

Kemalizm'in Tarihî Kökenleri

M. ŞÜKRÜ HANIOĞLU

KEMALİZM NEDİR?

Kemalizm'in tarihî kökenlerini anlamak için öncelikle Kemalizm'in ne olduğunu kavramsallaştırmak gerekmektedir. Fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün bir ideoloji üretme girişiminde bulunmamış olmasından dolayı bu hayli güçtür. Atatürk'ün takipçileri, O'nun düşünce ve uygulamalarının ana hatlarına dayanan ve Kemalizm (veya 1930'lardaki ifadesiyle "Kamalizm") olarak adlandırılan bir öğretiyi işlemek için yoğun çaba harcamışlardır. Kemalist ideoloji üretme girişiminde bulunan aydınlar ve devlet adamları, bunun zorlu bir yol olduğunun farkındaydılar. Aslında, Mustafa Kemal'in yaşadığı sırada bile sağ kanat ve sol kanat olmak üzere iki tür Kemalizm ortaya çıkmıştır. Birleştirici bir felsefe, ideolojik prensipler veya ideolojiyi açıklayan bir kitabın mevcut olmaması bu konudaki en önemli zorluktu.

Atatürk, Marx veya Lenin değildi; yani, yaşamın ve toplumun tüm yönlerini kapsayan önemli bir teori veya felsefe üreten bir düşünür olmadığı gibi bir ideolojiye derinden bağlı da değildi. Atatürk, Brezilyalı liderlerin pozitivizmi devletin resmî ideolojisi ilan etmesi gibi, bir felsefeyi yeniden yorumlamayı ve belli bir amaç için kullanmayı da denememişti. Dahası siyaset teorisi ile ilgilenen bir akademisyen Atatürk'ün düşüncelerini fazlasıyla pragmatik ve kaygan bir teorik zemin üzerinde bulabilirdi. Yine de bu durum, ideolojik altyapıya dayanmayan bir vizyonu gerçekleştirmek için çabalayan, fakat aralarındaki çelişkilere çok dikkat etmeksizin bir dizi farklı kaynak kullanan

bir dünya liderinin gerçekleştirdiği dönüşümün azımsamasını da gerektirmemektedir. İlginçtir ki; bu vizyonu başlatan kişi Mustafa Kemal değildir. İkinci Meşrutiyet dönemindeki Batı yanlıları, bilim toplumunu içeren Mannheimci bir ütopya tasavvur edip kategorik olarak geleneği reddetti ve Avrupa'ya ait "medeniyet" parametreleriyle tanımladıkları moderniteyi içtenlikle benimsediler. Adeta "otoriter bir kurtarıcı" misyonu üstlenen Mustafa Kemal, bu ütopyayı gerçeğe dönüştürdü. Atatürk'ün yorumlayıcı ve uygulayıcı rolü; marjinal bir grubun siyasi programı içinde öngördüğü entelektüel ütopyayı dönüştürmek ve devletin başı olarak dinamik bir şekilde bunu uygulamaya devam etmekte.

Siyaseten ideolojik bir zeminin oluşturulamaması, doğal olarak açık bir ideolojik öğretinin de yokluğu anlamına gelmekteydi. Daha sonra aydınlar ve akademisyenler, bu öğretinin ilkeleri olarak sunulan, sonraki yıllarda Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı oku diye adlandırılan bu ilkeleri içinde barındıran Kemalist bir ideoloji üretme girişiminde bulundular. Ancak cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılapçılığı sembolize eden bu altı ok çok belirsizdi ve farklı yorumlara açıktı.

Buna ek olarak, bir ideolojinin temellerini oluşturacak önemli bir tez de söz konusu değildi. Mustafa Kemal'in takipçileri, bu sorunu aşmak için Atatürk'ün eseri olan *Nutuk*'u dönüştürme girişiminde buldularsa da başarısız oldular. *Nutuk*, Türkiye'nin yeni liderinin bakış açısından Kurtuluş Savaşı'nın ve bunun ardından meydana gelen önemli olayların uzun bir açıklamasından başka bir şey değildi. *Nutuk*, Mustafa Kemal'in anlatımını desteklemek için yeniden üretilen yüzlerce belgenin takviyesi ile melez bir monografi ve hatırate benzemektedir. Metnin sonunda Mustafa Kemal'in Türk gençliğine hitaben her koşulda "Türk İstiklâl ve Cumhuriyetini kurtarmak" şeklindeki öğüdü dışında *Nutuk*'un bir ideolojiye rehberlik edecek şekilde kullanılması imkânsız değilse bile oldukça zordur.

Temel bir metnin olmaması, Kemalist bir ideolojiye şekil vermeye çalışan aydınlar ve devlet adamlarının önünde bariz bir engel olarak dururken, zorlukları arttıran bir diğer sorun ise Mustafa Kemal'in kendi siyasî kariyerinden kaynaklanmaktaydı. Mustafa Kemal, 1919 ve 1922 yılları arasında hem sosyalist hem de İslâmcı bir söylem benimsemeye mecbur kalmıştı.¹ Görünürde halifeyi kurtarmak için bağımsızlık savaşı yürüten bir hareketin lideri olan, fakat Sovyetler Birliği ve Hindistan'daki Bolşevikler ve Müslüman-

1 Taha Akyol, *Ama Hangi Atatürk?*, Doğan Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 214-298.

lardan malî, askerî yardım alan Mustafa Kemal, sırasıyla Pan-İslâmcı ve sosyalist söylemlerin benzersiz bir kombinasyonunu benimsemişti. Örneğin, İstiklâl Harbi için Müslümanlardan yardım eli uzatmalarını isteyen Mustafa Kemal, onlara “Şeriatın sesini duyun” diyerek seslenmişti.² Benzer şekilde Mustafa Kemal ve arkadaşları, yalnızca Türkleri değil, aynı zamanda “İslâmî bir cemaat” halindeki Türkler, Kürtler ve Çerkezler gibi birçok Müslüman etnik grubu da kurtarmaya çalıştıklarını belirtmişlerdi.³ Savaş boyunca Mustafa Kemal, Türkiye için “komünizmin özel bir formu”nu öneren Müslüman komünist lider Mir Seyit Sultan Galiyev ile benzer söylemler kullanmıştır.⁴ Ayrıca pragmatik bir lider olan Mustafa Kemal, yeni rejimin ilk yılları boyunca –özellikle de 1923'teki seçim kampanyasında– ve muhalefetin etkisiz kılındığı 1925'e kadar komünizme yönelik eleştirilerini sınırlı tutmuştur. Adeta bir İslâmcı, Pan-İslâmcı, Bolşevik ve enternasyonalist gibi davranan Mustafa Kemal, siyasî liderliğinin ilk dört yılı boyunca daha sonraki politikalarıyla çelişen birçok beyanatta bulunmuştur. Benzer şekilde, tek parti rejiminin pekişmesinden önce ve sonra bir siyasî lider olarak Mustafa Kemal'in söylem ve eylemlerinin önemli ölçüde farklılaştığı görülmüştür. Mustafa Kemal'in çelişkili söylemlerinin artması, Kemalist ideolojiye şekil verme işini son derece zorlaştırmıştır. Tanınmış bir gazetecinin son zamanlarda yayımlanan *Ama Hangi Atatürk?* adlı kitabı kısa ve öz bir şekilde bu zorlu işi ortaya koymaktadır.⁵

Tüm bu zorluklara rağmen yine de Türk aydınları ve devlet adamları Mustafa Kemal'in düşüncelerinden ve “Türk devrimi” diye adlandırdıkları reformlardan yola çıkarak bir ideoloji oluşturmaya çalışmışlardır. Bu doğrultudaki ilk adımlar, henüz Mustafa Kemal hayattayken, 1930'larda atılmıştır. 1932'de *Kadro* adlı bir dergi yayımlamaya başlayan sol kanattan bir grup aydın, genel hatlarıyla Marksizm ve tarihi materyalizmden yararlanarak Türk devrimini yorumlamaya çabalamıştır. Bu gruba yön veren aydınlardan biri olan Şevket Süreyya Aydemir'in deyişiyle amaçları, “bir düşünce zincirine dayalı ... Türk devrimini dönüştürmek [ve] ... [bu] düşünce zincirini bir ideolo-

2 “Büyük Millet Meclisinin Bütün İslâm Âlemine Beynamesi, 9.V.1920”, *Atatürk'ün Tamim Telgraf ve Beyannameleri* içinde, 4 cilt, 1917-1938, der. Nimet Arsan, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1964, s. 323-326.

3 “Türk Milletini Teşkil Eden Müslüman Öğeler Hakkında, 1 Mayıs 1920”, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* içinde, 1 cilt, *T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında, 1919-1938*, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1945, s. 70-71.

4 Mehmet Perinçek, *Atatürk'ün Sovyetler'le Görüşmeleri: Sovyet Arşiv Belgeleriyle*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005, s. 272.

5 Akyol, *Ama Hangi Atatürk?*

ji haline getirerek devrimin temeli olarak sunmaktır.”⁶ Kadro hareketi, Türk devriminin bir ideoloji tarafından üretilmediğini; fakat kapitalizmin genişlemesine (aynı zamanda bunun doğal bir sonucu olan sömürgecilğe) karşı doğal bir tepki olarak geliştiğini ve tüm bu kötülükler karşısında nihaî bir zafer temsil ettiğini savunmuştur.⁷ Böylece devrimci Türk devleti, Fransız Devrimi'nin ürettiği bir burjuva devleti veya komünist devrimin oluşturduğu bir proleter devlet değildi; fakat teknolojik olarak geri kalmış “yarı-sömürge” bir devletin bağımsızlığını kazanmasının da ilk örneği idi.⁸

Bununla birlikte Kadrocular, tüm ulusal kurtuluş hareketlerinin birbirine benzediğini ve Mustafa Kemal önderliğindeki Türkiye örneğinin Asya ve Afrika'daki sömürge halklar için bir model olarak hizmet etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bunun gerçekleşmesi için, Türk deneyiminin bütün ezilen insanlara hizmet edecek bir ideoloji haline getirilmesini gerekli görmüşlerdir. Kadro hareketine yön veren aydınlara göre, sınıflara bölünmüş Batı toplumlarının aksine Türkiye sınıfsız bir toplum olma yolundaydı; bu sebeple aydınlar, Mustafa Kemal ile beraber devrimin ve değişimin motoru olarak hizmet etmeli ve devletin başlıca temsilcileri olmalıydılar.⁹ Aydınların devrimin getirdiği dönüşüm konusundaki yaklaşımları da oldukça pozitifti. Başlangıçta Mustafa Kemal bu aydınların kendi dergilerini yayımlamasına izin verdi ama onların Mustafa Kemal'in yaptıklarından veya Türkiye deneyiminden bir ideoloji üretme girişimlerinden hoşlanmadı. Bu aydınların, Marksist teoriyi değiştirerek de olsa oldukça idealist bir yaklaşımla Marksist analizleri uygulama çabası karşısında Mustafa Kemal dehşete düşmüştü. Rejim, aydınları bu girişimlerini terk etmeye zorladı ve 1935 yılında *Kadro* dergisini kapattı.

Aynı dönemde, Halk Evleri'nin yayın organı olarak yayımlanan başka bir dergi, sağ kanat bir Kemalist ideolojiyi şekillendirme girişimini temsil etmiştir. 1933 yılında *Ülkü* dergisini yayımlamaya başlayan aydınlar ve devlet adamları, Alman Nasyonal Sosyalizmi ve İtalyan faşizmine benzeyen bir ideoloji üretmek istiyorlardı. Bolşevizm'e karşı besledikleri derin nefrete rağmen, ideolojik yayılma konusunda Sovyet yöntemlerinden yararlandılar. Bu

6 Şevket Süreyya [Aydemir], *İnkılâp ve Kadro: İnkılâbın İdeolojisi*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, Ankara, 1932, s. 46.

7 Ahmet Hamdi, “Kapitalizm (Emperyalizm) ile Millet İktisat Rejimi ve Ferdietçilik ile Devletçiliğin Manaları”, *Kadro*, Haziran 1933, s. 45.

8 Vedat Nedim, “Devletin Yapıcılık ve İdarecilik Kudretine İnanmak Gerekir”, *Kadro*, Mart 1933, s. 13.

9 Vedat Nedim, “Sınıflaşmamak ve İktisat Siyaseti”, *Kadro*, Kasım 1932, s. 17-21 ve “Mefhum Teşkilâtı Değil Madde Teşkilâtı”, *Kadro*, Ağustos 1932, s. 13-17.

hareketin başlıca ideoloğu, eski bir subay ve ülkenin tek siyasî partisinin genel sekreteri olan Mehmet Recep (Peker) idi. Recep Peker İtalya'daki Ulusal Faşist Parti ile Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nden derinden etkilenmişti. Peker, Türkiye örneğinin farklılıklarını vurgularken ve Mustafa Kemal'in "biz bize benzeriz" şeklindeki özdeyişini tekrarlarlarken Cumhuriyet Halk Partisi'ni bu gruplarla aynı statüye getirmeyi amaçlamaktaydı.¹⁰ Peker 1934'te ilk Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü'nde "Türk İnkılâbı" konulu bir ders vermeye başladı ve Kemalizm'e temel oluşturacak bir ders kitabı hazırladı. Mustafa Kemal'in liderliğinin sürmesini arzu eden Peker, aynı zamanda Sovyetler Birliği Komünist Partisi'ndeki Stalin'e benzer bir şekilde parti sekreteri olmak istiyordu. Peker'in bu arzusunu ve tam teşekküllü bir korporatizmi ifade eden planı, 1935'te onu görevden alacak olan Atatürk tarafından reddedildi.¹¹ Yine de Peker ve arkadaşları, bir kişilik kültür ifade etmekte olan bilimsel, korporatist, devletçi ve dayanışmacı bir Kemalist ideolojiyi şekillendirmek üzere çalışmalarına devam ettiler.

Solidarizmin gelişmesinde, korporatizmi teşvik eden tek parti ideolojileri ve erken cumhuriyet dönemindeki entelektüel çevrelerde hâkim olan güçlü bilimcilik dışında, sağ kanattaki aydınlar ve devlet adamları Alfred Fouillée ve Léon Bourgeois'den de derinden etkilenmişlerdir. Bu sağ kanat Kemalizm'in liderlerinden birine göre, "Türk aydınlarının en büyük görevlerinden biri Kemalizm bilimini icat etmek ... ve bunu bilimsel yöntemlerle bir toplumsal mühendisliğe çevirmektir."¹² Dönemin önde gelen fiziksel antropologlarından Şevket Kansu'nun sözleriyle; "Ulusal Kemalizm diyebileceğimiz bu saf, erkeksi ve güçlü ideoloji" yeni bir toplum oluşturmak için biyo-sosyoloji ve hatta ırkların ıslah edilmesine dayalı bir yöntemi kullanmalıdır.¹³ Sağ kanat Kemalistlere göre Türk devriminin en büyük özelliği, "izahını gizli psikolojik hastalıklar tarafından oluşturulan bir peygamberde değil, gerçek bir dehada bulmasıdır."¹⁴ Mustafa Kemal, "sosyal hastalıklara şifa bulan ilk büyük rehber oldu."¹⁵ Böylece "hem toplumsal ruhu yönlendiren hem de bir entelektüelin zihninin tezahürü olan bir deha"¹⁶ tarafından teşvik edilen bu ide-

10 "Bakanlar Kurulu'nun Görev ve Yetkisini Belirten Kanun Teklifi Münasebetiyle, 1 Aralık 1921", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* içinde, s. 1-191.

11 Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, Ankara, 1973, s. 1-58.

12 Nusret Köymen, "Kemalizm ve Politika Bilgisi", *Ülkü*, Temmuz 1936, s. 323-324.

13 Şevket Aziz, "Biyososyoloji" *Ülkü*, Haziran 1934, s. 253-262.

14 "İnkılâp Ülkülerini Yayıma Yolunda", *Ülkü*, Ağustos 1933, s. 25.

15 Şevket Aziz, "Türk Topraklarının Adamı", *Ülkü*, Ekim 1934, s. 81-82.

16 Nusret Köymen, "Kemalizmin Hususiyetleri", *Ülkü*, Ağustos 1936, s. 417.

oloji bireycilik, liberalizm ve sosyalizmi reddederken dayanışmacı ve korporatist bir ideoloji olmalıdır.

Mustafa Kemal'in kendisi bu girişimden uzak kaldığı halde, 1930'ların Avrupa'sında hüküm süren benzer ideolojiler gibi bir totalitarizmi teşvik eden sağ kanat Kemalizm, daha başarılı ve sürekli olmanın keyfini çıkarmaktaydı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu 1938 yılında vefat ettiği sırada, sağ kanat Kemalizm bu fikir üzerinde hayalî bir tekel oluşturmuştu. Atatürk'ün yerine geçen İsmet İnönü'nün sol kanat Kemalistlere karşı daha uzlaşmacı tutumuna rağmen, sağ kanat Kemalizm 1938 ve 1950 yılları arasında gayretle resmî versiyonun omurgasını oluşturdu. Bahsi geçen Kemalizm genellikle tek parti rejimi altında toplumsal dönüşümü ve otoriter kalkınmacılığı savundu. Bu durum, bilimsel bir dünya görüşüne, Türk milliyetçiliğinin özellikle ırk antropolojisine dayalı yeni bir yorumuna ve güçlü bir kişilik kültürüne bağlıydı.

Mustafa Kemal, iki farklı ideolojiye de saygı gösteren bir lider olarak görünüyordu ve bu iki branşın paylaştığı önemli ideolojik özellikler vardı. Her ikisi de Büyük Buhran sonrasında birçok kişi tarafından tercih edilen güçlü devletçilik fikrinden yanaydı. Ayrıca Türk toplumunu dönüştürmek için tek-parti rejimini destekliyor ve çok partili siyaseti “ilerleme” karşısında bir tehdit olarak görüyorlardı. İlginçtir ki; Atatürk'ün güvendiği isimlerden biri olan Falih Rıfki (Atay), 1930'ların başında Sovyet ve faşist pratiklerin benimsenmesini önermiştir.¹⁷ Türk aydınlarının ve devlet adamlarının birçoğu için otoriterlik, dönüşüm programını uygulamanın tek alternatifi olarak görülüyordu; bu sebeple de aralarında önemli farklılıklar bulunmasına rağmen faşist ve Bolşevik uygulamalardan yararlanmak istenmiştir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çok partili sisteme geçiş, şaşırtıcı bir şekilde, orijinal otoriter karakterine karşın Kemalizm'in sistemdeki rolünü değiştirmede. Aksine yeni sistem, siyasi partileri yeniden üretmenin yanı sıra, Kemalizm'i de güçlendirdi ve hüküm sürmekte olan “ben senden daha fazla Kemalistim” söyleminde yeni bir dönem başlattı. Ancak, otoriter bir ideolojinin yarı demokratik bir sisteme nakledilmesi birçok problemi de beraberinde getirmişti. Bunun tesisi, siyasetle ilgili kontrolsüz “Kemalistleştirme”ye ve “resmî versiyonu” yeniden tanımlama suretiyle kendi sınırları içinde tüm siyaseti kısıtlayan Kemalist ideolojinin kalkını altında yer alan nispeten özgür bir tartışmaya yol açtı. Bu, resmî Kemalizm'in değişmeyen bir dogma olarak kaldığı anlamına da gelmiyordu. Atatürk'ün çeşitli sözlerinin ve eylemlerinin

17 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması, 1923-1931*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 313.

esnek bir yorumu da diyebileceğimiz bu “resmî Kemalizm” Türk siyasetine yön vermenin ve çağdaş siyaseti yorumlamanın bir aracı olarak kullanılabilir-di. Böylece referans alınan sözlere ve yorumlara bağlı olarak devletçi veya liberal, seçkinci veya popülist bir çizgide olunabilirdi. Aynı şekilde, İskenderun meselesi ile ilgili olarak Atatürk’ün dış politikada uyguladığı siyasete ve “Yurtta sulh, cihanda sulh” şeklindeki ifadesine istinaden aktif ya da pasif bir dış politika anlayışı geliştirmek de mümkündü.

Özellikle 1960’tan bu yana, farklı Kemalizm anlayışları birbirleriyle hırçın bir rekabet halinde olmuşlardır. Hatta “Atatürk’ü sevmek milli bir kültür”¹⁸ ifadesini kullanmış olan Türkiye Cumhuriyeti’nin üçüncü cumhurbaşkanı Celâl Bayar’ın da Atatürk’ün yolundan saptığı gerekçesiyle bir darbe tecrübesi yaşadığı unutulmamalıdır.

Bu bölümün amacı bütün bu Kemalizmlerin kökenlerinin izini sürmek değil, Mustafa Kemal’in kendi çalışmalarıyla ilgili olan ve 1930’larda ortaya çıkan erken Kemalizm’in kökenlerini ortaya çıkarmaktır. Ayrıca Kemalizm’in politik yönlerinden ziyade, kurucularının Birinci Dünya Savaşı sonrası totaliter rejimlerden uyarladığı ve İttihat ve Terakki önderliğindeki geç dönem Osmanlı otoriter rejimine dayandığı bir temel ideolojik öğretiyi üzerinde durulacaktır.¹⁹ 1930’ların erken Kemalizm’i güçlü bir kişilik kültürüne ek olarak üç ana ilkeye dayanmaktaydı: Bilimcilik, Batılılaşma ve Türk milliyetçiliği. Kemalist ideolojiyi oluşturan Cumhuriyet’in kurucusu ve onun taraftarları, mevcut teoriler hakkında kendi yorumlarına dayalı yeni kavramlar bulmaktansa bu kavramları yeniden tanımlamayı yeğlediler. Bahsi geçen kavramlar bu bölümde sırasıyla tartışılacaktır.

KEMALİST BİLİMCİLİĞİN KÖKENLERİ VE DİNE YAKLAŞIMI

Mustafa Kemal üniversite öğrencileri ile düşük rütbeli bürokratlar ve subaylardan oluşan Jön Türk hareketinin ikinci kuşağına mensuptu. Bu genç insanların büyük çoğunluğu, vülger (avam) materyalizm (*Vulgärmaterialismus*) olarak adlandırılan 19. yüzyıl ortalarındaki tuhaf bir Alman felsefesine bağlıydılar. Bu felsefe basitleştirilmiş bir materyalizm versiyonu ile materyalizm,

¹⁸ Celâl Bayar ve Demeçleri, 1 cilt, 1921-1938, *Ekonomik Konulara Dair*, der. Özel Şahingiray, Doğu Ltd. Ortaklığı, Ankara, 1955, s. 241.

¹⁹ Erken Kemalizm ve Avrupa’daki totaliter düşüncenin bunun üzerindeki etkisinin siyasal yönleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Fikret Adanır, “Kemalist Authoritarianism and Fascist Trends in Turkey During the Interwar Period”, *Fascism Outside Europe* içinde, der. Stein Ugelvik Larsen, Social Science Monographs, Boulder, Colorado, 2001, s. 313-361.

bilimcilik ve sosyal Darwinizmden etkilenen düşüncelerin bir karışımıydı. Jön Türkler, dine karşı son derece düşmanca bir tavır takınmış olsalar da pek çoğu Alman materyalistlerini Tanrı'ya taparcasına sevmekte ve onların eserlerine, özellikle Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet (Kraft und Stoff)* adlı eserine kutsal bir kitap gibi muamele etmekte hiçbir beis görmüyorlardı. Aslında Jön Türklerin tutumu, doğrudan Dostoyevski'nin *Ecinniler* romanından alınmış gibi görünmektedir; *Ecinniler*'deki kahramanın bir balta ile saldırdığı Hristiyan ikonların yerini Ernst Haeckel, Jacob Moleschott, Karl Vogt ve Büchner'in kitaplarının durduğu mumlarla süslenmiş rahleler almıştı.²⁰ Osmanlı materyalistleri, 19. yüzyıl Alman vülger materyalizmi ve bunun ampirik dünyaya yönelik özel vurgusu ile 18. yüzyıl Fransız materyalizminin Voltaire ve Baron d'Holbach gibi filozofları arasındaki gerginlikten rahatsız değildi. Geç Osmanlı döneminde materyalizm, sadece Alman materyalizminin basitleştirilmiş hali değil aynı zamanda birbirinden çok farklı fikirlerin bir karışımıydı ve bu fikirlerin ortak paydası da dinin reddedilmesiydi. Jön Türkler o dönemde son derece marjinal bir grup olmalarına rağmen yaklaşık on yıl boyunca halifelîği de temsil eden Osmanlı'yı yönetecek ve sonra onun kalıntıları üzerinde laik bir ulus-devlet inşa edeceklerdi. Orijinal ortamına tamamen yabancı bir bağlamda Alman vülger materyalizminin en anlamlı meyvelerini vermesi ve ilkelerinin daha basitleştirilmiş bir versiyonunun zaman içinde Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletinin ideolojik dayanaklarından biri olması aslında kaderin tuhaf bir oyunuydu.

İmparatorluğun hastalıkları söz konusu olduğunda bilimi her derde deva olarak benimsemiş bir kuşağın eğitimli sınıfına mensup olan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları olan Mustafa Kemal ve arkadaşları, vülger materyalizm doktrinini müreffeh, rasyonel ve dinsiz bir modern toplum inşa etmenin el kitabı olarak görüyorlardı. "Herkes İçin Kimya Dersleri"²¹ veren, "doğüstü" olaylar için bilimsel açıklamalar sağlayan ve evrim sebebiyle nesli tükenen türleri gösteren basit çizimlerle Darwinizm'in özünü aktaran *Musavver* ve *Cihan* gibi Osmanlı dergileri heyecanla okunmaktaydı.²² Avrupa'daki *Die Gegenwart*, *Die Natur* ve *Science pour tous* gibi benzerlerinin popüler olarak algılanmasının aksine Osmanlı'daki materyalist yayınlar, ciddi bilimsel dergiler olarak muamele gördü ve "bilim tek hâkimdir" söylemi

20 F. M. Dostoyevsky, *Besy: Roman v trekh chastakh*, Khudozhestven naia literatura, Leningradskoeotdelenie, Leningrad, 1989, s. 327-328.

21 Abdullah Cevdet, "Herkes İçin Kimya", *Musavver Cihan*, no. 4, 23 Eylül 1891, s. 30-31; no. 34, 27 Nisan 1892, s. 266-268.

22 Örnek için bkz. *Musavver Cihan*, no. 43, 30 Ağustos 1892, s. 344.

bu dergilerin en kayda değer mesajı ve bir kuşağın sloganı oldu. Sonuç olarak bu kuşağın eğitimli sınıfının büyük bir kısmı, bilim ve din arasındaki bitmez tükenmez bir mücadele kavramı etrafında şekillenen bir insanlık tarihi görüşünü destekliyordu. Bu mücadele, bilimin yeni ve sonuncu din olarak taç giyme zaferi ile sona erecekti. Bu kuşak, dünyanın sonu hakkında beklentileri olan millenarianistlerin çoğu gibi bilimin zaferini kendileri hayattayken göreceklarına inanma eğilimindeydi. 1897'de Türkçe'ye *Niza'-i İlm ü Din* adıyla çevrilen John W. Draper'in *İlim ve Din Çatışması (Conflict Between Religion and Science)* adlı kitabı, beklendiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda en çok rağbet gören kitaplardan biri haline geldi.²³

Osmanlı Askerî Tıp Akademisi'nde İttihad-ı Osmanî Cemiyeti adında bir topluluk kurulduğunda; bilimin yönlendirdiği bir grup kişi tarafından benimsen Jön Türk hareketinin kontrolü 1889'dan sonra güç kazanmaya başlamıştır. İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'nin ilk üyelerinden Dr. Şerafeddin Mağmumî, "bilimsel değildir"²⁴ diyerek şüri bırakma tavsiyesiyle ün kazanmıştır. 1895 yılında, hareketin liderliğini üstlenen koyu bir pozitivistin ısrarı üzerine, kuruluşun adı Osmanlı İttihat ve Terakki Komitesi olarak değiştirildi.²⁵ Osmanlı İttihat ve Terakki Komitesi'nin materyalist bir öğrenci kulübünden, devrim planlayan ve devrim için çalışan aktivist bir komiteye dönüşmesi daha sonraki yıllarda, özellikle 1908'deki Jön Türk devriminden sonra, mevcut bilimsel gündeminin gizlenmesine neden oldu. Bilimcilik ilkesi hiçbir zaman terk edilmedi; bununla beraber modern Türkiye'nin kurucuları din ile bilimin çatışmasının önemini vurgulamada daha açık olabildiler.

Daha önce de belirtildiği gibi, 1880'lerin başında doğan Mustafa Kemal Jön Türkler'in ikinci kuşağına mensuptu. Şüphesiz ki Selanik'te yetişmesi ve laik kurumlarda eğitim alması Mustafa Kemal'i dinî kurumları eleştirel olarak düşünmeye yöneltmişti. Harp Akademisi (tanınmış mezunlarından biri olan Beşir Fuad'ın 1877 yılında yaşamın salt "bilimsel" bir fenomen olduğunu kanıtlamak için intihar etmesine rağmen)²⁶ Osmanlı İmparatorluğu'ndaki materyalist aktivizmin kaynağı değildi. Mustafa Kemal de yaşatlarının çoğu gibi ha-

²³ J. W. Draper, *Niza'-i İlm ü Din* çev. Ahmed Midhat, 4 cilt, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul, 1313 (1895) - 1318 (1900).

²⁴ M. Şükrü Hanioglu, "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art", *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, der. Elisabeth Özdalga, Routledge-Curzon, Londra, 2005, s. 32, 90.

²⁵ "İlk Meclis-i Mebusan Reisi Ahmet Rıza'nın Hatıraları (1)", *Cumhuriyet*, 26 Ocak 1950.

²⁶ Orhan Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 68-71.

reketi, ilk olarak dergi ve broşürler aracılığıyla tanıdı. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* kitabından seçmeler okumuştur ve özellikle insan düşüncesinin maddi bir temeli olduğu fikrinden etkilenmiştir.²⁷ Kendi kuşağındaki birçok kişi gibi, Mustafa Kemal de Büchner severler tarafından yaygınlaştırılan vülger materyalizm ile Baron d'Holbach ve Voltaire'in materyalist geleneğini birbirine karıştırmıştır.²⁸ Daha önce Herbert George Wells'in fikirlerinden türetilen evrim teorisini coşkuyla benimsemesi gibi benzer bir basitleştirme modelinin peşine düşmüştü. O zamanlar Wells, "insanlar bütün diğer sürüngenler gibi denizlerden geldiğinden beri, atalarımız balıklardır. ... Bizler maymunuz ama zihinsel anlamda insanız"²⁹ diye yazmıştır. Wells'in hayata ilişkin "hayatta kalabilmek için doğal mücadele" şeklindeki sıkça tekrarlanan referansları, Huxleyian sosyal Darwinist fikirleri açığa çıkarmıştır.³⁰ Ulus-devletin kurucuları Mustafa Kemal ve arkadaşları, Wells'in *Tarih'in Özeti (The Outline of History)* adlı eseri aracılığıyla Thomas Henry Huxley'in Darwinizm ile ilgili yorumlarını benimsemiştir. Evrenin yaratılışından modern zamanlara kadar tarihi açıklama girişimi 1931-1941 yılları arasında Türk liselerinde okutulan derslerdeki tarih düşüncesine temel oluşturdu.

Popüler materyalizmin başlıca eserlerini okuduğu ve okuduklarından derinden etkilendiği halde Mustafa Kemal, esas itibarıyla hiçbir zaman bilimsel kimliğe sahip bir düşünür olmadı. Okuduklarından, dinin, bilimin teşvik ettiği ilerlemeye engel olduğuna dair bir kanaat getirdi. Onun en iyi bilinen vecizelerinden biri olan "Hayatta en hakikî mürşit ilimdir" sözü, insan yaşamının her alanında bilime kapsayıcı bir rol atfeden bu yalın dünya görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Hatta sözlerine, "İlim ve fennin dışında yol gösterici aramak gaflettir, cahilliktir, doğru yoldan sapmaktır" diye devam ederek de dine yönelik üstü örtülü bir eleştiri yapmıştır.³¹ Atatürk'ün din hakkındaki kitapların üzerine karaladığı notlar, açıkça bilimciliğin izlerini

27 *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, der. Recep Cengiz, Anıtkabir Derneği Yayınları, 8, Ankara, 2001, s. 439-440; *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung*, 16. Baskı, Verlag von Theodor Thomas, Leipzig, 1888, s. 267-269.

28 *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, der. Cengiz, 8, s. 396-407; [Paul-Henri Dietrich d'Holbach], *Le bon sens du curé Meslier, suivi de son testament*, Au Palais des Thermes de Julien, Paris, 1802, s. 175, 178, 181-183, 287-289, 291, 300-302.

29 Ruşen Eşref Üneydin, *Atatürk: Tarih ve Dil Kurumları Hâtıralar*, 7 cilt, *Türk Dil Kurultayında Söylenmiştir*, T.D.K., Ankara, 1954, s. 53; H. G. Wells, *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind*, Review of Re-views, New York, 1924, s. 23.

30 Örnek için bkz. "Tarsus'da Gençlerle Konuşma, 21.III.1923", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* içinde, 2 cilt, 1906-1938, der. Nimet Unan, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1952, s. 133.

31 "Samsun Öğretmenleriyle Konuşma, 22.XI.1924", *a.g.e.* içinde, s. 197.

taşımaktadır. Örneğin, dinlerin insan yapımı olduğunu ve somut tarihsel koşullarda peygamberler tarafından üretildiğini şöyle ifade eder: “Musa, Yahudilerin Mısırlıların eziyetleri altındaki inleyişlerine son vermek için uğraşan biriydi”³² veya “İsa, yaşadığı çağın sonsuz yoksulluğunu anlayan ve çağının acılarına, bir sevgi dini içinde reaksiyon veren biriydi.”³³ İslâm'a gelince, Atatürk İslâm'ın “Arapların ulusal evrimin bir sonucu olarak değil, Muhammed'in ortaya çıkışının bir sonucu olarak yükseldiği”³⁴ yönündeki yorumu kabul ediyordu.

Bu tür eleştiriler, Hollandalı oryantalist Reinhart Dozy'nin de iddia ettiği ama aslında Aloys Sprenger tarafından ileri sürülen; İslâm'ın ortaya çıkışının Hz Muhammed'in sözde kuvvetli histerisinden kaynaklandığı yönündeki bir iddianın benimsenmesine kadar gitmiştir. Bu tezler, başlangıçta bir Jön Türk dergisinin yayımlandığı Cenevre ve Kahire'de, daha sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde yayılmıştır.³⁵ İronik bir şekilde adı *İctihad* olan bu dergi, İslâm'ın sadece geleceğin yeni dinsiz toplumunu oluşturmak için kültürel bir kaynak olarak kullanılabileceği düşüncesini muhafaza ederek İslâm'ı materyalist bir felsefe olarak yeniden şekillendirmeye çalışıyordu. Dogma, mit, doğüstü emir ve törenler ve ritüellerden bağımsız yeni bir din fikri, Fransız filozof-şair Jean-Marie Guyau'dan alınmış ve geç Osmanlı dönemindeki bilim insanlarının vizyonunda temel bir ilke haline gelmişti.³⁶ Doğal olarak dergi tüm aktörlerde güçlü tepkiler uyandırdı. Mekke Şerifi Hüseyin, bu derginin sayfalarında yayımlanan İslâm'a yönelik saldırıları 1916'daki Arap İsyanı'nın³⁷ önde gelen nedenlerinden biri olarak gösterirken, Mustafa Kemal'in Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yer alması için *İctihad* dergisinin editörüne 1925 yılında şunları dediği söylenir: “Doktor, bugüne kadar birçok şey hakkında yazdınız. Şimdi onları gerçekleştirebiliriz.”³⁸ Ayrıca bu derginin sayfalarında din, modernlik ve Batılılaşma konularında en uç tezleri

32 “Subay ve Kumandan ile Konuşmalar”, *Atatürk'ün Bütün Eserleri* içinde, 1 cilt, 1903-1915, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998, s. 168.

33 *A.g.e.*

34 Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1982, s. 23.

35 M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 32.

36 Hanioglu, “Blueprints for a Future Society”, s. 62-66.

37 Süleyman Musa, *al-Husayn ibn 'Ali wa'l-thawra al-'Arabiya al-kubra*, Lajnat Tarih al-Urdun, Amman, 1992, s. 134.

38 M. Şükrü Hanioglu, “Garbçılar: Their Attitudes Toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic”, *Studia Islamica* 86, 1997, s. 147.

ileri süren iki aydın; Celâl Nuri (İleri) ve Kılıçzâde Hakkı (Kılıçoğlu) da Cumhuriyet'in kurucusunun desteğiyle milletvekili oldular.

Mustafa Kemal daha sonra efsanevi bir değişim habercisi olarak idealize edilmiş olsa da aslında O'nun herhangi bir potansiyel devrimci lidere sunulan seçenekler yelpazesinin sınırlı olduğu bir toplumsal bağlamda ortaya çıktığını fark etmek önemlidir. Burada anlaşılması gereken bir diğer önemli husus, Mustafa Kemal'in reform programının ana dayanakları olmaya sevk edilen radikal fikirlerin büyük ölçüde 20. yüzyıl başındaki entelektüel çevrelerde oluşturulduğu ve Jön Türk devriminden sonra açıkça ifade edildiğidir. Örneğin, 1920'lerde moderniteye ulaşma amacıyla dinin yerine başka şeyleri ikame etmeyi hedefleyen yeni Cumhuriyetin programının temel unsurları, 20 yıl önceki *İctihad* sayfalarında bulunabilirdi. Nitekim, bilim çevreleriyle uyumlu birçok eski Jön Türk, daha sonra Mustafa Kemal'i onların fikirlerini gerçekleştiren bir "kurtarıcı otorite" olarak tanımladı.³⁹

Birçok Osmanlı aydını gibi Mustafa Kemal de Osmanlı kültürünün derinlerine saklanmış olan İslâm'ın sihirli bir değneğin dokunuşuyla yok edilemeyeceğini fark etmişti. Bu yüzden dine karşı çağdaş Sovyetler Birliği'nden daha yumuşak bir yaklaşımı benimsedi. Bu tutum, II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma yanlılarının ünlü deyişi ile özetlenebilir: "Din avamın ilmi, ilim havasının didir." ⁴⁰ Bu düşünceye göre ağırlıklı olarak Müslümanların yaşadığı bir toplumda, İslâm'a topyekûn bir saldırı akıllıca olmayacaktır. Bunun yerine, ilerleme için bir araç olarak hizmet etmek üzere İslâm'ın yeniden tanımlanan bir versiyonu tercih edilebilirdi.

Mart 1924'te halifeliğin kaldırılmasıyla aynı gün Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, İslâm'ı yeniden tanımlamak ve kontrol etmek üzere iddialı bir dinî reform programının yeni rejim ve bu rejimin lideri tarafından fazlasıyla arzulandığını gösteriyordu. Yeni yönetimin sıkı kontrolü altındaki bu kurum, eski dinî kuruluşun müsaade ettiği İslâm'ın yorumlanmasındaki sınırsız serbestliği nispeten sonlandıracaktı. Mustafa Kemal, Sovyet liderlerinin yaptığı gibi kitlelerin gözünde dini alay konusu haline getirecek bir kampanya başlatmak istemedi. Aslında Mustafa Kemal, İslâm hakkındaki sert eleştirel görüşlerini yurttaşlık bilgisi için hazırlanan bir resmî kitap taslağında bile sansürledi ve daha sert tenkitleri diğer ideologlara bıraktı.⁴¹ 1914 öncesi

39 İbrahim Temo, *Atatürkü N' için Severim?* (Medgidia), 1937, s. 8.

40 Abdullah Cevdet, "Şehzâde Mecid Efendi Hazretleri'yle Mülâkat", *İctihad*, no. 57, 20 Mart 1913, s. 1257.

41 Afet [Afet İnan], *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s. 1-12.

dönemin Batıcıları gibi Mustafa Kemal de dini dönüştürerek daha iyi bir ah-lâk için kolay anlaşılır bir kılavuz olmak üzere İslâm'ı kitleler için yeniden şekillendirmek istedi. Buna ek olarak Ziya Gökalp'in *Yeni Hayat* (1918) ve *Türkçülüğün Esasları* (1923) eserlerinde tanımladığı gibi Mustafa Kemal, İslâm'ın Türkleştirilmesini de bu reform programına dahil etmek istiyordu. Böylece, Holbach'ın *Akl-ı Selim*'i (*Le bon sens*) gibi anti-dinî yayınların bolluğu devlet destekli görünürken ve *İctihad* ve *Hür Fikir* gibi aşırı din karşıtı dergiler sınırsız özgürlüğün tadını çıkarırken devlet de büyük bir reform programı başlattı.

Bu girişimin ardındaki ana fikir, 16. yüzyıl Protestan Reformu'na benzer bir reform programının 20. yüzyıl Türk rönesans'ını harekete geçirecek olmasıydı. Vehhabilik ve Selefilik gibi püritanist Müslüman hareketler İslâm'ın orijinal kaynaklarına dönmeyi yeni bir ortodoksi yaratma uğruna isterken aynı isteği Mustafa Kemal ve Kemalizm takipçileri bir Türk rönesansı gerçekleştirmek için taşıyorlardı. Bu bağlamda, Lüterci veya Kalvinist hareketlerin Hıristiyanlıkta gerçekleştirdiği değişime benzer bir değişimi meydana getirmek istiyorlardı; hatta Türkiye'deki Amerikan büyükelçisi Charles H. Sherrill de onların çabalarını Luther ve Wycliffe ile karşılaştırmıştır.⁴²

1923 yılında, Mustafa Kemal üç kıtadan alınan kitaplarla oluşturulan yeni bir kütüphanenin dinî reformu gerçekleştirecek "çağdaş müctehitler" için bir kaynak olacağını açıkladı. 1925 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesine ve çok ciltli bir Türkçe Kur'an tefsiri ile hadislerin şerhinin hazırlanmasına karar verdi.⁴³ Anadilde böyle kaynakların bulunmasının 1534'teki Luther'in İncil'i ile benzer bir etki yaratacağı varsayıldı. Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesi bir ilk değildi: Tıpkı İncil'in Alman dillerine çevrilmesi gibi Türkî dillere ilk çeviriler de yüzyıllar öncesine kadar gitmektedir. Ayrıca, 1841'den sonra daha çağdaş bir Türkçe ile birkaç güncel versiyon da ortaya çıkmıştır. Fakat yeni bir çevirinin dinde saflaşmaya, Türkler için bir tür yeniden birleşmeye ve kitleler içinde yeni bir rönesans'a yol açacağı tahmin edilmiştir. Benzer şekilde, 1927 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı sadece Cuma namazlarında verilen hutbe konularına karar vermekle kalmıyor; ayrıca dualar ile Kur'an ayetleri ve hadislerden yapılan alıntıların Türkçe tercümelerinin de okunmasını şart koşuyordu. Bundan

⁴² Charles H. Sherrill, *A Year's Embassy to Mustafa Kemal*, Scribner, New York, 1934, s. 193-196.

⁴³ Elmalı Muhammed Hamdi (Yazır) tarafından 1935 ve 1938'te 9 ciltlik bir tefsir olarak *Hak Dini Kur'an Dili* meydana getirildi. 1928 ve 1948 yılları arasında *al-Tajrid al-sarih li-ahadith al-Jami al-sahib*'in 12 ciltlik bir tercümesi hazırlandı.

böyle herhangi bir uyarı veya yorum sadece Türkçe yapılacaktı; ancak, tamamen Türkçe’ye geçiş denemeleri fazla ilgi görmedi ve 1928’den sonra terk edildi. 1932 yılında Mustafa Kemal’in hutbelerin frak üstüne palto ile ve başa bir şey giymeden verilmesine yönelik hükmü de benzer bir kaderi paylaştı.⁴⁴ Yine de aynı yıl içinde yapılan yasal değişiklikler, namaz ritüelinin üç aşamasında Türkçe kullanımını zorunlu kıldı: Ezan, kamet ve tekbir.⁴⁵

Mustafa Kemal ve cumhuriyetçi liderler, artık Türkçe’de de bulunan orijinal kaynakların din müessesesini dönüştüreceğini, ulemanın ve tarikatların hükmünü yitirmesine ve “Türk İslâmı”nı teşvik etmenin yanı sıra dini özelleştirmeye yardım edeceğini öngörmüşlerdi. Bu nedenle iddialı bir reform projesi başlatılırken, cumhuriyet otoriteleri 1924 yılında medreseleri kapattı ve 1925 yılında da tüm tarikat ve tekkeleri yasakladı.⁴⁶ Mustafa Kemal’in sözleriyle: “En doğru, en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyyedir” ve “Bugün ilmin, fennin, bütün şümûlüyle medeniyetin muvâcehe-i şûlepâşında filan veya falan şeyhin irşadıyla saadet-i maddiye ve mâneviye arayacak kadar iptidâî insanların, Türkiye camiâ-i medenîyesinde mevcûdiyetini asla kabul etmiyorum.”⁴⁷ Ortodoks ve Sufi dinî kurumların ve geleneksel din eğitiminin ortadan kaldırılması ve bunların yerini anadilde mevcut orijinal kaynakların alması düşünülmüştür. Böylece ilerlemeye, modern hayata, bilim ve Türk milliyetçiliği içeren bir ideolojiyle yönetilen bir topluma elverişli yeni bir İslâm vizyonu oluşturmanın yolu açılacaktı.

Açıkçası, cumhuriyetçi liderler Kur’an yorumlama üslubunun potansiyelini gözlerinde fazla büyüttüler ve kutsal İslâmî metinler ile hadis külliyatının Türkçe çevirisine çok umut bağladılar. İslâm’ın Türkleştirilmesine yönelik çabalar, kitleler arasında ancak sınırlı bir ilerleme kaydedebildi. Elitlerin yüceltilmesine rağmen dindar Müslümanlar bu girişimler karşısında genel olarak eleştirel bir duruş sergilediler ve böylece tüm dinî törenleri Türkçeleş-tirmeyi hedefleyen cumhuriyetçi liderler, reform programının son aşamasını asla hayata geçiremediler. Aslında Selefiler tarafından savunulan orijinal kaynaklara dönüş tezi Arapça metinleri anlayabilen Arap kamuoyu üzerinde bi-

44 Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 239-240.

45 Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet*, 1 cilt, *Türkçe Namaz, 1923-1950*, Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 92-93.

46 “Tekye ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedârlıklar ile Bir Takım Ünvanların men’ ve İlgasına Dair Kanun” (Kanun no. 677, 30 Kasım 1925), *Türkiye Cumhuriyeti Sicill-i Kavanini* içinde, der. Sarkiz Karakoç, Cihan Matbaası, İstanbul, 1926, s. 2-18.

47 “Kastamonu’da İkinci Bir Konuşma, 30.VIII.1925”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri* içinde, 2 cilt, 1906-1938, der. Unan, s. 218.

le beklenenden az etkiye sahip olmuştu. Türkiye’de 1950 yılında yapılan ilk serbest seçimlerde tek parti iktidarının düşüşü, dinî reformların da sona erdiğine işaret ediyordu ve bu tarihte ezan bir kez daha Arapça okunmaya başlandı. Sonuçta birçok Batılı aydın gibi, erken dönem Cumhuriyet liderleri de İslâmî sosyal ağları yeterince önemsemediler ve dinin geçmişte kalan bir anı olacağını zannederek yanıldılar.

Bu laikleştirme mevzuatına ek olarak Mustafa Kemal yeni laik geleneklerin yerleşmesini amaçlayan reformları desteklemiştir. Bu değişikliklerin çoğu İslâmî sembollerin kaldırılmasını ve bunların Hıristiyanlıkla ilgili muadilleriyle değiştirilmesini gerektirmiştir. 1925’te Gregoryen takviminin kabulü (M.Ö. ve M.S. kavramlarını da içermektedir), 1926’da fesin yerini Avrupa usulü şapkaların alması, 1928’de Osmanlıca yazıdan modifiye edilmiş bir Latin alfabesine geçiş ve 1935’te haftalık tatil olarak Cuma günü yerine Pazar gününün kabulü – tüm bunlar, Türk toplumunda İslâm’ın etkisini zayıflatırken seküler bir yaşam şeklini güçlendirmiştir.

Laiklik taraftarlarının 1905’teki “iki Fransa’nın savaşı”ndan zaferle çıkışından derinden etkilenen birçok Jön Türk gibi Mustafa Kemal de Fransız laikliğini otantik bir laiklik biçimi olarak görüyor ve bunu Türkiye’de harfiyen uygulamak –hatta daha ileri götürmek– istiyordu. Fransa’daki benzeri gibi Türkiye’deki laiklik sadece devlet ve cami arasında bir ayırım yaratmak yerine dini kontrol altına almayı ve dinin özel durumunu zayıflatmayı amaçlamaktaydı. Erken Kemalizm, din karşısında düşmanca bir tavır benimsedi ve laikliğin sadece otantik değil aynı zamanda yegâne olan bu formunu içselleştirdi. Üstelik dinin bilimsel olarak yorumlanması sonucunda Kemalizm, dindarlığı laikliğin antitezi olarak gördü. Mustafa Kemal’in aksine, erken dönem Kemalist ideologlar İslâm’ı yeniden şekillendirmeyi kayda değer bulmadılar ve Kemalizm’i böylesi bir laikliğe dayalı olan bir din haline getirmek istediler. Milletvekili Şeref Aykut, 1936’da yayımlanan *Kamâlizm* adlı kitabında bunu “yaşam inancını teşvik eden bir din” olarak adlandırmıştır.⁴⁸ 1945 gibi geç bir tarihte, Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan Türkçe sözlükte din ile ilgili olarak metaforik anlamda şu açıklamaya ve örneğe yer verilmiştir: “Tutkulu biçimde bağlanılan bir fikir veya ideal. Kemalizm Türk’ün dinidir.”⁴⁹ Aynı şekilde, Behçet Kemal Çağlar’ın Mustafa

⁴⁸ Şeref Aykut, *Kamâlizm: C.H. Partisi Programının İzahı*, Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, İstanbul, 1936, s. 3.

⁴⁹ T.D.K. *Türkçe Sözlük: Türk Dil Kurumu Lûgat Kolu Çalışmalarıyla Hazırlanmıştır*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1945, s. 153.

Kemal'i bir peygamber gibi övdüğü *Mevlid*, Süleyman Çelebi (ö. 1422) tarafından Hz. Muhammed için yazılan meşhur *Mevlid*'in taklididir.⁵⁰ Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili Kemalettin Kamu bir şiirinde Atatürk'ün Çankaya köşkünü şöyle anlatmaktadır:

*Burada erdi Mûsâ
Burada uçtu İsa
...
Ne örümcek, ne yosun
Ne mûcize, ne fûsun...
Kâbe Arab'ın olsun
Çankaya bize yeter.*⁵¹

Kemalizm kendine has laiklik yorumuyla dokunulmaz bir alan yaratarak “dinî” olan hakkında kuvvetli iddialarda bulunmaya devam ederken, din karşısındaki tutumu göreceli olarak yumuşadı ve Kemalizm'in tam teşekküllü bir inanç sistemi olması yönündeki ısrar terk edildi. 1980 darbesi sonrasında ise resmî Kemalizm, barış ortamını İslâm ile sağlamaya çalışmış ve “Türk-İslâm sentezi” tezini desteklemiştir. Tabii bu, sadece erken dönem Kemalizm'in İslâm'a yaklaşımından değil aynı zamanda bu ideoloji ile yeniden tanımlanan ve tekrar üretilen Türk milliyetçiliği fikrinden de büyük bir sapmaydı. Buna Ortodoks Kemalistlerin gösterdiği reaksiyon ise şaşırtıcı olmayan bir şekilde 1930'ların özgün tezlerinin vurgulanmasına ve altmış yıl sonra “ulusalci” versiyonun biçimlenmesine yol açtı. Anakronizmin önemli bir örneği olmasına rağmen, bu versiyon birçok açıdan Kemalizm'i rakiplerinden daha iyi temsil etti ve katı bir bilim anlayışı ile ruhban karşıtlığına dayalı bir ideolojinin geç öğrenen kalabalıklar olarak adlandırılan kitlelerle arasındaki gergin ilişkilerin kavranmasına yardımcı oldu.

KEMALİST BATILILAŞMANIN KÖKENLERİ

Kemalist Batılılaşmanın kökenlerini, II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma yanlısı harekette bulmak mümkündür. Aslında, 1913'te *İctihad* dergisinin iki sayısında yayımlanan meşhur Batılılaşma planı, hem erken dönem cumhuriyetçi reformların hem de Kemalizm'in daha sonraki modernite vizyonunun detaylı bir planı olarak gözüküyordu. Osmanlı'nın son döneminde bile suç

⁵⁰ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Osmanbey Matbaası, İstanbul, 1943, 5, s. 1532-1534.

⁵¹ *Kemâlettin Kâmi Kamu: Hayatı, San'atı ve Şiirleri*, der. Gültekin Sâmanoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 77.

sayılabilecek olan fesin kaldırılması, tesettürün kısmen yasaklanması, tekke-lerin kapatılması ve İslâm'ın yeniden düzenlenmesi gibi değişiklikleri öneren yazar tam bir Batılılaşma öneren planını bir hayal ürünü olarak sunmuştu.

II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma hareketinin en önemli özelliği, moderniteyi yorumlamasıydı.⁵² Bu hareket, farklı modernliklerin varlığını inkâr ettiği gibi Batı modernitesini de yegâne tarz olarak tasavvur etti. Ayrıca, modern bilimsel gelişmeleri de bu yegâne modernitenin itici gücü olarak gördü. Aynı şekilde Batılılaşma yanlıları bu yaşam şeklini belirli toplumlardaki mevcut sosyo-ekonomik dinamiklerin bir sonucu olarak değil, bu dinamiklerin bir belirleyicisinin ta kendisi olarak algıladılar. Bu teze göre, Batı'ya ait yöntemlerin benimsenmesi sosyal ve kültürel hayatta yüzeysel görsel değişikliklerin ötesinde bir dönüşüm getirecekti. Bu nedenle II. Meşrutiyet dönemindeki bilimselci Batılılaşma yanlılarının Avrupa görgüsü ile ilgili önemli eserler vermiş olmaları ve bunların Osmanlı-Türk toplumunda kabul görmesi için çabalamaları bir tesadüf değildir.

Mustafa Kemal derinden etkilendiği II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma yanlılarının birçoğu gibi, Osmanlı entelektüel çevrelerinde Ziya Gökalp tarafından popülerleştirilmiş bir tez olan kültür ve medeniyet ayrımını reddetmiştir. Sonuç olarak Batı'nın evrensel medeniyetin merkezi olduğu iddiasını reddeden Malezya Başbakanı Mahathir Muhammed gibi çağdaş Asyalı liderlerin aksine Mustafa Kemal medeniyetin bütün kültürleri içeren ve Batı ülkeleri tarafından şekillendirilmiş bir kavram olduğu kanaatindeydi.⁵³ Mustafa Kemal'in yeni Türk milliyetçiliği, modern Avrupa medeniyeti ile çatışan bir şey olarak değil aksine bu medeniyetin önemli bir kaynağı olarak Türk kültürünü göklere çıkardı. Mustafa Kemal, "Başka bir medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir"⁵⁴ yaklaşımıyla büyük çaplı bir Batılılaşmayı destekleyen geç Osmanlı dönemindeki Batılılaşma yanlıları ile hemfikirdi. Mantıklı bir biçimde Mustafa Kemal, Batılı olmayan bir yerel kültürün evrensel medeniyet ile çatışan yönlerinin ortadan kaldırılması gerektiğini düşünüyordu. Bu düşünce zincirinin doğal bir sonucu olarak Mustafa Kemal böyle bir ortamın en önemli örneklerinden biri olan Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yaşamış olmasına rağmen Batılı olmayan bir modernlik kavramını reddetti. Avrupa'nın "benzersiz ve evrensel medeniyeti"ni

52 [Kılıçzâde Hakkı], "Pek Uyanık Bir Uykü", *İctihad*, no. 55, 6 Mart 1913, s. 1226-1228; no. 57, 20 Mart 1913, s. 1261-1264.

53 "Kültür Hakkında, 29.X.1923", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* içinde, 3 cilt, 1918-1937, der. Nimet Unan, Türk İnkilâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1954, s. 67.

54 Abdullah Cevdet, "Şime-i Muhabbet", *İctihad*, no. 89, 29 Ocak 1914, s. 1979-1984.

benimsemek, ülke için modernitenin ne anlama geldiğini yeniden tanımlamak ve yerel kültürel (İslâm ile gerçekten ilişkili olan veya ilişkili olduğu varsayılan pek çok geleneği içeren) unsurları yok etmek anlamına geliyordu.

Bu modernite ve Batı tanımı neticesinde Mustafa Kemal 20. yüzyılın en hayret verici sosyal, kültürel ve estetik dönüşüm projelerinden birini başlattı. Bu proje, Türkiye'yi Batı dışı gösteren her şeyin yok edilmesini amaçlamaktaydı. Yine de Mustafa Kemal'e göre bu değişiklikler Türkiye'yi Batılı, modern bir topluma dönüştürmek için yeterli değildi. O, Türklerin "uluslararası" kültürü ve değerleri yaşamlarının her alanında içselleştirmelerini istemekteydi. Esasen Jürgen Habermas tarafından ortaya atılan bir kavramı kullanırsak; Mustafa Kemal sosyal modernite kadar "estetik modernite"ye de sahip olmak istemiş ve ayrıca bu kavramlar arasında nedensel bir ilişki tasavvur etmiştir. Mimarlık ve sanatla ilgili yeni yaklaşımlara yol açan bu görüş, örneğin, geleneksel müzik yerine çok sesli müziğin desteklenmesi gibi sonuçlar da doğurmuştur.

Kemalizm'e göre, Batılı yöntemlerin benimsenmesi sosyal ve kültürel hayatta yüzeysel görsel değişikliklerin çok daha ötesinde bir dönüşüm getirecekti. Önde gelen topyekûn Batılılaşma taraftarlarından Abdullah Cevdet'in 1927'de Türkçe'ye uyarladığı Gaston Jollivet ve Marie-Anne L'Heureux tarafından hazırlanmış olan *Gündelik Davranışların İyi Bilinmesi (Pour bien connaître les usages mondains)* adlı eser mantar misali çoğalan adabı muâşeret kitaplarından biriydi; Türklere bir hanımefendinin elinin nasıl öpüleceğini, ev ziyaretlerini, yılbaşı kutlamalarını, ilerleyen derslerde ise yemek servisini ve hatta (kadınlar için) formda kalma egzersizlerini dahi öğretmekteydi.⁵⁵

Yayın hayatına 1934'te başlayan ve Atatürk'ün ölümünden sonra da yayımlanmaya devam eden Türk propaganda dergisi *Kemalist Türkiye (La Turquie Kemaliste)* tarafından açıklandığı üzere; Türk kadınları ve köyleri Batı Avrupalı rol modellerine benzemeye başlamıştı. Dergi yazarlarından ve ilk kadın milletvekillerinden biri olan Mihri İffet Pektaş, bu değişim dönemi ni kendi bakış açısıyla bir aydınlanma süreci olarak tasvir etmişti;⁵⁶ halbuki Türkiye'deki diğer bir çok kadın durumu farklı algılıyordu. Avrupa'daki diğer pek çok tek parti yayınına benzemekte olan bu propaganda dergisindeki "ilerici köy" tanımı ise, birçok köy için belirli açılardan yabancıydı.

Toplumsal değişimler, medeniyetin benimsenmesi ve modern mede-

55 Gaston Jollivet ve Marie-Anne L'Heureux, *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Mu'âşeret Rehberi*, çev. Abdullah Cevdet, Yeni Matbaa, İstanbul, 1928, s. 115-116, 147-195, 316-318, 341, 367.

56 Mihri Pektaş, "Turkish Woman", *La Turquie kémaliste*, no. 32-40, 1939-1940, s. 10-14.

niyete aykırı olduğu düşünölen yerel değlerlerin tasfiyesi yoluyla ölkesine Batılı bir görünüm kazandırmayı amaçlayan Mustafa Kemal, Müslöman dünyasında yalnız değildi. Fakat önemli kültürel dönüşömler için kendi ölkelerinde girişimlerde bulunan İran Şahı Rıza Pehlevi ve Afgan hükömdarı Amanullah Han gibi çağdaş Müslöman liderler ile karşılaştırıldığında Mustafa Kemal'in büyük misyonunu gerçekleştirmesine yönelik önemli avantajlara sahip olduğu görölmektedir. Osmanlı İmparatorluğu neredeyse bir buçuk yüzyıldır büyük bir reform programı uygulamış ve 20. yüzyılın başlangıcında (özellikle büyük şehirler dışında, daha derin toplumsal katmanlara nüfuz edemediyse de) kendi Osmanlı modernitesini şekillendirmişti. Ciddi kodlama girişimleri ise hem Batılı hukuk kaidelerine hem de İslâm'a bağlı olan melez bir hukuk sistemi ile sonuçlanmıştı. Bu durum sosyalist hareketler, sendikalar, materyalist dergiler, kadınların oy hakkı, güzel sanatlar okulu, piyangolar, sinemalar, tiyatrolar ve kadın korsesi reklamlarının da bulunduğu gazetelerle şekillenen bir imparatorluktu. İmparatorluğun son halifesinin çıplak kadın resimleri yaptığı ve konçertolar bestelediği de biliniyordu. Elbette bu değışikliklerin çoğu sadece elitleri etkiledi ve Osmanlı elitleri Batı'daki emsallerinden sayıca çok daha az ama yeterince gerçektiler.

Mustafa Kemal'in tanımladığı gibi "medeniyet" ithal etmek ve bu süreçte Türkiye'yi Batı'nın bir parçası haline dönöştürmek için bireylerin çevrelerindeki dünyayı değıştiren iddialı bir dönöşüm programı başlatıldı. Bunlar sadece yüzeysel ve şekli değışiklikler olarak görölemez. Daha çok ideolojik bir ilgi ve derin, geniş kapsamlı niyetler söz konusuydu. Reformlar, yazıdan konuşmaya, giyimden üretim sanatına, geçmişı anlamaktan zaman içinde kendini bulmaya ve aidiyet duygusu gelişiminden kimlik oluşumuna kadar bütün yaşamı kuşatmıştı. Bu nedenle reformların derin toplumsal katmanlara nüfuz edemediği ve sadece teknik değışiklikler olarak kaldığı yorumunu yapmak çok basit olacaktı. Mustafa Kemal'in cesurca başlattığı reformlar, kitlelere ulaşmadaki yetersizliğine rağmen Türk toplumunu büyük ölçüde değıştirmekle kalmayıp yeni bir dünya görüşüne sahip genç bir elit topluluğun da şekillenmesini sağladı. Bir Avrupalı 1938'deki Ankara'yı kozmopolit Osmanlı İmparatorluğu'nun 1918'deki başkentinden daha Batılı bulurdu. Resmî mimarisinin fonksiyonel, küp biçiminde parçaları ile yeni ve modern Ankara orta büyüklükte bir Avrupa kentini andırıyordu: Nüfusunun çoğu Avrupalılar gibi giyinen, yaşayan ve eğlenen bürokratlardı. 1929'da Ankara valisi olan Nevzat Tandoğan, kötü giyinmiş veya geleneksel kıyafetler içindeki in-

sanların şehrin yeni, sterilize bölümüne girmesine izin vermemiştir.⁵⁷ Ayrıca Avrupalı bir ziyaretçi Latin alfabesi ile yazılmış “telefon” gibi bazı levhaların anlamını kolayca çözebilir, Cuma günü işlerini halledebilir ve ay veya günleri anlamakta hiçbir sorun yaşamazdı.

Cumhuriyet rejimi propaganda araçlarını tekelleştirdiği halde toplumu tamamen dönüştüremedi. Halk Evleri ve Halk Odaları gibi zayıf birimler, büyük bir kısmı hâlâ okuma yazma bilmeyen ve tüm kampanyalara rağmen geleneğe derinden bağlı olan kırsal nüfusa bu doktrini aşılayamadı. Geleneğe bağlı olan kesim kâğıttan bir kaplan değildi, radikal değişikliklere karşı savunma amaçlı bir tutum benimsemişlerdi. Fakat Mustafa Kemal’in reformları, Şah Rıza Pehlevi’nin İran’ın Batılı olmayan tasvirlerini yapma yasağı gibi “yüzeysel” önlemlerin ötesine geçti.⁵⁸ İki durum arasındaki fark şudur ki; Türkiye’deki rejim, Türk toplumunu tamamen dönüştürememiş olsa da etki izole alanlar oluşturmanın ötesine geçmiştir. Elitlerin büyük bir bölümü yeni modernizmi içselleştirdi ve bunu modernitenin tek formu olarak gördü. Nüfusun “elit” diyebileceğimiz kesimi, doğal olarak toplumun “geleneksel” unsurlarından daha azdı ama İran veya Afganistan’daki benzerleri ile karşılaştırıldığında yine de sayıca çoktu. Gelenek ve gelenekçiler, rejimin getirdiği yeni modernitenin meydan okuyan pratiklerine yavaş yavaş karşılık verdiler. Bu nedenle yeni bir ideolojiyi heyecanla kucaklayan elit bir sınıfın ve kentli üst ve orta sınıfların ortaya çıkışının önemi göz ardı edilmemelidir. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana bu sınıf ve onun ideolojisi modern Türkiye’ye hükmetmiştir.

Özellikle erken dönemde Kemalizm’in Batılılaşma ilkesi, bilimcilik ayağı ile ilgiliydi. Kemalizm’in açıkça ilan ettiği gibi modern olmak sadece daha iyi değil aynı zamanda daha bilimseldir; ve bu durum bilimsel gelişmelerin bir sonucudur. Ayrıca Kemalizm, geleneğin “evrensel medeniyeti” içeren modernitenin meydan okuyuşuna karşılık veremeyeceğini iddia etmekteydi. Bu sebeple Kemalizm için modernite seviyesinin önemli belirleyicileri giyim, şapka ve müzik tarzıydı. Türkiye’yi Batı’nın bir parçası haline getirme amaçlı reformlar, bir gayri-İslâmîleştirme faaliyeti olarak görülmekteydi ama tamamen gayri-İslâmî bir toplum da tasvir edilmedi. Değişiklikleri gönülden kucaklayan sınıflarla beraber İslâmcılar ve muhafazakârlar da reformlardan etkilendi. Mustafa Kemal’in reform programının uygulanması sonrasında

57 Funda Şenol Cantek, “Yaban”lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 218-224.

58 Vincent Monteil, *Iran: “Petite planète”*, Éditions du Seul, Paris, 1957, s. 13.

çok farklı bir Türk İslâm tipi ortaya çıkmıştı. Erken Cumhuriyet dönemi reformları sırasında Mısırlı Şeyh Muhammed al-Ghunaymi el-Taftazani telaş içinde, yakın gelecekte Türkiye'de Kur'an'ın sadece müzelerde görülebileceğini ifade etti.⁵⁹ Fakat olaylar onun yanıldığını kanıtladı ve Mustafa Kemal'in reformlarıyla uyanan yeni modernite ile ilişkileri yeniden tanımlanmış bir Türk İslâm tipi ortaya çıktı. Erken Cumhuriyet dönemindeki dönüşüm sırasında Avrupa Birliği üyeliği yolunda Türkiye'ye İslâmî bir partinin öncülük edeceğini çok az insan tahmin edebilirdi.

Akademisyenler, Mustafa Kemal Atatürk'ün Batılılaşma konusundaki girişimlerini ve bu bağlamda daha sonraki Kemalist yaklaşımı 18. yüzyıl sonlarına kadar takip edilebilen uzun vadeye yayılmış Osmanlı Avrupalılaşma hareketinin bir devamı olarak gördüler. Ancak erken Cumhuriyet ve Kemalizm'in Batılılaşma ile ilgili vizyonlarını bu şekilde tarihselleştirmek; bunlar ile Osmanlı dönemindeki Batılılaşma anlayışı arasındaki önemli farkları gizlemektedir. Osmanlı'nın moderniteye ilk tepkisi, büyük ölçüde "Avrupalılaşma" (genellikle "Batılılaşma" olarak adlandırılırdı) başlığı altında kategorize edilebilirdi; fakat, 19. yüzyıl itibarıyla gelişen kültürel etkileşim süreciyle beraber bir Osmanlı modernitesi oluşturma fikri neredeyse tamamlanmıştı. Ancak Kemalizm'in ve genç Cumhuriyet'in Batılılaşma anlayışı, bu vizyondan büyük ölçüde farklıydı. Aslında bu, II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma vizyonunun yenilenmiş versiyonundan başka bir şey değildi ve bu nedenle kökeni sadece 1908'e kadar gidebilmekteydi. Önceki kuşaklar gibi "tek bir medeniyet" fikrini vurgulamak, olası farklı modernitelerin varlığını reddetmeyi beraberinde getirmiştir. Kemalist Batılılaşma, bir Türk modernitesi yaratmayı hedeflemedi ama "evrensel medeniyet" terimini kullanarak moderniteyi almak istedi.

KEMALİST TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN KÖKENLERİ

Kemalist Türk milliyetçiliği oldukça orijinaldi ve özellikle Mustafa Kemal'in kendi yorumunu yansıtmaktaydı. Mustafa Kemal, Abdülhamid dönemindeki Türkçülük fikrinin 1904'ten sonra filizlenişini yakından izlemişti. Erken dönemde Türkçüller ırk kavramına önem vermediler; zira dönemin ırk tasniflerine göre Türkler, diğer Asya halkları ile birlikte, ırk piramitinin en alt basamağında görülüyordu. 1904/1905 Rus-Japon Savaşı (ki Mustafa Kemal yakından takip etmiştir) sonrasında ırk, Türkçülüğün ana temalarından biri ol-

⁵⁹ Gotthard Jäschke, "Der Islam in der neuen Türkei: Eine Rechtsgeschichtliche Untersuchung", *Die Welt des Islams* 1, no. 1-2, 1951, s. 168-169.

muştur. Japonya'nın zaferleri, Jön Türkler ve Osmanlı aydınları arasında ırk teorisi ve Türkî geçmişe yönelik bir ilgi doğurmuştur. Jön Türk dergilerinden ikisi; İttihat ve Terakki'nin resmi organı *Şûra-yı Ümmet* ve entelektüel periyodik *Türk* dergisi, imparatorluk için çalışan Türklere merkezi bir rol atfederek yeni bir Türkçülük fikrini tanıttı⁶⁰ ve Yusuf Akçura "ırka dayalı bir Türk milliyetçiliği"ni⁶¹ Osmanlı Devleti'nin alternatif politikalarından biri olarak ilan etti. Bu bağlamda, 1906'da Mustafa Kemal biri Arnavut ve diğeri Türk olan iki ordu mensubu ile girdiği tartışmada Arapların geleneksel olarak kabul edilen soyluluklarını reddetmiş ve bunun yerine "Türk ırkının soylu niteliklerini"⁶² vurgulamıştı. Mustafa Kemal, daha sonraki kariyerinde "Türk Tarih Tezi"nin oluşturulması sırasında da Türklerin ikincil, sarı ırka ait olduğu yönündeki Avrupa merkezli iddiaları kınamıştır.⁶³

Kemalizm'in üçüncü ilkesi olan Türk milliyetçiliğinin yeniden tanımlanması, daha önce adı geçen Türkçülükten ilham aldı ama yeni doğmakta olan bu entelektüel akımı yeni ufuklara taşıdı. Bu proto-milliyetçi ideolojiyi sürdüren bir Jön Türk olarak Mustafa Kemal, Türk milliyetçiliğini bilim ve frenolojiye dayalı ırksal modeller ile Darwinci popüler evrim teorileriyle desteklemek istedi. Kimlik oluşumunda ancak böyle bir milliyetçilik, dinin yerini alabilirdi. Resmî tarih tezi ile ifade edildiği gibi Türkler evrimlerinin "derin ırksal köklerden" kaynaklandığını anlamak için ağırlıklı olarak "Yahudi mitleri"ne dayanan "batıl inançları terk ederek kendi düşüncelerini düzeltmelidir."⁶⁴ Aslında Mustafa Kemal'in incelemesi için kaleme alınmış bir metnin başlığı; "Din Değil Milliyetçilik: Türklük Dinimdir", bu arzunun en tutkulu biçimde ifade edildiği bir örnek olarak okuyucularından büyük övgü almıştır.⁶⁵ Yeni nesli eğitmek için Mustafa Kemal'in rehberliğinde lise ders kitapları hazırlanırken, "diğer kurumlar gibi insanlar tarafından oluşturulduğu"⁶⁶ ifade edilen din, modası geçmiş bir kavram olarak bir kenara ayrılmıştır. Ayrıca bu kitaplarda medeniyetin büyük üreticileri olarak Türk ırkı ve ulusu yüceltilmiştir. Aslında dine ilişkin bu düşünceler, dinlerin

60 M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, New York, 2001, s. 62-73, 175.

61 Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Matbaa-i İctihad, Kahire, 1907, s. 4, 12.

62 Fuat Cebesoy, *Şıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Hâtıraları*, İnkılâp ve Aka, İstanbul, 1967, s. 99-100.

63 Afet İnan, "Atatürk ve Tarih Tezi", *Belleten*, 1 Nisan 1939, s. 244.

64 *Türk Tarihinin Ana Hatları*, der. Afet vd., Devlet Matbaası, İstanbul, 1930, s. 1-3.

65 *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, der. Cengiz, 8, s. 466.

66 *Tarih*, 1 cilt, *Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s. 23-24.

ortaya çıkışı ve evrim ile ilgili olarak Herbert Spencer ve Edward B. Taylor'a ait temel tezlerin yinlendiği Wells'in *Tarihin Özeti* adlı kitabından kopyalanmıştı.⁶⁷

Yeni Türk milliyetçiliğinin geliştirilmesinde tarih çalışmaları çok önemli bir rol oynadı. Mustafa Kemal, Türk Ocakları'nın Türk Tarihi Bölümü'nü (imparatorluğun son yıllarında Türkçülük akımını geliştiren İttihat ve Terakki'ye yardım etmiş bir milliyetçi dernek) yeni, milliyetçi ve bilimci bir Türk tarihi yorumu üretmekle görevlendirdi. Mısırlı ünlü arkeolog Jacques Jean-Marie de Morgan gibi Cumhuriyet'in kurucusu da –tüm aşamalarında büyük bir Türk katılımı keşfetme umuduyla– insan hayatının, medeniyetin beşiğinin ve evrimin kökenlerini bulmak istedi. Sonuçta, Wellsian bilimsel eserlerin bilimcilikle uzlaştırılması, ırkçı teoriler ve Türkî halkların geçmişi ve evrenin ortaya çıkışından “Mustafa Kemal'in bayrağı” altında Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar dünya tarihinin bir açıklaması olan *Türk Tarihinin Ana Hatları*, 1930'da ortaya çıktı.⁶⁸ Ayrıca bu, güçlü bir şekilde Türk'lere odaklanmış olan Henri Barr'ın iddialı *İnsanlığın Evrimi (L'Evolution de l'Humanité)* serisinin de Türkçe bir özeti oldu. Bu 606 sayfalık çalışma –devlet tarihçileri ve devlet adamları için sadece yüz nüsha yayımlanmıştı– ertesi yıl yayımlanan ve liselerde okutulması düşünülen dört ciltlik daha gelişmiş bir çalışmanın temelini oluşturdu. Mustafa Kemal'in kişisel rehberliğinde, özellikle Türk Tarihini İnceleme Derneği'nin kuruluşundan sonra (1935'te adı Türk Tarih Kurumu olarak değiştirilmiştir) daha ileri ve daha ayrıntılı bir Türk Tarih Tezi geliştirilmiş ve güçlü bir şekilde desteklenmiştir. 1932'de de ilk Türk Tarih Kongresi düzenlenmiştir. 1938'de ise Türk Tarih Tezi'nin mutlak zaferi açıklandı ve eleştirilerin (resmî kayıtlarda “saçma sapan” diye adlandırılmaktadır) yabancı eserlere tabi olduğu ilan edildi ve “tartışılmaz biçimde bilim dışı” olarak değerlendirildi.⁶⁹

Mustafa Kemal'i derinden etkileyen Wells'in çalışması gibi erken Cumhuriyet dönemindeki ders kitapları da Huxley ve Haeckel tarafından geliştirilen teorileri kullanarak insanı “zaman ve mekan” içinde konumlandırmaya çabaladılar; fakat insan evrimi ve tarihin son dönemlerine ilişkin farklı bir açıklama sundular. Bu ders kitapları, insan yaşamı tarihinin insanların bilinen tarihine indirgenmemesi gerektiği güneş sistemini üreten evrensel deği-

⁶⁷ Wells, *Outline of History*, s. 121-136.

⁶⁸ *Türk Tarihinin Ana Hatları*, der. Afet vd.

⁶⁹ Şemsettin Günaltay, “Türk Tarih Tezi Hakkındaki İntikatların Mahiyeti ve Tezin Kat'i Zaferi”, *Bellekten*, Ekim 1938, s. 337-365.

şikliklere kadar gidilmesini (Wells'in, Haeckel'in öğrencisi ve özel sekreteri, Heinrich Schmidt'ten aldığı bir fikir)⁷⁰ ileri sürdü; fakat aslında onların kronolojik tabloları memelilerin ortaya çıkışından ve insanların alet kullanmaya başlamasından, M.Ö. 900'de Türk topraklarında medenî hayatın ortaya çıkışına kadar gitmekteydi. Ayrıca bu çalışmalarda, "Orta Asya'da ... Türk vatanında bilimin kazısı başladığında, insanoğlunun gerçek evrimi daha iyi aydınlanmış olacaktır"⁷¹ şeklindeki görüş savunulmuştur. Bu sebeple Mustafa Kemal'in rehberliğinde üretilen Türk milliyetçiliği basit bir siyasî ideoloji olmanın çok uzağındaydı; Darwinci evrim teorileri tarafından desteklenen bu ideolojinin, binlerce yıllık insanlık tarihinin anlaşılması ve yeniden yorumlanması için bir anahtar olduğu iddia edilmekteydi. Böyle abartılı bir bağlamda yer alan Türkler "brakisefal kafatasları" ile "bir ulusa dönüşmüş böyle büyük tarihî bir ırk"ın üyesi olmaktan gurur duymalıydı ve bu durum "birçok insan topluluğunun tatmadığı büyük bir güç ve onur" idi.⁷² Buna göre bundan sonra Türk kimliği ithal edilmiş olan bir İslâm kimliği üzerine değil, Türk olma haliyle ilgili bu "bilimsel" teori üzerine kurulacaktı.

Türk Tarih Tezi'ne göre Orta Asya, yani Türk vatani medeniyetin beşiği olmuştur ve Sümer ve Hitit imparatorlukları gibi büyük medeniyetlerin kurulduğu tüm eski kıtalara göç etmiş veya Çinliler ve Hintliler gibi geri kalmış insan topluluklarına yardım etmiş olan Türkler, etkileyici medeniyetler kurmuşlardır. Benzer şekilde, Roma dahil olmak üzere eski Yunan ve daha sonra Akdeniz medeniyetleri de Girit ve İtalya'ya göç eden Türkî halkların eseri idi. Bu bölgelerdeki bütün halklar ırk olarak Türk değillerdi, fakat medeniyetlerini çevresel değişikliklerin sebep olduğu Türk göçlerine borçluydular. Bu anlayış sonraki yıllarda yayımlı Alman antropoloji okulunun *Kulturkreise* (kültür çevreleri) tezini andıran bir şekilde "Türkler M.Ö. 12.000'de, Neolitik Çağ boyunca yaptıkları giysileri kullandı ve Avrupalılar bu aşamaya 5.000 yıl sonra ulaştı"⁷³ iddiasına da sahip çıkmıştır. Türkler sadece "dünya medeniyetinin" kurucuları değil aynı zamanda bunu dünyaya yayan insanlar olarak da görülmekteydi. Türk göçü, gerçekleşmemiş olsaydı; dünyanın diğer bölümlerinde hâlâ binlerce yıl önceki koşullarda yaşayan insanlar varlığını sürdürecekti.

Mustafa Kemal'in tamamen silmek istediği Osmanlı geçmişine görkemli bir tarih baypası uygulamak, yeni rejim için pek çok avantaj sağlayacaktı.

⁷⁰ *Tarih*, 1, s. 6.

⁷¹ *A.g.e.*, s. 35-36.

⁷² *A.g.e.*, s. 20.

⁷³ "Maarif Vekili Esat Beyefendinin Açma Nutku", *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar Müzakere Zabıtları* içinde, Maarif Vekâleti, Ankara, 1932, s. 6.

Birincisi medeniyet kurucusu bir ırkın uzun tarihinde Osmanlı tarihi –özellikle geç dönem Osmanlı tarihi– utanç verici bir detaya dönüştürülecekti. İkincisi, İslâm'a bağlı olmadığı dönemlerde bu ırkın daha muhteşem bir geçmişi olduğunu iddia etmek suretiyle daha sonraki gerilemede İslâm'ın belirleyici rolünün altı çizilecekti. Üçüncüsü, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında Mustafa Kemal'in bizzat gözlemlendiği, Türklerin geç dönemde medenileştiklerine dair iddialar savunulamaz hale gelecekti. Ve son olarak, Neolitik Çağ'da ortaya çıkan bir Türk medenileştirici misyonu (*mission civilisatrice*) tezi geliştirilerek Türkiye, Batı'nın bir parçası haline getirilecek ve Batı medeniyetinin kurucusu olan Yunanistan'ın yerini alacaktı. Bu durum yeni kurulan Cumhuriyet'in eski Hitit İmparatorluğu'nun bir parçası olduğu ve sonra Semit Araplar'dan uzun zaman önce buraya göç etmiş bir Türkî halk olan Hurrilere dayandığı halde İskenderun sancağı (bugünkü Hatay ili) –Fransız mandası altındaki Suriye'deydi– konusundaki iddialarını da terk etmediğini gösteriyordu.⁷⁴ Mustafa Kemal'in kendi sözleriyle; “Kırk asırlık Türk yurdu [Hatay] düşman elinde esir kalamaz”dı.⁷⁵ Benzer şekilde rejim, Türkiye ile Yunanistan arasında bir uzlaşma sağlamak istediğinde Türklerin Yunan medeniyetinin kurucuları olduğu ve Yunanlılar ile Türkler arasında ırksal benzerlikler bulunduğu iddiası sıklıkla tekrarlanacak ve iki ülke arasındaki sorunlar vurgulanmak istendiğinde ise at terbiyecisi Truvalıların Türk kökenli oldukları iddiası ile Truva Savaşı'na kadar gidilerek çatışmanın izi sürülecektir.

Mustafa Kemal'in ölümünden sonra, erken dönem Kemalizm'in Türk tarihi ve dili ile ilgili tezleri giderek revize etmesi ve nihayet terk etmesine rağmen, modern Türkiye'de bu kavramlara dayalı bir milliyetçilik filizlenmiş ve bu gelişme nüfusun önemli bir kısmı tarafından kimliğin ana bileşeni olarak benimsenmişti. Günümüzde ise Hititler, brakisefal kafatası oluşumları, ortak Türk kanı, Traskaltek lehçelerin Türkî kökenleri ve Neolitik Çağ'da yaşamış proto-Türkler hakkında ateşli tartışmalar başlatabilecek çok az insan bulunmaktadır. Özellikle 1930'larda geliştirilmiş başlıca tezlerle ilgili yaşanan en önemli güçlük, bunları ortalama birine anlatmaktır. Önde gelen kurumlara Sümerler ve Hititlerin isimlerini vermek (sırasıyla 1933 ve 1935'te kurulan Türk bankaları; Sümerbank ve Etibank) bu kadim medeniyetler ile anlamlı bir ilişki oluşturmak için yeterli değildi. Kemalistlerin tarihten silmek istedik-

74 Nureddin Ardiç, *Antakya-İskenderun Etrafındaki Türk Davasının Tarihi Esasları*, Tecelli Matbaası, İstanbul, 1937, s. 7.

75 Tayfur Sökmen, *Hatay'ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1978, s. 70.

leri Osmanlılar ile karşılaştırıldığında insanlık tarihindeki ilk dili konuştuğu iddia edilen proto-Türkler gibi, bu medeniyetler de çok uzaktaydı.

Mustafa Kemal'in ölümünün üzerinden bir yıldan az bir zaman geçmişken 3 Kasım 1939'da rejim, kapsamlı reformlar gerçekleştiren Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nun (Tanzimât Fermanı) yüzüncü yıl dönümünü anmaya karar verdi; bu Osmanlı geçmişini Türk tarihi bünyesinde yeniden bulundurma arzusunun açık bir işaretiydi. 1940'ta bu projeden büyük bir ses ortaya çıktı.⁷⁶ Tanzimât'ın ikilikleriyle ilgili eleştiriye ve daha sonra Cumhuriyet'in başarıyla gerçekleştirdiği hedeflere Tanzimât'ın ulaşamadığı yönündeki yargıya rağmen, geç Osmanlı reformları Cumhuriyet dönemindeki dönüşümün öncüsü olarak kabul edildi; böylece değişikliği vurgulamış ve 1922'den beri sürekliliği reddetmiş olan tarih yazımı köklü bir değişim gösterdi. Aynı şekilde 1943'te düzenlenen Üçüncü Türk Tarih Kongresi'nde de hatırı sayılır sayıda sunum, Osmanlı tarihindeki konularla ilgilenmekteydi.⁷⁷ Rejim, erken Osmanlı tarihini de yavaş yavaş Türklerin şanlı geçmişine kattı ve geç Osmanlı reformlarının Cumhuriyet reformlarının öncülü olduğunu kabul etti. Bu, Mustafa Kemal'in orijinal projesinin ve erken Kemalizm'in karakterize ettiğinden daha farklı bir tarih ve milliyetçilik versiyonuydu; fakat bu çabalar sayesinde Türklerin medeniyetin getirilmesinde insanlara liderlik ettiği fikri topluma derinlemesine yerleşmiş ve Türkiye'de kimlik oluşturma hususunda Türklük, geç Osmanlı dönemindeki herhangi bir bağdan daha büyük bir rol oynamıştır.

Türk milliyetçiliğinin Kemalist temelinin İslâm'a karşı olan düşmanlığı da zamanla hafiflemeye başladı. 1944 yılında Kemalizm, aşırı ırkçı Türk milliyetçilerinin yargılanmasıyla beraber onlarla arasına bir mesafe koymuş oluyordu. Çok partili dönem ise resmî çevrelerde İslâm ile Türk milliyetçiliği arasında süratli bir uzlaşmaya tanık oldu. 1970'lerden beri Aydınlar Ocağı adlı muhafazakâr bir kuruluş tarafından ileri sürülen yeni bir kültür politikası, 1986'da Türk Dil ve Tarih kurumlarının yerine tesis edilen Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu tarafından kabul gördü. Askerî darbe sonrasında rastlayan bu politika değişimine göre Türklük ve İslâm milli kültürün iki temel ayağı olarak kabul edilmeli ve Türk milliyetçiliği ile İslâm'ı çağrıştıran bir senteze ulaşmaya çalışılmalıydı. Bu yeni politikanın Mustafa Kemal'in özgün

⁷⁶ *Tanzimat*, 1 cilt, Maarif Vekâleti, İstanbul, 1940.

⁷⁷ III. *Türk Tarih Kongresi, Ankara 15-20 Kasım 1943: Kongreye Sunulan Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948, s. 124-130, 229-268, 367-379, 441-518, 556-562, 590-598, 648-688, 700-703.

cumhuriyetçi projesinden ve erken Kemalizm'den ciddi bir sapma olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda 1990'larda ortaya çıkan ulusalcılık 1930'ların Kemalist milliyetçiliğini kurtarmak ve Régis Debray tarafından üretilmiş fikirlerle dayalı bir cumhuriyetçiliği yerleştirmek için çabaladı ve resmi çevrelerde etkili de oldu; fakat son tahlilde marjinal kalmaktan yine de kurtulamadı.

SONUÇ

Kemalizm'in köklerini 19. yüzyıl ortalarındaki Osmanlı İmparatorluğu'nun bilimciliğinde, Meşrutiyet'in Batılılaşma hareketinde ve erken 20. yüzyılın Türkçülük akımında bulmak mümkündür. Orijinallik iddiası ve geçmişten kopuş göstermesine rağmen, erken Kemalist ideoloji, geç Osmanlı'daki entelektüel tartışmaların bir ürünüydü. İlginçtir ki Kemalist ideolojinin fikri temelleri Osmanlı döneminin öncü ve fakat marjinal akımlarıydı. 19. yüzyıldaki bilimcilik ve erken 20. yüzyıldaki Batılılaşma hareketi geç Osmanlı seçkinleri arasında etkili akımlar değillendi; sonrasında Cumhuriyet döneminde çok etkili hale geldiler. Benzer şekilde Türkçülük, İttihat ve Terakki ideolojisini şekillendiren başka ilkelerin gölgesinde kalırken, Mustafa Kemal Atatürk tarafından ve daha sonra da Kemalizmin formüle edilmesinde temel bir prensip olarak kabul edilmiştir.

Kemalizmin entelektüel tezlere dayalı dönüştürücü misyonu ancak marjinal ve elitist bir ilgiyi kendisine çekebilmişti; bu nedenle de otoriter duruş ve yöntemlere dayanmak zorunda kalmıştı. Bu maksatla Kemalizm'in ve onun başlıca siyasî temsilcisi, Cumhuriyet Halk Partisi'nin Cumhuriyetin kurucusu da dahil olmak üzere hemen hemen tüm erken Cumhuriyet liderlerinin farklı kapasitelerde hizmet etmiş olduğu İttihat ve Terakki'den başka herhangi bir örneğe ihtiyacı yoktu. Kendi kendini empoze eden bir dönüşüm misyonunu destekleyen ve büyük kurumsal bir kült oluşturan İttihat ve Terakki ideolojisinin aksine Kemalizm, Mustafa Kemal Atatürk etrafında şekillenmiş bir kişilik kültüne dayanıyordu. Bu özellikler 1930'lar ve 1940'lardaki orijinal Kemalizm'i bugün pek çok açıdan bir anakronizm haline getirmektedir. Kemalizm'in zamana uydurulması ve yeniden yorumlanmasına yönelik girişimler ancak sınırlı bir ilerleme kaydetmiştir; çünkü bu girişimler kahramanlığa dayalı ve dinî çağrışımları da olan otoriter bir dönüşüm ideolojisini demokratik sisteme adapte etme gibi bir zorlukla yüz yüze gelmektedir.