel din, bu iddiaların dayanağını oluşturmaktadır.

SONUÇ

Fransız Devriminin Türkiye üzerindeki etkileri Osmanlı döneminden itibaren ele alınmış, onun izindeki Fransız usulü Batılılaşma ya da modernleşme yönünde çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar esas olarak, Fransa-Osmanlı-Türkiye benzerliğinin devrimin ve reformun düşünsel arka planlarına ve ideolojik benzerliğe yoğunlaşmakta, Fransa Türkiye arasındaki pratik siyasetteki benzerlikleri gereği gibi tartışmamaktadır. Bu bağlamda literatürün eksikliğine işaret etmek ve oldukça fazla noktada belirginleşen paralellikleri mercek altına almak önemlidir.

Bu benzerliklerden ilki, öncelikle yeni iktidarın ontolojik olarak kendini ispata ve meşruiyet sağlamaya yönelik olarak eski yönetim biçimlerinden kopuş tarzına dayanır. *Krallığın* ve *Saltanat-Halifeliğin kaldırılması* yeni iktidarın siyasal varoluşunun ve meşruluğunun önündeki en önemli engel olarak görülüp aşılmıştır. İkinci benzerlik (düşünsel alana dönerek), iki ülkede yeni iktidarın meşruiyet problemini ya da kaynağını çözme amacına yönelik, "evrensel insan aklı"nın temel dayanak noktası olarak belirlenmesidir. Evrensel insan aklının, pratiğe geçirilen her bir reform için dayanak noktası olarak kurgulanması bu anlamda önemlidir. Eğitim reformları, saat-takvim, ölçü birimi değişimi, akıl dininin yeninden biçimlendirilmesi anlamına gelecek devlet müdahalesi gibi birçok reform *kurucu aklın* süzgecinden geçirilerek somutlaşır.

Fransa'da "*Asaleti Kaldıran Karar*" ve Türkiye'deki "*Unvanların Kaldırılması*" isimlendirmelerden de anlaşılabileceği üzere aynı amaca yönelik pratiklerdir. Toplumsal *eşitlik* anlayışına dayandırılan bu uygulama, aynı zamanda geçmişin izlerini silmek anlamında, *geçmişten kopuş* ilkesinin en önemli örneklerinden biri olarak nitelendirilebilir. Etnik ve kültürel homojenleştirme amacına yönelik olarak pratik siyasetteki diğer bir uygulama *ulusal dil* kullanımının teşvikidir. Devrim öncesinde Fransa'da yerel lehçelerin kullanımı oldukça yaygındır. Devrim sonrasında *dilin homojenleştirilmesi* adına ulusal dil olarak Fransızcanın yaygınlaştırılmasına karar verilmiştir. Fransızcanın kullanımı bir müddet sonra *vatanseverlik*le eşdeğer görülmüş, etnik ve kültürel homojenleştirme amacıyla birlikte bu uygulama geçmişten kopuş hamlesinin de en önemli örneklerinden birini oluşturmuştur. Türkiye'de ise Harf Devrimi ve Dil Reformu konusunda, öncelikle

Arap alfabesi terk edilmiş yerine Latin alfabesi yasal olarak benimsenmiştir. Bu reform her ne kadar, Arap alfabesinin öğreniminin zor olduğu iddialarından yola çıkılarak hayata geçirilse de; Osmanlı'dan kopuşun belki de en önemli kilit noktalarından biri olarak nitelendirilebilir. Kimilerince dil devrimi; halkın bir gecede *cahil bırakılması* anlamına gelirken, kimilerine göre *laiklik* adına yapılan en önemli uygulamalardan biriydi (Osmanlı-İslam geleneğinden bir kopuş olarak), kimilerine göreyse halkın *gelenekleri* ile en büyük zıtlığı bünyesinde barındıran reformdu. Dilin yabancı kelimelerden arındırılması girişimi ise yine ulusallık boyutunda değerlendirilebilir. Bu anlamda reform ya da genel anlamıyla dilsel bütünlüğün sağlanma girişimleri, Fransa'da ulusal dil olarak Fransızcanın kullanımının teşvik edilmesi ile benzerdir ve bu reformlar milliyetçiliğin bir boyutu olarak okunabilir.

Fransa'da Miladi takvimin yerine devrim takviminin, Türkiye'de ise Hicri takvimin yerine Miladi takvimin geçirilmesi, *laiklik* uygulamaları kapsamında düşünülebilir. Şöyle ki; her iki ülke için eski takvim biçimi dinsel bir boyuta sahiptir. Türkiye için Hicri takvim nasıl İslam'ın sembolü olarak düşünülüyorsa Fransa için ise Miladi takvim (İsa'nın doğumunu başlangıç olarak alması bile bu noktada dikkate değerdir) Hıristiyanlığın sembolüdür. Bu bağlamda devrimde yepyeni bir takvim icadı ile Jakobenler nasıl geçmişten, Hıristiyan gelenekten uzaklaşma amacında iseler; aynı şekilde Türkiye'de de Miladi takvime geçişle İslami *gelenekten uzaklaşma* amacı olduğu iddia edilebilir. Fransa'da takvim konusundaki girişimin ilk izleminle daha köklü bir değişime işaret ettiği düşünülebilir. Ancak kullanılabilirlik noktasında durum farklıdır. Devrim takvimi ortalama on iki sene kullanılmışken, Miladi takvim Türkiye'de günümüzde halen kullanılmaktadır. Uluslararası saate geçiş de yine İslam'ın zaman başlangıcı olarak akşam ezanı uygulamasının ortadan kaldırılması, aynı zamanda haftalık tatilin Cuma gününden Pazar gününe alınması da yine İslami tatil gününün ortadan kaldırılması anlamına gelmekteydi. Devrim takviminde ise; haftanın yedi günlük olması geride bırakılıp, haftanın günleri on günlük olarak tasarlanmıştır. Hıristiyan inancı için kutsal olan Pazar gününün belirlenebilmesi (Devrim takvimi ile birlikte kafa karışıklığına yol açarak) zorlaşmış hatta Pazar gününün tamamen ortadan kaldırma amacı güdülmüştür.

Fransa'da Kurucu Meclis ağırlık ve ölçü birimlerinin değiştirilmesi yönünde karar almıştır. Bu karar ekonomik açıdan birleşme amacı taşır. Ondalık sistemin kabulü ve ölçü birimlerindeki değişim, *evrensel akıl ve bilim* anlayışının, *geçmişin-geleneğin değerlerine* karşı hâkimiyeti olarak yorumlanmıştır. Türkiye'de ise ölçü birimlerinin değişimi, akıl ve bilimin referans kaynağı olarak görülen Batı'nın ölçü birimlerinin alınması ile sağlanmıştır. Bu anlamda iki ülke arasındaki benzerlik açıktır. Bununla birlikte Batı standart ölçü birimleri kullanımın iş hayatında kolaylık sağlayacağı vurgusu hâkim olmuştur. Teknik bir konu olarak görülen bu uygulamalar, dil devriminde olduğu gibi ciddi eleştirilerin kaynağı olmamıştır.

Fransa ile Türkiye arasındaki bir diğer benzerlik noktası devrim ve reform döneminde basının durumudur. Bu benzerlik; basının, eski geleneksel değerlerin izlerinden sıyrılması, yeni rejimin değerleri ile bezenmesi, yeni rejime karşı olduğu düşünülen basın araçlarına uygulanan sansür ve basının mevcut rejimin siyasal propaganda aracı haline dönüşmesi olarak özetlenebilir. İçeriklerde yapılan değişikliklerin yanı sıra, Kraliyet sembollerinin gazetelerden kaldırılması, yerine özellikle özgürlük, eşitlik, kardeşlik sloganının gazetelerin en önemli ögesi haline gelmesi bu anlamda önemli bir örnektir. Fransa'da geçmişin izlerinin silinmesi amacının yanında yeni toplum inşa edilirken yazılı ve sözlü kamusallığın oluşturulması anlamında gazetelere belirli bir misyon verilmiştir. Devrim gazetelerinin meydanlarda, köylerde, halk derneklerinde sesli olarak okutulması bu noktada düşünülebilir. Türkiye'de ise Matbuat Kanunu (1931) bu noktada önemlidir. Sıkıyönetimle birlikte basına sıkı bir sansür uygulanmıştır. Bazı dergi ve gazeteler kapatılmış, bazı gazeteciler tutuklanıp İstiklal Mahkemelerinde yargılanmıştır. Yeni rejimin değerleri ile ters düşmeyecek ve rejimin ilkelerine sadık kalan nitelikte yazılar yazılması, gazeteler üzerindeki en önemli beklentiydi. Bu bağlamda gazetelerin vatansever birer nefer olarak görülmeleri de olasıydı.

Eğitim konusunda izlenen pratikler, gazetelerin üstlenmiş olduğu misyon ile benzerlik taşır. Bu benzerlik *yeni bir ulus yaratma* idealine giden yolda eğitimin en önemli ideolojik aygıt olarak nitelendirilmesine dayanır. "Aydınlanma aklının ve bilimin ışığında" kurgulanması planlanan eğitim sistemleri, toplumun dizayn edilmesi noktasında işlevsel öneme sahiptir. Eğitim yoluyla halk aydınlatılacak,

Rousseau'cu anlamda *erdem*li birer vatandaş kılınacak, bu erdem toplumun geneline yayılıp faydalı birer yurttaş olma yolunda herkes eğitilecekti. Fransa'da eğitim reformları Jakoben dönemde bir dizi eğitim programının meclise sunulması yoluyla pratiğe geçirilmeye çalışılmıştır. Condercet, Taleyrant ve Lepeletier tarafından oluşturulan eğitim planlarının en çarpıcı özellikleri; öğrenimin topluma ait olduğu, ilköğretimin zorunlu ve parasız olması (bütün düşünürler aynı fikre sahip olmasa da), milli bir eğitim planı, çeşitli eğitim kurumlarının tek bir çatıda toplanması, din derslerin yerine ahlak dersinin konulması, derslerde vatandaşlık erdemlerinin anlatılması gibi nitelikleri bünyesinde barındırır. Türkiye'de de oldukça benzer eğitim sistemi pratiğe geçirilmek istenmiştir. *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* bu anlamda, eğitimde birliği sağlama gayesiyle oluşturulmuştur. "Millet"e dayanan, "çağdaş, laik eğitim" modeli, ulus bilincinin aşılanmasına yönelik ders içerikleri, ilköğretimin zorunlu ve parasız olması, faydalı birer Türk vatandaşı yetiştirme odaklı derslerin konulması gibi özelliklerin Fransa ile oldukça benzer niteliklere sahip olduğu anlaşılır. Okullarda rejimin propagandasının, ders içerikleri ve eğitimciler yoluyla yapılmış olması ise; yine eğitime yüklenen misyon ile uyumlu olarak, Türkiye'nin Fransa ile benzerliğinin ifade edilebilmesini mümkün kılar.

Devrim ve reform döneminde sanatsal faaliyetlerin amaç, içerik ve yöntem anlamında benzerliğinin olduğu ifade edilebilir. Sanatsal faaliyetler, yeni rejimin ilkelerine sadık kalarak, tıpkı eğitim politikasında olduğu gibi *devletin ideolojik aygıtı* olarak işlev görmüştür. Sanatsal alanda, eski rejimin sanatsal özelliklerinden belirgin olarak, sanat dalları ve içerikler anlamında uzaklaşılmış olduğu ifade edilebilir. Fransa'da eski sanat akademilerinin kapatılıp, devrimci sanatçılara destek sağlanması, devrimin başarıları ve devrimin kahramanlarının eserlerde vücut bulması, bu anlamda *kişi kültü* anlayışının hâkim olması, tiyatro oyunlarının konularının, devrimci ilkelerin halka benimsetilmesi yolunda oluşturulması gibi değişimler sıralanabilir. Türkiye'de Fransa'daki sanatın işlevsel niteliği ile benzer bir şekilde; tiyatro içeriklerinin devlet eliyle belirlenmesi, Osmanlı sanat dallarının geri plana itilmesi, modern sanat dallarının icrasına verilen önem, yeni bir Türk kimliği yaratma gayesine yönelik sanatsal etkinliklerin düzenlenmesi, *kişi kültü* oluşturma

amacıyla özellikle heykel sanatına verilen önem gibi birçok ortak noktanın olduğu ifade edilmelidir.

Fransa ve Türkiye'de, devrim ve reform dönemlerinin ulusal bayram, merasim ya da festivallerin yine amaç ve nitelik bakımından benzerliği olduğu söylenebilir. Bayramlar sembolik olarak reform ya da devrimin önemine vurgu yapar. Bu bayramlar; insanların özel günler aracılığıyla bir araya getirilip, devrimin ya da reformun coşkusunu canlı tutma pratiğiyle, reformun ve devrimin ilkelerinin benimsetilmesi ve sürdürülmesi amacı bağlamında düşünülmelidir. Yine ideolojik aygıt olma niteliği ile bayramlar, milli duyguların aşılanmasına yönelik bir misyona sahiptir. Ayrıca, iki ülke arasındaki benzerlikleri; törenler sırasında koroların, orkestraların kurulması, yeni rejimin ilke ve değerlerini vurgulayan şiir, marş ve yazıların okunması, eski rejimin törensel nitelikleriyle olan uzaklık (hatta zıtlık), milli ve laik bir vatandaşın nasıl olması gerektiğine yönelik vurgular, devrim ve reformun önemli isimlerinin yüceltimine yönelik *kişi kültü* inşası olarak sıralayabiliriz.

Fransız devriminin bir yönüyle *dine karşı bir hareket* olarak nitelendirilmesi, ruhban sınıfı ve kiliseler hakkındaki genel yaklaşım biçiminin nasıl şekilleneceğinin tahmin edilmesini kolaylaştıracaktır. Ayrıntılara yer vermek gerekirse; öncelikle bu tartışmalar *laiklik* konusu çerçevesinde ele alınabilir. *Kilise Medeni Yasası*'nın ilanı ile ruhban sınıf arasında ayrılıklar yaşanmıştır. Yasanın içeriğinde belki de en çok tartışmaya ve ayrılıklara yol açan uygulama, *yemin uygulaması*dır. Yemin uygulaması, ruhban sınıfından istenen, devrime ve anayasaya bağlılık yemini olarak nitelendirilebilir. Kilise Medeni Yasasına karşı çıkanlar, devrimin de karşısında olarak görülmüş, bu uygulamaya katılmayan rahiplere karşı ruhban avı sezonu açılmıştır. Rahipler, sürgüne gönderilmiş, katliama uğramış ve karşılıkların boyutu o kadar artmış ki, bazı bölgelerde iç savaş olarak adlandırılabilecek çatışmalar yaşanmıştır. Yasanın ayrıntılarında; rahiplerin maaşlı birer devlet memuru olmaları, ruhban sınıfı üyelerinin halkoyuyla seçilmesi (kilise işlerinin birer devlet işi olması anlamına gelmekte) gibi maddeler yer almıştır. Yasa sonrası bazı uygulamalar; kilise çanlarının (diğer metal eşyaların) eritilip onlardan top elde edilmesi, bazı kiliselerin yağmalanması, kiliselerde çan çalınmasının yasaklanması olarak sıralanabilir.

Bununla birlikte, uygulamaların laiklik politikası bağlamında değerlendirilmesi bir zihin karmaşasına neden olur. Çünkü genel anlamda din, devlet işlerinden ayrılmamış, aksine din üzerinde, devlet eliyle oldukça düzenleyici ve baskı kurucu bir mekanizma devreye sokulmuştur. Bu anlamda devrimle birlikte *Akıl* ve *Mantık Dini, Yüce Varlık Dini* gibi yeni dinlerin icat edilmesi de bu durumla alakalı görülebilir. Yine devlet eliyle, inşa edilmek istenen yeni dinlerin ana referansı akıl'dır. Buna yönelik olarak kapatılan kiliseler *akıl mabedi* olarak değiştirilmiştir. Bu uygulamalardaki temel inanç, *halkın bir dini olmalıdır* anlayışına dayanır. Nitekim *Hristiyanlıktan Uzaklaştırma Girişimleri*'ne karşı çıkan Robespierre'in temel dayanak noktası budur.

Fransa'da din hakkındaki gelişmeler aktarılırken Türkiye'deki laiklik uygulamaları ile benzerlik noktalarının olduğu hemen göze çarpmaktadır. Türkiye'deki uygulamalar da dinin yönetici erk tarafından baskı altına alınması biçiminde gelişmiştir. Türkiye'de, Şeyhülislamlık makamı ile birlikte Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması, Diyanet işleri başkanlığının kurulması, din görevlilerin maaşlı birer devlet memuru olmaları, reformlara karşı olabileceği düşünülen din adamlarının tasfiye edilmesi, bazı camilerin kapatılması, bazılarının ise amacı dışında kullanılması, Türkçe ezan uygulaması, Tekke ve Zaviyelerin kapatılması gibi uygulamalar hayata geçirilmiştir. Buradaki benzerlik noktalarının açık olduğu kabulünden yola çıkarak diğer ayrıntılara yer vermek gerekirse; Şapka Kanunu uygulamasından sonra katı bir denetim mekanizmasının hayata geçirildiği, yasaya uymayanların İstiklal Mahkemelerinde yargılanıp, bazılarının idam edildiği ifade edilmelidir. Kılık Kıyafet Kanunu ile dini kisvelerin, din görevlisi dışındaki kişiler dışında, görevi hariç kullanılmasına yasak getirilmiştir. Fransa'da da devrimciler kıyafet yasağı koymuş ancak bu uygulama kısa süreli olmuştur. Gerici olarak nitelendirilen insanların İstiklal Mahkemeleri sıralarından, mahkûmiyete ya da idama gitmeleri de yine bu noktada vurgulanmalıdır. Fransa'da Jakobenlerin, Kemalistler ile bu noktada amaç bakımından benzerlikleri ise; laik toplum inşa etme, kültürel homojenleştirmenin din alanında da sağlanmaya çalışılması, dini pratiklerden tamamen kopma değil, onları denetim altına alma amacı, dini hiyerarşide tamamen devlet kontrolü, dinin millileştirilme çabası olarak sıralanabilir.

Bu konuda son olarak *milli bir din inşa* edilmesi fikrinin Türkiye özelinde bir karşılığının olup olmamasına bakmak gerekirse; öncelikle bu iddialarda bulunan düşünürler olmuştur. Bu noktada, milli bir din oluşumu iddialarının; her iki ülkenin ortak özellikleri bağlamında, *kişi kültü, halkın bir dini olmalı* söylemi, *milli değerlerle mündemiç geleneksel din* tanımının yapılması çerçevesinde düşünülebileceği ifade edilmelidir.

Fransa'da devrim hükümeti dönemi ise, *Devrim Mahkemesinin, Kamu Selameti* ve *Genel Güvenlik Komitelerinin* kurulduğu, *terör* kelimesinin terminolojik olarak anlamının değiştiği, giyotinin icat edildiği ve insanların onun acı yüzü ile tanıştığı Jakoben iktidar dönemine verilen addır. Terör dönemi olarak da adlandırılan bu dönem, adının hakkını sonuna kadar vermenin yıkıcı gerçeğini sunmuştur. Dönemin öncelikli hedefi, devrimin *iç* ve *dış düşmanlara* karşı korunmasıdır. Bu nedenle düşman tehdidi olarak görülmenin içeriği değiştirilmiş ya da en küçük şüphede insanlar devrimin ötekisi olarak damgalanmış ve hatta daha da ileriye giderek bu şüpheler şizofrenik (özellikle Robespierre açısından) bir hal almıştır denilebilir. Aristokrat komplosu bu bağlamda düşünülebilir. Devrim hükümetinin en önemli özelliklerinden biri de anayasanın askıya alınmasıdır. Tutuklamalar, infazlar ve sürgünler bu anlamda hız kazanmıştır. Anayasanın askıya alınmasının *geçici bir süre* olduğu vurgulanmıştır. Bu anlamda devrimin kazanımları, demokratik ilkelerin önüne geçmiştir. 22 Prairial Kanunu ile devrim mahkemeleri, özellikle halk düşmanı olarak nitelendirilen insanların cezalandırmasına yönelik uygulamalar başlatmıştır. Halk düşmanlarının suçlarının ispat edilmesinin jüri üyelerinin *vicdanına* bırakılması, mahkemelerin gelişigüzel kararlar (sayısal verilere burada yer vermek tekrara düşmeye neden olabilir) almasına neden olmuştur.

Türkiye'de ise, *Takrir-i Sükûn Dönemi* ve *İstiklal Mahkemeleri* üzerinden dönemsel benzetmelere yer vermek gerekirse; öncelikle Tek Parti iktidarı altındaki erken cumhuriyet döneminin demokratik bir rejim tesis etmiş olmanın oldukça uzağında kaldığı ifade edilmelidir. Dönem bir *kaos* ortamı olarak adlandırılmış, anayasal ilkelerin bu dönemde işlevsel olmadığının altı çizilmiştir. Bununla birlikte, bu dönemin *geçiciliği* tıpkı Jakoben dönemde olduğu gibi vurgulanmış, yine kurulan mahkemeler aracılığıyla rejim karşıtı ya da rejime tehdit olarak görülen kişiler, hızlı

kararlar (*badettasdik derhal infaz* kararı gibi) neticesinde hapis cezasına mahkûm olmuş ya da idam edilmiştir. Yasaklayıcı ortam sürerken radikal reformların hayata geçirilmesi kolaylaşmıştır. *Hıyanet-i Vataniye Kanunu*, *Takrir-i Sükûn Kanunu* ve *İstiklal Mahkemeleri* bu yasaklayıcı ortamın yasal zeminini sağlamıştır.

Bu dönemde ortaya çıkan *Şeyh Sait Ayaklanması* ile *Vendée Katliamı* arasında benzerlik vardır. İki olay arasında özellikle dini nitelikli olmaları açısından benzerlik kurulmuştur. Ancak özellikle Türkiye'de ayaklanmanın bu boyutunun vurgulanması, "gerici" nitelikte başka ayaklanmalar için daha en başta önlem alınmasının amaçlanıp, bu tarz hareketlerin bastırılmasının önünü açmayı amaçladığı da iddialar arasındadır. Dönemin siyasal liderlerine karşı düzenlenen suikast girişimleri ve sonrasında alınan sıkı önlemler arasında da benzerlik kurulabilir. 22 Prairial Kanunu Robespierre'e düzenlenen bir suikast sonrası hayata geçirilmiştir; tıpkı Atatürk'e düzenlenen İzmir Suikastı sonrası muhaliflere yönelik daha sıkı tedbirlerin alınması gibi. Bununla birlikte, *Selamet-i Umumiye Komitesi* (Tek Parti dönemi tarihli olmasa da), *devletin bekası* ve *devrimin kazanımları* vurgusu, rejimin karşısında olarak nitelendirilen kişiler için en ağır cezaların taksim edilmesi gibi özellikler de bu anlamda, Jakoben dönem ile reform dönemi arasındaki önemli benzerlikler arasında sıralanabilir.

Bütün bu pratik siyasetteki benzerliklerin, dayanmış oldukları ortak zeminde ise; *etnik ve kültürel homojenleştirme* anlayışı, *ortak iyi*'nin gözetimi, toplumun dönüştürülmesi ve daha ileri bir düzeye ulaştırılması adına topluma *müdahale* edilmesi fikri (yeni bir ulus yaratma) vardır. Bununla ilişkili olarak toplumun homojenleştirilmesi (çünkü değişim pratikleri daha kolay hayata geçirilebilecektir) ve toplum için öngörülen, halk adına en iyisinin (!) ne olduğunu bilen modernleştiriciler tarafından inşa edilen projeler vardır. Bu bağlamda *geçmişten* ve *gelenekten kopuş*, kendini sıfırdan inşa ettiğini iddia eden reformcuların ve devrimcilerin en önemli özelliklerindendir. Bu kopuş sonrası ana referans kaynağının ne olacağı da elbette belirlenmiştir. Aydınlanmanın *kurucu aklı* ve *bilimin* yol göstericiliği bu anlamda, değişim düşüncesinin ve pratiğinin merkezine yerleştirilmiştir.

Fransız devriminde Jakoben dönem ile Türkiye reformu arasındaki benzerlikleri aydınlatmaya çalışırken bu dönemler arasındaki farkı da vurgulamak önemlidir. Bu fark; Fransa'da kısa süren bir döneme tekabül eden *Jakoben döneme* karşılık, Türkiye'de uzun yıllar *Tek Parti* iktidarı altında geçmiş olduğu gerçekliği olarak açıklanabilir. Bahsi geçen süre farkı, Jakoben dönemin kısa sürmesi ile sınırlı kalmayıp, pratik siyasetlerde de karşımıza çıkar. Şöyle ki; Fransız Devrimi'nde, Devrim Takvimi kullanımı, dini kisve yasağı gibi uygulamaların kısa bir süre sonra ortadan kalkmış olduğu gözlemlenmektedir. Bu iki örnek üzerinden gitmek gerekirse; Türkiye'de halen Miladi Takvim kullanımı ve dini kisve yasağı uygulaması yasal olarak yürürlüktedir.

Fransız Devrimi'nin Jakoben döneminin adeta birebir izlenmesinin, Türkiye siyasetinde geçmişten günümüze ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığına değinmek ise bu noktada önemlidir. Fransız Devrimi Jakoben dönem ve Türkiye'de erken Cumhuriyet dönemi, her iki ülkede de kalıcı husumetlere yol açmış, sosyal ayrışmalara neden olmuştur. Fransız Devrimi tarihçisinin "ehliyetinden başka belgeler de göstermek zorunda olduğunu, hangi konumda konuştuğunu, ne düşündüğünü, ne aradığını" söylemesi gerektiğini belirten Furet (2013: 23), araştırmacının, 1789 ya da 1793 için belirli bir yargı taşıyan kanısının da asıl çalışmasından önce gelen bir anlamı olduğunu vurgular. Furet'e göre; bu kanıyı çıtlattığınız andan itibaren ya kralcı, ya liberal ya da Jakobensiniz. Bilimsel alana dair bu zorunlu görülen ayrışma noktasının, toplumsal hayattaki karşılığı tahmin etmek zor olmasa gerek. Jakoben dönemde pratiğe geçirilen sert yöntemlerin, Fransa'da ikili yapıda bir siyasi kültürün doğmasına yol açtığını belirten Roskin (2013), bu ikili yapının bugün de etkilerinin yoğun olarak hissedildiğini vurgular: bir tarafta Katolik, milliyetçi ve sağcı bir Fransa, diğer tarafta ise entelektüel, laik ve solcu bir Fransa vardır.

Tarihi ele almanın gerektirdiği bu taraf olma yükümlülüğün yanında, belki de daha derinde toplumsal ayrışmaları anlamak adına, Türkiye özeline dönmek gerekir ise; öncelikle erken dönem Cumhuriyetin hatta Osmanlı son döneminin, Türkiye'deki siyasal ve toplumsal ayrışmaların başlangıcı olduğu araştırmacılarca çokça vurgulanmıştır. Özellikle merkez-çevre ayrımının şekillenmeye başladığı dönemler olarak, bu dönemlere işaret edilir. Devletin garantörü nitelendirmesiyle

bürokrasi, kendi namına birtakım misyonlar üstlenerek ve üreterek toplumun geri kalanı üzerinde tahakküm kurma amacı gütmüştür. Bu amaç; toplumdaki, yönetenler-yönetilenler, merkez-çevre, devletçi/seçkinci-gelenekçi/liberal ayrışmalarının temel nedeni olarak nitelendirilmeli, günümüz siyaset sahnesinde ve toplumsal hayatta bu ayrışmaların halen devam ettiği söylenebilir. Erken Cumhuriyet döneminde Fransız Jakobenizminin etkileri bu ayrışmaların doğuşu ve devamı ile sınırlı kalmamış, Fransız Jakobenizminin izlenmesi, Türkiye'de bürokratik yönetim geleneğinin meşrulaştırıcı referansı olagelmiştir.

KAYNAKÇA

Abadan, Nermin (1970). Siyasal Gelişme Teorileri ve Modeller, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 25 (4), 19-34.

Abercrombie, N. , S. Hill Ve Bryan S. Turner (1988). *Dictionary Of Sociology* (2. Baskı), Londra: Penguin Books, 158-159.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, (1989). *Fransız Devriminde Birey-Devlet İlişkisi*,www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/44/3/12_mehmet_ali_agaogullari.pdf.

Ağaoğulları, Mehmet A., Zapcı Filiz Ç., Ergün Reyda (2006). *Kral Devletten Ulus Devlete,* Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, Mehmet A. (2010). *Ulus-Devlet Ya Da Halk Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi.

Ahmad, Feroz (2007). *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (6. Baskı), (Çeviren: Yavuz Alogan). İstanbul: Kaynak Yayınları.

Akdeniz, Fikri (2017). *Atatürk'te Bilimsel Anlayış Tutkusu* Http://turkoloji.cu.edu.tr/Ataturk/Arastirmalar/Akdeniz_01.Pdf, Erişim Tarihi: 06.01.2017

Aktay, Yasin (2006). İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye, (Editör: Ahmet Çiğdem). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 346-360.

Akyıldız, Ali (2004). *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Albayrak, Sadık (2016). *İrtica'ın Tarihçesi- V- Tek Parti Dönemi ve Batıcılık* (3. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.

Alkan, Mehmet Ö. (2001). Giriş, (Editör: Alkan, Mehmet), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 17-21.

Alkan, Mustafa (1997). *Osmanlılarda Hilafet*, İzmir: Çağlayan Yayınları.

Alkan, Türker (1979). *Siyasal Toplumsallaşma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Althusser, Louis (2003). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çeviren: Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları.

Altun, Fahrettin (2000). *Modernleşme Kuramı ve Gelişme Sorunu*, Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, (8), 123-186.

Armağan, Mustafa (1992). *Gelenek*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık.

Arslan, Zühtü (2005). *Anayasa Teorisi*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Aslan, Demo Ahmet (2011). *Cumhuriyet'in Törensel Meşruiyeti: Ulus-Devlet İnşa Sürecinde Milli Bayramlar (1923-1938)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Ankara.

Aşlamacı, İbrahim (2014). *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*, İstanbul: Dem Yayınları.

Atatürk, Mustafa Kemal (1923). *Söylev ve Demeçler II*.

Atatürk, Mustafa Kemal (1997). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri-I*.

Atay, Tayfun (2006). Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenekçi" Muhafazakârlığı, Editör: Ahmet Çiğdem, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 154-178.

Aulard, Alphonse (2011a). *Fransız İnkılabının Siyasi Tarihi*, 1. Cilt. (1. Baskı), (Çeviren: Nazım Poroy), Türk Tarih Kurumu.

Aulard, Alphonse (2011b). *Fransız İnkılabının Siyasi Tarihi*, 2. Cilt. (1. Baskı), (Çeviren: Nazım Poroy), Türk Tarih Kurumu.

Aydemir, Şevket, S. (2012). *Tek Adam: Mustafa Kemal 1919-1922*, Cilt 2, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Aydın, Hüseyin (2010). *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, Bursa: Emin Yayınları.

Aydın, Suavi, Emiroğlu, Kudret, Türkoğlu, Ömer ve Özsoy, Ergi, D. (2005). *Küçük Asya'nın Bin Yüzü: Ankara*, Ankara: Dost Kitabevi.

Ayvazoğlu, Beşir (2006). Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu, (Editör: Ahmet Çiğdem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt 5, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 509-531.

Başgil, Ali Fuat (1998). *Din ve Laiklik*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Başgöz, İlhan ve Wilson E. Howard (1968). *Türkiye Cumhuriyetinde Milli Eğitim ve Atatürk*, Ankara: Dost Yayınları.

Baubérot, Jean (2008). *Dünyada Laiklik*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Bauman, Zygmunt (2003). *Modernlik ve Müphemlik* (Çeviren: İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Belge, Murat (2006). Muhafazakârlık Üzerine, (Editör: Ahmet Çiğdem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt 5, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 92-100.

Beriş, Hamit, E. (2015). *Tek Parti Döneminde Devletçilik- Türkiye'de Otoritarizmin Siyasal ve Ekonomik Temelleri*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.

Berkes, Niyazi (2003). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berktay, Fatmagül (2007). Doğu İle Batının Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, Tanıl (1997). *Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik, Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, (Haz. Nuri Bilgin ve Ahmet Oktay), Bağlam Yayınları.

Bora, Tanıl (1998). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, Tanıl ve Onaran, Burak (2006). Nostalji ve Muhafazakârlık, (Editör: Ahmet Çiğdem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* Cilt 5, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, (234-260),

Bumin, Kürşat (1998). *Batı'da Devlet ve Çocuk*, (2. Baskı), İstanbul: Patika Yayıncılık.

Burke, Edmund (2016), *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler,* (Çeviren: Okan Arslan), Ankara: Kadim Yayınları.

Byrnes, Joseph, F. (1994). Celebration Of The Revolutıonary Festivals under the Directory: A Failure of Sacrality, *Church History*, Vol. 63, No:2, 201-220.

Canatan, Kadir (1995). *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Cangızbay, Kadir (2007). *Hiçkimsenin Cumhuriyeti*, (2. Baskı), Ankara: Ütopya Yayınevi.

Chartier, Roger (1991). *The Culturel Origins of the French Revolution*, (Translated By Lydia G. Cochrane), Duke University Press, Durham And London.

Cirhinlioğlu, Zafer (1999). *Azgelişmişliğin Toplumsal Boyutu*, Ankara: İmge Kitabevi.

Cobban, Alfred (1948). The Fundamental Ideas of Robespierre, *The English Historical Review*, Vol. 63, No. 246 (Jan., 1948), Published By: Oxford University Press. 29-51.

Coşkun, İsmail (1989). Modernleşme Kuramı Üzerine, *Sosyoloji Dergisi, Dizi:3*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Cumhuriyet Ansiklopedisi (1923-1940), 2002. C.1, Üçüncü Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Cündioğlu, Dücane (1998). *Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi.

Cündioğlu, Dücane (1999). *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, İstanbul: Kitabevi.

Çağlar, Adil (1999). *75. Yılında Cumhuriyet'in İlköğretim Birikimi, 75 Yılda Eğitim*, (Editör: F. Gök), İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 125-144.

Çağlayan, Ahmet (2008). *Asr-ı Saadetten Günümüze Ezan*, İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Çavdar, Tevfik (2004). *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, Ankara: İmge Yayınları.

Çeçen, Anıl (2000). *Atatürk'ün Kültür Kurumu Halkevleri*, (2.Baskı). İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü.

Çetinsaya, Gökhan (2009). Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 1, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Çiğdem, Ahmet (2006). Sunuş, (Editör: Ahmet Çiğdem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* Cilt 5, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, (13-19).

Çiğdem, Ahmet (2007). Türk Batılılaşmasını Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Çitak, Zana (2004). *Nationalism and Religion: A Comparative Study of the Development of Secularism in France and Turkey*, Boston University, Graduate School Of Arts And Science, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Daver, Bülent (1955). *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik,* Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Dellaloğlu Besim F. (2012). *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası, Bir Tanpınar Fetişizmi*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Demiralp, Oğuz (2007). Ahmet Hamdi Tanpınar, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Demirci, Erdem Ü. (2009). *Tek Parti İktidarında Tiyatro'nun Siyasal Rolü,* Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Programı, Kocaeli.

Demirel, Ahmet (2011). *Birinci Mecliste Muhalefet: İkinci Grup*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Deren, Seçil (2007). Kültürel Batılılaşma, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 382-402.

Doğaner, Yasemin (2006). Toplumsal Alanda Yapılan Atatürk İnkılapları ve Etkileri, (Editör: Memet Zencirkıran), *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Ankara: Nova Basın Yayın, 203-239.

Dokuyan, Sabit (2016). Soyadı Kanunu ve Kanunun Uygulanma Süreci, *Tarih İncelemeleri Dergisi XXXI / 1*, 129-166.

Doyle, William (2001). *Fransız Devrimi.* Ankara: Dost Kitabevi.

Dönmez, Şerafettin (1998). *Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı,* İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Duman, Fatih (2006). Akılcılık Bağlamındaki İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanmadı Versus İskoç Aydınlanması, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 61-1. 117-151.

Duman, Zeki, M. (2008). *Türkiye'de Modernleşme ve Liberal-Muhafazakâr Siyaset, Turgut Özal'ın Politikaları Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma*, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uygulamalı Sosyoloji Anabilim Dalı. İzmir.

Dumont, Paul ve Georgeon, François (1998). *Bir İmparatorluğun Ölümü 1908-1923*, Cumhuriyet Yayın.

Eisenstadt, Shmuel, N. (1974). Studies of Modernization and Sociological Theory, *History and Theory*, Vol. 13, No. 3 (Oct., 1974), Published by: Wiley for Wesleyan University, 225-252.

Erbay, Erdoğan (2009). Tevfik Fikret, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 1, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi,* (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 226-232.

Ergün, Mustafa (1997). *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ankara: Ocak Yayınları.

Ersanlı, Büşra (1996). *İktidar ve Tarih*, İstanbul: Afa Yayınları.

Eygi, Mehmet, Ş. (2003). *Yakın Tarihimizde Camii Kıyımı*, İstanbul: Bedir Yayınları.

Flaherty, Peter (1987). Langue Nationale/Langue Naturelle: The Politics Of Linguistic Uniformity During The French Revolution, *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, Vol. 14, No. 2 (Summer 1987), Pp. 311-328.

Foucault, Michel (2003). *İktidar ve Beden, İktidarın Gözü*, (Çeviren: Işık Ergüden, Haz. Ferda Keskin), Seçme Yazılar 4, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gencer, Bedri (2008). *İslam'da Modernleşme*, Ankara: Lotus Yayınları.

Georgeon, François (2006). *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930),* (Çeviren: Ali Berktay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Giddens, Antony (1994). *Modernliğin Sonuçları,* (Çeviren: E. Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gilchrist, John, Thomas ve Murray, William, J. (1971). *Press in the French Revolution-A Selection of Documents Taken from the Press of the Revolution for the Years 1789-1794,* St. Martin's Press, New York.

Gliozzo, Charles A. (1971). The Philosophes and Religion: İntellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution, *Church History*, Vol.40, No:3, Pp: 273-283.

Gologlu, Mahmut (1974). *Tek Partili Cumhuriyet (1931-1938),* Ankara: Kalite Matbaası.

Gough, Hugh (1988). *The Newspaper Press in the French Revolution, Chapter-3, The Wheel of Fire: Censorship, War and Terror,* 1792-1794.

Gök, Fatma (1999). *75 Yılda Eğitim*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Gökalp, Ziya (2008). *Türkçülüğün Esasları*, (Hazırlayan: Kemal Bek), İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

Göle, Nilüfer (2002). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, Nilüfer (2007). Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları. 56-68.

Göral, Özgür, S. (2011). Afet İnan, (Editör: Ahmet İnsel), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 220-227.

Guerin, Daniel (1983). *Fransa'da Sınıf Mücadelesi 1793-95*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Yazın Yayıncılık.

Gunn, Jeremy T. (2014). *Din Özgürlüğü ve Laisite-ABD ve Fransa Arasında Bir Karşılaştırma*, (Çevirenler: Hüseyin Bal, Ömer Faruk Altıntaş), (2. Baskı), Ankara: Liberte Yayınları.

Gusfield, Joseph R. (1967). Tradition And Modernity: Misplaced Polarities İn The Study Of Social Change, *Amerikan Sosyoloji Dergisi*, Chicago Press University, 351-358.

Güngör, Erol (1975). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: İrfan Matbaası.

Güngörmez, Bengül (2014). Türk Düşünce Dünyasında Türk Muhafazakârlığı Sorunsalı Ve Kültürel Muhafazakârlık Olarak Türk Muhafazakârlığı, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi- Muhafazakârlık*, Yıl: 10, Sayı: 39, Ocak-Şubat-Mart 2014.

Güngörmez, Bengül (2014). Jakoben Modernist'e Karşı Endişeli Modern: Türk Muhafazakârlığı Üzerine Genel Bir Değerlendirme, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi- Muhafazakârlık*, Yıl: 10, Sayı: 40, Nisan-Mayıs-Haziran 2014.

Hanioğlu, Şükrü M. (1989). İkinci Meşrutiyet Dönemi "Garpçıları": Yeni Bir "Ethic" Yaratma Fikri, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 2.

Hayek, Friedrich A. (2005). Özgürlük, Akıl ve Gelenek, (Çeviren: Yusuf Ziya Çelikkaya), *Liberal Düşünce Dergisi (Sayı: 37, Kış)*, 45-58.

Hazan, Eric (2016). *Fransız Devrimi Tarihi*, (Çeviren: Nazlı Ceyhan Sümter), (1.Baskı), İstanbul: Say Yayınları.

Heid, Uriel (2001). *Türkiye'de Dil Devrimi*, (Çeviren: Nejlet Öztürk), İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Hocaoğlu, Durmuş (1985). *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Ankara: Selçuk Yayınları.

İlmen, Süreyya (1951). *Zavallı Serbest Fırka*, İstanbul: Muallim Fuad Gücüyener Yayınevi.

İnsel, Ahmet (2006). Düzen mi Kalkınma mı? (editör: Ahmet Çiğdem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt 5, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları. 617-621.

İnsel, Ahmet (2009). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, (8. Baskı), İstanbul: Birikim Yayınları.

İnsel, Ahmet (2015). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Cilt 2, (8.Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 17-27.

İrem, Nazım (2011). Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm. *Doğu Bat Dergisi*, Sayı:58 Yıl:14.

Jaschke, Gotthard (1972). *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kafadar, Osman (2007). Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 351-382.

Kahraman, Hasan B. (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi, Cilt II*, İstanbul: Agora.

Kaliber, Alper (2007). Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Kaplan, İsmail (1999). *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İsmail (1985). Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30, Bahar-Yaz, İstanbul: Birikim Yayıncılık.

Karadağ, Nurhan (1988). *Halkevleri Tiyatro Çalışmaları 1932-1951*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Karaşin, Dilek (2005). Türkiye'de Sermaye Birikimi Süreçleri ve Eğitim Politikası, Hazırlayan: B. Poçan vd., *Sosyalizm ve Eğitim*, NK Yayınları, İstanbul, 31-39.

Karatepe, Şükrü (2011). *Tek Parti Dönemi*, (4. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.

Karpat, Kemal. H. (1959). *Turkey's Politics: The Transition to A Multi-Party System*, Princeton: Princeton University Press.

Karpat, Kemal, H. (1995). Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Hazırlayan: Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları, 23-38.

Karpat, Kemal, H. (1996). *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul: Afa Yayıncılık.

Karpat, Kemal, H. (2002). *Osmanlı Modernleşmesi-Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, (Çevirenler: Akile Zorlu Durukan, Kaan Durukan), Ankara: İmge Kitabevi.

Karpat, Kemal, H. (2009). *Osmanlıdan Günümüze-Elitler ve Din*, (Çeviren: Güneş Ayas), (3.Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.

Katoğlu, Murat (1990). Cumhuriyet Türkiyesi'nde Eğitim, Kültür, Sanat, *Çağdaş Türkiye Tarihi 1908-1980*, (Editör: S. Akşin), İstanbul: Cem Yayınevi. 390-501.

Kayalı, Kurtuluş (1984). *İnsan Yetiştirme Düzenimiz*, (4. Baskı), Ankara: Hüef Yayınları.

Keser, Nimet (2006). *Tek Parti Döneminde Türk Resim Sanatının İdeolojik Üretimi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı-Güzel Sanatlar Eğitimi Programı, Ankara.

Keyder, Çağlar (1995). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kılıç, Ahmet F. (2005). *Türkiye'de Din-Devlet İlişkilerinde Yönetici Seçkinlerin Rolü (1920 1960)*, İstanbul: Dem Yayınları.

Koçak, Cemil (2002). *Siyasal Tarih (1923-1950), Türkiye Tarihi*, C. 4, (7. Baskı), İstanbul: Cem Yayınevi.

Kongar, Emre (1997). *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Konuk, Osman (2006). Bir Sorun ve Çözüm Alanı Olarak Türk Eğitim Sistemi, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Editör: Memet Zencirkıran, Ankara: Nova Basın Yayın, 499-515.

Köker, Levent (2013). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, (14. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Laquer, Walter (1977). *The Age of Terrorism*, Boston: Little Brown And Company.

Lefebvre, Georges (2015). *Fransız Devrimi*, (Çeviren: Heval Bucak), (1. Baskı), İstanbul: Hil Yayınları.

Lewis, Bernard (2010). *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* (Çeviren: Boğaç Babür Turna), Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Locke, John (1998). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, (Çeviren: Melih Yürüşen), Ankara: Liberte Yayınları.

Makal, Mahmut (1997). *Köy Enstitüleri ve Ötesi*, Ankara: Güldikeni Yayınları.

Maraşo, Emrah (2011). Zincire Vurulamayan Enerji, *Bilim ve Ütopya Dergisi*.

Mardin, Şerif (1962). *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press.

Mardin, Şerif (1998). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,* (2. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2000). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I,* Derleyenler: Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2003). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, (10. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2009). *Türk Modernleşmesi-Makaleler-4,* Derleyenler: Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, (19. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2011). *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3,* Editörler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mazıcı, Nurşen (1996). 1930'a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 18, 131-154.

McPhee, Peter (2018). *Robespierre*, (Çeviren: Süha Sertabiboğlu), (2. Baskı), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Mert, Nuray (2015). Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu, (Editör: Ahmet İnsel), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt: 2, (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mitchell, Hannah (1978). *Art and the French Revolution: An Exhibition at the Musée Carnavalet*, History Workshop, No. 5 (Spring, 1978), Published By: Oxford University Press, 123-145.

Mollaer, Fırat (2005). Metodolojik Problemlerin Kıskacında Türk Muhafazakârlığı, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl 1, Sayı:4, Bahar, 171-194.

Mumcu, Ahmet (1986). Türkiye'nin Akıl Çağına Geçmesi, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Sayı 6.

Mumcu, Ahmet (1996). *Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Mutlu, Azer, E. (2017). *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 6, Sayı 2, www.inijoss.net.

Nisbet, Robert, A. (2007). Muhafazakârlık-Düş ve Gerçek, (Çevirenler: M. Fatih Serenli, Kudret Bülbül), Ankara: Kadim Yayınları.

Nişancı, Şükrü (2009). İttihat ve Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım, *Bilgi Dergisi*, C. 11.

Okçabol, Rıfat (1999). Cumhuriyet Döneminde Yetişkin Eğitimi, *75 Yılda Eğitim,* (Editör: F. Gök), İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 249-262.

Okutan, Çağatay, M. (2004). "Müfrit Dinciler" ile "Müfrit Devrimciler"in Orta Yolu: Türk Muhafazakârlığında 1950'ler, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl 2004, Bahar.

Orhan, Özgüç (2013). Rousseau ve Türkiye, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2013 Güz, Sayı:16, S.121-148, Issn: 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Ozouf, Mona (1975). Space and Time in the Festivals of the French Revolution, *Comparative Studies in the Society and History*, Vol.17, No:3, Cambridge University Press, 372-384.

Ozouf, Mona (1988). *Festivals and French Revolution*,Translated By: Alan Sheridan, London: Harvard University Press.

Öğün, Süleyman, S. (2006). Türk Muhafazakârlığının Kültürel ve Politik Kökleri, (Editör: Ahmet Çiğdem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt 5, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 539-582.

Öktem, Niyazi (1988). Fransız Devrimi'nin Felsefesi ve Türkiye, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: LIII, Sayı: 1-4, 267-272.

Öktem, Niyazi (2003). Cumhuriyet, Demokrasi ve Laiklik Bağlamında Jean Jacques Rousseau'dan John Locke'a Geçişin Değişimi, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul: Der Yayınları, 412-427.

Öngider Seyfi (2009). Kemalist Rejimin İnşası: Takrir-i Sükûn Kanunu, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler*,*Cilt:9*, İstanbul: İletişim Yayınları, 312-318.

Özbudun, Ergun (2012). *1924 Anayasası*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Özer, İlbeyi (2006). Cumhuriyet Döneminde Devrimler, Toplumsal Yaşama Etkileri ve Gündelik Hayat, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı,* (Editör: Memet Zencirkıran), Ankara: Nova Basın-Yayın, 175-203.

Özipek, Bekir, Berat (2004). *Muhafazakârlık-Akıl, Toplum, Siyaset*, Liberte Yayınları.

Özipek, Bekir, Berat (2006). Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye, (Editör: Ahmet Çiğdem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* Cilt 5, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 66-84.

Özipek, Bekir, Berat (2009). Anglo-Sakson ve Fransız Siyasî Modelleri Arasında Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler, Cilt:9,* İstanbul: İletişim Yayınları, 971-987.

Özipek, Bekir, Berat (2017). *Muhafazakârlık Nedir?* Ankara: Liberte Yayınları.

Özipek, Bekir, Berat (2018). Kişisel İletişim. 3 Kasım 2018.

Özkan, Kenan (2014). Türk Modernleşmesinde Pozitivizmin Bilim Algısı, *Belgi Dergi*, Sayı:7 Kış 1.

Özlem, Doğan (2007). Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 452-465.

Özman, Aylin (2007). İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Öztan, Güven, Gürkan (2013). *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Öztürk, Cemil (1998). *Türkiye'de Öğretmen Yetiştiren Kurumların Doğuşu*, Milli Eğitim.

Öztürk, Cemil (2007). "Osmanlılar" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 33, İstanbul.

Özyurt, Cevat (2014). *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi (1839-1923)*, Ankara: Kadim Yayınları.

Paksoy, İrfan (2008). *Tek-Parti Dönemi Siyaset Kültürünün Sonrası Döneme Etkileri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı Cumhuriyet Tarihi Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.

Palmer, Richard R. (1985). *The İmprovement of Humanity- Education and the French Revolution*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey.

Parla, Taha (2008). *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve Chp'nin Altı Ok'u*, Cilt: 3, 3. Baskı, İstanbul: Deniz Yayınları.

Popkin, Jeremy D. (1993). The Provincial Newspaper Press And Revolutionary Politics, *French Historical Studies*, Vol. 18, No. 2 (Autumn, 1993), Pp. 434-456 Published By: Duke University Press.

Robert, Jacques (1998). *Batı'da Din-Devlet İlişkileri-Fransa Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Roskin, Michael, G. (2013). *Çağdaş Devlet Sistemleri-Siyaset, Coğrafya, Kültür,* (Çeviren: M. Bahattin Seçilmişoğlu), Ankara: Adres Yayınları.

Roussseau, Jean, J. (1982). *Emile*, IV. Kitap, (Çeviren: Yaşar Avunç), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Rudê, George (2015). *Fransız Devrimi*, (1. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Safi, İsmail (2007). *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, İstanbul: Lotus Yayınevi.

Said Halim Paşa (2012). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, (Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul: İz Yayıncılık.

Sakaoğlu, Necdet (2003). *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi,* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sezgin, Ömür (1984). *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık.

Shayegan, Daryush (2012). *Yaralı Bilinç*, (Çeviren: Haldun Bayrı), İstanbul: Metis Yayınları.

Shils, Edward (2002). *Gelenek, İnsan Bilimlerine Prolegonema, Dil, Gelenek ve Yorum,* (Derleme ve Tercüme: Arslan, Hüsamettin), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Sinanoğlu, Suat (1981). *Türk Hümanizmi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Soboul, Albert (1969). *1789 Fransız İnkılabı Tarihi,* (Çeviren: Şerif Hulusi), Cem Yayınevi.

Söğütlü, İlyas (2010). Jön Türkler ve Türkiye'nin Batılılaşması, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran, Cilt: 11, Sayı:1.

Steinberg, Ronen (2015). Trauma and the Effects of Mass Violence in Revolutionary France: A Critical Inquiry*, Historical Reflections / Réflexions Historiques*, Vol. 41, No. 3 (Wınter 2015), Pp.28-46, Published by: Berghahn Books.

Şen, Hasan (2008). *Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslâmi Gelenek: 1923-1960 Dönemi,* Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Şimşek, Sefa (2002). *Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi Halkevleri 1932-1951*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, VII, 3.3.1340, 1924, Reşat Genç, Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar, Ankara 1998.

Tackett, Timothy (1986). *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth Century France, the Ecclesiastical Oath Of 1791*, Princeton University Press, Princeton: New Jersey.

Tanilli, Server (2009). *Dünyayı Değiştiren On Yıl*, Alkım Yayınevi.

Tanör, Bülent (1997). *Kuruluş*, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.

Tanör, Bülent (1998). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, (Üçüncü Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tanör, Bülent (2007). Tarık Zafer Tunaya, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, (Editör: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 290-295.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1997). *Ondokuzuncu Yüzyıl Türk Edebiyatı*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Tarhan, A. Haluk (2001). *Türk Devrim Tarihi ve Hukuku*, İstanbul: Çantay Kitabevi.

Tarhanlı, İştar, B. (1993). *Müslüman Toplum, Laik Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul: Afa Yayınları.

Taylor, Charles (1995). *Modernliğin Sıkıntıları,* (Çeviren: U. Canbilen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

TBMM Zabıt Ceridesi, C:3, D:4,25 Temmuz 1931.

TBMM, 1924, Hilafetin İlgasına ve Hanedan-ı Osmaniye'nin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Hariciyesinde Çıkarılmasına Dair Kanun"da (3 Mart 1924 Tarih ve 431 Sayılı Kanun, Https://www.tbmm.gov.tr/Tutanaklar/Kanunlar_Kararlar/Kanuntbmmc002/Kanuntbmmc002/Kanuntbmmc00200431.Pdf. Erişim Tarihi: 02.01.2017.

TBMM, 1924, Tutanaklar, https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d19/c016/b094/tbmm190160940194.pdf. Erişim tarihi: 03.01.2017.

Teazis, Christos (2011). *İkincilerin Cumhuriyeti-Adalet ve Kalkınma Partisi*, İstanbul: Mızrak Yayınları.

Tezel, Sezai, Y. (2006). Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Muhafazakârlık' Sorunsalı, (Editör: Ahmet Çiğdem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 21-39.

Timur, Taner (1971). *Türk Devrimi ve Sonrası, 1919-1946*, Ankara: Doğan Yayınları.

Tipps, Dean, C. (1973). Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 15, No. 2 (Mar., 1973), Pp. 199-226, Published By: Cambridge University Press.

Tocqueville, Alexis De, (2004). *Eski Rejim ve Devrim*, (Çeviren: Turhan Ilgaz), (2. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi.

Toker, Nilgün, Serdar, Tekin (2007). Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik Evreleri, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,* Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Toprak, Zafer (2017). *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma-1908-1928*, İstanbul: Doğan Kitap.

Touranie, Alain (1994). *Modernliğin Eleştirisi*, (Çeviren: Hülya Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 23- 24.

Tunçay, Mete (2012). *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, (6. Baskı), Ankara: Yurt Yayınları.

Turan, Şerafettin (1982). *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar,* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Turan, Şerafettin (2003). "Lozan Antlaşması" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 27, İstanbul, 211-217.

Turner, Bryan S. (1997). *Max Weber ve İslâm, Eleştirel Bir Yaklaşım*, (2.Baskı), (Çeviren: Yasin Aktay), Ankara: Vadi Yayınları.

Türkkahraman, Mimar (2000). *Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm*, İstanbul: Birey Yayınları.

Türköne, Mümtazer (1993). *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ankara: Ark Yayınları.

Ulusoy, Ali (2005). Fransız ve Türk Laiklik Anlayışlarının Karşılaştırılması, *Türkiye'de Din ve Vicdan Özgürlüğü Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış,* (Editör: Murat Yılmaz), Liberal Düşünce Topluluğu.

Uyar, Hakkı (2012). *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, (3. Baskı), İstanbul: Boyut Matbaacılık.

Ülken, Hilmi Z. (1994). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (4. Baskı), İstanbul: Ülken Yayınları.

Ünder, Hasan (2015). Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü, (Editör: Ahmet İnsel), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Cilt: 2, (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Ünüvar, Kerem (2009). Abdullah Cevdet, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 1, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 98-103.

Üstel, Füsun (2009). *II. Meşrutiyet ve Vatandaşın "İcadı",* (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 1, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 166-179.

Üstel, Füsun (2011). *Makbul Vatandaşın Peşinde, II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, (5. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Von Aster, Ernest (2004). *Fransız İhtilalinin Siyasi ve Sosyal Fikirleri,* (Çeviren: Şennur Şenel), (1. Baskı), Phoenix Yayınevi.

Vural, Mehmet (2003). *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, İstanbul: Elis Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (1989). *Dünya Tarihinde Yer Alan Bir Olay Olarak Fransız Devrimi*, (Çeviren: İştar B. Tarhanlı), http://dergipark.gov.tr/download/article-file/13694.

Williams, L. Pearce, (1953). *Science, Education And The French Revolution,* Vol. 44, No. 4 (Dec., 1953), Pp. 311-330, Published By: The University of Chicago Press on Behalf of The History of Science Society

Yayla, Atilla, (2004). *Kemalizme Liberal Açıdan Bakınca*, Liberal Düşünce Dergisi.

Yeşilkaya, Neşe G. (2015). Halkevleri, (Editör: Ahmet İnsel), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm,* Cilt: 2, (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 113-133.

Yeşilkaya, Neşe G. (1999), *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yılmaz, Levent (2007). Şark'ın Sonbaharı Geçmiş Ölürken, (Editörler: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt: 3, (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 239-250.

Yılmaz, Murat (2004). Türk Muhafazakârlığının Kültürel ve Siyasi İmkân ve Sınırlılıkları, *Liberal Düşünce Dergisi, Muhafazakârlık*, Yıl: 9, Sayı: 34, Bahar, 25-32.

Yücel, İrfan (1994). "Diyanet İşleri Başkanlığı" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul.

Zürcher, Eric J. (2006). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık, (Editör: Ahmet Çiğdem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 40-43.

Zürcher, Eric J. (2010). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, (Çeviren: Yasemin Saner), İstanbul: İletişim Yayınları.

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı:	**Elif Nagihan TÜRKÖZ**
Doğum Yeri:	**Karaisalı**
Doğum Tarihi:	**01.05.1984**
MedeniDurumu:	**Evli**

Öğrenim Durumu

Derece:	Okulun Adı:
İlköğretim:	**Denizli İlkokulu**
Ortaöğretim:	**Tepebağ Kız İmam-Hatip Ortaokulu**
Lise:	**Kurttepe Anadolu İmam-Hatip Lisesi**
Lisans.	**Pamukkale Üniversitesi**
Yüksek Lisans.	**Afyon Kocatepe Üniversitesi**
Becerileri:	-
İlgi Alanları:	-
Halen Yaptığı İş:	**Araştırma Görevlisi**
Tel:	**507-764-92-71**
E-mail:	**ealtunten@hotmail.com**
Adres:	**Aşağı Kayabaşı Mah. Zemerdin Sok. Clariss Home Apt. No:3/27 Merkez/Niğde**

İmza: