Kemalist Modernleşme ve Seçkincilik

Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay'da Halkın İnşası



Tezcan Durna

KEMALİST MODERNLEŞME VE SEÇKİNCİLİK

Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay'da Halkın İnşası

Tezcan Durna: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek Lisansı'nı Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda tamamladı. Doktorasını da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı'nda yaptı. 2002 yılından bu yana Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü Genel Gazetecilik Anabilim Dalı'nda çalışmaktadır. Ağırlıklı olarak Türk siyasal tarihi ve hayatı ile ilgilenmekte; siyasal süreçler içerisinde siyasal ve sembolik seçkinlerin ürettikleri dil ve anlamların çözümlemesine odaklanmaktadır. Ayrıca medya ve etik, aydınlar yazınsal türler gibi alanlarla da ilgilenmektedir.

■■■

Kemalist Modernleşme ve Seçkincilik/ Tezcan Durna
© Dipnot Yayınları

■■■

Dipnot Yayınları 64
ISBN: 978-975-9051-70-9
Sertifika No: 0905-06-000824
Baskı: 2009 / Ankara
Kapak Tasarımı: Sinan Solmaz
Düzelti: Mehmet Ceviz

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti
Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.
GMK Bulvarı No 83/23 Maltepe / Ankara

■■■

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

Babamın anısına

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Giriş 13

I. BÖLÜM

PEYAMİ SAFA DÜŞÜNCESİNDE HALK TAHAYYÜLÜ
VE SEÇKİNCİ SÖYLEM 27

1. Kemalist Modernleşme ve Muhafazakâr
Düşüncede Halk Tahayyülü 27

1.1 Kemalist Modernleşme ve Muhafazakâr
Düşünce İçinde Peyami Safa'nın Yeri 31

2. Türk Modernleşmesi ve Halk Karşısındaki İkircikli
Konumlanmalar 39

2.1. Peyami Safa'da Halk Tahayyülü ve Birey Tasarımı:
Yalnızlaşmış Değil, Gelenekle Örülmüş, "Şahsiyetli" Birey 43

2.2. Milli Ruhu Aramak: "Eski"yi "Yeni"de
Kurmak ya da "Yeni"den "Eski"yi Arındırmak 63

2.3. Peyami Safa'da "Sistem ve İdeolojiler" Eleştirisi Olarak Sınıfın
Reddi ve Sınıfsız Halk Tahayyülü 78

2.4. Halk'ın Heterojen Bileşenlerinden Biri Olarak Kadının
Toplumsal Konumu 87

3. Türk Modernleşmesi ve Doğu-Batı Karşıtlığı 101

3.1. Peyami Safa'da Doğu ve Batı Tanımları:
Doğu'nun Doğusu Var 104

4. Peyami Safa'nın Halk Algısına Dair Genel Bir Değerlendirme 114

II. BÖLÜM

FALİH RIFKI ATAY VE KEMALİST MODERNLEŞME SÜRECİNDE HALKIN İNŞASI 117

1. Halkın "İnşası" ve Seçkinci Söylemi "Halkçı" Söylemde Okumak 117

1.1. Yeni Kurulan Rejimin Anlatıcısı Olarak Falih Rıfkı Atay 121

1.2. Soyut Bir Kavram Olarak Halkın Somut Medeni Cihazlarla Beraber Topyekûn İnşası 125

1.3. Saf Olan Köke Doğru/"Köye Kadar": Cumhuriyetin Köycülük Hareketi ve Köylünün Vatandaş Yapılması 138

2. "Devlete Karşı Demokrasi", ya da Devletsiz Halk Mümkün mü? 152

2.1. Halkı Yapmak ya da Yuğurmak 159

2.2. Elit ve Devletleşmiş Halk Tahayyülü 163

2.3. Cumhuriyet Seçkininin Sorumluluğu Olarak Halk: Devlet-Baba ve Çocuk-Halk 171

3. Halkı Söylemsel Olarak Olumsuz Unsurlardan Arındırmak 187

3.1 Dostla Düşman Ayırma Sanatı Olarak Siyaset: Halkın Dostları ve Düşmanları 187

3.2. Dost-Düşman Belirleme İşlevi Olarak Eski - Yeni Karşıtlığı 191

3.3. Toplumsal Birliğin Soyut Göstergesi Olarak "Halk" Metaforu: Sınıfın Reddi, Mesleklerin Dayanışması 198

4. Kemalist Modernleşme Söyleminde Kadın Tasarımı ve Atay'ın Düşüncesinde Kadının Yeri 204

SONUÇ YA DA KARŞILAŞTIRMA 217

KAYNAKÇA 235

ÖNSÖZ

Bu çalışma yazılırken Türkiye'de demokrasinin en temel gereği olan genel seçimler yapılıyordu. Bu seçimler Türkiye tarihi açısından çok önemli bir yerde durmaktaydı. Seçime giderken bir yandan da AKP ve CHP'den oluşan parlamentoda Cumhurbaşkanlığı seçimi sayısal nedenlerden dolayı kriz yaratmıştı. Bu kriz CHP'nin Cumhurbaşkanlığı seçimini Anayasa mahkemesine taşıması sonucunda iyice kronik bir hal almış, söz konusu seçim genel seçimlerin sonrasına bırakılmak zorunda kalınmıştı. Birçok seçim yorumcusuna göre, CHP'nin Cumhurbaşkanlığı seçiminde takındığı uzlaşmaz tavır, AKP'nin 22 Temmuz 2007 seçimlerindeki "beklenmedik" başarısının nedenlerinden belki de en önemlisiydi. Gene seçim yorumcularına göre AKP'nin başarısının nedenlerinden birisi de, söz konusu partinin halkın güncel ve gündelik sorunlarına kulak kabartması ve bu sorunların çözümlerine yönelik adımlar atmasıydı. Kuşkusuz AKP birinci iktidar döneminde bir noktaya kadar "popülist, katılımcı ve hegemonik" bir siyasal strateji benimsemiş görünüyordu. Ancak gerek özelleştirmeler, gerek sağlık alanında atılan adımlar ve gerekse milli eğitimle üniversitelerde uyguladığı uzlaşmaz ve tarafları dışlayıcı karar alma pratikleri, AKP'nin katılımcılıktan ziyade dışlayıcı ve otoriter bir noktaya savrulmasına neden olmuştur. Bu savrulma sürecinde, devletin bekası ve laiklik konusunda hassasiyet taşıyan "devlet yanlısı" odakların, AKP'nin devleti ele geçirme "haklı" kaygılarının da etkili olduğunun altını çizmek gerekir.

AKP'nin neoliberal ekonomi politikalarıyla, halkın önemli muhafazakar tonlar taşıyan taleplerini eklemleyerek oluştur-

duğu "muhafazakar popülist" siyasal projesinin ne olursa olsun başarılı bir şekilde hayata geçirildiği ortadadır. AKP'nin bahsettiğim stratejilerle oluşturduğu hegemonik performansına karşılık CHP ise, devletin kurumlarını sahiplenici bir tavır sergilemiş, halkın gerek muhafazakâr gerekse gündelik eğilim ve taleplerine kulaklarını tıkamış görünmektedir. CHP devletin kurumlarını sahiplenme noktasında ağırlıklı olarak laiklik kaygılarına odaklanmış, yer aldığı "sosyal demokrat" siyasal yaklaşımın gereği olan demokratik ve kapsayıcı siyasal stratejinin tam tersine karşıtlık ve dışlayıcılığı öne alan bir siyasal tercihin odağı haline gelmiştir. Burada aslında CHP'nin de AKP'nin de beklenen ve halkın taleplerini kapsayıcı ve eklemleyici bir biçimde siyasal pratiğe dönüştürdüğünü söylemek çok da mümkün değildir. AKP, her ne kadar başlangıçta kapsayıcı bir siyasal proje gibi ortaya çıkmış izlenimi yaratmış olsa da nihayetinde, piyasanın istemleri ile halkta potansiyel olarak var olan muhafazakar unsurları "popülist" bir söyleme dönüştürerek en azından kitleleri etrafına toplamayı başarmış görünmektedir. CHP ise AKP'nin yaptığına yakın bir siyasal stratejiyi benimseyerek ulusalcılık adı altında muhafazakârlaşma eğilimi içine girmiş, halkın gündelik sıkıntıları, gelir eşitsizliği gibi konuları daha tali sorunlar olarak algılamayı benimsemiş görünmektedir.

Bu çalışma yazılırken aynı zamanda Ankaralılar, anlamsız bir su krizi yaşıyordu. Söz konusu su sıkıntısının tam da en yakıcı biçimde yaşandığı dönemde yazdığım bu çalışmada esas itibariyle, seçkinci olmayan, "halkçı" bir siyasal stratejinin olanaklarını sorguladım. Ancak bu yazım sürecinde yaşadığımız su sıkıntısı, bana aynı zamanda Ankara halkının ezici bir çoğunluğu tarafından seçilmiş bir belediye başkanının beceriksizliği yüzünden yaşadığımız sıkıntılara, haddiza-
tında "halk"ın sebep olduğunu düşündürdü. Bu düşünce ile savunduğum çalışmamın ana fikri her ne kadar çelişse de, o sırada yaşadığımız sıkıntılar bu çelişkinin bir anlamda önüne geçti. Zira çalışmada seçkinci bir siyasal söylemin varlığını, o söylemin halkçı olmadığı varsayımından yola çıkarak çözümleme girişiminde bulunuyordum. Laclau'nun "popülist" bir

siyasal stratejide içkin bir aklın var olduğu varsayımına yaslandığım çalışmada, halkın tikel unsurlarının kendi benliklerini ve farklılıklarını yok etmeden o siyasal stratejinin bir parçası olabileceğine olan inancımı yaşadığımız su sıkıntısının varlığına rağmen korumak istedim, hala da koruduğumu düşünüyorum. Ancak bu konudaki çekincelerimi de, Türk siyasal hayatına dair ortaya çıkan gelişmeleri gözlemlediğim zaman anımsatmak isterim. Hem kendi çalışmamda hem de Laclau'nun siyasal projesinde karşılaştığım çelişkileri, sadece Ankara'daki yaşanan su sıkıntısı özelinde bile olsa itiraf etmekten kendimi alamıyorum. Zira bahsi geçen somut olay bile gösteriyor ki, söz konusu popülizmin iddiası olan "halkın içkin politik varlığı", her durumda "hayırlı bir gerekçe için/adına" ortaya çıkamıyor. Ancak gene de şunu hatırlatmakta yarar var: ne olursu olsun halksız bir demokrasi mümkün değildir; bunun için halkın sağduyulu davranmadığı, beceriksiz ve kötü niyetli yöneticileri başımıza musallat ettiği gibi gerekçeleri bir yana bırakıp, halkın gündemine kulak vermekte yarar vardır. Bu çalışma en azından farklılıkları dışlamayan ve bu farklılıkları hegemonik bir siyasal stratejinin üretken unsurları olarak görmenin mümkün olduğunu tüm çekincelerine rağmen göstermeyi amaçlamıştır. Ancak halkın içkin politikliğinin kolayca siyasal bir totalitarizme dönüşebildiğini de akılda tutmak gerekir.

Bu çalışma, 2007 yılında tamamladığım doktora tezine dayanmaktadır. Tezin özgünlüğünü bozmamak adına kitap haline getirirken dilindeki kısmi düzeltmelerle bazı kısaltmalar dışında hiçbir müdahalede bulunmadım. Tezi tamamladığım sıralarda yukarda bahsettiğim olayların dışında Güneydoğu'da Hakkâri Dağlıca'da bir karakol baskını yaşanmış, 12 asker hayatını kaybetmiş, sekiz asker de rehin alınmıştı. Bu saldırının ardından bir yandan üst düzey askeri yetkililerin ihmalleri sorgulanırken, diğer yandan ülkede milliyetçi hezeyan yeniden harekete geçiyor, kentlerde evler ve dükkânlarda bayrak asma histerisi ortaya çıkıyordu. Çalışmada esas itibariyle seçkinci söylemi halk kategorisinin söylemde nasıl inşa edildiğini çözümleyerek incelediğim için,

söz konusu olaylar ışığında milliyetçi histerinin nasıl bir boyuta ulaşabileceği benim için aynı zamanda ders niteliğinde olmuştur. Zira çalışmamda her ne kadar Cumhuriyetin ilk yıllarını incelemiş de olsam, milliyetçi söylemin daha esnek olan halkçı söylemi nasıl baskıladığı ve içine aldığı asli bulgularımdan birisidir. Bu bağlamda Türkiye'nin 1930-1940 yılları arasına odaklanan çalışmada bulguladığım sonuçların, hala güncelliğini koruduğunu anımsatmak isterim. Bu dönemde karşılaştığım sonuçlara göre, milliyetçilik ve medeniyetçilik kavram seti başlangıç ve retorik düzleminde "halkçı" gibi de görünse, nihayetinde farklılıkları ve tikellikleri dışlayan ve kendisine benzemeyenleri hor gören bir tavrın göstergeleri olup çıkmaktadır. İşte seçkinciliği kuran esas tavır, bu milliyetçi ve medeniyetçi kurguların birleştiği ve kesiştiği noktada ortaya çıkmaktadır. Bu tavrın savunuculuğuna soyunan ise gene aydınlar olmakta, aydınların bu tavrı devlet erkini sahiplenme ve devletin bekası kaygısını öncelemelerine neden olmaktadır. Bu kaygı derinleştikçe devletin ceberutluğu artmakta, bu ceberut tavra aydınlar destek verdikçe, devlet ve aydınlarla halk arasındaki uçurum da artmaktadır. Yukarda anımsattığım olay bağlamında devlet ve devletin askerine karşı ortaya çıkan saldırılar baş gösterdikçe, halktaki içkin muhafazakârlık kendini milliyetçi histeri şeklinde açık etmektedir. Bu histeri, bir yandan devletin ceberutluğunu makul kılarken, diğer yandan halkın içkin muhafazakârlığını harekete geçirmektedir. Bu muhafazakârlıkla ceberutluk arasında kalan farklılıkların talepleri, etkili bir siyasal hareket olamadan sönümlenmektedir.

Bu çalışmanın kapsamlı bir siyasal söylem olan seçkinciliği inceleme iddiasını tam olarak yerine getiremediğini itiraf etmem gerek. Ancak çalışmanın sınırlılıklarına rağmen (belli bir dönem ve belli sembolik figürlerin söylemlerinin incelenmesi nedeniyle), seçkinciliğe dair yaptığım çözümlemelerin günümüzdeki siyasal ve toplumsal gelişmelere ışık tutacağı kanaatindeyim.

Kuşkusuz bu çalışma, her ne kadar fiili olarak ben yazmış olsam da ortak bir eser sayılır. Bu nedenle çalışmaya katkıda

bulunanların adlarını şükranla anmak isterim. En başta tezin yazım sürecinde bana gösterdiği tahammül ve o kadar işinin arasında götürdüğüm metinleri büyük bir titizlikle okuyarak çalışmanın şekillenmesine büyük katkıda bulunan danışmanım Nur Betül Çelik'e çok teşekkür ederim. Yine bu süreçte yaptığımız toplantılarda verdikleri öneriler ve teşvikler nedeniyle Murat Güvenir ve Aykut Çelebi'ye minnet borçluyum. Onların önerileri olmasaydı belki de bu tezi tamamlayamazdım. Tezin savunma aşamasında jüride yer alarak katkıda bulunan Haluk Geray ve Mesut Yeğen'e de ayrıca teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmanın araştırmalarını yaparken ve tamamlama aşamasında bana verdiği özverili destek için Çağla Kubilay'a teşekkür etmek az gelir. Yazma konusunda tıkandığım noktalarda uzun konuşmalarıma katlandığı için de Çağla Kubilay'a minnet borçluyum. Ayşe İnal, tezin yazılması sırasında resmi olarak sürece dahil değildiyse de, kafamdaki soruların netleşmesi için benimle uzun tartışmalar yaparak çalışmaya ciddi katkılarda bulunmuştur. Ayşe İnal'a da bu nedenle teşekkürü borç bilirim. Bunun yanında yazma konusunda sıkıntıya düştüğüm anlarda, kafamdaki soruların dilime vurduğu sıralar, beni dinleme sabrını gösteren adını anamadığım arkadaşlarıma da çok teşekkür ederim. Tezin kitap haline getirilmesi sürecinde önerilerde ve katkılarda bulunan yayıncım Emirali Türkmen'e de teşekkür etmeden geçmek istemem.

GİRİŞ

Türkiye'nin modernleşme süreci ile parlamenter demokratik sistemi benimseme süreci eşzamanlılık içinde ortaya çıkmıştır. Ancak burada karşımıza çıkan parlamenter sistemin, en azından başlangıç itibariyle Batı'daki anlamda demokratik katılıma dayandığını söylemek mümkün değildir. Bunun başlıca nedeni, toplumun/halkın henüz demokratik katılıma ehil olarak görülmemesidir. Zaten Türk modernleşme süreci, kısaca halkı/toplumu "medeni uygarlık seviyesine ulaştırmak" olarak tanımlanmaktadır. Türk modernleşme süreci içinde medeniyet vurgusu, pek çok yan anlama sahip bir kavram olarak karşımıza çıkar. Medeniyet kavramının asli vurgusu ise, Türk toplumunun Batılı toplumların arz ettiği çehreye kavuşması anlamı taşımaktadır. Ancak bu süreç toplumun tabanından gelen bir istek olarak karşımıza çıkmaz. Modernleşmenin öncü seçkinleri, toplumun medenileşmesi gereğine, Batı ile girilen savaşlarda alınan yenilgiler sonucunda, devletin nasıl kurtulabileceğine dair çözüm arayışı sürecinde "karar" vermişlerdir. Bu da demek oluyor ki, toplumun medenileşme gereği devletin kurtuluşunu sağlamak için *üstten* verilmiş bir karardır. Böylece medenileşmeye dair hayata geçirilen uygulamalar konusundaki karar alma süreçlerine, halkın/toplumun tabandan bir katılımı söz konusu olmamıştır. Bu tespit bizi, Türk modernleşme sürecinin seçkinci söylemle bağlantısına götürür.

Bu bağlamda çalışmamızın temel amacına işaret etmek gerekir. Bu çalışmanın temel amacı, Türkiye'nin modernleşme/Batılılaşma "süreci/söylemi" ile seçkinci söylem arasındaki bağlantı noktalarına işaret etmektir. Zira Türk siya-

sal, toplumsal yaşamında modernleşme/Batılılaşma, bir yandan nesnel bir gerçeklik ya da zorunluluk olarak ortaya çıkarken, diğer yandan farklı söylemsel oluşumlarla eklemlenme içinde kurulan kapsayıcı bir söylem olarak da vuku bulmuştur. Türk siyasal, toplumsal yaşamında modernleşme/Batılılaşma söylemine eklemlenen en etkili siyasal söylem "seçkincilik"tir. Seçkinci söylemin ilişkisellik içinde kurulmasını sağlayan bir diğer söylem ise "halkçılık"tır. Zira Osmanlı-Türk siyasal, toplumsal yaşamında, modernleştirici seçkinler, monarşi ile mücadele ve medenileşme idealine erişme sürecinde halk kavramına pragmatik amaçlarla ihtiyaç duymuşlardır. Bu pragmatizm, bir yandan monarşi ile mücadelenin aracı olarak halka yaslanmayı, diğer yandan medenileşme idealine erişmek açısından halkın yukardan terbiye edilmesi mantığını ortaya çıkarmıştır.

Hem toplumsal ve siyasal bir kategori hem de bir kavram olarak halka karşı bu yaklaşım tarzında Cumhuriyet'le beraber bir süreklilik gözlemlemek mümkündür. Cumhuriyet dönemi Kemalist ideolojinin en temel ilkelerinden birisi olarak kabul edilen halkçılığı, söylemsel çözümlemeye tabi tuttuğunuz zaman seçkinci söylemle bağlantı içinde olduğu görülür. Çalışmamızın temel amacı da, 1930-1940 yılları arasında iki yazarın metinlerinden yola çıkarak seçkinci söylemin çözümlemesini yapmaktır. Seçkinci söylem, en genel ifadeyle toplumu bilgili ve liyakatli bir azınlığın yönetmesi gerektiğine işaret eder.[1] Bu tanımlamaya yaslanan siyasal

---

1 Seçkinci yaklaşımların tarihi çok yakın sayılmaz. Platon, *Devlet* adlı eserinde "kral filozof ya da filozof kral" formülasyonundan bahseder (2002: 207). Burada kralın filozof ya da filozofların kral olmasına dair gerekliliğin altında yöneticinin bilgili, yönetilenlerin bilgisiz olabileceğine dair varsayım yatmaktadır. Daha yakın tarihler olarak sayılabilecek 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkan seçkinci kuramcıları esas itibariyle kitle / kalabalık korkusu etkilemiştir. Kitlenin ne kadar alt üst edici ve tehlikeli olabileceği ilk olarak Fransız Devrimi ile deneyimlenmiştir. Ondan önceki İngiliz ve Amerikan Devrimleri'nde kitle Fransız Devrimi'nde olduğu kadar yıkıcı bir unsur olarak sahnede yer almamıştır. Ancak burada ortaya çıkan kitle Arendt'in tabiri ile "açlıktan ölmek üzere olan çokluk"tur (akt. Canovan, 2002: 404). Bu "çokluk"un

perspektif, halkın yönetime katılımını gereksiz ve hatta zararlı bulur. Zira halkı oluşturan bireyler bu düşünceye göre, toplumun genelinin çıkarı doğrultusunda değil, kendi kişisel çıkarları doğrultusunda hareket ederler. Bu nedenle halk yönetim mantığı açısından rasyonel bir davranış sergileyemez. Hatta zaman zaman kendi çıkarlarına aykırı karar verebilecek kişi ya da grupları destekleme yoluna bile gidebilirler. Bu da halkın kolay *kandırılabilir* olmasından kaynaklanır. Zira seçkinci yaklaşıma göre halk *cahil* ve *görgüsüzdür*; bu nedenle de örneğin din adamlarının uydurduğu mistik ve dinsel bir takım hurafelere inandırılarak kolayca kandırılabilir. Bu uydurmalarla çoğu zaman halk *uyutularak* kendi çıkarına aykırı kararlar verebilir. Çalışmamızdaysa bir söylemi, karşıtını analiz ederek çözümleme yoluna başvurduk. Yani seçkinci söylemi, belli bir dönemdeki söylemsel oluşu-

---

mobilizasyonu sistematik, üretici ve özgürleştirici bir siyasal sonuç doğurmamıştır. 19. ve 20 yüzyıllarda kitlenin korkulan bir unsur haline gelmesinin başlıca nedeni, feodalizmin çözülmesiyle birlikte kentlere büyük nüfus göçlerinin yaşanmış olmasıdır. Kentlerde yoğunlaşan bu nüfus, bir yandan ortak işliklerde yaşaması, diğer yandan siyasal ve toplumsal gücünün ayırdına varmış olması nedeniyle yönetici seçkinlerin toplumsal konumlarını tehdit eder hale gelmiştir. Bu korku, o dönemde çok farklı çevrelerde halkın yönetime katılmasından ziyade, yönetimi bilgili, ehil ve güçlü bir azınlığa bırakmanın gereğine işaret eden siyasal kuramların yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu siyasal kuramlar özellikle kitlenin tekinsizliğine, güvenilmezliğine ve yıkıcılığına işaret ederek bu kitle/kalabalık gücünün nasıl denetim altına alınabileceğine dair çözüm önerileri ile öne çıkmıştır. Bu yaklaşımlara Darwin ve Lamarck'ın biyoloji temelli evrim kuramları da eşlik edince, bu dönemdeki siyasal kuramlardaki "güçlünün yöneten, güçsüzün yönetilen olması" gereğine dair vurgular iyice pekişmiştir. Bu siyasal kuramcıların önde gelenleri Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Roberto Michels, Gustave Le Bon'dur. Daha yakın tarihli seçkin kuramcılarının başında ise William Domhoff, Harold Lasswell, Robert Dahl gibi isimler gelmektedir (bkz. Daver, 1965; Bottomore, 1990; Turhan, 1991). Bu isimlerin arasında Darwin'in evrim kuramını sosyal bilimlerle birleştirerek "Sosyal Darwinist" kuram geliştiren ve Osmanlı–Türk modernleştirici seçkinlerini de etkileyen isimlerin başında Ludwig Büchner ve Ernst Haeckel gelmektedir. Osmanlı aydınları ve Sosyal Darwinizm üzerine daha geniş bilgi için (bkz. Doğan, 2006). Genel seçkin tartışmaları için (bkz. Turhan, 1991; Bottomore, 1990; Mills, 1974, Frey, 1965).

mun "halkçı" olmadığı varsayımından hareket ederek çözümledik. Bunun için halkçı söylemin başka hangi söylemsel unsurlar barındırdığına bakarak, bu söylemsel unsurlarla eklemlenme noktalarını izleme yolunu benimsedik.

Laclau'ya göre halkçı bir hareket, "Halk"ın, antagonist durumlar çoğulluğundan tarihsel bir aktör olma çabası" sonucu ortaya çıkar (2007: 141). Halk burada homojen bir bütün olarak varlık bulmaz, tikel unsurların kopuş noktalarının çoğulluğunun eklemlenmesi olarak ortaya çıkar. Bu da demek oluyor ki, halkın bağrında yatan farklılıkların oluşturduğu tikellikler, onun siyasal bir aktör olarak birliğini tehdit eden değil, siyasal üretkenliğinin kaynağı olarak düşünülmelidir. Halk kavramı ve bu kavramın öznesi olarak halk, belli siyasal talepler etrafında kendiliğinden bir hareket sonucu ortaya çıkar. Bu hareket, halkı siyasal bir özne haline getiren sürecin de kendisi olarak var olur. Yani belli bir siyasal özne, ezelden ebede var olan ve değişmeyen değil, siyasal taleplerin birbirine eklemlenmesi ile ortaya çıkan hareketin siyasal bir strateji üretmesi sürecinde özne haline gelebilir. Bu süreçte birbirine eklemlenen taleplerin unsurları arasındaki farklılıklar ne kadar çok olursa, o kadar üretken ve özgürleşimci bir siyasal oluşum ortaya çıkacaktır. Burada halkın siyasal bir aktör olarak kendi kendini kurma potansiyeli ile karşı karşıya geliriz. Halkın kendi kendini siyasal bir özne olarak kurma potansiyeli ile belli bir siyasal oluşumun hegemonik performansı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Halkın siyasal dinamizmi, gene kendi içinden çıkan ve halkın tikel unsurları karşısında aşkın bir konuma yerleşen devlet tarafından sekteye uğratılır. Çalışmamızdaki seçkinci söylemin varlığı, işte tam da bu "devletin politik dinamikleri" sekteye uğratma noktasında ortaya çıkar.

Osmanlı–Türk siyasal, toplumsal yaşamında halk, çoğunlukla ikili bir anlatı içinde kurulmuştur. Bu ikili anlatının biri halkın özgün kültürel değerlerin varlığı olarak betimlendiği, diğeri halkın bu özgün varlığının medeni bir çehreye kavuşturulması gerektiğini iddia eden anlatıdır. Halk bu söylemsel kuruluş içinde, özgün kültürel değerlerinin anımsatıldı-

ğı/anımsandığı noktada "konuşturulmakta", bu değerlerin medeni bir çehreye kavuşturulması gerektiği öne sürüldüğü noktada "susturulmaktadır". İşte seçkinci söylemin anlatı evrenini, bu konuşturulmayla susturulma arasındaki salınım noktası oluşturur. Bu salınım noktasında söylemsel olarak kurulan halk, siyasal bir aktör olarak tasarlanmak yerine, medenileştirilmesi gereğine işaret edilen bir nesne olarak tahayyül edilir. Burada özne ile nesne arasındaki mutat hiyerarşik ilişki ile karşı karşıya geliriz. Bu ilişki içinde halk, özgün kültürel değerlere sahip olarak resmedilmekle beraber, "durağan, apolitik, kaba, geri ve irrasyonel" olarak da betimlenmekte; bu olumsuz betimlemeler, aktif özne konumundaki devlet/seçkine halkı "terbiye etme" hakkı tanınmasına neden olmaktadır.[2] Osmanlı–Türk siyasal yaşamında bahsi ge-

---

2 Osmanlı-Türk modernleşme/Batılılaşma süreci ile seçkinci söylem arasındaki bağlantı kuramsal ve bilimsel etkilenme noktasında da kendini hissettirir. Osmanlı Devleti'nde devletin bekası ve savaşlarda alınan yenilgilerin önüne geçilmesi kaygısına dayanarak, devlet kurumlarının modernleştirilmesiyle başlayan modernleşme/Batılılaşma süreci, bir süre sonra toplumun modernleştirilmesine doğru yayılmıştır. Bu nokta, Osmanlı modernleştirici seçkinlerini Batı'da yaygınlaşan seçkinci kuramlarla bağlantıya sokar. Burada, "Batı'daki kitlelerin toplumlarında yarattığı altüst oluşlarla karşılaşmadan toplum belli bir düzen içinde nasıl medenileştirilebilir/modernleştirilebilir" sorusu önemli bir ayrım noktası olarak karşımıza çıkar. Bu noktada küçük ama bilgili, ehil bir azınlığın önderliği kritik bir yanıt olarak ortaya çıkar. Bu küçük, bilgili azınlık Batı'dan aldığı teknik ve medeniyeti halka taşıyarak, halkı Batılı/medeni bir çehreye kavuşturacaktır (Gökalp, 2006; 2004; Mardin, 2003; 2003a; Hanioğlu, ty) . Ancak bu süreç, birlik-beraberlik ve düzen içinde bir gelişmeyi öngörmektedir. Bu öngörü de İttihat ve Terakki Fırkası adıyla bir partide cisimleşir. Gerek bu fırkanın üyesi olsun, gerekse bunun dışında olsun, Osmanlı modernleştirici seçkinlerinin genel eğilimi, küçük bir azınlığın toplumun genelini yönetmesi gerektiği yönündedir. Bunlardan en radikal ve belirgin olanlardan birisi, Gustave Le Bon ve Sosyal Darwinist'lerin düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenen Abdullah Cevdet'tir. Darwin ve Lamarck'ın düşüncelerinden ilk etkilenenler arasında yer alan Ahmet Mithat Efendi, Biyolojik Materyalizm ve Evrimcilik'in temsilcileri arasında yer alan Beşir Fuad gibi düşünürler de anılması gereken isimler arasında yer alır. Burada karşımıza çıkan düşünceler, biyolojik olarak da üstün olanların belli bir süre sonra güçlü olarak toplumu yönetme hakkına sahip olacağı savına yas-

çen bu argümanlar, aynı zamanda halka doğru gidişin başlangıcı ve işareti olarak da görülür. Bu halka doğru gidiş, halkçı bir hareketin öncülleri gibi de tanımlanır. Böylece Osmanlı–Türk siyasal yaşamında halkçı bir hareketin başlangıcının, "halk hareketi" olmaktan ziyade, "halkın medenileştirilmesi" hareketi olduğu ortaya çıkar. Bu "modernleştirme/medenileştirme" hareketi içinde, halkın etkin bir siyasal özne olarak var olduğunu iddia etmek çok mümkün görünmez. Daha çok halk, medenileştirici/modernleştirici seçkinlerin pragmatik amaçlarına hizmet eden söylemsel bir oluşum olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışmada esas itibariyle Cumhuriyetin kurumsallaştığı 1930-1940 yılları arasında, seçkinci söylemin oluşumuna odaklandık. Bu yıllar arasında, seçkinci söylemi çözümlemek için, dönemin etkin entelektüel figürlerinden ikisinin metinlerini temel aldık. Metinlerini incelediğimiz yazarlardan birisi, muhafazakâr düşüncenin kurucu unsurlarından olan Peyami Safa; diğeri ise Mustafa Kemal Atatürk ölünceye kadar O'nun en yakınında bulunmuş, Kemalist modernleşme projesinin en etkin sözcülerinden biri olmuş, dönemin en etkili gazetesi *Hâkimiyeti Milliye/Ulus*'un uzun süre başyazarlığını yapmış olan Falih Rıfkı Atay'dır.

Seçkinci söylemin çözümlenmesi için neden bu dönemi seçtik? 1930-1940 yılları arasında Türkiye'de bir yandan Tek Parti iktidarı kurumsallaşmış, diğer yandan uluslararası alanda dünya ekonomik bunalımının yarattığı sıkıntılar sonucu, ekonomik ve siyasal alandaki liberal yaklaşımlara karşı şüphe ve mesafe artmıştır. Uluslararası alanda ortaya çı-

---

lanmaktadır (bkz. Doğan, 2006). Bütün bu savlar, Osmanlı'nın Batı karşısında nasıl yenildiğini anlamak üzerine yapılmış soruşturmalar olarak da düşünülmelidir. Bu soruşturmalar söz konusu seçkinleri tek bir düşünceye götürmektedir: O da küçük ve bilgili, güçlü bir azınlığın önderliğinde, halkın yıkıcı bir unsur haline gelmeden, medenileştirilmesi/modernleştirilmesi düşüncesidir. Osmanlı-Türk seçkinleri ve onların düşünce dünyasına ilişkin olarak yapılmış başka çalışmalar için (bkz. Mardin, 2003, Mardin, 2003b, Hanioğlu, ty., Ülken, 2004, Ülken. 2001).

kan bu gelişmeler, Avrupa'da bütün sivil toplum unsurlarını otoriter bir devlet yapısının içinde eriterek yok eden faşist rejimleri beraberinde getirmiştir. Örneğin İtalya'daki faşist rejimin önderi Benito Mussolini, halkın hiçbir zaman egemen olmadığını anımsatarak, "halka verilen egemen sıfatı acı bir şakadır" cümlesini kurmaktadır (akt, Daver, 1965: 523). Diğer unsurlarla beraber bu söz de ortaya koymaktadır ki bu dönemin uluslararası konjonktürü, her açıdan seçkinci ve otoriter siyasal rejimlerin etkili bir siyasal strateji olarak varlık bulmasına uygun bir ortam yaratmıştır. Türkiye için bu konjonktürel uygunluğun yanında, gecikmiş modernleşmenin verdiği bir acelecilik hissini de eklemek gerekir. Bu dönemde, Türk siyasal ve toplumsal yaşamındaki her türlü unsurun yeniden "inşa" edildiğini hatırda tuttuğumuz zaman, seçkinci söyleme içkin olan "yukarıdan kuruculuk/denetim" mantığına ortamın ne kadar elverişli olduğu da ortaya çıkar.

Böylece Avrupa'da ortaya çıkan "tek devlet, tek parti, tek şef" sloganı ile özetlenen siyasal stratejiyi Türkiye'nin de bu dönem içerisinde benimsemiş olması şaşırtıcı olmaz. Bunun sonucunda devlet, tek etkin ve yetkin siyasal aktör olarak, devlet dışındaki tüm tikel unsurları kendi bünyesine hapsederek, halka içkin olan politik performansı sınırlamıştır. Bu sınırlama mantığının altında halka olan güvensizlik hissi yatar. Bu güvensizlik hissini, bu dönem içerisinde kurumsallaşan Kemalist ideolojinin bileşenlerinden birisi olan "halkçılık" ilkesini tanımlama çabalarında bile görmek mümkündür. Burada karşımıza çıkan "halkçılık" ilkesi farklılıkları, tikellikleri, çoğullukları yok ederek, halkla devlet arasında bir özdeşlik kurma çabasına hizmet etmektedir. Oysa Makyavelli ve Marx'tan çıkarsadıklarımıza göre, devlet, halka ne kadar uzak ve aşkın olursa, demokratik bir siyasetin olanağı da o kadar ortadan kalkar (Abensour, 2002). Böylece bu dönem içerisinde ortaya çıkan ve siyasal bir stratejinin varlığına işaret eden asli söylemsel unsurun "halkçılık" değil "seçkincilik" olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Seçkinci söylemin çözümlemesi için metinleri incelenen Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay'ın seçilmiş olması ise, büyük

ölçüde bir araştırma için sınırlamanın zorunluluğundan kaynaklanmıştır. Ancak iki yazarın seçilmiş olması, sadece bu pragmatik zorunluluğa bağlanamaz. Safa'nın seçilmiş olmasının bir, ama merkezi olmayan nedeni muhafazakâr düşüncenin kurucu unsurlarından olmasıdır. Ancak bu dönem içerisindeki düşünsel oluşumların o kadar birbirinden kolayca "muhafazakâr" ve "ilerici/modernleşmeci" diye net bir biçimde ayrılması mümkün değildir. Zira yaygın Kemalist modernleşme söylemi, içinde modernleşmeci ve muhafazakâr unsurları birlikte barındırır. Bu muhafazakâr unsurların en belirgin olanı "kültürel milliyetçilik"tir. Bu kültürel milliyetçilikle belirginlik kazanan muhafazakâr boyut, aynı zamanda Kemalist modernleşme projesinin otoriter yüzüne işaret eder. Zira Kemalist modernleşme projesi boyunca başlangıçta hegemonik performansın bir işareti olarak varlık bulan halk tasarımı, "kültürel özcülük" kaygısı devreye girdiği andan itibaren, "millet" gibi katı ve homojen bir kavrama doğru evrilme gösterir (Çelik, 1996). Bu nokta, Kemalist modernleşme projesinin hegemonik olmaktan çıkıp, otoriterleştiği yer olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Kemalist modernleşme projesinin merkezi sözcülerinden birisi olarak etkinlik gösteren Atay'da da muhafazakâr unsurlara rastlamak şaşırtıcı olmaz. Bu durumda Safa'nın metinlerini incelemek üzere seçmiş olmanın tek ve en önemli nedenini O'nun muhafazakârlığına dayandırmak yeterli değildir. Safa her şeyden önce üzerine çok fazla akademik çalışma yapılmış bir isim olarak karşımıza çıkar. Ancak yapılan çalışmalar genellikle ya kadına dair düşünceleri ya da muhafazakârlığı üzerinedir. Bizim çalışmamızda ise Safa muhafazakâr olması merkezi nedeninden ziyade, Kemalist modernleşme söylemine içkin olduğu varsayılan seçkinci söylemin izlerini sürmek amacıyla seçilmiştir.

Atay ise söz konusu dönem içerisinde gösterdiği etkinliğin ölçüsüne yakışır düzeyde ürerine inceleme yapılmamış bir isim olarak karşımıza çıkar. Zira bu dönemde Atay, her şeyden önce Tek Parti iktidarının modernleşme projesinin en önemli sözcüsü, anlatıcısı ve tanımlayıcısı; gene partinin yayın organı olan *Hâkimiyet-i Milliye/Ulus*'un başyazarı olarak

etkinlik göstermektedir. Atay'ın var oluşunun asli nedeni rejimi ve rejimin amacını halka anlatmaktır. Bu anlatma misyonu, yazara, halkı söylemsel olarak kurma/inşa etme yetkisi de tanımaktadır. Bu yetki, yazarın aşkın devletin sözcüsü ve hatta kendisi olmasından kaynaklanır. Atay'ın söz konusu bu özellikleri, seçkinci bir söylemin izlerini metinlerinde sürmek için elverişli veriler sunmaktadır.

Bu çalışmada siyasal strateji açısından önemli sonuçlar ortaya çıkaran "seçkinci" söylemin çözümlemesine odaklandık. Seçkinci söylem analiz edilirken kaçınılmaz olarak "Eleştirel Söylem Analizi" yöntemine başvurmak gerekmektedir.[3] Eleştirel söylem analizi yönteminin seçilmiş olmasının nedeni, söz konusu yöntemin, söyleme sadece analiz nesnesi olarak bakmamasıdır. Bu yönteme göre, analiz eden, kendini aşkın ve dışsal bir noktaya yerleştirerek bir söylemi çözümlemez. Bunun nedeni söylemin aktörler/özneler tarafından üretilen anlamlar olmamasından kaynaklanır. Buna göre anlam evreninde özneleri aşan belli söylemler, başka söy-

---

3 Bu çalışmaya başlarken amacımız Türkiye'de seçkinci söylemin bir soykütüğünü çıkarmaktı. Soykütük analizi belli bir söylemsel oluşumla ilgili olarak kaynağa işaret etmek yerine, söylemin içinden geçtiği konjonktürel durumların, söylemi hangi başka söylemlerle ilişki içinde kurduğunu inceleyerek, bu söylemsel oluşumların hangi iktidar ilişkileri ve yerleşik değerleri ürettiğini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir (Foucault, 2004). Soykütük analizini eleştirel söylem çözümlemesinden ayıran şey, soykütük çözümlemesinin daha kapsayıcı olmasıdır. Örneğin soykütük yöntemi bu nedenle belli bir dönem içerisinde yapılan çözümlemeye, kapsayıcı olması nedeniyle çok da elverişli görünmemektedir. Çalışmanın başlarında seçkinci söylemin soykütüğünü çıkarmayı amaçlamış olsak da zaman baskısı nedeniyle, çalışmada belli bir döneme odaklanmayı ve belli yazarların metinlerini incelemeyi seçmek zorunda kaldık. Ancak çalışma süresince, her ne kadar belli bir döneme odaklanılsa da, bu dönemin "kurucu" özelliği nedeniyle dönem içerisinde kurulan seçkinci söylemin unsurlarının Türk siyasal yaşamının günümüze kadar gelen tartışmalarında sürekliliklere rastlanmaktadır. Bu dönemi aşan ve daha kapsayıcı bir seçkinci söylem analizi sayesinde bu süreklilikler ve kopuşların çözümlemesi yapılabilir. Ancak bu çalışmanın sınırlılıkları, seçkinci söylemin günümüze kadar uzanan söylemsel unsurları arasındaki ilişkilerin ayrıntılı çözümlemesine izin vermemektedir.

lemlerle eklemlenme içinde kendi kendini üretir. Özneler bu eklemlenme sayesinde ve sürecinde özne konumu edinirler. Söylem çözümlemesinde öznenin ne kastettiğinin anlaşılması değil, öznenin söylemsel performansının tabi olduğu kurumsallığın ve tarihselliğin anlaşılması önemlidir. Zira söylem tek tek öznelerin etkinliği ile kurulan değil, kurumsal ilişkiler ve tarihsel yapılar arasındaki iktidar örüntülerinin eklemlenmesi ile oluşan ve özneyi kendisi kılan özneleştirme süreçleri olarak okunmalıdır. Bir anlamda söylem Laclau'ya göre "boş bir gösteren"dir. Boş gösteren aynı zamanda öznenin konumlandığı ama hiçbir zaman sabitlenmediği bir söylemsel eklemlenmeler bütünüdür. Buna "bütün" demek, bu bütünün tüm farklılıkları dışlayarak birlik oluşturduğu anlamına gelmez. Burada "bütün", tüm farklılıkları içine alarak kapsayıcı ve farkları yok etmeyen bir "bütün" olarak var olur. İşte bu farklar ya da tikelliklerin varlığı, söylemsel oluşumun hegemonik performansını arttıran, söylemsel oluşumun ürettiği öznelliklerin katılımcılık kapasitesini çoğaltan bir işlev görür. (Laclau, 2007, 1993; Foucault, 2004; Torfing, 1999; Fairclough, 1996, 1995).[4]

---

[4] Bu noktada söylem çözümlemesinin nihai hedefinin sadece bilimsellik değil, toplumsal ve siyasal dönüşüm yaratmak da olduğu gerçeğini anımsatmakta yarar vardır. Zira çözümlenen nesne ile çözümleyen özne arasındaki mesafe, söylem çözümlemesinde ortadan kalkar. Nietzsche bu yaklaşıma "gerçekçi tarih yazımı" adını vermektedir (Foucault, 2004). Gerçekçi tarih yazımına göre, inceleyen kişi kendini yok sayıyormuş gibi yaparak incelediği nesnesi ile arasına mutlak bir mesafe koymaz. Aksine neye, ne amaçla, nereden baktığını bilir ve kendini bu bakışın dışına yerleştirmez. Gerçekçi tarih yazımı bir anlamda "öz-düşünümsel" bir tarih yazımıdır. İnceleme sırasında çözümleyici sadece araştırma nesnesini değil, kendini de bir anlamda çözümler ve özneleşir. Bu mesafesizlik durumu, Nietzsche'nin bilgiye atfettiği perspektiflilik durumundan kaynaklanır. Zira bu yaklaşıma göre, her anlam, her sabitleme çabası ve her bilgi olma iddiası iktidar olma istencinden azade değildir. Bu tespit, bilimselliğe atfedilen nesnelliği de, toplumbilimsel ve siyasal çözümleme yapan bilimcinin nesnesi ile arasına koyduğu mesafeyi de kuşkulu duruma düşürür. Burada önemli olan bu kuşkulu durumun, kuşkululuğunun farkında olarak çözümleme yapmaktır.

Çalışmamızın pek çok yerinde işaret edeceğimiz gibi, çözümlediğimiz seçkinci söylem, başka söylemlere eklemlenerek, hegemonik performansın bir göstergesi olarak var olur. Seçilen çözümleme yöntemi de bu saptama uyarınca düşünülmelidir. Buna göre seçkinci söylemi kuran başka söylemler, temalar şeklinde seçilerek analiz edilmiş; seçkinci söylemi temalar olarak ortaya çıkarılan diğer söylemlere "dikişleyen/eklemleyen" noktalara işaret edilmiştir. Temalar metin içinde başlıklara taşınmış, bu başlıkların hepsinin seçkinci söylemi üretme kapasitesine işaret edilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın odak noktasını halk kavramının söylemsel kuruluşu oluşturur. Halkın söylemsel kuruluşunu işaret eden en önemli sözcükse "inşa" sözcüğü olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle inşa sözcüğünün işaret ettiği diğer sözcükler, bir anlamda halk kavramını diğer kavramlara ve kategorilere eklemleyen bir işlev gördüğü için çözümlememizin içine dâhil edilmiştir. Halkı özgün bir siyasal ve toplumsal kategori durumundan çıkarıp devletin ve milletin homojenleştirici uzamına yerleştiren sözcükler burada anlam kazanır. Bu sözcükler/söylemler "birlik", "kültür", "medeniyet/modernleşme/ Batılılaşma", "terbiye" gibi pek çok başka kurumsallık ve tarihsellik içinde var olan söylemle bağlantı içinde ortaya çıkan söylemsel oluşumlardır. Burada seçkin/devletin, halkı aşkın kurucu pozisyonuyla söylemsel üretiminin önemi ve işlevi karşımıza çıkar. Böylece halk, devlet/seçkin söyleminde, kültür ve medeniyetin eklemleyici performansı sayesinde millet gibi katı ve homojen bir kategoriye demirlenir. Bu demirleme sürecinde devletin/seçkinin tanımlayıcı ve sabitleyici işlevi, halk arasındaki dinamik politikliği statik bir millet kategorisinin içine hapseder.

Çalışmada başlığa çıkarılan unsurlardan birisi de gene organik bir bütün olarak tasarlanan millet kavramına eklemlenen halk kategorisini tehdit eden sınıf kavramının reddine dair çözümlemelerdir. Burada esas itibariyle sınıf kavramının, halkı birlik tahayyülü halinde millet kavramına eklemleyen tasarım halindeki unsurlara tehdit olarak çerçevelendirildiği ortaya çıkmıştır.

Çalışmamızda başlığa taşınan bir diğer tema, kadınların halkın heterojen bir unsuru olarak siyasal katılımının ve kamusal görünürlüğünün sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği konusudur. Bu konu siyasal katılım ve kamusal görünürlük açısından ortaya çıkan kadının özgürlüğü ve bedensel varoluşunun da sınırlarını çizmektedir. Burada bu sınırların aşkın ve dışsal bir belirleyici olarak devlet/seçkin tarafından çizildiği saptaması önemlidir. Bu sınırlar sadece politik bir özne olarak devlet/seçkin tarafından değil, aynı zamanda kadının "toplumsal rolleri", "estetik nitelikleri", "medeniyete uyum kapasiteleri" gibi söylemsel oluşumlar tarafından da çizilir.

Çalışmada önemli ama merkezi olmayan ve özellikle Peyami Safa'nın metinlerinde yoğun tartışma konusu olan bir tema da "Doğu-Batı" tartışması ve tanımlamasıdır. Bu tartışmanın çalışmamız açısından önemi, Doğulu tanımlarında karşımıza çıkan olumsuz imgelerin varlığında ortaya çıkar. Her iki yazar açısından da Doğululuğa atfedilen bu olumsuzluklar, özellikle Osmanlı devletinin geri kalmasına ve nihayetinde yıkılmasına neden olmuştur. Kuşkusuz yazarların gözünde devletin yıkılmasının en önemli nedeni Doğulu zihniyetin varlığıdır ve bu zihniyet en fazla da halkı etkilemiştir. İşte çalışmamız açısından Doğu-Batı tartışmasının can alıcı noktasını, "halkın Doğululuğu" konusu oluşturur. Bu nedenle "Doğu-Batı" tartışması Atay'da çok yoğun ve merkezi bir yer oluşturmadığı için aralarda değinilmiş, Safa'da ise ayrı bir başlığa taşınmıştır.

Bu çalışmada esas olarak halkçı söylem ve halkın siyasal etkinliğinin sınırları ile devletin bu sınırların çizilmesi sürecindeki etkinliğine dair kuramsal tartışmalar çözümleme sürecinde metnin içinde yapılmıştır. Zira halkçı söyleme dair çözümlemeler bizi seçkinci söylemin varlığına götürmüştür. Bu süreçte çözümlediğimiz "halkçı" söylemin, aslında retorik düzlemde kaldığı, bunun yerine seçkinci söyleme dair pek çok unsuru bünyesinde barındırdığı ortaya çıkmıştır. Bu çözümlemenin siyasal sonuçlarından bir ve belki de en önemlisi, özellikle 1930-1940 yılları arasındaki halkçı söy-

lemin, halkın birliğini kurarak buradan millet gibi bir kavrama ulaşılmasını sağladığıdır. Bu siyasal sonuç kuşkusuz tek başına bir anlam ifade etmez. Bu sonuçla beraber ortaya çıkan, halkın özgün kültürel değerleri ile batının medeni araçlarını bir araya getirme söylemi de, "seçkin" bir millet yaratmanın yolu olarak sunulduğu zaman, seçkinci söylemle "halkın söylemsel inşası" arasındaki bağlantı daha net açığa çıkmaktadır.

Bu çalışma, 1930-1940 yılları arasında Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay'ın metinlerinden yola çıkarak seçkinci söylemin izlerini sürmeye odaklanmıştır. Bu çözümleme esas itibariyle "halk" kavramının söylemsel kuruluşunu merkeze almıştır. İnceleme döneminin Türk siyasal ve toplumsal yaşamı açısından özgün ve stratejik bir dönemi içermesi nedeniyle, bu çözümleme sürecinde ortaya çıkan sonuçların izlerini günümüze kadar görmek mümkündür. Halen günümüzde, seçimlerin ardından bazı çevreler tarafından yapılan halkın rasyonel davranmadığına dair değerlendirmelerin varlığı bile bu izlerin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.[5] Ancak gene de bu çalışmanın sınırları, Türk siyasal yaşamının genelinde "seçkinci" söylemin nasıl bir işlev gördüğü ve hangi başka söylemsel oluşumlarla ilişki içinde kurulduğuna dair kapsayıcı değerlendirmeler yapabilmenin önüne geçmektedir. Ancak bu çalışma böyle kapsayıcı olası çalışmalara önemli ölçüde ışık tutacak niteliktedir.

---

[5] Bu çalışmanın yazıldığı sıralarda, yani 22 Temmuz 2007'de yapılan seçimlerin ardından seçim sonuçlarıyla ilgili olarak CHP Genel Başkan Yardımcısı Onur Öymen'in yaptığı "Vatandaşlarımızın geniş kesimlerinin bu kadar sıkıntı çektiği bir dönemde bu iktidar partisi oylarını artırabiliyorsa bunda rasyonel olmayan bazı sebepler aramak gerekir" (Radikal, 23 Temmuz 2007) açıklaması bile Kemalist söyleme içkin olan seçkinci algının sürekliliğine dair bize önemli ipuçları vermektedir.

I. BÖLÜM

PEYAMİ SAFA DÜŞÜNCESİNDE HALK TAHAYYÜLÜ VE SEÇKİNCİ SÖYLEM

1. Kemalist Modernleşme ve Muhafazakâr Düşüncede Halk Tahayyülü

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yılları olarak nitelenen 1923-1938/39 dönemi, aynı zamanda bir inşa süreci alarak değerlendirilir (Bora, 1997a: 53). Bu inşa yıllarını, Türkiye modernleşmesinin ilk evresi olarak da düşünebiliriz. Türkiye modernleşmesi, modernleşme paradigmasının genellikle tek boyutlu değerlendirilmesi nedeniyle, "radikal" ve "devrimci" olarak yorumlanır. Bu yorum, toplumun, "geleneksel", "Osmanlı" ve "dine ait" olan unsurlardan hızla arındırılması işleminin sekterliğinden temel alır. Bu yaklaşım, karşımıza aynı zamanda, modern ve muhafazakâr ikilemini çıkarmaktadır. Bu ikilem de, Türk siyasal yaşamı ve dönüşümüne dair iki temel değerlendirmenin sonucu olarak düşünülmelidir.

İrem'e göre bu iki temel değerlendirmeden birisi Niyazi Berkes'in, diğeri ise Kemal Karpat'ın değerlendirmesidir (1997: 59). Bu iki değerlendirme de, aslında Türk modernleşmesi içerisindeki muhafazakâr unsurları görme kaybına uğratır (Köker, 1996: 159; Gökmen, 2003: 133). Berkes'e gö-

re muhafazakârlık, geçmişte güçlü olan, ancak toplumsal değişmeler ve yenileşmeler sonucu eski güç ve statüsünü kaybeden dinsel ve geleneksel toplumsal unsurların verdiği reaksiyondan ibarettir (2003). Bu toplumsal unsurlar, yeni toplumsal yapılanma içerisinde güçlü olamayacaklarını bildikleri için, eski toplumsal ilişkiler ve değerlerin arzusu içine girmekte ve bu ilişkilerin ve değerlerin yeniden yürürlüğe konması için çaba sarf etmektedirler. Kemal Karpat ise, yeni toplumsal yapılanma içerisinde güç ve statü kazanmış olanların da muhafazakâr eğilimler kazanabileceklerine işaret etmekle beraber, modernleşme ile muhafazakârlığı birbiriyle uzlaşmaz karşıtlıklar olarak kurgular (2005: 49). Burada her iki yorumun da kör noktasını, muhafazakâr düşünce ile "fundamentalist/gerici" akımların aynı kategori içinde değerlendirilmesi oluşturur. Ancak muhafazakârlık gerici ya da reaksiyoner değil, günün cari değerleri ile uyum gösterebilen esnek bir düşünce akımı olarak karşımıza çıkar. Gökmen'e göre, bu iki yaklaşım ve aslında Kemalizm'in yaygınlık kazanmış başat yorumları, en azından modernleşme ile muhafazakârlık arasında kurdukları karşıtlık nedeniyle, inşa dönemindeki Tek Parti'nin "radikalizmi"ni, "inkılâpçılığı"nı, "ilerlemeci ve gelişmeciliği"ni, "modernistliği"ni kutsar ya da ön plana çıkarır (Gökmen, 2003: 133). İşte Tek parti dönemine dair bu kutsama, bu dönem içinde var olan muhafazakâr unsurları görmeyi engellemekte, muhafazakârlığın bu sürecin tamamen dışında yer aldığı, bu dönemin geçmişten ve gericilikten bir kopuş sürecini beraberinde getirdiği gibi bir fikre götürmektedir.

Oysa Tek Parti dönemi inkılâplarına ve inşa sürecine, sadece modernleşme paradigması hâkim değildir. En azından "milliyetçi kalkınmacılık" olarak tezahür eden Kemalist ilerleme fikri, bir yandan ödün vermez bir modernleşme fikrine, diğer yandan, "Türk milletine özgü benzersiz niteliklerin" Osmanlı döneminde baskılanan unsurlarının keşfedilme kaygısına dayanması nedeniyle de muhafazakâr düşünceye yaslanır (Gökmen, 2003: 133; Köker, 1996: 158). Modernleşme fikrinin en çok açığa çıktığı noktalar, "ilerlemecilik",

"teknik fetişizmi", "milli kalkınmacılık" ve "muasır medeniyet" kavram ve ilkelerinin öne alındığı durumlar olarak karşımıza çıkar. Bu kavram ve hedeflerden biri olan "milli kalkınmacılık" tamlamasının "milli" kısmının "şuur" ve "kültürel özcü" bir bakışın öncelenmesi bakımından düşünüldüğü noktada, devreye muhafazakâr boyut girer. Zira "milli şuur"u oluşturan en önemli unsur, Türk'e ait olan "eşsiz ve benzersiz" nitelik ve değerler olarak düşünülür. Bu "Türk"e ait değerlerin altı, zaman zaman o kadar keskin çizgilerle çizilir ki, bu vurgu çoğunlukla "kültürel ve açık ırkçılık" boyutunu alır (Bora, 1997a: 55-56).

Bu ırkçılığa varan vurguyu en keskin biçimde 1924-1930 yılları arasında Adalet Bakanlığı yapmış olan Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilali* adlı kitabında geçen "Türk'ün en kötüsü, Türk olmayanın en iyisinden iyidir" (1995: 160) cümlesinde görmek mümkündür. Bu cümlenin anlamı aslında, "Türk"ün Osmanlı yönetimi altındaki durumunun ne olduğu ile anlaşılır olmaktadır. Zira bu cümlenin ardından, "Geçmişte Osmanlı İmparatorluğu'nun bahtsızlığı, ekseriya, mukadderatını Türklerden başkasının idare etmiş olmasıdır" (160) cümlesi gelir. Bu cümleden de anlaşıldığı üzere, Türk modernleşmesi, sadece ilerleme, kalkınma, yenileşme hedefine sahip değil, aynı zamanda devletin "mukadderatını" Türk'e emanet etme amacını taşır. Bu yönüyle Türk modernleşmesi, ileriye yönelik hayata geçirdiği uygulamalarla (inkılâplarla) modernleşmeci; ilerisi için geçmişten ve geçmişin taşıyıcısı olarak değerlendirilen halktan devşirdiği gelenek ve değerlerle "milli şuur"u tesis etme kaygısı nedeniyle de muhafazakâr olarak nitelendirilebilir. Zira burada karşımıza çıkan halk, farklılıkları içinde barındıran ve kendi kendini popüler talepler aracılığıyla ve etrafında kurma iradesi gösteren ontolojik bir varlık değil, "milli şuura" erdiren ve bu vesileyle "millet" olmaya götüren geçmişten devralınan değerlerin taşıyıcısı olarak tahayyül edilen *soyut* bir varlıktır. Bu soyut varlığın "millet" kavramı ile eklemlendiği noktada, kendi iradesi ortadan kaybolmakta, bu irade, millet tahayyülünü dillendiren seçkinlerin eliyle tecelli etmektedir.

Bu yönden düşününce, Türkiye Cumhuriyeti'nin "inşa" yılları içerisinde karşımıza çıkan neredeyse tüm yazar ve düşünürlerin, Kemalist modernleşmeye içkin olan modernleşmeci ve muhafazakâr salınımın ortasında ya da kenarında durmaktan başka bir seçeneğe sahip olmadıklarını söylemek mümkündür. Merkezde durduğu düşünülen yazar ya da aydınların bile, Kemalizm'in özcü "halk" kurgusuna yaslanan yorumlarını üretmekten başka bir şey yapmadıkları aşikârdır. Aslında bu yıllar içerisinde, düşünsel bakımdan merkez ve çevreyi o kadar da net çizgilerle ayırmak mümkün değildir (İrem, 1997; Gökmen, 2003; Bora, 1997). Bu bakımdan düşününce, en azından entelektüel yönden, muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek çevrelerin bile, Kemalist modernleşmenin baskın paradigmasına eklemlenme kaygısı taşıdığını söyleyebiliriz. Baskın Kemalist yorum da zaten, içinde taşıdığı muhafazakâr unsurlarla bu eklemlenme çabasına yeterli fırsat sunmuştur. Daha açıkçası, baskın Kemalist yorum, bu türde muhafazakâr yorumları, kendi hegemonik performansını ortaya koymanın birer göstereni olarak değerlendirme eğilimi taşımıştır.

Cumhuriyetin inşa yıllarında karşımıza çıkan halk tahayyülü, devlet tanımı ve millet kurgusunun da hem modernleşmeci hem de muhafazakâr kanatta birbirlerine yakın ifadelerle kavramsallaştırıldığı görülür. Bu kavramsallaştırmada, devlet, millet, halk, vatandaş gibi kavramların birbiriyle iç içe geçmiş bir bütünlüğe işaret ettiği dikkati çeker. Bu gibi farklı siyasal işlev ve anlamlara sahip kavramların, bu dönem içinde birbirlerinin yerine kolayca kullanılmasının en önemli nedeni, Kemalist modernleşmenin "organizmacı toplum ve otoriter devletçilik" anlayışıdır (Bora, 1997a: 54). Bu anlayış, Kemalist modernleşmenin hem muhafazakâr hem de modernleşmeci kanadındaki halk tahayyülünde kendini en açık biçimde ortaya koyar. Bu yönden düşününce, Kemalist modernleşmenin modernleşmeci kanadına da içkin olan; ama muhafazakâr kanatta daha da belirgin olarak görünen, halkın geçmişin saf ve otantik değerleriyle müdemmiç olarak algılanması, ilk bakışta "halkçı" bir siyasal yaklaşım olarak

değerlendirilebilir. Ancak halka ait olan bu söz konusu değerlerin ve buna bağlı olarak halkın yüceltilmesini, halkın siyasal bir unsur olarak yönetime dâhil edilme kaygısından değil, "milli şuuru" tesis etme amacından kaynaklandığını düşünmek gerekir. Bu bağlamda, Kemalist modernleşmenin "halkçılığı", milliyetçi söylemi üreten ve besleyen bir unsur olarak karşımıza çıkar. Halka ait olan otantik ve eşsiz değerler aslında Türk milletine içkin olan değerlerdir. Bu değerlerin sürekli altının çizilmesi, Bora'ya göre, "milli şuur"u besleyen "özgüven serumu" olarak değerlendirilebilir (1997a: 61). Böylece halka ait kültürel değerlerin özgünlüğüne, saflığına ve eşsizliğine yapılan aşırı vurgu, bir yandan "kültürel ırkçılığı" (55) beslerken, diğer yandan da "halk"ın bünyesinde barınan farklı, tikel ve çoğul unsurları homojenleştirme işlevi görür. Halkın kültürel değerlerinin yüceltilmesi, sadece halkın "Osmanlı döneminde kaybettiği" özgüvenini yükseltme işlevi görmez, aynı zamanda "değerlerin/anlamların merkezileşmesi ve homojenleşmesi" ile bir "birlik" idealine kavuşma arzusunu da beraberinde getirir. Böylece Bora'nın bahsettiği "özgüven serumu" tanımlamasının anlamı ortaya çıkar. "Özgüven serumu"nun siyasal açıdan biri halkın tikel unsurlarının anlamlarının merkezi iktidarın anlamları ile eklemlenmesi, diğeri farklı kültürel unsurların birlik ideali içinde eritilerek homojenleştirilmesi olmak üzere iki önemli sonucu ortaya çıkar.

1.1 Kemalist Modernleşme ve Muhafazakâr Düşünce İçinde Peyami Safa'nın Yeri

Kemalist modernleşmenin "muhafazakâr" olarak nitelendirilen kanadının, halk tahayyülü bakımından halkçı olup olmadığı sorunu önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkar. Bu ayrıntı, çalışmamız bakımından da önemli bir yer işgal eder. Çalışmanın bu bölümünde dönemin muhafazakâr olarak değerlendirilen aydınlarından Peyami Safa'nın yazılarından yola çıkılarak, Kemalist modernleşmenin unsurlarından olan muhafazakâr düşüncenin halkçı bir söylem üretip üretemediği incelenmiştir. Zira Kemalizm'in içindeki muhafazakâr

unsurlardan birisi olan "kültürel milliyetçilik", heterojen bir kavram ve siyasal kategori olan halk kavramını, daha homojen ve farkları dışlayan "millet" kavramına bağlamaktadır. Buradaki amaç, muhafazakâr düşüncenin de modernleşmeci düşünce gibi halkçı olmadığı öngörüsüne dayanır. Yani muhafazakâr düşüncenin "halkçı" olmadığı varsayımı, bizi dolaylı olarak, bu düşüncenin seçkinci olduğu varsayımına yönlendirir. Böylece muhafazakâr düşüncede seçkinci söylemin nasıl ortaya çıktığı çözümlemesi, çalışmanın odaklarından birisi haline gelir. Aslında burada yapmayı amaçladığımız şey, bir düşünce ya da siyasal akım olarak muhafazakâr düşüncede halk kavramını analiz etmekten çok, halk kavramının tanımının muhafazakârlaştığı noktaları ortaya çıkarmaktır.[6] Peyami Safa burada, sadece muhafazakâr olması nedeniyle değil, Cumhuriyetin ilk yıllarının etkili bir entelektüel figürü olması nedeniyle önem kazanır.

Türkiye'nin kuruluş yıllarında, Kemalist modernleşmenin muhafazakâr tonuna önemli katkılarda bulunan aydın figürlerinden birisi olan Peyami Safa, söz konusu dönem içerisindeki seçkinci söylemin çözümlenmesi için iyi bir örnek olarak düşünülmüştür. Zira Safa, muhafazakâr düşüncenin önemli simge isimlerinden birisi olmakla beraber, diğer fikir akımlarına da içkin olan (Batıcılık başta olmak üzere, modernist İslamcılık ve Türkçülük gibi yerlici fikir akımları da dâhil) "modernist medenileşme etiğini çeşitli derecelerde bir modernleşme projesi olarak sahiplenme" tavrının da belirgin örneklerinden birisi olarak karşımıza çıkar (Öğün, 1997: 195). Bu bakımdan da, geçmişin değerleri ile modernleşme projesinin pozitivist hedeflerini birleştirip bir sentez oluşturma kaygısını ve hedefini hayata geçirme amacının, Safa'da belirgin bir biçimde görünürlük kazandığı ortadadır.

---

6 Çalışmanın bu noktasından sonra yapılacak muhafazakârlığa dair kavramsal tartışmalar da büyük ölçüde "halk" kavramının tanımlanması doğrultusunda değerlendirilmelidir. Zira çalışmanın esas konusu, muhafazakâr düşüncede halk kavramı değil, söz konusu dönem içerisinde iki yazarın metinlerinde halk tahayyülü üzerinden bir seçkinci söylem analizi yapmaktır.

Zira hem Batı muhafazakârlığı, hem de Türk muhafazakârlığı, "geçmişte takılı kalmak" yerine, ortaya çıkan yeni konjonktürel durumlarla uyum sağlayarak, geçmişle bugünü bir araya getirme hedeflerine sahip olması bakımından benzerlikler taşır (Öğün, 1997; İrem, 1999; Bora, 1997b; Nisbet, 2002; Çiğdem, 2001: 35-64).

Bu noktada devreye geleneklerin önemi ve bu geleneklerle modern değerleri barıştırma/bağdaştırma kaygısı girer. Kuşkusuz bu geleneklerin, aynı zamanda yerli ve otantik değerlerin taşıyıcısı olarak karşımıza, siyasal olmaktan önce/ziyade toplumsal bir kategori olarak "halk" kavramı çıkar. Halkı geleneklerin taşıyıcısı olarak değerlendirmek ise, muhafazakâr düşünceyi, "tarih, tin ve millet" gibi geçmişten günümüzü şekillendirmek için devralınan değerleri arama kaygısına düşürür (Çiğdem, 2001: 46). Burada karşımıza çıkan halk kavramı geçmişten devralınan değerlerin taşıyıcısı olması nedeniyle bir öneme sahip görünür. Seçkinci söylemi çözümlemenin yollarından birisi de, aslında modern anlamda öncelikli olarak siyasal bir kategori olarak karşımıza çıkan "halk" kavramının, Türk siyasal yaşamında söylemsel düzeyde nasıl kavramsallaştırıldığını çözümlemektir.

Safa gibi belli bir döneme kadar aslında Kemalist "inşa" sürecinin bir yönüyle kıyısında bir başka yönüyle merkezinde yer bulmuş olan entelektüel bir figürün metinleri üzerinden giderek seçkinci söylemin çözümlemesini yapmak, Türk siyasal yaşamındaki genel seçkinci söyleme dair de ipuçları verir. Şöyle ki, aslında Safa, belli bir döneme kadar; -bir değerlendirmeye göre çok partili hayata geçişe kadar (Öğün, 1997; Bora, 1997b; Yetkin, 1996; Güvenir, 1989)- Kemalist modernleşmenin merkeze yakın bir noktasında durur. Esas itibariyle Safa düşüncesi ile Kemalist modernleşme paradigmasının örtüştüğü yerler, modernleşmenin de bir uzantısı olan "uluslaşma" kaygısının açığa çıktığı noktalarda karşımıza çıkar. İşte bu düşünme biçiminin tam da bu noktası, bizim analizimiz için hayati önemdedir. Zira "halk" kavramı ile millet kavramı, geçmişle kurulan bağlantı, birlik/bütünlüğün somut görünürlük kazandığı yüzey olması, farklılıkların bir

"bütün" içinde yok sayılması gibi stratejik işlemler yoluyla, etkin bir siyasal aktör olmak yerine, "yapılan", "kurulan" ya da "inşa edilen" bir unsur olarak tahayyül edilir. Bu anlamda "halk" burada "ulus/millet" kavramının bütünleştiriciliğine varılırken kat edilen yol olarak algılanır. Bu yolun bizi ulaştırdığı hedefse "ulus/millet" olarak karşımıza çıkar.

Safa'nın[7] günümüze kadar uzanan esas düşünsel eğilimi, aslında üçüncü evre olarak da nitelendirilen mistisizme

---

[7] Peyami Safa, 1899'da İstanbul'da doğmuş, Abdülhamit döneminin muhalifleri arasında bulunan Şair İsmail Safa'nın oğludur (Ülken, 2001: 447). Babası sürgünde öldüğü zaman daha yedi sekiz yaşlarındadır. Büyük kardeşi İlhami Safa ile birlikte geçim derdi nedeniyle çok küçük yaşlarda gazetecilik işine girmiş, ilkokuldan sonra eğitim hayatına devam edememiştir (447). Gazetelerde en küçük görevlerden başlayarak başyazarlığa kadar yükselmiştir. Cumhuriyet gazetesinin devamlı fıkra yazarlığını yapmış, zaman zaman Ulus gazetesinde de yazılar yazmıştır. Safa, babasını çok küçük yaşlardayken kaybettiği için, bir yandan yazarlık ve gazetecilik yaparak hayatını kazanmaya çalışırken, diğer yandan kendi kendini yetiştirmek zorunda kalmıştır. Safa, her ne kadar küçük yaşlarda yetim de kalsa, babasından kendisine, bir "kültürel sermaye" miras kaldığı, seçtiği meslekten de anlaşılmaktadır. Bu kültürel sermayenin sadece bilgi birikiminden ibaret olmadığı ortadadır. Zaten babasını çok küçük yaşlarda kaybettiği için doğrudan bir baba eğitimi ve otoritesi görmüş olması mümkün değildir. Safa'ya babasından kalanların birincisi isim; ikincisi Abdülhamit muhalifliği ve tam da bu muhaliflik nedeniyle sürgünde ölmesinin getirdiği bir siyasal ve toplumsal konumlanma; üçüncüsü gene bu konumlanmanın getirdiği kültürel ve edebi arenanın havasından kaynaklanan "fikir muhiti"dir. Bütün bunları bir araya topladığımız zaman, Safa'ya düzenli eğitimden daha fazla avantaj sağlayan bir "habitus"un varlığı ile karşı karşıya kalırız. Peyami Safa, tam da yeni bir devletin ve toplumun kurulma döneminde, ihtiyaç duyulan "organik aydın" işlevini ve fırsatını iyi kullanmıştır. Bu bağlamda Safa'nın hem roman hem fıkra ve hem de deneme yazıları, dönem içerisinde ortaya çıkan düşünsel ve edebi boşluğu iyi doldurmuştur. Tam da bu noktada "habitus" kavramından söz etmek yazarın düşünsel ve siyasal gelişimini anlamak açısından önemli görünmektedir.

"Habitus", esas itibariyle Pierre Bourdieu'nun tam da söz konusu durum için kullandığı bir kavram olma niteliğini taşımaktadır. (Bourdieu, 1984; 1995; Scahill, 1993). Buna göre habitus, hiç değilse kolektif tarihin bir ürünü, olağan kabul edilerek yaşanan nesnel gerçeğin iyi bilinen bir gereksinimidir. Bir başka deyişle habitus, zihinsel ve

kayma döneminde ortaya çıkmıştır (Ülken, 2001; Yıldırmaz, 2003: 13; Yetkin, 1996). Ancak bu dönem çalışmamızın kapsadığı dönemin dışında kaldığı için ihmal edilmiştir.[8]

Çalışmada Safa'nın romanlarına da çözümleme nesnesi olarak başvurulmuştur. Her ne kadar bir roman yazım üslubu, biçemi ve kurmaca olması nedeniyle, fikir yazılarından farklılık gösterse de, Safa'nın romanları incelendiği zaman, fikir eserleriyle bir bütünlük içinde olduğu görülür. Zira sanki Safa, deneme ve fıkra yazılarında savunduğu fikirleri-

---

toplumsal yapıların günlük toplumsal etkinlik içinde vücut bulmasını sağlayan nakledici ve taşıyıcı bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Habitus, bir yandan kişisel tarihle diğer yandan da toplumsal tarihle örüntülenmiş, toplumsal olarak bu birbirinden aslında o kadar da kopuk olarak yaşanmayan iki tarihsel gerçekliğin, insanın karşısına bir zorunluluk gibi çıkmasının sonucudur. Böylece insan, bu zorunluluk tarafından çerçevelenen bir yapının içine düşer. Ancak bu yapı, Bourdieu'nun dikkat çektiği gibi, sabit ve değişmez bir nitelik arzetmez. Sürekli bir dönüşüm ve değişim içindedir. Bu toplumsal yapıyı oluşturan ikili karşıtlıklar sürekli birbirinin içine geçer ve sızar. Bu hem toplumsal hem de düşünsel olarak böyledir. Aslında bu "sızma", tarihsellik içerisinde olmaktan ziyade, özü itibariyle de hep hâlihazır devam eden bir süreçtir. Bu yapıyı oluşturan zıtlıklar arasındaki iç içe geçmişliği, en bariz bir şekilde, Safa'nın kendisinde bile görürüz. Bu yönden düşününce Safa, bir yandan monarşik dönemin bir muhalif yazarının oğlu olması nedeniyle ilerici bir töz barındırır kişisel tarihinde, diğer yandan, monarşiyi devirip, halkı egemen kılmak üzere yola çıkan bir "Anadolu Hareketi"ne başlangıçta pek de destek olmamıştır (Yetkin, 1996: 154-155). Gene eylemsel yönden karşımıza çıkan ikili karşıtlığın bir aradalığını düşünsel bakımdan da gözlemlemek mümkündür. Safa, bir yandan muhafazakâr düşünceye içkin olan, gelenek, geçmiş, otantisite kaygılarını taşıyarak bu değerleri "şimdi"yle bağdaştırma düşüncesine bağlıyken, diğer yandan ödün vermez bir ilerlemeci, sarsılmaz bir pozitivist, tutkulu bir teknikçi olarak karşımıza çıkar. Bütün bu bir aradalıkları Bourdieu yapıyı aşan bir yapılaşma kavramı ile açıklamaktadır. Bu kavram, Safa'nın düşünsel dünyası ile beraber, Osmanlı–Türk toplumsal ve siyasal yaşamındaki gelişmelerde ortaya çıkan geçmişle bugünü, gelenekle modernliği, medeniyetle kültürü, madde ile maneviyatı; bütün bunları kapsayan Doğu ile Batı'yı bağdaştırma kaygılarını da anlamayı kolaylaştırır.

[8] Yazarın eserlerine dair bir döküm, çalışmanın sonunda kaynakçaya eklendiği için metnin bu bölümünde ayrıntılı bir eser incelemesine gerek duyulmamıştır.

ni, romanlarında olumladığı karakterlere söyletmektedir. Eleştirdiği fikirleri ise, olumsuzladığı ve yerdiği karakterler dillendirmekte, bu karakterlerin davranışları da savundukları fikirlerle örtüştürülmektedir. Bu nedenle Safa'nın edebi eserleriyle düşünsel eserleri biçem bakımından farklı da olsa, içerik bakımından bir yekparelik arz eder. İçerik bakımından karşımıza çıkan bu yekparelik, analiz açısından metinler arasında bir ayrımlama yapmayı gereksiz kılmştır. Zaten amacımız, edebi metin analizi değil, diğer metinlerle beraber, edebi metinler üzerinden siyasal bir söylemin çözümlemesini yapmaktır.

Safa'nın romanları dâhil bütün eserleri, yazılış amaçları dikkate alındığı zaman geçmişle gelecek, gelenekle modernlik, doğu ile batı arasındaki çatışmanın dinamiklerinin nereden geldiğini anlatma kaygısı taşımaktadır. Bir yandan çatışmanın altı çizilirken, diğer yandan bu ikili karşıtlıklar arasında uzlaşmanın nasıl ortaya çıkacağına dair ipuçları araştırılmaktadır. Ancak bilindiği üzere muhafazakârlığın temel güdüsü gelecekten değil, geçmişten kaynaklanır (Nisbet, 2002: 115; Çiğdem, 2001). Bu geçmişe yaslanan güdünün taşıdığı en temel kaygılardan birisi de sahihliktir. Yaşadığı devrin değer ve alışkanlıklarının "soysuzluğu", "yozluğu", "yüzeyselliği" ve "şahsiyetsizliği" ancak geçmişin günümüzde muhafaza edilmesi ile aşılabilecektir. Muhafazakâr için geçmiş, günümüzün "yüzeyselliği"nin aşılabilmesi için sağlam bir dayanaktır.

Bu açıdan düşünülünce, Safa'nın muhafazakârlık algısı ile Batı muhafazakârlığının farklılaştığı ve örtüştüğü noktalar önemlidir. Her şeyden önce örneğin Batı'da muhafazakâr düşünce, büyük altüst oluşları beraberinde getiren Fransız Devrimi ile başlayan devrimler çağına bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır (Nisbet, 2002). Bu düşüncenin ilk temsilcisi İngiliz düşünür Edmund Burke'dür. Burke'ün Fransız Devrimi üzerine yazdığı eser, Batı muhafazakâr düşüncesinin başlangıç metni gibidir. Burke, bu metinde özetle, Fransız Devrimi'nin özellikle monarşik devlet yapısını tümüyle ortadan kaldırma eylemini hedef alır ve bu eylemi şiddetle eleşti-

rir. Onun böylesi bir altüst oluş ve yıkım eylemi yerine Fransa'ya önerdiği şey, "devletin kurumsal yapılarını atalarının kendilerine bıraktıkları temel üzerine inşa etmeleri"dir (2007: 9). Burke'e göre, Fransa'da ruhban sınıfının tümüyle temsilden yoksun bırakılması, aristokrasinin tamamen lağvedilmesi gibi durumların yaşanmaması gerekirdi. Burke'ün burada önerdiği, eski rejimle, yeni rejimin sentezinden oluşan ılımlı ve uyumlu bir rejimdir. Bunun dışında Batı muhafazakârlığı, dini kurumların ve aile kurumunun, devrim nedeniyle tamamen etkisizleştirildiğini savunarak bu kurumların yeniden olması gerektiği gibi ihdas edilmesi için çalışılması gereğine işaret eder. Batı muhafazakâr düşüncesinde, toplumu bir arada tutan iki temel kurum vardır. Bunlardan birisi aile, diğeri ise devlettir. Bu iki kurum hiçbir şekilde yıpratılmamalıdır (Nisbet, 2002).

Burada karşımıza çıkan muhafazakâr yaklaşımların birçoğu Safa'nın düşünceleriyle örtüşme içindedir. Örneğin Safa'nın aile kavramına verdiği önem, kadının toplumsal ve siyasal katılımı ile kamusal alandaki görünürlüğüne dair sınırlı perspektifi, geçmişe dair değer, ahlak ve geleneklere olan bağlılığı; bu bağlılığın getirdiği geçmişle bugün arasında kurmaya çalıştığı sentez, Safa düşüncesindeki muhafazakâr unsurlardan bazılarıdır. Sadece bir noktada farklılık karşımıza çıkar. O da eski rejimin tümüyle lağvedilmesi yerine, yeni rejimle uyum içinde ılımlı bir sentez oluşturma gereğidir. Safa merkezi Kemalist söylemde olduğu kadar sekter bir biçimde olmasa da, bir Osmanlı/monarşi reddiyecisi olarak karşımıza çıkar. Örneğin *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı eserinde yer verdiği "...Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı garpçılığını da, kangren olmuş taraflarını kesip atmak şartile yaşatmak kabildi. Bu kangren olmuş taraf, her ikisinin de Osmanlılık sıfatıdır..." (1938: 88-89) saptamasıyla Safa, en azından Osmanlı geçmişinin düşünsel düzeyde reddedilmesi gereğine işaret eder. Bu reddedişin en belirgin simgesi, Osmanlı döneminde ortaya çıkmış düşünce akımlarından birisi olan "Osmanlıcılık"a dair "kangren" nitelemesidir. Kangren olmuş bir uzvun nasıl kesilmesi gerekiyorsa, Osmanlı'yla

mündemiç olan bu düşünce akımı da aynı şekilde yok edilmeli ve terk edilmelidir. Safa bu anlamda, hiçbir kuşku duymadan Osmanlı hanedan rejimini reddeder. Bu açıdan Batı muhafazakârlığında yer alan devletin eski rejime ait kurumsal yapılarını koruma refleksini Safa'da görmek mümkün değildir.

Safa'nın geçmişle bugünü sentezleme girişimi, genellikle soyut kavramlar düzeyindedir. Safa, gelenekleri devlete dair kurumsallıklar içinden değil de genellikle "ahlaki" düzey üzerinden kavramsallaştırır. Devletin kurumsal, hukuksal, idari ve eğitim yapısı söz konusu olduğu zaman tutkulu bir modernleşmeci olan Safa, "halk"ın etik ve ontolojik kuruluşu noktasında muhafazakârlaşır. "Şahsiyet" vurgusu, Safa'nın halk tanımlamasının kilit noktasını oluşturur. "Şahsiyet" kavramı, "halk"ın Safa gözündeki "yüzergezer" anlamını sabitleyerek "millet" kavramına bağlar. Millet ise, "birlik ve bütünlük" kavramlarıyla beraber düşünüldüğü zaman, tüm farklılıkları dışlayarak aşkın ve soyut bir anlam kazanan bir "mitik simge" olarak düşünülmektedir. Muhafazakârlığın "halk" kavramıyla bir araya geldiği nokta, "millet" ve "milli şuur" kavramlarının akla geldiği yer olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda "muhafazakâr, reaksiyoner gibi geçmişte yaşamaz ve geçmişi günümüze taşımaya çalışmaz; ancak, bugünün cari değerlerinin yüzeyselliğini, geçmiş ve tarihten devralınan değerlerin derinliği ile dengelemeye çalışır (Öğün, 1997: 167). Kuşkusuz bu değerlerin taşıyıcısı, aslında çoğu zaman "cahil" (Safa, 2004a: 79) olarak da nitelendirilen halktır. Halk bu bağlamda, modernleşme ile uyum gösteremediği ve günümüzün değerlerinin yüzeyselliğini kavrayamadığı için "cahil" olarak değerlendirilirken, geçmişin değerlerinin ve toplumun "sahih" kültürünün taşıyıcısı olması nedeniyle de otantik ve yüce bir konuma yerleştirilir.

Safa, daha önce de vurgulandığı gibi, Kemalist modernleşmenin muhafazakâr yanının en önemli şahsiyetlerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Türk İnkılâbı'na dair muhafazakâr sayılabilecek bir değerlendirme ve çözüm-

lemeyi ilk yapanlardan birisidir.[9] Safa, kendi yayımladığı dergiler ve yazarlık yaptığı köşelerin kendisine verdiği, ayrıca edebi gücünden aldığı otorite ile bu dönem içerisinde ortaya çıkan yeni yazar adaylarının edebi dünyada bilinir hale gelmesine de önayak olmuştur. Bunlardan bazıları Cahit Sıtkı Tarancı, Sait Faik Abasıyanık gibi şair ve hikâyecilerdir (Bürün, 1978). Bu hatırlatma, bu dönem içerisinde ortaya çıkan, edebi ve sanatsal dünya içerisinde yapılanan "hakikat sistemi"ne (Foucault, 2005: 32) Safa'nın ne kadar bütünleşmiş ve müdahil olduğunun delili sayılmalıdır. Bu bakımdan Safa'nın ürettiği metinlerin anlamları, bu otorite ve geçerlilik göz önünde bulundurularak da çözümlenmelidir.

2. Türk Modernleşmesi ve Halk Karşısındaki İkircikli Konumlanmalar

Modernleşme sürecinde halk kavramı, herhangi bir siyasal otorite için, bir yandan meşruiyetin zemini olarak kurgulanan, diğer yandan da tekinsizliği nedeniyle her an denetim altında tutulması gereken bir toplumsal/siyasal kategori olarak görülmüştür. Bu tekinsizlik, halk kategorisinin içini dolduran toplumsal unsurların tümünün bir anlamda siyasal sistemin içine bir çırpıda alınamamasından kaynaklanır. Örneğin, Canovan, Arendt'in çalışmalarından iki türlü halk kategorisi çıkarsamaktadır: Aslında temel iki kategoriden birisi "halk", diğeri "halk olmayan"dır. Burada karşımıza çıkan ve halk olmayan kategorisinin içini dolduran unsurları saydığımız anda, dolaylı olarak halk kavramının içini dolduran toplumsal unsurlar açığa çıkar. "Halk olmayan" kavramının içini dolduran unsurlar olarak Canovan, Arendt'in *Totaliteryanizmin Kökenleri* adlı eserinden "kalabalık/ ayaktakımı" (*mob*), "güruh" (*masses*), "kabile"; *Devrim üzerine* adlı eserinden de "açlıktan ölmek üzere olan çokluk" (*multitude*)

---

9 Safa'nın kapsayıcı Kemalist söylem içindeki etkinliği ve yeri sadece muhafazakâr olması dolayımıyla değerlendirilemez. Burada Safa'nın muhafazakârlığı, halk kavramına dair yaptığı yorumlar çerçevesinde önem kazanır. Safa'nın muhafazakârlığı çalışmanın merkezi konusu değil, sadece uğraklarından birisidir.

kavramlarını tespit eder (2002: 404). Ortaya çıkan bu kavramlar, toplumsal bütünlüğün ne kadar kırılgan bir yapıya sahip olduğunu işaret etmektedir. Diğer yandan bu gibi kavramlar, toplumsal bir kategori iken, iktidar ilişkileri içerisinde, kolayca siyasal bir kategoriye dönüşebilir. Zira halk olmayan kategorisinin içini dolduran bu unsurlar, toplum içerisinde üretici olmaması nedeniyle bir dışlananlar topluluğu haline gelmekte ve bu dışlanma belli bir süreç içerisinde ırkçı boyutlar kazanmaktadır (406). Zira halk olmayan kategorisinin içini dolduran unsurlar, halk kavramının ötekisi olarak kurgulandığı noktada, işin içine tarihsellik ve bu tarihselliğin beslediği "ırk" kavramı girer. Wallerstein da, halk kavramının başlangıçta sosyal bilimler literatüründe çok az kullanıldığına dikkat çekerek, modern dünyada "halkların çeşitleri" olarak en çok üç kavramın kullanıldığını hatırlatır. Bunlar da "ırk", "ulus" ve etnik grup" kavramlarıdır (Balibar ve Wallerstein, 2000: 98). Bu noktada, halk kavramı ile ulus kavramı birbiri ile eklemlenme içine girer. Bu eklemlenme, çoğu zaman iki kavramın birbirinin yerine kullanılması ile gerçekleşir.

Laclau'ya göre, toplumsal olan, hiçbir zaman objektif bir bütünlük değil; hem bir imkân hem de bir imkânsızlık olarak var olur (2006). Bu bağlamda aslında toplumsal ilişkiler içinde karşımıza çıkan antagonizma, heterojenliğin de kendisidir. Toplum antagonizmalar tarafından kesintiye uğratıldığı zaman, antagonizma, bir heterojenlik olarak toplumun tam da göbeğinde yer alır. Bu anlamda düşünüldüğü zaman, toplumsal antagonizmalar, popüler talepleri birbirine eklemlediği noktada, heterojenlik üretici ve güçlü bir muhalif harekete dönüşme potansiyeli taşır. Antagonizmanın varlığı, kimliklerin bütünlüklü olmasını reddeder. Bu bir anlamda bütünlüklü bir öznenin olanaksızlığına işaret eder. Özne her zaman bir boşluk içinde kurulur. Bu boşluk, öznenin belli bir hedefe ve taleplere doğru harekete geçirilmesi sürecinde doldurulur. Belli amaçlarla, belli hedeflere doğru hareket etmenin kendisi, toplumsal alandaki ve öznedeki var olmayan bütünlüğün adı haline gelir. Bu anlamda, popüler de-

mokratik taleplerin birbiri ile eklemlenmesi sonucu ortaya çıkan ve bu nedenle de bütün toplumsal kategorileri içerisine alan halkçı bir hareket, tarihsellik içerisinde kurulmak yerine, mobilizasyon süreci içerisinde bir bütünlüğün adı haline gelir. Bu, homojenliği işaret eden bir bütünlük olmak yerine, heterojenliğin üretkenliğinden güç alan aslında "var olmayan" bir bütünlüğün adıdır. Bu bağlamda, halk gibi, bir yanıyla toplumsal diğer yanıyla siyasal olan bir kategorinin içi, Laclau'ya göre süreç içindeki heterojen toplumsal unsurlarla doldurulabilir. Bu heterojen unsurların ortak paydası, popüler demokratik taleplerin çeşitliliğidir. Bu çeşitlilik ne kadar geniş olursa, bu popülist/halkçı hareketin hegemonik performansı o kadar güçlü olur.

Gelelim Kemalist modernleşme süreci içerisinde halk kavramının kurgulanışına. Erdoğan'a göre, "Kemalist söylemde, *halk*ın ve *halk kültürü*nün telaffuzu, Bhabha'nın *çifte anlatısal hareket* dediği şeye, yani betimleyici-pedagojik ve edimsel sözce veya anlatılar arasındaki karar verilemez ilişkiye dayanır." (1998: 117). Bu nedenle halk karmaşık bir retorik anlatının ürünü olarak bir "çifte zaman" içinde kurulur. Böylece halk bir yandan milliyetçi pedagojinin tarihsel nesnesidir. Tam da bu nedenle söyleme, verili addedilen tarihsel kökene dayalı bir otorite sağlar. Diğer yandan, "halk", çağdaşlığın ve bugünün göstergesi olarak kurulabilmek için herhangi bir varoluşu kazıyıp atması gereken bir anlamlandırma sürecinin de öznesidir." (118). Söylem, böylece halkı adlandırır ve ona tarihsel, siyasal ve kültürel bir otorite verir. Belli bir söylemde, bu retorikle kurulan bir halk kategorisi, hem geçmişin, tarihin, kültürün canlı taşıyıcısı ve bütün bu değerlerin üzerinde yazılı bulunduğu yüzey, hem de bugünü ve çağdaş toplumu kurmaya aday bir topluluk olarak görülebilmektedir. Ancak işin içine geçmişten neyin devralınacağı, bu geçmişten devralınan değerlerin günümüze nasıl uyarlanacağı konusu girince, halkın duyuşu, sezgisi bir yana bırakılarak, bu uyarlamaya kültürden, yazıdan ve halktan "anlayan ehil seçkinler" talip olmaktadır. Bu anlamda Erdoğan'a göre, Kemalist halkçılık, halkı konuştururken susturur (125).

Kemalist modernleşmenin kıyısında gelişen (İrem, 1999), ancak merkezi Kemalist söyleme "milliyetçi" kanaldan eklemlenen muhafazakâr düşüncede de halk, anlatı nesnesinin ağırlıklı yanını geçmişten alan çifte bir anlatı içinden kurulur. Muhafazakâr düşüncedeki halk tasarımında, halkın otantikliği ve kendinde–varlığı, ona bir aşkınlık atfeder (Bora ve Erdoğan, 2003: 632). Bu nedenle halk (aynı zamanda cemaat olarak halk), tarihsel bir kavram olmak yerine, ezelden ebede giden *nomos*'un temsilcisi olarak görüldüğü için, muhafazakâr popülizm içinde, toplumsal ve siyasal bir kategori olmaklığı nedeniyle değil de, temsili özelliği ile değerlidir. Burada halkın *nomos*'la bağlantısını kuran şahsiyet kavramıdır. Şahsiyet denince geçmişi, tarihi, tini, gelenekleri içinde barındıran ve bu nedenle bir kurallar dizgesi olarak değerlendirilebilecek kavram karşımıza çıkar. Bu kurallar bütünü, hem soyut hem de somut olarak sırasıyla önce halkta görünürlük kazanır, ardından halkın içinden geçerek "millet"te "şuur" olarak varlık bulur. Bu şuur, "milli birliği" kuran ve bu birlik duygusu sayesinde geçmişle gelecek arasına köprü kuran kurallar dizgesinin topluluk bünyesinde vücut bulmuş halidir. Bu kurallar dizgesi yazılı değildir; gerektiği anda bir refleks olarak ortaya çıkar. Bu refleks anları genellikle tehlike, yani iç ya da dış tehdit riskinin ortaya çıktığı anlara denk düşer. Bu kurallar dizgesi, aynı zamanda yazılı olmadığı için esnek ve konjonktüre göre yeniden şekillendirilebilen bir yapıya da sahiptir. Burada değişmeyen şey, "şahsiyet" kavramına yapılan aşırı vurgudur.

Tam da yukarda işaret ettiğimiz bu temsili özellik, aynı zamanda Türk muhafazakârlığı içindeki halk kategorisini, bütün ayrıksı toplumsal unsurları içine olduğu gibi alan orijinal halk tanımından apayrı bir noktaya yerleştirir. Bu tanımlamayla, birlik ve bütünlüğü simgelediği için halk, heterojenliğin değil, homojenliğin bir göstergesi haline gelir. Bu homojenlik de, muhafazakâr popülizm içinde, "milli şuur"u işaret eden bir fenomen olarak algılanır. Geçmişle bugün arasında bir köprü unsuru olarak da düşünülen halk, geçmişten kendi "milletine" dair değerleri taşıdığı noktada yüce

ve değerli bir varlık olarak kurgulanır. Geleneğin temsilcisi, değerlerin taşıyıcısı olarak halk, aynı zamanda, modernleşme sürecine direniş gösterdiği noktalarda, "baskıları, mağduriyeti göze alarak mukaddeslerine sahip çıkan ancak bunu, keza bir mukaddes olan "Devlet"e zeval vermeme kaygısıyla kırıp dökmeden yapan bir tutum"un da temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Zira muhafazakâr düşüncede, simgesel bir değere sahip olmak nedeniyle halk, millet, devlet gibi kavramlar birbiriyle çatışmaz. Bu bağlamda, muhafazakâr düşüncenin önemli bir temsilcisi olarak değerlendirilen Peyami Safa'daki halk kavramının da esas itibariyle "millet"i işaret ettiğini vurgulayarak, çözümlemeye geçmek gerekir.

2.1. Peyami Safa'da Halk Tahayyülü ve Birey Tasarımı: Yalnızlaşmış Değil, Gelenekle Örülmüş, "Şahsiyetli" Birey

"Modernlik", Weberci yaklaşımla, yaşam dünyasının akılsallaştırılması, insanın kendini seçerek kurması, otoriter iktidar ilişkilerinin geleneksel biçimlerinin ortadan kalkması, sekülerleşme, evrensel etik değerlerin edinilmesi gibi unsurlarla tanımlanır (Direk, 2003: 24). Bu unsurlar, ciddi bir biçimde bireysel ve akılcı özne tasarımına işaret eder. Akılcı özne, gelenceksel iktidar ilişkilerine direnebildiği sürece, bir birey olarak varlık bulabilecektir. Bu akli ve ergin birey tasarımı, aynı zamanda, özgür ve iradi seçimlerde bulunabilen bireyin varlığını gerektirir. Söz konusu bireyin, kendi seçimlerinden ve kendi varlığından başka değeri yoktur.

Burada karşımıza Kant'ın "ahlak olarak özgürlüğe" işaret eden siyasal düşüncesinin özü çıkar (Kant, 2002; Kahraman, 2002: 69). Bu özgürlük, her türlü dışsal kısıtlamayı reddeder ve tamamen kişinin kendi içsel ve akli değerleriyle hareket ettiği varsayımına dayanır. Söz konusu özgür birey, dışsal ve yasal zorunluluklardan ziyade içsel ve akli dinamiklerden oluşan evrensel etik değerleriyle hareket eder. Burada insanı, özgür seçimlere yönlendiren şey ise onun "bilinçli" bir varlık olmasıdır. Bu kavramı daha net tanımlayabilmek için Kant, "mekanik nedensellik"le "insani nedensellik" arasında bir ayrım yapar. İnsanın özgürlüğü, bu kategori içerisinde insani nedensellik dâhilindedir. Buna göre Kant insanda

kökel bir özgürlük istencinin bulunduğuna işaret eder; dış deneysel koşullar bu istence engeller koysa bile onu ortadan kaldıramaz (Goldman, 1983: 149). Söz konusu özgür birey, deneysel yolla ve akli yöntemlerle içinde yaşadığı topluma dair bir takım çıkarsamalarda bulunabilir. Bunlarla beraber bu birey, yaptığı bu çıkarsamalar sayesinde geçmişini, tarihini, toplumsal değerleri, yönetsel organları da eleştirebilmektedir (Kahraman, 2002: 72). Zaten ergin birey olmanın ön koşullarından birisi de bu eleştirelliktir.

Safa'da karşımıza çıkan birey tasavvurunun, Aydınlanma geleneği içerisinde tanımlanan liberal ve ergin birey kavramsallaştırması ile örtüşmediği görülür. Safa'daki birey tasarımı daha çok şahsiyet gibi soyut bir kavrama vurgu yapar. Bu şahsiyet kavramı, "farklı" birey tasavvurunu reddeden, bireyi geçmiş değerlerin ve geleneklerin sıkı örülmüş ilmeği ile topluma ve onun normlarına bağlayan bir varoluş biçimine işaret eder. Safa'daki birey tasarımı, Berman'ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* adlı eserinin girişinde Nietzsche'den yaptığı alıntıyı akla getirir. Burada "modern tipler" arasında bir sınıflandırma yapılırken, bir başka modern tip için de, "tarihe gereksinim duyar, çünkü tarih bütün kostümlerin saklandığı bir depodur onun için" denmektedir (1999: 37). Muhafazakâr düşüncenin şahsiyet kavramını ima eden bireyi, tam da burada Nietzsche'nin bahsettiği "modern tip" gibi varlığını tarihe, geçmişe ve geleneklere borçludur. Zira bu birey tasavvuru, hâlihazırda yaşadığı gündelik hayatın değerlerden yoksunluğundan hareket eder. Bu değerlendirme, Batı kültür dünyasının içinde bulunduğu krizden kaynağını almaktadır (İrem, 1999: 145). Bu durumda Safa'nın bireyi, geçmişle geleceği, doğu ile batıyı bünyesinde sentezlemiş ve tam da bu yönüyle varlığını tamamen toplumsallığına borçlu bir birey olarak karşımıza çıkar. Burada toplumu kuran aşkın bir ruhla karşı karşıya geliriz. İşte bu aşkın ruhun adı şahsiyettir.

> ..."Ferd" ve "cemiyet" mefhumları da boş tecritlerdir. Ferdi araya taraya nihayet fizyolojik ve biyolojik faaliyetlerinin, bunları bir zerre aşmayan Konkre mecmuasında

> bulursunuz. Ferdin şahsiyeti dediğimiz şey, yani akıl ve iradesi, cemiyet mahsulüdür. İnsan, ferdiyetiyle tabiatı, şahsiyetiyle cemiyeti temsil eder... Bu bakımdan cemiyet=millet. Yahut: Cemiyet yok, millet var. Yani Aristo'nun içtimai hayvanı, bugün milli bir hayvandır: İnsan. (*Cumhuriyet*, 12 Temmuz 1939).

Muhafazakâr düşüncedeki, toplumun "kendisini meydana getiren bireylerden ayrı, kurumların ve geleneklerin belirlediği bağımsız bir varlık olarak ayrı bir yaşamsallığa sahip olduğu" (Köker, 1992: 89) kanaatini Safa düşüncesinde de görmek mümkündür. Böylece Safa düşüncesinde karşımıza çıkan fert, doğadan kopmamış, toplumsallaşmamış, dolayısıyla da muteber bir varlık bulamamış bir kavram olarak tasarlanır. Ferdin, toplumsallığı Safa'ya göre, millilikten geçerek mümkün olur. Ona göre, yegâne cemiyet vardır günümüzde; o da milletten oluşan cemiyettir.

Safa'nın "millet" gibi hem çok yeni hem de tarihsel bir kavramı, cemiyet kavramının yerine kullanması boşuna değildir. Zira Safa'nın toplumsal kategorilerinin neredeyse nihai olarak gittiği yer "millet" kavramıdır. İnsan bu durumda varoluşu itibariyle birey olarak doğayla bütünleşik bir biçimde tasarlanır; şahsiyet olarak da önce cemiyetin içinden geçer, ardından "millet" olma bilinci ile bu hedefe erişir. Bu anlamda milli şuura ermemiş bir birey de birey mertebesine erişemez. Burada karşımıza çıkan birey, varlığı kendinden menkul, bu varlığıyla özgür seçimler yapabilen bir birey değil, "milli" yolla toplumsallaşmadığı sürece varlığı bir anlam ifade etmeyen cemiyet içinde eriyip yok olmuş bir bireydir.

Peyami Safa'nın düşüncesinde "fert" ve "şahsiyet" ilişkisi önemli bir yer tutar. Ona göre ferdin şahsiyeti, yani akıl ve iradesi tamamen toplumun *mahsulüdür*. İnsan fert olması yönüyle doğayı, şahsiyet olması nedeniyle de toplumu temsil eder. İnsanın toplumsal olarak kıymeti, ancak *cemiyet* içinde şahsiyet bulmasıyla ortaya çıkar. Kuşkusuz bu şahsiyetin etrafı, cemiyet dolayımıyla geçmiş değerler ve geleneklerle örülür. Şahsiyetin akıl ve iradesini cemiyetin taşıdığı bu değerler oluşturur. Sonuçta Safa'nın halk kategorisinin içini

dolduran bireyler, kendi özgür kararlarını verebilen tikel varlıklar değil, mutlak toplumsal normlar tarafından çerçevelenmiş "şahsiyet" olarak bireylerdir.

> ...Ferdiyeti anlamadığım için ferdiyetçi iktisadı da anlamam. Kazanç oburluğu veren ideolojilerle aram açık. Sermaye sisteminin haksızlıklarını biliyorum ve önüne geçilmesi şart olduğuna inanmıyorum. Fakat bunun için mülkiyetin ilgasına değil, şahsiyet ve liyakat haklarına göre sistemleştirilmesine taraftarım. Mülkiyetçiyim, fakat şahsiyetle bir nispette olarak; bunun gibi hürriyetçiyim, gene şahsiyetle bir nispette olarak: İnsan anasının karnından ne boynunda bir dizi altınla, ne kafasında üç bin cilt kitap bilgisiyle, ne de havadan kazanılmış bir hürriyetle doğar. Bu parayı, bu bilgiyi, bu hürriyeti kazanmak için şahsiyet gerek. İnsan şahsiyeti nispetinde zengin, bilgili ve hür olacak; beleşten servet, ilim, hürriyet yok. Şahsiyet, yani milli cevherin ferde kattığı akıl ve irade kabiliyeti. Milli şahsiyet, işte insan! (*Cumhuriyet*, 12 Temmuz 1939).

Safa'da ilk bakışta ideolojilere, "...izm"lere karşı olmaktan ve ayrıca Batının yabancılaşmış birey ve bireyciliğini eleştirmesinden kaynaklanan aşırı birey vurgusu bulunmakla beraber, bu birey, tam da kendisinin de alıntıda vurguladığı gibi, liberal düşüncenin bireyi değildir. Bu bireyden kastedilen, daha çok geleneklerle, geçmişle, cemaatçi ahlaki normlarla örülmüş ve çerçevesi çizilmiş şahsiyettir. Bu birey, tek başına ve özgür, kendi kararlarını kendi kişisel değerlerini oluşturan kendini aşan bir birey değil, milliyet ve toplumun değer yargılarıyla çerçevelenmiş bir şahsiyettir. Birey Safa'ya göre, değerlerin ve moralin sıkı ipliğiyle milletine ve onun geçmişten devraldığı geleneklerine bağlanmadığı sürece, bir hiçtir. Safa bu anlamda, Nietzsche'nin modernizm eleştirisinden yararlanır, ancak O'nun ahlaka dair yaptığı yıkıcı saptamalarını görmezden gelir (*Her Ay*, Sayı: 1, 20 Mart 1937, Hakikat Buhranı). Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde, modern ahlakın sürüleştirici ve tektipleştirici yanlarını eleştirirken, bu modern insanın geçmişten, dinden, atalarından

devraldığı, kişiliğini yok eden değerleri de yerden yere vurur (2003). Oysa Safa, diğer Batılı felsefecilerde yaptığı gibi Nietzsche düşüncesini referans gösterirken de, seçmeci ve eklektik bir tavır içerisindedir. Kendi iddialarını destekleyen düşünceleri seçerken, söz konusu felsefecinin aslında düşüncesinin özünü oluşturan düşüncelerini ihmal etme yoluna gider.

> ...Makine medeniyetini benimserken, onun garp dünyasına getirdiği felaketlerden kendimizi korumamız için, şarktan tevarüs ettiğimiz bazı ruh cevherlerini kendimize saklamalı, makine denilen canavarı paralanmaz bir spiritüel mukavemetle karşılayarak içimize almalıyız. Yeni bir hümanizm isteyen birçok modern Avrupa filozofları şarkla garp arasında şöyle bir mübadele tasarlamışlardır: Şark garba tükenmez bir ruhluluk (spiritualite), garp şarka maddeyi ve tabiatı zekâ emrinde kullanmanın ameli sırrını verecek. Avrupa ve Asya haritasında Türkiye, böyle bir mübadelenin en müsait merkezi halinde görünmüyor mu? (*Cumhuriyet*, 17 Ağustos 1939).

Safa'nın geçmiş, gelenek ve ruhla bütünleşik olarak düşündüğü kavram Doğu olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda Safa, Batı'nın liberal, özgür ve akli bireyine değil, Doğu'nun maneviyatla, ruhla, gelenekle yoğrulmuş, şahsiyetine vurgu yapar. Safa'nın Batı'dan alınmasını arzu ettiği şey, kültür, yaşama biçimi ve evrensel etik değerleri içselleştirmiş bir bireysellik değil, teknik ve makineleşmenin getirdiği maddi dünyadır. Ancak bu ikisinin birbirinden nasıl ayrılacağı belirsizdir. Sonuçta bu süreç bir modernleşme sürecidir. Modernleşme sadece, makineleşme ve teknik dönüşüm değil aynı zamanda, yaşam dünyasının da akılsallaşmasıdır.

Tarihsel olarak bakıldığı zaman da, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde başlamış olan modernleşme sürecinin kaynağı, bir tasarı olarak modernliğin olumlanması değildir. Bu süreçte arzulanan şey, sadece Batı'nın teknolojisidir. Bu arzunun ortaya çıkmasının sebebi de, Osmanlı entelektüellerinin modernleşmeyi, İmparatorluğun yok olup gitmesini önlemenin tek yolu olarak görmeleridir (Direk, 2003:

24). Aynı kaygı, Safa düşüncesinde de ortaya çıkar. Batı'nın teknolojisi, devletin kurtarılması için tek çare olarak algılanırken, bu teknolojinin doğurduğu ya da bu teknolojik gelişmeyle beraber ortaya çıkmış olan toplumsal yapılanma ve yaşama biçimi, Safa'nın kafasındaki ideal topluma tehdit olarak algılanır. Zira Safa düşüncesinde, yıpratılmaması gereken iki kurumdan biri devlet diğeri ailedir. Aile ile devlet arasındaki bağlantı, gelenek ve geçmiş değerlerin yapılandırdığı "şahsiyet" ya da "ruh"la kurulur.

> ...Yok eğer, bir Kant'ın bir Jacobi'nin ve bir Fichte'nin felsefelerini birbirile mukayese edersek hâkim motif olarak şahsiyet duygusu buluruz: Fert etrafını çeviren şeylerden açıkça ayrılır, eşya karşısında kendini bulur, mücadele halinde olduğu dünya karşısında kendisine istiklal temin edecek ulvi kıymeti şahsiyetinde, manevi hayatında arar... (*Her Ay*, Sayı: 1, 20 Mart 1937).

Maneviyatla, maddiyat arasında kurulan ilişki, Safa düşüncesinin en önemli toplumsal çözümleme malzemelerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Safa, madde ile ruh, Batı ile Doğu, eşya ile düşünce arasında önce karşıtlık kurar, sonra bunları itidalli bir şekilde sentezlemeyi önerir. Bu noktada, şahsiyet olarak algılanan bireyin, millet tahayyülünü beslediği yer karşımıza çıkar. Millet şuurunun içinden geçerek şahsiyet kazanan "fert", bu bağlamda maddeyi de ruhu da bünyesinde barındıran bir sentez yüzeyi olarak tasarlanır.

> ...Bir tek ümidimiz var ki idealimiz de odur. Milletler kemale geldikten sonra beşeri ahengi tesis edebilirler. Herşey bu "milli" olgunluğa bağlı. Ferd kendisini rızasıyla millet için feda etmeğe hazır olmadıkça, milletten insanlık için feragat beklemek, davayı tersinden koyan bir malihulya olur... (*Cumhuriyet*, 8 Ağustos 1939).

Safa düşüncesinde birey vurgusunun millet kavramıyla dolayımlandığı takdirde bir anlam ifade ettiği açıkça ortadadır. İrem, Safa'da ve genel anlamda Türk muhafazakâr düşüncesinde ayırıcı bir karakter niteliğinde olan şahsiyet olarak birey vurgusunu, bu düşünce hareketleri üzerindeki Bergson etkisine bağlamaktadır (1999: 166). Bireye yapılan

vurgunun işaret ettiği, akılla değil, sezgiyle davranan şahsiyettir. Bunun nedenini "muhafazakâr aydınların teknik ile irade arasındaki gerginliğin çözümünü, liberal modernliğin akıl ile his arasında yarattığı uçurumun kaldırılmasına" bağlamalarında aramak gerekir (169). Muhafazakâr aydınlara göre, akıl ile his arasındaki bağlantının kurulması sayesinde, Türk modernleşmesinin Batı toplumlarının içine düştükleri buhranlara düşmeden kendi yolunda ilerlemesi sağlanmış olacaktır. Böylece aslında Türk modernleşmesi içindeki sekter laiklik değerlendirmesinin de ne kadar yersiz olduğu ortaya çıkar. Zira modern ve laik bir proje olarak algılanan Türk modernleşmesine dair pek çok değerlendirme, dinin, ruh dünyasının ve geleneklerin tümüyle dışlandığı yorumuna dayanmaktadır. Burada da görüldüğü gibi Kemalist projenin muhafazakâr boyutunu önemli ölçüde etkilemiş olan Safa da, geleneklerle, ruhla, dini dünyayla Batı'nın tekniğinin bir sentezini önerir. Bu sentezin kurucu unsurları, kuşkusuz Safa'nın tahayyülündeki "halk"ın özcü değerleri olarak karşımıza çıkar. Bu değerleri koruyup kollamak, ayıklamak ve bir düzene sokup işler hale getirmekle Safa, "halkın dışında olan kendisi gibi aydın olanları" mesul tutar. Burada "kendisi gibi olmak", bu değerlerin tasnifinin yapılmasında önemli bir ayrım olarak karşımıza çıkar. Zira Safa'nın aydın için öngördüğü en temel ve belirleyici ölçüt kendisi gibi, "Türk'ten yana olmak"tır. Onun için "Türk'ten yana" olmakla "halktan yana" olmak neredeyse aynı şeydir.

> ...Bütünün menfaatlerini başa koyuyor, teklerin, parçaların, grupların menfaatlerini aşağı mı alıyorsunuz? İnsanlığa çıkan yolun millet ve sizce Türklükten başka bir şey olmadığına mı inanıyorsunuz? Bütün sollara, solaklara ve solumtraklara göre, siz, alçak bir mürtecisiniz. (*Cumhuriyet*, 12 Temmuz 1939).

Safa'nın millet içinden geçen şahsiyet kavramı, değerlerin, geleneğin, tarihin canlı taşıyıcısı olarak halkı karşımıza çıkarır. Yukarıdaki alıntıda Safa'nın "bütün"den kastettiği şey, bir yanıyla halk ama esas itibariyle de millettir. Ancak halk da birey tanımlamasına benzer bir biçimde, millet gibi

aşkın bir kategoriye giderken kat edilen bir yol olarak algılanır. Halk burada "millet"in aşkın, mutlaklaştırıcı ve sabitleyici uzamına giderken yürünen tali bir yol gibi görülür. Tam da bu nedenle halkın dili, argosu, kültürü ve değerlerinin tali bir önemi vardır. Önemli olan bunların çerçevesinin çizilerek, "milli seciye" gibi katı bir kavramsallaştırmanın içine yerleştirilmesidir. Bu yerleştirme işini Safa'ya göre ne halkın kendisi yapabilir, ne de halk kültürünü kendi "kolaycı yazım üslubu"na araç olarak kullananlar yapabilir. Ancak bunun için "derin bir duyuş ve estetik bir algı" gereklidir. Safa bu nedenle halk kültürüne karşı ciddi bir mesafe koyar. Halk arasındaki deyim, argo ve nitelemeleri kullanmayı kolaycılık olarak algılar. Safa, bu ayrımlamayı yapmak için "halk" kavramıyla "külhanbey" arasında bir ayrıştırma yoluna gider. Burada "külhanbey"den kastın "lümpen" olduğu açıktır. Böylece Safa, lümpen kültürü ile "hakiki halk" kültürü arasında ayrıma giderken, "halk" kategorisinin içine giremeyecek olan toplumsal ve kültürel unsurlardan birini daha tespit etmiş olur.

> İlkönce, argoyu ve halk tabirlerini birbirine karıştırmaktan çekinmeliyiz. Argo "külhanbey" dediğimiz bir zümrenin dilidir; halk tabirleri ise halk denilen ve içine bütün sınıfları alan bir kalabalığın veya bütün bir milletin ifadesidir. "Vızgelir" argodur, "adam sen de" bir halk tabiridir... Halk türküleri ve manzumeleri istisna edilirse halk tabirlerinin yazı dilimizde itibar kazanması hadisesi yenidir. Buna birkaç zaruret ve birkaç fikir cereyanı sebep oldu. Bu fikir cereyanlarından bir ve başlıcası milliyetçiliktir. Bu cereyan halka doğru inmek ve halkın konuştuğu gibi yazmak istedi. Ortaya halk yazısını, folkloru örnek diye koydu... Bu cereyanda birbirinden büsbütün ayrı iki şey birbirine karışmıştı: Lisanın tasfiyesi ve özleşmesi başka, halk tabirlerinin istilasına uğrayarak nüanslarını kaybetmesi başkadır. Halka doğru inmek orada kalmak için değil, onu yukarıya çıkarmak içindir. Folklor bir edebiyat örneği değil, sadece etnoğrafi tetkik bir mevzuudur. Bir san'atkar, halk tabirlerini kendi müteka^mil yazı dili ve hususi nahvi içinde bazen kullanabilir; fakat bu

> tabirlerden ibaret bir yazı, halkın evvelce bulduğu sembolleri tekrarlamaktan ibaret, bir yerinde sayma hareketi olur... (*Cumhuriyet*, 25 Nisan 1939).

Safa düşüncesinde, biri millet kavramına gönderme yapan, diğeri millet kavramıyla bağlantısı bulunmayan iki tür halk kategorisi karşımıza çıkar. Halk kavramı millete göndermede bulunduğu zaman, güvenilen ve yüceltilen bir simgesel değer yüklenmiş olur. Bunun nedeni halkın milleti ima ettiği durumlarda, geçmişten devralınan otantik değerlerin bir taşıyıcısı olarak tasarlanıyor olmasıdır. Bu otantik değerler halktaki "milli şuurun" kaynağı olarak düşünülür. Bu kullanımıyla halk toplumsal bir kategori olmanın ötesine geçip, ontolojik bir varlık halini alır. Halk, bu ontolojik ve aşkın varlığını, ezelden ebede giden *nomos*'un temsilcisi olmaklığından alır (Bora ve Erdoğan, 2003:632). Ancak buradaki ontolojik varlığın ima ettiği millet kavramı, halka göre daha öncelikli ve "ebedi" bir kavram olarak görülür. Çünkü millet, bu bağlamda tarihsel bir kavramken "şuur", maneviyat, ruh gibi simgesel unsurlarla mündemiç olarak tasarlandığı noktada, halk gibi ontolojik ve aşkın bir kavrama dönüşür.

Safa'ya göre, halka inmek orada kalmak demek değildir. Esas olan halkı kendi bulunduğu konuma çekmektir. Burada Safa, halkla halktan olmayan arasında ikili bir ayrımlama yapar. Birincisi olumsuzlanarak "halk"ın dışına atılan toplumsal unsur; yani "külhanbey/lümpen"dir. Zira külhanbey kültürü, yüzeysellikle, argo olmakla ve "üslupsuz" olmakla maluldür. Hem külhanbeye hem de halkın öz kültürüne ait olan kültürel unsurlar ve sözcükler Safa'ya göre, olduğu gibi alınarak "milli kültür"e temellük edilemez. Bunların öncelikle bir "folklorik tetkik"ten geçirilmesi gerekir. Ancak bu tetkik neticesinde ve estetize edilerek, halk kültürü işe yarar bir unsur haline gelebilir. Tam bu noktada Safa'nın "halk"ın dışına olumlayarak çıkardığı unsur karşımıza çıkar. Bu da, bütün bu halkın folklorunu ve dilini tetkik ederek, "milli kültür"ün bir parçası haline getirecek olan "aydın/seçkin"dir. Aydın/seçkin halka gitmeli ama orada kalmamalıdır. Zira Safa'ya göre halk kültürü, olduğu gibi alınıp kabul edilecek

kadar incelikli bir kültür değildir. Bu kültür, "aydın/seçkin" tarafından incelenmeli ve buradan "milli kültür"e değerler devşirilmelidir. Burada aydın, halk kültürü ile milli kültür arasındaki geçişliliği sağlayan bir aracı gibi konumlandırılır. Ancak bu konumlanmada aydın, halk kültürü ile milli kültür arasındaki hiyerarşiyi bizzat tesis eden kişi olarak karşımıza çıkar. Bu hiyerarşik düzen içinde, aydının konumu da doğal olarak "milli" olandan yana görünür. Diğer taraftan halk, millet kavramına göndermede bulunmadığı noktada tekinsiz ve güvenilmez bir unsur olarak karşımıza çıkar:

> ...Ben, o zaman fikirleriyle bu iki adamdan daha fazla donanımlı olduğumu anlamanın kendine güveniyle, kuvvetle müdafaa ediyordum. Fakat sofrada en son hükmü verecek *yüksek* bir kamuoyu yoktu. Benim soyut kuramlarıma karşı muhalefet edenlerin değersiz benzetmeler ve soyut delillerle müdafaa ettikleri tez, bu *cahil* halkı aldatabilirdi. Benim zayıf tarafım buydu. Biraz Nüzhet'ten dayanışma bekliyordum. Aksi oldu. *Nüzhet de şiddetle muhaliflerime katıldı*...[10] (Safa, 2004a: 79).

Safa'nın *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* adlı romanından yapılan yukarıdaki alıntı, aynı zamanda, Kemalist aydınların halk karşısında düştükleri ikilemin de özeti gibidir. Halk, bu bağlamda şuurun simgesi olarak algılanan millet kavramına göndermc yapmadığı noktada, birlik duygusundan, dolayısıyla geçmiş tahayyülünden yoksun bir anlam kazanır. Bu haliyle halk, "tekinsiz, güvenilmez, yozlaşmaya meyyal, Batı'nın bozucu ahlaki unsurlarına bütün kapılarını açmış dağınık bir güruha" işaret eder. Bu nedenle halk, Batı'nın "albenili, gösterişli ama bir o kadar da yozlaştırıcı, manevi dünyayı yıkıcı" yaşam biçimi karşısında edilgen bir konum işgal eder. Bu kandırılma potansiyeli nedeniyle de halk, güvenilmez ve her an elden kaçıp gidecek, "uçarı" ve "histerik" bir kadın karakteri taşır.

Romandan yapılan alıntıda da dikkat edildiği gibi, yazar "cahil" halkın bu düşüncelere kanacağına dikkat çektikten

---

10 Vurgular bana ait.

hemen sonra, Nüzhet'ten destek beklediğini, ama Nüzhet'in de "muhaliflerine katıldığını" belirtir. Böylece aslında anlatı içinde, halkın kandırılma ihtimali ile Nüzhet'in hâlihazırdaki "güvenilmezliği" arasında bir analoji ve yöndeşlik kurulur. Zira halk, "aydın"ın hâkim olduğu "hakikat sistemi"nin dışındadır. Tam da bu nedenle bu hakikat sisteminin içinden yapılan tartışmalar sırasında halk, daha *gösterişli* ve *tumturaklı* konuşmalara tıpkı kadınların yaptığı gibi kanabilir. İşte bu kandırılma riski halkı tekinsiz ve güvenilmez bir noktaya yerleştirir.

> ...Nihayet, bütün bu zaruretlere bir de okuyucunun seviyesini ilave ediniz. O da kendisinden fazla bir tahlil zahmeti isteyen yazılardan ürküyor. Kısa ve kolay cümleye iltifat ediyor. Muharrirler arasında, hiçbir yazı kıymetine sahip olmadıkları halde, halkın bu zaafını istismar ederek itibar kazanmış olanlar yok değildir. Fakat bu dereceye inmeye razı oldukları halde, gene o itibarı temin edemeyenler de var ki, argoyu müdafaa edenleri bu muvaffakiyetsizler arasında görüyoruz... (*Cumhuriyet*, 25 Nisan 1939).

Gene burada da Kemalist ideolojinin halk karşısındaki ikircikli durumunu görürüz. Yazar bir yandan halkı öz kültürün, otantik değerlerin kaynağı olarak görürken diğer yandan halk tabirlerinin yüzeysel bir edebi kaynak oluşturması nedeniyle, Arap harflerinin yerine halk tabirlerine "tevessül" eden edebiyatçıları kolaycılığa sapmakla eleştirir. Böylece halk bir yandan otantik değerlerin kaynağı, diğer yandan derinlikten ve estetik duyarlılıktan yoksun bir *öz* olarak tasarlanır. Bu noktada Safa'nın "halkçılığı"nın sınırlarını ulaşırız. Safa'nın halkçılığının sınırları, halka atfettiği "zaaf" noktasında başlar. Zira alıntıda da açıkça ortaya çıktığı gibi halk, "kolay anlaşılır, kısa cümlelere" tevessül etmektedir Safa'nın gözünde. İşte tam da burada halk kültürünün "sığlığı ve sınırlılığı" karşımıza çıkar. Gene burada Safa, "halk" kavramının dışına iki türlü aydın kategorisi çıkarır. Bunlardan birisi, "halkın sığlığı ve sınırlılığını istismar ederek", bu yolla bir anlamda "halk dalkavukluğu" yapan "gerçek halkçı" olmayan

"aydınlar"dır. Bir diğeri ise, bu sınırlılığı aşarak halka gerçek anlamda yol göstericilik yapan "gerçek halkçı aydınlar"dır. Karşımıza çıkan bu iki kategorik konumlanma da, halkla aydın arasında bir karşıtlık yaratır.

Bu noktada aklımıza De Certau'nun (1986: 125) folklora dair söylemleri tartışırken başvurduğu "soylu yabani" metaforu gelmektedir. Bu kavram, Kemalist halkçılığın "halk"ı kadar, muhafazakâr düşüncenin "halk"ını da karakterize eder (Bora ve Erdoğan, 2003: 637). Alıntıda da görüleceği gibi, halkın edebi zevki ve derinliği ile müzik zevki, estetik duyarlılığı yeniden eğitilmelidir. Yukarda da vurgulandığı gibi Safa, halk tabirlerini kullanırken bile aşırıya kaçarak "halk dalkavukluğu" yapmaya karşıdır. Bu davranış, halk dalkavukluğu olduğu kadar, edebi, sanatsal ve estetik duyarlılıktan yoksunluğun da işareti olarak görülür. Halktan otantik değerler alınacaktır, ancak bunlar günümüzün, çağın ve medeniyetin gereklerine uyarlanacaktır. Burada, aydına "milli şuur"u besleyecek unsurları halktan toplayarak, sınıflandırma ve bu sınıflandırma sonucunda, "bir milli" ruh oluşturma misyonu biçilir.

> ...Halkın dilinde şiirin tekemmül etmemiş lirik ifadesi, topraktan fışkıran ağacın gövdesi gibi ancak tabiat dekoru ve hamlesinin ilk tazeliği içinde güzeldir. Bu kütükten bir mobilya yapmak icap ettiği zaman bütün bir endüstri hüneri, bir dekor sanatı, bütün bir ileri cemiyet zevki işin içine girer. Üstünde insan zekâsı bin türlü aletiyle beraber çalışacaktır. Baltadan ince testereye ve boyadan cilaya kadar vasıtalarla o ağaç parçasını tabiattan insana maledeceğiz... (*Yedigün, Sayı: 171*, 1936).

Yazarın, halk ve halkın kültürünü ham ve saf bir kaynak olarak değerlendirdiğini görüyoruz. Bu hamlık o kültürün aynı zamanda işlenmesi ve estetize edilmesinin gerekliliğine işaret eder. Burada karşımıza çıkan "ağaç ve kütük" metaforu, bize gene De Certau'nun "soylu yabani" kavramını anımsatır. Buradaki metafor, halkın soylu ve yüce değerlerinin doğadan geldiğini işaret eder. Tıpkı şahsiyetin cemiyet içindeki yolu kat ederek şekillenmesi gibi, halkın kültürü de

"ehil" ellerde şekillenirse bir değer kazanacaktır. Bu yaklaşım, sonuçta halkı bir yandan yüceltirken diğer yandan üzerinde tahakküm edilebilecek bir nesne olarak görmeyi beraberinde getirir. Halkın soyluluğu doğallığındadır, ancak bu soyluluk yabanidir, ehlileştirilmesi gerekir. Bu ehlileştirme işlemi, tamamen aydının sorumluluğu çerçevesine yerleştirilir. Soyluluğun karakterize ettiği yabanilik, burada aydının elinde şekillendirilmesi gereken bir nesneye dönüştür. Sonuç itibariyle halkın kültüründen gelen ontolojik varlığı, söylemde bir başka üst nesnenin yani "milli şuur"un tesisini sağlayan hammaddeye dönüşür. Bu hammaddeden aydın, maharetli elleriyle cari, kullanılabilir ve "cemiyetin zevklerine uygun" tabiri caizse "aletler" yapacaktır. Alıntıda görüldüğü gibi, işin içine endüstri girmedikçe, halkın yabanlığını da işaret eden "hammadde" hiçbir işe yaramayacaktır. Safa, burada tıpkı Gökalp'te (2004: 40) olduğu gibi, halkın saf, yabani ve ham kültürü ile Batı'nın tekniğini birleştirme gereğine işaret eder. Bu "birleştirme" işini ise halk tek başına yapamaz; bu işi ancak halkın dışında ve mutlak bir yerde konumlanan "aydın" yapabilir.

> ...Gene bunun için, kitaptan değil, hayattan doğma inkılâplara inanıyorum. Türk inkılâbının en büyük kalitesi. Gene bunun için, benim milliyetçiliğim, ne Durkheim, ne Barres, ne Maurras akideciliğinden değil, Türk köylüsünün sıtmalı gözbebeğinde sönen ferin içinde uyandırdığı büyük milli tuğyandan, mektepsiz kalan Türk çocuğunun, kitapsız kalan Türk gencinin, ekmeksiz kalan Türk işçisinin, yolsuz, hekimsiz, ilaçsız, bakımsız kalan Türk köyünün, Türk kasabasının, Türk şehrinin, Türk yurdunun, üstelik bir de belkemiğinin ortasına kadar istilaya uğradığı günlerin derin hicranından ve müthiş öfkesinden doğma milli duygumdan fışkırmıştır. Durkheim, bu aşkın üstüne gelen güzel, fakat kifayetsiz bir disiplindir. Ben onu, Türk aşkına, mükemmelleştirmeye memur ve mecburum: Her milliyetçi Türk muharriri gibi. Eksik veya fazla. (*Cumhuriyet*, 12 Temmuz 1939).

Buradan da anlaşıldığı gibi, Türk inkılâbı, Türk milletinin etik ya da politik bir saikle tercih ettiği bir şey değil, yaşamsal zorunlulukların dayattığı bir reaksiyon olarak karşımıza çıkar. Böylece İnkılâp adıyla da anılan Batılılaşma, kırılgan ve güvensiz varoluşumuza bir ek, bir dayanak olarak girer söyleme (Direk, 2003: 25). Safa'nın alıntıda ısrarla altını çizdiği şey, Türk İnkılâbı'nın hiçbir deneyime benzememesidir. Bu anlamıyla Türk İnkılâbı deneyimi, bir başkalık deneyimidir aynı zamanda; ama "başkada aynı kalmaya" işaret eden bir başkalık deneyimi (20). Aynı zamanda burada Safa, "muhafazakâr popülizm"in genel eğiliminde olduğu gibi, sahici popüler özlemlere ve kitlelerin ezikliğine seslenerek, onları kendi nevrotik – baskıcı ideolojik söylemine çağırmaktadır (Bora ve Erdoğan, 2003: 635). Bu çağrı, tıpkı Althusser'in *çağırma* mantığında olduğu gibi, merkezi bir alt yapıya ihtiyaç duyar (Açıkel, 1996: 158-159). Burada Safa, Türk inkılâbının dinamiğine işaret ederken, aynı zamanda halkın unsurlarını da içinde taşıyan, ancak esas itibariyle milleti anlatan bir varoluşun içinden geçtiği acı serüveni vurgular bize. Bu serüven, karşımıza bir "kutsal mazlumluk" anlatısı olarak çıkar. Türk milletinin milli şuuru, böylece acı deneyimlerle kurulmuş ve tam da bu nedenle hayatın içinden çıkıp gelmiştir. Gene tam da bu nedenle Safa'nın gözünde Türk inkılabı, hiçbir bilim insanının kavramsallaştırması ile anlatılamaz.

Burada karşımıza çıkan kitlelerin ezikliğine hitap eden sesleniş, bir yandan popüler bir anlatı olarak karşımıza çıkarken diğer yandan, "acı" deneyimi aracılığıyla homojen bir bütünlük kurma ideali taşır. Bu ideal, aynı zamanda bir iktidar istencine dönüşebilecektir. Bu istenç, kendini milli şuurda açığa çıkarır. "Acı" deneyiminin araçsallaştırılması ile ortaya çıkarılmaya çalışılan popüler talepler, "halk" kavramının içini dolduran heterojen çoğulluklarn gerekliliğine işaret etmez. Aksine bu heterojenlik, öngörülen homojen "milli şuur"un varlığı için ciddi bir tehdit olarak düşünülür. Çünkü bu milli şuuru yaratan "acı" deneyimi, popüler taleplerin birbiri ile eklemlenerek radikal bir siyasete dönüşme potansiyelini yok eder. Bu acı deneyimi, bu sürecin bir kutsallık

anlatısına dönüşerek, meşruiyetini bu kutsallık anlatısından alan bir "iktidar istenci" olarak karşımıza çıkar. Karşımıza çıkan bu iktidar istenci ise, farklılıkları ve hatta "bu deneyime gerçek anlamda ortak olmayanları" sistematik olarak "halk" kategorisinin dışına atar. Böylece yazar tarafından çerçevesi çizilen "halk" kavramı, olması gerektiği gibi, antagonizmaları reddetmeyen ve heterojen üretkenliğe yaslanan bir tanımlamadan uzaklaşarak, "katılaşmış" "homojenleşmiş" ve tam da bu nedenle "milli şuur"u işaret eden bir "birlik" anlatısına dönüşür.[11]

---

11 Çelik'e göre de Kemalizm, Osmanlı aydınlanmasından ilerleme ve modernleşme gereksinmesi üzerindeki vurgunun yanı sıra, bir kimlik arayışı çabalarını da devralır. Böylece, Osmanlı modernleşmesini Türk ulusçuluğu temelinde yeniden inşa eder (1998: 30). Bu süreç, Türk milliyetçiliği düzleminde, Osmanlı kimliğinin kurulmasından, Türk ulusal kimliğinin kurulmasına, emperyal egemenlik sisteminden ulus ve halk egemenliği düşüncesine kayma ile sonuçlanmıştır. Safa'nın da metin içindeki tanımladığı Anadolu direnişi, böylece "tanımlanabilir bir blok düşmana karşı yapılmış bir 'halk' mücadelesi söylemi olarak siyasal uzamı tanımlarken, meşruluğunu bir 'halk' mitosu ile sağlamıştır. Aslında ortak düşmana karşı verilmiş olan ve acı deneyimlerin yaşanmasıyla sonuçlanan mücadelenin mantığı, halk ve siyaset arasındaki kopukluğu gidermeye yönelmiştir (31). Böylece halk bir eşitlik ve egemenlik söylemi ile tanımlanmaktadır. Bu tanımlamada karşımıza çıkan "ulusal-halk mücadelesi söylemi", siyasetin anlamında da bir kırılma oluşturmuştur. Bu da siyasetin artık yönetici-seçkinlere ait olan bir alan olarak tanımlanmamasında açığa çıkmaktadır. Halk egemenliği siyasetin yeni meşruluk kaynağı olarak karşımıza çıkar. Ancak burada karşımıza çıkan halk egemenliği, ulus egemenliği ile örtüşme içine girmektedir (31). Böylece Osmanlı saltanatı ve İslam'ın yerini siyasal meşruiyet kaynağı olarak, ulus-devlet ve ulusçuluk almaktadır. Burada başlangıçta bir blok olarak ortak düşmana karşı verilen "halk" mücadelesi sırasında ortaya çıkan "halk" kategorisinin, nasıl "ulus" kategorisine evrildiği önemli bir ayrım noktası olarak durmaktadır. Kendisine karşı mücadele verilen ortak düşman, "halk" kategorisinin içindeki tüm heterojen unsurları bir araya getiren eklemleyici bir nesne olarak düşünüldüğü zaman, Anadolu hareketinin ortaya çıkardığı birlik ruhu da anlaşılır olmaktadır. Bu düşman altedilip, tehdit olma niteliğini kaybettiği anda, "halk" içindeki tüm heterojen unsurların popüler talepleri bir yana bırakılıp, türdeş bir kategori olan "millet" kategorisine geçilmiştir.

> ...Son günlerde "milli edebiyat yok, sınıf edebiyatı vardır" gibi tekerlemelerin bazı neşriyat arasında görülmesi, bize bu satırları yazdırdı... Memleket havası ondan ayrılanların başını döndürecek, iştahını, dermanını, soluğunu kesecek kadar fizik, müsbet ve müşahhas bir realitedir. Türk diliyle kendini ifade eden bir edebiyat, o dili konuşanları birbirinden ayırmayı değil, ancak muasır büyük milletlerin yekpareliğine doğru götürecek birlikçi ruhlardan doğduğu gün beşeri kıymetini bulacaktır. (*Tan*, 14 Mart 1936).

Alıntıda da görüldüğü gibi Safa'ya göre, dil, dili konuşanın kişisel temellükünde değildir. Dil burada, "milli birliğin" simgesi olarak karşımıza çıkar. Safa, bu düşüncesini, "Türk dilinin, bu dili konuşanları birbirinden ayıran değil, muasır ve yekpare bir birliğe ermenin aracı" olduğu saptamasına dayandırır. Bakhtin'e göreyse, dilde birlik ve kanonlaştırma, bir anlamda merkez güçlerin dillerinin ve anlamlarının çevre dil ve anlamları yutma eyleminden başka bir şey değildir (2001: 47). Oysa düz yazı ya da roman yazarı, başkalarının (burada merkezkaç güçler) amaçlarını kendi heteroglot (olması gereken ya da toplumsala içkin olan) dilinden dışlamaz; heteroglot dillerin ardındaki toplumsal-ideolojik, kültürel ufukları çiğnemez, aksine bunları çalışmasına katar (78). Böylece daha canlı ve devinimli bir dil kurma yoluna gider. Bu dilsel anlamdaki çeşitliliğin, konu ve edebi tür içinde toplumsal kesimlerin temsili bakımından da yer bulması gerekir. Bakhtin'e göre dilde sözcük yarı yarıya bir başkasının sözcüğüdür. Konuşucu sözcüğü kendi amacı ve kendi vurgusuyla doldurduğunda, sözcüğü temellük eder. Bu sayede bir sözcük her konuşucunun ağzına geçtiği zaman bir kere daha anlamlanır (71). Bu nedenle romanda yer bulan kişiler, ne kadar çeşitli olursa, anlamsal çeşitlilik de o kadar fazla olur. Bakhtin'e göre roman söylemini, merkez güçlerin dili türdeşleştirme çabasına direniş içerisine sokan bu çeşitlilik ve çok vurgululuktur. Bu nedenle roman içerisinde ne kadar farklı toplumsal kesim olursa o kadar farklı anlamlar üretilecektir (2001: 71).

Burada karşımıza çıkan dildeki çok vurgululuk kavramının, Laclau'nun çerçevesini çizdiği toplumsala içkin olan heterojen yapı tanımlaması ile bir benzerlik içinde olduğu görürüz. Zira Laclau'ya göre de "halk" kavramını üretken ve devingen yapan bu heterojenliktir. Tıpkı edebi metinlerdeki çeşitlilik ve çoğullukta ortaya çıkan dildeki çok vurgululuk kavramı gibi, Laclau'nun "halk" tanımlaması da, merkezi güçlere, çevreden gelen ve toplumsal talepler etrafında ve süreç içinde oluşan bir "topluluğun" adı olarak karşımıza çıkar. Bu "halk" kavramı, çeşitliliği dışlamaz, bilakis zenginliği ve üretkenliği ile hegemonik potansiyelini bu çeşitliliğin ve çoğulluğun gücünden alır (2006; 2007).

Safa'nın dil üzerinden tasarladığı "milli birlik" tahayyülü, burada karşımıza çıkan dildeki çok vurgululuğu ortadan kaldırıp, dilde merkezin vurgusunu hâkim kılma amacına hizmet eder. Bu da edebi kanon yaratma yoluyla ortaya çıkar.[12] Zira edebi kanon da, milletin, geçmişten devraldığı ve

---

12 1930'larda varolan siyasal yapıdaki homojenlik, politik yayıncılıktan ziyade, kültürel ve edebi yayıncılığın dönem içerisinde yaygınlaşmasına neden olmuştur (Oktay, 2003; Yıldırmaz, 2003: 12). Bu nedenle dönem içerisinde karşımıza çıkan dergilerin ağırlıklı olarak kültürel ve edebi yayınlar olduğu gözlenmektedir. Bunun nedeni aslında sadece siyasal homojenlik değildir. Bir ve önemli nedenlerinden birisi de geç modernleşen ve uluslaşan ülkelerdeki "edebi kanon" yaratma kaygısıdır (Jusdanis, 1998: 79). Kanon çoğunlukla edebi metinler yoluyla üretilir ve kültürel bakımdan türdeşliği sağlar. Kanon böylece milletin tarihini uluslaşma sürecinde ortaya çıkan ya da yeniden üretilen anadilde kaydeder, cemaat üyelerinin belirsiz bir şimdinin yol açtığı sorunların üstesinden gelmesine yardım eden kronolojik bir süreklilik sağlar (Jusdanis, 1998: 79). Tam da bu noktada, tarihin işaret ettiği ve geleneklerin birbirine bağladığı "cemaat" olarak millet kavramı kanon fikriyle yaratılmaktadır. Kanon, soyutlama düzleminde bir birlik duygusuyla, "halk" kavramının içini dolduran tikellikleri ve heterojen çoğullukları, geçmişle gelecek arasındaki bağlantı noktası olarak "millet" kavramı içine yerleştirmektedir. Bu da halk arasındaki yerel dillerin "milli dil" içinde erimesi ve yutulması yoluyla gerçekleşmektedir. Zira kanonun en önemli işlevi, dilin merkezileşmesi sayesinde bir ortaklık yaratmaktır. Ortaya çıkan bu kapsayıcı ortaklık, çevre dillerin zaman içinde işlevsizleşmesine ve giderek yok olmasına neden olmaktadır. Gene bu işlem, kapsayıcı olmaktan ziyade dışlayıcı bir işlem olarak kar-

tarihsel bir kronoloji ile günümüze aktardığı "kader birliği" tahayyülü yoluyla güncel sorunlarla başa çıkma potansiyelini arttıran bir mitsel değer olarak düşünülmelidir. Ancak bu "mitsel değer", aynı zamanda halka ait yerel dil ve lehçelerle beraber, farklı anlamları yutarak bir merkezde toplama işlevini görür. Böylece halkın özgün ve kendi pratik sorunlarına çözüm olarak bulduğu anlamlar ve sözcüklerle dolu olan dili, "milli birlik" tahayyülünü kuran bu kanon tarafından yutularak tek tipleştirilir ve türdeşleştirilir.[13] Bu süreç halk

---

şımıza çıkar. Merkez güçler, siyasal açıdan merkezileştikleri kadar, dilsel açıdan da merkezi güçlendirip, çevreyi ona tabi kılma yönünde hareket etme eğilimi taşırlar. Böylece merkezin "halk" tanımlaması ve kategorisi ile "halk" diline dair çizdiği anlamsal çerçeve, dil üzerinden giden bir tahakküm unsuru haline gelir. Bu bakımdan düşündüğümüz zaman, edebi kanon oluşturma gizil ve açık hedefini taşıyan edebi metinlerin, Bakhtinian anlamda bir roman söylemi oluşturmaktan uzak bulundukları ortadadır. Bu bağlamda Safa romanlarının da "özgürleşimci" ve "karnavalesk" unsurları bünyesinde barındıran bir roman söylemi oluşturmak yerine, kültürel, dilsel, moral, anlamsal ve söylemsel bakımlardan türdeşliği ve tek tipleşmeyi tesis edecek bir dil yaratma hedefini taşıdığını görmekteyiz (Moran, 1991: 167-202). Bu hedef aynı zamanda, ulusal bilinci/şuuru kurma/yeniden oluşturma/keşfetme amacını da dolaylı ya da dolaysız olarak işaret etmektedir. Bu amaç, kendini en çok "dilde birlik" sağlama hedefinde açığa çıkarmaktadır. Aslında Moran'a göre Türk romanına ait bu türdeş yapı, Tanzimat'la birlikte başlayıp Tanpınar'la biten Cumhuriyetin ilk dönemine kadar devam eder (244-245).

13 Bakhtin'in bahsettiği edebi tür olarak romanın yarattığı dilsel çeşitliliği, Safa romanlarında görmek pek mümkün değildir. Safa romanlarında karşımıza, çok kısır ve sürekli ikili karşıtlıklar içerisinde kurulan ve her romanda yeniden tekrarlanan toplumsal kesimler çıkmaktadır. Bunlar genellikle Doğu ve Batı'yı temsil eden iki erkek ve bunlardan birisini seçmek durumunda bırakılan bir ya da birden fazla kadındır. Bu erkek ve kadınlar genellikle, İstanbul'da yaşar. Erkeklerden birisi Batılı değerleri, kozmopolit ve "yoz" ama bir yandan da gösterişli bir yaşam biçimini benimsemiştir. Bu çerçevede kurulan bir Batılı tipin karşısına Doğulu, sade, maneviyatı ve tevekkülü yüksek bir erkek yerleştirilir. Çoğunlukla kişiliğinde çocuksu uçarılıklar barındıran bir kadın, bu iki tipten birisini seçmek ya da ikisi arasında kararsızlıklar yaşamak durumunda kalmaktadır. Doğu–Batı, madde–ruh, gösteriş–sadelik, ahlak–ahlaksızlık gibi olumlu ve olumsuz değerler arasında kurulan karşıtlıklar düzleminde ortaya çıkan kadın erkek arasındaki duygusal ilişkilerin

kavramının, "milli birlik" tahayyülüyle bütünleşmesi ve gerçek anlam ve değerinden arındırılması sonucunu doğurur.

> Tanrı yardımcıları oldu. Tanrı Akçoraların, Ağaoğullarının, Gökalpların, Ahmet Hikmetlerin, Ömer Seyfeddinlerin, Hamdullah Suphilerin, Celal Sahirlerin yardımcısı oldu. Gökte tanrı ve nihayet, yerde bütün bir milletle beraber Atatürk... Fikrin realiteye intibak şartları üzerinde ve teferruata ait noktalarındaki tenkidlerimiz ne olursa olsun, Türkçülük, esasında bütün Türkiye'nin benliği, Atatürk'ün iradesiyle beraberdir. Yahut bu irade, o benliğin tahakkuk aleminde en koyu, en sıkı ve en yüksek tecellisinden başka bir şey değildir (*Hafta*, 27 Mart 1935).

Safa bu alıntıda, Türkçülük akımının ileri gelenlerini anımsatırken aslında iki şey yapar: Birincisi Türkçülük akımının alelade bir kavram olmadığını, bu kavramın, "milli benliğin" kaynağı olduğu fikrini sabitleme çabası olarak karşımıza çıkar. İkinci olarak, söz konusu akım etrafında, öncelikle halkı, sonra bu halk kavramının tali yolundan geçerek "millet"i kuran akımın ileri gelenlerini anımsatarak, sonunda en üst noktada Mustafa Kemal'in bedeni ile bütünleşik olarak "milli şuur"u tasarlar. Safa'nın yaptığı bu ikinci şey, aynı zamanda seçkin ile halk arasındaki mesafeyi ortaya koyar. Bu mesafe'nin halktan uzak olmaktan ziyade "halkın üstünde" olmakla ilgisi vardır. Zira bu tasarımda, halk ve hal-

---

yarattığı gerilimler sonucu yazar, kahramanlarına sürekli "olumlu" olarak nitelendirdiği durumları seçtirmektedir. Aksini seçme durumları ise genellikle bir facia ile sonuçlanmaktadır. Hem anlamsal üretim, hem yer verdiği toplumsal kesimlerin sınırlılığı, hem de kurulan ikili karşıtlıkların yarattığı muhafazakâr hava bakımından, Safa'nın romanlarının Bakhtinian romansal söylemi ve dilsel çeşitliliği içinde barındırmadığını söylemek yerinde olacaktır. Bu bağlamda düşünüldüğü zaman, Safa'nın romanlarının da, dönemin edebi metinlerine içkin olan, dilin merkezileşmesi ve türdeşleşmesi hedefinin bir parçası olduğunu düşünmek gerekmektedir. Bununla beraber, Safa romanları, ciddi bir ataerkil düşünsel çizginin izlerini bünyesinden barındırmaktadır. Kemalist modernleşmenin kadın algısında yer bulan, kadının "medeniyetin vitrini" olması hedefini aşarı, daha tutucu bir kadın algısı bulunmaktadır Safa romanlarında

kın tali yolundan geçilerek ulaşılan "millet", kendi kendini kuran bir toplumsal varlık değil, bizzat seçkinler tarafından kurulan bir varlıktır. Halkın kendi kendini kurması mümkün değildir. Çünkü halk seçkinlerin "şuurlandırması" olmadığı sürece, "birlik" duygusundan yoksun bir güruh olarak kalmaya mahkûm olarak görülür. Bu şuur ise, seçkinlerin halkı geçmişinden haberdar etmesiyle ortaya çıkar. Bu geçmiş tasavvuru, okullarda öyle kolayca öğrenilemeyecek bir şey olarak karşımıza çıkar. Bu ancak "halkın kader birliği etmesi" ve gençlerle yaşlıların yaşadığı deneyimlerin ortaklaştırılması ile mümkün olabilecektir. Böylece "milli şuur"a tehdit olarak ortaya çıkabilecek ve nesil farklarından kaynaklanan duyuş farkı ortadan kaldırılmış olacaktır.

> ...Bugün yirmi yaşına basan Türk genci, İstiklal Harbi olurken, beşikte baş parmağını emiyor ve cumhuriyet ilan edilirken dört ayağı üstünde emekliyordu. Ne baskın, ne ihtilal, ne ilhak, ne de harp gördü. Fakat kırk sene evvelki yirmi yaş genci gibi kendisini milli bütüne bağlayan şuurdan mahrum değil. Bilakis, mektep, hayat ve rejim, doğduğu günden beri onun şuurunu bu tek idealin havası içinde yüzdürüyor. Fakat arap harflerini bilmeyen bu nesilde, Babıâli caddesinin bir küfeyi dolduramıyan birkaç telifiyle tercümesinden başka okuyacak hiçbir şey bulamıyor, kuru ve yavan mektep bilgisiyle kalıyor. Bütün dalları ve kollariyle memleketin ne tarihinden, ne edebiyatından, ne Türk, ne Arap, ne Acem, ne Frenk medeniyet ve kültürlerinden haberi var. Çünkü bunların hiçbiri mektepte üstünkörü öğretilmez. Bu üç nesil arasındaki farkın içinde pusu kuran müthiş hakikati sezmeden hiçbir kültür ve terbiye yapılamaz. (*Yeni Mecmua*, 5 Mayıs 1939).

Safa, yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi, geçmiş, bugün ve gelecek nesiller arasında ortaya çıkan deneyimden kaynaklanan farkların kapatılması gereğine işaret eder. Çünkü O'na göre, toplumsala içkin olan heterojenlik bir yana, kuşaklar ve zamanlar arasındaki farklılıklar bile, kurmaya çalıştığı "muhayyel milli birliğe" tehdit olarak düşünülmelidir.

Bu farklar, O'nun gözünde üretken değil tehdit edicidir. Ancak şunu teslim etmek gerekir ki, Safa, medeniyet olarak da kavradığı diller (Arap, Acem, Frenk) arasındaki farkları en azından tehdit olarak algılamaz. Çünkü O, bu dilleri/medeniyetleri, halkın kültüründen daha üst bir noktaya yerleştirir. Zira bu diller/medeniyetler, halkın kültürü gibi ham değil; içinde tekâmül etmiş kültürleri barındırır. Tam da bu "mütekâmil hal", nedeniyle bu dillere/medeniyetlere içkin olan bu farklılıklar, "birliği" bozma tehdidinden ziyade, halkın kültürünün gelişmesi için üretkenliğe sahiptir. Ancak Safa da, merkezi Kemalist söylemde olduğu gibi, burada olumladığı ve Osmanlı'nın bileşenlerinden olan bu farklılıkları, Osmanlı'nın bizatihi varlığı söz konusu olduğu noktada tehdit olarak algılar. Bu noktada Osmanlı "eski ve köhne", Türkiye Cumhuriyeti ise "yeni ve zinde" olarak tasarlanır. Bu tasarım sürecinde karşımıza çıkan sistematik karşıtlıklar ise, gene "halk" tahayyülünden ziyade, "milli şuur"u keşfetmenin araçları olarak kurgulanır.

2.2. Milli Ruhu Aramak: "Eski"yi "Yeni"de Kurmak ya da "Yeni"den "Eski"yi Arındırmak

Safa'nın geçmişle ilişkisi, tipik bir muhafazakâr ilişkiden ziyade seçmeci bir ilişki olarak düşünülmelidir. Yukarıda vurguladığımız gibi Batı'da muhafazakârlık, Fransız Devrimi karşısında reaksiyoner bir tutum olarak ortaya çıkmıştır. Bu reaksiyon, "eski rejim"in yeniden ihdasını öngörme temeline dayanır (Nisbet, 2002). Ancak Safa'nın eski rejimle ilişkisi tamamen soyutlama düzlemindedir. Bu bölümün başlığı olan "eski"yi "yeni"de kurmak ya da "yeni"den "eski"yi arındırmak eylemlerinin ikisinin bir aradalığı, ilk bakışta bir paradoks gibi durmakla beraber, Safa'nın "eski" ile "yeni" arasında kurduğu ilişkinin seçmeci mantığı, bu paradoksu anlaşılır kılar. Zira Safa'nın eski - yeni karşıtlığı, tamamen pragmatist amaçlar taşımaktadır. Bu pragma, bazen eskiyi yüceltirken, bazen de tümüyle olumsuzlamasından da anlaşılabilir. Kuşkusuz burada karşımıza çıkan eski, "Osmanlı"dır. Safa için Türkiye Cumhuriyeti, pek çok yönden Osmanlı'dan kopuşun bir simgesi olarak düşünülmelidir. Bu kopuş kendi-

ni en çok siyasal akımlarda hissettirir. Zira Safa'ya göre Osmanlı, herhangi bir siyasal akımın egemenliğine karar veremeyiş nedeniyle yıkılmaya mahkûmdu. Yeni Türkiye Cumhuriyeti, bu kararsızlık sürecini kesintiye uğratarak, radikal bir adım atmış, Osmanlı'nın "bocalamalarına" bir son vermiştir.

...Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı garpçılığını da, kangren olmuş taraflarını kesip atmak şartile yaşatmak kabildi. Bu kangren olmuş taraf, her ikisinin de Osmanlılık sıfatıdır... Atatürk'ten evvel, Tanzimat ve Meşrutiyet gibi bütün inkılâp hareketleri, yarım adamların yarım adımlarıydı. Milletin başına bütün belaları üşüştüren bu yarımlıktı; Türk bünyesini hem Şark ve Garp, hem de din ve milliyet arasında yarımşar ve sakat iki parçaya bölüyordu... (1938: 88-89-90).

Safa'dan yapılan bu alıntıda, tipik bir "yeni"yi "eski"den arındırma işlemi karşımıza çıkar. Safa'nın "yeni" olan Türkiye Cumhuriyeti'ne atfettiği bu kararlılık anının, aynı zamanda bir "kopuş" anını simgelediğini görüyoruz. Bu kopuş anı, bir başlangıç, ya da zamanın sıfırlanma anını akla getirir.14

---

14 Burada bahsedilen, devrimsel kopuştan kaynaklanan başlangıç saplantısını, Fransız tarihçi François Furet, Fransız Devrim tarihi yazıcılığı üzerinden kavramsallaştırmaktadır. Furet, özellikle, Fransız Devrimi tarihçiliğine ait Jakoben söylemi izleyerek oluşan kopuş söylemini sorgulamaktadır. Bunun için Fransız Devrimi'ne ait iki farklı tarih yazım yaklaşımını temsil eden Cochin ve Tocqueville'in tarihçiliğinin eleştirisini yaparak kendi tarih yorumuna ulaşmaya çalışır. Furet'ye göre, Cochin daha çok devrimsel kopuş söylemine yoğunlaşırken, Tocqueville sürekliliğe vurgu yaparak, kopuş söyleminin bir yanılsama olduğu düşüncesindedir (1989: 34-35). İşte bu iki tarih yazım yaklaşımını eleştirerek Furet kendi tarih yazım yaklaşımını geliştirir. Furet'ye göre, Fransız Devrimi tarihi Devrimsel kopuşta vücut bulan bir başlangıç saplantısıyla yazılmıştır. Bu saplantı, her türlü tarih yazımını, bir kökler mitosu etrafında kurgulamaya yönlendirmektedir. Furet'ye göreyse hiçbir tarih yorumu masum değildir; bizzat yazılan tarih de tarih içinde yerini alır ve tarihin kendisi haline gelir (33). Buradan yola çıkarak, Peyami Safa'nın Osmanlı geçmişi ile yeni Türkiye Cumhuriyeti arasında kurduğu kopuş ilişkisi esas itibariyle devrimsel kopuş yanılsamasına yaslanmaktadır. Oysa devrim olarak da nitelendirilen Türkiye Cumhuriye-

Alıntıda bahsi geçen "Osmanlı Türkçülüğü ve Osmanlı garpçılığı"nın, "Osmanlı" tarafının kangren olma hali, kangren olan bir uzvun kesilip atılması gereğine işaret eder. İşte tam da Safa'ya göre, Atatürk devri Türkçülüğü ve garpçılığı, bu siyasal akımları, "Osmanlılık" halinden arındırması nedeniyle, yeni bir başlangıç olarak tasarlanır. Osmanlı'nın gösteremediği bu iradeyi Atatürk gösterdiği içindir ki, bu karar anının, bir irade bayanı olarak da değerlendirildiğini görüyoruz.

> ...Atatürk inkılâbının değişmez iki prensibi vardır: Milliyetçilik, medeniyetçilik. Bugüne kadar gerçekleşmiş inkılâp yoktur ki bu iki kaynaktan fışkırmamış olsun... Medeniyetçilik kökü bizi Avrupa ve Garp metoduna, düşüncesine ve muaşeretine bağlar; milliyetçilik kökü bizi Orta Asya ve şark menşelerimize, tarihimize, dil birliğimize götürür... (1938: 90).

Safa'nın yukarıdaki alıntıda yaptığı şey gene, "eski"den "yeni"ye seçmeci bir aktarımdır. Burada karşımıza gene bir pragma olarak seçmecilik çıkar. Peyami Safa'nın Atatürk inkılâbının iki prensibinden birisi olan medeniyet modernleşmeci yanı, milliyetçilik muhafazakâr yanı temsil etmektedir. Böylece kurulan yeni Cumhuriyet, belli bir pragma çerçevesinde, geçmişten "yeni" için "işe yarar" unsurları devşirmekte, geri kalanları dışlamaktadır. Kemalist yaklaşımda olduğu gibi, Safa da Osmanlı'yı, yakın geçmiş olarak değerlendirdiği ve kozmopolit ve çok etnili bir emperyal devlet olarak gördüğü için, bu yapının merkezi unsurlarını söylemine katmakta, heterojen unsurlarını dışarıda bırakmaktadır. Safa'nın öngördüğü "milli birlik" tahayyülünü, Orta Asya'daki dil birliği tesis eder. Bu tahayyülü besleyen Orta Asya mitosunun,

---

ti'nin kuruluşu ne gerçek anlamda bir kopuşa işaret eder ne de sürekliliğe. Türkiye Cumhuriyeti Safa'nın işaret ettiği gibi, Osmanlı'nın yaşadığı "tereddüde" bir son vererek kesin bir kararlılık göstermekle beraber, Osmanlı'dan ciddi bir devlet geleneği de devralmıştır (Heper, 2006). Devletin kurumsal kimliğinde ve meşruiyet yapısında ciddi ve radikal bir dönüşüm yaşanmış bile olsa, geleneği karakterize eden zihniyette bir süreklilikle karşı karşıya gelinir. İşte Safa'nın eski ile yeni arasında kurduğu ilişkinin niteliğini de bu saptama çok iyi anlatır.

tercih edilmesinin iki anlamı bulunur. Birincisi, yakın geçmiş olan Osmanlı gibi, Orta Asya metaforu, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal meşruiyetine tehdit oluşturur. Zira Orta Asya, tamamen dilde "milli birlik" tahayyülünü besleyen bir mit–simge olarak karşımıza çıkar. Bu mit – simge, kronolojik olarak yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal meşruiyetini tehdit edemeyecek kadar uzak bir geçmişi işaret eder. İkincisi, bu Orta Asya metaforunun işaret ettiği toplumsal uzam, Osmanlı yakın geçmişi gibi, kozmopolit bir yapı değildir. Zaten tam da bu nedenle yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin "milliyetçi" yanını besleyen bir mit olarak kurgulanır. Bu sayede, Osmanlı'nın bir yandan siyasal, diğer yandan heterojen toplumsal yapılanmasından kaynaklanan varlığı, bir tehdit olarak bertaraf edilmiş olur. Bu bertaraf işlemi, sistematik olarak "eski" rejimin olumsuzlanması ile gerçekleşir. Böylece yeni rejim, eskiden kopuş üzerine bir meşruiyet zemininе yerleştirilmiş olur.

> ...Eski rejimler için gençlik "bugünün kudreti"dir. Osmanlı İmparatorluğunun son devirlerinde aczin, ümitsizliğin ve takatsizliğin parolası şu idi: "Biz yapamadık, bir kere de gençler uğraşsınlar bakalım, ümit onlarda." Ve Tevfik Fikret haykırıyordu: "Gençler! Bütün ümidi vatan şimdi sizdedir!" Belki üç asırdan beri her giden nesil, muvaffakiyetsizliğini itiraf ederek, Türk davasını kendinden sonra gelen nesle emanet ediyor, "oğlum ben yapamadım, sen yap" diyordu. Bu parola, aczi, ümitsizliği ve takatsizliği nesilden nesle aktarma etti. Yeni Türk rejiminin ve Atatürk'ün memleket gençliğine parolası şudur: "Biz yaptık, yapacağız ve siz de yapmıya devam edeceksiniz!" Genç yaşlarında mucizelerini veren Atatürk ve arkadaşları devrinde gençlik sade bir ümit değil, Sakaryayı ve inkılâbı yapan bir hakikattır. İnkılâp her şeyden önce gençlik ifade eder. Onun ilk manası gençliktir. (*Yedigün*, 22 Nisan 1936).

Safa'nın "eski"yi "yeni"den ayırırken altını en vurgulu şekilde çizdiği "hakikat", eski rejimin kararsızlığına karşılık, yeni rejimin kararlılığı ve ne yaptığından emin halidir. Yeni

rejime atfedilen bu kendinden emin halin kaynağını ise, onun gençliğe verdiği önem oluşturur. Aslında burada karşımıza çıkan "gençlik" metaforu, aynı zamanda yeni rejimi niteleyen bir sıfat olarak da düşünülmelidir. Bu düşünceyi, Safa'dan yaptığımız yukarıdaki alıntıda karşımıza çıkan "eski"nin yönetici seçkinlerinin "yaşlılığı", "kaderciliği", "teslimiyetçiliği" ve "aczi" ile "yeni" yönetici seçkinlerin "kararlılığı", "dinamizmi" ve "inkılâpçılığı" arasında kurulan karşıtlık da ortaya koyar. Burada Safa, siyasal alanın kurucusu ve inkılâpların yapıcısı olarak "Atatürk ve arkadaşları"nı, yeni siyasal seçkinlere örnek olarak gösterirken, aynı zamanda seçkinin "kurucu ve aşkın" konumunu hatırlatır. Bu konum, Osmanlı'da bir aczin simgesi iken yeni rejimde "kararlığın göstergesi" olarak tasarlanır. Böylece Safa, söylemde, seçkinciliği iki yönlü olarak çerçevelendirir: Birincisi eski rejimi olumsuzlayıp yeni rejimi yücelterek. İkincisi siyasal alanın kurucusu olarak seçkinin toplumsal konumunu mutlaklaştırarak. Bu mutlaklaştırmayı, siyasal alanı kuran unsurlardan sadece liderin anılmasından kavramak mümkündür. Zira belli bir söylemin çözümlemesi yapılırken bazen, söyleme dâhil olan unsurlardan çok söylemin dışına atılanlar, o söylemin ne'liğini tanımlar (Fairclough, 1996; 1998). Burada da siyasal alanın kurucusu olarak "halk"tan ziyade liderden bahsedilmektedir. Böylece halk, siyasal bir kuruluşun tali bir unsuru olarak düşünülür. Safa'ya göre, gençliğe verilen önem üzerinden görünür hale gelen "eski" ile "yeni" rejim arasındaki bu nitelik farkını, aynı zamanda Osmanlı Divan Edebiyatındaki gençlik algısı üzerinden de değerlendirmek mümkündür.

> ...Eski bir "*Servet-i Fünun*" koleksiyonunu açınız. Gençliğe ait bütün resimlerde, şiirlerde, nesirlerde, romanlarda, hikâyelerde ve makalelerde gençlik, yalnız bahar, yalnız aşk ve garamdır... Cins millet "*iştah ve arzu*" gençliğini "*birlik ve ideal*" gençliğine yükseltmekten doğar. O zaman delikanlının ve genç kızın ağzı ortasından yarılmış taze bir nar değil, içinden büyük fikirlerin ve davaların müdafaası boşalan yüksek bir ifade cihazı olur; o zaman gencin

> yüzü bir natürmort ressamına heyecan veren taze bir yemiş tabağı halinde kalmaz, çizgilerinde bir milletin bütün aşkını ve dehasını, ferdin kabiliyetine göre az veya çok belirten bir mana aynası olur... (*Yeni Mecmua*, 19 Mayıs 1939).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Safa'ya göre, Osmanlı Divan Edebiyatı, gençliği, "birlik ve idealin" vücut bulduğu beden olarak görmek yerine, bir "haz nesnesi" olarak tasarlar. Tam da bu nedenle Safa, Divan Edebiyatı'nı, "milli ruhu" kuran "birlik" tahayyülünden yoksun olarak tanımlar. Böylece Safa, "milli birlik" tahayyülünü, gençliğin "başıbozuk ve bedeni hazların nesnesi" olarak kavranması yerine, siyasal uzamın tahakküm nesnesi olarak kavranması gereği üzerinden kurgular. Safa'nın düşüncesinde böylece gençlik metaforu, birisi Foucault'cu "biyo-politikanın nesnesi"[15] , diğeri milli birliği kuran "edebi kanon"un kaydedildiği yüzey olmak üzere iki yönlü bir işlev görür. Bu iki işlevin göndermede bulunduğu ortak varsayım ise, toplumun türdeş bir gençlikten oluştuğu önyargısıdır. Safa'yı bu önyargıya götüren varsayımın işaret ettiği "hakikat sistemi", toplumu, "milli birliğin" içinde erimesi gereken türdeş bir varlık olarak tahayyül eder. Tam da bu

---

15 Foucault, Cinselliğin Tarihi adlı eserinde bahsettiği bu kavramı, "bedenlerin titizlikle yönetimi, hesapçı bir biçimde işletilmesi" olarak tanımlamaktadır (2003: 103). Foucault'ya göre, Fransa'da özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren, egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü yerini, özellikle dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler vb. gibi aygıtlar aracılığıyla bedenlerin titizlikle yönetimine bırakmıştır. Bu iktidar usulleri, aynı zamanda göç, kamu sağlığı, yaşamın uzatılması, doğurganlığın denetlenmesi gibi başka usullerle de pekiştirilir. Bu iktidar usulleri, modern devlet iktidarının en belirgin özelliklerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Metinde geçen "iştah ve arzu gençliği" kavramına ikame olarak yer verilen "birlik ve ideal gençliği" kavramı da bir anlamda gençliğin bedeni arzuları üzerinden bir denetim usulü geliştirme amacını çağrıştırmaktadır. Zaten Safa, idealize ettiği gençliğin eğitim, dil birliği ve amaç birliği etrafında toplanabileceği düşüncesindedir. Kuşkusuz bu da okul, kışla ve her şeyden önce "sağlam bir aile" kurumu ile mümkün olabilecektir. Gençliği "birlik ve ideal gençliği" haline getirecek saydığımız bu kurumsal yapılar, Foucault'nun kavramsallaştırdığı biyo-iktidar kurumları olarak düşünmek gerekmektedir.

tahayyülün, Safa'yı Osmanlı Divan Edebiyatı"nın "milli" olmadığı kanaatine ulaştırdığını görürüz.

> ...Bu da aruzun içine modern ve mütekâmil manasiyle halis bir şiirin grift bünyesini sığdıramayacak kadar iptidai ve dar kalıplardan mürekkep oluşudur... Yalnız milli olmadığı için değil içine kâmil ve halis manasiyle modern bir şiirin girift bünyesini sığdıramayacak kadar iptidai ve dar kalıplardan da mürekkeb olduğu için aruza dönmemiz imkânsızdır. (*Cumhuriyet*, 15 Haziran 1938).

Safa, Osmanlı Divan Edebiyatı'nı karakterize eden en önemli özelliklerden birisi olan aruz vezni ilc şiir yazmanın neden terk edilmesi gerektiğini alıntıda görüldüğü gibi, iki nedene bağlar. Bunlardan birisi, aruz vezninin "milli" olmayışı, ikincisi ise "modern" olmayışıdır. Aruz vezninde olmayan bu iki özellik, aynı zamanda, Safa'nın "muhayyel" ve ideal toplumsal uzamını karakterize eden nitelikler olarak karşımıza çıkar. Zira Safa'nın düşünce ufkunun bir ucunu "millilik", diğer ucunu "modernlik" oluşturur. Bu ufuk, aynı zamanda kapsayıcı Kemalist söylemi de karakterize eder. Safa'nın düşünce ufkunu, Kemalist söyleme içkin olan bu "millilikle modernlik arasındaki salınım" noktası, dikey kesmektedir. Gene burada karşımıza çıkan Osmanlı Divan Edebiyatı'nın milli olmayışı saptaması, kaynağını, Osmanlı toplumunun heterojen ve kozmopolit yapısından alır. Osmanlı Divan Edebiyatı'na yöneltilen bu olumsuz niteleme, Osmanlı emperyal devlet sisteminin bünyesini dolduran heterojen toplumsal unsurların varlığını göz ardı eder. Her şeyden önce bu yaklaşım, Osmanlı'dan devralınan edebiyatın Divan Edebiyatı'ndan ibaret olduğu varsayımına yaslanır. Böylece Safa düşüncesinde, büyük ölçüde Osmanlı'nın merkezi tehdit olarak algılanırken, çevre tümüyle göz ardı edilir.

> ...Divan şairleri velüd değildiler. Birkaçı müstesna, her birinin bütün edebi mahsulü tek bir divanın içine sığabilmiştir. Koskoca Nedim dasdaracık bir cildin içinde başlar ve biter. Eğer bu Divanın da sık sık tekerrür eden mazmunlarını, padişaha veya vezirine yaranmak için sulandırılmış taraflarını, gazel ve kaside şekillerine ait muayyen bir ha-

cim zaruretinden doğma, şiirin muhtaç olduğu tasarruftan mahrum şişkinliklerini de çıkarırsanız, geriye birkaç manzume, birkaç beyit ve birkaç mısradan ibaret, hazin bir kısırlık vesikası kalır. Türk şiiri ve nesri, Tanzimattan sonra, Garp mahsullerini andıran bir bereket çağına girdi... Aruzun iflasını manasız ve olmasıyla olmaması müsavi bir şekil hadisesinden ibaret telakki edemeyiz. Aruzla beraber bütün bir imparatorluğun şiir görüşü ve zevki de yıkılmıştır. Büyük bir inkılâp rüzgariyle bozulan şiir bahçelerinin son mahsullerinde gördüğümüz kıtlığın izahını tarihimizde arayalım. O zaman sosyal ve siyasi hadiselerle edebiyat arasındaki sıkı münasebeti çözmeye de başlamış olacağız... (*Cumhuriyet*, 10 Haziran 1938).

Osmanlı edebiyatına atfedilen "iptidailik", "gayri millilik", "kısırlık" ve "sosyal ve siyasi hadiseler arasında bağlantı kurma yoksunluğu" gibi nitelemeler aslında, Osmanlı toplumsal yapısının heterojenliğine yönelik eleştiriler olarak değerlendirilmelidir. Safa'nın "eski" Osmanlı Divan Edebiyatı'nın karşıtı olarak tanımladığı, yeni "milli edebiyat" ise, daha çok "milli birliği" kurma misyonu ile beraber düşünülür. Bu misyon, aslında Osmanlı toplumunun çeperinde varlık bulan halk edebiyatının sistematik olarak dışarıya atılması eylemi ile kendini açığa çıkarır. Zira Safa, Osmanlı'ya ait olan edebiyattan bahsederken, sadece Divan Edebiyatı'nı anmaktadır. Yukarıda vurguladığımız gibi, bir söylemin ne olduğunu, o söylemin içerdiği unsurlardan çok dışarı attığı unsurlar belirler. Burada da Safa, Osmanlı Divan Edebiyatı'na eleştiri yöneltirken, Osmanlı toplumsal yapısının üretken ve politik unsurları olan "halk"ın edebiyatını, "eleştiri söylemi"nin tümüyle dışına atar. Zira Osmanlı'nın da sürekli merkezi iktidara itaat ettirmekle uğraştığı, çeperde yer alan heterojen halk unsurlarından en önemlisi olan Alevi–Bektaşi edebiyatı, Safa'nın edebiyat tanımlamasının içine bile girmez. Hâlbuki Safa, Osmanlı edebiyatının "politik" olmayışından ve toplumsal sorunları konu edinmeyişinden yakınır. Eğer Safa, Osmanlı edebiyatının Divan edebiyatı'ndan ibaret olmadığını kabul etmiş olsaydı, çeperde vücut bulan halk edebiyatının, Osmanlı merkezi otoritesine hem edebi metinler üzerinden, hem de toplumsal kal-

kışmalar biçiminde nasıl direndiğini teslim etmek zorunda kalacaktı (Oğuz, 1997; Ocak, 1998). Zira bu metinler, söz konusu halk kalkışmalarının önemli ölçüde söylemsel kuruluşunu temsil eder. Gene bu metinler, içinde popüler talepleri birbirine eklemleyen ve bu sayede muhalefet potansiyelini üreten unsurlar taşır. İşte tam da Osmanlı merkezi otoritesi karşısında, çeperde yer bulan halk, bu popüler taleplerin birbirine eklemlenmesi ile mobilizasyon süreci içinde bir özne konumuna yerleşir.

Safa'nın "eski" ile "yeni" arasında kurduğu ilişkinin paradoksal yapısının pragmatik işlevi, Osmanlı'nın merkezi ile çevresi arasındaki tanımlama farkında açığa çıkar. Zira Safa, "merkez" olan ve "göz önünde" bulunan "eski" olarak tanımlanabilecek Osmanlı'yı, edebiyatını eleştirirken işaret ederek dışlarken, çeperde bulunan "halk" kategorisinin içini doldıran heterojen unsurları işaret etmeden dışlar. Böylece Osmanlı'daki merkezi yapı, yeni bir takvimleme sistemiyle, "yeni" olanda tekrardan kurulur. Bu yeni merkezi karakterize eden kavram, "halk"tan ziyade "millet" olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu ikili dışlama sistemi içindeki işaret edilmeyen "halk" kategorisi, Osmanlı merkezi iktidarının meşruiyetini yıpratma potansiyeli nedeniyle, "yeni" rejimin merkezi otoritesinin simgesi olarak karşımıza çıkan "milli birlik" tahayyülü için de bir tehdit olarak tanımlanabilmektedir. Safa'da bu iddiamızı doğrulayacak doğrudan veriler bulunmamakla beraber, "halk"a ait olan unsurların işaret edilmeden dışlanması, bu iddiamız için yeterli veri olarak düşünülebilir.[16]

---

16 Oran'a göre de, Osmanlı "millet sistemi"nin, biri gayrimüslim diğeri Müslüman olmak üzere iki temel bileşeni bulunmaktadır (2004: 42). Bu millet sisteminin temelinde ise din, hatta mezhep sistemi yatmaktadır. Bu sistem, İstanbul'un fethinin hemen ertesinde, yani 1454 yılında başlamış ve resmen 1839 Tanzimat Fermanı'na kadar devam etmiştir. Bu millet sistemine göre, milletler etnik veya dilsel farklılıklarına göre değil, dinsel, hatta mezhepsel farklılıklarına göre tanımlanmıştır. Burada bütün müslümanlar, diğer mensubiyetleri ne olursa olsun tek bir "İslam Milleti", yani ümmeti sayılarak birinci sınıf bir çoğunluk (Milleti Hakime) olarak tanımlanmış, gayrimüslimler ise mezheplerine göre, ayrı ayrı "millet"ler olarak ele alınarak ikinci sınıf teba-

...Bergson için olduğu gibi Gökalp için de ferdin ruhu hatıralarının yekunu, ferdin bedeni de itiyadlarının yekunudur. Anane bir milletin hatıralarıdır; kaide bir milletin itiyadlarıdır. O halde bir milletin ruhu demek, ananeleri demektir... Durkheim için olduğu gibi Gökalp için de ahlak, hukuk, politika, mantık, estetik ve ekonomi ilh., bütün cemiyet müesseseleri dinden çıkar. Asrın ilimlerini ve felsefesini, metodunu ve tekniğini milli ve dini ananele-

---

ayı oluşturmuşlardır (43). Böylece Osmanlı'da azınlık dendiği anda karşımıza ikinci sınıf tebaa olarak tanımlanan gayrimüslimler çıkmaktadır. Oran, Osmanlı'nın sözkonusu gayrimüslimlerle ilişkisinin belli bir tanım çerçevesine oturtulması nedeniyle en azından 1839 Tanzimat Fermanı'na kadar büyük ölçüde gerilimsiz sürdüğünü düşünmektedir. Ancak, birinci sınıf (Milleti Hakime) ümmetin içinde yer almakla beraber, inanç bakımından İslam'ın ortodoks yorumunun dışında konumlanan Alevi, Bektaşi, Melami gibi İslami unsurlara Osmanlı, gayrimüslimlere tanıdığı özerk konumu vermemiş, sürekli baskılama usulleri ile merkezi devlet otoritesinin İslami yorumu çerçevesi içine dahil etmeye çalışmıştır. Osmanlı devleti'nin millet sistemine hâkim olan bu anlayış, Türklüğün tanımlanması ve yurttaşlığın kavramsallaştırılması çerçevesinde değerlendirildiği zaman, Türkiye Cumhuriyeti'nde de süreklilik göstermiştir. Zira Türkiye Cumhuriyeti'ne yurttaşlık bağı ile bağlı olmak, örneğin, Yeğen'e göre de büyük ölçüde Müslüman olmaya işaret etmektedir (2002a: 209-210). Yeğen bu saptamasını, Kurtuluş Savaşı'nın ardından ülkeyi terk etmek zorunda kalan ve Türkçe konuşan Ortodoks azınlıkların Türk vatandaşı sayılmazken, Balkanlar'da yaşayan ve Türkçe konuşamayan müslümanların doğrudan doğruya Türk vatandaşlığına kabul edilmesi örneğinden çıkarsamaktadır. Böylece Yeğen, "Müslüman-olmaklık"ın Türklüğü başarabilmenin, Türk olabilmenin anahtar unsuru iken, "Müslüman-olmamaklık"ın da Türk olabilmenin önündeki doğal engel olduğu kanaatine varmaktadır (210). Buradan da anlaşılacağı gibi, Osmanlı millet sisteminden Türkiye Cumhuriyeti'ne, dinsel ve mezhepsel düzlemde tanımlanan bir "Türk olma" kategorisi devralınmıştır. Bu "Türklük" kategorisi, içini toplumsal heterojen unsurların doldurduğu "halk" kategorisi gibi, farklılıkların birbirine eklemlenmesiyle değil, farklılıkların stratejik olarak dışarı atılmasıyla varlık bulmaktadır. Bu anlayışın izlerini, Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik uygulamalarında da görmek mümkündür. Zira yurttaşlık bağı ile Türk kimliğine bağlı olan Aleviler, başından beri, devletin resmi hizmet sunarak ürettiği İslam'ın ortodoks yorumu içine çekilmeye çalışılmıştır. Bunu laiklik uygulamasına rağmen, ihdas edilen Diyanet İşleri kurumunun işleyiş mantığının dışlayıcılığından da çıkarsamak mümkündür.

> rimize aşılayarak muasır bir İslam-Türk medeniyeti vücuda getirmeliyiz... (1938: 103-104).

Safa burada, Gökalp'te olduğu gibi, anane ve geleneklerle özdeş olarak değerlendirdiği dini, "hars/kültür" olarak tanımlamaktadır. Mardin'e göre de, aralarında Gökalp'in de bulunduğu Mehmet Akif ve Şemsettin Günaltay gibi, İslam'da reformu savunan seçkinler de "reformları, Sünni İslam'ın Ortodoks şekline yeni ve 'medeni' bir şekil vermek" olarak düşünmüşlerdir (2001: 148). Bu yaklaşım, resmi kültürün yanında yaşayıp giden bir halk kültürü ile beraber bir halk dininin de var olduğunu görmezden gelme tavrından kaynaklanmıştır. Bu tavrın temelinde de Ortodoks İslam'ın uzun vadeli etkisi yatmaktadır (148). Böylece hem İslam'da reformu savunanlar hem de modernleşmeci Kemalist yaklaşım, halk dinini "hurafeler bütünü" olarak tanımlama konusunda birbirleri ile görüş birliği içinde görünmektedirler. Safa da alıntıda görüldüğü gibi, bir toplumdaki her türlü kurumun dinden çıktığını teslim etmekle beraber, bu dine ve dahi ananelere asrın "metodu ve felsefesini aşılamak" gereğinin altını çizer. Bu, bir anlamda halk arasında yaşayan ve halkın kendi kişisel deneyimleri ile oluşturduğu yaşama biçimi olarak tanımlanabilecek olan dinin medenileştirilip, akılcılaştırılarak, merkezi otoritenin emrine itaat ettirme girişimi olarak düşünülmelidir. Zira Safa'nın kafasındaki gelenek, anane, din, geçmiş gibi değerler, halkın kendi özgün kültürünü ifade eden farklılık ve çoğulluklardan ziyade, "şahsiyet" vurgusu ile güçlendirilmiş "milli birlik" ruhunu tesis eden ve aynı zamanda modernleştirilmiş türdeş bir kültürel "bütün"ü ifade eder. Safa, tam da bu noktada, millet kavramı ile modern kavramlarını devreye sokar. Böylece Safa'nın elinde halk kültürünün heterojenliğini türdeşleştiren iki araç bulunmaktadır: Birisi şahsiyet kavramının güçlendirdiği "milli birlik" tahayyülü, diğeri bu tahayyülü "asra uygun" hale getiren modern "metot ve felsefe"dir.

> ...İtikatlarının manzumesinin içinden ittihadı İslamcılık ve Turancılık vehimlerini silkip atan Türk inkılâbı, garp milletleri arasında bir muasır devlet mevkii almış olduğu

için, kendisine gelinceye kadar, münevver veya kibar bir zümrenin temayülleri halinde kalan Avrupa muaşeret, adet ve ananelerini de resmen benimsedi. Böylece dini, milli ve medeni bir ananeler manzumesine yaslanmış oluyordu... Kemalizm, İslam şark ve Hıristiyan garp ananeleri arasındaki ihtilafın artık bir vehimden başka bir şey olmadığını ortaya koydu. Her iki alemin ananelerini kucaklayan Türk mucizesinin verdiği büyük hayret içinde, şark ve garp artık bu harikulade vakayı ta içinden yaşayan Türk düşüncesinden geniş ve toplu bir izah bekliyor... (1938: 109-110).

Safa'nın Türk inkılâbının benimsediğini vurguladığı "Avrupa muaşeret, adet ve ananeleri"nin başlangıçta "kibar zümrelere ait" alışkanlıklar olduğu anımsatması önemli bir ayrım olarak düşünülmelidir. Romanlarında bu adet ve alışkanlıkları edinmiş olan zümreleri ve karakterleri "yozlukla", "züppelikle" suçlasa da (2004a; 2004b; 2005) Safa, bu Avrupai adet ve alışkanlıkları edinmiş olmayı medenileşmenin en geçerli yolu olarak görür. Ancak medenileşme eğer sadece bu adet ve ananelerin benimsenmesi olarak algılanırsa, işte o zaman yüzeysellik ortaya çıkmaktadır. Bu yüzeyselliği ortadan kaldıracak olan şey, dini ve milli ananeleri de söz konusu bu "medeni" ananelerle birlikte düşünerek bu üçünden bir "manzume" meydana getirmektir. Burada din anlayışı ile millet anlayışında pragmatik ve akılcı yoruma gidildiği görülmektedir. Safa'nın önceliği her ne kadar "dini" ve "milli" olanda ise de, bu iki değer, medeni adetlerin ehlileştirici söylemi ile bütünleşmediği sürece anlamsız görünür. Burada Safa, kültürel ve toplumsalı kuran unsurlar arasında yaptığı tercihler ve önceliklerle, halk kültürü ile mesafesini de ortaya koymaktadır. Zira Safa'nın Doğu'ya ve Doğu'lu olmaya dair yaptığı tanımlar da ortaya koymaktadır ki, halk arasındaki inançlar, tamamen kaderci ve teslimiyetçi bir yapı arz etmektedir.[17] Bu yapıyı aşmak için, bu halk dininin o hetero-

---

17 Safa'nın Doğu ve Batı ile ilgili tartışmaları aşağıdaki bölümlerden birinde çözümlenmektedir. Ancak burada sadece, halk dini ve halk dininin medenileştirilmesi sorunu ile ilgili olduğu için değinilmektedir.

jen yapısı, "medeni metot ve felsefe" ile türdeş hale getirilmelidir.

> ... Arab harfi bilmeyen gençlik ne okuyacak? Benim cevabım şu: Kaç yaşında olursa olsun, Latin harflerinden başka, bir de hususi olarak Arab harflerinin elifbesini okuyacak. Tek çare bundan ibaret. İsteyen deminden beri yazdıklarımın tek kelimesini anlamadan, bana "muhafazakâr" desin. Kabul ediyorum. Muhafazakâr, tarihinden ve edebiyatından haberi olmayan bir cahilden çok daha ileri bir adamdır. Çünkü taassub ve irtica, bilginin değil, cehaletin öz kardeşidir ve irticaların en kötüsü bunun tersine inanmaktır (*Cumhuriyet*, 24 Ocak 1940).

Burada Safa düşüncesinin geçmiş algısında ortaya çıkan bir kırılmayla karşılaşırız. Edebi olarak Osmanlı ürünlerini yererken, geçmişi geleneğin kurucu unsuru olarak algıladığı noktada, Safa, "muhafazakâr" damgası yeme pahasına, Osmanlıca, Arapça gibi dillerin öğrenilme gereğine işaret eder. Burada öğrenilmesi gereğine işaret edilen dillerin gene "merkezleşmiş ve medeniyet haline gelmiş" diller olduğu unutulmamalıdır. Yoksa Safa'nın öğrenilmesi gereğine işaret ettiği diller, halkın daha çevrede kalmış dilleri değildir. Safa'nın geçmişten kalan dillerin öğrenilmesi gereğine işaret etmesinin anlamı, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin, Osmanlı'dan devraldığı merkezi devlet mantığında yatmaktadır. Safa, alıntıda da işaret edildiği gibi, Osmanlı mirasından gençleri haberdar etme gereğinin önemine dikkat çeker. Gene burada da Safa'nın geçmişle ilişkisinde "seçmeci" bir mantık karşınıza çıkar. Safa, Osmanlı'nın yeni rejimin siyasal meşruiyete tehdit oluşturacak yanlarını dışlarken, "bugünün geçmiş üzerine kurulmasını sağlayacak" unsurları önemsemektedir. Bu kurulan geçmiş, büyük dillerle, merkezi devletin diliyle aktarılan geçmiştir. Bu geçmişi, bugünde kuran mantık ise, Latince öğrenilmesi gereğinde ortaya çıkar. Safa diğer alıntılarda yaptığı şeyi burada da tekrarlamaktadır: O

Zira "halk dini" ile ilgili algılar, büyük ölçüde "doğululuk" tanımlamaları ile örtüşmektedir.

da Doğu'yu temsil eden Arapça ile Batı'yı temsil eden Latince'nin, "milli şuur" a erdiren iki dil olarak tasarlamaktır. Safa'nın yukarıdaki alıntılardan birinde bahsettiği "Türk mucizesi"nin (1938: 109) sırrı da burada yatmaktadır. O'na göre Türk mucizesinin sırrı, kendi otantik ananelerini unutmadan, medeni olabilmekte yatmaktadır. Ananeler, "milli" olanı, medeniyet de "Batılı" olanı temsil etmektedir. Safa'ya göre, "milli" olana giderken kat edilen yol olan "halk", tam da "medeni" olmadığı için aşılması gerekir. Aşılıp "millet" noktasına varılması gerekir. "Halk"ı millet yapan şey bu noktada, "medeniyet" olarak karşımıza çıkar. Bu durumda "millet" kavramı, "halk" kavramıyla "medeniyet" kavramının bir sentezinden ortaya çıkar. Bu sentez vurgusu Peyami Safa'nın tüm eserlerine sinmiş durumdadır.

> ...Körpeliğe yakın bir tazelikle mükemmeliyete yakın bir olgunluğu birleştiren bu yüzde, fes ve sakal gibi, ataları-mızdan çoğunu hımbıllaştıran maddeler bile, manaya aid bir güzelliğin dekorunu tamamlıyan çerçevelerdir. Bu resimde her şey bize hayret veriyor: Güzellik, zekâ ve sevimlilik; ruha aid kıymetlerin bir insan yüzünde bu kadar süzgün bir aydınlık içinde duruşu; gençlik ve kemal; yüz sene evvelki Türklerden birinin yüzünde bu kadar asri ve medeni bir ifadenin bulunuşu; hatta o tarihde yeni icad edilen fotoğrafın pek iptidai bir cihaz olduğu sıralarda böyle muvaffakiyetli bir eser verişi... (*Cumhuriyet*, 8 Ocak 1938).

Safa'nın Agâh Efendi'yi anlattığı bu yazısı, sentez ruhunu en iyi yansıtan yazılardan biri olarak karşımıza çıkar. Safa, Agâh Efendi'nin resmine bakarak tasvir yaparken, sadece Agâh Efendi'yi değil, aynı zamanda geçmişin saflığı ve duruluğu ile aslında Agâh Efendi'de "hayret verici bir şekilde bulunmayan hımbıllığı" da anımsatır bize. Agâh Efendi'nin çağdaşlarını "hımbıllaştıran" fes, Safa'ya göre, Agâh Efendi'nin yüzündeki "güzellik" ve "tazelik" nedeniyle O'nun yüzüne bir aydınlık vermektedir. Safa, bu yüzdeki "aydınlığı" vurguladıktan sonra, kendini şaşırmaktan da alıkoyar. Zira Agâh Efendi bir Türk'tür ve bir Türk'ün, üstelik de yüz yıl

önce yaşamış bir Türk'ün yüzünde böylesi "asri" ve "medeni" bir ifade görebilmek imkânsızdır. Safa'nın gözünde Agâh Efendi, "Doğu'nun ruhu" ile "Batı'nın medeniyeti"ni ve "eski" ile "yeni"yi sentezleyen bir beden olarak karşımıza çıkar. Safa'ya inanılmaz gelen şey aslında yüz yıl önce yaşamış bir yazarın bu kadar "asri" bir görüntüye sahip olmasıdır. Safa, bu saptamasına hem şaşırır, hem de bununla gurur duyar. Buradaki şaşkınlık, geçmişin "negatif" imgesinden, gurur ise, "geçmişten yeniyi kurmak üzere devralınan sadelik ve ruh"tan kaynaklanır. Ancak Safa'da karşımıza çıkan ve "eski" olanla ilişkisinde bir kırılma olarak da değerlendirilebilecek bu tanımlama, gene O'nun "eski rejim"e dair önyargılarını ortadan kaldırmaz. Safa, tam da "eski"de rastladığı Agâh Efendi gibi "asri" birisinin varlığına şaşırarak, aslında "eski" rejimde böyle insanların varlığının istisnai bir durum olduğunu da zımnen kabul eder. O'na göre eski rejimin insanı, sorgulamayan ve itaatkâr bir "tip"tir. İşte Safa'nın tarif ettiği bu "tip" Agâh Efendi gibi istisnai bir kişilikle çelişmektedir.

> ...Her rejim ve her ideoloji kendine göre bir insan tipi yaratır. Monarşinin vücuda getirdiği adam, yerden kandilli selam çakan, evet efendimci, itaatli ve şahsiyetsiz, bürokrat ve otomat memurdu. Demokrasi, kendi fikirlerine tasarruf eden, fakat başkasının fikirlerine saygı besleyen, istiklal ve tesamüh sahibi insanı yarattı. Bugünün totaliter rejimleri, şahsiyetini kollektif bir maksada ve iradeye bile bile, isteye isteye teslim etmiş birer cemiyetçi ideal ve disiplin kulu yetiştirmeye çalışıyor. (*Cumhuriyet*, 10 Mart 1938).

Safa, alıntıda geçmişle bugünün "tipleri" arasında karşılaştırma yaparken, esas itibariyle belli bir sisteme körü körüne bağlı olmayı eleştirir. Ancak bu eleştiride gene nirengi noktası "geçmiş"tir. Safa'nın "eski"ye dair algısında karşımıza çıkan bir önceki alıntıdaki kırılma, bu alıntıda yeniden düzene girmektedir. Sistemler ve totaliter rejimler eleştirilirken, gene "eski"nin negatif imgesi çıkar karşımıza. Bu negatif imge ise, "evet efendimci, itaatli ve şahsiyetsiz bürokrat"ta vücut bulur. Tam da bu noktada Safa'nın sistem, ideo-

lojiler ve özellikle de "komünizm/sosyalizm" rejimlerini eleştirisi ve bu eleştirinin anlamı karşımıza çıkar. Safa'nın ideolojiler ve "totaliter" olarak değerlendirdiği rejimleri eleştirisi de büyük ölçüde belli bir pragmaya yaslanmaktadır.

2.3. Peyami Safa'da "Sistem ve İdeolojiler" Eleştirisi Olarak Sınıfın Reddi ve Sınıfsız Halk Tahayyülü

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın (CHF) altı okunda cisimleşen "halkçılık" ilkesinin en temel amacı, toplumsal farklılıklardan bir "birlik" tahayyülü oluşturmaktır. Bu farklılıkları aşmanın bir yolu olarak karşımıza çıkan bu ideolojik tercih, ekonomik, siyasal ve kültürel olarak da otoriter bir tercihi beraberinde getirir. Parla'ya göre de "hem anti-liberal hem anti-sosyalist" olan bu halkçılık tanımlaması, "bazılarının yakıştırmaya çalıştığı gibi, sosyalizan, narodnikvari, orta-sınıfçı, orta-köylücü vb. bir popülizm"e denk düşmez (1995: 42). Çünkü burada karşımıza çıkan halkçılık tanımlamasının ezilen halkı, fakir kesimleri korumak gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Parla, zaten milli burjuvaziyi yaratmak amacında olan bir ideolojiden halktan yana olmak gibi bir tavır beklenemeyeceğini iddia etmektedir (42). Tam da bu noktada, söz konusu bu halkçılık ideolojisinin, "halkı eğitmek ve belli bir medeniyet seviyesine ulaştırmak" amacı aklımıza gelmektedir. Bu yaklaşımı, gene Kemalist ideolojinin şekillenmesine hizmet etmiş olan Şevket Süreyya Aydemir, "halka rağmen halk için inkılâp" olarak tarif etmektedir (2003: 126). Burada halkın iyiliğini düşünen küçük bir azınlığın önderliğinin önemi ortaya çıkar. Bu önderlik sürecinde, söz konusu "seçkin/azınlık", kendi çıkarından ziyade halk için, ama halka rağmen çalışma düsturunu benimsemek zorundadır (127). Bu düsturun ışığıdır ki, bu seçkin azınlığa, yerine göre "cebri müdahale" yapma hakkı ve yetkisi verir. Burada karşımıza, halk için bile çalışıyor olsa, halk karşısında aşkın bir konuma yerleşen "inkılâp" önderi tasarımı çıkmaktadır. Bu tasarımda, eğitim konusu önemli bir ayrım noktası olarak durmaktadır. Zira önderin, halka rağmen halkın iyiliğini düşünmesine yönlendiren en temel şey, onun eğitimli ve bu yanıyla halkın dışında olmasıdır.

Kemalist halkçılık ideolojisinin en temel dayanaklarından birisi böylece karşımıza çıkar. Zira Kemalist halkçılık ideolojisi, halkın tabanından gelen ve popüler talepler halinde birbirine eklemlenen bir hareket olarak değil de, "inkılâp önder(ler)i"nin (127) "halkın iyiliği" için öngördüğü yenileşmeler olarak vuku bulmuştur. Böylece halkın heterojen çoğulluğunu içeren ve bu çoğulluktan üretken bir siyasal strateji geliştiren bir halkçı söylemden ziyade, "sınıf" kavramı başta olmak üzere, "birlik" tahayyülünü tehdit eden bütün çoğulluklar ve farklılıkları dışına atan homojen bir "halk" tahayyülünden bahsedebiliriz. Kemalist halkçı tahayyülün sistem ve ideolojileri eleştirisinin varlığı da burada anlam kazanır. Kaldı ki Safa'nın sistem ve ideolojileri eleştirmesini de, tamamen halkın heterojen unsurlarından birisi olarak değerlendirilebilecek "sınıf" kavramını, "tahayyüli" homojen bütünlüğün dışına atma çabasına hizmet olarak düşünmek gerekir.

> ...Eğer tarihi tekâmülü bir ehrama benzetmekte hata yoksa ve bu ehramın zirvesine aristokrasiden sonra büyük burjuvazi geldiği gibi ondan sonra da başka bir sınıfın gelmesi mukadderse bu proletarya değil, ondan evvel ve ondan daha mükemmel inkişaf eden küçük burjuvazi olabilirdi. Nasyonalist devletler bunu anladılar ve her şeyden evvel orta sınıfla büyük sermaye arasındaki ihtilafların tasfiyesinden işe başlamağa çalıştılar. Büyük sermayeyi devletin esiri ve kontrolü altına alınca, küçük sanayii ve sermayeyi teşvik etmek suretiyle, aynı zamanda proletaryanın da vaziyetinde bir salah husule getirebileceklerini düşünmüşlerdi. Böylece işsizlerin sayısını iyice azaltmağa ve yeni ekonomik sistemlerini muvaffakiyetle işletmeğe başladılar... (*Cumhuriyet*, 26 Mart 1938).

Safa, sistem ve ideolojileri eleştirirken, aslında tek bir rejimi olumsuzlar ve reddeder: O da Sovyetler Birliği'nde kurulmuş olan "sosyalist" rejimdir. Safa, çeşitli rejimlerin ürettiği tipleri tarif ederken totaliter rejimlerin tiplerini şöyle betimlemektedir: "Bugünün totaliter rejimleri, şahsiyetini kolektif bir maksada ve iradeye bile bile, isteye isteye teslim etmiş birer cemiyetçi ideal ve disiplin kulu yetiştirmeye çalı-

şıyor." (*Cumhuriyet*, 10 Mart 1938). Safa'nın yukarıdaki alıntısı ile bu betimleme arasında bir ilişki kurduğumuz anda, totaliter rejimden kastının "sosyalist" rejim olduğu ortaya çıkar. Zira Safa'ya göre, "nasyonalist devletler", sınıf çatışmasını değil, sınıflar arası dayanışmayı öngörmekte ve rejimin selametini bu dayanışma üzerine kurmaktadır. Ancak "sosyalist" rejim sadece bir sınıfın egemenliğine yaslanmakta ve tam da bu tek sınıfın egemenliği nedeniyle de "totaliter" olarak tanımlanması gerekir. Böylece Safa'nın, "eski" ile "yeni" arasında kurduğu ilişki mantığındaki pragmatist tavrını, sistem ve ideolojiler eleştirisinde de görürüz.

Aslında rejim mantığı itibariyle "totaliter" olan "nasyonal sosyalist" rejimle "Sovyet sosyalist" rejimlerinden sadece "Sovyet" olanın totaliter olarak değerlendirilmesinin temelinde diğerinin "nasyonalist" olması yatmaktadır. Bu durumda Safa için rejimi totaliter olmaktan onun "milli" olması uzaklaştırmaktadır. Ya da şöyle de düşünülebilir: Milli olmak, "milli birlik ruhu" içindeki dayanışma duygusunu güçlendirmekte, bu duygu rejimin "totaliter" mantığına katlanma potansiyelini arttırmaktadır. Safa'nın bu yaklaşımını, Nazım Hikmet'e yönelttiği şu eleştiride de görmek mümkündür: "...Bu çocukcağız Bolşevik falan değildi. Buz gibi Türk dostu vatanperverdi. Hiçbir komünizm iddiasında bulunmamıştı..." (*Hafta*, 22 Temmuz 1935). Safa, burada "Türk dostu olmakla komünist olmak" arasında aşılması imkânsız bir çelişki ve tezatlık olduğu iddiasında bulunur. İşte tam da bu yaklaşım, Safa'nın "totaliter" olmak yönünden, "nasyonalistler"i övüp örnek gösterirken, "sosyalistler"i eleştirmesi ve reddetmesinin mantığını "anlaşılır" kılar.

> ...Kitle çokluk demekse, çokluk sayı ile anlaşılırsa ve sınıfları şimdiye kadar yapıldığı gibi üçe, dörde ayırarak saymak lazım gelirse dünyanın her tarafında, en çok yaygara eden tarafların ekalliyette oldukları görülür. Demokrasilerin sırtını sıvayan kapitalistler ekalliyettedir; aşırı sosyalizmlerin sırtını sıvayan proleterya ekalliyettedir. Garibdir ki asıl ekseriyet ki her yerde orta sınıftır (esnaf, küçük toprak sahibi köylü, küçük artizan, bütün

memurlar, bütün ordu, hemen bütün münevverler ilah...) bu iki ekalliyet ideolojilerinden birinin sesine katılırlar ve kendi sınıf menfaatlerinden habersiz görünürler. Harb sonrası ihtilallerin hemen hepsi, bilerek bilmeyerek, şu dört sınıfa şuur vermek içindir. Sosyalist ve kapitalist ideallerinin çarpışmasından, her ikisinin mahvolması pahasına, orta sınıfın dipdiri çıkarak yeni bir dünya nizamı yaratması ümid edilebilir. Bunun için Türk rejimi ne sosyalist, ne de kapitalisttir. Ve bu tarafile, bütün sistemlerden fazla bir kütle rejimi olmakla övünebilir... (*Cumhuriyet*, 19 Şubat 1937).

Safa'nın Cumhuriyet'te kaleme aldığı bu satırlar, aynı zamanda, yeni Türk rejimini yerine yerleştirme çabaları olarak düşünülebilir. Safa, rejimin dayandığı toplumsal unsurları tasnif ederek, bir "kütle rejimi" tahayyülü yaratır. O'na göre demokratik rejimler, azınlık olmasına rağmen kapitalistlerin tahakkümü altındadır; sosyalist rejimler de gene azınlık olan "proleterya"nın tahakkümü altındadır. Bu iki seçeneği reddeden Safa'nın karşımıza çıkardığı rejim "kütle rejimi"dir. Zira o kütlenin içini Safa'ya göre, aslında çoğunluğu teşkil eden "küçük burjuva" olarak nitelendirilebilecek toplumsal unsurlar doldurmaktadır. Bu tahayyül karşımıza solidarist / dayanışmacı siyasal tercihi çıkarmaktadır (Parla, 2005). Aslında merkezi Kemalist söylemin de en temel argümanlarından olan bu solidarizm, Safa'da tümüyle "nasyonalist" rejimlerden yana bir tercihe doğru kaymaktadır. Merkezi Kemalist söylemdeki "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış kütle" mantığı Safa'da iyice billurlaşır. Zira Safa, demokrasilerdeki hâkim unsur olan kapitalistleri, "para hırsıyla hareket eden ve bu nedenle haksızlık yaratan kişiler" (*Cumhuriyet*, 12 Temmuz 1939) olarak değerlendirirken, sosyalist rejimlerdeki hâkim unsur olan işçi sınıfını da "mülkiyeti tamamen ortadan kaldırarak" (*Hafta*, 15 Temmuz 1935), aslında insan doğasına aykırı bir uygulama içine girdiklerini düşünür. Safa'ya göre yapılması gereken "nasyonalist" ülkelerin yaptığı gibi, sermayedarlarla işçi sınıfı arasında devletin hakemlik görevi üstlenmesiyle bir denge rejimi oluşturmak-

tır. Bu denge rejimi tamamen, sınıf ayrımını değil, sınıfın yok sayılmasını öngörmektedir.

Aslında Safa'nın işçi sınıfı için öngördüğü şey iktidarı ele geçirmesi değil, onun eğitilmesidir. Zira Safa'nın gözünde, işçi sınıfı iktidar olabilecek kadar olgun bir aşamada değildir. Safa, merkezi Kemalist söylemin "halk" kategorisi için öngördüğü, "eğiterek yurttaş yapma" (Üstel, 2004: 138) hedefini, "halk"ın heterojen bileşenlerinden birisi olan işçi sınıfı için öngörmektedir. Bu "yurttaş yapma" eyleminin iki hedefi vardır: Birisi "medeni olmak", diğeri de "yurtsever" olmaktır. Safa'nın gözünde, komünistler belki medeni olabilirler ama yurttaşlığın gerektirdiği ikinci ölçüt olan "yurtseverlik"i yerine getirmekten acizdirler (*Hafta*, 22 Temmuz 1935). Çünkü Safa'ya göre komünist olmak, yurdunu sevmenin önündeki doğal bir engeldir. İşçi sınıfı ise bu anlamda eğer "grev" yapmaya kalkışırsa yurtseverlik niteliğini de hak etmez. Zaten "cahil" oldukları için "medeni" olma kriterini de taşımamaktadırlar. Hem "medeni" hem de "yurtsever" olabilmeleri için eğitilmeye muhtaçtırlar. Bu cehalet vurgusunu Safa'nın şu cümlesinden çıkarsamak mümkündür: "İşçi sınıfı, paraca, bilhassa kafaca bu tekâmül merhalesini geçirmeden, içtimai merdivenin otuz kırk basamağını bir adımda çıkmağa kalkarsa apış arasından bütün vücudu ikiye ayrılır." (*Cumhuriyet*, 26 Mart 1938). Böylece, işçi sınıfının iktidarı ele geçirmek yerine eğitilmesi bizzat işçi sınıfının da yararına bir durum olarak tanımlanmaktadır.

> ...Hakiki bir milli ekonominin gayelerinden biri de işçi sınıfını kof hülyalar peşinde azdırarak başını belaya sokmak değil, zengin memleketlerde olduğundan fazla, büyük sermayeyi dizginleyen bir devlet müdahalesi ile, onu –yani işçi sınıfını- fikren ve iktisaden her gün daha tekamüle ve refaha kavuşturmaktır. İşçi sınıfı, paraca, bilhassa kafaca bu tekâmül merhalesini geçirmeden, içtimai merdivenin otuz kırk basamağını bir adımda çıkmağa kalkarsa apış arasından bütün vücudu ikiye ayrılır. Bunun için, milletçe doğrulmak. yükselmek ve kalkınmak isteyen memleketler, milli birliklerini sınıf ihtilaflarına asla

> feda etmiyerek, işçi sınıfını mitinge değil, mektebe gönderiyorlar. Çünkü mitingden ihtilal ve anarşi, mektepten kültür ve refah çıkar... (*Cumhuriyet*, 26 Mart 1938).

Safa, burada işçi sınıfının eğitiminden bahsederken aslında bu sınıfın "milli bütün"ün bir parçası haline getirilmesini kastetmektedir. Bu "milli bütün", tüm toplumsal farklılıkların içinde eridiği bir uzam olarak tasavvur edildiği için, işçi sınıfının popüler demokratik talepleri yıkıcı ve işçi sınıfının "başını belaya sokucu" deneyimler olarak betimlenir. Bu yüzden işçi sınıfı tam da bu "milli bütün"ün "türdeş" bir parçası olarak hareket etmeli, "miting" yerine "mektebe" doğru yönlendirilmelidir. Zira Safa'ya göre, "mitingden ihtilal ve anarşi, mektepten ise refah ve kültür" çıkar. Böylece Safa'nın işçi sınıfının eğitiminden iki yönlü bir beklentisi bulunduğu ortaya çıkmaktadır: Birincisi işçi sınıfının kültürlü ve medeni bir yurttaş haline gelmesi. İkincisi ise ekonomik refah seviyesinin artması. Burada karşımıza çıkan "kültürlü ve medeni olma" beklentisi, aslında işçi sınıfını "milli bütün"e yurttaşlık bağı ile bağlamayı öngörmektedir. Ancak bu bağlılık tasarımı, birey-yurttaşa değil topluluk yurttaş anlayışına dayanır. Böylece vatandaşlık organik bir bütünün üyesi, ailenin bir ferdi olmak anlamına gelmektedir. Vatan bir ortak evdir, vatandaşlık ise bu evin evladı olmak olarak tasarlanır (Üstel, 2004: 73).

Tam bu noktada, hem işçi sınıfını eğitmekle, hem de işçi sınıfı ile sermayedar arasındaki organik dayanışma bağını kurmakla yükümlü "Platoncu aşkın devlet" (Heper, 2006) tasavvuru karşımıza çıkar. Safa'nın kafasındaki bu "milli bütün", devletin patronajı aracılığı ve yol göstericiliğiyle, tüm toplumsal ayrışmaları, kendi içinde eritip toplumu türdeş ve organik bir yapı haline getirebilecektir. Ancak bunun için devleti yöneten seçkinlerin yol göstericiliği önemlidir. Safa'nın halkçılığı bu noktada, "halk"tan kaynağını alan bir söyleme değil, devletin ve milletin bütünlüğüne hizmet eden bir "birlik" tahayyülüne yaslanır. Böylece "işçi sınıfının eğitimi" ile ulaşılacak yurttaşlık tasarımı da, devletle birey arasında hukuksal ve siyasal bir ilişkinin anlatımı olmanın ötesinde

"bağlanma-özveri-itaat" sistematiğine dayalı bir "konum" olarak karşımıza çıkar (Üstel, 2004: 142). İşçi sınıfı grev yapmak yerine, "milli birlik" tasarımı olarak vücut bulan "ailenin reisi"ne güvenecek; böylece organik ve dayanışmacı bir toplum tahayyülü ortaya çıkmış olacaktır. Burada karşımıza çıkan büyük bir "ailenin bireyi" olma mantığına yaslanan yurttaşlık tasarımı, "haklar" yönünden içinde bir çelişki barındırır. Merkezi Kemalist söylemin öngördüğü "ergin birey" olarak yurttaştan, otoriteyi eleştirmesi ve demokratik haklarını kendiliğinden araması beklenir. En azından ideal olan ve erişilmesi öngörülen yurttaş tasarımı, kendiliğinden demokratik haklarının peşine düşmesi ile karakterize edilir. Ancak yukarıda tanımladığımız "aile"nin bir bireyi olarak yurttaş, siyasal ve toplumsal yapıya sadakat usulü ile bağlı olduğu için, demokratik taleplerin peşine düşmekten ziyade, "baba-devletin" lütuflarına boyun eğmekle yetinmelidir. Safa, bu çelişkiyi aşmak için gene belli bir pragma çerçevesinin içinden bakarak seçmeci bir yol izler. Bu pragma ise, benzer biçimde, yerine göre bireyleri özgür bırakmak, yerine göre de toplumun müdahalesine başvurmak şeklinde kendini göstermektedir. Safa "yurttaşlık" tasarımı konusundaki bu çelişkiyi, Türk modernleşmesi ve rejiminin "özgünlüğü"ne vurgu yaparak aşmaya çalışır. O'na göre bu özgünlük, Türk deneyiminde bir "mucize" şeklinde vuku bulur (1938: 109–110).

> ...Her çağdan ve her devirden ziyade bu asırda insan cemiyetleri, iki nizam kutbu arasında sallanıyor: Hürriyetçi nizam, devletçi nizam. Biri ferdin serbestliğini, ötcki cemiyetin müdahalesini isteyen bu iki düşman fikrin ikisi de, mutlak manalarında birer nafile hülyayı temsil eder. Tam hürriyetçi bir nizama imkân yoktur, içine mutlaka devletin müdahalesi karışacaktır. Askeri mükellefiyet, mecburi tahsil, iş kanunu ilah... en liberal cemiyetlerde bile bu müdahalenin zaruri olduğunu gösterir... Öyleyse her cemiyet azçok devletçi ve her cemiyet azçok liberaldir. (*Cumhuriyet*, 11 Ekim 1939).

Safa, alıntıda hem "hürriyetçi" hem de "devletçi" olarak tanımladığı rejimlerle arasına koyduğu mesafe nedeniyle,

yeni Türk rejiminin özgünlüğüne vurgu yapmaktadır. Zira yeni Türk rejimi O'na göre ne mutlak anlamda "hürriyetçi" ne de mutlak anlamda "devletçi"dir. Safa'nın "mutlak devletçi" olarak değerlendirdiği rejim, diğer alıntılardan da anlaşılacağı gibi "Sovyetler Birliği"dir. Safa'nın Batı demokrasilerinin içinde bulunduğu kriz nedeniyle "hürriyetçi" olarak değerlendirdiği bu rejimlere de güveni yoktur. Çünkü mutlak "hürriyetçilik" Safa'nın tanımladığı "birey" yaklaşımına da aykırı düşmektedir. Daha önce ayrıntılı biçimde çözümlediğimiz gibi, Safa'nın birey tasarımı, "doğal haklarla" donanmış bir birey değil, toplumsalın içinden geçerek "milli birliğe" bağlanan "şahsiyet" vurgusu ile güçlendirilmiş "fert"tir. İşte bu "şahsiyetli fert", ancak "milli bütünün" içinde vücut bulabilir. Bu "fert"ler farklılığı değil, türdeşliği ile karakterize edilir. Bu türdeşliği, Safa, "halk" kavramının içinde değil "millet"in içinde kurar. Bu türdeşliğe aykırı fikir yürüten aydınları Safa, bütün değerlere saldıran "küfürbazlar" olarak değerlendirir. Böylece Safa, kendi düşünme biçimine aykırı davranan aydınları, aynı zamanda "halk"ın değerlerine küfretmekle de suçlamaktadır. Bu sayede kendini halkın yanında konumlandırmakta, "muarızlarını" da sistematik bir biçimde "halk" kategorisinin hem dışına atmakta, hem de "yurtsever olmamaları" nedeniyle "halkın düşmanları" kategorisi içine yerleştirmektedir. Zira yukarıda da değinildiği gibi, O'na göre aslında "çokluk" orta sınıftan oluşmaktadır. Safa'nın muarızları olarak karşımıza çıkan "komünistler", tam da bu orta sınıfın varlığına yaslanan "burjuva" değerlerine saldırdıkları için, "halkın" ve dolayısıyla "milletin" düşmanları olarak tanımlanır.

> "Elim, kolum bağlı da yazamıyorum" diyerek fikri küfürle karşılayanların bütün yazılarından başka yalnız şu mazlum iddiaları, ellerinin bağlı olmadığına en büyük delildir. Bunlar, münakaşada zincir şakırtısile bize cevap vermeye kalkıyorlar, fakat her günkü yazılarında marksizmin dikalasını yapıyorlar: Bütün burjuva fikriyatına hücum, liberalizme hücum, aileye hücum, Allah'a hücum... (*Aydabir*, 11 Kasım 1935).

Safa, alıntıda görüldüğü gibi, her ne kadar liberalizme mesafeli olsa da, söz konusu "Marksist aydınları" eleştirmek olunca, bu aydınların "liberalizme, burjuva fikriyatına" yaptıkları eleştirileri hücum olarak algılama eğilimi içine girmektedir. Marksistleri liberalizme, burjuva düşüncesine saldırırken "Allah"a da saldırmakla suçlarken, Safa, aslında liberalizmin mülkiyete atfettiği kutsallıkla dinin kutsallığı arasında zımni bir analoji kurmaktadır. Zira Safa, her ne kadar Batı demokrasilerine mesafeli bir tavır içinde de olsa, mülkiyetin kutsallığına inanmaktadır (*Cumhuriyet*, 12 Temmuz 1939). Safa'nın öngördüğü sistem, ne "mülkiyetin ilgası"nı, ne de kapitalist devletlerde olduğu gibi, "kazanç oburluğu" ile hareket eden bir mülkiyet ilişkisini öngörmektedir. Safa, devletin hakemliği ile tüm sınıfların "millet" sistemi içine yerleştirilerek katı bir kütle oluşturulmasını öngörmektedir. Safa'nın "halkçı" söyleminin "seçkinci" söylemle eklemlenme içine girdiği nokta, tam da devlete atfettiği bu mutlak ve aşkın hakemlik pozisyonunun yerleştiği yerdir. Safa, devleti kuran unsurun "halk" ya da "millet" olduğu düşüncesinde değildir. Tam aksine devlet ezelden ebede giden aşkın bir konum işgal eder. Bu sayede, yerine göre devlet, halkı ya da daha katı bir toplumsal yapı olan milleti kurma misyonunu yerine getirir.[18] "Halk"ın "ontolojik varlığı, böylece "popüler

---

18 Oran'a göre de Türkiye'de aslında milliyetçilik yoktur, daha çok devletçilik vardır. Bunun nedeni de Batı Avrupa'nın yaşadığı deneyimden farklı bir deneyimin yaşanmış olmasıdır. Oran, Batı Avrupa'da önce milletin kurulduğunu, ardından bu milletin kendi devletini kurduğunu hatırlatmaktadır. Türkiye'de ise durum tersine işlemiştir; önce devlet kurulmuş, ardından bu devlet kendi milletini inşa etmeye çalışmıştır. Bu nedenle Oran Türkiye'de birisinin "ben milliyetçiyim" dediğinde aslında "devletçi" olduğunu anlamak gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle, Türkiye'de insanlar "millet"e değil, "devlet"e sadakat duymaktadır. (bkz, Radikal, 04 Haziran 2007, *Neşe Düzel'le Röportaj*). Safa'nın aslında millet içinde kurmayı düşündüğü türdeş organizmacı toplumun kurucusunu da bu "aşkın devlet" olarak düşünmek gerekir. Bu nedenle bu aşkın devleti kuran "lider kadro'nun varlığı sık sık hatırlatılır (Hafta, 27 Mart 1935). Bu sayede, halkın kendi kendini kuran ve kendiliğinden bir toplumsal ve siyasal özne olma niteliği olumsuzlanır. Devleti kuran, ezelden ebede giden bir "gelenek" olarak karşımıza çıkar. Bu gelenek,

demokratik talepler çerçevesinde kendiliğinden kurulmaz, devletin "aşkın" varlığının vesayetinde ortaya çıkar.

Sonuç itibariyle, Safa için "halk" kategorisi, içini farklılıkların doldurduğu ve bu farklılıklardan üretken bir siyasal stratejinin ortaya çıkabileceği, siyasal ve toplumsal bir "varlık" değil, katılaşmış ve farklılıkları "millet" sistematiğinin içinde eriten bir bütünlük tahayyülü olarak karşımıza çıkar. Safa'nın bu bütünlük tahayyülünü, "halk"ın heterojen unsurlarından birisi olarak düşünülebilecek kadınlar konusundaki sınırlı algısında da gözlemlemek mümkündür.

2.4. Halk'ın Heterojen Bileşenlerinden Biri Olarak Kadının Toplumsal Konumu

Kemalist modernleşme söyleminin en temel dayanak noktalarından birisi de, "kadının modernleşmenin simgesi olarak vitrine yerleştirilmesi"dir (Tekeli, 1991: 97). Bu uygulamanın tarihsel dinamikleri ve konjonktürel mantığını ortaya koymadan, kadının Kemalist modernleşme sürecindeki yerini tam olarak kavramak mümkün değildir. Öncelikle, kadının kamusal alanda görünür olmasının "modernleşme/medenileşmc/Batılılaşma" çabalarının bir göstergesi olarak algılanmasının tarihini Tanzimat Reformları ile başlatmak gerekir (Kadıoğlu, 1999: 103). Ancak burada karşımıza çıkan, kadının kamusal alanda var olmasını savunan bir

---

lider kadronun taşıyıcılığında devlet bünycsinde somutluk kazanır. Bu lider kadro, bu gcleneklerin verdiği ruh sayesinde devleti kurar, bu devlet dc önce "halk" kategorisini harekete geçirir, sonunda "millet"in inşası, geleneklerle işarctlenmiş olan şahsiyet etrafında halclenir. Bu hale, farklılıkları içinde eriten, eritcmediklerini dışına atan bir mckanizma gibi işlediği için, toplum, bu halcyi yaratanlar tarafından ."katı bir kütle" olarak tasavvur cdilir. Kuşkusuz burada bu tasavvurun öznesi, devleti kuran, gelcneğin taşıyıcı aktörlüğünü yapan lider kadrodur. Safa'daki scçkinci söylem, devletle özdeşleşmiş liderin bünyesinde ortaya çıkar. Devlete sadakat, aynı zamanda liderin varlığına sadakat olarak düşünülür. İşte halkla lideri/seçkini karşı karşıya getiren söz konusu bu aşkın devlet tasarımıdır. Devlet, kadiri mutlak bir aşkın varlık olarak tasarlandığı için, devletle özdeşlik içinde düşünülen lider/seçkin de, halkını düşünen ve halk adına iyiyi seçmekle yetkili ve yükümlü bir varlık olarak konumlandırılır.

mantıktan ziyade, kadının bu varoluşunun sınırlarını çizme çabasıdır. Bu dönemde ortaya çıkan reformlarla beraber, kadının yeni toplumsal konumuna ilişkin yapılan entelektüel tartışmalar, gelenekçi muhafazakârlık ile aşırı Batıcılık arasında bir denge oluşturmanın gereği üzerinde odaklanmıştır (103). Aşırı Batılılaşmacılar için kadının toplumsal alanda var olması ve kamusal alana katılması, "geri kalmışlığı" ortadan kaldıracak bir çare olarak tanımlanmıştır. Ancak gelenekçi muhafazakârlar kadına, modernleştirici reformlar süreci boyunca toplumun geleneklerini koruma misyonu yüklemişlerdir (103). Aslında iki yaklaşım için de kadın siyasal stratejinin bir aracı olarak kavranmıştır. Reformları hayata geçiren erkeklerdir. Bu süreçte erkekler kadınlara iki yönlü bir misyon yüklemişlerdir: Birincisi, kadınlar bu reformların görünür olmasını sağlayacak "bedenler" olarak tasarlanmış, ikinci olarak kadınlar, bu reformların "yozlaştırma ve gelenekleri yıpratma" potansiyelini azaltıcı bir görev üstlenmişlerdir.

Bu iki yaklaşımın izlerini, Cumhuriyet dönemi kadınlarla ilgili algıda da gözlemlemek mümkündür. Hem Batılılaşmacı yaklaşımın hem de gelenekçi muhafazakâr yaklaşımın kadın algısı, Cumhuriyet dönemi kadınlarla ilgili iyileştirmelerdeki zihniyette ciddi bir süreklilik gösterir. Alemdaroğlu'na göre de, kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesine yönelik reformlara rağmen, Kemalist modernleşme süreci, kadına yönelik çifte bir söyleme sahiptir: Bir grup seçkin kadının kamusal yaşamda yer alması teşvik edilirken, "öteki" kadınlara özel alana dair faaliyetlerini dayatmıştır. Kız Enstitüleri ve daha sonra kurulan Akşam Kız Sanat Okulları "öteki" kadınların ev işlerini rasyonelleştirmeleri yönünde eğitim vermiştir (2005: 66-67). Böylece esas itibariyle kadınlar, "medeniyet değişikliğinin taşıyıcıları" olarak kamusal alanda yalnızca "sergilenmişler", asli sorumluluk alanları da özel alanla sınırlı kalmıştır (Kadıoğlu, 1999: 108).

Özellikle Cumhuriyetin 1930'larındaki kadın hakları ve kadının toplumsal ve siyasal hayata katılımı ile ilgili iyileştirmeleri, dikkat çekici görünür. Bu dönemde karşımıza çı-

kan bu iyileştirmeler, Tekeli'ye göre konjonktürel bir durum olarak düşünülmelidir (1991: 96). Tekeli, Kemalist devrimin bizatihi "kadın hakları" için yapılmış olduğunu düşünmez; bilakis kadın hakları ile ilgili iyileştirmelerin "devlet katındaki" dönüşümü sağlamanın aracı olarak kullanıldığının altını çizer. Bu dönüşümün kadınla ilgili olan boyutunun 1930' ların ortalarında ayrı bir önemi ortaya çıkmıştır. Bu yıllarda Avrupa'da yaygınlaşan otoriter devletlerin giderek, kadınları kamusal alandan uzaklaştırdığı görülmektedir. Örneğin 1933'te Naziler Almanya'da iktidara gelmiş ve ilk uygulamalarından biri, kamu yönetiminde önemli yerlere gelmiş kadınları tekrardan eve sürmek olmuştur. Bu anlayışın bir de sloganı vardır: "Mutfak, kilise, çocuk" (96). Tekeli, Mustafa Kemal'in, Cumhuriyet rejimini otoriterlikle suçlayanlara belki de bir yanıt olarak ve Avrupa'daki otoriter rejimlerden kendi kurduğu rejimi ayrı tutabilmek için 1934'te kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanıdığını iddia etmektedir. Bu hakların verilmesinin hemen ardından da, 1935'te atama olarak da değerlendirilebilecek bir seçimle 18 kadın üyenin meclise girdiğini hatırlatır (96).

Bu seçimin hemen ardından, Nezihe Muhiddin'in başkanlığını yaptığı "Türk Kadınlar Birliği"ne Ankara'dan bir tebliğ gelmiştir: "Türkiye'de kadınlar haklarını elde etmişlerdir, artık yapabileceğiniz bir şey kalmamıştır, örgütünüz kapatılmıştır." (102). Bu uygulama, tam da 1930'lu yıllarda kurulan "tek devlet, tek millet, tek şef", sisteminin en önemli göstergelerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Zira tam da bu dönemde sivil toplum örgütü olarak sadece "Türk Kadınlar Birliği" kapatılmaz, diğer sivil toplum örgütleri bir yana "Türk Ocağı" gibi "milliyetçi" söylemin üretilmesine yararlı hizmetleri dokunmuş bir örgüt bile kapatılır. Tam da bu yaklaşım, devlet katının dışındaki siyasal alanların varlığını tümüyle reddeden ve siyaseti tamamen mecliste yapılabilir bir şey olarak algılayan bir zihniyetin sonucu olarak karşımıza çıkar. Kadınlar da, başlangıç itibariyle, "medeniyetin taşıyıcı bedenleri" olarak algılanmışlar, siyasal, popüler demokratik taleplerini dillendirme noktasına geldikleri anda, "devlet ka-

tındaki dar siyaset alanına" hapsedilerek bir nevi içerilerek etkisizleştirme sürecine sokulmuşlardır. Bir anlamda kadınlar, "halk" kavramının içini dolduran heterojen unsurlar olarak kavranmak yerine, "milli" varlığı üreten ve sürekli hale getiren "anne"ler olarak tanımlanmaya başlanmışlardır. Böylece kadın siyasal talepleri ve toplumsal alanda var olma istekleri doğrultusunda tanımlanmak yerine, "ulusal" onurun ve namusun simgesi olarak tasarlanmıştır. İşte tam da kadının kamusal alanda var olmasının sınırları bu tanımlamayla çizilmektedir. Kadın kamusal alanda "medeniyetin simgesi" ve "geleneklerin taşıyıcısı" olarak varlık bulabilecektir. Bu iki misyondan biri olan "medeniyet taşıyıcılığı" kadına, toplumda "seçkin bir mevki" vaat etmektedir. "Geleneklerin taşıyıcısı" olarak kadın ise, "toplumda iffet sahibi olmasıyla, fazla gösterişli olmamasıyla ve her şeyden önce vatan millet için hayırlı evlatlar yetiştiren anne olmasıyla" karakterize edilmektedir (Göle, 2001).

Kemalist modernleşme projesinin kadınla ilgili olarak geliştirdiği bu ikili misyona, Safa'nın özellikle kadına atfettiği "iffetlilik, annelik, sadelik" gibi tasavvurlar noktasında eklemlendiğini görüyoruz. Safa, kadının siyasal katılım bir yana, kamusal alandaki varlığının bile çok sınırlı olması gereğinin altını çizmesi ile karşımıza çıkar. Burada Safa, liberal düşüncedeki "eşitlik" söylemini, kadınla erkek söz konusu olduğu zaman, ciddi bir sorgulamadan geçirmektedir:

> ...Kadının erkekle bir olabileceğini söyleyen de, olamayacağını söyleyen kadar abes bir iddia yoluna sapmıştır. Kadın erkekle bir olabilir, çünkü insandır; olamaz, çünkü kadındır. Aynı hüküm, kadının şerefine ve bir bakıma üstünlüğüne kaydedilmek üzere; erkek için de tekrar edilebilir. Daha kestirme gidelim: Erkek kadın kadar mükemmel bir ana, kadın erkek kadar mükemmel bir baba olamaz dersem, tabiatın ve cemiyetin her iki cins arasında yaptığı esaslı iş bölümünü ortaya koymuş sayılmaz mıyım? Dul kalmadığı halde ana rolünü terk ederek baba vazifelerini benimseyen kadın, hem tabiatın, hem de her türlü rejim ve ideolojiye tabi cemiyetin tayin kategorileri-

nin dışarısına çıkmış bir anormal değil midir? (*Cumhuriyet*, 10 Mart 1938).

Kadınla erkek arasındaki toplumsal rollerin aynı zamanda "doğanın emrettiği" roller olduğunu iddia eden Safa'ya göre, bu rollerin dışına çıkan kadınları "anormal" olarak nitelendirmek gerekir. Safa'ya göre bu roller kadının kendi tasarrufuyla benimsediği roller değildir; bilakis kadına bu rolleri, "doğa, cemiyet ve bu cemiyetlerin tabi olduğu rejim ve ideolojiler" vermiştir. Kadına da bu rolü benimseyip, ona göre davranmak düşer. Böylece kadın, toplumsal ve siyasal alanın bir farklılığı ve çoğulluğu olarak tasavvur edilmek yerine, bir "bütünlük" tahayyülünün türdeş ve üzerine "annelik" rolü yüklenmiş, "iffetli bir dişil varlık" olarak tanımlanır. Safa'ya göre annelik, bir anlamda kadının "şeref"i sayılmalıdır. Bu şerefinden vazgeçip de "dul kalmadığı" halde "babalık" rolüne soyunan kadın Safa'nın gözünde, "anormal" bir varlık olarak tanımlanır. İşte tam da kadının erkek rolüne de bir anlamda "tecavüz" girişiminde bulunduğu stratejik nokta Safa'ya göre, "babalık" rolünün başladığı yerdir. Kadın Safa'nın gözünde bu "tecavüz"e yeltendiği anda, "yumuşak ve munis" bir varlık olmaktan çıkıp, "iğrenç, itici, kavgacı" bir "yaratığa" dönüşür. Kadının demokratik talepleri, tam da bu olumsuz tanımlamalar dolayımıyla, söylemde bertaraf edilmektedir. Kadın kamusal alanda görünme, erkeğin yaptığı işleri yapma gibi taleplerini dillendirdiği anda Safa'nın gözünde, "kadınlık onuru"nun gerektirdiği davranış kalıbının dışına çıkar.

> ... Erkekle erkek olmak isteyen kalın sesli, elleri ve ayakları şişkin, derisi keçe gibi sert, kıllı çenesi tahakküm iddialarıyla gerilmiş çaçaron ve kavgacı Lilith'in kızlarını, Havva'nın yumuşak ve kıvrak, tatlı ve kolay intibakların cevherleriyle dolu, sokulgan ve güleryüzlü kızlarından ayırmak için bu sorgu yetişir. "Lilith misin Havva mı?" (*Cumhuriyet*, 22 Kasım 1937).

Safa, kadının erkek karşısında eşitlik talep etmesini, bir anlamda şeytani bir sapkınlık olarak görür. Safa, bu sapkınlığın altını çizebilmek için yaratılış mitosunda geçen "Lilith

ve Havva"[19] arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Yazar bu karşılaştırmanın ardından, kadına hangi rolü seçmesi gerektiğini işaret eder. Ona göre, makbul olan "erkekle erkek olmak isteyen, çaçaron, kalın sesli, kavgacı" Lilith'in kızları değil, "kıvrak, tatlı, sokulgan, güler yüzlü" Havva'nın kızlarıdır. Havva'nın kızlarına dair yapılan bütün betimlemeler, kadının erkeğe tabi, hatta erkeğin bir uzantısı olması gereğine işaret eder. Zira kadının toplumsal, hatta "doğal" görevi apaçık ortadayken, "günümüzün eğilimleri" sonucu ortaya çıkan kadınların demokratik talepleri, giderek kadınlarda bir ihtiras halini almıştır. Bu eğilimler açıktır ki, Safa'ya göre, Batı'nın medeniyetinin yan etkileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Safa'nın medeniyet tasarımının sınırını çizen en önemli göstergelerden birisi, "kadının toplumsal ve kamusal alanda" nasıl yer alacağıdır. Ona göre örneğin kadın hem "anne" hem de işçi olamaz. Kadın ikisinden birini seçmek zorundadır. Aslında bu seçim kadına da ait değildir:

> Bu asrın başından beri kadının istedikleri ve iştahları arttı. Eskiden onu evinden dışarı çıkmaktan ürperten kibar ve çekingen ihtirası, bugün sokaklara uğramış, büyük meydanlara doğru koşuyor ve bizden her şeyi istiyor. Her şeyi: Bir yandan lüks otomobil öte yandan intihap hakkı;

---

19 Lilith, Musevilik ve Hıristiyanlık inançlarında Âdem'in ilk karısıdır. Tevrat'ın ilk bölümü olan Yaradılış bölümünün 1. Bab'ında Âdem ile beraber bir dişi yaratıldığı, 2. Bölümde ise Âdem'in kaburga kemiğinden bir dişi yaratıldığı yazılıdır. Bu kaynaklardan da çıkan inanışa göre, Lilith, Adem'le aynı anda yaratıldığı için, Adem'le eşit olduğu iddiasında bulunur. Bu nedenle de Adem'e tabi olmayı reddeder, böylece Tanrı'ya da asi olur. Sonuçta Tanrı tarafından cennetten kovulur. Sonrasında Tanrı Adem'in yalnız kalmaması için O'nun kaburga kemiğinden Havva'yı yaratır. Sonuçta Havva, erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı için ona tabi olur. Gene inanışa göre Lilith Tanrı tarafından cennetten kovulduktan sonra şeytanla işbirliği yapıp, bir "ifrit" haline dönüşmüştür. Adem'le Havva cennetten kovulup çocukları olduktan sonra, onları kıskanmış ve kendini, Âdemoğullarını öldürmeye adamıştır. Örneğin Museviler, bu inanışın verdiği korku ile, lohusa kadınları gece yalnız bırakmazlar, geceleri çamaşır ipine çocuk bezi asmazlar. Zira çamaşır ipinde çocuk bezi gören Lilith'in o eve gelip bebeklerini öldüreceğinden korkarlar (bkz. wikipedia.org/wiki/Lilith).

bir yandan yarı çıplak balo tuvaleti, öte yandan fazilet; inci gerdanlık ve erkeklerle müsavi ücret; boya ve samimiyet; şuhluk ve aile geçimi; bize karşı harp; kendilerine karşı sulh... Biz onlara fabrikada ağır gündelik, evde mücevher veremeyiz; ellerine hem yeni doğmuş bir çocuk hem de bir ordunun idaresini teslim edemeyiz. Kadınların istediklerine göre birbirinden ayırmaya mecburuz. Aile isteyen kadınlara iş vermemeliyiz, iş isteyen kadına da ev teslim edilemez. Şuhluk ve zerafet arayan kadına mezbahada vazife teklif olunabilir mi? (*Hafta*, 1935).

Safa'nın "medeniyet tasarımında kadın, aynı anda hem anne, hem de şuh bir görünüm içinde olamaz. Tam da bu noktada, Safa'nın kadın algısı merkezi Kemalist medeniyet projesindeki kadın tanımından ayrılmaktadır. Zira alıntıda da görüldüğü gibi, Safa, kadınların, "lüks otomobil, seçilme hakkı, yarı çıplak balo tuvaleti" gibi isteklerini ciddi bir şekilde yadırgamaktadır. Safa, toplumda böyle kadınların da olabileceğini kabul eder. Ancak onun kabul etmediği şey, örneğin "yarı çıplak balo kıyafeti" isteyen bir kadının aynı anda "faziletli bir anne olmayı" isteyebilme ihtimalidir. İşte tam da bu noktada Safa, Kemalizm'in kadına atfettiği "medeniyetin vitrini" imajından ayrılmaktadır. Zira bizzat Mustafa Kemal, Ankara'da Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan balolarda, erkekle kadın arasındaki mesafenin aşılması için birbirleriyle dans etmeleri konusunda teşvikte bulunmuştur (Caporal, 2000: 20-21)[20]. Bu tutumdan da anlaşılmaktadır ki, rejimin kurucusu, kadınların balolara katılmalarını yadırgamak bir yana şiddetle istemektedir. Bu yaklaşıma göre, bir kadın hem balolara katılabilir, hem de iffetli bir anne olabilir. Ancak Cumhuriyetin merkezi söyleminde de gene kadın, "sadelikle, zarafetle, annelikle" tanımlanmaktadır (Şerifsoy, 2004). Yani Safa'nın kadın algısı ile Mustafa Kemal'in kadın ve erkeklerin bütünleşmesi adına balolarda dans etmelerini

---

20 Balolardaki aynı manzara, Karaosmanoğlu'nun Ankara adlı romanında da resmedilmektedir. Karaosmanoğlu, kadın ve erkeklerin balolarda utangaç tavırlarını yenmek için birbirlerini "haydi bakalım, haydi bakalım" diyerek teşvik ettiklerini anlatır (2005: 99).

özendirme eğilimi, ilk başta bir ayrışma gibi görünse de, nihayetinde kadının "şuhluğu", "fazla süslenmesi" kadın adına yadırganan eylemler olarak kodlanmaktadır. Kadını tanımlayan "annelik" rolü, aynı zamanda toplumsal bütünün en küçük parçası olarak "aile"nin annesi olmanın ötesinde, "ulusal bütünün" annesi olmaya da işaret etmektedir (170). Burada kadına atfedilen annelik, aslında toplumda birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan insanları bir potada toplayabilmek için, zımni bir "kardeşlik" zemini de yaratmaktadır (170).

Safa'nın yukarıdaki alıntıdaki şu cümleleri, "kadının toplumsal konumuna ve kamusal görünürlüğüne" dair tasarımını tamamen özetlemektedir: "...Kadınların istediklerine göre birbirinden ayırmaya mecburuz. Aile isteyen kadınlara iş vermemeliyiz, iş isteyen kadına da ev teslim edilemez. Şuhluk ve zarafet arayan kadına mezbahada vazife teklif olunabilir mi?" (*Hafta*, 1935). Burada, "halk" kavramının heterojen ve çoğul bileşenlerinden belki de en önemlisi olan kadınlara dair iki türlü sınırlama ile karşılaşmaktayız: Birincisi kadınların toplumsal alanda var olmalarına dair kategorik bir ayrımlama yapılmaktadır. Buna göre, "şuhluk ve zarafet isteyen kadın" örneğin "kaba" bir iş olarak görülen mezbahada çalışma işine giremez. Gene Safa, "aile isteyenin" de iş isteme gibi bir hakkının olmaması gerektiği üzerinde durur. Safa böylece kamusal ve özel alan ayrımını kadının toplumsal rolleri üzerinde tanımlamakta ve billurlaştırmaktadır. İkinci olarak kadının toplumda olması gerektiği yeri, yapması gerektiği işi tespit etmekle ve kadına "vermekle" yetkili olan "erkek"tir. Bu saptamayı yapan Safa, "biz" derken "erkek" olanları ima eder. Aslında ima da etmez doğrudan söyler. Zira alıntının başında "kadınlar bizden her şeyi istiyorlar" cümlesinin hemen ardından "erkeklerle müsavi ücret talep ediyorlar" cümlesi gelmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Safa'nın söyleminde kadın, popüler demokratik taleplerinin harekete geçirdiği toplumsal ve siyasal bir "özne" değil, erkeğinin lütuflarına ve kendisi için uygun gördüğü toplumsal konuma rıza göstermekle yetinmesi gereken kanaatkâr bir "anne" olarak tasavvur edilmektedir.

... Tabiat ve cemiyet, birbirini tenkid ederek bu noktayı gösteriyor; ikisi de bir ağızdan kadına: "Doğur!" diyor. Hem insan nev'inin, hem de insan cemiyetinin devamı için, kadın bütün nazariyelerin işaretinden evvel insiyaklarının ve ruhunun dört yanını kuşatan bu en büyük iki zaruretin ilerleyişinde nüfus kesafetinin birinci derecede rolünü düşündüğümüz zaman, tereddüt etmeden, medeniyetin beşiği loğusa döşeğidir, diyeceğiz. Kadının bütün faaliyetlerinin merkezi orasıdır. Hiçbir ihtilal nazariyesinin değiştiremeyeceği sabit hakikat, tabiatın ve cemiyetin diliyle, kadının her şeyden evvel ana olduğunu ilan edip duruyor. Müstahsil ve tufeyli kadını birbirinden ayıracak ilk işaret, onun tarlada veya tezgâhta çalışıp çalışmaması değil, ana olup olmaması sıdır. Tufeyli kadın, vücuduna ait bir imkânsızlık olduğu halde, sırf güzellik, zerafet ve koketri endişeleriyle çocuk doğurmaktan kaçan ihtiyariyle kısırlaşan mahlûktur (*Cumhuriyet*, 20 Ağustos 1937).

Safa için kadının "faaliyetlerinin merkezini doğurma" faaliyeti oluşturmaktadır. Tam da bu faaliyeti nedeniyle kadın "medeniyete" katkıda bulunmaktadır. Safa'nın "medeniyetin beşiği loğusa döşeğidir" deyimi kendi düşüncesini anlamak bakımından çok isabetli bir deyim olarak karşımıza çıkar. Zira medeniyet onun deyimiyle "nüfus kesafeti" ile vücut bulmaktadır. Bu "nüfus kesafeti" kadının doğurması sayesinde gerçekleşebilecektir. Zaten hem doğa hem de toplum kadın hakkında aynı "gerçeğe" işaret etmektedir: "Doğurmak". Safa, kadının "doğurmasının" dışındaki üretiminin hiçbir önemi olmadığı gibi güçlü bir kanaat taşımaktadır. Safa'nın "güzelliği bozulacak" diye "doğurmaktan çekinen kadınlar için kullandığı "tufeyli" sözcüğü de önemlidir. Zira Safa, kadının en önemli ve olmazsa olmaz üretiminin "çocuk" olduğu kanaatindedir. Hem güzellik, hem de "erkekle eşitlik iddiası güderek" kamusal alanda en az erkek kadar görünür olmak uğruna kadın, "annelik asli görevi"nden imtina ederse, o zaman "kısırlaşan bir mahlûk" olarak nitelenebilir.

Safa'nın kadın konusundaki bu keskin kanaatleri yer yer esnemektedir. Ancak bu esneme hallerinde bile aslında Sa-

fa'nın kadın için öngördüğü temel görev, "annelik" görevidir. Safa örneğin tam bu katı kanaatinin gevşediği noktada bile kadınlar arasında kategorik bir ayrım yaparak gene kadını "toplumsal ve doğal" konumuna yerleştirme çabasının içine düşer. O'na göre "iyi bir ev kadınından siyasi bir konferansta fikir istemek, iyi bir politika veya iş kadınından lezzetli bir pilav beklemek kadar yanlıştır." (*Hafta,* 1935). Safa, ev kadınının görevi ile iş kadının görevi arasındaki ayrımdan yola çıkarak esas itibariyle toplumsal iş bölümüne dikkat çekiyor bile olsa, vurguladığı asli düşünce, kadınla erkek arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Zira bu düşüncelerinin hemen ardından Safa, "erkeklere ait işlerle kadınlara ait işlerin" varlığını hatırlatmakta, bu ayrıma yönelik bir organizasyonun yapılmasının gereğine işaret etmektedir (*Hafta,* 1935).

Safa'nın genel kadın söylemine ağırlıklı olarak keskin bir "erkek egemen" mantık hâkimdir. Bu yönüyle aslında modernleşmeci ve ilerlemeci Kemalist söylemin kadın tasarımına yer yer aykırı düşer. Safa'nın romanlarında da kurguladığı kadın pasif ve her an yönlendirilmeye, kandırılmaya meyyal bir karakter taşımaktadır. Kemalist söylemin "vitrin"e yerleştirdiği muhayyel kadın figürü bile Safa için olanaksız görünmektedir. Zira modernleşmeci Kemalist söylemde kadın, erkeğin yaptığı pek çok işi –pilotluk, doktorluk- yapabilir. Yapabildiğine dair örnekler de sunulur. Ancak bu örnekler de, kadının toplumun topyekûn geri kalmışlığının nedeni olduğu varsayımını güçlendiren örneklerdir. Cumhuriyetin kuruluş yıllarında karşımıza çıkan modern, yüksek statü ve beceri sahibi kadınlar, Mustafa Kemal'in karşılaştığı kızlar arasından seçip, ihtimamla eğitim aldırdığı kızlardır. Bir nevi modern kadın "numunesi" olarak karşımıza çıkan bu kadınlar, aynı zamanda ilerlemeci mantığın kadını "düzeltilmesi gereken sorun" olarak algılayan zihniyetinin bir "semptomu" olarak da görülebilir (Durakbaşa, 1998: 37). Zira modernleşmeci ve muhafazakâr ayırt etmeksizin "kadın" konusu "kadın sorunu" olarak gündeme gelmiş ve "kalkınmışlık ve gelişmişlik" meselesi etrafında kadının statüsünü yükseltmek esas olmuştur. Kavramları ve çerçevesi esas itibariyle

erkekler tarafından çizilen bu modernleşmeci ve ilerlemeci zihniyet, kadınları düzeltilmesi gereken bir "sorun" olarak ele almış, toplumun geri kalmışlığını kadınların "cehaletine" bağlamıştır (37). Burada erkekle kadın arasında doğadan gelen bir özcü ayrım yapıldığını görüyoruz. Bu ayrım, modernleşmeci yaklaşımda daha az olmak üzere hem ilerlemeci hem de muhafazakâr düşüncenin içinde yaygın bir şekilde bulunmaktadır. Bu ayrıma göre kadın her zaman "tabi ve eğitilmesi" gereken, hem "kutsal" hem "çocuksu", hem "fazilet timsali" hem de "güvenilmez" bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Kadının güvenilmezliği daha çok "çocuk tabiatlı" olmasından kaynaklanır.

> ...Şüphesiz ki üç türlü insan, nereli olurlarsa olsunlar, güneşe herkesten ziyade yakındırlar ve yalanı severler: Çocuklar, kadınlar, san'atkarlar. Bir maden mühendisinin hayatı, yıllarca, yedi kat yerin içinde, toprağın karanlık ve zengin usarelerle dolu, gizli damarlarını seyretmekle geçebilir; fakat çocuğu, bir kadını, bir san'atkarı, bu güneşsiz temaşaya mahkûm edemezsiniz, çıldırırlar. Her çocuk bir san'atkar tomurcuğudur, annesine babasından daha yakındır; her kadın nisbetleri büyümüş bir çocuktur, san'ata ilimden ziyade yakındır; her san'atkar, doğurma fonksiyonu itibariyle ilhaka müsait zekâsı rahmin teşekkülünü andırır, büyükten ziyade küçüğe, erkekten ziyade kadına yakındır... (*Yedigün*, 12 Temmuz 1933).

Yukarıdaki alıntıya göre, kadın tam da doğanın kendisine verdiği "çocuksu" yanı nedeniyle belki de hiçbir zaman ergin bir birey olamayacaktır. Safa, alıntıda "yalan söyleme" konusunda ortak yanları olduğunu iddia ettiği "üç türlü insandan" birini anlatmak amacını gütmektedir esas itibariyle. O da sanatçılardır. Burada görünürde "sanatçılar"ın bir özelliği anlatılıyor gibiyse de, çocukla benzerliğinin altı daha fazla çizildiği için kadın ön plana çıkmaktadır. Safa, kadını "nispetleri büyümüş bir çocuk" olarak gördüğü için, çocuğun annesine babasından daha yakın olduğunu düşünür. Bu anımsatmanın bir iması kadının çocuksu ve güvenilmezliği ise diğer iması, kadının esas "vazifesi"nin annelik olduğudur.

Zira bu yaklaşıma göre, kadın büyükten fazla çocuğa benzediği için, çocuğun dilinden de iyi anlar. Bir anlamda bu anlayış kadına doğanın bir "lütfu"dur. Safa, sanatçının niteliklerini anlatırken de kadına dair "doğal" tanımlar üzerinden gider. Sanatçı doğurganlığı, hayalciliği ve yalan söyleme alışkanlığı itibariyle hem çocuğa hem de kadına benzetilir. Kadın tam da bu hayalciliği ve uçarılığı nedeniyle "doğuştan" bile sanatçı olmaya meyyaldir, ancak "ilim"e yatkın değildir. Zira kadın zihni "doğal" olarak rasyonel değildir. Tam da bu nedenle kadın bilimle uğraşamaz. İşte bu keskin ifadeler, modernleşmeci ve ilerlemeci Kemalist mantığın "kadın sorunu" için önerdiği "kadının statüsünü yükseltme" yaklaşımına ters düşürmektedir Peyami Safa'yı.

Kadın konusunda Safa'nın söylemini modernleşmeci Kemalist söyleme eklemleyen nokta, aynı zamanda kadın tahayyülü üzerinden "seçkinci" bir söylemin varlığının ortaya çıktığı yerdir. Bunu da iki şekilde görmek mümkündür: Öncelikle "kadın" konusu, çaresini erkeklerin üretebileceği ve geri kalmışlığın sebebi olarak da çerçevelendirilen bir "kadın sorunu" olarak tanımlanır. Böylece kadın, kendi sorunlarını ifade edebilen, bu ifadeyle popüler demokratik talepler ortaya koyabilen, bu popüler talepler etrafında muhalif bir siyasal özne haline gelebilen, "halk" kategorisinin üretken bir bileşeni olarak tanımlanmak yerine, toplumun geri kalmışlığının müsebbibi, tam da bu nedenle bir "sorun" olarak algılanan, "toplumsal statüsü" ancak erkek eliyle yükseltilebilecek bir "bağımlı değişken" olarak tahayyül edilmektedir. Değişkendir, çünkü ne olursa olsun eğitilebilir; bağımlıdır çünkü "cahildir". Cehaleti ancak erkeğin vesayeti doğrultusunda ortadan kaldırılabilir. İkinci olarak kadının tam da bu cehaletinden kaynaklanan ikili konumu akla gelmektedir. Burada iki tip kadın karşımıza çıkar. Birisi toplumsal ve kamusal alanda "annelik" dışındaki rolüyle de varlık bulabilen "statüsü yükseltilmiş" kadınlar. Diğeri asli görevi annelik ve doğurmak olan statüsü yükseltilememiş ama "annelik" görevi nedeniyle "ulus" için önemi teslim edilmiş kadınlar. Bu iki kategori bile karşımıza modern ve geleneksel olmak üzere iki

kadın tipi çıkarmaktadır. Statüsü yükseltilmiş kadın "Kemalist modernleşmenin" modern yanı ile asli görevi "annelik" olan kadın ise "milletin annesi" olması nedeniyle, geleneksel ve aynı zamanda "milli" yanıyla bir eklemlenme içindedir. Böylece kadın da halk kategorisinin heterojen, çoğul ve üretken bir unsuru olmak yerine, Kemalist modernleşme projesinin kurucu unsuru olarak tahayyül edilen "millet" kategorisinin türdeş bir unsuru olarak tasarlanmaktadır.

Safa düşüncesindeki kadın konusu, aynı zamanda O'nu Doğu–Batı tartışmasına ve tanımlamasına götürmektedir. Safa'nın çoğu romanı, Doğu–Batı sorununa kilitlenmiş, bu karşıtlık aynı zamanda, bir madde–ruh, kadın–erkek karşıtlığı olarak da tezahür etmiştir. Burada kadın genellikle madde ve bedeni, erkekse mana ve ruhu temsil eder (Gürbilek, 2004: 86). Birkaç örneğin dışında Safa'nın bütün kadınları züppedir, ya da züppeliğin tehdidi altındadır. Doğru tercihi yapamadığı takdirde züppe olacaktır. Örneğin *Sözde Kızlar*'da Belma (2005), *Fatih–Harbiye*'de Neriman (2004b), *Canan*'da Canan (1999), *Bir Akşamdı*'da Meliha (1997b) gibi kadın karakterlerin hepsi de şu ya da bu ölçüde Batı uygarlığına tutkundurlar. Esas oğlanlara gelince; örneğin *Sözde Kızlar*'da Fahri, *Fatih – Harbiye*'de Şinasi ve Ferit, züppe kızların karşısında kudretsiz ama haysiyetini korumak konusunda dirayet gösteren "mana ve ruh" adanıları olarak sahnede yer alırlar (Gürbilek, 2004: 86). Safa'nın kadınlar üzerinden yaptığı bu ayrım, aslında "Doğulu" ve "Batılı"ya dair tanım getirme çabasının bir göstergesi olarak okunmalıdır. Zira Safa'nın bütün romanlarındaki kurgu hemen hemen aynıdır. Romanlardaki temel kurgunun bize işaret ettiği şey, kategorik kadın ayrımı üzerinden, özcü "Doğu–Batı" karşıtlığıdır. Safa, her ne kadar romanlarında Batılı'yı kadın karakterleri üzerinden "züppelik"le malul olarak çizse de, Batı'nın akılcılığı ve "metotçuluğu"nu teslim eder. Daha da öteye giderek, Osmanlı–Türk'ün, Batı'nın akılcı mantığını terk etmesiyle gerilediğini iddia ederek, Batı'ya dair ciddi bir olumlama içine girmektedir.

Safa, bu anlamda Batı karşısında ciddi bir çifte duygululuk içindedir. Örneğin, romanlarında genellikle züppelikle malul olarak resmettiği kadın karakterlerine "Doğulu" yaşam tarzına dair olumsuz değerlendirmeler yaptırmakta; böylece Batılı özentisinin züppeliğini bu değerlendirmeler sayesinde daha net açığa çıkarma amacı gütmektedir. Bunu yaparken, aslında Safa, Batı karşısında ciddi bir çifte duygululuk içinde görünür. Kadın karakterin züppeliğinin altını daha fazla çizmek için yapılan/yaptırılan değerlendirmeler, Safa'nın olumsuzladığı değerlendirmeler gibi de görünse, son kertede örneğin *Fatih Harbiye*'deki Neriman'ın Fatih mahallesine dair yaptığı yorumlar, aslında Safa'nın içselleştirdiği yorumlar olarak da okunabilir.

> ... Oturduğum mahalle, oturduğum ev, konuştuğum adamların çoğu sinirime dokunuyor. O Fatih meydanının önünden geçerken meydan kahvelerinde bir sürü işsiz güçsüz, softa makulesi adamlar oturuyorlar. Biraz temizce giyindin mi insanın arkasından fena fena bakıyorlar, kim bilir neler söylemiyorlar, insan yolda bile rahat yürüyemiyor. Sonra o dükkânların hali nedir? Adım başında ahçı ve kahve. Erkeklerin işi gücü kahvede, caminin önünde oturup sokağı seyretmek. Dün Tünel'den Galatasaray'a kadar dükkânlara baktım. Esnaf bile zevk sahibi. İnsan bir bahçede geziyormuş gibi oluyor. Her camekân çiçek gibi. En adi eşyayı öyle biçime getiriyorlar ki mücevher gibi görünüyor. Sonra halkı da bambaşka. Dönüp bakmazlar. Yürümesini bilirler. Her şeyi bilirler canım... (2004b: 31).

Fatih-Harbiye romanındaki züppelik tehdidi altındaki kadın karakterin Fatih mahallesine dair bu izlenimlerini, karakterle özdeşlik içerisinde düşünülebilecek olan yazarın düşünceleri olarak da okumak gerekmektedir. Yazar, "sahici" halk olarak düşündüğü Fatih Mahallesi halkına dair kadın karakterin ağzından yaptığı değerlendirmelerde, bir yandan "Doğulu" yaşam tarzını olumsuzlarken, diğer yandan bir "mazlumluk" anlatısı içinden hareket ederek bu yaşam tarzını yüceltmektedir. Burada söz konusu Doğulu yaşam tarzı,

halkın otantik değerlerini taşıyan bir yüzey olması nedeniyle yüceltilmektc, "softalığı, işsiz güçsüzlüğü, miskinliği" nedeniyle de olumsuzlanmaktadır. Safa Doğulu yaşam tarzı karşısında hissettiği bu çifte duygululuğu, Batılı yaşam tarzı için de hisseder. Batılı yaşam tarzının geleneklere, Doğulu yaşam tarzının sadeliğine aykırı olan o "züppeliği" karşısında Safa, bir reddediş içine girmektedir. Ancak Batı'nın "tekniği, metodu, düzeni, akılcılığı", "riyaziye"si işin içine girdiği anda, Safa Batı karşısında bir eziklik içine düşer. O kadar ki, Safa, Osmanlı - Türk'ün bir noktadan sonra geri kalmışlığını bile "Batılı evrensel metot"tan uzaklaşmış olmasına bağlamaktadır. Bu noktadan sonra Safa'nın Doğu ve Batı'ya dair yaptığı tanımlamaları önemli bir ayrım noktası olarak karşımıza çıkar.

3. Türk Modernleşmesi ve Doğu-Batı Karşıtlığı

Osmanlı–Türk düşünce sistemindeki Doğu ile Batı arasında yapılan özcü ayrımın belirgin izlerini, Osmanlı'nın gücünün doruklarına ulaştığı on altıncı yüzyıllara kadar götürmek mümkündür. İnalcık'a göre Osmanlı İmparatorluğu, 1500'lü yıllardan itibaren Balkanlar'daki varlığı ve Avrupa içlerine kadar ulaşan nüfuzu nedeniyle Avrupa devletler sistemi içerisinde bir denge unsuru oluşturmuştur (1998: 11-12). Bununla beraber Osmanlı, özellikle en güçlü olduğu dönemlerden itibaren, kendine aşırı güvenden kaynaklanan bir içe kapanma sürecine de girmiştir (Berkes, 1975). Bu içe kapanma, Berkes'e göre, Osmanlı'nın Batı'yı "Frenk–kâfir" olarak tanımasından kaynaklanmıştır. Buna göre, Batı'ya atfedilen bu olumsuz niteleme, Osmanlı'nın gözüne bir "perde" germiş, on sekizinci yüzyıla kadar Batı ile olan ilişkiler kesilmiştir. Bu yüzyıldan itibaren, gerileme sürecine giren Osmanlı, gerilemesinin nedenlerine bakarken, Batı'nın olumlu, hatta kendisinden üstün niteliklerini görmüş ve bu nitelikleri kabul etmek ve hatta kendisinin de bu değerleri benimsemesi gereğini algılamaya başlamıştır. Ancak konuyu bu kadar kısıtlı bir çerçeveden görmek de çok mümkün değildir.

Osmanlı-Avrupa ilişkisine kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşması ve ticaretin küreselleşmesinin sonuçları yönünden baktığımız zaman, on sekizinci yüzyılın, kapitalist üretim ilişkilerinin merkezi konumunda olan Avrupa'nın, çevre olarak nitelendirilen Osmanlı "mülkünü" büyük ölçüde içerdiği yüzyıl olarak da düşünmek mümkündür (İslamoğlu-İnan, 1991: 27-28). Bu *içerilme* süreci aslında on altıncı yüzyılda başlamıştır. Bunun etkileri, tam da Berkes'in bahsettiği Batı ile tekrar tanışma yüzyılı olan on sekizinci yüzyılda kendini en üst düzeyde hissettirmeye başlamıştır. Aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun, Avrupa kapitalist sisteminin dışında kalması iki yönden de mümkün görünmemektedir: Birincisi çok büyük bir coğrafyaya yayılmış bir imparatorluk olması; ikincisi, bünyesinde Avrupa ile zaten ekonomik ilişkiler kuran gayri Müslim unsurları barındırıyor olması nedeniyle. Bu ikinci neden, aslında Berkes'in "belli bir dönem Osmanlı, Batı ile bütün ilişkilerini kesmiştir" saptamasını da kısmen geçersiz hale getiriyor. Zira Osmanlı Batı'yı Batı yapan kültürel ve moral değerlere sahip olan gayri Müslim unsurları zaten içinde barındırmaktadır. Bu yönüyle Osmanlı, Batı'yı zaten kendi bünyesinde, belli bir genişliğe ulaştıktan sonra hep barındırmıştır.

Aslında, Osmanlı–Türk düşüncesinde, özcü Doğu–Batı tanımlarına dayanan yargıların gelişmesine ve yaygınlaşmasına neden olan iki süreç vardır denilebilir: İlk aşama, Batılı gezgin ve filozofların esas itibariyle, Asya üzerine yaptıkları değerlendirmelerin Osmanlı–Türk dünyasına da yayılması olarak karşımıza çıkar. İkinci aşamaysa, Avrupa'da ortaya çıkan milliyetçilik dalgasının Osmanlı milletler topluluğunun arasında da gelişmesi ve yayılmasıdır. İki sürecin de Osmanlı–Türk düşüncesinde, bir reaksiyon olarak muhafazakâr denebilecek düşünce sistemlerinin ortaya çıkmasına önayak olduğunu söylemek mümkündür. Bu düşüncelerin belli başlıları, İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük olarak karşımıza çıkar (Berkes, 1975, 2003; Tunaya, 2003, 2004; Mardin, 2004: 81-98). Bunların karşısında duruyor gibi görünen Batıcılık akımının dahi, düşünce sistemi dikkatli incelenirse, "yerlici"

unsurlara başvurması bakımından diğer siyasal akımlarla benzerlikler taşıdığı görülebilmektedir. Bütün bu akımların bir ortak noktası da, geri kalmışlığa çare olarak Batı'nın tekniğine başvurma gerekliliğine işaret edilmesidir. Yani aslında kısmi farklılıklar göz ardı edilirse, Osmanlı'nın yıkılışına doğru ortaya çıkan ve Cumhuriyetle beraber süreklilik gösteren neredeyse bütün akımların "Batı'nın tekniğini kabul etme zorunluluğunun içselleştirilmesi" bakımından modernleşmeci, yerli, otantik geçmiş ve değerlere başvurma eğilimi bakımından muhafazakâr bir ton taşıdığı düşünülebilir. Aralarında belki geçmişten neyin kastedildiği konusunda bir ayrım yapılabilir. Osmanlıcılık için geçmişten kasıt, Osmanlı'nın o ihtişamlı günleri, İslamcılık için "asr-ı saadet" olarak adlandırılan İslamiyet'in ilk yılları, Türkçülük için, Türklerin o çok eskiden hep bir arada olduğu günler, Batıcılık için ise, ulusal bilince kaynaklık edecek sekiiler unsurların deposu olarak algılanabilecek "İslam öncesi" Türk ve Anadolu uygarlıkları olarak düşünülebilir[21] (Bora, 1997a, Safa, 1938, Çiğdem, 2001).

Sonuçta Türk düşüncesindeki Doğu–Batı tanımlarını en çok etkileyen ve bu tanımları diğer düşünce sistemleriyle eklemleyen en temel güdü, geri kalmışlığın aşılması, devletin bekası ve milletin/milli şuurun ihyası gibi kaygılar olarak karşımıza çıkar. Bu kaygılar doğrultusunda, geri kalmışlığın aşılmasına çare arama noktasında Batı'ya olumlu anlamlar yüklenmiş, devletin bekası kaygısının devreye girdiği noktalarda olumsuz nitelikler atfedilmiştir. Bu bağlamda, halkın ya da toplumun "bozulmasına" sebebiyet verdiği düşünülen bazı Batılı değerlerin varlığı da, Batı'ya yüklenen olumsuz anlamların pekişmesini beraberinde getirmiştir. İşin içine değerler girdiği noktada, geçmiş ve bu geçmişin içinde kayıtlı bulunduğu "Doğu" kavramı, çoğu durumda olumlu anlam-

---

21 Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra etkisi en çok hissedilen fikir akımlarından birisi de Batıcılık akımı olarak karşınıza çıkmaktadır. Bu nedenle aslında metin içinde Batıcılık için geçmişten kastedilen o İslam öncesi Anadolu ve Türk uygarlıkları, daha çok Cumhuriyet dönemine sirayet eden Batıcılık akımı için geçerlidir.

larla mündemiç olarak tahayyül edilmiştir. Gene Doğu kavramı da Batı gibi bağlamına ve işlevine göre olumlu ve olumsuz anlamlar yüklenmiştir. Geri kalmışlığın aşılmasının gerekliliği hatırlandığı noktada, "Doğulu" olmak tüm mağlubiyetlerin sebebi olarak düşünülmüştür. Bu çift anlamlılık, bu anlamın hangi başka anlamlarla eklemlenme içine girdiğiyle bağlantılıdır. Bu bağlantılar, Peyami Safa düşüncesinde daha detaylı olarak görülebilir.

3.1. Peyami Safa'da Doğu ve Batı Tanımları: Doğu'nun Doğusu Var

Safa'nın tüm metinlerinin neredeyse ana omurgasını, Doğu–Batı tartışması ve tanımlaması oluşturmaktadır. Bu tanımlama, bir anlamda Doğu ile Batı arasında bir sentez oluşturma kaygısından kaynaklanır. Örneğin kardeşi ile beraber 1936 yılında belli bir süre çıkardığı Kültür Haftası dergisinin 3, 4, ve 5. sayılarında *Şark-Garb Münakaşasına Bir Bakış* başlığını taşıyan uzun izah denemeleri yazmıştır. Gene önce Cumhuriyet gazetesinde tefrika edilen 1938 yılında da kitap halinde basılan Türk İnkılâbına Bakışlar adlı eserinin de, en temel kaygısı Doğu ve Batı kavramları ile medeniyetlerine tanım getirmedir. Romanlarının neredeyse tümü, iki karakter arasındaki zıtlıklardan kaynaklanan ruhsal tahlillere ayrılmıştır. Bu iki karakterden birisi Doğulu, diğeri Batılıdır.

Safa'yı bu iki kavramı, ısrarlı bir şekilde irdelemeye iten en temel dinamiğin, geri kalmışlık ve gecikmişlik sorununun nedenlerini araştırmak olarak karşımıza çıkar. En azından bunu, kavramlara dair yapılan tanımlamalar ve çizilen çerçevelerden çıkarsamak mümkündür. Zira Safa, geri kalmışlığı ve bu geri kalma nedenlerini incelerken, Osmanlı'nın Doğu'ya ve Doğu kültürüne içkin olduğunu düşündüğü mistik ve kaderci yola saptığı kanaatini dile getirir. Devletin "Doğu" mistisizmine sapmış olması demek, aslında halkın dini olarak akılcılıktan saparak, kaderciliğe yöneldiğine de işaret etmektedir. Safa, İslam dininin özünde akılcı bir din olduğuna işaret etmekte, belli bir zamandan sonra, "Uzak Doğu"nun kaderci ve mistik düşüncesinin etkisinde kalarak

akılcılıktan uzaklaştığı saptamasını yapmaktadır. Bu yaklaşım, Osmanlı'nın "millet sistemi" içinde bulunan ve bu sistemin heterojen unsurları olarak varlık bulan farklılıkları, -dinsel, etnik, kültürel, dilsel- yok sayan bir değerlendirme mantığını karşımıza çıkarmaktadır. Böylece Safa'da belli bir devlet ya da topluluğun "çevresi"nin değil "merkezi"nin belirleyici olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Zira Safa, merkezi devlet otoritesinin benimsemiş olduğu İslam yorumunun "yozlaştığına, mistikleştiğine" işaret ederken, çevredeki halk unsurlarının dinsel tercihlerini dikkate almaz. Daha da ötesi, çevrenin benimsemiş olduğu dinsel inanışlar Safa'nın gözünde akılcılıktan uzak, "ilkel" dinler olarak telakki edilmektedir. Safa'nın Doğu-Batı ayrımında, belirleyici olan ve söz konusu karşıtlığın temelini oluşturan "büyük medeniyetler"dir. Mikro düzeydeki toplumsal tasarımlar ve inanışlar, değerlendirme içine bile alınmaz. Tam da bu noktada Safa'nın özcü Doğu-Batı tanımları devreye girmektedir.

> ...Biz kültürümüzün köklerinde Akdenizliyiz. İslam ve Türk Medeniyeti en büyük ilhamını oradan aldı. Fakat klasik denizden uzaklaşması nisbetinde inhitata uğradı. Uzak şark ve İran tesirleri meş'um olmuştur. Gazali ve İbni Rüşd arasındaki *"Tehafüt"* münakaşısında İslam Şark'ın korkunç bahtı hazırlanır. İmanın akla galebesini ilan eden cereyan Fatih'ten ve zamanının alimlerinde yüz buldu. Kültürümüz gitgide arkasını öklid medeniyetine çevirdi. Buna pek yanlış olarak skolastik diyoruz. Çünkü Ortaçağ İslam-Türk düşüncesi, Avrupa rönesansını hazırlayan klasik kültürün bütün dünyada ilk yeniden giriş hamleleriyle doludur. Bu hamleleri sakatlayan ve bugüne kadar düşünce sistemimize hakim olan tesirler, bizim hala Greko-Latin kültürüne olan sempatimizi geciktirmeye devam ediyor... (*Cumhuriyet*, 8 Eylül 1939).

Safa alıntıdan da anlaşıldığı gibi, gerilemenin nedenini asıl "Doğu" olarak değerlendirdiği, "Uzak Şark" ve "İran" etkilerine bağlamaktadır. Safa için esas Doğu Uzak Doğu'dur. Doğulu olmaya içkin olarak düşündüğü nitelikler, ona göre İslam'da ve Türk'te değil, bu coğrafyada bulunur. Bunların

en başında da despotizm gelmektedir. Ona göre örneğin, "despotizmin kökeni de İslam şark değil, İran'dır" (1938: 174). İran ve Uzak Doğu'ya ait olduğunu düşündüğü tevekkülcülük ve kadercilik, Safa'ya göre, İslam - Türk'te başından itibaren yoktur. İslam–Türk, söz konusu Doğu kültürlerine düşünsel bakımlardan yakınlaştıkça, "akılcı" Avrupa kültüründen uzaklaşmış ve gerileme ve devamında yıkılma süreci, bu nedenle başlamıştır (1938). Tam da bu noktada, karşımıza Batı'nın ne olduğuna dair tanımlar çıkar. Safa doğal olarak bu tanımları Batılı bilim insanlarından devralır:

> ... O. Spengler üç kültür tanır: "Öklid" kültürü, "büyü" kültürü, *"Faust"* kültürü. Öklid, yani Yunan, büyü yani Arap, *Faust* yani modern kültür. Bu tasnif eksik görünüyor. Çünkü Uzakşark'ın Brahmanizm ve Budizm kültürünü dışa bırakıyor. Her tasnif gibi tahlili düşünceyi kolaylaştırmak gibi bir kıvraklığı var. Arap kültürü başlangıcında Farabi gibi İbni Sina gibi öz Türk filozofların cehdiyle, eski Yunan kültürünü Akdeniz Şark kıyısından Garb kıyısına Endülüs'e yolladı. Bu kültür İspanya'dan bütün Avrupa'ya yayıldı ve rönesansı hazırladı... Bir yandan Şeyh Ekber, bir yandan da Mevlana tesirleriyle Osmanlı kültürünü işleyen mistik cereyan, realist ve tabiatçı görüşünü kaybederek suni bir mantıkçılığa tereddi eden medrese kültürünün mukavemetine uğramamış değildir...(*Cumhuriyet*, 8 Eylül 1939).

Bu mantığa göre, karşımıza iki Doğu çıkmaktadır. Birisi İslam–Türk'ün Doğusu diğeri, esas itibariyle felsefi içeriğini Brahmanizm'den alan "Uzak Şark" ve İran'dan oluşan Doğudur. Safa'nın yaptığı bu Doğu tasnifi, hiyerarşik bir Doğu kategorisi sunar bize. Safa, aslında Şarkiyatçı yargıların pek çoğunun İslam–Türk'ün dışındaki Doğu için doğru olduğunu teslim ederek, Batı'dan Doğu'ya doğru kurduğu hiyerarşi içinde, İslam-Türk için yer açma kaygısı içine düşer. Burada, muhafazakâr düşüncenin yaygın bir alışkanlığı karşımıza çıkar. Bu da milletin tarihinin başarılarla dolu olduğunun keşfidir. Zira Safa'nın dikkat çektiği noktalardan birisi de, hâlihazırdaki Batı uygarlığının, İslam–Türk'e çok şey borçlu ol-

duğu gerçeğidir. Bu düşünceye göre, Avrupa, kültürünü, medeniyetini ve bugüne ait değerlerinin çoğunu Antik Yunan'dan miras almıştır. Ancak bu mirasın taşıyıcısı gene Safa'ya göre, İslam-Türk'tür. Bu bakımdan düşünüldüğü zaman, Safa'ya göre aslında Avrupa, bir coğrafi alana sıkıştırılamayacak kadar yaygın ve evrensel bir uygarlık projesi olarak karşımıza çıkar. Bunun en açık delili de Safa'ya göre Amerika'dır. Amerika, Avrupa/Batı'nın "haleti ruhiyesini" kavramış ve bu yönüyle de, Avrupa uygarlığının, bir kıtaya sıkıştırılamayacak kadar evrensel bir uygarlık olduğunu kanıtlamıştır:

> ...Mutlak manasıyla şark ve garp yoktur; mutlak manasıyla fert, cemiyet, kültür, medeniyet, ırk, millet olmadığı gibi: fakat şark ve garbı tamamıyla inkâr etmemize mani olacak derecede nisbi iki alem, derece derece kesafet peyda eden iki şark ve garp alemi elbet vardır. Asya Avrupa'ya nazaran şarktır; Avrupa Amerika'ya nazaran garptır, böyle olduğu gibi Asya'nın Avrupa'nın, Amerika'nın içinde şarktan garbe doğru derece derece tahavvüller bulunması zaruridir; ayrı ayrı bu üç kıt'anın içinde şark ve garp vardır; böylece fizik coğrafyadan haleti ruhiyelere doğru kalkan iki manevi dünya fark etmek mümkündür... (*Kültür Haftası* No: 3, 1936).

Safa'nın Batı'ya atfettiği, evrensellik iddiası ve Avrupa'yı Avrupa yapan değerlerin kaynağının işaret edildiği yer, bize Şarkiyatçı ve Avrupamerkezci[22] (Said, 1999; Amin, 1993)

---

22 Şarkiyatçı düşünceye göre Batı, Doğu'nun olmadığı şeydir. Doğu'ya ait ne kadar olumsuz unsur varsa Batı işte odur. Buna göre Doğu, despotiktir, kadercidir, köle ruhludur, kadınsıdır. Uyuşuk ve edilgendir. O nedenle Doğu'da bilim de akılcı düşünce de gelişmemiştir. Ancak Batı, bilimsel değerlerin gelişmesine müsait bir kültürel ortam sunmaktadır (Said, 1999). Avrupamerkezci kültürcü savın savunduğu popüler 'Batılı' soyağacı ise 'Antik Yunanistan, Roma, Hıristiyan feodal Avrupa ve kapitalist Avrupa' sıralanmasını takip eder (Amin,1993: 98). Bu düşünceye göre, Doğu bu soyağacından yoksundur. Safa düşüncesinde bu soyağacı tam da bu şekilde şekillendirilmektedir. Ancak Safa, bu düşünceye iki yönden katılmamaktadır. Birincisi. Batı'nın bu soyağacının dışında tuttuğu, İslam–Türk, Safa'ya göre, bu soyağacını bizzat Batı'ya

yaklaşımın yargılarını hatırlatır. Safa bu yargıların İslam–Türk için olanlarını reddetmekle beraber, bunun dışında kalan "Uzak Şark"a dair olanlarını kabul eder görünür. Kabul etmek bir yana, Osmanlı'nın yıkılışının nedeninin, Batının akılcı ve doğacı düşünce mecrasından uzaklaşarak, "Brahman Uzak Doğu" kaderciliğine yaklaşmasında aramaktadır. Bu düşünce, gene Safa'ya göre, kaderci, teslimiyetçi ve miskin bir yaşama kültürünü benimsemiştir. Oysa gene Safa'ya göre, İslam–Türk felsefesi, Antik Yunan'dan "riyaziye"yi ve bilim metodunu alarak, Avrupa'nın karanlık içinde yaşadığı yüzyıllarda, çok büyük eserler vücuda getirmiştir. Ne zaman ki, bu düşüncenin akılcı boyutlarını bırakıp, kaderci ve mistik Uzak Doğu etkisine girmiştir, o noktada gerileme başlamıştır. Safa, bu görüşleri ileri sürerken, hiçbir şekilde, toplumsal ve ekonomik değişim ve dönüşümleri dikkate almaz. Safa, zaten daha önce incelendiği gibi, ideolojileri ve sistemleri ekonomik indirgemeci olduğu için kabul etmez. Bunun yerine esas ve köklü değişim ve dönüşümün insanlığın zihin dünyasında yaşandığını düşünmektedir. İşte Osmanlı–Türk devleti, ne zaman zihinsel dünyasında Batı'nın akılcı düşüncesinden uzaklaşmıştır, o zaman yıkılış süreci başlamıştır.

> ...Şarkın ilmi olmadığı gibi tenkidi de yoktur. O halde orada bir fikir hayatından, hatta zekâdan bahsedilemez. İlim ve tenkit bütün bilgi değildir; fakat hendesesiz ve tenkitsiz bilgi olamaz; bütün ilim, aslında tabiatın bir tenkidinden başka bir şey sayılamaz... Şark dindardır, filozof değildir. Tarif etmeye mecbur kaldığı yerde idraki durur... Büyük bir kısmı ile Akdenizli olan İslam şark, Brahmanizm'in ve Budizm'in şarkına göre Avrupalı sayılır... Uzak şarktan büsbütün ayrı bir dünya olan İslam şark, dini akidesinde ve mistik felsefesinde ne Budist ne de fatalisttir. Kadercilik ona sonraları, bir düşünce siste-

---

taşıyan unsurdur. İkincisi, Batı'nın Doğu'yu kestirmeci bir mantıkla homojenleştirdiğini düşünmektedir. Safa, Batı'nın algıladığının aksine, bir ve homojen bir Doğu'nun değil, İki Doğu'nun varlığından haberdar eder bizi. Bu da metin içinde dikkat çekildiği gibi, İslam–Türk'ten ve Brahman Uzak Şark'tan oluşan Doğu'dur.

> mi halinde değil, inhitat devrinin irade sarsılışından doğma bir ümitsizlik duygusu halinde musallat oldu...(1938: 135-138-139).

Gene burada, Batı'nın evrenselci ve akılcı iddialarının Safa düşüncesinde ne kadar etkili bir yer kapladığı karşımıza çıkmaktadır. Safa, ısrarla ve ustalıkla İslam–Türk'ü Doğu kategorisinden çıkarıp, Batı düşünce sisteminin içine yerleştirmeye çalışır. Bu yerleştirme kaygısı, Safa'nın Şarkiyatçı yargıları ne kadar içselleştirdiğini göstermektedir. Safa, bu kaygısını kanıtlamak için, İslam–Türk'ün Doğu'lu olmaktan ziyade Akdenizli olduğu kanaatinin altını ısrarla çizer. Zira Akdeniz, bu düşünceye göre, zaten tarih içinde ilk Avrupa "taslaklarının" kurulduğu bir havza olarak düşünülmelidir. Bu yaklaşıma göre, Uzak Doğu hiçbir uygarlığı, hiç değilse günümüze kadar ulaşmış hiçbir evrensel uygarlığı etkilememiştir. Etkileyemezdi de; zira Safa'ya göre, uygarlığı kuran şey, "riyaziye ve hendese"den beslenen "metodlu" düşünmedir. "Uzak Şark" ise bu "metodlu düşünme" ediminden yoksundur.

Safa'nın "Uzak Şark" felsefesini mistik olarak değerlendirmesinin temelinde, söz konusu felsefensin dinsel bir boyutunun olması yatmaktadır. Bu düşünce, Batı'da felsefi geleneğin köken araştırması yapılırken, "felsefe" olanın ne olduğu ve "felsefenin nereden başlayacağı" tartışmaları ile ortaya çıkar (Direk, 2005: 16). Bernasconi'ye göre de felsefeyi Eski Yunan'dan başlatmak yeni bir tavırdır. En azından on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına kadar felsefe böyle okunmamaktadır. Daha önce felsefenin Çin'den başladığını düşünmek acayip karşılanmamaktadır. Doğu felsefesini felsefeden saymamak için bugün en çok kullanılan argüman şudur: "Doğu'da entelektüel gayret dini amaçlara, aşkın hedeflere yöneliktir." (16). Oysa Bernasconi'ye göre, felsefenin asıl amacı bile, farklı felsefelerin varlığını kabul ederek bir "eklektik felsefe" mantığı ortaya çıkarmak olmalıdır (24). Bu yaklaşım, Voltaire'in vurguladığı gibi "insanlığın geri kalanına yokmuş gibi muamele eden evrensel bir tarih anlayışını" benimsemeyerek ortaya çıkabilir. İşte tam da on dokuzuncu yüzyılda, bu yaklaşımın tersi bir durum ortaya çıkmıştır.

Avrupa'da Schopenhauer ve onun gibi birkaç düşünürü dışarıda bırakırsak, on dokuzuncu yüzyıldan sonra Hint ve Çin'e ait düşünceler kaile alındıkları zaman bile "felsefe" muamelesi görmezler. Bu, söz konusu düşüncelerin felsefenin geçmişteki gelişimini ve geleceğini anlamak için hiçbir işe yaramadıkları anlamına gelir. Bernasconi'ye göre, Kant'ın felsefesi, Avrupalılara felsefenin ne olduğu, ne olması gerektiği hakkında bir standart sunmuştur. Böylece Kant'ın on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan felsefi eseri, on dokuzuncu yüzyılın felsefeye bakışını belirlemiştir. Bu standart modele uymayan her düşünce "felsefe olmayan"ın tarafında kalmıştır (27). Hâlbuki Çin ve Hind'e ait bu düşünme biçimi de pekâlâ felsefe olarak değerlendirilebilir. Belki de bu düşüncelerin günümüze uyum sağlayamamasının nedeni on dokuzuncu yüzyılın ırk ve ilerleme paradigmalarıyla uyuşamamasıdır. Böylece dışsal sebeplerin ortaya çıkardığı tahribat, Eski Yunan dışındaki felsefi geleneği "felsefe olmayan" olarak tanımlanmıştır (24).

Safa'nın "mantık, riyaziye ve metotlu düşünce" ile mündemiç olarak tanımladığı, Eski Yunan felsefesi de bu durumda felsefe tanımlamasının içinde tasarlanmaktadır. Safa'nın Doğu–Batı tanımının temelini oluşturan düşünce dinamiği de bu durumda, felsefe olanla olmayan arasındaki ayrında ortaya çıkmaktadır. Zira Safa'ya göre de, İslam–Türk tam da "felsefe olan" geleneği bırakıp "felsefe olmayan Uzak Şark mistisizmi"ne saptığı noktada, gerileme sürecine girmiştir. Safa'nın felsefi geleneğin "ne"liği üzerinden yarattığı Doğu–Batı karşıtlığı, karşımıza "akılcı–mistik" "evrensel–kısmi", "seküler–dini" gibi hiyerarşik ayrımları da çıkarmaktadır. Bu hiyerarşi, aynı zamanda zımni olarak "seçkin-halk", "merkez–çevre" devlet–halk" arasında da kurulur. Bunu Safa'nın bir "aydın" olarak yaptığı bu yorumlardan ve çözümlemelerden de çıkarmak mümkündür. Zira bir devletin ya da imparatorluğun geri kalmışlığını düşünsel olarak mistisizme "sapma"sına bağlayan Safa, bu saptamasını, aynı zamanda kendini bu "sapma"nın dışına koyarak yapmaktadır. Böylece Safa, "kendiliği"ni, büyük ölçüde Batı ya da antik Yunan'ın düşünsel mirasçısı olarak Batı ile "simbiyotik" bir ilişki içinde kurmaktadır. Bu ken-

dilik, haliyle "mistik ve kaderci" düşünce ile mündemiç olarak tasarlanan "halk"ın dışında aşkın bir noktada kurulmaktadır. Zira Safa, kurduğu bu kendilik algısı içinde felsefeyi, dünyayı ve insanın "kendini" anlamanın bir yolu olarak değil, insanlığın dolayısıyla "halk"ın öğreticiliği misyonu ile birlikte düşünmektedir. Bu bağlamda Safa'nın Eski Yunan ve Avrupa arasında kurduğu süreklilik ilişkisinin önemi ortaya çıkar.

> ...Valery'nin tabiriyle bugünkü Avrupa'nın bildiğimiz manzarası görünmeden evvel Akdeniz'in şark havzasında bir nevi Pre-Europe, ilk Avrupa taslağı teessüs etmişti. Mısır, Finike medeniyetinin ilk cersumelerini verdi. Sonra Yunanlılar, Romalılar, Araplar... kıyılarında müteaddit milletlerin birbirine kaynaştıkları, ticaret yaptıkları ve bilgilerini arttırdıkları bu havzadan, başka milletler de feyiz aldılar: Seltler, İslavlar, Cermen kavimleri... Öyle ki, bu deniz asırlarca iktisadi, siyasi, dini, ilmi ve bedii faaliyetlerin şarktan garbe doğru transit merkezi oldu ve bugünkü Avrupa'nın teşekkülüne yardım etti... (*Kültür Haftası* No: 3, 1936).

Safa'nın Doğu kavramıyla ilgili kurduğu hiyerarşinin iki anlamı vardır. Birincisi, Batı uygarlığı ile Türk-İslam'ın oluşturduğu Doğu arasında bir bağlantı kurarak, bu uygarlık içerisinde Türk–İslam'a bir yer açma kaygısı. İkincisi, aslında gene bu kaygıyla bağlantılı olarak, Türk modernleşmesinin, modernleşmeci yanına dair izleri tarih içinden çıkarmak kaygısı. Böylece, muhafazakâr düşüncenin, geçmişle bugünün değerlerini bağdaştırma amacının zemini ve dinamikleri de ortaya çıkmış olur. Zira dikkat edilirse, hem moral değerlere ait unsurlar, hem de akli unsurların varlığı, bu saptamalar ışığında tarihte bulunabilmektedir. Bu bağlamda "Türk"ün önemi devreye girmektedir. Zira bu düşünceye göre, günümüzün Avrupa'sı ile bitişik olarak düşünülen ilerlemeci, pozitivist uygarlık projesinin ilk nüvelerinin taşıyıcısının da esas itibariyle Türklerin olduğu ortaya çıkar. Her ne kadar Safa, İslam Türk'ten bahsetse de, "İslam" olan, bu ikilinin değer yanını, "Türk" olan da akli yanını temsil etmektedir. Bu ayrım, Safa'nın Arap olarak değerlendirdiği Gazali

ve İbn Arabî'nin mistisizminden bahsettiği noktada anlaşılır hale gelir. Yukarıdaki alıntılardan birisinde de görüldüğü gibi, İslam–Türk'ün Antik Yunan'dan devraldığı akılcı ve doğacı yanı, belli bir noktadan sonra iman fikrinin ağırlık kazanmasıyla mistisizme doğru evrilmiştir. Safa'ya göre, bu evrilme sürecinde, "mistik" Arap filozoflarının etkinliği büyük olmuştur:

> ... Yalnız Eş'ari ve Gazali değil, bütün ilahiyatçılar ve bütün *mistikler*[23], Sühreverdi, Hallac, Muhiddini Arabî, Sadreddini Konyevi, Mevlana... Ve bunları yetiştiren sosyal muhit olmasaydı, *Arabları*, bir yana bırakalım, fakat Türklerin Galilee'leri, Kepler'leri, ilah... Yetiştiren bir millet olmaktan aciz kalmayacakları muhakkaktı; çünkü akılcı ve tabiatçı Avrupa kafasının prensiplerini koyanlar Farabi ve İbni Sina gibi *Türklerdi*; hâlbuki sonradan bu harekete karşı çıkan Gazali'nin ve Muhiddini Arabî'nin müdafaasını Osmanlı İmparatorluğunda Fatihler, Yavuzlar ve Kanuniler bile ele almışlardır... (1938: 163). [24]

---

23 Vurgular bana ait.

24 Safa'nın Türk İnkılâbına Bakışlar adlı eserinin 1938 yılında yapılan ilk baskısından yapılan bu alıntı, çözümleme için bir veri olarak kullanılmakla beraber, Safa'nın mistik düşünceye yönelmesinden sonraki düşüncelerindeki radikal dönüşüm de akılda tutulmalıdır. Zira bu dönemde örneğin, Safa, düşüncelerini mistik bulduğu Muhiddini Arabî'nin düşüncelerine önem vermeye başlamıştır (Yıldırmaz, 2003: 14). Bunu, mistik evresine geçiş romanı olarak değerlendirilen Matmazel Noraliya'nın Koltuğu (2002) adlı romanındaki Muhiddini Arabi övgüsünden de anlamaktayız. Safa, Türk İnkılâbına Bakışlar adlı eserinin ikinci baskısında, bu döneme dair görüşlerinin biraz da o dönemin genel Kemalist havanın baskısından etkilendiğini itiraf etmektedir. O dönemde yazdıklarını sahiplenmekle beraber, ilerleyen yıllarda düşüncelerindeki dönüşümün gerekçesi gibi algılanabilecek bu itirafı ikinci baskıya önsözde şöyle dile getirmektedir: "O devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizm'e, Altıoka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmi teze uymak zoruyla, muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zaruri kılıyordu. Fakat bu tahditler, kitabın tarih felsefesi bakımından ana düşüncesini hiçbir şekilde sakatlamış değildir." (1997: 13). Bu açıklamanın sonundaki cümle de göstermektedir ki, Safa'nın dönem içerisinde yazdığı şeyleri dönem, konjonktür ve bağlam içinden analiz etmek gerekmektedir. Bu açıdan düşününce, 1938

Aslında başından beri, Safa düşüncesinde karşımıza çıkan, iki Doğu tanımlaması bu noktada üçe çıkmaktadır. Doğu'ya ait olan bu üçüncü unsur, esas itibariyle gene "Brahman Uzak Doğu"nun mistisizminin bir eseridir. Ancak bu unsurun Osmanlı içerisinde hâkim düşünme biçimi haline gelmesinde Türklerin değil, Arapların etkisi olmuştur. Burada karşımıza çıkan mistik tasavvurun yaygınlaşmasında, aslına kalırsa İslam'ın da bir payı olmamıştır. Zira İslam, özü itibariyle akılcı ve "mütekâmil" bir dindir Safa'ya göre. Osmanlı içerisinde mistik düşünce akımının yaygınlaşmasında yegâne pay sahibi, İslam'ı inanış bakımından mistisizme yaklaştıran *Arap* filozoflardır.

> ...İslam şark, Akdenizlidir ve daha ziyade garplı sayılır... İslam ve Türk düşüncesi, Yunan düşüncesini yalnız yaşamakla kalmamış, ortaçağda onu Avrupa'ya tanıtmıştır... Çünkü İslam dini Hıristiyanlığın bir antitezi değil tekâmülüdür... (148).

Safa'da karşımıza çıkan, Osmanlı'yı gerileyişe sürüklediği iddia edilen, Uzak Şark'a içkin, ama esas itibariyle bazı Arap filozofların İslam yorumlarını etkilediği düşünülen mistik düşünce değerlendirmesi, içinde söylemsel olarak iki "hakikat sistemi"ni barındırır. Birincisi Batı uygarlığının evrenselliğine karşı, Doğu uygarlığının kaderciliğinden kaynaklanan "kısmiliğinin" karşı karşıya getirilmesi. İkincisi, İslam–Türk'ün içinde bulunduğu Doğu'nun Uzak Doğu *mistik* düşüncesine evrilmesi sürecinde, Türk olduğu iddia edilen filozoflardan ziyade, Arap filozofların etkinlik gösterdiği iddiasının eklemlendiği milliyetçi söylem. Burada merkezi Kemalist söylemdeki, "Türk ulusunun tarihsel olarak, Avrupa ve muasır medeniyete ne kadar yakın olduğu" tezi ile Safa'da karşımıza çıkan bu iki hakikat sistemi uyum içinde görünür. Bu iki hakikat sistemi, Kemalist modernleşme projesinin ne kadar yerinde, gerekli ve zaten tarihsel ve bir o kadar da gecikmiş bir zorunluluk oldu-

---

baskısından yapılan yukarıdaki alıntıyı da bağlam ve konjonktür içinden değerlendirince, ortaya çıkan anlamı, Safa düşüncesindeki dönüşümü göz ardı ederek analiz etmek gerekmektedir.

ğu düşüncesini pekiştirmektedir. Aynı zamanda, Türk milletinin aslında hiçbir zaman "akli" olanın dışına çıkmayacağı, eğer belli bir dönemde bu sınırın dışına çıkıldıysa bunda, başka "milletlerin" payının olduğu düşüncesi ile beslenen milliyetçi söylemle, modernleşmeci söylemin iç içeliği de ortaya çıkmaktadır.

4. Peyami Safa'nın Halk Algısına Dair Genel Bir Değerlendirme

Safa düşüncesinde, sonuç olarak, "halk" kavramı, çoğullukları içine alan, toplumsal uzamdaki karşıtlıkların üretkenliğinden özgürleşimci, katılımcı ve buna bağlı olarak, hegemonik bir siyasal stratejinin ortaya çıkmasına neden olacak bir siyasal kategori olarak yer bulmaz. Aslında Safa düşüncesinde, ayrıntılı olarak çözümlendiği zaman da görüldüğü gibi, "halk" kavramı çok doğrudan ve sıklıkla bahsi geçen bir toplumsal ve siyasal aktör olarak anılmamaktadır. Halk kavramı Safa metinlerinde yer bulduğu zaman, genellikle "cehaletiyle, sığlığıyla ve kabalığıyla" anılmaktadır.

Safa düşüncesinde etkin ve yaygın olarak halk yerine, millet kavramı kullanılmaktadır. Safa düşüncesinde halk gibi farklılıkları içine alan bir kavram yerine millet kavramının tercih edilmesinin bu bağlamda iki nedeni karşımıza çıkar. Nedenlerden birisi, halkın içindeki kültürel farklılığın yaratacağı olası üretkenlik, "milli birlik" tahayyülü için tehdit olarak algılanmaktadır. İkinci neden ise Safa düşüncesinde, lider ve kurucu aktörler olmaksızın herhangi bir toplumsal ve siyasal oluşum olasılığının var olmamasıdır. Bu nedenle halk gibi aslında kendi kuruculuğunu kendi içindeki politikliğinde barındıran bir siyasal ve toplumsal kategori, Safa düşüncesinin ufku dışındadır. Kendi özne konumunu popüler siyasal talepleri doğrultusunda ve süreç içinde kuran bir halkçı hareketin öznesi olan "halk" yerine Safa, tarihsel, geleneksel ve kültürel ortaklıklarla bir kader birliği etrafında kurulan ve bu birlik tahayyülü dolayısıyla tüm toplumsal ve kültürel farklılıkları dışarıda bırakan homojen bir kategori olan millet kavramını tercih eder. Safa düşüncesinde seçkinci söylemi açığa çıkaran

iki unsurdan birisi, halk gibi farklılıkları içinde barındıran ve kendi siyasal ve toplumsal kuruculuğunu kendi içinde barındıran bir kategori yerine, devletin ve seçkinin aşkın kuruculuğuna muhtaç olan ve homojen bir bütünlük tahayyülü içinde kurulan millet kavramını tercih etmesi; diğeri ise halkın içindeki kültürel farklılıkları yadırgaması, halkın özgün kültürünü "milli şuur"u besleyen kaynak olarak algıladığı noktada yücel-
tirken, bunun dışında sık sık aşağılamasıdır.

Safa düşüncesinde halk kavramının söylemsel kuruluşuna dair çözümlemelerden sonra, yine bu dönem içerisinde Kemalist modernleşme projesinin etkin sözcülerinden birisi olan Falih Rıfkı Atay düşüncesinde halkın "inşa"sının incelemesine geçilecektir. Atay'ın düşüncesinde Safa'da olduğundan daha doğrudan ve vurgulu bir "halk" adlandırmasının yer aldığını belirtmekte yarar vardır. Bu saptamanın, seçkinci söylemin kuruluşu ve siyasal açıdan ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

II. BÖLÜM

FALİH RIFKI ATAY VE KEMALİST MODERNLEŞME SÜRECİNDE HALKIN İNŞASI

1. Halkın "İnşası"[25] ve Seçkinci Söylemi "Halkçı" Söylemde Okumak

---

25 İnşa sözcüğü Falih Rıfkı'da ve dönemin genel üst söyleminde o kadar geniş ve yoğun bir anlam yüklenmiştir ki, neredeyse anlamsız denebilecek bir mit–simge haline gelmiştir. Bu simgenin (inşa) anlam genişliği ve yoğunluğu, Umberto Eco'nun "Gülün Adı" isimli romanındaki "Gül" simgesinin anlamsızlığını anımsatmaktadır (bkz, Eco, 1996). Burada "inşa" kavramını "halkın" dışındaki kavramlara teşmil etmediğimiz zaman, yani bu kavramı halkla sınırladığımız zaman, hem halk hem de inşa kavramı Laclau'nun deyimiyle bir boş gösteren olarak da düşünülebilir (Laclau, 2007: 90). Boş gösteren, Laclau'ya göre, "hem zorunlu hem de olanaksız bir nesneyi adlandırma ihtiyacından, anlamlandırmanın her halükarda, herhangi bir anlamlandırma sürecinin önkoşulu olan o sıfır noktasından ileri geliyorsa, hegemonik operasyon bir kullanım hatasına bağlıdır" (90). Bu nedenle "halkın politik inşası" bir kullanım hatasından ileri gelmektedir (90). Burada da "halk" kavramı çoğu zaman inşa kavramı ile beraber bir kullanım hatasından kaynaklanmaktadır. Kullanım hatasından etkilenen, burada sadece halk değil inşa kavramıdır da. Zira inşa, kavramının hedef aldığı sadece soyut bir halk kavramı değil, somut nesnelerdir de aynı zamanda. Halkın soyut bir kavram olarak eşdeğerlikleştirildiği şey sadece tikel unsurlar değil, aynı zamanda, "medeni cihazlar" olarak genelleştirilen teknik nesne-

Türkiye Cumhuriyet'inin yirmili yıllarının sonu ile Mustafa Kemal'in ölümüne kadar olan dönemini, topyekûn "inşa" yılları olarak nitelendirmek mümkün görünmektedir. Türk siyasal, toplumsal, kültürel hayatı içinde, bu "inşa" sözcüğünün belki de kapsamının bu dönemde olduğu kadar geniş bir anlam ifade ettiği bir başka dönem yoktur. Çünkü bu dönem, Türk toplumunun her bakımdan inşa içinde olduğu bir dönem olarak karşımıza çıkar. Bu süreç, kentlerin, köylerin, taşranın, okulların, devletin ve her şeyden daha önce "halkın inşa" edildiği bir süreçtir. Halkın inşası söylemi ise, siyasal strateji bakımından, iki zıt ama birbirini üreten kavram "çifti"ni akla getirmektedir. Birincisi, ironik bir biçimde hem öznesi hem de nesnesi halk olan "halkçılık" kavraınıdır. İkincisi ise, gene halk kavramı olmaksızın bir anlam ifade etmeyecek olan "seçkincilik" kavramıdır. Aslında Cumhuriyetin söz konusu olan döneminde baskın ve sıklıkla söz edilen halk kavramının bu kadar vurgulu söylenmesinin nedenleri ayırt edilebilir. Bunun için öncelikle Türk siyasal yaşamında halk kavramının siyasal bir aktör olarak yer bulma sürecine bakmak gerekir.

Halk kavramı, Cumhuriyetin kurucu seçkinlerinin gözünde ikircikli bir noktada durmaktadır. Bu ikircikli durum, belki de Cumhuriyet aydınlarının geneline yayılmış bir durum olarak karşımıza çıkar. Bir yandan halk, toplumsal varlığın otantik kaynağı olarak algılandığı için yüceltilirken, diğer yandan "geri, cahil, durağan, görgüsüz" olmaklığı nedeniyle aşağılanır. Devlet/aydın/seçkinin[26] halk karşısında salı-

---

lerdir. Cumhuriyetin "inşa" sürecinde o kadar çok şeyin " yapılması" için "inşa sözcüğü kullanılmıştır ki, bir süre sonra inşa sözcüğünün anlam genişliği, onun tüm anlamlarından sıyrılmasını beraberinde getirmiştir. Aslında, burada "inşa" sözcüğü en temel olarak "halkın inşası"nı içermektedir. Ancak o kadar "harap", "geri", "köhne" ve "hasta" memlekette halkla beraber akla gelebilecek her şeyin inşa edilmesi gerekmektedir. İşte bu her bakımdan "inşa" sürecinden Cumhuriyetin "inşacı", "idealist" aydın / seçkinleri sorumludurlar.

26 Burada devlet, seçkin, aydın gibi sözcükler, kategorik olarak birbirinin yerine geçebilen sözcükler olduğu için, yer yer biri diğerinin yerine kullanılabilmektedir. Bu birbirinin yerine kullanılma durumunu

nım noktasında duran bu algısı, halkı somut bir siyasal özne olarak tahayyül etmeyi engellemektedir. Onun yerine halk, devletin ve seçkinin sorumluluğunda gelişimini belki günün birinde tamamlayacak ama henüz siyasal katılıma hazır olmayan bir "toplumsal varlık" ham maddesi olarak tasarlanır. Bir anlamda halk, "ulusal egemenliğin" soyut bir meşruiyet zemini olarak düşünülmektedir. Bu soyutlama, halkın henüz "siyasal bir aktör" olarak siyasal alana katılıma hazır olmamasından kaynaklanır. Siyasal alanı yönlendirip yürütmekten "kadiri mutlak" bir devlet sorumlu görünmektedir. Bu aşkın yönlendiricilik misyonu, devlet/seçkin ile halk arasındaki mesafeyi arttıran unsurlardan en önemlisi olarak karşımıza çıkar. Böylece söylemde "halkçı" gibi görünen "halkı eğitmek, halkı refaha ve medeniyete kavuşturmak" gibi argüman ve iddialar, eylemde bir dayatma halini alır. Zira buradaki "halk için" yapılması öngörülen eylemler, halktan gelen talepler değil, devletin/aydının/seçkinin halk için "iyi" olduğunu düşündüğü şeylerdir. Bu durumda, halk için neyin iyi olduğuna halk kendisi karar vermekten aciz bir varlık olarak algılanmaktadır. Tam da bu nedenle halk için "neyin

---

özdeşlik ilişkisi olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu dönemin genel eğilimini de göz önünde bulundurduğumuz zaman, aydın, seçkin modernleşme projesinin öncüsü olmak niteliği nedeniyle de kendiliğini devlet tasavvuru ile özdeşlik içinde kurmaktadır. Zira devlet tasavvuru, Türk siyasal hayatında o kadar aşkın bir noktada durmaktadır ki, aydın ya da seçkini de bu devletten özerk ve dışarıda tahayyül etmek mümkün görünmemektedir. Örneğin Cumhuriyetin ilk yıllarında "devlet dışı" bir toplumsallık tahayyülü konusunda devlet ile devlet seçkinleri arasında hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Çünkü söz konusu ilk yıllarda aydınlar, aynı zamanda devlet seçkini olarak karşımıza çıkmaktadır (İnsel, 2005: 56). Bu devlet seçkini konumlanması, aydının "halkçılığı"nı kuşkuya düşüren unsurlardan birisidir. Bu algı, aydının devletin dışında bir toplumsallığın olabilirliği konusundaki ufkunu tamamen sınırlamıştır. Toplumu da halkı da milleti de bu yaklaşımdan düşündüğümüz zaman "aşkın bir devlet" kurmakla yükümlüdür. İşte bu algı, devlet, seçkin, aydın gibi ayrımları anlamsız hale getirmektedir. Bu durumda, aydın söz konusu yaklaşımı içselleştirmesi nedeniyle "devletin ta kendisi" olarak düşünülmelidir. Bu konuyla ilgili tartışmalar için bkz. (Heper, 2006; Baydur, 2004; Kadıoğlu, 1999; Heper, 1998; Çelik, 1996; Köker, 1995).

iyi olduğuna" devlet/aydın/seçkin karar verici konuma yerleşir.

Bu çalışmada eserleri incelenen Falih Rıfkı Atay da, halk karşısında söz konusu ikircikli konumu paylaşan Cumhuriyet aydınlarından biri olarak karşımıza çıkar. Çalışmada Falih Rıfkı Atay'ın 1930 ile 1940 arasında yazdığı yazılarındaki halk tahayyülünü inceledik. Cumhuriyet aydınının halk tahayyülü, kendisini toplumsal ya da siyasal bir özne olarak nasıl konumlandırdığına dair ipuçları taşımaktadır. Zira halkı anlamlandırmak, bir yandan da halk olmayana işaret etmeyi gerektirmektedir. Halk adlandırması, aynı zamanda halktan olmayana da işaret etmek orundadır. Bu çalışmada esas amacımız seçkinci söylemin izini sürmektir Ancak seçkinci söylemin izini dönem içerisinde baskın bir söylemsel oluşum olarak karşımıza çıkan "halkçılık"ın çözümlemesiyle sürmeyi tercih ettik. Zira seçkinci bir söylemi analiz etmenin yolu, o söylemin halkçı olmadığını tespit etmekten geçmektedir. Öncelikle Cumhuriyetin "inşa" yılları olarak nitelendirilen yıllar neden halkçı değildir ona bakmak gerekir. Falih Rıfkı Atay, Cumhuriyetin söz konusu yıllarındaki seçkinci söylemi, en iyi temsil eden aydınlardan birisi olduğu için seçilmiştir. Çalışma içerisinde Falih Rıfkı Atay'ın söz konusu dönem içerisinde doğrudan "halk" ile ilgili meseleleri konu aldığı gazete yazıları temel alınmıştır. Gazete yazıları dışında, gezi yazıları ve gezi roman ve deneme olarak yazdığı kitapları da incelenmiştir. Yazılar incelendikten sonra, halk kavramını çağrıştıran değişik temalar tespit edilmiş ve başlıklar altında çözümlenmiştir.

1.1. Yeni Kurulan Rejimin Anlatıcısı Olarak Falih Rıfkı Atay[27]

Belki de incelediğimiz dönem içerisinde Falih Rıfkı Atay kadar yazarlığını, entelektüel ve siyasi kimliğini modern Türkiye Cumhuriyeti'nin varlığı ve bu Cumhuriyetin lideri ile simbiyotik bir ilişki içinde kavrayıp kendiliğini bu simbiyoz çerçevesinde kuran başka bir yazar yoktur. Atay'ın bu

---

[27] Atay, 1894 yılında İstanbul'da doğmuştur. Atay, İstanbul Kovacılar semtindeki Rehberi Tahsil Rüştiyesi'ni bitirdikten sonra Hüseyin Cahit Yalçın'ın müdürlük yaptığı Mercan İdadisi'nde öğrenimini tamamlamıştır (Faik, 2003). Daha on dört yaşında, Mercan İdadisi'nde okurken yazdığı bir kompozisyonun edebiyat hocası Celal Sahir tarafından beğenilerek *Serveti Fünun* dergisinde yayımlanması ile edebiyat dünyasına adım atan Atay, (Faik, 2003: 69) daha sonra yazın hayatına profesyonel olarak 1911 yılında *Serveti Fünun*, *Tecelli* ve *Kadın* dergilerinde yayınlanan şiir ve kısa nesirleriyle devam etmiştir (Özkan, 2002: 64). Üniversite öğrencisiyken, yaz aylarında Çerkeş'teki redif taburunun kumandanlığını yapan ağabeyinin yanına giden Atay, Anadolu ile ilk bu dönemde tanışır. Anadolu'nun perişanlığı, halkın çaresizliği Atay'ın bir anlamda yazma duygusunu pekiştirir. Buralardan edindiği izlenimlerin de etkisiyle Hüseyin Cahit Yalçın'ın çıkardığı *Tanin* gazetesine "Cumartesi Mektupları" başlıklı seri yazılar yazmaya başlar. Bu yazıları yazmaya başladığında Atay, yirmili yaşlarındadır (Faik, 2003: 72). Aynı dönem içinde Babıâli Mektubi Kalemi'nde kâtiplik, sonrasında Dâhiliye Nezareti Kalem-i Mahsus'unda Talat Paşa'nın özel kalemliğini yapmıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında IV. Ordu Karargâhı'nda Cemal Paşa'nın yanında yedek subaylık görevini yapmak üzere Suriye ve Filistin'e gitmiştir. Burada Cemal Paşa'nın özel kalemliğini yapmıştır. *Ateş ve Güneş* (1918) ve *Zeytindağı* (1932) adlı eserlerinde bu döneme ait anılarını anlatmaktadır. Özellikle *Zaytindağı* adlı romanında yörenin "geriliği", "sefaleti" ve "ilkelliğine" dair gözlemleri dikkat çekmektedir (2004). Atay, 1924 yılında, Mustafa Kemal'in isteğiyle Zekeriya Sertel ve Hakkı Tarık Us ile birlikte *Hâkimiyeti Milliye* gazetesinin iyileştirilmesine yönelik projede görev almıştır (Sertel, 2000, Özkan, 2002). 1934'te adı *Ulus* olarak değiştirilen *Hakimiyeti Milliye* gazetesinde, 1931 yılında başyazarlık görevine getirilen Atay, bu görevini uzun yıllar sürdürmüştür (İskit, 1945: 273). Atay, gene Mustafa Kemal'in isteğiyle 1922 yılında Bolu, daha sonra da uzun yıllar Ankara milletvekilliği yapmıştır. Latin alfabesine geçiş sürecinde Dil Encümeni'nde çalışan Atay, bu dönem içerisindeki üretilen Türkçe sözcüklerin yaygınlaşması için ciddi çaba harcamıştır. Aynı dönem içerisinde Ankara'nın İmarı sürecinde kurulan "İmar Komisyonu"nda da üye olarak görev yapmıştır (Cantek, 2003).

simbiyoz çerçevesinde kurduğu kendiliğinin yansımalarını incelediğimiz dönem içerisinde yazdığı yazıların her satırında görmek mümkündür.

Milli Mücadele tamamlanıp İzmir düşman işgalinden kurtarıldıktan hemen sonra, Atay'ın hayatı Mustafa Kemal'le kesişir. Mustafa Kemal İzmir'de iken Atay'a bir telgraf çeker ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nu da yanına alıp hemen İzmir'e gelmesini ister (Faik, 2003: 77-78). Atay, Karaosmanoğlu ile birlikte hemen İzmir'e hareket eder. Karaosmanoğlu', *Politika'da 45 Yıl* adlı eserine bu üçlü buluşmanın sahnesiyle başlamaktadır (1968: 5). Atay, tam bir gazeteci ciddiyetiyle Mustafa Kemal'i dinler, Afyon'dan İzmir'e kadar süren savaşın nasıl gerçekleştiğini gazetesinde yayımlamak üzere not eder (6). Mustafa Kemal'i dinleme işi ilerleyen yıllarda tam bir sözcülük görevine dönüşür. Atay, bu ilk buluşmanın ardından Mustafa Kemal'in ölümüne kadar, O'nun yanında Çankaya'da kalır. Bu beraberlik bir gün bile bozulmamış, Atay Mustafa Kemal'in en yakın ve sadık dostlarından birisi olmuştur. Faik'e göre, Atatürk'ün bütün hayatı gözden geçirilse, "Falih Rıfkı Atay kadar upuzun bir beraberlik içinde kaldığı, Atay kadar vazgeçilmez saydığı bir ikinci insan bulunmaz" (2003: 79). O kadar ki, Mustafa Kemal, Serbest Fırka kurulduğu zaman, hemen bütün arkadaşlarını serbest bırakmış, yanında sadece Atay'ı alıkoymuştur. Serbest Fırka Başkanı Fethi Bey, Mustafa Kemal'den Atay'ı da kendi tarafına vermesini rica ettiği zaman, "O'nu verememem bir, kendisinin de ölür ayrılmaz olduğunu çok iyi bilirim iki" diye yanıt vermiştir (79).

Mustafa Kemal'in bazı aşırı sözlerinin yumuşatılması, ilişkide bulunduğu kişilerle sorunlar ortaya çıkması durumunda aracılık yapılması gibi görevleri çoğunlukla Atay yerine getirmektedir (Atay, 1969; Karaosmanoğlu, 1968:109; Bozdağ, 2002; Akay, 2007). Atay'ın sözcülüğü sadece bu gibi işlerin yerine getirilmesiyle kalmaz. Atay, Türkiye'nin, toplumun, halkın modernleştirilmesi, yeni hayatın halka benimsetilmesi gibi konularda da, Kemalist modernleşme projesi

ve yeni kurulan rejimin bir numaralı sözcüsü konumundadır.

Atay'ın özellikle Tek Parti iktidarının kurulduğu yıllarda yazdığı eserlerinin hepsinin ayrı bir anlamı ve önemi bulunmaktadır. Atay gazete yazıları dışında, dönemin genel havasını yansıtan eserler, gezi notları ve anılar da kaleme almıştır. Bu dönem, hem dünyada hem de Türkiye'de parlamenter demokrasinin ve liberal ekonomik düzenin kriz içinde olduğu yıllar olarak karşımıza çıkar. Bu krizden kaynaklı olarak, çok partili yaşam ve demokratik katılım sürecine bir güvensizlik hâkimdir. Bu güvensizliğin izlerini Atay'ın en çok gezi notlarında, aynı zamanda gazete yazılarında gözlemlenmek mümkündür. Atay'ın bu dönemde yazdığı gezi notlarını, Türkiye'nin siyasal, toplumsal ve ekonomik olarak içine girdiği süreci tanımlama çabasına hizmet eden edebi metinler olarak değerlendirmek gerekir.[28]

---

[28] Atay, örneğin 1931 yılında devletin ve partisinin de bir sözcüsü olarak gittiği Sovyetler Birliği'nden edindiği izlenimlerini *Yeni Rusya* adlı eserinde yayımlamıştır. Gene aynı şekilde, İtalya'ya yaptığı gezinin izlenimlerini de Türkiye pratiği ile karşılaştırmalı olarak 1931 yılında *Faşist Roma Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makidonya* adlı eserinde kaleme almıştır. İngiltere'ye yaptığı gezinin notlarını ise *Tayyuis Kıyılarında* adıyla 1934 yılında yayımlamıştır. Bütün bu gezi notlarında yazar, bir anlamda Türkiye'nin modernleşme projesi ile farklı ülkelerin toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik pratikleri arasında karşılaştırma yapar. Karşılaştırmanın dışında hem bu geziler hem de bu geziler sonucunda ortaya çıkan eserler, Türkiye'nin modernleşme ve yenileşme pratiğinin her açıdan özgünlünü iddia etme çabasına hizmet etmektedir. Atay, bununla da yetinmez, gezdiği ülkelerin sistemlerinin bazı yönlerini, Türkiye için model olarak önerir. Gezi notları dışında çok fazla bilinmeyen ve roman üslubu açısından çok da başarılı bulunmayan (Akay, 1971) *Roman* adındaki romanı 1932 yılında yayımlanır. Bir diğer roman denemesi olan biyografik romanı *Başveren İnkılâpçı* ise 1951 yılında yayımlanır. Atay, 1917 ile 1933 yılları arasında değişik gazete ve dergilerde yayımlanmış yazılarından bir seçme yaparak *Eski Saat* adıyla 1933 yılında yayımlamıştır. Mustafa Kemal'in yanında geçirdiği yılları anlatan iki kitabından biri *Atatürk'ün Bana Anlattıkları* diğeri *Çankaya* 1950'li yıllarda önce *Dünya* gazetesinde tefrika edilmiş, ardından kitap olarak basılmıştır. Atay, gene Osmanlı'nın geriliğini ve Türkiye Cumhuriyeti'nin bu geriliğe nasıl son verdiğini; ancak "gerilikle" mü-

Atay, 1930'lu yıllarda kurumsallaşan Tek Parti yönetimini en sıkı biçimde destekleyen ve çok partili yaşama geçiş denemeleri sırasında kurulan örneğin Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı en şiddetli şekilde eleştiren "Kemalist aydın/seçkin"lerden birisi olarak karşımıza çıkar. Atay, örneğin dönemin üç otoriter devletinden ikisi olan İtalya ve Sovyetler Birliği'ne yaptığı gezilerden, Türkiye'nin rejimi için özgün örnekler çıkarsamaktadır (Bakacak, 2005). Bunun bir nedeni, dönemin genel siyasal iklimine hâkim olan liberal demokratik sisteme duyulan güvensizliktir. Diğer nedeni ise Türkiye'de Batılılaşma hareketi ve yeni yaşam biçiminin yerleştirilmesi sürecinde devlet müdahalesinin zorunlu görülmesidir. Atay bu dönemde Tek Partili düzeni neden desteklediğini 1965 yılında yayımlanan *İnanç* adındaki kitabına yazdığı önsözde iki madde ile şöyle açıklık getirir: "Ben Atatürk'ün tek parti rejimini: 1) Atatürk devrimciliği Türk milletini Batı medeniyet toplumlarının bütün hak ve hürriyetlerine kavuşturacağı için, 2) Bu devrimleri çok partili demokratik rejimle yürütmek imkânsız olduğu için savundum. Daima bir fikir ve vicdan hürriyetçisi kaldım ve öyleyim." (1965: 7). Genel Kemalist modernleşme söylemi bu cümlelerle, Atay'ın düşüncesinde billurlaşmaktadır. Gene Atay, bu düşüncelerini desteklemek için, aslolanın dış düşmanı yenmek değil, medeniyet yolunda iç düşmanla hiç durmadan mücadele etmek olduğuna inanır. Burada iç düşman, medeniyet yolunda ilerlemesi gereken Türk toplumunu "eskiye/geriye" götürmek isteyen "gerici" çevrelerdir. Bu çevrelerden kasıt, zaman zaman halkın tümüdür. Gerekirse bizzat halkın tümü ile gene halkı medeniyete ulaştırmak için mücadele etmek gerekmekcadelenin hep devam edeceğini değişik örneklerle anlattığı *Niçin Kurtulmamak* adlı kitabını 1953 yılında yayımlamıştır. Atay genc gazetelerde yazdığı yazılarının derlemesi olarak *Çile* adlı kitabını 1955'te, *İnanç* adlı kitabını da 1965'te yayımlamıştır. Atay, ayrıca çocuklar için de Mustafa Kemal'in daha çok *insani* yönlerini anlattığı *Babanız Atatürk* adlı bir kitap yazmıştır.

tedir. Bu düşüncesini Atay gene *Niçin Kurtulmamak* adlı eserinde şu sözlerle gerekçelendirir:

> ...İzmir'e gittiğimiz zaman işini bitiren değil, henüz işine başlayacak olan bir liderle buluştuk. Erzurum'dan İzmir'e bir düşmanla dövüşerek gelmişti. Onun denize döküldüğünü görüyorduk. Rahattık. Kurtulmuştuk. O ise bu defa İzmir'den Erzurum'a doğru iç düşmanla, medeniyet düşmanı ile dövüşmeğe hazırlanıyordu. Onu da denize dökmeden öldü. Ara sıra ricat savaşları vererek hâlâ onunla boğuşuyoruz... (1953: 6).

Atay'ın 1930'lu yıllarda, Tek Partili yaşamı desteklerken, Çok Partili yaşama geçişten sonra, özellikle 1960'lı yıllarda fikir özgürlüğünü savunmasını ve özellikle de Sovyetler Birliği'nde halen hâkim olan sosyalist sistemi eleştirmesini yukarıdaki iki alıntı anlaşılır kılmaktadır. Zira Atay için birinci si Tek Partili dönem özgün ve kendine has bir dönemdir. İkinci olarak Atay, Türkiye için Sovyetler Birliği'ndeki sistemin tümünü değil, Türk modernleşme projesinin işine yarayacak yönlerini model olarak önerir. Bu model, ağırlıklı olarak toplumun Batılılaşması ve medenileştirilmesi için devletin yoğun müdahalesi ve denetimini öngörmektedir. Burada toplumsal farklılıkların dinamiğinde ortaya çıkacak farklı siyasal talepler, medenileştirme üst söylemi çerçevesinde devlet müdahalesi ile türdeş bir söylemsel oluşum içinde susturulmuştur.

1.2. Soyut Bir Kavram Olarak Halkın Somut "Medeni Cihazlar"la Beraber Topyekûn İnşası

Cumhuriyetin kuruluş yıllarının en temel sorunu belki de her bakımdan bir "inşa" sürecine odaklanmak olarak karşımıza çıkar. Bu inşa sözcüğü o kadar yoğunlaşmış bir anlam sistemi içinde bulunmaktadır ki, neredeyse içine almadığı hiçbir uzam yoktur. Bu inşadan sorumlu olan en başta devlet; aslında belli bir sıralamayı da anlamsız kılacak bir şekilde devletle beraber, devletle özdeşlik içinde seçkindir. "İnşa" sözcüğü bu durumda, devlet/seçkin ile halk arasındaki mesafenin en bariz biçimde ortaya çıktığı eylemlerden birisi ola-

rak düşünülmelidir. Zira devlet/seçkin, "inşa" sürecinde yegâne yol gösterici ve hedef belirleyici olarak karşımıza çıkar. Bu noktada "halk"ın kendi kendini toplumsal ve politik olarak inşasından ziyade, devletin/seçkinin kurucu misyonu daha öncelikli bir eylem olarak görünürlük kazanır. Bu topyekûn inşa sürecini Falih Rıfkı Atay, 4 Haziran 1936 tarihli "İnşa" adlı yazısında şöyle anlatır:

> ...Türkiye'nin yeni nesil tarafından, fetih silahı maddi ve manevi doymaz, usanmaz, yorulmaz, inşa'dan ibarettir. Şehirlerin ve köylerin inşası gibi, halkın inşası, gençliğin inşası, zirai, içtimai, bedii, ekonomik ve her türlü inşa!.. (*Ulus*, 4 Haziran 1936).

Buradaki "inşa" sözcüğünün anlamı, incelenen gazete yazılarında da görüldüğü gibi, ülkenin peş peşe girdiği savaşlarda "harap" hale gelmiş olması gerçeği akla geldiği anda, daha bir belirginlik kazanır. Bu harabiyet, Cumhuriyet döneminin genel kanaatine göre, sadece savaştan değil, aynı zamanda Osmanlı yönetici seçkinlerinin ve "güzidelerinin" (Atay, 6 Kasım 1938) Anadolu'ya, en saf "kök"e (Atay, 21 Mayıs 1934) olan ilgisizliklerinden de kaynaklanmıştır. Zira Osmanlı dönemi, bu düşünceye göre, kendi dar çevresinin dışındaki Anadolu topraklarını sürgün yeri olarak değerlendirmektedir. Atay, bir yazısında Osmanlı sarayının İzmit'i bile bir "menfa" (sürgün) yeri olarak gördüğünü söyleyerek, Üsküdar'dan öteye de o dönemde ancak "mücrimlerin" (suçlu) gittiğine işaret eder (Atay, 24 Mayıs 1934). Gene Atay, geçmişe dönük bu düşüncesini, aynı zamanda Kemalizm'in halka yaklaşımındaki samimiyetini güçlendirmek için de sıklıkla dile getirir. Bu dile getirmenin iki türlü anlamı vardır: Birincisi geçmişte Osmanlı'nın devlet olarak Anadolu'ya karşı takındığı ihmalkâr tavrın doğurduğu sonuçların işaret edilmesiyle, "yeni" devletin "halk"a karşı gösterdiği ilginin altı çizilir. Bu ilgi, aynı zamanda yeni devletin halkın gözündeki meşruiyetinin de zemini olarak düşünülmelidir. Tam da bu noktada, Kemalist düşüncenin bir temsilcisi olarak Atay'ın devlete biçtiği "kurucu" misyon karşımıza çıkar. Atay, Osmanlı'nın devlet olarak Anadolu halkına gösterdiği ilgisiz-

liğin altını çizerken, aynı zamanda "halk"ın toplumsal ve siyasal bir kategori olarak kendi kendini kurmaktan ne kadar aciz bir varlık olduğunun da altını dolaylı olarak çizmektedir. Zira halk kendi kendini kurmaktan ve geliştirmekten aciz olmalıdır ki, söz konusu "devletin ihmalkârlığı", halkın "perişanlığı"nın, "dağınıklığı"nın, "sefaleti"nin yegane sebebi olabilsin. Buna karşılık Cumhuriyet, halkın bu "perişanlığını" görüp, halkı bu durumdan "kurtarmak" için halkın ne istediğini gözetmeksizin, ne gerekiyorsa yapacaktır.

> ...Kemalizm Osmanlı imparatorluğunun enkazı altından kurtardığı Türklük kısmını, yalnız mazi iftiralarına karşı tarihi müdafaalarla korumamış, kendi vasıtalarına göre hiç şüphesiz hayret verici bir inkılâp ve *inşa*[29] hamlesi ile, ona medeniyet âlemi içindeki haklı yerini kazandırmağa muvaffak olmuştur... (*Ulus*, 17 Mayıs 1936).

Bu alıntıda görüldüğü gibi, inşanın anlamı aslında hiç yapılmamış bir şeyi sıfırdan yapmak anlamı taşımaz. Sürekli ihmal edilmiş olan toplumsal uzamı "eski ve olumsuz" unsurlardan kurtararak, hatta onları silerek, Kemalist idealler doğrultusunda yeniden kurmaktır söz konusu olan. Bu anlamda inşa sözcüğü, aslında dağınık olan, kültürel, dilsel, toplumsal, coğrafi, etnografik unsurları bir araya toplamanın bir göstereni olarak düşünülmelidir. İnşanın merkezinde kuşkusuz her bakımdan farklı ve küçük hücreler halinde yaşayan Anadolu halklarını anlamsal bir bütünlüğe kavuşturma çabası yatmaktadır. Burada halkın işaret ettiği anlam, bir birlik ifadesi taşımaktadır. Halk, bir anlamda, anlamsal olarak "hem zorunlu hem de olanaksız" (Laclau, 2007: 90) soyut bir gösteren olarak karşımıza çıkar. Zorunludur çünkü her bakımdan dağınık bir yapı arz eden Anadolu coğrafyasından ve halklarından tek bir millet ortaya çıkarmak gerekmektedir. Bu tek millet olma ideali, hem toplumsal hem de siyasal birliğin vücut bulacağı beden olarak tahayyül edilir. Birlik ideali devreye girdiği andan itibaren "halk" kategorisi, Osmanlı "millet" sisteminin ima ettiği dinsel cemaat

---

29 Vurgu benim.

mantığından farklı olan "sekiüler" millet kategorisi ile eklemlenme içine girmektedir. Dahası, halk olmanın kendisi "birlik" ifadesi içerdiği andan itibaren, halka ait farklı unsurlar, "millet" gibi daha katı ve homojen bir kategorinin içinde erimesi gereken "bozucu" unsurlar olarak tahayyül edilmeye başlanmaktadır.

Köker, halkçılık anlayışıyla milliyetçilik ilkesi arasındaki ilişkinin halkçılığın kültürel boyutu üzerine dikkat çekmekte olduğuna işaret eder (1995: 149). Kültürel boyutun görünür olduğu yer "birlik" idealidir. Dilde birlik mantığı, aynı zamanda kültürde birlik idealini de gerektirir. Böylesi bir birlik idealine sahip olmanın kendisi, halka ait olan kültürel farklılığı, "bir" olmanın simgesi olarak tasarlanan "millet" kategorisi içinde türdeş ve devlet/seçkin tarafından tepeden yönlendirilen bir unsur olarak görmeyi beraberinde getirir. Atay, bir yazısında "Atatürk'ün eline geçen" (*Hâkimiyeti Milliye,* 1 Mart 1936) Türkiye'nin kültürel değerler, gelenekler, görenekler, dil ve idealler bakımından arz ettiği dağınıklığa, kendi yaşadığı kişisel deneyimi de örnek göstererek şu şekilde işaret eder:

> ... Demiryol yalnız milli müdafa için değil, hatta ekonomik zaruretler için de değil, anadolunun, tarihin hiçbir devrinde vücud bulmayan coğrafi ve milli birliğini kurmak için lazımdı... 922'de bana Çankaya'da bir bahçe satmak istiyen Ankara Efendisi'nin izahlarını dinledikten sonra, meziyetleri hakkında söylenenleri bırakınız, toprağın ölçüsünü bile anlamamıştım. Bazı lehçeler lisan farkı denecek kadar ayrı, adetler başka, biraz zorlasanız tarihi ananeler başka idi. Demiryollarının *devamlı münasebet*[30] kurmadığı zamanlarda aşağı yukarı her memleket için vaziyet bu idi. Kavur, şimendiferi, İtalya ve İtalyan vahdetinin temeli addetmiştir... (*Ulus,* 1 Mart 1936).

Atay'ın halkın birliği, bütünlüğü için en önemli ve en önce yapılması gerektiğini düşündüğü şey, *inşa* olarak karşımıza çıkar. Bunun için Anadolu'daki farklı kültürel değerleri,

---

30 Vurgular yazara ait.

farklı lehçeleri, farklı dilleri, farklı idealleri ve hatta belki farklı tarihleri olanların tek bir ideale ve tarihe kavuşturulması gerekir. Bu, "halkın inşa"sının en önde gelen koşulu olarak karşımızda durur. Bunun hayata geçirilebilmesi için ise, bütün farkların paranteze alınması, hatta parantezin içinin bile silinmesi, bir eşdeğerlilikler sisteminin yaratılması gerekmektedir. Halk kavramının göstereni bu birlik içinde vücut bulacaktır. Atay'ın deyimiyle, halkın "vahdet ve tecanüsü" (*Ulus*, 29 Mart 1936) ise, Cumhuriyetin *kurduğu* ve *yaptığı* tren rayları, *modern* ve *medeni* binalar, trenler ve yollar, *temiz-sıhhi* parklar ve bahçelerle somutluk kazanmaktadır.

Bu inşa sürecinde dikkati çeken bir başka nokta ise, halkın inşa edilen diğer nesnelerle beraber ve paralel olarak inşa ediliyor olmasıdır. Halkı da diğer "medeni cihazlar" gibi Cumhuriyet seçkini yapmakta, kurmakta ve inşa etmektedir. Bu inşa sürecinde, tüm farklar, kurulan ve yapılan medeniyete ait olan nesneler içerisinde eriyerek, yok olmaktadır. Halka içkin olan tüm farklar, yapılan diğer nesnelerle beraber bir eşdeğerlilikler sistemi içerisine yerleştirilip, devlet, millet, halk, uzam ve teknik olanaklar yekpare bir bütünlük halinde "inşa" edilmektedir. Burada devlet/seçkinin gözünde "inşa" söz konusu olduğu anda, bütün kavramlar eşitlenmekte, bütün toplumsal, siyasal varlıklar ve uzamlar "inşa" edilecek ham maddeler olarak bir anlam kazanmaktadır:

> ...Niçin demiryolu ve yol yapıyoruz? Her türlü milli müdafaa ve iktisat sebeplerini sıralayıp sayınız: Fakat en başta *Türkiye'nin coğrafi ve milli birliği*[31] gelir. Vilayetler, kazalar, kasabalar ve köyler birbirlerine yaklaşacaklar, kolayca birbirlerine ulaşacaklar, biribirlerinin seslerini, düşüncelerini ve duygularını sıcağı sıcağına duyacaklar... Fakat biz buna daha fazla *maddi birlik* ismini verebiliriz. Asıl dava kalpleri ve kafaları bir kültür hamuru içinde bulunduran *manevi birliği*[32] vücude getirmek olduğunu

31 Vurgular yazara ait.
32 Vurgular yazara ait.

şüphe yoktur. Yol, tayyare veyahut tren, hepsi ilk yolcu olarak türk terbiyecisini götürccekler yahut türk terbiyecisinin hazırlamış olduğu *muhit*'i kuvvetlendireceklerdir. Bu muhit, bu kaynak, fırkamızın eseri olan *ri*[33]'dir... (*Ulus*, 22 Şubat 1934).

Yazarın düşüncesine göre, "maddi birlik"le "manevi birlik" biri olmadan diğeri ortaya çıkamayacak bir tasavvurdur.34 Ancak bu tasavvuru, Cumhuriyetin gayretleri ve çabaları gerçeğe dönüştürecektir. Yazıdan da anlaşılacağı üzere, halka içkin olan bu farkların, somut nesneler içerisinde eriyerek yok olmasını, söylemsel olarak Cumhuriyet "münevverinin/aydının" dili mümkün kılmaktadır. Cumhuriyet aydını, "inşa" gibi bir üst söylemde, birleştirici değerler sistemini yeniden yerine yerleştiren aşkın bir ses olarak karşımıza çıkar. Bu ses, her an halkı ve halkın birliğini, devletin, ulusun ve hatta "Türklük"ün birliği içine yerleştirir.

Burada halk kavramını işaret eden ve güçlendiren ilkeler karşımıza çıkar. Bu ilkeler, Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı

33Vurgular yazara ait.

34 Anderson'a göre de kendini aynı zamanda bir eşzamanlılık içinde kuran "millet"i "hayali cemaat" olarak adlandırmak mümkün görünmektedir. Bu hayali cemaati, söylemsel "birlik" içine yerleştiren roman ve gazetelerdir (1995: 39). Bu basılı yayınlar, aynı zamanda bu hayali cemaatin bir dil birliği içinde bulunmasını gerekli kılmaktadır. Zira cemaat adı üstünde sınırlı sayıda üyeden oluşması nedeniyle herkesin birbirini tanımasını gerektirmektedir. "Ulus" ise, geniş bir toprak üzerinde varlık bulduğu ve cemaat gibi az sayıda üyeden oluşmadığı için, üyelerin birbirini tanıyor olduğu varsayımına ihtiyaç duymaktadır. Tam da bu nedenle Anderson, ulus kavramına "hayali cemaat" tanımlamasını uygun bulmaktadır. Bu varsayımı yaratan romanlar ve gazetelerdir. Ancak Atay'da "ulusal birliği" simgeleyen, böyle basılı eserlerin dışında somut araçlar da karşımıza çıkmaktadır. Bunlar da gene "hayali cemaat"in üyelerinin birbirini tanımasını sağlayacak tren rayları ve yollardır. Zira Atay demiryolunu, Anadolu'daki halkların birbirlerini kolayca "duyabilmeleri" için yaptıklarını ifade etmektedir. Bu sayede Atay'ın deyimiyle "kalpler ve kafalar bir kültür hamuru içinde" yoğrulacak; bu sayede manevi birlik ortaya çıkmış olacaktır (Ulus, 22 Şubat 1934). Böylece Atay'da "maddi" bir araç (tren), "hayali cemaat" olarak da adlandırılan ulusun "manevi birliği"nin simgesi olarak işlev görmektedir.

okunu oluşturan ilkelerdir aynı zamanda. Burada halkın birliği ve inşası, ılusun, devletin ve inkılâpların inşasını ima etmektedir. Bunların işaret ettiği ilkeler ise devletçilik, milliyetçilik, inkılâpçılık ve halkçılıktır. Yani altı oktan en az dördü göründüğü gibi doğrudan halkın "inşası" ile ilgilidir. Halkçılığı cumhuriyetçilikle bağlantı içine sokan ise onun siyasal boyutudur. Zira Köker'e göre, halkçılığın siyasal boyutu Cumhuriyetçilikle ve ulusal egemenlik kavramıyla ifade edilmiştir (1995: 145). Cumhuriyetçilik, ulusal egemenlik düşüncesinin en mükemmel olarak gerçekleştiği bir rejim olarak kabul edilmiştir. Ancak Cumhuriyetçilik ilkesi, aynı zamanda rejimin korunması gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Zira her ne kadar cumhuriyet, ulusal egemenliğin en iyi şekilde tecelli ettiği bir rejim olarak da görülse, gene bu rejim için tehlikenin ulusun kendisinden geleceği kaygısı devam eder (149). Bu kaygıyı, halkın tercihlerinin serbestçe belirlenebileceği bir çok partili hayata izin verilmemesinin nedenlerinde de görmek mümkündür. Böylece karşımıza "henüz kendi egemenliğinin en iyi şekilde ifadesi olarak ortaya çıkan cumhuriyet rejimini sahiplenme olgunluğuna ermemiş olan bir halk" ile halkın egemenliğinin ifadesi olarak varlık bulan cumhuriyet rejimini gene bizzat halkın kendisine karşı korumakla yükümlü bulunan "devlet/aydın/seçkin" gibi iki karşıt ve birbirinden oldukça uzak toplumsal–siyasal aktör çıkar. Devletin bu halka karşı rejimi koruma refleksi de, halk ile devletin/seçkinin arasındaki mesafeyi arttıran unsurlardan birisi olarak düşünülmelidir. Ancak gene de devletle halkın birlikteliğinin altı söylemsel olarak sürekli çizilir. Devlet halk birlikteliği söz konusu yapılan inkılâplarla vücut bulmakta ve ulusun bünyesinde bedene kavuşmaktadır:

> ...Biz, herhangi bir dahili istikraz teşebbüsü gibi, halkın devlete arızi bir yardımını istemiyoruz: Biz halkta ve herkeste, büyük milli hareketin ancak devlet ve halk kuvvetlerinin baş başa, kalb kalbe, omuzomuza yürüyerek başarılabileceği hakiykatinin tamamen ve katiyen yerleşmesini istiyoruz. Halk devlete olan maddi manevi her yardı-

mında, kendi ana menfaatini gördüğü zaman, bu menfaatte *say'i ve iş'i*[35] geciktiren ve eksilten her şey ortadan kalkmış olacaktır... (*Ulus*, 5 Ocak 1934).

Yazıdan da anlaşılacağı gibi, Cumhuriyetin inşa yıllarının verdiği olağanüstülük ve sıra dışı dayanışma duygusu, halk, devlet, millet gibi kavramların önemini ortadan kaldırırken, bu kavramların anlamları bir eşdeğerlilik sisteminin içine yerleştirilir. Ancak gene de devletle halk arasına kurulan hiyerarşiyi görmemek mümkün değildir. Devlet ve devleti idare edenler her durumda halk karşısında aşkın bir konum işgal etmekte, bu konumu ise devletin her bakımdan halkına bakmakla yükümlü baba konumu pekiştirmektedir.[36] Çelik'e göre de Kemalist halkçı söylemin ana argümanı "entelijansiyanın önderliğinde ulusal egemenlik, refahın gelişmesi, halkın erdemi ve ulusun ilerlemesi" olarak karşımıza çıkmaktadır (1996: 149). Halk için gerekli ve yararlı görülen tüm uygulamalar için "devletin/seçkinin" önderliği olmazsa olmaz bir gereklilik olarak görülmektedir. Zira bu düşünceye göre, halk zaten kendisi için gerekli olan ilerleme adımlarını eğer kendisi fark edebilmiş olsaydı o ana kadar atmış olurdu. Halk kendisi için neyin iyi olduğunun zaten farkında olmadığı için "geri ve cahil" kalmıştır. Bu durumda halkta bu farkındalığı yaratacak olan gene "seçkin"olacaktır. Atay, yapılan yapıların ve yolların açılış törenlerinin halkın birliği ve umudu için nasıl çok büyük önem taşıdığını "*Halk ve Törenler*" başlığını taşıyan bir yazısında şöyle anlatır:

> ...Herhangi bir inşa töreni karşısında halkın sevincine ve heyecanına bakınız: Bunlar yalnız bir şimendüfer uğrağına, yahut bir fabrikaya veya bir anıta kavuşmuş değillerdir. Bunlar nihayet bunca fedakarlık ve umusalardan sonra, yaşamak, sürmek, ilerlemek ve mesud olmak ümidini elde etmektedirler... Biz yalnız memleketimizde halk saadetini değil, birleşik, şuurlu, kalabalık ve uyanık Tür-

---

35 Vurgular yazara ait.

36 Devlet ve halk arasındaki "baba-çocuk" ilişkisine dair analiz ayrı bir başlık altında yapılacağı için burada ayrıntıya girilmemiştir.

> kiye ile, dünya coğrafyasının nazik ve hassas bir noktasında, bütün insanlık için bir huzur ve güven kalesi kuruyoruz... (*Ulus*, 29 Mart 1936).

Halkla beraber, medeni cihazların inşası aslında temelde halkta "eksik" olan bir unsurdan kaynaklanmaktadır. Bu eksiklik bir yandan somut bir vakıa diğer yandan söylemsel bir kuruluş olarak karşımıza çıkar. Cumhuriyet seçkinlerine göre halk medeniyetten ve teknikten yoksundur. Ancak halkta olan da kültür ve değerlerdir. Bu ayrımın temeli aslında Ziya Gökalp'in "hars-medeniyet" ayrımında yatmaktadır. Gökalp'e göre halkta medeniyet yoktur hars vardır. Devlet ya da devleti temsil eden aydınlar halka medeniyet götürecek, halkın harsı ile birleştirip, bir sentez vücuda getirecektir. Gökalp durumu tüm açıklığıyla şöyle anlatır:

> ...Seçkinler neye sahiptir? Halkta ne vardır? Seçkinlerde uygarlık vardır. Halkta kültür vardır. Öyleyse seçkinlerin halka doğru gitmesi iki amaç için olabilir: 1) Halktan kültürel bir eğitim almak için, halka doğru gitmek; 2) Halka uygarlık götürmek için, halka doğru gitmek... (2004: 40).

Gökalp düşüncesinin izlerini Atay'ın yazılarında görebilmek mümkündür. Cumhuriyet aydını, halkla arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmak ya da halkın saf bir kaynak olduğu düşüncesine inandırmak için bir yandan halkla arasında farklar tanımlarken, diğer yandan onunla aynı olduğunu gösterecek eşdeğerlilikler bulmaya çalışır. Ancak burada karşımıza çıkan ve kurulmaya çalışılan bütün eşdeğerlilikler, aydının toplum içerisindeki eşitler'den bir tanesi olduğu düşüncesini uyandırmaz. Eşitler arasında bir olmanın koşulu, mümkün olduğu kadar farkları ortadan kaldırmak değil farkları kabul etmek ve bu farkların doğal bir şey olduğunu düşünmektir. Ancak cumhuriyet aydını, sürekli halkın geriliğine vurgu yaparak, bir yandan halkla seçkinlerin arasına aşılmaz farklar koymakta, diğer yandan halkın bu "geri" durumunun baş edilmesi ve aşılması gereken bir hastalık olduğuna işaret etmektedir. Atay, halkevlerinin halk ve aydınlar bakımından anlamını açıklarken tıpkı Gökalp'in çizdiği halk ve seçkinler ilişkisine benzer bir ilişki tablosu çizer:

...Halkevleri halkı görmek veya kendimizi halka göstermek için değildir. Bu evlerde halk ile konuşacağız; ona bilmediğini biz öğreteceğiz ve bilmediğimizi ondan öğreneceğiz. Kitap sayfası ve mektep duvarı içinde çok kapalı kalmış olanlar, halktan öğrenecekleri bir çok şeyler olduğunu itiraf etmelidirler. Halkımızın da bilmediği az değildir... (*Hâkimiyeti Milliye*, 24 Haziran 1932).

Burada halktan öğrenilecek şeylerin de olduğu teslim edilmekle beraber, halkevlerinin asıl işlevi halkı medeni *cihazlarla* ve medeni *içtimai* unsurlarla tanıştırmak olarak karşımıza çıkar. Bunu, yazarın Halkevlerinin hayata geçirdiği etkinliklere dair verdiği somut ve sayısal örnekleri sayıp döktüğü 27 Şubat 1936 tarihli "Halkçı Gençlik" başlıklı yazısından da çıkarsamak mümkündür. Burada halktan öğrenilen şeylerden ziyade, halka seçkinlerin yaptığı ve yapmayı öğrettiği etkinlikler öne çıkarılır. Bu noktada Halkevleri'nin asli etkinliği, "halkı medeni bir görünüme kazandıracak görgü kurallarıyla tanıştırmak" olarak düşünülmelidir. Zira Karaömerlioğlu'na ve Yeşilkaya'ya göre de Halkevleri'nin etkinliği, büyük ölçüde kültürel faaliyetlerle sınırlı kalmıştır (Karaömerlioğlu, 2006: 63-64; Yeşilkaya, 2003). Bu sınırlılığın nedenini, bu dönem düşüncesine hâkim olan halkın ve köylülerin sorunlarının kültürel gelişmeyle çözülebileceği gibi naif bir düşüncede görmek mümkündür. Asıl değişmesi gereken toplumsal ve ekonomik ilişkiler, söz konusu hâkim düşünce nedeniyle gölgede kalmış, halk asli sorunlarını dile getirme eğilimi içine girdiği zaman da "kişisel çıkarlarını düşünen, cahil, görgüsüz, kültürsüz ve inkılâpları henüz içine sindirememiş kalabalıklar" olarak nitelendirilmiştir. Tam da bu "gündem farklılığı", bir yandan devlet/seçkin ile halk arasındaki mesafenin derinleşmesine neden olurken, diğer yandan halkın yönetime katılmasını engellemenin bir gerekçesi olarak ortaya çıkmıştır (Baydur, 2004: 89). Zira devlet/seçkin söylemindeki "devlet/halk" özdeşliği, devletin halkın yerine en doğru kararı verebileceği ön yargısını doğurmaktadır. Böylece bu önyargı, Cumhuriyeti halkın demokratik katılımı konusundan uzak bir noktaya çekmektedir (89). Zira Cum-

huriyetin yöneticileri, halk için en "doğru olanı" bildikleri için, halkın talepleri ve katılımına gerek yoktur.

İşte Atay'da karşımıza çıkan da ve esas itibariyle altı çizilen, halkevlerinin medeniyeti ima eden etkinlikleridir. Bu etkinlikler, halkın kendiliğinden talepleri değil, devletin/seçkinin medeni olma tahayyülü çerçevesinde halk için öngördüğü faaliyetlerdir. Ortaya konulan bütün etkinlikleri halkın kendisi hayata geçirmiş olmakla beraber, halka bunları öğreten gene Cumhuriyetin idealist ve medeni bilgi ve becerilerle donanmış *gayretli* seçkinleridir. Burada söz konusu olan, halkta var olanla eksik olanı tespit etme erkinin de gene aydının/seçkinin kendisine ait olmasıdır. Bu erki Cumhuriyet aydını, bizzat devletin verdiği güçten alır. Cumhuriyet aydınının meşruiyetinin kaynağı onun sahip olduğu bilgidir aynı zamanda (Çelik, 1996: 150). Zaten devlet ve aydını özdeşlik içerisine sokan da bu bilginin kendisidir. Cumhuriyeti demokrasi ile ilişki içerisine sokan da paradoksal olarak seçkinlerle halk arasındaki aracılık işlevidir (150). Zira seçkine demokratik davrandığı kanısını veren, onun halk adına halk için ve halkın kendisinden bile daha iyi karar verebileceği öngörüsüdür. Bu öngörünün temelini, seçkinin halktan daha bilgili olduğu varsayımı oluşturmaktadır.

Aydının halktan daha bilgili olduğu varsayımı, halkın eksikli bir varlık olduğu kanaatini doğurur. Aydın, halktaki bu "eksiklik" ve "varlık" durumunu kendi hakikat sisteminin ona verdiği aşkın bir konumdan aldığı erkle tespit eder. Atay'ın bazı yazılarının başlıkları bile bu saptamanın anlamını güçlendirmektedir. Bu yazıların başlıkları "medeni cihazlanma" (*Hâkimiyeti Milliye*, 19 Haziran 1938), "sıhhi cihazlanma" (*Hâkimiyeti Milliye*, 23 Ocak 1936) gibi, esas itibariyle *cihazlara* işaret eden başlıklardır. Bu *cihazların* anlamı açıktır aslında. Zira söz konusu edilen cihazları halka götürmekle devlet/seçkin yükümlüdür. Devlet halka medenileştirici cihazları götürecek, halk da bu cihazların yarattığı birleştirici uzamda tüm farklarını unutacak ya da bir yana bırakacak ve böylelikle aslında olanaksız ama olmazsa da olmaz bir birlik, somut nesneler düzleminde ortaya çıkmış olacak-

tır. Bu birliğin teşekkül etmesinde gene en etkin unsur olarak karşımıza Cumhuriyetin *gayretli, fedakâr* ve *idealist* seçkin gençleri çıkar.

Aslında Cumhuriyet aydınının halkta olduğunu varsaydığı *kültür* de varlığından çok da emin olmadığı bir unsurdur. Atay'ın daha önce alıntıladığımız bir yazısında da değindiği gibi, halkta olduğu var sayalın kültür ya da kültürel çeşitlilik, birleştirilmeye bütünleştirilmeye muhtaçtır. Zira halkın bu kültürel çeşitliliği, tahayyül edilen ya da inşa edilmeye çalışılan "halkın birliğini" bozan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bu durumda, halka ait olan ve sıklıkla olumlanan bu özcü unsur, birliği bozma potansiyeli akla geldiği andan itibaren olumsuz bir unsur olur çıkar. Bu noktada gene Cumhuriyet aydınının imdadına *medeni cihazların* birleştirici, bütünleştirici ve eşdeğerlileştirici nesneleri yetişir. Halka ait olan olumlu, ama bir o kadar da birliği bozma potansiyeli taşıyan kültürel farklar, medeni cihazların sağladığı birleştirici nesneleri sayesinde bozuculuk niteliğinden kurtulmuş olur.

> ...Halk, şehir ve kasabasında o sene yapmış olduğu bir şey, -park, cadde, abide veyahut yeni binalar- fakat geçen seneki manzarayı fark ettiren bir imar eseri ile gururlanmakta ve gelecek senelerin hazırlıkları anlatmaktan hususi bir zevk duymaktadır. Yeni seçilmiş olan belediye azalarımızın halkta pek derin ve samimi alakanın bu sebebini anlamış olduklarını şüphe yoktur. Onlar, halktan aldıkları kuvetle ve devletten görecekleri her türlü yardımla şehir ve kasabalarımızın umran hareketine yeni bir hız vermekte geç kalmayacaklardır... (*Ulus*, 14 Ekim 1938).

Yazar, Türkiye'den verdiği bu örneğe bir başka yazısında, yapılanların anlamını güçlendirmek için, iki yabancı ülkenin "inşa" faaliyetlerinden örnekler ekleyerek, halkla beraber, medeniyet inşasının ne kadar önemli olduğunun altını çizmektedir. Zira maddi inşa faaliyetleri, tıpkı maddi olanı güçlü tutan betonun katılığı gibi halkı da "katı" bir birliğe erdirecektir.

... Rusya elektrifikasyona, ameleyi tiyatro ve müziğe alıştırmağa, Odesa operasını en son fenni cihazlarla donatmağa, Moskova sokaklarını asfaltlamağa, hepsine birden başladı. Faşizm yeni ordusu ile Brendizi belediyesini birlikte ıslah etmeğe koyuldu. Toplu ve bütüncü hareket, medeniyetçi ve inşacı hamle, zaptolunmaz bir ihtiyaç haline geldiği vakit, vasıtalar halkolunur: bu ihtiyaç olmadığı vakit, en bol vasıtalarla ne yapılabileceğine bir türlü akıl ermez!... (*Ulus*, 4 Haziran 1936).

Yazarın bu alıntıda ısrarla altını çizdiği şey, "toplu ve bütüncü hareket"le "medeniyetçi ve inşacı hamle"nin "zapt olunmaz bir ihtiyaç haline" gelmesidir. Ancak bu ihtiyaçların "zapt olunmazlığı"nın halkın taleplerinden mi kaynaklandığı, yoksa devletin kendi öngörüsü mü olduğu muğlâktır. Bu muğlâklık, seçkinin söz konusu iddiasını söylemsel olarak güçlendirme işlevi görmektedir. Yazar bu taleplerin açıkça halktan geldiğini iddia etmek yerine edilgen bir eylem kullanarak, "devlet/seçkin/halk" arasında zımni bir özdeşlik kurar. Zira bu edilgen ifade, aynı zamanda söz konusu "zapt olunmazlığa" aşkın, evrensel ve karşı konulmaz bir dayatma niteliği de katmaktadır. Böylece yazar, kendi ifadesiyle "medeniyetçi ve inşacı hamle"nin, içerdeki devleti de aşan evrensel bir zorunluluk olarak vuku bulduğu iddiasını güçlendirir. Bu iddia, devlet dışı toplumsal yapıların, devletin yenileşme faaliyetlerine getireceği itirazları da geçersiz hale getirir.

Gene yazarın örnek verdiği ülkeler, Sovyetler Birliği ve İtalya'dır. Bu ülkelerin biri sosyalist, diğeri faşist bir yönetim modeliyle yönetilmektedir. Aslında bu iki örneğin, Cumhuriyetin inşa sürecinin anlamını güçlendirmesinin ötesinde bir anlamı daha vardır. Bu örneklerin ikisinin bir arada verilmesiyle aslında yazar Türkiye'deki rejim tartışmalarına da gizli bir yanıt verir. Denilmek istenen şudur: Türkiye'nin rejimi kendine özgüdür. Gerekirse sosyalistlerin yaptıklarından da faşistlerin yaptıklarından da yararlanılacaktır. Bu noktada, hem toplumsal hem de teknik ve medeni "inşa'nın kökü olarak nitelendirilen köylü ve halk özdeşliği noktasına önemli bir ayrım olarak durmaktadır. Zira köylünün halk

kategorisi içine yerleştirilmesi pratiğinde de söz konusu edilen ülkelerin uygulamalarından yararlanılmıştır.

1.3. Saf Olan Köke Doğru/"Köye Kadar"[37]: Cumhuriyetin Köycülük Hareketi ve "Köylünün Vatandaş Yapılması"

1930'larda biri içerde diğeri dışarıda olmak üzere iki gelişme Türkiye'de "köycü hareket"in yükselişe geçmesi, köy ve köylüye yönetici seçkinlerin ilgilerinin artmasına neden olmuştur. İçerideki gelişme 1930 yılındaki ikinci çok partili hayata geçiş denemesi olan Serbest Fırka deneyiminin yaşattığı şoktur (Karaömerlioğlu, 2006: 52; Yetkin, 1983). Bu deneyim, Kemalist Cumhuriyet rejiminin ve onun temsilcisi Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) tabanının ne kadar zayıf olduğunu ve kitlelere ulaşma meselesinin ne kadar önemli bulunduğunu göstermiştir. Halkevleri'nin 1932 yılında kurulması tam da bu eksikliği ortadan kaldırmak amacını gütmektedir. Bu sayede halk, yerinde eğitilecek, halka yerinde ulaşılacak ve gündelik hayattaki ihtiyaç duyduğu bilgiler devletin seçkinleri ve aydınları tarafından yerinde ulaştırılacaktır. Bir anlamda halkın yönetime katılmasından ziyade, halka yönetici ve aydınların gitmesi söz konusu olacaktır. Tam da bu amaca hizmet eden yaklaşım nedeniyle Cumhuriyetin ilk yıllarında yükselişe geçen köycü söylem, kırsal nüfusun kentlere akışını engelleyerek köylüyü, yerinde "medenileştirme" hedefi ile hareket etmenin bir ifadesi olarak karşımıza çıkar (Karaömerlioğlu, 2006: 67-68). Bu yaklaşımın hizmet ettiği iki amaç daha vardır: Birincisi ülkenin her tarafına dağılmış olan küçük köyleri milli hayata dâhil etmenin güçlüğünün aşılması. İkincisi gene bu dağınık kırsal yapı üzerinde devlet otoritesinin sağlanmasının güçlüğünü ortadan kaldırmak (67-68). Bu ikinci hedefin yakıcılığı daha önemlidir. Zira köylünün ya da kırsal kesimin birinci tür toplumsallık ilişkilerinin daha güçlü olduğu ortadadır. Birinci tür toplumsallık ilişkileri akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık gibi bireyler

---

37 Burada tırnak içine alınan "köye kadar" adlandırması, Falih Rıfkı Atay'ın 21 Mayıs 1934 tarihli "Kök" başlığını taşıyan bir yazısındaki özgün adlandırmadır.

arası "yüz yüze" ilişkiler çerçevesinde kurulmaktadır.38 Buna karşılık ikinci tür toplumsallık türü genele yöneliktir. Bu toplumsallıkta birey ait olduğu bütünün öğelerinin çok küçük bir parçasıyla somut ilişkidedir. Genelle kurulan ilişkilerde yüz yüze ilişkilerden ziyade semboller devrededir. Bu tasvirler, yaygın inançlar, bayrak vs. olarak karşımıza çıkar. Bu ikinci tür toplumsallık çağımızda en güçlü ifadesini "milli devlet"te bulur (İnsel, 2005: 26-27). İşte devlet seçkinlerinin 1930'lu yıllardaki köy ve köylüye olan ilgisinin temelinde yatan en önemli dinamik, köylünün birinci tür toplumsallık ilişkilerinin zayıflatılarak, bireysel kimliğini "ikinci tür toplumsallığın" en güçlü ifadesi olan milli kimliğe bağlaması olarak karşımıza çıkar.

Gelelim köy ve köylüye ilginin artışının ikinci ve dışsal nedenine. Türkiye Cumhuriyeti, "organik, dayanışmacı, oto-riter" bir devlet ve toplum yaratma tahayyülünde uluslar arası alanda hangi devletleri örnek aldıysa, köycülük hareketi ile ilgili olarak da aynı devletleri örnek almış görünür. Bu konuyu "örnek almak" olarak nitelendirmekten ziyade,

---

38 Birincil ve ikincil toplumsal ilişkiler tanımlaması, ilk olarak Ferdinand Tönnies'de "Cemaat ve Toplum" (*gemeinshaft* ve *gesellshaft*) ayrımından çıkmıştır (akt. İnsel, 2005; akt. Çiğdem, 2004: 102-106). Tönnies, moderniteyi cemaatten cemiyete doğru (*gemeinshafttan gesellshafta*) geçiş olarak kavramsallaştırmış, toplumsal kuramını bu minvalde evrimci bir çizgiye yerleştirmiştir (akt. Çiğdem, 2004: 102). Bu toplumbilimsel yaklaşımın izleri Comte, Durkheim ve Weber'de de devam etmiştir (Aron, 2000). Mardin, bu ayrımı Türk toplumsal yaşamına dair yaptığı analizlerinde "küçük gelenek ve büyük gelenek" şeklinde kullanmaktadır. Buna göre "küçük gelenek", cemaate dair ilişki örüntülerine yaslanmaktadır. Burada "küçük gelenek"i oluşturan asli ilişki biçimi "birincil toplumsal ilişkiler"dir. Mardin, Türk toplumsal ve siyasal yaşamında ortaya çıkan durumun "küçük gelenek"in "büyük gelenek"e nüfuz etmesi olduğuna dikkat çekmektedir (2004: 186-187). Mardin'in bu tespiti de göstermektedir ki, Türk modernleşmesinin "birincil toplumsal ilişki" örüntüleri yerine "ikincil toplumsal ilişki" örüntülerini geçirme girişimi olarak vuku bulan projesi, çok da başarılı olamamış görünmektedir. Türkiye'de siyaset yapma biçimi olarak klientalizmin halen etkin olarak devam etmesi ve cemaatlerin siyasi yaşamı ve ilişkileri yönlendirmesi, bu saptamayı destekleyen durumlar olarak değerlendirilebilir.

konjonktürel bir süreç olarak da değerlendirmek mümkündür. Zira 1930'lu yıllarda dünyanın başka yerlerinde de köycü söylemin yükselişi söz konusudur. Örneğin Alman Nasyonal Sosyalist Partisi'nin yayın organı *Völkisher Beobachter*, Türkiye ile Almanya'nın "köycülüğü milli kuvvetin tükenmez kaynağı olarak görme" konusunda ortak bir noktada durduklarına işaret etmektedir (akt. Karaömerlioğlu, 2006: 53). Gene örneğin daha sonra Nazi Almanya'sının Tarım Bakanı olan Walter Darre 1920'ler boyunca çok popüler olan iki ünlü eserinde köylülerin ve köy ekonomisinin erdemlerini vurgulamış, kırsal yaşamı övmüştür. Bu örneklerin dışında gene ünlü Rus iktisatçı Chayanov 1921 yılında yazdığı bilim kurgu romanında klasik müzik konserlerine gitmek için uçaklarına binen köylüleri tasvir ederek, gelecekteki refah dolu kırsal kesim toplumunun varlığını müjdelemektedir (54).[39] Bu ör-

---

39 Karaömerlioğlu'na göre tam da 1930'larda dünya genelinde iyice yükselişe geçen köycü söylemin, her ülkedeki yükselişinin anlamı farklılıklar arz etmektedir. Örneğin köycü söylem, gelişmiş sanayi ülkelerinde daha çok sanayileşmenin getirdiği sorunlara bir tepki olarak gündeme gelmiştir. Bu nedenle Avrupa'da bu dönemde bir çok aydın, köylülüğü geleneksel ve milli değerlerin korunduğu kaynaklar olarak görmektedir. Ekonomik olarak az gelişmiş ülkelerde ise köylülük daha çok kırsal yaşamın modernleştirilmesi ve köylülerin siyasal iktidarlar için önemli bir kitle haline getirilmesi amacına hizmet etmiştir. Nüfuslarının büyük çoğunluğunu köylülerin oluşturduğu böyle ülkelerde köylüler, milliyetçi seçkinlerin reformlarının toplumsal tabanını oluşturmuşlardır. Türkiye örneği ise söz konusu iki örneği de bünyesinde barındırmaktadır. Zira Karaömerlioğlu'na göre, Türkiye'de köycü söyleme içkin olan iki farklı mantık da ilginç bir şekilde aynı anda vuku bulmaktadır. Bu da bir yandan köylünün modernleştirilmesi/medenileştirilmesi hedefi, diğer yandan köylünün geleneksel ve milli değerlerin kaynağı olduğu kanaati olarak karşımıza çıkmaktadır (54). Bu iki hedefin aynı anda köylü bünyesinde ortaya çıkacağı öngörüsü şaşırtıcı değildir. Zira bu dönemin devlet/seçkin söyleminde köylü "ham" bir kaynaktır. Bu kaynak bir yandan milli muhafazakârlığın koruyucusu, diğer yandan medenileştirmenin simgesi olarak "yoğrulabilecektir". Ancak burada karşımıza çıkan asli amaç, köylünün kentlere akın etmesini önlemektir. Batı ülkelerinde görülen sınıf çatışmalarının "halkçı" Cumhuriyetin toplumsal yapısı içinde ortaya çıkmasını önlemenin bir yolu olarak, köylüyü yerinde medenileştirme hedefi karşımıza çıkmaktadır. Zira köylü kendi topraklarını ekip biçtiği için, herhangi bir pat-

neklerle beraber Türkiye'nin özgün bir yanı vardır. Türkiye'de Cumhuriyetin ve Kemalist reformların kaynağı ve hedef kitlesi büyük ölçüde köyler olarak karşımıza çıkar. Ancak köyler, sadece reformları değil, aynı zamanda milli kültürü besleyen bir kaynak olarak da tahayyül edilmektedir.

Örneğin Atay da köylüyü bir yazısında "en saf olan kök" (*Ulus*, 21 Mayıs 1934) olarak nitelendirir. Köylünün "saflığı", medenileştirmek için "hamurunun müsait olmasına" işaret ederken; "kök" olması, milli değerlerin yeşerebileceği kaynak olduğunu vurgulamaktadır. O'na göre Türk toplumunun kökü, köyde yatmaktadır. Zira Atay incelenen ve "kök" kavramını anlamlandırmaya çalıştığı yazılarının birçoğunda kökün köy olduğuna işaret eder. Bunun nedenini ise Türk toplumunun nüfus olarak dörtte üçünün köylü olmasına dayandırmaktadır. Ona göre, Türk toplumunun dörtte üçü köylüdür, geri kalan dörtte birinin de çoğunluğu yarı köylü ve kasabalıdır (*Ulus*, 23 Ağustos 1935). Bu köke ve bu nüfus yoğunluğuna işaret etmenin bir anlamı vardır. Cumhuriyetin köycülük hareketinin bir hedefi köylüyü samimiyetle ve içtenlikle kalkındırmak ise diğer hedefi köylüyü siyasal bir özne olarak yetiştirmek ve vatandaş kılmaktır. Burada da gene halk kavramı bir diğer toplumsal unsur olan köylü kavramıyla bir özdeşlik içinde düşünülmektedir. Bu özdeşlik gene bir birliğe işaret eder. Halk kavramı, gene bu minvalde köylü

---

ron–işçi çatışmasının içine girmeyecektir. Cumhuriyetin ilk yıllarında defalarca denenen ama nihai olarak çözüme kavuşturulamayan toprak reformu hareketlerinin altında yatan nedenlerden birisi de gene "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış kütle" olarak tanımlanan halkın çıkar çatışmalarından uzak tutulmaya çalışılması hedefidir. Böylece halk, ekonomik olarak kendi kendine yetebilecek, ancak herhangi bir toplumsal–sınıfsal çatışmanın aktörü olmayacak, devlet/seçkin eliyle de kültürel ve ideolojik olarak medenileştirilecek, bu medenileşme onu devletine ve "milli kimliğine" bağlayacaktı. Ancak öngörülen olmamış, devletin/seçkinin zaman zaman halk kültürünü hor gören tavırları ile tepeden medenileştirme uygulamaları, halkı hem devletin/seçkinin öngörülerinin" doğruluğuna" olan inancından uzaklaştırmış, hem de gelişen koşullar, köylünün yerinde kalmaktan ziyade, büyük kentlere akın etmesine neden olmuştur.

kategorisiyle bir özdeşlik içine sokulduğu andan itibaren, bir birlik simgesi olmanın ötesinde bir anlam ifade etmemektedir. Bir mit-simge olarak halk/köylü özdeş kategorisi, Cumhuriyetin siyasal sürecinde etkin bir unsur olarak karşımıza çıkmaz. Bu simge sürekli, *eğitilmesi*, *terbiye edilmesi*, *yapılması*, *ihtiyaçlandırılması*, *iktisadi* bir unsur haline getirilmesi gereken pasif bir nesne konumundadır.

> ...Türkiye'de ilk tedrisat davasını en mühim işlerimizin başına geçiren hususiyet, hiç şüphesiz, *köy terbiyesi*'dir. Cumhuriyetin ideal Türkiye'si hakiykatleşebilmek için, bizim her köylümüz, *muasır bir köylü*[40] olmalıdır. Hatta biz yapılacak işin başında *tahsil* kelimesinin *terbiye* kelimesi ile değiştirilmek lazım geldiğini söylemek isteriz. Köy hocası yalnız okutan bir adam değil, köyü terbiye eden, köye kılağuzluk eden, köy ölçüsü içinde onun sıhhi, iktisadi, siyasi, içtimai ve zirai seviyesini yükselten *rehber* demektir. Bu rehberin odası cumhuriyetin *köy nüvesi* demektir... (*Ulus*, 11 Mart 1934).

Burada karşımıza çıkan "terbiye etmek" eyleminin Türk siyasal yaşamı içinde çok önemli ve kritik bir noktada durduğu bir gerçektir. Yazarın kendisinin de dikkat çektiği gibi, köylü için hocanın, aydının ya da Cumhuriyet seçkinlerinin işlevi tahsilin ötesine geçmektedir. Tahsil sonuçta sadece öğrenimi işaret eden bir kavramdır ve anlamı belki de sadece okuma yazma öğretmekle sınırlıdır. Ancak Atay'ın düşüncesine göre, halk/köylü sadece okuma yazma öğrenmekle kalmayacak, aynı zamanda "adam olmayı, vatandaş olmayı" da öğreten bir rehberle Cumhuriyet devletinin sağladığı olanaklarla tanışacaktır. Zira yazarın düşüncesine göre köylü saf ve asil bir kaynaktır (*Ulus*, 5 Haziran 1936); ancak siyasal sorumluluğu üstlenecek vatandaşlık olgunluğuna henüz sahip değildir. Bunun için Cumhuriyet seçkinlerinin rehberliğine ihtiyaç vardır. Bu rehberlik, seçkinin sahip olduğu bilgiye dayanmaktadır. Rehberlik söz konusu olduğu andan itibaren "doğruyu bilen ve bilmeyen" gibi iki karşıt kategori karşımıza

---

40 Metin içindeki bütün vurgular bana aittir.

çıkar. Burada açıktır ki "bilen" aydın/seçkin, "bilmeyen" de halktır.

> ...Köy, Anadolu medeniyet davasının temeli ve dayancıdır. Fakat köylüyü vatandaş edinmek, onu şuurlandırmak ve kalkındırmak fikri yalnız Atatürk devrinde doğmuştur ve ancak halkçı cumhuriyet tarafından güdülmektedir... (*Ulus*, 24 Aralık 1935).

Başlangıçta, "Anadolu'da emperyalist devletler ve aynı zamanda emperyalist devletlerin işbirlikçisi olarak görülen Osmanlı merkezi iktidarına karşı bir isyan etrafında oluşan "halkçı" hareket, Çelik'e göre tam da bu direniş etrafında oluşması nedeniyle demokratik bir hareket olarak değerlendirilmelidir (1996: 151). Burada devlet, bir direniş momentinde halkı birleştirmiş, bu birleşimin içinde halk tüm çoğul, heterojen ve tikel unsurlarıyla beraber yer almıştır. Ancak Kemalist söylem, direniş momenti olarak ortaya çıkan "halkın rızasını" medenileşme ve modernleşme sürecine eklemlemiştir. Tam bu noktada gene halka ait olduğu varsayılan iki olumlu ve otantik özellik öne çıkarılmıştır. Bunlardan birincisi "halkın saf ve katıksızlığı", ikincisi, "Türk milletinin erdemi ve tam da bu erdemden kaynaklanan Cumhuriyet rejimine doğal uyumluluğudur" (150). Bu iki olumlu özellik, halk kategorisini millet kategorisine, "halkçı" söylemi de "milliyetçi" söyleme eklemlemiştir. Böylece halkçı söyleme içkin olan özgürlükçü ve eşitlikçi ilke, milliyetçi söylemle birlikte seçkinci bir ulus kimliği yaratma eğilimine doğru kayma göstermiştir (150-151). Halkçı söylemin özgürlükçü ve eşitlikçi ilkesinin seçkinci bir ulus kimliği yaratma hedefine doğru evrilmesinin en önemli uğraklarından birisi, Atay'dan yaptığımız alıntıda da ifade edildiği gibi "köylüyü vatandaş edinmek" olarak karşımıza çıkar. Bu noktada Kemalist menileştirme projesinin "vatandaşlık" algısındaki seçkinci perspektifle karşılaşırız.

Alıntıda köylüyü vatandaş edinmek gereğine işaret edilirken, köylünün *henüz* vatandaş olmadığının da altı çizilmektedir. Köylü "saf ve asil" bir kaynak olabilir ancak, Cumhuriyet aydınının gözünde bu saflığın bir tek anlamı vardır: O

da köylünün ancak bir hammadde olarak tasavvur edilmesidir. Köylü tıpkı bir endüstri hammaddesi gibi işlenilmediği takdirde bir anlam ifade etmez. Zaten *kök* adlandırmasının ima ettiği en temel anlam da budur. Kök, biyolojik bir varlık olarak ağacın ya da bitkinin yeraltında bulunan kısmını ifade ettiği gibi, halk da toplumun yerüstüne çıkmamış ve çıkarılmayı ve üretken ve verimli bir unsur *yapılmayı* bekleyen bir ağaç kökü gibidir. Bu kökü ortaya çıkarıp, bu kökten etkin ve verimli bir unsur meydana getirecek olan gene Cumhuriyet seçkinleridir. Bu yaklaşım da gene devlet/seçkin ile köylü/halk arasındaki hiyerarşiyi sabitleştiren bir "hakikat sistemi" olarak karşımıza çıkar. Bu hakikat sisteminin ürettiği söylemsel oluşum, seçkin/devletin, köylüyü "vatandaş yapma" hedefini meşrulaştıran bir unsur olarak da değerlendirilmelidir. Ancak bu hakikat sistemi, aynı zamanda devlet/seçkin ile halk/köylü arasındaki hiyerarşik ilişkiyi keskinleştirmekte, bunun sonucu olarak bu ilişki içindeki mesafe derinleşmektedir. Tam da bu nedenle, başından beri halk ile aydın arasındaki mesafe aşılmaya çalışıldıkça, aydının halk kültürünü her fırsatta aşağılayarak ona kendi doğrularını dayatması, bu mesafenin aşılması yerine derinleşmesi sonucunu doğurmuştur (İnsel, 2005; Baydur, 2004; Çelik, 1996; Köker, 1995).

> ... Şairane köy aşkı değil, mütehassıs köycü yetiştirmek! Ondan başka bir şey yapmak için nasıl köylüyü *terbiye*[41] merkezlerine doğru uzaklaştırıyorsak, ondan *garblı türk köylüsünü yapmak* için bu şiir terbiyeyi köy gruplarının içine sokmak! Köyleri boş zamanlarında kendilerine ve birkaçını bir arada toplayarak yeniden yaptırmak! Birkaç sene *onlara mütemadiyen yeni hayatı, yeni saadetlerini zorlamak!*...(*Ulus*, 5 Haziran 1936).

Burada köylüye "olması gerekenin zorlanması, yeni saadetlerini zorlamak" gibi eylemlerin önemi çok büyüktür. Bu "zorlama" tabiri, tam da aydın/devletin "halka rağmen halk için" hedefinin en billurlaşmış ifadesi olarak karşımıza çıkar.

---

41 Vurgular bana ait.

Zorlamanın bu noktada üç aşamalı bir anlamı ortaya çıkmaktadır: Birincisi devletin/seçkinin bildiği yeni hayat tarzını halk bilmemektedir. İkinci olarak devlet/seçkin tam da halk bu yeni hayatı ya da medeniyeti bilmediği için halkın iyiliği adına ona zorla kabul ettirmekle mesuldür. Üçüncü aşama olarak, halk gene bu yeni hayatın ona kazandıracağı şeylerin bilincinde olmadığı için devlet/seçkinin "zorlamasına" ihtiyaç duymaktadır. Kuşkusuz halkın söz konusu bu "zorlama" ihtiyacına karar veren de bizzat halkın kendisi değil, devlet/seçkin olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk zaten yeniliğin ne demek olduğunu bilmediği için devletten/seçkinden böyle bir talepte bulunmaktan aciz durumdadır.

Aynı zamanda yukarıdaki alıntıda söz konusu edilen verimliliğin esas anlamı, köylünün siyasal bir aktör olmasında değil, onun iktisadi bir unsur, üreten, tüketen eğer tüketemiyorsa tüketememenin "mahrumiyet acısını çeken" bir unsur haline gelmesindedir. Bu ise köylüden esas beklenenin siyasal katılım değil, iktisadi olarak üretken bir unsur haline getirilmesi çabasına işaret etmektedir:

> ... Türkiye'yi garb medeniyetinin birinci sınıf devletleri arasına sokmak için, köylüyü *rakam* halinden iktisadi nüfus haline çıkarmaktan başka ne çare olabilir? Her köyde işler bir dükkân, bir çok şehirlerin endüstri bacaları ile donanmış olması demektir... (*Ulus*, 24 Aralık 1935).

Buradaki "köylünün rakam halinden iktisadi nüfus haline geçme" vurgusu önemli bir ayrım olarak karşımızda durmaktadır. Buradaki geçişi sağlayacak olan kuşkusuz devletin "terbiye etme" misyonunun hayata geçirilmesidir. Zira Atay bir başka yazısında da Türkiye'nin esas nüfus artışının terbiye ile olacağına işaret ederken terbiye edilmeyen nüfusun nüfustan bile sayılmayacağının altını çizerek, devletin köylü üzerindeki terbiye misyonunu vurgular. Bu terbiye vurgusu köylünün/halkın "cahil", kendi "gerçek" çıkarlarının bilincinde olmayan ve devlet/aydın tarafından aydınlatılmaya muhtaç olduğu varsayımını güçlendirmek için kullanılmaktadır. Yani bir anlamda devletin/seçkinin gözünde "halkın terbiye edilmesi" ile "aydınlatılması eşanlamlıdır. Ancak "ay-

dınlatmak" eylemindeki hiyerarşi vurgusunun "terbiye etmek" eylemindeki kadar keskin olmadığı ortadadır. Terbiye bu noktada mutlak bir otoriteye işaret eder. Aydınlatma eyleminde önemli ölçüde, zihni bazı dogmalarla karartılmış olan birisi/birilerinin seküler bilgiler ışığı ile aydınlatılması vurgusu vardır (Kant, 2002; Bauman, 1996: 88-89). Tam da bu nedenle "aydınlatma" eylemi, aydınlatılan kişiye mutlaka belli davranış kalıpları çerçevesinde eylemde bulunma zorunluluğu önermez ya da dayatmaz. Aydınlatma eyleminin faili, "aydınlanan" kişinin kendi özgür iradesi ile davranacağı varsayımı ile hareket eder. Kişinin aydınlandıktan sonra, nasıl davranacağı kendisine kalmıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda ergin ve "kendinde bilince" sahip bir özne tasarımına yaslanır. Ancak Kemalist pedagojik perspektife içkin olan "terbiye etmek" eyleminin faili, terbiye ettiği kişiyi, özgür iradesi ile tamamen baş başa bırakmaz. Bu eylemin faili, "terbiye" adına muhatabına verdiği bilgilerin hayata geçirilip geçirilmediğini de denetleme kaygısı içindedir. Tam da bu kaygı, karşımıza "adam olmak", "medeni olmak" gibi ayrımları çıkarır. Terbiye eden devlet/seçkin, terbiye ettiği "nesne"yi, gerçekten terbiye edilmiş olup olmadığını denetlemekle de kendini sorumlu hisseder. Zira terbiye edilmek pasif eylemi, "aydınlatma" eyleminde olduğu gibi özgür ve iradi bireylerin ortaya çıkmasına işaret etmez. Bilakis muhatabının kendisine verdiği bilgileri hayata geçirip geçirmediğini denetlemesini gerektirecek, her an gözetlenmesi gereken edilgen bir birey tasarımına dayanır.

Buradaki devletin terbiye etme misyonu halkçılığın, Kemalist altı okun diğer ilkelerinden birisi olan Devletçilikle bağlantısına işaret etmektedir. Bu misyon, devletçilik ilkesinin, devletin sadece ekonomik yaşama müdahalesinden ibaret görülmesinin önüne geçmektedir. Atay'dan yapılan alıntıda da işaret edildiği gibi *garb* medeniyetinin birinci sınıf devletleri arasına yerleşebilmek için ekonomik faaliyetlerin ötesinde köylüye medeni ve *garplı* bir çehre kazandırılması da devletin müdahalesi ile mümkün olacaktır.

...Köycülük cumhuriyet neslinde bir iyman haline getirilmelidir. Bu nesilden herhangi bir gencin vaziyfcsi ne olursa olsun, her gün türk köyünü dert edindiğini gösterecek bir kuvvet sarfetmek borcu olmalıdır. Türkiye'nin nüfusu, türk kadınının doğurmasından fazla, türk köyünün terbiyesiyle artacaktır. Her yetiştirilmiş köy, iktisadi, içtimai ve siyasi yeni bir kazançtır... (*Ulus*, 21 Mayıs 1934).

Köy her ne kadar saf ve asil bir kaynak olsa da, terbiye edilmediği takdirde varlığının sayısal olarak bile bir değeri yoktur. Burada karşımıza gene Cumhuriyet aydınının halk karşısındaki ikircikli durumuyla karşılaşırız. Halk, bu noktada otantik ve saf bir unsur olması bakımından yüceltilen, ancak *cahil, geri, medeniyetten nasibini almamış* olması nedeniyle de aşağılanan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikircikli durum, siyasal pratik bakımından da halka dair tahayyül ve beklentilerde görünürlük kazanır. Zira halk/köylü özdeş kavramı, toplumsal ve ulusal birliğin soyut düzlemde vücut bulduğu bir mit-simge olmanın ötesinde, vatandaş olmamış ama olma yolunda terbiye edilen bir bütünlük anlamı da taşımaktadır. Bu bağlamda halk, ulusal/toplumsal birliğin simgesi olması bakımından erdem, saflık ve bozulmamışlığa göndermede bulunurken, siyasal katılıma ehil olmaktaki yetersizliği bakımından güvenilmez, tekinsiz ve bir nevi "sürü" niteliği taşımaktadır:

> ...Biz garblı adam, garblı şehir, garblı müessese gibi garblı türk köyü istiyoruz. Mcyva bahçeleri içinde evler (velev ucuz kerpiç), o toprakta yetiştirilebilecek her türlü toprak mahsulünü işleyen köylüler, her köyün bağlığı veya koruluğu, *sonra giyinmek, temiz yemek, sıhhi oturmak kendinde ihtiyaçlanmış olan, bitsiz, yıkanan, satın alan veya kudreti yoksa mahrumiyet acısı duyan köylü!*[42] Kazandıktan sonra dahi bunların hiçbirini yapmayan değil, kazanmadığı zaman dahi bunları arayan, isteyen, hüküme-

42 Metnin içindeki tüm vurgular yazara aittir.

> tin başını ağrıtan ve ihtiyaçlarını tatmin etmek için taşa başvuran garb köylüsü!... (*Ulus*, 5 Haziran 1936).

Metindeki "kazanmadığı zaman dahi bunları arayan, isteyen, hükümetin başını ağrıtan ve ihtiyaçlarını tatmin etmek için taşa başvuran garb köylüsü" betimlemesi, yazarın köylüyle ilgili "ideal ergin yurttaş" tahayyülünün de ifadesi olarak karşımıza çıkar. Esas itibariyle Atay'dan yapılan alıntıda çerçevesi çizilen "köylüden vatandaş edinmek" tasavvuru ile Kemalist modernleşme projesinin vesayetçi mantığı arasındaki ilişki açığa çıkmaktadır. Zira Kemalist modernleşmenin vesayetçi zihniyetinin yurttaş tahayyülü, idealize edilen, bu nedenle hâlihazırda elde bulunmayan bir yurttaş tasarımına dayanır. Bu nedenle "köylünün vatandaş edinilmesi" adlandırmasının vesayetçi zihniyetle ilişkisi, "ideal yurttaş" tasarımına yüklenen anlam göz önünde bulundurulduğu zaman daha net ortaya çıkar. İdeal yurttaş, Atay'ın adlandırması ile sorunlarına gerektiğinde "devletine başvurarak" çözüm aramalıdır. Burada gene Kemalist modernleşme projesinin "birincil toplumsal ilişkiler" yerine "ikincil toplumsal ilişki" örüntülerini ikame etme çabası, "ideal yurttaş" tasarımı düzleminde karşımıza çıkmaktadır. Zira Atay'ın tahayyülündeki "ideal yurttaş"ın, sorunlarının çözümü için devletine başvurması gerekliliğinin altında, "kişisel ilişkiler yerine kurumsal ilişkilerin" geçirilmesi arzusu yatmaktadır.

Burada çerçevesi çizilen ideal köylü profili, aynı zamanda hâlihazırda bu noktada olmayan köylüyü anlatmaktadır. Atay, bu betimlemeyi yaparken, köylünün her bakımdan rehberliğe ihtiyaç duyduğunu, bu rehberliği ise devlet ve devletin sözcüsü konumunda olan Cumhuriyet aydınının yapacağını anlatmak istemektedir. Ancak burada bu misyon yüklenmeyle beraber, metnin esas anlamı ortaya çıkar. Yazar örneğin, "kudreti yoksa mahrumiyet acısı duyan" köylüden bahsederken hâlihazırdaki köylünün, ihtiyacının bile ne olduğundan haberi olmadığına da işaret etmektedir. İhtiyacının ne olduğundan haberi olmayan, dahası alıntıda işaret edildiği gibi, bir insanın *bitsiz* olması gereğinin bile farkında olmayan bir köylünün siyaset pratiklerinin içinde nasıl bir

işlevi olabilecektir? Köylünün en önce nasıl yaşanması gerektiğini öğrenmesi gerekmektedir. Öncelikle köylü nüfusunun *ihtiyaçlandırılması*, bununla beraber bir "yoğaltım unsuru" haline getirilmesi lazımdır (*Ulus*, 22 Haziran 1935). Köy ancak bu durumda kök olmasının anlamını idrak edecektir. Köylü yazarın düşüncesine göre, toplumun kökü olduğunun bile farkında değildir. Bu durumdan tabi ki halkın kendisinin fazla bir kusuru yoktur. Bütün imparatorluk sistemleri köylünün adam olacağına inanmadığı için köylüye önem vermemiştir. Ancak durum değişmiştir; köylü artık Kemalist Cumhuriyetin sorumluluğu haline gelmiştir:

> ...Daha önce saray ve *babıâli* adamlarının toprak adamına bakışı, Metropol adamlarının sömürge zencilerine bakışından ayrı değildi... Hemen yüzde doksanı ikinci veya üçüncü göbekte tarlaya ve çiftçiye giden imparatorluk adamlarının, türk köylüsünün insanlaşamıyacağına inanı vardı. Bu hal, Osmanlılığa has bir şey değildir. Çarlık Rusyası da öyle idi. Bugün garb medeniyeti çerçevesinin dışındaki bütün ülkelerde gene böyledir. Bizim halk dediğimiz geniş yığınların en büyük kısmı köyde oturmaktadır: Halkçı Fırka, cumhuriyetin maddi ve manevi bütün kuvvetleri ve imkanları ile, onun teknik ve kültür, yani genlik kazanmasına çalışmak zorundadır. Kasabalarımızın yüzde doksandan fazlası da ancak birer köydürler. Köy ve köylü, yani toprak sâyi şartlarına düzen vermek demek, *yeni Türkiye'yi yapmak*[43] demektir... (*Ulus*, 5 Kasım 1935).

Bu noktada, Atay'dan yapılan alıntıyı bir yana bırakıp, Atay'da cisimleşen kapsayıcı Kemalist söylemin köylüyle ilgili olarak *ihtiyaçlandırma, istihsal ve yoğaltım unsuru haline getirme* gibi hedeflerin daha genel bir çözümlemesini yapmak gerekir. Burada karşımıza çıkan en temel hedef, ideal köylü kurgusu aracılığıyla dağınık bir yapı arz eden kırsal kesimin merkezi iktidara bağlanmasıdır. Bu da üç şekilde kendini ortaya koymuştur: Birincisi ekonomik olarak bağlamak-

---

43 Vurgular yazara ait.

tır. Köylünün kendi kendine yetebilen dar pazar ilişkileri, ulusal bir ölçek içine dâhil edilmeye çalışılmış; bu hedefin sloganı, Atay'da "köylüyü istihsal ve yoğaltım unsuru yapmak" olarak ortaya çıkmıştır.

İkinci hedef, ekonomik ilişkilerden ziyade toplumsal ilişkilerin dönüşümüne hizmet etmektedir. Köylünün geleneksel toplumsal ilişki örüntüleri kırılarak, bu ilişkiler merkezi iktidarın köye gönderdiği "ilerici gençlerin" bedeninde simgeleşen devlet otoritesinden dolayımlanmaya çalışılmıştır. İnsel'e göre de devlet, halkın bu yerel ilişki örüntülerini kırarak, yepyeni "birincil toplumsallıklar" yaratmak için her yola başvurmuştur. Devlet yasal yollarla kimi kültürel alışkanlıkları gayri meşru ilan edip yasaklamıştır. Örneğin çok karılı evlilik yapmak, fes ve sarık giymek yasaklanarak gayri meşru ilan edilmiştir (2005: 46). Gene Arapça ezan dini eğitim gibi yasaklar, devletin halk kültürüne müdahalesinin boyutlarını ortaya koyması açısından önemlidir. Aslında bu yeni toplumsal ilişkilerin devlet tarafından kanunlarla zorlanarak kabul ettirilmeye çalışılması, halk ile devlet/seçkin arasındaki kopukluğun, kültüre yüklenen anlam düzleminde açığa çıkması olarak değerlendirilebilir.

Tam bu noktada devletin üçüncü hedefi karşımıza çıkmaktadır. Bu üçüncü hedef ise kültürel bir boyut arz etmektedir. Zira halkın dini ile ilgili bir hedef içermektedir. Mardin'in adlandırması ile resmi kültürün yanında gizlice yaşayan halk kültürü aynı zamanda bir halk dini de ortaya çıkarmıştır (2001: 148). Halkın arasında yaşayan ve semavi olan "Sünni İslam"ın dışında, animistik ve panteist ritüelleri temel alan, resmi söylemin "ilkel ve kaba" olarak nitelendirdiği dinsel unsurların etkisinden halkı kurtarmak da, "köylünün vatandaş edinilmesi" hedefinin işaret ettiği gizil amaçlardan birisi olarak karşımıza çıkar. Mardin'e göre de halk dini, dinde ortaya çıkan reform hareketleri ile Kemalist modernleşme söylemi içinde resmi söylemle bütünleştirilmeye ve türdeşleştirilmeye çalışılmıştır. Bu tektipleştirme sürecinde devlet ile reformcu bazı Şeyhülislamların ve Ziya Gökalp, Mehmet Akif, Şemsettin Günaltay gibi İslam'la Batı'nın tek-

niğinden bir sentez oluşturmaya çalışan seçkinlerin görüşleri ortaklaşmıştır (148). Halk dinini tektip bir dinsel algılayışın içine sokma hedefi, aynı zamanda karşımıza şöyle bir varsayım çıkarmaktadır: Halk geleneklerinden ve dininden koparılamıyorsa, halk dininin farklı, heterojen ve yer yer "rasyonaliteden uzak" unsurları, yukarıdan bir reform mantığı ile ıslah edilmeye ve akılcılaştırılmaya çalışılmıştır. Bu sayede din, "ulusal kimliği" oluşturan sekiüler ve akılcı bileşenler arasına yerleştirilmeye çalışılmıştır.[44]

---

44 Bütün semavi dinler, -esas itibariyle Hıristiyanlık ve İslam- girdikleri toplumların ilkel dinlerinin ritüellerini etkisiz hale getirmek için, bu ritüelleri kendi ritüellerinin diline çevirmişlerdir. Bunu en fazla Hıristiyanlığın içine girdiği toplumların, örneğin Güney Amerika halklarının kendi dinleri ile Hıristiyanlık dininin ritüelleri arasındaki geçişlilikte gözlemlemek mümkündür (Wolf, 2000: 167). Wolf'a göre incelikli din ile köylü dini arasında ortaya çıkan tezat, aynı zamanda ekonomik alandaki üretim ve dağıtım tekniklerinde de kendini gösterir. Semavi dinlerde daha ince ve ideolojik bir mantık işlemektedir. Tam da dinde karşımıza çıkan bu incelik, ekonomik ilişkilerde de karşımıza çıkar. İşte semavi dinlerin, halk arasında kendiliğinden ve halkın kendi ihtiyaçları doğrultusunda gelişen dinlerin ritüellerini kendi ritüellerinin diline çevirmesi işlemi, aynı zamanda daha soyut ve incelikli toplumsal ve ekonomik ilişki örüntüleri ortaya çıkarma hedefinin işareti olarak da düşünülebilir. Modernleşme sürecinin yaratmaya çalıştığı yeni toplumsal ilişkiler bütününü de, bu çerçeve içerisinden değerlendirmek gerekmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında bir yandan dinin reforma tabi tutulması devlet eliyle yürütülürken, diğer yandan dine ait ve dinden kaynaklı pek çok ritüel ve birincil toplumsallık ilişkileri yasaklanarak gayri meşru ilan edilmiştir (İnsel, 2005: 46; Mardin, 2001: 148). Dindeki reform sürecini, halk dininin içerilerek dışlanması pratiği olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Ancak dine ait ritüeller ve birincil toplumsal ilişkilerin yasaklanması doğrudan bir dışlamaya işaret etmektedir. Ancak her toplumda olduğu gibi yeni Cumhuriyet rejiminin de ritüellere ihtiyacı olmuştur. Burada Kemalist modernleşme hareketi, tıpkı semavi dinlerin içine girdiği toplumlarda yaptığı gibi, halkın dinsel ritüellerini kendi sekiüler ritüellerinin diline çevirmiştir. Burada karşımıza çıkanı, toplumu bir arada tutan "kutsalların yer değiştirmesi ya da rasyonalize edilmesi" olarak değerlendirmek gerekir. Cumhuriyetin ilk yıllarında yerleştirilen 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı gibi bayramları, dine ait bayramların izlerinin etkisini azaltmak amacına hizmet ettiği düşünülebilir. Kuşkusuz dini bayramlar Türk toplumunda

Çalışmanın bu noktasından sonra Cumhuriyet kurucu seçkininin tahayyülünde halkı "yapmanın ne anlama geldiğinin önemi ortaya çıkmaktadır. Yapmak eyleminin yapan ve yapılan taraflara işaret etmesi bile, Cumhuriyetin halkçı söyleminin, demokratik talepler arasında eşdeğerlilik zincirlerinin kurulması yoluyla değil, otoriter ve dayatmacı yanıyla (Laclau, 2007: 232) ilerlediğini gösterir. Bu durum Kemalizm'in ya da Kemalist halkçılığın hegemonik performansını tayin eden unsurun toplumun ıslahı olmasında da görülmektedir (Yeğen, 2002: 58). Çünkü Atay'ın yazılarının da neredeyse tümüne sinmiş olan şey, gerçekten de toplumsal önderlik bir yana, toplumun ıslah edilmesi için aydın ve kurucuların kendilerine halkın karşısında atfettikleri aşkın konumun sürekli görünür olmasıdır. Bu aşkınlık kaynağını ise hiç kuşku duymadan bağlanılan *garb medeniyetidir*. Bir *hammadde* olarak tahayyül edilen halk, *garb* medeniyetinin Cumhuriyet aydınına verdiği donanım ve aşkın konumla şekillendirilecek, biçimlendirilecektir.

2. "Devlete Karşı Demokrasi",[45] ya da Devletsiz Halk Mümkün mü?

Türk modernleşme sürecinde, devletin işlevini anlayabilmek ve bu sürece halkın katılımının sınırlarını kavrayabilmek, bize aynı zamanda cumhuriyet ve demokrasi arasında-

---

hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında ortaya çıkan bu dinsel ayinlerin yerini sekiler ayinlerin alması eylemini, Fransız Devrimi sırasındaki Jakoben iktidarı döneminde de gözlemlemek mümkündür (Ağaoğulları, 2006). Zira Jakoben iktidarı döneminde de Hıristiyanlık yasaklanmış, kiliseler kapatılmış ve malvarlıklarına el konulmuştur. Ancak Jakoben iktidarın lideri Robespierre, "halkın elinden manevi, dinsel, töresel bazı alışkanlıklarını alırsanız halk çırılçıplak kalır" diyerek, ortadan kaldırılan kilisenin yerine bir "Yüce Varlık Kültü" koymuştur (Günyol, 1989).

45 Bu başlık Miguel Abensour'un Marx'ta Makyavelli momentini araştırdığı kitabının üst başlığıdır. Türk toplumsal ve siyasal yaşamında devlet, halk ve demokrasi tartışması için kuramsal bir çerçeve oluşturmanın hedeflendiği bizim çalışmamızın bu bölümünü de anlatabilecek önemli bir adlandırma olarak görüldüğü için söz konusu kitabın başlığı değiştirilmeden kullanılmıştır.

ki ilişkinin niteliği hakkında bir görüş sağlayacaktır. Tam bu noktada devlet ile halk arasındaki ilişkide, "siyasal etkinliğin" sınırları karşımıza çıkar. Zira buradaki temel paradoks, siyasal etkinliğin kaynağının devlet mi yoksa halk mı olduğudur. Buradaki ayrımda ortaya çıkan tercihin devletten yana mı yoksa halktan yana mı olduğu, bu tercihte bulunanın "demokratik" bir tahayyülü içselleştirip içselleştirmediğini de ortaya çıkaracaktır.

Abensour, devlet ile demokrasiyi birbirinden ayrılmaz oluşumlar olarak düşünen demokrasi taraftarlarını eleştirerek, "demokratik devlet" ifadesini sorunsuz bir şekilde kullanmanın mümkün olmadığına dikkat çeker (2002: 26). Bu yargısını güçlendirmek için, Marx'ta Makyavelli momentini tespit etmeye çalışan Abensour, bu momentin üç farklı süreçte oluştuğunu ortaya koymaktadır.[46] Birincisi, Hıristiyanlığın siyaseti

---

46 Makyavel momenti esas itibariyle ilk olarak Pocock'un *The Machiavellian Moment* adlı kitabında karşımıza çıkmaktadır. Pocock, bu eserinde, Floransa hümanizminden başlayarak, Makyavel ve Harrington'u da içine alan ve Amerikan devrimine dek uzanan farklı bir modern siyaset felsefesinin varlığına işaret eder. Pocock'un işaret ettiği bu felsefe, insanın politik doğasını olumlamaktadır. Buna göre, politika, bir takım hakların korunması değil, insanın özündeki politikliğin belirlenmesi, yurttaşların politik olana etkin katılımı olarak tanımlanır. Pocock, bu yaklaşımdan yola çıkarak, politikanın modern zamanlardaki hakların korunması mantığını aşarak, antik Yunanda Aristo'da karşımıza çıkan *bios politicos* olarak adlandırılan insanın politik doğasını, Makyavel'de tekrardan bulmaya çalışmaktadır (Pocock, 1975: vii-x). Ayrıca Makyavelli'nin Cumhuriyet tahayyülü ve kurucu iktidar kavramsallaştırması üzerinden, halkın siyasal alanın kuruluşundaki önemi ve önceliği ile ilgili olarak ayrıntılı tartışma için (bkz. Negri, 1999: 37-99). Negri burada özellikle halk kavramından ziyade "çokluk" (*multitude*) kavramını kullanır ve Makyavelli'nin Söylevler'inde, "çokluk" olarak karşımıza çıkan halkın Cumhuriyetin varlığı ve devamı için prensten daha güvenilir olduğuna dikkat çeker. Zira halk, bünyesinde içkin bir erdem taşımaktadır. Negri bu erdemi (*virtue*), ahlakilikten daha ziyade, politik varlığın potansiyel kaynağı olarak anlama eğilimindedir (71-72). Halka içkin olan bu erdem, tahmin edilemez bir eylem stratejisinin de bir işaretidir. Tam da bu nedenle halkın, bir kişi olan prensten daha öngörülü ve sezgili olduğunu kabul etmek gerekir. Bu nedenle asli kuruculuk prensten ziyade halka aittir. Prens sadece halkın kurucu varlığının vücut bulduğu bir beden olarak işlev görür. Ancak

ilahi devlet adına kötülemesinin, *vita contemplativa*'ya (entelektüel faaliyete adanmış hayat) verdiği önceliğin tersine, Antik Çağ'ın *vita activa*'sını (etkin yaşam), yani *bios politikos*'unu yeniden canlandırmaya çalışan düşünür ve siyasi aktörlerin ortaya çıkardığı harekettir. Bu hareketin kökenini Aristo'nun insanın politik bir hayvan olduğu saptamasında görmek mümkündür. Burada entelektüel yaşam yerine, yurttaşlığa dayalı hümanizmin getirdiği *cite*'ye aktif katılımın önceliği karşımıza çıkmaktadır (36). İkinci süreç, "laik bir tarih anlayışının" yorumlaması sonucu, sivil yaşam sayesinde kendini gerçekleştirmesi öngörülen "politik hayvan"ın, yani insanın ihtiyaçlarına tam karşılık gelecek politik toplumun cumhuriyet olduğu fikrinin açıkça ortaya çıkmasıdır. Politik hayvanın kendini gerçekleştirebileceği yegâne politik toplum olarak cumhuriyetin varlığının olumlanması, imparatorluğun dünyevi zamanı reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa cumhuriyet, zamanı ve tarihselliği yüceltmekte, tarih içinde insan eyleminin, politik düzenle doğal düzenin ayrıldığı fiili noktada kurulduğu momentte ortaya çıkmaktadır (37-38). Üçüncü olarak cumhuriyetin politika biçimi olarak rehabilitasyonu ile yeniden gündeme getirilmesinin eşzamanlı olması, bize bir şeyi göstermektedir: Tarihi yaratma potansiyeline sahip olan cumhuriyet, ebedi olmaktan çok krizlere maruz kalabilecek, bu krizleri aşarken toplumun dinamizminden yararlanabilecek bir politika biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (38). İşte cumhuriyeti Hıristiyanlığın ve evrensel monarşinin dinsel ve aşkıncı algısının karşısına yerleştiren de cumhuriyete içkin olan bu olumsallıktır. Kuşkusuz cumhuriyete bu olumsallığı veren içinden çıktığı aktif, katılımcı, devinimli politik top-

---

bu "vücut" ila nihai ve mutlak değildir. Halk her zaman sezgisel olarak, prensin tirana dönüşme ihtimalini görür ve prensi alaşağı edebilir. Makyavelli, prense öncelikle kendini halkın dışında ve ona aşkın bir güç olarak görmemesini salık verir. Zira halkın prenste vücut bulmuş egemenliği basit bir yetki devri değildir. Prensin bu yetkiyi suiistimal etmesi onun sonu olacaktır. Zira halk prense mutlak olarak egemenliğini devretmez. Her zaman halk kendinde olanı kendine saklar. İşte Negri'nin Makyavelli'de bulduğu erdem (*virtue*) kavramına esas anlamını veren, halkın kendinde olanı kendinde saklamasıdır.

lumdur. Tam bu noktada, politik kuruculuk açısından devlet ve halk arasındaki ilişkinin doğurduğu demokratik paradoks karşımıza çıkmaktadır. Abensour bu noktada Makyavel'de ortaya çıkan politik toplumun güncelliğini, Marx'ın bazı eserlerinde arama eğilimine girer. Bu arayışını temelde Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi* (1997) adlı eserinde yapmaktadır.[47]

Aslında Abensour'un demokrasi ile devletin bir aradalığının olanaksızlığını Marx'ta araması, özellikle Marx'ın modern devlete yaptığı şu eleştiriye dayanmaktadır: Felsefi düzeyde devlet, dini yabancılaşmayı dünyevi şekliyle yeniden üretmiştir. Bir anlamda din eleştirisinden boş kalan alana – *theos* (tanrı) alanına- oturan modern devlet, bir çeşit devlet kültü gelişmesine yol açmıştır. Ortaya çıkan bu aşkın devlet kültü, içinden çıktığı topluma dışsallaşmış, aşkınlaşmış, özü itibariyle politik olan halkın politik devinimini kısıtlayan bir unsur haline gelmiştir (68). Oysa gerçek etkinlik kaynağı halktır; devlet halkın dışında ve aşkın bir varlık değil, tıpkı halkı oluşturan bireyler gibi, politik bir öznedir. Bu özne, halkın dışında ve ona yabancılaşmış bir şekilde ortaya çıkmaz. Bilakis kendini oluşturan bireylerin farklılıklarının birliğinde değil, birlik içindeki farklılıkların üretkenliğinde varlık bulur. Bireyler ve çoğullıklar, devlet denen aşkın varlığın bünyesinde eriyip bir birlik oluşturmazlar, her birey gibi devlet de kendi içinde bir politik özne olarak ortaya çıkar.

Devletin politik toplumun dışında ve aşkın bir konuma yerleşmesi demek, devletin genellikle politik olanı askıya alıp/iptal edip mutlaklaşma eğilimi taşıdığının göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da devletin politik toplumun diğer politik unsurlarıyla beraber bir parçası olduğu gerçeğinden uzaklaşarak, kendini "bütün" ilan etmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Burada devlet mi demokrasi mi ikilemi

---

47 Abensour, Marx'ın pek çok başka eserine de bakmıştır. Ancak temel aldığı eser Hegel'in politik alanın kurulması için devletin zorunluluğunu ispata çalıştığı Hukuk Felsefesinin Prensipleri adlı eserine getirdiği eleştirileri içeren kitabıdır. O nedenle burada sadece bu eserden bahsedilmektedir.

ile karşı karşıya geliriz. Abensour, devletin politik alanın yegâne ve nihai kurucusu olduğu "gerçeğine" itiraz ederek, asıl politik olanın halka içkin olduğunun altını çizmektedir. Tam da bu nedenle politik etkinliğin devamı ve gelişimi için devletin eğer ortadan kaldırılamıyorsa bile, aşkın varlığının ve bu aşkın varlığın sebebiyet verdiği totalizasyon ve tahakkümün sınırlandırılması gerekmektedir. Bu sınırlandırma için halkın içkin politik tözünden kaynağını alan etkin katılımı gerekmektedir. Zira bu katılım, devletin kendini giderek kendi özerkliği içinde sabitleştirip "bütün" olarak görme eğilimini sınırlayacak yegâne yol olarak karşımıza çıkmaktadır (146). Zira devletin bu kendini sabitleme eğilimi toplumun ya da halkın politik etkinliği için asli tehlikeyi oluşturur. Bu tehlike, demokrasi ile devlet arasındaki gerilimin kaynağı olarak da görülmelidir. Zira eğer gerçek demokrasi devletin yok olmasını hedefliyorsa ya da devlete karşı mücadele ediyorsa, bunun tam aksine devlet büyüdükçe demokrasi yok olma noktasına gelecek kadar küçülecektir. Bunun sonucu olarak devlet biçimi, bütün toplumsal alanı istila eder; halk yaşamının yerine geçerek bütünleyici ve örgütleyici bir biçim halini alır (148). Bunun aksine demokrasi hakikatine yaklaştıkça devlet o kadar küçülür ki bir yok olma sürecine girer; başka bir deyişle "bütün" için geçerli olduğunu iddia eden "parça" olmaktan çıkar (144). Böylece Abensour, demokrasi ile devletin arasındaki gerilimi, halkın içkin politikliğinden, devletin ise bu politik devinimi sınırlayıp biçimlendirme eğiliminden çıkarsamaktadır. Zira "devlet biçimi kendini beğenmişlik yüzünden öz kaynağını unutacak, halkın yaşamına düşman kesilerek kendi bakış açısına uymayan her türlü tezahürü ezmek isteyecek kadar özerkleşir, kendine özgü bir mantık geliştirir." (146).

Aslında Abensour'a göre modern politik devletin içsel ufkunu oluşturan ve eş zamanlı olarak da görelileştiren *demos*'un çoğul, kitlesel, çok şekilli yaşamıdır. Devletin kendini bu çoğulluk karşısında yerleştirdiği nokta, onun sabitlendiği aşkınlaştığı ve politikayı da iptal ettiği nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Devlet tam bu noktada halkın devin-

gen yapısını kendi statik ufkuna yerleştirme kaygısı içine girer. Ancak halk her zaman özü gereği devingen ve tam da bu nedenle aşkın bir varlığa direnme potansiyeli taşıyan politik bir özne olduğu için, devlet dışındaki politize halini her zaman korur. Burada halka özgü olan şeyi aslında tam olarak politika olarak da değerlendirmek şart değildir. Bunu bir anlamda *vita activa*'ya (etkin yaşama) katılma olarak da düşünmek mümkün görünmektedir. Zira halkın gündemi, tam da yaşamın devinimi nedeniyle sürekli bir etkinliğin merkezinde kurulur. Örneğin devlet içinde büyüyen ve gelişen bürokratik dünya görüşü Marx'a göre, kendi dışında kalan her unsuru edilgen bilir. Daha açıkçası, "bürokrasinin aşırı büyümesinin zorunlu etkilerinden biri, bürokratların gözünün toplumda kendiliğinden oluşan herhangi bir etkinliğe kapalı olmasıdır." (79).[48] Bu gözü kapalılık, devlet dışında bir politik alanın var olabileceği tahayyülünü de sınırlamaktadır.

---

48 Modern devlet kuramcılarının devletsiz toplumun olanaksızlığına inanmışlığına yanıt öncelikli olarak anarşistlerden gelmiştir. Gerek Bakunin, gerekse Kropotkin siyasal bir organizasyon için devletin kurucu ve yürütücülüğünün zorunluluğunu reddetmek için, devletsiz toplumların varlığını ortaya koymaya çalışmışlardır (Bakunin, 2000; Kropotkin, 2001). Bunların dışında esas itibariyle siyaseti devlet, kurumlar ve siyasal partiler çerçevesinden bağımsız düşünen Arendt ve Clastres karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Arendt, demokrasi sözcüğünü bile kullanmaz; demokrasiyi politik eyleme ilişkilenme biçimi olarak adlandırır (2000). Clastres ise devletsiz bir toplumun eşitlikçi ve kendi kendinin efendisi olan bireylerden oluştuğunu ortaya koymak için, ilkel toplumlardaki organizasyon, mübadele ilişkileri ve politik yapılanmaya bakar (1991: 152-162). Hem anarşistlerde hem de Clastres'de karşımıza çıkan şey, devletsiz toplumlardaki eşitlikçi ilişkilerin, devletin varlığı ve müdahalesi ile birlikte bozulduğu ve içinde tahakküm ilişkilerinin geliştiği tespitidir.

Rogers Smith ise *Stories of Peoplehood* adlı eserinde belli bir coğrafi bölgedeki halkların halklık (etnik) hikâyelerinin kuruculuğuna dikkat çekmektedir. Söz konusu bu hikâyelerin kendi içindeki nitelikleri, kendilerini evrensel ya da tikel olarak var etmelerine de neden olmaktadır. Zira Smith'e göre halklıkla ilgili bu hikâyeler, politika için olmazsa olmaz unsurlar olarak karşınıza çıkar. Bu hikâyelerden birisinin belli bir süreç içinde baskın ve yönlendirici hale gelmesi olasıdır. Tam bu noktada Smith, halklık hikâyeleri arasında bir ayrımlamaya gider. Smith'e göre üç türlü halklık hikâyesi vardır: Bunlar güçlü, zayıf ve orta halklık hikâyeleridir. Güçlü olanın gücü Smith'e göre, anlatı örüntülerini dinsel ve

Bu durumda devlet, halka dışsallaştığı, aşkınlaştığı oranda halkı politik aktiviteden uzaklaştırma ve tüm politik ve toplumsal alanı işgal ederek, halkın devinimli yaşamını homojenleştirme eğilimi içine girecektir. Buna karşılık halk devlet karşısında her zaman halk olmayı isteyecektir. Bu istek, aynı zamanda devlete karşı demokrasiyi savunarak ortaya çıkabilecektir. Halk devletin şekillendirmesine, tahakkümüne ve tepeden bakışına ne kadar direnebilirse o kadar halk olarak kalacaktır. Zira halk asıl egemen gücün devlet değil kendisi olduğunun her zaman farkındadır. Devlet karşısındaki halkın büyüklüğü, bizzat varoluşundan kaynaklanmaktadır (101). Tüm politik toplumların varoluşu halkın etkinliği ve enerjisidir (101). Devlet bu enerjiyi kendi statik biçimi içine hapsetmeye çalıştığı sürece, ne politikadan ne de demokrasiden söz etmek mümkün hale gelir. Aslında halkı yapan/yaratan devlet değil, devleti kuran halktır. Buradaki yer değiştirmenin kaynağını, tamamen devletin kendini halka dışsallaştırma eğiliminde görmek gerekmektedir.

---

yarı dinsel unsurlardan arındırmış olmasına dayanır. Bu sayede güçlü olan grup birçok konu hakkında görüş ileri sürmek ister. Böylece güçlü olanın anlatısı, politik alanı kuran unsur haline gelir. Baskın olan halkın hikâyesi, diğer halklıkların varlık ihtimalini ortadan kaldırıp, kendi halklık hikâyesini tek (evrensel/bütün) hikâyeymiş gibi sunar; bu hikâyeden türdeş ve homojen bir politik strateji kurarak, iktidar aygıtını da bu strateji sayesinde kapar. Burada karşımıza çıkan kısmi halklık hikâyesinin kendini evrensel olarak sunarak, bu iddia üzerinden politik bir tahakküm geliştirmesidir. Aslında burada halkın içindeki heterojen unsurlardan bazılarının baskın çıkarak, "devlet" olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalınız. Devlet bu durumda toplumun içindeki diğer politik unsurlara eşit bir aktör olarak varlık bulmuyor, bilakis kendini bu unsurların dışına yerleştiriyor. Devlet olarak vuku bulan bu baskın halklık hikâyesinin tahakküm dolu tavrı, tam da bu heterojen unsurlara dışsal halinden kaynaklanmaktadır. Oysa Smith'e göre evrensellikle kısmilik mutlak anlamda karşıt değildir. Çünkü ona göre pratikte evrenselliğe gidilirken kısmiliğin içinden geçilmektedir (akt. Snyder, 2005). Kendi hikâyesini evrensellik iddiasına büründüren halkın söz konusu iddiasını da bu durumda ne mutlak anlamda evrensel ne de kısmi olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Zira buradaki evrensellik iddiası, "devlet" olarak vuku bularak politik alanı kendi anlatıları doğrultusunda şekillendirmek için bir meşruiyet zemini oluşturmaktadır.

2.1. Halkı "Yapmak" ya da "Yuğurmak"[49]

Yoğurmak ve yapmak sözcükleri, Cumhuriyetin inşa yıllarında devlet/seçkinin halkla ilgili tahayyülüne ilişkin çok önemli ipuçları sunmaktadır. Atay'ın yazılarından birisinde köylü/halk özdeş kavramı için aynı paragraf içerisinde hem *yapmak* hem de *yoğurmak* sözcükleri kullanılır. Bu iki kavram da, köylüyü pasif bir özne ve hatta eyleyen bir varlık bile olmayan nesne konumuna yerleştirmektedir. Bu konum, tam da köylüye atfedilen bir diğer tanımlama olan kök kavramının anlamını pekiştirmektedir. Zira kök de *asil* ve *saf* bile olsa, harekete geçirecek bir manivela olmadığı sürece, yerinden kımıldamamaya mahkûm bir unsur olarak görünmektedir. Bu hareketsizliğin, Cumhuriyetin yaptıkları ve yarattıkları ile ortadan kaldırıldığını örneğin Atay, "Hareketsiz vücudda deveran başlamıştır. Ray uğrağı nereye gitseniz, orada türk garblıları muhitinin genişlemiş olduğunu göreceksiniz. İlk trenler hoca, mühendis, hekim ve kitab taşıyor..." cümleleri ile vurgulamaktadır. Bu hareketin esas kaynağı ise medeni ve teknik unsurların verdiği hareket özgürlüğüdür. Trenlerle hoca ve mühendislerin aynı cümle içinde, hatta peşpeşe yer almasının anlamı ise, medeni aygıtlarla medeni aygıtların taşıyıcısı olan "uzman" ve "aydın"ların aynı misyona hizmet ettiğinin anlatılmak istenmesidir. Bu taşıyıcıların, aynı zamanda halkı yerinden oynatmanın, onu hareketsiz bir kütle olmaktan kurtarmanın manivelası işlevi göreceği açıkça ortadadır.

> ...Köyünden alıp çıkardıktan sonra, türk köylüsünden neler yapabiliyoruz? Her şey! Ona orduda en modern silah mekanizmalarını işletmeği öğretiyoruz. Ondan şoför, tayyare avcısı, birinci sınıf nişancı, toprağın kıvrıntıları içinde vücudunu ve zekâsını işleten kıvrak hücumcular yuğuruyoruz sıra sıra mektep derecelerinden geçirerek. Ondan teknisyen, alim, vali, kumandan artist yetiştiriyoruz. En meşhur adamlarımız, bir, iki veya üç göbek sonra

---

49 Buradaki "yuğurmak" kelimesi özgün metinde yer aldığı gibi yazıldı. Metindeki özgün halini bozmamak için bu haliyle bırakıldı. Günümüzdeki yazılış şekli ise "yoğurmak" şeklindedir. Metnin ilerleyen yerlerinde günümüzdeki yazılış biçimi ile devam edilecektir.

> köye, kaynağa, tükenmez saf ve asil kaynağa ulaşmaktadırlar. Demek ki şehirde veya teşkilat içinde türk köylüsünden yapılamayacak olan hiçbir şey yoktur: bu hamur, her türlü yuğuruşa elverişlidir... (*Ulus*, 5 Haziran 1936).

Burada köylü–halk, modern–medeni bir toplum yaratmak için gerekli olan saf kaynağa işaret eder. Halka atfedilen bu saflığı ifade edecek en uygun gösterge "hamur" metaforu olarak karşımıza çıkar. Hamur, en az üç bakımdan Cumhuriyet aydınının tahayyül ettiği halkı en uygun biçimde anlatan bir metafordur. Birincisi, kıvam bakımından hamurdan her türlü şey yapılabilir durumdadır. Halk da bu bakımdan, Cumhuriyet seçkininin şekillendirmesine müsait bir hamur olarak değerlendirilir. İkincisi, bir yandan saflığı, diğer yandan ham olması nedeniyle buradaki halk tahayyülünü anlatacak ideal bir metafor olarak karşımıza çıkar. Halk, Cumhuriyet seçkinlerinin tahayyülünde en az hamur kadar "saf, temiz ve ham" bir madde durumundadır.[50] Üçüncüsü hamura yüklenen

---

50 Aslında bu "saflık" söylemde zaman zaman bozulmalara uğramaktadır. Bu bozulma ise, gene halkın kendisinden kaynaklanmamaktadır. Halk yüzyıllardır Osmanlı döneminin ihmali nedeniyle "cahil" bırakılmıştır. Cumhuriyet rejimi, kendini Osmanlı geçmişinden kopuşun simgesi olarak nitelendirmek için, halk karşısındaki bu eskiye ait ihmalkârlığın yeni dönemde olmadığına da sıklıkla işaret etmektedir. Halk karşısında devletin "ihmalkârlığı" vurgusu, halkın tek başına siyasal ya da toplumsal bir varlık olamayacağı, her durumda bir devlete ihtiyacının bulunduğu önyargısının ürünü olarak karşımıza çıkar. Aslında Osmanlı döneminin halkla kurduğu siyasal ilişki İnsel'e göre "uzaktan denetleme" sistemine dayanır. Devlet Osmanlı'da olağanüstü bir durum zuhur etmedikçe, halkı kendi haline bırakır, vergisi geldiği sürece halkın yaşamına çok fazla müdahil olmaz (İnsel, 2005: 34-35). Ancak bu durum Cumhuriyet dönemiyle birlikte değişmiş, yeni rejim, çağdaşlaşma ve batılılaşma söylemiyle halkın kamusal alanda nasıl görüneceğinden tutun da özel alanını nasıl düzenleyeceğine kadar müdahale etme noktasına gelmiştir (Cantek, 2003). O nedenle bu dönemle birlikte halkın kendi kendine varolma potansiyeli ya da içkin politikliği, bu "çağdaşlaşma" söyleminin etkisi ile tamamen ihtimal dışına itilmiştir. Böylece halk, tıpkı bir hamur gibi şekillendirilmeye hazır bir hammadde olarak tahayyül edilmiştir. Ancak durum hiç de böyle değildir. İnsel'e göre devlet halkı denetlemeye çalıştıkça, halk devletin elinden kaçmış, kendine farklı direniş odakları bulmuştur. Örneğin tarikatçılığın 1925

kutsallık da halka yüklenen erdem ve kutsiyetle eşdeğer olarak tahayyül edilmektedir. Bu bakımlardan, hamur metaforunun göstergesi de, halk kavramı gibi muğlâk ve yoğunlaşmış bir anlam taşımaktadır. Cumhuriyet seçkinlerinin söylemsel olarak kurmaya çalıştığı "halk" kavramı da, hamur kıvamında, yumuşak, şekillendirilebilir ve bu şekillendirme, kurulmaya çalışılan "yeni–medeni –garplı" topluma uyum sağlayabilecek bir nitelik taşımalıdır. Köylü, bu bakımdan *yaşamanın* bile öğretilebileceği saf ve hamur kıvamında bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır:

> ...Köy davası, türk köylüsünün *cumhuriyet Türkçülüğünün* prensiplerine göre inşa edilmesi davasıdır. Ona tarla sürmekten, türlü ekincilikten, yemek yemekten, oturup yaşamaktan, okumaktan, ağaç yetiştirmek ve bakmaktan, radyosunda musiki dinlemeğe, perdesinde filim seyretmeğe kadar her şeyi yalnız öğretmiyeceksiniz, yalnız zorla götürmiyeceksiniz: köylüyü bu teknik, hayat ve kültür değişimleri ile ihtiyaçlandıracaksınız ve köyü geniş ekonomi mekanizmasının işler bir çarkı haline koyarak ona bu ihtiyaçlarını tatmin etmek vasıtalarını verecektir... (*Ulus*, 5 Kasım 1935).

Görüldüğü gibi, bu şekillendirme sadece teknik ve medeniyete ait unsurları taşımaz. Aynı zamanda halkın yeni nesilleri, gençler başta olmak üzere giyim, kuşam, yaşayış biçimi, sa-

---

yılından beri yasak olmasına rağmen günümüze kadar hâlâ etkin bir dinsel topluluk olarak halkın arasında yer bulması, halkın devletin denetiminden kaçabilme gücünün bir ifadesi olarak görülmelidir (55). Gene Ülgener'e göre de halkın, seçkinler/aydınlar tarafından hamur yumuşaklığında bir kıvama sahip olarak görülmesi yanlış bir kanaattir. Zira halk ile aydın arasına zaman zaman uçurumlar girer. Bunun en önemli nedeni olarak da, halkla aydın arasındaki zevk ve alışkanlıklar ile dil gibi farklılıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu farklılıklar nedeniyle halkla aydın arasında diyalog çoğu zaman imkânsızlaşır (2006: 99-100). Zira aslında aydın, halka bir şeyler öğretmek için gittiğinde bile, halkın cahil olduğunu söylemeye gitmektedir. (İnsel, 2005). Tam da halka "hatırlatılan bu cehaleti/cehaletinin hatırlatılması", halk ile aydın/devlet arasındaki uçurumun en temel nedeni olarak karşınıza çıkar.

natsal zevkler, müzikal duyuşlar bakımından medeni olan unsurlarla yeniden şckillendirilmek gerekir. Bu noktada Cumhuriyet seçkini, kendine çizdiği şekillendiricilik misyonu ile halkın içinden değil de halka aşkın bir konumdan konuşmaktadır. Bu aşkın konum, iki yönden seçkinci söylemi harekete geçiren bir unsur işlevi görür. 1) Aydın/seçkin, halk karşısında, kendini halkı şekillendirme misyonu ile yüklü bir noktaya yerleştirdiği için, "seçkin–halk" ikiliğini hem kurar hem de bu misyonu her hatırlatmasında pekiştirir. 2) Bir yandan halkın özgünlüğüne, saflığına ve bozulmamışlığına dair yüceltmelerde bulunulurken, diğer yandan gene halkın eksikliğinin medeni *cihazlarla* tamamlanacağı savı ortaya atılmaktadır. Böylelikle halkın özgün kültürünün karşısına koyulan unsurlarla halka atfedilen özgünlüğün değeri ortadan kalkmaktadır. Bu da ortaya koyulan "halkın cehaleti–medeni *cihazlar*" ikiliği ile pekiştirilmektedir.

Ortaya çıkan bu ikili karşıtlıklar, halkın bir "inşa malzemesi", ya da "inceleme nesnesi" olarak değerlendirilmesini beraberinde getirir. Bu noktada karşımıza "inşa eden" ve "inşa edilen", "inceleyen" ve "incelenen" gibi hiyerarşik ikilikler çıkar. Bu hiyerarşik ikilikler,, kurucu seçkinlerle halk arasında zaman zaman karşımıza çıkan "özdeşlik" ve "eşdeğerlilikler" sistemini ortadan kaldırmakta, halkla seçkinler arasındaki "farkların" daha net şekilde açığa çıkmasına neden olmaktadır. Cumhuriyet kurucu seçkininin söyleminde karşımıza çıkan, bu ikili karşıtlıklar, aynı zamanda medenileşmek adına yapılan şeylerin ulusal popüler bir kolektif istence denk düşen talepler olmadığının da bir delili gibidir. Zira bu noktada karşımıza çıkan şekillendiricilik misyonu, devletin ve bürokrasinin penceresinden hareket eder. Cumhuriyetin inşa yıllarında karşımıza çıkan birlik tahayyülü bile, bu yıllarda ortaya çıkan yenilik ve kuruculuk durumunun, demokratik talepler arasındaki eşdeğerlik zinciri ile hareket etmediğini ortaya koyar. Çünkü Cumhuriyetin bu yıllarında karşımıza çıkan bu *birlik* metaforu, devlet, bürokrasi ve parti dışında hiçbir sivil toplum unsurundan beslenmeyen otoriter ve dayatmacı ve tepeden bir tavır sergilemektedir (Laclau, 2007; Trimberger, 2003; Yeğen, 2002).

2.2. Elit[51] ve Devletleşmiş Halk Tahayyülü

Osmanlı devleti'nin çok dinli, çok etnili ve merkezi yapısı nispeten gevşek olan devlet yapısının ardından ve onun topraklarının bir kısmı üzerinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk ve önemli kaygılarından birisi, merkezi devlet otoritesini güçlendirmek olmuştur. Bunun ilk adımlarından birisi de, Cumhuriyet ilan edilmeden önce ve hatta Kurtuluş Savaşı'na girişme arifesinde, Misak-ı Milli'nin ilan edilmesidir. Misak-ı Milli'nin bir anlamı korunması, savunulması ve ardından üzerinde devlet kurulması tasarlanan toprakların zapta geçirilmiş olması ise, bir diğer anlamı merkezi devlet otoritesini güçlendirme kaygısıdır. Burada merkezi otoritenin güçlendirilme kaygısının en çok ulusal bağımsızlık kaygısında ortaya çıktığını düşünmek gerekir. İşgal altındaki Osmanlı mülkünün içinden doğan bir direniş olarak vuku bulan hareketin bir anlamda kurucu metni olarak değerlendirilebilecek Misak'ı Milli, Osmanlı hanedanının işgale boyun eğmesini de eleştirmektedir. Bu eleştiri, Osmanlı hanedanı bünyesinde tehlikeye girmiş bulunan merkezi iktidarın, bir direniş hareketi olarak yeniden tesis edilmesi çağrısını da beraberinde getirmiştir. Bu kaygı Cumhuriyetin inşa yılları içerisinde artarak devam etmiştir. Bu birlik tasavvuru, *birlik, bütünlük, kaynaşma, tanışma* gibi değişik adlandırmalarla sürekli hatırlatılmıştır. Bu hatırlatmanın esas anlamı, devletin her bakımdan merkezi otoritesinin güçlenmesi gereğine işaret eden daha kapsayıcı olan söyleme eklemlenmeye işaret etmektedir. Bu birlik ve bütünlük tahayyülü, 1930'lu yıllarla birlikte tepe noktasına gelmiştir. Bu süreçte devletin ve partinin her türlü faaliyeti yapacak tek ve biricik merkez olması gereği iyiden iyiye yerleşmeye başlamıştır. Bu süreci başlatan belki de en önemli konuşma, Yetkin'e göre, Mustafa Kemal'in Ruşen Eşref'e verdiği şu demeç olarak karşımıza çıkar:

> Milletin tarihinde bazı devirler vardır ki; muayyen maksatlara erebilmek için maddi ve manevi ne kadar kuvvet

---

51 Yazarın kendi adlandırması

> varsa hepsini bir araya toplamak ve aynı istikamete sevketmek lazım gelir... Memlekctin ve inkılâbın içerden ve dışardan gelebilecek tehlikelere karşı masuniyeti için bütün milliyetçi ve cumhuriyetçi kuvvetlerin bir yerde toplanması lazımdır... aynı cinsten olan kuvvetler müşterek gaye yolunda birleşmelidir... (akt, Yetkin, 1983: 30).

Burada karşımıza çıkan toplumsal ve ulusal güçleri bir yöne *sevketmek* kaygısının temelinde, o dönemin iç ve dış gelişmelerinin verdiği tedirginlik yatmaktadır. Zira Cumhuriyet kurucu seçkinleri, henüz Cumhuriyetin getirdiği inkılâpların yerleşmemiş olduğunu, bu konuşmaya yakın bir zamanda ortaya çıkan *Menemen olaylarından* dolayı anlamışlardır (30). Bunun dışında uluslar arası alanda *1929 Dünya ekonomik bunalımının* da bu tedirginliği tetikleyen bir tarafı vardır. Zira Atay da, yazılarında 1929 Dünya ekonomik bunalımından söz ederken, bu bunalımdan asgari düzeyde etkilenmek için Faşist İtalya'nın ve Sosyalist Rusya'nın aldığı müdahaleci önlemleri hatırlatır ve örnek gösterir (Atay, 1931: 17-25):

> ...İtalya'nın diğer büyük sanayi memleketleri kadar buhrana mukavemet edebilmesi. Hatta bazen daha iyi mukavemet etmesi işte korporatif Faşist devletinin bu nazımlığı ve müdahalesi, kısa devletçilik sayesinde olmuştur... (*Hâkimiyeti Milliye*, 25 Mayıs 1932).

Burada Dünya ekonomik bunalımının verdiği tedirginlik, devleti sadece ekonomik bakımdan daha müdahaleci olmanın ötesine geçirmiştir. Devlet, ulusal güçleri tek bir hedefe doğru yöneltmek için, sadece ekonomik faaliyetleri değil, sivil toplum güçlerinin bu tarihten önce yürütmeye devam ettiği, faaliyetleri de devlet–parti bünyesine dâhil etme girişimlerinde bulunmuştur. Bu nedenle, Türk Ocakları, aşırı milliyetçi ve Turancı fikirleri yaymaya başladığı gerekçesiyle kendi kendini lağvetmeye zorlanmış ve hükümetin içerisinde bile Mason olanların bulunmasına rağmen, Mason Locaları, totaliter bir hareket içerisine girmeye hazırlanma gerekçesiyle kapatılmıştır (Yetkin, 1988). Buna benzer pek çok dernek ve sivil toplum kuruluşu, artık faaliyetlerine Cumhuriyet

Halk Fırkası'nın içerisinde devam edileceği gerekçesiyle kapatılmıştır. Zira devlet–parti bütünlüğü çerçevesinde parti her şeyi yapar, her türlü toplumsal faaliyeti yerine getirir. Bu faaliyetlerin yerine getirilmesi için ise partinin denetim ve yönetiminde ilk olarak 19 Şubat 1932'de 14 farklı merkezde Halkevlerinin açılışına karar verilmiştir (Yeşilkaya, 2003: 61). Halkevleri, devletin ulusal güçleri tek bir hedefe doğru *sevketme* amacıyla kurulmuş olmakla beraber, esas işlevi, Cumhuriyet seçkinlerinin tahayyülündeki medeni toplumu oluşturmanın imalathaneliğini yapmaktır. Bu amacı, Atay'ın "Parti ve Kültür" başlıklı yazısından yapılacak bir alıntı daha net anlatır:

> ...Halkevlerinin en büyük iki hizmetinden biri Türk gençliğinin kültürüne, ikincisi halk yığınlarının terbiyesine yardım etmektir. Kemalizm, bir terbiye ve kültür davasıdır. Kemalizm, 1908 meşrutiyetçilerinin dar parti telakkileri ile yürür basit bir iktidar iddia mücadelesi değildir. Bütün kuvvetlerimizle Türkiye'nin yirminci asrının, elit ve halkında yirminci garp medeniyeti seviyesini vücude getirmek zaruretindeyiz. Kemalist inkılâpçının başlıca vasfı, sokak politikacılığının ve kolay demagojinin düşmanı olmak, maddi manevi geriliği mütemadiyen gidermektir... (*Ulus*, 22 Temmuz 1938).

Atay'ın halkın terbiyesinden anladığı, devlet ve halk bütünleşmesine hizmet edecek bir terbiyedir. Devletin ya da partinin eğitim seferberliğinin kapsamı bu durumda sadece gençleri değil, halkın tümünü içermektedir. Zira Atay'a göre "terbiye edilmekte olan halk, uzun seneler kuvvet değildir; çünkü bozulan alışkanlıklarından dolayı halk" (Atay, 1931: 17), her an tekrar bozulabilir ve rejimin hizmetinden çıkıp "bozguncu" bir unsur haline gelebilir. Burada halkın bozulması onun cehaletine işaret eder. Bu düşünceye göre, devletin patronajı ve müdahalesi olmaksızın halk kendi halinde bir varoluş sergileyemez, bilgi ya da teknik geliştiremez. Hâlbuki halkın içkin politikliği, kendi kendine hem toplumsal, hem üretimsel, hem de eşitçi mübadele ilişkilerini geliştirebileceğini ortaya koymaktadır. Örneğin Levi-Strauss'a göre de teknik buluşlar ko-

nusunda, hiçbir dönem ve kültür dural değildir. Bütün halklar, ortamlarına hâkim olmayı sağlayan bir hayli karmaşık tekniklere sahiptirler. Bu teknikleri değiştirirler, geliştirirler ya da unuturlar. Eğer bu teknikler olmasa çoktan yok olup giderlerdi (1997: 52). Bu halkların kendine özgü teknik geliştirme mahareti düşünüldüğü zaman, Anadolu'daki halkların da kendi içinde hem hayatta kalma hem de dinamik bir politik varoluş sergileme açısından zenginlik içerisinde olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumda Kemalist rejimin denetleme ve bu çoğulluklardan bir birlik oluşturma hedefi, esas itibariyle halkı "aydınlatmak", "terbiye etmek", "medenileştirmek", "adam etmek" adları altında halkı merkezi otoriteye bağlama hedefine hizmet etmektedir. Böylece halkın kendiliğinden varoluşu, aşkın ve dışsal bir devlet otoritesinin varlığı ile bitiştirilmek istenmiştir. Ancak bu denetleme isteği, bir yandan halkın dinamik eylemliliğini kısıtlamış, diğer yandan devletle halk arasındaki kurulabilecek (ya da kurulması arzulanan) olası özdeşliğin önüne geçmiştir.

Böylece Atay, "sağlam bir temele tutunacak bir rejim"in sadece okullarda eğitime değil, toplumun tümüne yayılacak terbiye ve teşkilat birimlerinde sürekli sürdürülecek terbiye sürecine dayanması gerektiğine inanmaktadır. Bu inancını da gene "Halkevi" adını taşıyan bir yazısında şöyle anlatır:

> ...Halk terbiyesini henüz yanlış telakki edenlerimiz az değildir. Terbiye okuma yazma öğretmek demek değildir. Halk terbiyesi, herkes hangi vazifede ise, ona o vazife için bu asrın son tekniğini, yeni çalışma ve yaşama tarzını öğretmek, okutup yazdırmak. Bir teşkilata bağlamak ve onu her gün bu teşkilatın irşat, kontrol ve telkini altında bulundurmak[52] demektir... Fırkanın Halkevleri, devletin bir

---

52 Vurgular yazarın kendisine aittir. Buradaki terbiye önemli bir ayrım noktası olarak karşımızda durmaktadır. Terbiye ile aydınlatma arasındaki ayrıma daha önce dikkat çekmiştik. Burada gene hatırlatmakta yarar var. Aydınlatma, aydınlanmış bir bireyin kendi iradesi ile karar verebilecek noktaya gelmesini öngörür. Ancak tam da alıntıda işaret edildiği gibi terbiye kavramı, terbiye edilen kişinin sürekli denetim ve sınama altında tutulması gereğine işaret etmektedir. Bu denetim

organı gibi, işte bu işi başarmak mevkiindedirler. Halkevi türk gencini, muallimi, miymarı, mühendisi, yani tekmil münevveri, sonra, bu münevverin yardımına muhtaç büyük yığını toplıyabilecek vasıtalara maliktirler... Mesele bu kadarla kalmayacak, yalnız fırkada değil, maarifte de değil, bütün vekilliklerde, umumi menfaate dokunan bütün müesseselerde bir kütle bürosu bulunacak, her büro halk terbiyesi için vazife alacaktır... (Hakimiyeti Milliye, 28 Ocak 1932).

Halkın tüm birimlerini bir *teşkilata bağlamanın* anlamı, aslında merkezi otoritenin güçlendirilme kaygısında saklıdır. Burada karşımıza çıkan bir diğer amaç da, köy ve mahalle unsurlarının kendi içindeki hücreleşmiş geleneksel ilişkilerini kırarak bu ilişkileri devletin birimlerinin dolayımından geçirmektir. Yani devlet sadece, ekonomik faaliyetlerdeki müdahaleleriyle yetinmemekte; kişiler arası ilişkilerdeki geleneksel ve dinsel izleri silmek ve kırmak için bu ilişkileri kendi kurduğu ve kendine bağladığı kurumların dolayımından geçirmektedir. İlişkilerdeki bu dolayımın meşruiyet zeminini gene, garplılaşmış Türk toplumu yaratmak amacı oluşturur. Bu amaç, devletin topluma ve siyasete dair her türlü müdahalesinin meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. Bu meşruiyet zemini aslında neredeyse devletin yönetiminin de meşruiyet zemini olarak düşünülmelidir. Her ne kadar "egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" denilse bile, medenileşmemiş bir milletin egemenliğe sahip olmasının da mümkün olmadığı her an hatırlatılır. Köylü ve halkın garplılaşmadan bir hiç olduğunun hatırlatılması aslında egemenliğine de sahip olamayacağını ima eder bize. Bu noktada Kemalist modernleşmenin vesayetçi "halk egemenliği" mantığı karşımıza çıkar (İnsel, 2005; Baydur, 2004; Heper, 1998). Seç-

---

ve sınamayı ise, devlet içinde tamamen devletleşmiş olan "sivil toplum" kuruluşlarının, yazarın ifadesi ile teşkilatların yapması öngörülmektedir. Böylece terbiye edilen birey bu teşkilatlar aracılığıyla devletin aşkın gücüne bağlanmış olacaklardır. Sonuçta terbiyenin bir işlevi de, devletin dışında bir toplumsal, kamusal ve politik alanın varlığının tamamen iptal edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

kin/devletin bu vesayet istencinin kaynağını, "seçkinin bilen, rasyonel, ehil, modern", "halkın irrasyonel, cahil, kaba, görgüsüz" olduğu varsayımı oluşturur. Bu varsayım vesilesiyle devlet, politik faaliyetlere tamamen kendisi hâkim olmayı; "ulusal egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" sloganı ile ifade edilen halkın egemenliğini ise tamamen devletin denetimine sokmayı meşrulaştırmış olur. Böylece esas itibariyle "halk egemenliği" ifadesiyle karakterize edilen "halkçı" söylem de, bir retorik olmanın ötesine geçemez (Baydur, 2004).

Atay, bu durumu, verdiği İtalya örneğinde şöyle anlatmaktadır: "...Faşist Fırkası, tıpkı komünist fırkası gibi, adede değil, maksadı anlıyan, o maksadın bütün mesuliyetini ve şerefini benimsiyen, talini o maksadın zaferine bağlıyan şuurlu insanlara dayanmaktadır..." (Atay, 1931: 17). Burada aslında "sayı"nın önemli olmadığı tespiti çarpıcıdır. Cumhuriyetin halkı terbiye edecek, idealist gençleri ve cumhuriyetçileri de sayı olarak az olabilir ama önemli olan burada, bu ideale inanmaktır. Bu ideale inanmış olanların yapacakları şey, halkı da bu ideale inandırmaktır. Bu mantık tam da aydın despotizminin izlerini taşımaktadır. Aydın despotizminin temel mantığı, bir avuç aydın, bilgili, seçkin insanın halkın genelinin çıkarı için hareket ederek, yönetme ehliyetine sahip olması gereğine yaslanmaktadır. Batıda olduğu gibi Türkiye'nin Kemalist modernleşme projesinde de "aydın despotizminin" temel amacı, güçlü bir orta sınıf yaratarak, milli bütünlüğü sağlamak olarak karşımıza çıkar (Mardin, 2004: 12). Böylece aydın despotizminin temel mantığının aydınlatmadan, (Türkiye'de terbiye) anladığı şey, milli bilincin uyanmasını sağlamaktır. Halkı aydınlatmak demek, onun farkında olmadığı milli kimliğini ona hatırlatmaktır. Ancak bu milli kimlik, çağdaş, seçkin, bilinçli yurttaş tasarımını zorunlu kılmaktadır. Bu eksiği, medeniyet ve Batılılaşma çabaları tamamlayacaktır.

> ...Yalnız okuma yazma, hatta yalnız köy çocuğu davası üstünde olsaydık, bir çok köyler için merkezi bir noktada yatı mektepleri vücude getirmek de çok pahalı olsa bile, gene mümkün idi. Garblı türk köylüsü, köyünde, köyü-

nün içinde, terbiyecileri tarafından yetiştirilecektir. Cumhuriyetin bu rehberi eski köy imamının yerini tutacak, köyde partinin ve hükümetin halkası olacak, toprak halkının kalkınmasına hizmet edecek, her şey onlar vasıtası ile kolaylıkla Türkiye ölçüsünde tatbik olunabilecektir... (*Ulus*, 19 Kasım 1936).

Gene yukarda değinildiği gibi, Cumhuriyetin ideallerine inanmış gençlerin köyde ve halkın içinde yapması gereken şey, eski geleneksel ilişkileri kırarak, halkı Cumhuriyetin ideallerine bağlamaktır. Burada karşımıza çıkan bu idealist gençler, Cumhuriyetin ve onun bağlandığı medeniyetçi ideallerden aldıkları aşkın mertebe ile hareket edeceklerdir. Aslında bu aşkınlık, bu işe koşulan bütün gençlerin her birinin birer devlet olduğunu göstermektedir. Cumhuriyet dönemindeki bu algı, bize, Thomas Bernhard'ın *Eski Ustalar* adlı eserindeki okul, devlet, eğitim, terbiye gibi konulardaki değerlendirmelerini hatırlatır:

> ...Okul, devlet okulu, orada genç insanlar devlet insanı, yani yalnızca devlet yardakçıları yapılırlar. Okula gittiğimde devlete gidiyordum ve devlet de insanları mahvettiğinden, ben de insan mahvetme kurumuna gidiyordum... Devlet beni de tüm diğerleri gibi kendi içine girmeye zorladı ve beni kendisi, yani devlet için uysallaştırdı ve benden bir devlet insanı yaptı, yönetmeliklenmiş ve sapkınlaştırılmış ve bunalımlı olmuş biri yaptı, diğerleri gibi. İnsan gördüğümüzde yalnız devlet insanlarını görürüz, devlet hizmetlilerini... (2001: 31-32).

Cumhuriyetin inşa yıllarının tek devlet, tek millet, tek parti, tek ideal ilkelerinin amacı da alıntıda geçen, devletleşmiş bir halk, her bir unsuru devletleşmiş insanlar topluluğu oluşturmaktır. Bu süreçte sürekli işlenen terbiyenin amacı ise, halkı kendi haklarına sahip çıkacak noktaya getirmektir. Bu amaca göre, bu haklar aslında teker teker her bireyin dışında yer alan haklar değildir. Bu haklar her bireyin devletin kendisi olmasından gelmektedir. Bu haklar, esas itibariyle bireyin insan olmasından gelmez. Bu süreçteki genel kanaate göre bu haklar liberal düşüncede olduğu gibi, doğuştan elde

edilen haklar değildir. İnsanın, vatandaş olması, aslında devletin kendisi olmak için gayret göstermesiyle kazanacağı haklardır bunlar. Seçme seçilme hakkının *verilmiş* olması, herkesin siyasal pratikler içerisine kendiliğinden katılacağı sonucunu doğurmaz. Siyasal katılımın yolu, büyük ölçüde "makbul vatandaş" olmaktan geçmektedir (Üstel, 2004). Makbul vatandaşı karakterize eden en temel özellik de, liberal vatandaşlık kurgusuna içkin olan "ergin olma, kendi iradesi ile hareket edip, yerine göre kamu otoritesini eleştirebilme" (Kahraman, 2002) gibi niteliklerden ziyade, özetle "devletine sadakati" işaret etmektedir (Yeğen, 2002).

Gene Atay, bir kitabında, Faşist İtalya'dan verdiği örnekte "Bir memleketi idare etmek için fikir, karakter ve salahiyet kuvvetlerini toplamak gerektir..." (Atay, 1931: 16)[53] cümlesini alıntılamaktadır. Bunun anlamı bilgisizlerin ve görgüsüzlerin, kısacası yönetmeye ehil olmayanların yönetime katılmasının hiyerarşiyi ve düzeni bozacağı düşüncesidir. Gene Atay, ülkedeki siyasal ve toplumsal pratiklerin nasıl yürümesi gereğine işaret etmek için, "...Rusya'da bugün bir sınıfa hükmettirilmekte değildir: hükmedecek sınıf terbiye edil-

---

53 Türkiye Cumhuriyeti, o dönem Akdeniz ülkelerinde ortaya çıkan faşist deneyimlerden esinlenmiştir. Bu esinlenmeyi Atay'ın yazılarında da, gezi notlarında da görebiliyoruz. Zafer Toprak da, Pierre Milza'nın değerlendirmelerine katılarak, dönemin Türkiye'sindeki tek parti uygulaması, geleneksel düzene karşı alınan tavır, iktisadi yaşamdaki artan devlet müdahalesi gibi uygulamaların Faşist uygulamaları anımsatmasıyla beraber, Faşist uygulamalardan ayrılan pek çok yönünün olduğuna dikkat çekmektedir. Toprak, Milza'nın, Mustafa Kemal'in kurduğu rejimi daha çok İkinci Dünya Savaşı sonrası Nasırizm ile başlayan sömürgeciliğe karşı Üçüncü Dünyacı hareketin habercisi olduğu düşüncesinde olduğunu hatırlatmaktadır (Toprak, 2004: 87). Kemalist rejimi bu durumda faşizmden ayıran unsurlardan birisine dikkat çekilmektedir. O da faşist rejimlerde sürekli otoriteye vurgu yapılırken, Kemalist rejimde "egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur" şiarı ile demokrasi savunusunun yapılıyor olmasıdır (91). Ancak bizim de vurguladığımız gibi, Atay düşüncesinde, bu egemenliğin o kadar da "kayıtsız şartsız" ulusa bağlı olmadığı ortadadır. Ulusu oluşturan unsurların, egemenliği benimseyebilmek ve hükmedebilmek için öncelikle terbiyeye tabi tutulması gerekmektedir (Hâkimiyeti Milliye; 17 Mayıs 1932).

mektedir..." (*Hâkimiyeti Milliye*, 17 Mayıs 1932) cümlesine de yer vermektedir. Kısacası, ülkede devletin idealize ettiği garplı millet, garplı halk, garplı köylü teşekkül etmediği sürece, halkın siyasal pratiklere katılmasının gereksiz ve hatta tehlikeli olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu düşünceyi, döneme yakın zamanlarda ülkenin değişik yerlerinde ortaya çıkan "irticai" kalkışmalar da pekiştirmiştir. Ya da bir diğer deyişle bu tür kalkışmalar, devletin bu düşüncesinin meşruiyet zeminini oluşturmuştur. Aslında burada neden ve sonuç birbirinin yerine geçmektedir.

2.3. Cumhuriyet Seçkininin Sorumluluğu Olarak Halk: Devlet-Baba ve Çocuk-Halk

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında, kurucu seçkinlerle halk arasında kurulan simgesel ilişkiyi besleyen en önemli unsur, "sorumluluk/mesuliyet" duygusu olarak karşımıza çıkar. Bu duygu ya da "hakikat sistemi", halkı halk, seçkini seçkin olarak anlamsal sabiteye yerleştiren bir unsurdur. Sonuçta, Cumhuriyet seçkininin anlam evreninde, halk kendini geliştirmeye ve kendini temsil etmeye muktedir olmayan bir "ihmal" uzamı olarak durur. Halkın geriliği, zaten Osmanlı geçmişinin onu "unutuşundan" kaynaklanmıştır. Bu unutuş, halkı halk olmaktan çıkarıp bir yaban uzama dönüştürmüştür. Cumhuriyet seçkininin yapacağı şey bu yaban uzamı evcil bir unsura dönüştürmek olacaktır. Bu amaç, ancak Cumhuriyet seçkininin o uzamı sorumluluğu olarak algılaması ve halkı, bu sorumluluğun nesnesi olarak üretmesiyle hayata geçecektir. Bu amacın işaret ettiği ideale erişmek için çok büyük yığınlara ve kalabalıklara ihtiyaç yoktur. Zaten söz konusu "yokluk" ve "yoksunluk" koşulları içerisinde bu ideallere sahip çok kimsenin olması da mümkün görünmemekte ve beklenmemektedir. Zira Atay'a göre çoğu zaman bu ideallerin hayata geçmesi, "bir avuç" fikir ve ideal adamının halka rehber olmasıyla mümkün olabilecektir:

> ...Bugünkü vatan, kendini halka tanıtan ve sevdiren bir avuç fikir ve ideal adamının eseridir. Bu zümrenin kuvveti ne sayısında, ne de eğilir bükülür, gündelik ve hodbin bir politika gütmesindedir: kendine ve idealine inanışında

> ve bilhassa zapturaptındadır. Bir tek insanın, veya küçük bir zümrenin zaman zaman büyük kalabalığa rehber oluşunun sırrı başka türlü nasıl izah olunabilir?.. (*Hâkimiyeti Milliye*, 5 Temmuz 1930).

Metinden de anlaşılacağı üzere, halka dair anlamlandırma sürecinde karşımıza iki yönlü bir işaretleme mantığı çıkar. Birincisi, halkın dışındaki ve aslında azınlıkta olanlar, ikincisi halkın kendisidir ki; işaretlenen bu grup çokluktur; ancak zaten çok olmaları nedeniyle azlığın yönlendiriciliğine muhtaçtırlar. Bu alıntıdan bir şeyi daha çıkarırız: Zaten bir tek kişi ya da azınlık her zaman kalabalığa rehberlik etmiştir. Bu aslında karşımıza gene şaşmaz bir toplumsal kural olarak konulur. Cumhuriyetin kuruluş sürecinde karşımıza çıkan seçkinlerin yüklendiği ve yüklenmek zorunda kaldığı sorumluluk, aslında verili bir toplumsal kuralı desteklemekten başka da bir sonuç doğurmaz. Bu kural da küçük bir azınlığın, her zaman kalabalığa rehberlik etmesi kuralıdır. Önemli olan burada Cumhuriyet seçkininin bu sorumluluğu yüklenip yüklenmeme tasarrufunda bulunması sorunu olarak karşımıza çıkar. Alıntıdan çıkan sonuca göre, Cumhuriyet seçkininin yapması gereken iki çelişkili durum bulunmaktadır: Birincisi halka kendini sevdirmek, ikincisi de, bu amaçla çok da uyum içinde olmayan, *gündelik politika* yürütme kolaycılığına kaçmamaktır. Aslında Cumhuriyet seçkinlerinin halka kendini sevdirme güveni, bu mantığa göre onun halka hizmetteki samimiyetinden kaynağını almaktadır; halka şirin gözükme kaygısından değil. Gene bu anlamlandırma çerçevesi içinde, seçkinci söylemi üreten iki yönlü bir mantık zinciri işlemektedir: Birincisi seçkin, kendini halka sevdirmek gibi bir kaygı içindedir; bu nedenle kendini halktan ayırmakta, halk dışına taşımaktadır. İkincisi seçkin kendini halka sevdirmek için "vulgar" bir popülizm içine girmemelidir, halkın karşısında ne biliyorsa neye inanıyorsa onu hayata geçirmelidir, eğilip bükülmemeli, ideallerine sarılmalıdır. Seçkinin kendini halka sevdirme gerekliliği de, sevdirmek için "vulgar" bir popülizm içine girmeme gerekliliği de seçkini halkın dışına atan söylemsel stratejiler olarak düşünül-

melidir. Aslında burada karşınıza çıkan çelişki -seçkinin halka kendini sevdirmesi ve sevdirmek için popülizme başvurmaması- bilerek görmezden gelinmektedir. Zira bu çelişkinin varlığını, seçkinin halktan daha iyi biliyor olması ve tam da bu biliyor olmaktan gelen güvenle halk için halkın kendisinden daha iyi hizmet verebilecek olması varsayımı ortadan kaldırmaktadır. Bu yaklaşım, bazı ideallerin seçkinde verili olarak bulunduğunu, halkın ise bu gibi ideallerden yoksun olduğunu ve seçkin zümrenin ideallerine bağlanması gerektiğini işaret etmektedir. Gene halkı, bu seçkinlerin ideallerine bağlama konusundaki sorumluluk, bizzat Cumhuriyet kurucu seçkinlerinindir:

> ... Fakat yeni Türkiye'de, yeni Türkiye'nin ilminde, fenninde, idaresinde, siyasetinde söz sahibi olacaklar için kendi memleketini tanımak bir zevk meselesi değil, bir mesuliyet davasıdır... Anadolu açılmış bir kucak gibi, cumhuriyetin çocuklarını bekliyor. Cumhuriyet çocuğu, *mahalli, taşra ve gurbet*[54] sözlerini ortadan kaldıracaktır. Bizim inkılâbımızın başlıca hayatiyet unsuru, *memleketçilik*'tir... (*Ulus*, 24 Mayıs 1934).

Öyle anlaşılmaktadır ki, Atay'a göre, yeni Türkiye'nin idaresinde söz sahibi olacak seçkin insanların halka dair sorumluluğu bir tercih değil zorunluluktur. Cumhuriyetin kurucu seçkinlerinin halkı tanımak ve onunla "kucaklaşmak"tan kaçmak gibi bir "lüksü" yoktur. Zira yeni kurulan Cumhuriyetin her tarafı, hem Cumhuriyet seçkininin öz malı hem de sorumluluğu dâhilindedir. Bu sorumluluğun en özlü sloganı, "memleketçilik" olarak karşımıza çıkar. Burada "memleketçilik" sözcüğünün sorumluluk duygusuna işaret etmenin ötesinde bir anlamı vardır. "Memleketçilik" sözcüğü, gene halka dair işaretlenen tüm farklılıkların yok edildiği ve düzleştirildiği bir gösterge sistemi olarak karşımıza çıkar. Halkı, devleti, seçkini, bileni, bilmeyeni aynı kategori içine yerleştiren bir gösterge sistemi. Ancak burada gene seçkin halka dair taşıdığı sorumluluk duygusu ile bu düzleştirici

---

54 Alıntı içindeki vurgular yazara aittir.

gösterge sisteminin içerisinden sıyrılmakta ve aşkın bir mertebeye yerleştirilmektedir. Bu mertebeyi mümkün kılan en önemli sözcük "sorumluluk"tur. Zira halka, yaşama dair her şeyin öğretilmesini vadeden şey de gene bu sorumluluk duygusudur. Her bakımdan halk, Cumhuriyet seçkininin sorumluluğu dışına çıkamaz. Çünkü halkın her yönden *geriliği*, *ilkelliği*, yaşamını bile idame ettirmekten *yoksunluğu*, halkı Cumhuriyet seçkininin sorumluluğu haline getirir. Bu sorumluluk çerçevesinin içine yerleştirilmesi nedeniyledir ki halk, bir "bütünlük" arz etmektedir. Halkı bir birliğe kavuşturan ve tüm farklarından arındıran sistem, gene halkta olmayan şeylerin işaretlenmesidir. Böylece halkın yoksunluğu, aynı zamanda onun "birliği ve bütünlüğü"nün kaynağı olarak karşımıza çıkar:

> ...Bizler halkı tedavi etmeğe, ilaca inandırmağa başladık. Yani başlangıçlarında başında! İtiraf etmek lazımdır ki sıhat bakanlığımız, maddi manevi imkân ölçüsünü daima göz önünde tuttuğu, kemiyet gösterişine ehemiyet vermiyerek, işini tam yapmağı anane edindiği için, büyük muvaffakiyetler elde etmiştir. Bu muvaffakiyetler evvela bizi, yani türk münevverlerini eski zamanlardan kalma bedbinlikten tedavi etti; türk münevveri memleketi bütün hastalıklarından kurtarmak, süratle kurtarmak, ölüm şartlarını normalleştirmek mümkün olduğunu anladı... (*Ulus*, 16 Ekim 1938).

Atay, Sağlık Bakanlığı'nın faaliyetlerini de anlattığı yazısında, Türk münevverine aynı zamanda, halkın hastalıklardan kurtulması için ilaç kullanmayı da öğretmesi sorumluluğunu yüklemektedir. Atay'ın halka dair belirttiği hastalık, bir yandan somut fizyolojik rahatsızlıkları işaret ederken, diğer yandan metaforik olarak halkın cehaletine, halkın geriliğine göndermede bulunur. Metafor olarak kullanılan hastalık, aynı zamanda Türk münevverinin Osmanlı dönemindeki bedbinliğine, halka karşı ilgisizliğine de işaret eder. Cumhuriyetin kazanımları, sadece halkın hem maddi hem manevi rahatsızlıklarını iyileştirmekle kalmayacak, Türk münevverinin umutsuzluk ve ilgisizlik *hastalığına* da iyi gelecektir. Ge-

ne bu süreçte, Türk münevveri, hem halkın *ölüm şartlarını* iyileştirmek hem de kendi umutsuzluğunu ortadan kaldırmak için aktif bir sorumluluk üstlenmektedir. Ancak burada karşımıza çıkan aktif özne münevver, pasif özne halktır. *Türk münevveri*, toplumsal ve siyasal alanda hem kendini hem de halkı her bakımdan hastalıklardan kurtaran bir muktedir özne olarak yer alır. Kuşkusuz seçkini muktedir, aşkın ve halka dışsal kılan, devletle kurduğu ilişkinin simbiyotik niteliğidir.

> ...Halkevleri Türkiye vatandaşlığının bir *manevi ve yüksekten tesviye*'si[55] gibi mukaddes bir iş başındadır. Orası, cumhuriyetin bütün faziletlerini ve kazançlarını, halka maletmekten başka maksadı olmıyan ülkü adamlarının ocağıdır... (*Ulus*, 22 Şubat 1934).

Buradaki "yüksekten tesviye" tabiri, Kemalist devlet seçkinlerinin Osmanlı Türkçülerinden devraldığı pozitivizm etkisindeki "toplum mühendisliği" mantığının izlerini taşımaktadır. Bu mantık, halkı aydınlatma misyonu nedeniyle seçkinin varlığının meşruiyet zemini olarak da düşünülmelidir (Çelik, 1996: 151). Bu durumda "yüksekten tesviye" ifadesindeki "yüksek" sıfatının iki anlamı karşımıza çıkar: Birincisi "tesviye" işlemini yapacak olan devlet/seçkin/aydının toplumsal konumunun "yüksekliği/aşkınlığı". İkincisi "tesviye" işleminin "yüksek/medeni" bir kültür yaratma hedefine sahip olmasıdır. "Yüksek" sıfatının sahip olduğu bu iki anlam da devlet/seçkini halka dışsallaştırmakta, aşkınlaştırmaktadır. Bu yaklaşıma göre, devlet/aydın, halk için neyin iyi olduğunu, halkın kendisinden daha iyi bilmektedir. Bu nedenle devletin/aydının, halkı "yüksek" bir toplumsal konumlanma ile yine "yüksek" bir yaşam standardı ve refah seviyesine ulaştırması öngörülmektedir. Burada hem söz konusu "yüksek/aşkın/dışsal" toplumsal konumlanma, hem de bu konumlanmadan meşruiyet alan "yüksek tesviye" eylemi, otoriter aydın despotizminin en temel dayanağı olarak görülmelidir (Mardin, 2004: 12; Mardin, 2003: 31; Çelik, 1996: 153). Tam

---

55 Metin içindeki vurgular yazara aittir.

bu noktada, Kemalist modernleşme paradigmasının "halkçı" söylemi, demokrasi ile bağlantısını koparmakta, otoriter bir nitelik kazanmaktadır (153).

Aynı zamanda Atay'ın *ülkü adamları* olarak nitelendirdiği Cumhuriyet seçkinleri, her şeyden önce Halkevleri içindeki faaliyetleriyle halkı manevi bir *tesviyeden* geçirmekle "sorumlu" görünmektedirler. Bu tesviyenin vücut bulduğu göstergе vatandaşlık olarak karşımıza çıkar. Kuşkusuz vatandaşlık "verili bir devlette seçme ve seçilmeye *lâyık* bulunan kişilere tanınan özel bir haklar ve görevler sistemine işaret etmektedir" (Üstel, 1999: 53). Burada da vatandaşlık sistemi, seçme seçilme bağlamında bir tesviye işlemine de işaret etmekle beraber, esas göndermede bulunulan şey ahlaki boyut olarak karşımıza çıkar. Bu ahlaki boyut, tamamen eskinin aşıldığı ve yeni olan Cumhuriyetin *faziletlerine* işaret etmektedir. Tek partili bir parlamenter demokrasinin içerisinde, seçme ve seçilme olgusunun özgür bir iradeye göndermede yapmadığı ortada olduğu için, bu yapı içinde vatandaşlığın eşitleştirici ve homojenleştirici boyutu özellikle kendini ahlaki konuda açık etmektedir. Bu ahlaki *tesviyenin* hayat bulacağı yegâne kuruluş olarak karşımıza bütün sivil topluma dair faaliyetlerin tekelde toplandığı Halkevleri olarak karşımıza çıkmaktadır:

> ...Türkiye halkevlerinde vazife alanlar başka türlü düşünmektedirler. Eğer onların övünülecek bir şerefleri, yüksekten bakan bir gururları, duygan bir haysiyetleri varsa, hepsi bu memleketten ve halktan olmaktır. Bu şeref, gurur ve haysiyeti daha esaslandırmak ve kuvvetlendirmek için, memleket ve halkı, kendi kusuru olmıyan, geriliklerden kurtarmak lazımdır... (*Ulus*, 27 Şubat 1936).

Cumhuriyetin inşa yıllarının birlik ve bütünlük tahayyülü, karşımıza aynı zamanda bir aile metaforunu da çıkarmaktadır. Bu metafor çerçevesinde düşünülünce, devleti oluşturan millet, halk, yönetici, yönetilen kocaman bir aile olarak tahayyül edilmekte, halka içkin olan bütün farklar aile düzlemi içinde yok edilmektedir. Ancak mikro düzeydeki ailede olduğu gibi, ulus düzeyindeki tahayyüli ailede de baba ve ço-

cuklar yer almaktadır. Böylece buradaki "vatandaşlık" kurgusunun asli anlamı da önemli ölçüde ortaya çıkar. Vatandaşlık, özgür, ergin, kendi kararlarını bağımsız ve tamamen kendi "aydınlanmış" zihniyle verebilen bir birey tasarımına yaslanmaz. Tam aksine vatandaş burada, büyük bir aile olarak tasarlanan ve organik bir bütünlüğe işaret eden ulusa tüm benliğiyle teslim olmayı, bir başka deyişle koşulsuz sadakati ifade etmektedir (Ustel, 2004: 73). Böylece vatan bir ev, vatandaşlık da bu evin sadık bir evladı olmak anlamı kazanır. "Vatandaşlık" ve "evlatlık" arasındaki bu ilişki, "halkın terbiye edilmesi" mantığının da daha anlaşılır hale gelmesini sağlamaktadır. Zira vatana "vatanın evladı" olma mantığıyla bağlı olmak, evladın terbiye edilebilir bir "çocuk" olarak tasarlanmasını da meşru kılmaktadır. Bu düzlemde, Atay, halkı ve halkın *inandığı* Cumhuriyet kurucu seçkinlerini baba ve çocuk olarak kodlamaktadır:

> ...İsmet İnönü geçen yıl *köye esvap yolladı*: Devlet fabrikalarına köylünün alabileceği ucuzlukta kumaş dokumalarını emretti. Türk köylüsünün eski adlarından biri *Çulsuz*'dur. Çünkü Türk çiftçisinin buğdayı esvabı satın alamazdı... (*Ulus*, 22 Haziran 1935).

Burada karşımıza çıkan durum, bir babanın çocuklarına karşı duyduğu kucaklama sorumluluğudur. Halkın, devletin koruyup kollaması olmaksızın bir "hiç" olduğu, onun "çulsuz"luğu ile işaret edilir. Ancak Türk köylüsünün bu adı *eskiye* aittir. Artık Türk köylüsünün bu adından kurtulduğunu işaret etmek için, devrin Başvekilinin köylüye esvap gönderdiği anımsatılmakta; bu sayede, Başvekille halk arasındaki sorumluluğa dayanan baba-çocuk ilişkisindeki vurgu güçlendirilmektedir. Başvekil aynı zamanda devletin temsilcisidir. Bu temsilcilik vesilesiyledir ki, devletin baba, halkın ya da köylünün de *bakıma muhtaç çocuk* olduğu tekrardan vurgulanmaktadır. Bu sayede halk gene bakıma muhtaç ve güçsüz bir çocuk olduğu anımsatmasıyla bir bütünlük içine yerleştirilir. Karşımıza çıkan *bütünlük* işaretlerinin genellikle bir yoksunluk dolayımına dayanması gibi, burada da çocuk olmaktan kaynaklı bir mazlumluk işaretlemesi birliğin ve bü-

tünlüğün kaynağını oluşturmaktadır. Halka atfedilen bütün olumlu unsurlar aynı zamanda bir boşluğa işaret etmektedir. Bu boşluğun her zaman bir yoksunluğu çağırdığı görülmektedir. Bu yoksunluk sürekli bir yüceltmeler dizisiyle de anılmakta ve olumlanmaktadır. Söz konusu yoksunluğu ve yüceltmeyi bir anlamda kutsal mazlumluk anlatısı olarak tahayyül etmek mümkündür (Açıkel, 1996).[56] Bu anlatının as-

---

56 Fethi Açıkel, Türk siyasal hayatında kutsal "mazlumluk söyleminin" özellikle Türk İslam sentezini tanımlayan bir unsur olduğunu vurgulayarak, bu söylemi ayrıntılarıyla analiz etmektedir. Ancak bu söylemin, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki seçkinin halkla kurduğu ilişkiyi ve söylemsel olarak inşa edilen halka dair tahayyülü de tanımlayan bir unsur olduğu karşımıza çıkmaktadır. Burada esas olan şey halka dair ortaya çıkan söylemsel üretimlerdir. Atay'ın halka dair söylemsel üretiminin önemli unsurlarından birisi, halkın her bakımdan üretici bir unsur haline getirilmesi gereği ise, bir diğer önemli unsur, halka dair yoksunluk sendromudur. Yazılarda karşımıza çıkan en önemli unsur, halkın eski / Osmanlı döneminde her zaman ezildiği hor görüldüğü düşüncesidir. Bu eziklik söylemi karşımıza aynı zamanda bir iktidar istencini de getirmektedir (Açıkel, 1996: 153). Bu iktidar istenci söylemsel düzeyde, halkın iktidar istenci olarak kurulmakla beraber, istencin esas faili bu söylemin üretilmesine katkıda bulunan olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten söylemsel üretimin eylem düzeyine geçebilmesinin kısa vadede mümkün olmadığının farkında olmak bile bu istencin kime ait olduğunun ipucunu vermektedir. Burada karşımıza çıkan şey aslında bir hakikat sistemidir. Halka atfedilen eziklik söylemini üreten özne, aynı zamanda bu sistemin çerçevesini çizen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu sistemin birer birer failler tarafından organize edilmediği de ortadadır. Bu hakikat sistemine dahil olan ve özneleri aşan bir yapı karşımıza çıkmaktadır. Bu yapıyı en azından kavramlar düzeyinde tanımlamak gerekirse karşımıza, modernite, uygarlık, aydınlanma, teknik, bilim gibi söylemsel ve kurumsal oluşumlar çıkmaktadır. Halkın yoksunluğu, aynı zamanda, bütün bu saydığımız söylemsel ve kurumsal oluşumların yokluğuna işaret etmektedir. Cumhuriyetin kurucu seçkinleri büyük ölçüde, bu devasa söylemsel ve kurumsal oluşumların dillendiricileri olarak karşımızda durmaktadır. Ancak bu varlık ve yokluk arasındaki salınım noktasında kurulan hakikat sistemi, halk üzerinde uygulanan bir iktidar sistemini de beraberinde getirmektedir. Bu iktidar uygulamasını meşrulaştıran en önemli unsurlardan birisi de halkın yoksunluğunu ve mazlumluğunu tanımlayan kutsallık ya da yüceltmedir. Halk yoksul olabilir, zulme uğrayabilir ama bu mazlumluk ve yoksunluk onun en yüce yönüne işaret etmektedir. Halkın yoksunluğuna atfedilen bu yüceltme, aynı zamanda halkı seçkinin gö-

lında halkın iktidar istencine tekabül ettiği düşünülebilir. Ancak Atay'da karşımıza çıkan bu anlatı, halkın iktidar istencinden ziyade halk söyleminden dolayımlanarak devletin/seçkinin tahakküm istencine dönüşmektedir. Atay, halkın "yoksunluğu/mazlumluğunu" anımsatıp vurgulayarak, bir yandan söylemsel olarak bir "bütünlüklü halk" tahayyülü yaratmakta, diğer yandan bu anlatının izinden giderek, halktan popüler bir rıza kazanma hedefi gütmektedir. Söylemde "yoksunluk" halkla beraber seçkinin yoksunluğu olarak çizilmekle beraber, seçkinin halktan daha bilgili olması ayrımı, gerçekte seçkini bu yoksunluk tahayyülünün dışına atmaktadır. Böylece Atay'ın söylemi, gerçekte "halkçı" olmaktan çıkıp bir retoriğe dönüşmektedir.

> ...Biz Anadolu yollarının kötü olduğunu biliriz. Anadolu köyünün ve kasabasının facialarını tanırız! Bütün Anadolu üstünden asırlardanberi bir *tahrip* kasırgası geçiyor. O, cumhuriyet ananın kucağına aç, çıplak ve hasta olarak geldi... (*Ulus*, 15 Şubat 1934).

Gene halkın seçkinin sorumluluğu içine yerleştirildiği yukarıdaki alıntıda da, halk kavramı ile özdeşlik içinde düşünülen Anadolu coğrafyasının facialarını ve yoklukları anımsatılmaktadır. Bu yokluk ve yoksunluk, halkı ister istemez seçkinde bir tapınma nesnesine dönüştürmektedir. Halk seçkinin erdemini, ahlakını, samimiyetini, içtenliğini ve memleketine olan sevgisini sınayabileceği ve temize çekebileceği bir mabet gibidir. Ancak bütün kutsallıklar aynı zamanda kendi içinde murdarlık da taşımaktadır. Aslında kutsallık anlatısını iktidarla dolayım içine sokan onun kutsallıkla murdarlık arasındaki salınım noktasında kurulmasıdır. Egemen iktidar için hem kutsallık hem de murdarlık, tamamen üzerinde iktidar uygulanabilecek nesneye içkin unsurlardır. Bu nedenle iktidar uygulama unsuru olarak bir nesnenin kutsallığı ile murdarlığı arasında hem nitelik açısından bir fark yoktur, hem de kutsallık kolayca murdarlığa dönüşebilme potansiyelini içinde taşır (Agamben, 2001). Kemalist modernleşme söylemi içinde de "halk" kategorisine içkin olan yoksunluktan türeyen "kutsallık" anlatısı, üzerinde iktidar uygulanan bir nesne olmaklık nedeniyle "murdarlığı, kabalığı, cehaleti" de içinde barındırmaktadır. Aydının/devletin halka atfettiği bu kutsallıkla birlikteki "kabalığı/murdarlığı", halk üzerindeki sınırsız iktidar uygulama hakkını meşrulaştıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

nin sorumluluğu içine yerleştirmektedir. Bu yoksunluğun ve mazlumluğun sürekli hatırlatılmasının ve altının sürekli kalın çizgilerle çizilmesinin nedeni de zaten halkı bu çerçeve içinde bir birliğe kavuşturma kaygısıdır. Halk kategorisiyle özdeşleştirilen Anadolu coğrafyası, aynı zamanda bir ihmal ve felaketler uzamıdır. Artık Cumhuriyet, şefkatli bir *ana* gibi "hastalıklı" ve "güçsüz" "Anadolu'yu/halkı/çocuğunu" kucaklayacak, ona bakıp güç verecektir. Anne metaforu burada, halkın eksikliğinin ve sakatlığının hatırlatılması işlevini görmektedir. Halkı doyurmakla yükümlü olan artık Cumhuriyet *ana*'dır. Cumhuriyet aslında asırlardan beri eski/Osmanlı'nın yapamadığını, şefkati ve içtenliğiyle yapacaktır. Aslında Cumhuriyet, anne analojisiyle metaforik bir anlam kazanarak eskinin ihmalinden kaynaklanan halkın zihnindeki boşluğu doldurur. Ancak bu boşluğun doldurulması, gene söylemsel olarak aşkın bir dillendirici tarafından sağlanır. Atay'ın düşüncesinde karşımıza çıkan bu baba ve anne metaforu, aynı zamanda bize halkla özdeşlik içinde düşünülen lider kültü mantığını da hatırlatır. Zaten Atay düşüncesinde, devlet, Cumhuriyet, millet, halk, köylü, işçi, münevver, lider gibi bir yandan kurumsal diğer yandan bireysel özneye işaret eden kavramlar, birbirinin içine o kadar geçmiş durumda kavramsallaştırılmaktadır ki hangi kavramı diğerinin yerine kullandığı çoğu zaman ayırt edilemez. Çağrışımlar ve metaforik sistemler çoğu zaman gelişigüzel kullanılmakta, bu gelişigüzelliğin aslında soyut bir heyecana neden olmasının istendiği hissedilmektedir. Diğer yandan da birlik ve bütünlük tahayyülünün içinde bu gibi ayrımların yapay bir ayrım olacağı düşüncesinin de hâkim olduğu ima edilmektedir. Bu bağlamda, Atay düşüncesinde her şey, her gösterge halkın bütünlüğünün, birliğinin bir işareti olarak algılanmalıdır. Ancak bu birliğin vücut bulduğu beden gene liderin bedeni olarak karşımıza çıkar:

> ...Bizim kuvvetimizin, bütünlüğümüzün ve tamlığımızın sırrı, şuur birliğimizdedir. Bu şuur birliği Atatürk'ün bize kendimizi tanıtmasından, kendimizi öğretmesinden, bizi kendimize inandırmasından doğmuştur. Düşman, bu vic-

> dan aydınlığının hiçbir köşesini karartamaz... Hiçbir devlet reisi onun kadar serbest dolaşmaz. İmkânsız olan şey onu bu kolların arasından almak, onun için çarpan kalbler arasından ona ulaşmaktır... (*Ulus*, 23 Ekim 1935).

Atay'a göre ve aslında dönemin neredeyse genel kanaatine göre, Türkiye'nin birliğini, bütünlüğünü sağlayan, "Türkleri bir millet haline getirip, onlarda yurt sevgisi uyandıran" (Kinross, 1973: 713) kişi Mustafa Kemal'dir. Mustafa Kemal sıradan bir lider olmanın ötesinde bir işlev görmüştür. Dağınık ve memleket sevgisinden ve şuurundan yoksun bir kalabalıktan katı bir kütle meydana getiren kişi olarak karşımıza gene Mustafa Kemal çıkar. Özellikle, Kurtuluş Savaşı sürecine ilişkin yazılan romanlarda, Anadolu halklarının dağınıklığı ve *şuursuzluğu* üzerine *hazin* ve iç *burkucu* tahlil ve betimlemeler yapılmıştır (Karaosmanoğlu, 2006). Bu betimlemeler, sadece Anadolu halklarının dağınıklığı ve farklılığı üzerine değil, aynı zamanda ilkelliği, çıkarcılığı, erdem ve ideallerden yoksunluğu üzerine gözlemleri de içinde barındırır. Ancak bu dağınıklık, işgalden kurtuluş süreciyle beraber, bir toplanıp bütünleşme sürecine girmiştir. Bu birlik ve bütünlüğün vücut bulduğu beden bir lider olarak Mustafa Kemal'in bedenidir.[57] 1935 yılı içerisinde Mustafa Kemal'e karşı yönelen yeni bir suikast girişiminin ardından Atay'ın yazdığı yazı, aynı zamanda Mustafa Kemal'in bir lider olarak halkın birliğinde nasıl ölümsüzlük kazandığının delili olarak

---

57 Bu noktada Anadolu hareketinin direniş uğrağında kurulan bir hegemonik potansiyel taşıdığını hatırlamakta yarar vardır (Çelik, 1996: 151). Dış düşmanın işgaline karşı Anadolu halklarının tüm heterojen unsurları, halk kategorisinin içine kendi tikel varlık ve niteliklerini koruyarak katılabilmişlerdir. Bir anlamda direniş, bir metafor olarak halkı hem bir bütünlük olarak kuran, hem de kendi tikel niteliklerini korumasını sağlayan politik ve toplumsal unsur olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu halkın kendi kendini kuruculuk potansiyeli, devletin somut bir varlık olarak aşkınlaştığı noktada, askıya alınmış, halk kategorisi "millet" kategorisine evrilmiştir. Bu evrilme sürecinde, direniş metaforuyla ortaya çıkan, halkın kendi kendini kurma potansiyeli ile varlık bulan demokratik olasılık, otoriter, totaliter ve aşkıncı bir hal almıştır (151).

karşımıza çıkar. Bu delili, halkın diline tercüman olarak dile getiren, gene Cumhuriyet seçkinidir.

Burada da seçkinci söylemi kuran iki yönlü bir mantık karşımıza çıkar: Birincisi halkı kuran, onu şuurlandıran, ona kendini tanıtan, derleyip toparlayarak ondan bir bütünlük oluşturan lider tahayyülü, halkın kendi içkin varoluş mantığını reddeden bir düşünce sistemi içinden hareket etmektedir. Böylece karşımıza lidere dair kurulan aşkın bir kategori çıkar. Bu aşkın kategori, halkçı söylemi reddeden bir düşünce sisteminin ürünü olarak düşünülebilir. Zira halkçı bir söylem içerisinde, lider halkın içindeki eşitlerden bir tanesi olmalıdır. Bu, aynı zamanda liderin de halktan olduğunun göstergesi olarak algılanmalıdır. Halkçı söylemi seçkinci söylemden ayıran en önemli unsur, bir liderler ve yol göstericiler grubu yerine, halkla beraber hareket eden, halkın içindeki eşitler arasındaki unsurlardan biri ya da birkaçı olduğunun sürekli altının çizilmesidir. Atay'ın yazılarının bazısında Mustafa Kemal'in bir lider olarak ne kadar halktan olduğu, ne kadar halkın içinde kendini rahat hissettiğini vurgulayan pasajlara rastlamak da mümkündür:

> ...Atatürk bulunduğu yerde neşe ve şevki coşturan mürai bir Şark zorbası değil, şenlik içine katılan, halk sevincini içine sindiren, içenle içen oynayanla oynayan, konuşanla konuşan bir halk arkadaşı idi. Halkın içine girdiği vakit kendini tam yerinde hissederdi. Halk ile haşır neşir olurdu. Mustafa Kemal'i halk ile beraber görünce, mürai yobazlar kaybolup giderlerdi. O kalabalıktan ürken ve kalabalığı kendilerinden iki üç asker kordonu ötede tutan diktatörlerin aksine, nefesine nefesi karışan kalabalıkta kuvvet bulurdu. Bütün ömrünce kalabalıktan hiçbir tecavüz beklememiştir... Mustafa Kemal'in inkılâp iradesinin kaynağı halkın kendine inanışıdır. O bütün baltalamaları halktan değil, aydınlardan görmüştür. Tek diktası da bu irtica üniversite profesöründen medreseliye kadar çeşitli aydınlarını halkı kışkırtmalarına müsaade etmemekti. Tanzimat'tan beri isimlerini duyduğumuz liderler arasında halkı doğru anlayan ve halk ile kaynaşma yollarını bulan yalnız o idi (Atay, 1969: 441).

Atay'ın *Çankaya* adlı kitabından yapılan bu alıntıda Mustafa Kemal'in halk karşısındaki yeri tanımlanırken, bir Doğu-Batı karşıtlığına başvurulmaktadır. Bu karşıtlık, aslında aynı zamanda Osmanlı geçmişi ile *yeni* Cumhuriyet arasında kurulan karşıtlıktır. Aslında bu alıntıda Mustafa Kemal'in ne kadar halktan olduğu vurgulanırken, aynı zamanda ne kadar sıra dışı bir lider figürü olduğunun da altı çizilmektedir. Mustafa Kemal'e ait olan "Halkı doğru anlamak, halkla kaynaşma yollarını bulmak" gibi özellikler aslında bir yandan halktan olmaya işaret etmekle beraber, diğer yandan ne kadar halkın dışında olduğunu da ima etmektedir. Bu düşünce sistemi içinde bir liderin ne kadar sıra dışı bir figür olması gerektiği de anımsatılmakta; Mustafa Kemal'in de bu sıra dışılık özelliğine ne kadar sahip bir lider figürü olduğu vurgulanmaktadır. Yazarın gözünde Mustafa Kemal bir lider olarak aslında halka karışarak, bir lütufta bulunur. Normalde *Osmanlı* ve *Tanzimat* geçmişi ile yapılan kıyas bile, Mustafa Kemal'in halkın arasına karışması sayesinde halka nasıl bir lütufta bulunduğunun delili olarak sunulur. Mustafa Kemal, bir lider olarak kendine o kadar güvenmektedir ki, halkın arasında rahatça ve ürkmeden dolaşmaktadır. Bu yaklaşımdan, Mustafa Kemal'in halka güvendiği anlamı da çıkabilir; ancak burada aslolan O'nun kendine güvenmesidir. Bu güven aslında Mustafa Kemal'in halkın soyut düzlemde vücut bulduğu beden olmasından da kaynaklanır. Mustafa Kemal, böylece halkın varlık bulduğu "yüce" bir beden olarak karşımıza konulur. Böylece Mustafa Kemal, halkın ta kendisi olarak tanımlanır. Aslında Mustafa Kemal'in bedeni, halkın varlık bulduğu bir beden olması nedeniyle halka atfedilen yüceltmeleri de içinde barındırır. Mustafa Kemal'e dair anlatılan değişik anekdotlar bile, onun ölümsüz bir lider olarak söylemsel üretimini ortaya koyar. Aslında bu ölümsüzlük, Mustafa Kemal'in kendisinin değil, ulusun, halkın ölümsüzlüğüdür. Halka ve ulusa dair tasavvur edilen bu ölümsüzlük

fikri, kendini Mustafa Kemal'in bedeni üzerinden kurmaktadır.[58]

---

58 Mustafa Kemal'e atfedilen bu ölümsüzlük ve halkın varlık bulduğu beden kurgusu, bize Osmanlı padişahlarına verilen adlardan birini hatırlatır. Osmanlı padişahlarının adlarından birisi de "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi"dir. Bu mantık, Osmanlı toprak mülkiyet sisteminin şekillenmesini bile etkilemiştir. Zira bu düşünceye göre, mülk–toprak –devletin özel mülkiyet elinde bulunması mümkün değildir. Mülk Allah'a aittir. Padişah, Allah adına mülke hükmetme yetkisine sahiptir. Aslında padişah, mülke kendi kişisel niteliği nedeniyle değil, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olması nedeniyle hükmetme yetkisine sahiptir (Divitçioğlu, 2003; Tahir, 1992; Anderson, 1989: 365-366). Bu mülkiyet sistemine, aynı zamanda *prebendal* (arpalık) mülkiyet sistemi de denmektedir (Wolf, 2000: 124). Burada toprağın mülkiyeti, sultanın atadığı kapıkullarının yönlendiriciliğindedir. Bu sistemin temel mantığı, sultana kişisel mülkiyeti müsadere etme yetkisi vererek, memurlar arasındaki mülk edinme konusundaki rekabetin önüne geçme kaygısıdır (124). Mülkiyet sistemini düzenleyen bu yapı, meşruiyet zeminini Tanrısal erkten almaktadır. Bu tanrısal erkin kaynağını, Tanrıdan dolayımlanan bir kutsallık halesi oluşturmaktadır. Cumhuriyet'le beraber, padişaha atfedilen bu tanrısal temsiliyetin yerini seküler halka dayanma mantığı almıştır. Böylece siyasal iktidarın kaynağı, "hak"ka değil halka dayanması nedeniyle seküler bir sistem ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu sistemin en temel ve birinci sloganı "egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu"dur. Karşımıza her bakımdan seküler bir temsiliyet mantığı çıksa da, Mustafa Kemal'e atfedilen ölümsüzlük nitelemesi, yeni kurulan Cumhuriyet'in derinlerinde hâlâ bir kutsallık barındırdığını ortaya koymaktadır. Zira Mustafa Kemal'in yaşadığı değişik olaylar; özellikle "İzmir Suikastı"ndan sonra silahşorlardan birisi ile arasında geçen diyalog, O'nun ölümsüzlüğüne dair oluşturulan mitin delilleri olarak karşımıza çıkarılmaktadır (bkz. Kinross, 1973: 647; Volkan ve Itzkowitz, 1998: 352-353). Bu ölümsüzlük miti, siyasal ve toplumsal bir yapının kurulması için ihtiyaç duyulan bir mit olarak düşünülebilir. Bu durum, Cumhuriyetin seküler mantığının aslında bir salınım noktasında kurulmaya çalışıldığının da delili gibidir. Bir yandan, dinsel motifleri tümüyle reddedip, tamamen bilimsel temellere dayanan bir yeni sistem kurma kaygısı; diğer yandan, geçmişin dinsel ve kutsal izlerinden kurtulamama. Cumhuriyetin bu anlamda, söylemde geçmişten bir kopuşu, ancak eylemde yer yer sürekliliği temsil ettiğini düşünmek gerekmektedir. Karşımıza çıkan bu durum bir yandan da dinsel olanla seküler olanının ne kadar iç içe olduğunun da delili niteliğindedir. Ayrıca,

> ...Atatürk, Türkiye demektir. Onun rakibi veya düşmanı olamaz: Atatürk'e kastetmek Türkiye'ye kastetmektir. Onun için böyle bir kast, doğrudan doğruya, ulus ve yurt düşmanlığı olarak, ulus ve yurt düşmanlarından gelebilir... Çünkü bütün memleket, aklı ile hissi ile sinirleri ile şuurunun bütün kuvvetleri ile Atatürk üstüne titremektedir. Hiçbir kast Atatürk'ün yolu üstünde ilerleyemez. Bu halk onu ayak izinden, nefesten, bakıştan, kımıldayıştan bir noktada mutlak sezer. Atatürk'e kastetmek intihara karar vermek demektir... Türkiye, Atatürk'ü bilenlerin ve sevenlerin cenneti, onu bilip sevmiyenlerin cehennemi olarak, tarih boyunca sürecektir. Çünkü o yalnız bir zamanda yaşıyanların değil, bütün yeni zamanlarda yaşıyacak olanların vicdanlarına hükmeden bir hakikati temsil eder... (*Ulus*, 20 Ekim 1935).

Alıntıda da görüldüğü gibi, Mustafa Kemal'in bedeninde varlık bulan halk, birlik ve bütünlüğüne gene O'nun bedeni sayesinde ulaşmaktadır. Onun bedenine yapılacak herhangi bir saldırı, halka, yurda ve halk, yurt, devlet, millet arasında kurulmuş olan bu bütünleşmeye yapılmış bir saldırı olarak düşünülmektedir. Bu saldırganların dışarıda aranmasına gerek yoktur. Bu saldırganlar ve bozguncular yurdun içinde mevzilenmişler ve fırsat kollamaktadırlar. Bu alıntıda ve bu alıntıdan önceki alıntıda da görüldüğü gibi, Mustafa Kemal

---

aslında devlet algısı işin içine girdiği zaman, Cumhuriyetle birlikte din ve Osmanlı hanedanının dinsel meşruiyetinin eleştirisi yapılırken, karşı tarafta tam olarak eşitçi bir devlet kategorisi ortaya çıkmaz. Marx'ın da işaret ettiği gibi, modern devlette din eleştirisinden boş kalan alana -theos (tanrı) alanına- oturan devlet bir çeşit devlet kültünün gelişmesine yol açmaktadır (akt. Abensour, 2002: 68). Bu anlamda gene Cumhuriyetle birlikte kurulmaya çalışılan dünyevi meşruiyetin tam olarak dünyevi olduğu kuşkulu bir hal almaktadır. Zaten devlet geleneğine içkin olan aşkınlık konusunda Cumhuriyetle Osmanlı arasında ciddi bir süreklilik gözlemlemek mümkündür (Heper, 2006). Böylece devleti aşkınlaştıran iki durumla karşı karşıya gelmekteyiz: Birincisi lider bedeninde vücut bulan "milletin/devletin" kutsallığı ve ölümsüzlüğüne yaslanan dinsel imgelemdeki süreklilik. İkincisi din eleştirisi olsa bile, dinden boş kalan yerin devlet kültü ile doldurulması.

ile özdeşleştirilen halk, halkın dostları ve düşmanlarından oluşmaktadır. Burada ulaşılan halk kategorisine bir toplama ve çıkarma sonucunda ulaşılmaktadır. Mustafa Kemal'in kendini ürkmeden içine bırakabildiği saf, katıksız ama kandırılmaya müsait olan *gerçek* halk, toplama işleminin nesnesini oluşturmaktadır. Mustafa Kemal'in üzerlerinde dikta uygulamakta *haklı* olduğu ve içinde bazı *gerici* aydın ve profesörlerin de bulunduğu, *bozguncu* ve iktidar hırsıyla dolu olanlardan oluşan unsurlar, ulaşılan halk kategorisinde çıkarma işlemine maruz kalanlardır. Toplama işleminin muhatabı olan kısım, Atatürk'ü ve dolayısıyla yurdunu sevenlerdir aynı zamanda ki, bunlar için Türkiye bir cennet olarak betimlenmektedir. Gene Mustafa Kemal'in bedeni, alıntıda da vurgulandığı gibi, aydınlık Türkiye'nin de vücut bulduğu hakikati temsil etmektedir. Halkla Mustafa Kemal'in arasında kurulan özdeşliğin yoğunlaştığı en tepe noktayı, alıntıda "Çünkü bütün memleket, aklı ile hissi ile sinirleri ile şuurunun bütün kuvvetleri ile Atatürk üstüne titremektedir." cümlesi ifade etmektedir. İşte Mustafa Kemal'le arasında böyle bir *simbiyotik* ilişki kuranlar yazara göre halkın dostları, bu *simbiyozu* reddedip, O'nun bazı icraatlarına muhalefet edenler halkın düşmanları olarak değerlendirilmelidir. Zira Mustafa Kemal'in yaptıklarını reddetmek, aynı zamanda halkın iradesine karşı gelmek anlamı taşımaktadır. Çünkü Mustafa Kemal halkın ta kendisidir. Mustafa Kemal'in halkla arasında kurulan bu ilişkinin meşruiyet zeminini ise, O ve arkadaşlarının verdiği *savaş* ve kurduğu *barış* ortamı oluşturmaktadır:

> ...Büyük şefin ve arkadaşlarının harp ve sulh eseri Türkiye halkını bizim fırkamıza inandırmıştır. Biz bu inanışa dayanarak, rehberlik vazifemize devam ediyoruz... (*Hakimiyeti Milliye*, 28 Ocak 1932).

3. Halkı Söylemsel Olarak Olumsuz Unsurlardan Arındırmak

3.1 Dostla Düşman Ayırma Sanatı Olarak Siyaset: Halkın Dostları ve Düşmanları

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki *halkın inşa* edilme mantığını, aynı zamanda bir dost düşman belirleme süreci olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu süreç, Schmitt'in tarif ettiği siyaset sanatının (2002) en katı biçimde icra edildiği süreç olarak karşımıza çıkar. Mustafa Kemal ve arkadaşları, "memleketi düşmandan kurtarmış olma"nın verdiği güvenle, halkı siyasal bir aktör olarak söylemde kurma sürecinde, tam da siyaseti dost düşman belirleme sanatı olarak icra etmişlerdir. Atay da, Cumhuriyetin kurucu seçkinlerinden birisi olarak yazılarında bu dost/düşman belirleme mantığını işletmiş görünmektedir. Aslında bu dost düşman belirleme sanatı olarak icra edilen süreç, aynı zamanda bir olağanüstü haller şeklinde vuku bulmuştur. Tam da dost düşman belirleme süreçleri bu olağanüstü hallerin yaşandığı durumlara denk düşer. Bir kurtuluş savaşından çıkılmıştır; dış düşman yenilmiştir. Sıra artık halkın içerdeki düşmanlarını tespit edip ve onlardan kurtulmaya gelmiştir. Bu süreçte karşımıza çıkan, vatan haini oldukları gerekçesiyle yurtdışına 150 kişinin sürülmesi olayı, Şeyh Sait İsyanı'nın ardından gerçekleşen yargılamalar, Mustafa Kemal'e İzmir'de suikast girişiminde bulunulması ve ardından bu suikast girişiminin İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Anadolu'da kalan unsurlarının tasfiyesi işlevini görmesi, devamında Menemen Olayı'nın ardından gerçekleşen yargılamalar, 1930'lu yılların ortalarından itibaren Dersim'de ortaya çıkan kalkışmaların kanlı bir biçimde bastırılması gibi olaylar, Cumhuriyetin inşa sürecinin olağanüstü haller dizisi şeklinde yaşandığını göstermektedir. Bu olağanüstü haller ile paralel giden bir çaba daha karşımıza çıkar: Siyasal bir özne olarak inşa edilmeye çalışılan *halk* kategorisinin düşman unsurlardan arındırılması kaygısı.

Carl Schmitt'e göre egemen olağanüstü hale karar verendir. Bu durum hukuksal bir mantık içerisinden bile olsa değişmez. Zira olağanüstü halin de hukuksal prosedürleri

yaratılır (Schmitt, 2002: 13; Agamben, 2001). Olağanüstü halin egemenliğin hukuki tanımı açısından son derece uygun olduğunu düşünen Schmitt, bu uygunluğun bu kararın tam anlamıyla *karar* olmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır (13). Zira burada egemenliğin olağanüstü hale karar verme mantığının ardında, tam da kamu çıkarı ya da Jakobenler'in halkın ve *kamunun selameti* için tesis ettikleri kuruma da adını veren "Kamu Selameti"[59] kaygısı yatmaktadır. Oluşturulan toplumsal ya da siyasal bir organizasyonda halkın dostları ya da düşmanları olduğunu tespit etme ve buna karar verme yetkisi, zaten içinde tam da olağanüstü hale karar verme mantığını barındırır. Bu yetki, bu yetkiyle zırhlanmış olanın kendisini tam da halkın ta kendisi olarak ilan etmesi ile vücut bulur. Bu yetki her ne kadar halka dayanması nedeniyle hukuksal ve din dışı bir mantığa büründürülmüş olsa da içinde her zaman tanrısal ya da yüce bir unsur barındırır. Burada hakla halk kavramı çok kolay birbirinin içine geçebilir. Modern demokrasinin aslında hiçbir zaman bu anlamda teolojik yorum ve dayanaklardan kurtulamadığını, Schmitt Amerikan tarihinden de örnekler vererek açımlamaktadır (52).

---

59 Burada karşımıza Jakobenlerin, düşüncelerinden önemli ölçüde etkilendikleri Roussea'nun halkla ilgili olarak yaptığı değerlendirmeler gelmektedir. Rousseau'ya göre de halk doğal olarak erdemli ve iyidir. Ancak halk zaman zaman halkın düşmanları tarafından kandırılabilir. Bu kandırılma halkın bozulma anlarına denk düşer. Bu bozulmanın ortaya çıkmasının en önemli nedeni halkın uzun süre köle olarak yaşamasıdır. Halk uzun süre köle olarak yaşadığı zaman doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğini kaybeder, özgürlüğün nasıl bir şey olduğunu unutur. Bu nedenle de diktatörler tarafından kandırılabilir (2001). Kemalist modernleşme mantığının en temel argümanı da halkın Osmanlı döneminde yüzyıllardır neredeyse yarı köle olarak yaşamış olmasından dolayı yozlaştığı, cahil kaldığı ve görgüsüz bırakıldığı iddialarıdır. Bu nedenle halk hurafelere kolay inanabilir hale gelmiş, kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmekten uzak bir noktaya düşmüştür. İşte devlet/seçkin burada hassas bir görev üstlenmektedir. Devlet/seçkin, halkı kendi düşmanlarından haberdar edecek, onu gerçek çıkarları ile buluşturacaktır.

Atay'ın yazılarında da, halkın düşmanları olarak karşımıza genel olarak üç kategori çıkar:

> ...Dersim isminin hepimize neler hatırlattığını burada tekrar etmeğe lüzum yoktur. 1871 denberi bu yurd parçası üstüne onbir askeri hareket yapılmıştır. Fakat ne idare, ne adliye, ne de kültür bakımından hiçbir *tedavi* yapılmamıştır. Cumhuriyet hükümeti, adet ve ananesi olduğu üzere, *tenkil* değil, *tedavi* tedbiri almaktadır... Dersim öztürktür. Halk yoksuldur. Dağ oyuklarına, mağara ve uçurum böğürlerine sığınan ağalar, anadolunun son derebeyleridirler. Halk, bunların esiridir. Bunlar halkı yağma, talan ve kan hizmetlerinde kullanmaktadırlar... dersim'in bazı kısımlarında toprak fakir ve şartlar elverişsizdir. Bu elverişsizlikle birleşen zor ve çetin tabiat, taliisiz ve geri halkın azgın derebeyleri tarafından sömürülmesine yardım eder... (*Ulus*, 26 Aralık 1935).

Burada karşımıza çıkan düşman kategorisi, Anadolu'da halkın sırtından geçinen ve halkın özgürleşmesini kendi çıkarlarına aykırı olduğu için istemeyen derebeyleridir. Bunlar aynı zamanda eski yaşam biçiminin temsilcileri olarak kodlanır. Bu noktada, halkın dostları ve düşmanlarını belirleyen "hakikat sistemi"ni kuran unsurlar olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılır. Halka içkin olan olumlu unsurlar, halkın aslında özünde iyi ya da erdemli olduğu varsayımıdır. Bu varsayımı, yazarın halk için belirttiği talihsizlik ve fakirlik nitelemesinden çıkarsamak mümkündür. Bu niteleme halkın bir yandan şansı diğer yandan şanssızlığı olarak karşımıza çıkar. Şansıdır; çünkü talihsizlik ve fakirlik aynı zamanda halkın saflığına atıfta bulunmaktadır. Zaten bu koşullardır ki, halkı kendini sömürenler karşısında hareket edemez durumda bırakmıştır. Tam da bu noktada talihsizlik ve fakirliğin halk için şanssızlık yaratan yanı ortaya çıkar. Halk hiçbir şey bilmediği, özgürlüğün ne olduğunun farkında bile olmadığı için zaten *derebeylerin köleci* sistemine boyun eğmişlerdir. Burada karşımıza halkı oluşturan unsurların içerde kalanları ile dışarıda olanları çıkar. Halkı sömüren ve bir yandan da halkı Cumhuriyet rejimine karşı ayaklanmaya teşvik

eden *ağalar* ve *derebeyleri* halkın düşmanları ve halk kategorisinin dışında kalanlardır. Sömürülen, fakir ve talihsiz olan; tam da bu nedenle aslında Cumhuriyet rejiminin değerini anlayabilecek ve ona inanabilecek hale getirilebilecek olan unsurlar da halk kategorisinin içine dâhil edilenlerdir. Bu toplama ve çıkarma işlemi, gene burada aşkın bir konum işgal eden Cumhuriyet seçkininin eylemidir. Kendi dışında tutacağı unsurların kimler olduğuna halkın kendisi değil, kendini halk olarak ilan eden egemen karar verir. Bu egemenlik hakkı, gene paradoksal bir biçimde halka dayanmaktadır.

> ...Biz Türkiye'ye bol bol Türkiye, Türk ailesi, Türk yaşayışı, Türk adeti tenkitçisi yetiştiren Beyoğlu alafrangalığından usandık. Biz Türkiye'ye karşı artık aşk ve fedakârlık istiyoruz. Çocuklarımızı eskiden eti senin kemiği benim diye mektebe başlatırlardı. Biz çocuklarımızın etini de kemiğini de, kafasını da kalbini de nasıl bizden veriyorsak, gene bizim olarak ve bizden daha fazla Türkleşmiş, daha eyi Türkleşmiş, daha sağlam Türkleşmiş olarak geri istiyoruz... (*Hâkimiyeti Milliye*, 7 Mart 1932).

Yazara göre halkın düşmanlarının bir diğer unsuru İstanbul'da yaşamaktadır. Bu düşmanın en belirgin özelliği halkı tanımaması, halkın geleneklerini, yaşayış biçimini kendi "alafranga" kafası ile durmadan tenkit etmesidir. Buradaki halkın düşmanları, doğrudan halkın sömürüsüne karışmasa da, memleketine karşı fedakârlık göstermemesi nedeniyle dolaylı bir sömürü sisteminin ve ihanetin içinde yer alır. Alıntıda sözü edilen *Beyoğlu alafrangalığı*'nın aynı zamanda geçmişte düşmanla işbirliği içine girme gibi bir mazisi de bulunmaktadır. Bu mazi, tafsilatlı bir biçimde romanlara konu edilmiş, bu ihanetin resmi ayrıntılarıyla çizilmiştir (Karaosmanoğlu, 2006). Atay'ın halkın düşmanları olarak betimlediği *Beyoğlu alafrangalığı*, karşımıza sahici Türk olan unsurların özelliklerini de çıkarır. Bunun için, okulların çocuklar için her şeyden önce çocukları bu alafrangalıktan kurtararak Türkleştirme gibi temel bir görevi vardır. Yazarın alafrangalığa vurgu yapmasının nedeni de zaten eğitimin esas işlevini anımsatmaktır. Eğitimin asli amacı, aynı zamanda çocukla-

ra/halka, halkın dostlarıyla düşmanlarını tanıma yeteneği kazandırmaktır. Bu anımsatmayı yaparken halktan olmayanlara da böylece işaret edilir.

Halkın bir diğer düşmanı "anarşi" ve "bozgunculuk" olarak karşımıza çıkar. Burada karşımıza çıkan, bir eyleyen özneden ziyade bir zihniyettir. Bu, hem İstanbul'da bulunan hem de Anadolu'da yaşayan halk düşmanlarının paylaştığı bir zihniyet yapısıdır. Bu zihniyetin temel hedefi halkın birliği ve bütünlüğüdür. Birliği ve bütünlüğü bozan en önemli unsur, "anarşi" olarak karşımıza çıkar. Atay'ın tanımlamasıyla bu "anarşi fırtınası"ndan kurtulmak için gelecek nesillerin iyi eğitilmesi ve terbiye edilmesi gerekmektedir:

> ...cumhuriyetçilerin gözü gelecek nesil üzerinden bir an ayrılmıyor. Bu neslin terbiyesi hepimizin başlıca kaygımız olmuştur. Kafaların ve ruhların anarşi fırtınasına kapılmasından büyük düşman, hele Türkiye için düşünülemez... (*Hâkimiyeti Milliye*, 5 Temmuz 1930).

Karşımıza çıkan ve Türkiye için büyük düşman olarak nitelendirilen anarşiyi ortadan kaldırmanın önemli bir yolu gelecek nesillerin iyi terbiye edilmesi ise, bir diğeri de halkın zihin dünyasından eskiye ait unsurları silmektir. Bunun için yeni hayata dair uygulamalar sürekli olumlanmakta, "eski" ise hem kurumsal yapıları hem de yaşam tarzı olarak olumsuz nitelemelerle anılmaktadır.

3.2. Dost-Düşman Belirleme İşlevi Olarak Eski - Yeni Karşıtlığı

Cumhuriyetin medeniyetçi söyleminin, yeni ve garplı "halk"ı inşa etmek için kullandığı önemli stratejilerden birisi de *eski* ile *yeni* arasında kurmuş olduğu karşıtlıklar olarak karşımıza çıkar. Bu karşıtlıkların eski olanı doğal olarak Osmanlı geçmişini işaret etmektedir. Osmanlı'nın genellikle Anadolu topraklarına ve o topraklar üzerinde yaşayan *Türk* halkına "ilgisiz" kalması ve bu nedenle halkın yokluk, yoksunluk ve hastalık içerisinde yaşaması hatırlatılır. Buna karşılık Cumhuriyetin ortaya koyduğu yeni hayata işaret edilmektedir. Bu süreçte *inşacı* Cumhuriyet yönetiminin merke-

zi Ankara'dır. Ne olursa, ne beklenirse Ankara'da olmakta ve Ankara'dan beklenmektedir. Anka her bakımdan halkın umudu olmuştur:

> ...Ankara hakiyki bir kürsü olmuştur. Her tarafta gördüğünüz *yeni kültür* izlerinin kökü oradadır, kaynağı orasıdır. Osmanlı inkılâpları ile Gazi inkılâbının arasındaki derin ve esaslı fark da, anadolu'da bizim inkılâbımızın başlanmış bir eseri tamamlamak değil, bir esere yeniden başlanmak karakterinde tebarüz eder. Müstemleke ve harabe manasına gelen eski taşra manzarası büyük bir hızla ortadan kalkıyor: Yeni manzara, Gazi inkılâbının memleketçilik ve halkçılık davasının ne kadar samimi olduğunu ispat etmektedir... (*Ulus*, 20 Mayıs 1934).

Yazar, geçmiş yönetimi memleketin içindeki sömürgeciler olarak görür. Bunun delili de, Anadolu'nun harap halidir. Bunun esas nedeni yazara göre Osmanlı İmparatorluğu'nun köyü, halkı köylüyü sömürgeciler gözüyle görmesidir. Cumhuriyetin en temel stratejisi olarak karşımıza çıkan geçmişi olumsuzlama mantığının belki de en önemli nedeni, halkın geçmişle bağını kesmektir. Bunun için halk sürekli tanımlanmakta, geçmişin halk tasavvuru bu tanımlama çerçevesinin dışına yerleştirilmektedir. Cumhuriyetin yapmış olduğu şey, her şeyi yeniden ve sıfırdan tekrardan yapmaktır. Geçmişte başlamış olan reform hareketlerinin hiçbirisinin Cumhuriyet inkılâpları ile bağlantısının bulunmadığı sürekli hatırlatılmakta, yeni dönemin tamamen geçmişten bağımsız olduğu vurgulanmaktadır. Bu strateji, hayata geçirilen yeniliklerin ve reformların tamamen Cumhuriyete özgü olduğunun anlatılma yolu olarak düşünülmelidir.

Aslına bakılırsa, harf inkılâbından tutun da, dilde sadeleşmeye kadar pek çok reform hareketinin Osmanlı döneminde başladığı açıkça ortada iken ve üstelik söz konusu Cumhuriyeti kuran paşaların hepsi de Osmanlı İmparatorluğu bünyesiinde yetişmiş olmalarına rağmen geçmişi inkârın önemli bir yanı vardır. Burada karşımıza çıkan inkâr aslında, kendi varlık zeminlerini de ortadan kaldırıp, pürüzsüz bir varoluş zemini yaratma girişimi olarak düşünülmelidir.

Bu zemin hem toplumun hem de seçkinlerin altında durmaktadır. Sürekli yapılan şeyin bir yeniden inşa olduğunun vurgulanmasının en temel nedeni altta duran bu geçmişe ait pürüzlü zeminin düzleştirilmek istenmesidir. Bu amacın izleri, sürekli "kök" kavramına başvurmada da görülmektedir. Buradaki "kök" kavramının "Türk Dil Teorisi" ve "Türk Tarih Tezi" gibi girişimlerle beraber hangi boyutlara kadar gidebildiği ortadadır. Buradaki esas amaç, bir yandan, mutlak monarşinin izlerini silmek gayreti ise, diğer yandan toplumun dinsel hassasiyetini ve bu hassasiyetten kaynaklanan toplumsal ilişkiler ağını devletin tanımladığı ve betimlediği seküler çizgiye yerleştirmek olarak karşımıza çıkar. Bunun için geçmişteki Osmanlı yöneticilerinin halk tahayyülündeki *sakatlıklar* sürekli hatırlatılır:

> ...Kökten bir kalkınma hareketi içindeyiz. Kök, halktır, köydür. Osmanlı imparatorluğu halka ve köylüye, sömürgeciler gözüyle baktı. Onun uyanmasından, toplanmasından, el emeğinin pahalılaşmasından korktu. Biz, bunun tamtersi, büyük yığını Kemalist rejimin bütün davalarının temeli olarak almaktayız. Kemalist rejime ulusçuluğun üstünde insaniğ bir değer veren özellik budur... (*Ulus*, 23 Ağustos 1935).

Yazarın halk tanımlaması ile çerçevesini çizdiği Kemalist rejim görüldüğü gibi "insani" yönüyle Osmanlı geçmişinden ayrılmaktadır. Anasını Osmanî'nin unsurlarından bir tanesi olan yeni rejimin işaret ettiği Türk *halkı*'nın da, Osmanlı devlet sisteminin içinde kendi kendine yeten bir topluluk olarak yaşamına devam ettiği akılda tutulursa, Osmanlı'nın halk karşısındaki "alakasızlığı" anlaşılabilir görünmektedir. Ancak Cumhuriyet rejiminin gözünde halkın kendi kendine yetmesi söz konusu değildir. Kaldı ki görüldüğü gibi halkın hâlihazırdaki varlığının, kendi kendine yetmek anlamı ifade etmediği de ortadadır. Cumhuriyetin kurucu seçkinlerinin gözünde halk kendi kaderiyle baş başa bırakıldığı için, kendi içindeki "sömürücü ve derebeylerinin" eline kalmıştır. Cumhuriyet rejiminin kurucu seçkinlerinin ilk işi, "vatanı" düşman işgalinden kurtarmaksa, sonraki gelen ve daha da

önemli işi, halkı bu iç sömürücülerin elinden kurtarmaktır. Böylece Kemalist modernleşmenin uygulayıcıları, başlangıçta direniş momentinde ortaya çıkan halkın rızasını, "kurtuluş" sağlandıktan sonra, modernleşme ve yepyeni bir rejim kurma konusunda rızaya dönüştürmüşlerdir (Çelik, 1996: 151).

Atay, geçmişin izini taşıyan ve geçmişin temsilcisi olduğunu düşündüğü eşrafların yerinin de Cumhuriyetin yetiştirdiği yeni, aydınlık ve idealist gençler tarafından doldurulacağını anlatırken de gene eski ve yeni karşıtlığı çerçevesinde düşünmektedir:

> ...Cumhuriyetin on beşinci yıldönümünde vaziyet başkadır: Anadolu'nun en ücra yerlerinde cumhuriyetin memleketçi gençliğinin her türlü iş kadrolarına artık hâkim olduğunu görmekteyiz... Mazi hasreti ile yıpranan Osmanlı güzidesinin yerini, istikbal rüyası içinde kendi zahmetlerini unutan Atatürk gençliği tutuyor. Eğer tabir sadece ileri gelenler meselesine alınırsa, eşraf artık onlardır; memleket ve halkın kuvet kaynakları ile doğrudan doğruya onlar temastadırlar... (*Ulus*, 6 Kasım 1938).

Burada görülmektedir ki eşrafın yerini yeni Cumhuriyet gençliği almaktadır. Bu, eski yönetici seçkinlerin yerini yeni ve Kemalist rejimin idealleriyle bütünleşmiş Cumhuriyetçi seçkinlerin aldığı anlamına gelmektedir. Bu gelişme bir anlamda seçkinlerin yer değiştirmesi anlamı taşır. Diğer yandan bu çaba, Cumhuriyetin halk arasındaki birincil toplumsallık ilişkilerini zayıflatıp, onu ikincil toplumsallık olan daha soyut düzlemdeki ulusa bağlama hedefine hizmet etmektedir (İnsel, 2005: 42). Burada karşımıza çıkan ve Atay'ın yeni "ileri gelenler" olarak tanımladığı kişiler aynı zamanda "devlet adamları" olarak değerlendirilmelidir. Devlet adamlarının asli görevi, toplumu çağdaş olmaya zorlayarak toplumun içindeki etnik, dinsel ve kültürel farklılıklardan kaynaklanan birincil toplumsal ilişkileri, ikincil toplumsal ilişki kanalına akıtmaktan ibarettir (42). Amaç her ne kadar bu olsa da "ileri gelen" tanımlamasının da gösterdiği gibi, Cumhuriyet rejimi de halkla devlet arasındaki ilişkiyi kuracak olan yerel eş-

raflara ihtiyaç duymuştur. Bu yönden Cumhuriyetin yönetim mantığında, geçmişe göre çok büyük bir değişiklik görülmediği ortadadır. Gene toplumun ileri gelenleri ve eşrafları olacaktır. Ama bu eşraf, Cumhuriyetçi ve Kemalist ideallere inanmış, medeni görünümlü, okuyan, yazan, bilen ve dinamik gençler olacaktır. Cumhuriyet, bu durumda siyasal süreçlere ve kararlara katılma mantığı bakımından geçmişle radikal bir kopuş içermez, sadece ileri gelenlerin ve topluma yön verecek olanların nitelikleri bakımından bir ayrım taşır. Bu ayrımın temel mantığı ise "medeni ve garplı" olmakta yatmaktadır. Artık ileri gelenler ya da yeni eşraf, bilgili, görgülü, giyimi kuşamı medeni ve her şeyden önce merkezi otoriteye bağlı unsurlardan teşekkül edecektir:

> ...Saltanatın basit mekanizması içinde okumaksızın, bilmeksizin iş görmek, iş başına geçmek mümkün idi. İktidar için fikir kuvvetinden başka kuvvetler lazım idi. Okuyan ve bilen nazariyeci ismini ve nazariye kelimesi faydasızlık manasını almıştır. Önde ve başta görünen modeller, kafa ve dirsek çürütmeyi teşvik eder gibi değildi; lüzumsuz gösterir gibiydi. Bir memlekette ancak işe yarayan şey evvela moda sonra ihtiyaç olur. Bugünkü Türkiye'nin mekanizması başkadır; incelmiş, hurdalaşmış, bütün eski tipler bürokraside idarede, aşağı yukarı bütün hizmetlerde değişmeye mahkûmdurlar. Daha birkaç sene sonra az çok entelektüel olmayan, kafası işlemeyen yalnız bir zaman okumuş olan değil, her gün boyuna okumakta olan devlet hizmetlerinin hiçbir kademesinde işe yaramayacaklardır... (Hâkimiyeti *Milliye*, 25 Ocak 1932).

Cumhuriyet döneminin niteliğini gösteren en önemli unsurlardan birisi de bilenin yönetmesi mantığıdır (Mardin, 2004: 120). Cumhuriyet seçkinleri bu mantığı güçlendirmek için Osmanlı geçmişindeki kayırmacılıklara da işaret eder. Bu kayırmacılıkların en önemli gerekçesi, bilgisizlik olarak karşımıza çıkar. Bu yaklaşıma göre, geçmişte bir makam sahibi olabilmek için, bilmeye gerek bulunmamaktadır; kişisel ilişkiler, kayırmacılıklar belli bir makamda yükselme için gerekçe olmaktadır. Burada liyakatten ziyade sadakat esastır

(Mardin, 2004). Ancak devir değişmiş, artık bilmeden, kendini geliştirmeden, okumadan, Cumhuriyetin "aydınlık ve ileri" ideallerini içselleştirip kabullenmeden bir yerlere gelmek mümkün değildir. Cumhuriyetin yeni ve eğitimli gençleri, devletin ve partinin gücünü arkasına alarak, Anadolu yollarına "halkı terbiye etmek, halka yaşamasını öğretmek" için, gene Cumhuriyet rejiminin temin ettiği "trenlerle" gitmektedirler. Bu işi genellikle, partinin ve devletin bir organı gibi çalışan Halkevleri organize eder (Yeşilkaya, 2003). Halkevlerinin, bu halkla, halk işlerinin başına geçecek gençleri birleştiren başlıca kuruluş olduğu her fırsatta hatırlatılır. Böylelikle kurumun adının da işaret ettiği gibi, yeni rejimin halka ulaşmaktaki samimiyeti pekiştirilmiş olur:

> ...Bilhassa demiryollarına yakın kasabalarda orta ve yüksek tahsil görmüş gençler, halk işlerinin başına geçmişlerdir. Şimdi bir yerde toplantı olduğu vakit, *eski eşraf*'ın[60] yerini, cumhuriyet çocuklarının almış olduğu görülmektedir. Bu hususta Halkevlerinin oynadığı büyük rolü hemen kaydetmek lazımgelir. Bu evler *nüve*'yi kendine doğru çeken, ve onu kalabalıklaştıran, genişleten, yeni fikir ve müesseselerin kökleşmesine yardım eden cazibe merkezleri ve terbiye yuvaları haline gelmektedirler... (*Ulus*, 15 Şubat 1934).

> ...Anadolu merkezlerinde cumhuriyet devrine, yeni halk mümessilleri tabakasının eski eşraf ve ayan elinden bizim gençliğimize intikal etmiş olması da delalet ediyor ki inkılâp, onu anlamış olanların memleket kadrosunu istila etmiş olmasıyla emniyet altında bulunabilir. Anadolu, böyle bir şuurlular sınıfının, halka rehberlik etmeye başladığını anlatan mesut bir manzara gösteriyor... (*Ulus*, 4 Eylül 1938).

Burada da gene eskinin tasfiye edildiği yerini yeni seçkinlere bıraktığı vurgusu yapılmaktadır. Ancak araştırmalar taşrada eşraf ve ayanın tasfiye edildiğini ve onun yerine yeni Cumhuriyet neslinin geçtiğini değil, merkezden atanan

---

60 Metin içindeki bütün vurgular yazara aittir.

cumhuriyet kurucu seçkinleri ile eşraf arasında klientalist bağlantının geliştiğine işaret eder. (akt. Laclau-2007: 234-235). Kemalist rejim de, gene reddettikleri İttihatçı hareket gibi, kırsal bölgelerdeki geleneksel eşrafın çevresinde örgütlenmeyi sürdürmüştür. Bunların etkisini ise, parlamenter siyaset içerisindeki parti faaliyetlerinde gözlemlemek mümkün olmuştur (akt. Laclau, 2007: 234).

Cumhuriyet rejiminin en temel amacı, bir yandan halk arasındaki geleneksel ilişki örüntülerini kırmak, diğer yandan eşrafın halk üzerindeki nüfuzunu ortadan kaldırmak olarak karşımıza çıkar. Taşrada yapılanan Halkevleri gibi örgütlenmelerin takipçilerinin büyük bir çoğunluğunun orta sınıfa mensup insanlar olmasından da (Yeşilkaya, 2003) anlaşılacağı gibi, taşradaki geleneksel ilişki örüntülerini tümüyle ortadan kaldırmak mümkün olamamıştır. Bu durumda taşradaki eşrafın etkinliğinin tamamen ortadan kaldırılamaması, geleneksel örüntülerin devam etmesi bile Kemalist rejimin tahayyülündeki halk inşası'nı tam anlamıyla ortaya koyamadığının delili olabilir. Bunun en önemli nedeni, Kemalist rejimin popüler demokratik taleplerin bir eşdeğerlilikler zinciri içerisine yerleştirememesinden kaynaklanmıştır. Bir diğer nedeni de, devletin devlet dışı bir toplumsallığın var olabileceği ihtimalini göz ardı etmesidir. Bu yaklaşım meşruiyetini toplumdan ziyade kendinden alan bir devlet tahayyülünün sonucu olarak karşımıza çıkar (İnsel, 2005: 57).

Atay'ın alıntıdaki *Kemalist Cumhuriyetçi gençler* tanımlaması bile, halkla bu gençler arasına bir hiyerarşinin varlığına işaret eder. Bu aslında *bilenle bilmeyenin, medeni* ile *medeni olmayanın, terbiye edenle terbiye edilenin* arasındaki hiyerarşidir. Bu hiyerarşi, Kemalist rejimin en tepedeki lideri ile bir yana, halkı terbiye etmek üzere *trenlere bindirilip gönderilen* tahsilli gençlerle, halk arasında bile eşdeğerlilikler değil, farkların sürekli hatırlatıldığını ortaya koyar. Eşdeğerliklerden ziyade farkların altının çizilmesi ve bu farkların sürekli hiyerarşi yaratacak biçimde hatırlatılması, Kemalist halk inşası projesinin halkçı bir mantıktan ziyade seçkinci bir mantığa dayandığını gösterir. Aynı zamanda bu farklılık-

ların varlığının birlik içinde eritilme istenci, karşımıza katı bir toplumsallık tahayyülü çıkarır. Ancak halkın dinamik unsurlarının bu katı tahayyülün dışında bazı kanallar bulabileceği gözden kaçırılmaktadır. Kemalist modernleşme tahayyülünün katı ve farklılıkları dışlayan bu birlik tahayyülünü besleyen en önemli argümanlarından birisi de organik ve dayanışmacı toplum yaratma hedefine hizmet eden sınıfın reddi yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın en temel sloganı, "sınıflar yok mesleklerin dayanışması var"dır. Bu dönemin köycü söyleminin temel hedefinin bile sınıf çatışmalarının önüne geçmek (Karaömerlioğlu, 2006) olduğu düşünülürse, "halkı inşa etme"nin en önemli söylemsel araçlarından birisi de sınıf kavramını reddetmek olarak karşımıza çıkar.

3.3. Toplumsal Birliğin Soyut Göstergesi Olarak "Halk" Metaforu: Sınıfın Reddi, Mesleklerin Dayanışması

Cumhuriyet'in ilk yıllarında halkçı söylemin eklemlendiği ve Cumhuriyet Halk Fırkası'nın altı okundan birisi olan "Devletçilik" ilkesi, dayanışma ruhunu da söylemsel olarak besleyen temel bir ilke olarak önemli bir yere sahiptir. Zira halkın siyasal bir özne olarak inşa edilmesi ile ekonomik alandaki devletçilik uygulaması, her iki faaliyeti de devletin yerine getirmesi nedeniyle örtüşmektedir. Halk siyasal katılım için hazır olmadığı için, devletin kurucu seçkinleri tarafından terbiye edilmekte, ekonomik faaliyet ve girişimler için yeterince müteşebbis bulunmadığı için devlet ekonomik faaliyetleri bizzat yürütmektedir. Devletçiliğin işaret ettiği tek alan ekonomik faaliyet alanı değildir. Devletçilik, özellikle de iki savaş arasındaki süreçte, Türkiye için o kadar geniş bir faaliyet alanına işaret etmektedir ki, halkçı söylemi kuran dayanışmacı mantık da devletçiliğin korporatist mantığına dayanmaktadır. Korporatizm, ekonomik faaliyet biçimi olmanın yanında, zayıf durumda bulunan toplumsal organizasyonun dayanışma mantığı ile güçlendirilme kaygısının sonucu olarak karşımıza çıkmıştır (Parla, 2005: 89; Makal, 2002).

Cumhuriyet dönemi korporatist yaklaşımın en önemli öncüsü olarak karşımıza Ziya Gökalp çıkar. Ziya Gökalp'i ise, esas itibariyle Fransız sosyolog Emile Durkheim'ın düşünce-

leri etkilemiştir. Durkheim'in dışında Gökalp'i etkileyen isimler, Fransız ekonomist Paul Cauwes ve Alman ekonomist Friedrich List'tir. List ve Cauwes'ın "liberal siyasal iktisadı eleştiren ve organizist bir ulusal ekonomiyi savunan görüşleri, Gökalp'i Durkheim'in görüşleri kadar etkilemiştir." (86). Bu ekonomik yaklaşım toplumsal alana uyarlandığı zaman, karşımıza sınıfların reddedildiği, ama mesleklerin kendi aralarında bir dayanışma içerisinde temsil edilmesi gereğine işaret eden bir toplumsal tahayyül çıkmaktadır. Toplum bu sayede yan yana duran bölgesel birimlerin kaba bir toplamı olarak kalacağına, ulusal korporasyonlardan oluşan büyük bir sistem haline gelecektir (89). Burada devletin bu organizasyonun selametle yürütülmesi sürecinde önemli bir görev üstlendiği görülmektedir. Zira hem toplum hem de ekonomik faaliyet doğal akışına bırakıldığında, bireyin özgürlüğü sağlanmış olsa da, zamanla toplum içinde yer alan muhtelif "halk tabakaları" arasında çıkar çatışmaları ve derin uçurumlar ortaya çıkacaktır. Liberalizm bireyin gelişmesi için ortam hazırlar, tesadüflerin etkisiyle toplumsal düzende çarpıklıklar ve eşitsizlikler ortaya çıkar. Tam da burada devlet devreye girer. Devlet korporatist yaklaşım içerisinde bireyin değil, toplumun genelinin çıkarlarının koruyucusudur (Toprak, 1995: 55). Kemalist halkçı söylem, korporatist yaklaşımın tam da bu mantığına eklemlenir. Zira Kemalist halkçı söylemde de birey ve bireylere içkin olan farklılıklar değil, bireyleri aşan ve farkları yok eden halk ya da toplum önemlidir. Bu yaklaşım, aynı zamanda Cumhuriyetin Osmanlı'dan devraldığı çok etnili, çok dinli, çok dilli ve de çok kültürlü toplumsal yapıyı en azından öncelikle meslekler düzleminde, ardından mesleklerin temsiliyeti dolayımıyla halk kategorisi düzleminde homojen bir bütünlüğe kavuşturma çabasına hizmet etmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti, özellikle 16. yüzyıldan itibaren, Avrupa kapitalist sistemi tarafından *içerilmiş* olan Osmanlı topraklarının (İslamoğlu-İnan, 1991: 27-28) bir kısmı üzerinde kurulmuş bir devlettir. Doğal olarak Türkiye de, bu içerilme sürecinin dışında değildir. Türkiye Cumhuriyeti, bir yandan emperyalist Avrupa devletlerine karşı bir ulusal kur-

tuluş mücadelesi verirken, diğer yandan ekonomik olarak Avrupa kapitalist sisteminin içinde yer bulmaya çalışmıştır. Bu süreçte karşımıza çıkan korporatist–solidarist ekonomik ve toplumsal yaklaşım, Batı'da liberalizmin krizine bir çözüm olarak önerilirken, Türkiye bu yaklaşımdan, gecikmişliğin telafisi için yararlanmış görünür. Bu sayede Türkiye, hem sistemin dışında kalacak hem de sistemden kopmamış olacaktır. Karşımızda bir paradoks gibi duran bu uygulama, aslında çok anlaşılır görünmektedir. Avrupa kapitalist sistemi tarafından çoktan içerilmiş bir ulusal ekonomi ancak böyle tekrardan canlanacaktır. Bu ekonomik canlanma aslında toplumsal canlanma ile paralel gidecektir. Bu süreçte devletin ekonomik yaşama müdahalesinin etkin olabilmesi için, halkçı söylemin kurumsal bir biçimde yaygınlaşması gerekmektedir. Halkçı söylemin verdiği yetki ve görevlendirme ile "kapitalist rolünü üstlenecek olan devlet adamları emekçilerin hak ve menfaatlerini gözetmek zorunda kalacaklardır. Bu durumda "hükümetin başında yüksek katmanların hukuk ve menfaatlerini savunan adamlar değil, halkı düşünen, halkın refahını gözeten rical bulunacaktır." (Toprak, 1995: 57). Atay'ın düşüncesinde de halk kategorisinin çerçevesi çizilirken, bu dayanışma ruhu sürekli hatırlatılır. Bu dayanışma ruhunun ortaya çıkabilmesi için sınıf, ırk, din, dil gibi farklılıkları işaret eden kavramlar halk kavramının içinde eritilmektedir:

> ...Halkevlerini bir musiki davetine gittiğinizde size takdim olunan gençlerin biri tayyare fabrikasında tesviyeci bir muallim, biri cerrah, biri kunduracı ustası olduğunu görürsünüz. Fırkamızın sınıfsızlık ve tam vatandaş müsaviliği davası bu evlerde, hiç zorlanmaksızın tabii olarak ve kuvvetini türk milletinin halkçı ve müsavatçı karakterinden alarak hakiykatleşmektedir. Burada bir hiyerarşi vardır. Ve bu hiyerarşi bir zekâ, ehliyet ve hizmet sıralanışından ibarettir. Her vatandaş için zekâ, ehliyet ve hizmetine inkişaf verecek bütün imkânlar hazırlanmıştır. Bir sınıf varsa, onun adına cumhuriyetçi olanlar sınıfı denebilir. Bunlar halkçıdırlar; halk bunlara bağlıdır. İkisi bir

> arada yuğrulduğu için de, buna sınıf deneceği yerde bunun dışında kalmış olanlara bir *küçük tayfa* ismini vermek daha doğru olur... (*Ulus*, 15 Şubat 1934, Halkevinde).

Kemalist devrimin "halkı politik araçlarla sert bir biçimde şekillendirmek" için yararlandığı Halkevleri, aynı zamanda tüm mesleklerden insanların gelip faaliyet gösterdiği ve *eşit* bir şekilde katılabildiği bir kamusal alan işlevi görmüştür. Halkevi hem *fırkanın*, hem devletin, hem de halkın eşit ve homojen bir bütünlük halinde varlık bulduğu bir uzam olarak karşımıza çıkar. Burada sınıflar yoktur, çıkarları tek bir hedefe doğru yönelmiş eşit vatandaşlar vardır. Atay'ın diğer yazılarında görülen kavramlar arasında özdeşlik kurma ya da kavramları birbirinin yerine kullanma alışkanlığı burada da karşımıza çıkar. Vatandaş, millet ve halk kavramları alıntıda görüldüğü gibi birbirinin yerine kullanılır. Ancak burada vatandaşın hukuksal olarak eşitliğe, milletin toplumsal bütünlüğe, halkın ise soyut bir homojenliğe atıfta bulunduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

Halkevine devam eden meslekler arasında vatandaşlık düzleminde varsayılan hukuksal eşitlik, zekâ ve *ehliyet* farkı devreye girdiği andan itibaren bozulur. Zekâ ve ehliyet farkı ise kendiliğinden bir hiyerarşi ortaya çıkarmaktadır. Bu hiyerarşiyi tesis eden ve garanti altına alan gene devletin ve partinin bir uzantısı olarak faaliyet gösteren Halkevi'dir. Bu dayanışmacı mantık içerisinde sınıflar açık bir biçimde reddedilir. Sınıflar üzerinden siyaset yapmayı da reddeden bu mantığa göre, bir tek sınıf vardır o da "Cumhuriyetçiler sınıfı"dır. Burada Cumhuriyetçi ve halkçı olmayanlar küçük bir azınlık olarak tanımlanırlar. Gene karşımıza halktan olan ve olmayan kategorileri çıkar. Halkın bağlı olduğu grubu ve halktan olanlar ile halktan olmayan *küçük tayfa*'yı saptamak gene "aşkın Cumhuriyetçi seçkine düşer.

> ...Faşizm bir devlet ve otorite doktrinidir. Memlekette ne kadar kuvvet varsa hepsi devletin içinde olmalıdır. Hiçbir kuvvet devlete karşı olmamalıdır. Devlet hiçbir sınıfın hiçbir zümrenin, hatta hiçbir sistemin bayrağı değildir.

Memlekete zararı olmayan her kuvvet, memlekete faydası dokunan her sistem, devletin yüksek hakemliği, nazımlığı altında çalışıp meyvesini verebilir. Faşizm gençliği klerikal[61] olarak yetiştirmez. Fakat bugün için kilise bir kuvvet ise, o kuvveti devletin içine alır ve devlete hizmet ettirir. Amele bir kuvvet ve bir faydadır: sanayici bir kuvvet ve bir faydadır; tüccar bir kuvvet ve bir faydadır; köylü bir kuvvet ve bir faydadır. Hepsi sendikalarını yapacaklar ve devletin içine gireceklerdir. Hepsi birbirlerinin kuvvet ve faydalarına hürmet edeceklerdir. Menfaat kavgalarını devlet halledecek, zararlı unsurları devlet tasfiye edecek, milli menfaate uyanı devlet devam ettirecek ve artık uymayanı devlet ortadan kaldıracaktır... Millet meclisinde bütün meslekler ve müesseseler, ehemmiyetlerine göre, temsil olunmaktadır. Mümessiller serbestçe münakaşa ederler, fakat ancak devlet karar verir... (*Hâkimiyeti Milliye*, 6 Haziran 1932).

Atay'ın yazısındaki her şey devlet içinde ve her şey devlet için mantığı, tam da dönemin sivil toplum unsurlarının tümünü tasfiye edip, bütün faaliyetleri parti ve devletin bünyesine hapsetme sürecini destekleyen argümanları içinde barındırır. Atay, Faşist Roma'nın ekonomik ve toplumsal yapılanmasından örnekler verdiği yazısında, Türkiye'nin de bu uygulamalardan alacağı örneklerin olduğunu hatırlatır bize. Bu yaklaşıma göre, toplumsal alanda bulunan bütün unsurların devletin emrine verilmesi gerekir. Bütün mesleklerin sendikalarını kurarak, devletin bünyesinde temsil edilmesi ile hem ulusal bütünlük sağlanmış, hem de ulusal enerji bir noktaya kanalize edilmiş olacaktır. Yararlı ve zararlı unsurların tespit edilip, yararlıların devlet tarafından içebilmesi, zararlıların da dışarıya atılması gene devlet tarafından hayata geçirilecektir. Burada gene halk kavramının söylemsel kuruluşu, devlet dolayımıyla bir içleme ve dışlama faaliyeti şeklinde ortaya çıkar. Toplumun bireylerinin, devletin aşkın gücüne güvenmekten ve kendi çıkarlarını devletin koruyucu garantisine bırakmaktan başka çareleri yoktur. "Milli men-

---

61 Ruhban sınıfına ait.

faat", bu noktada devlete güvenmek gereğini güçlendiren en önemli adlandırma olarak karşımıza çıkar. Zira devlet, toplumun bütün farklı unsurlarının eriyerek, katı bir kütle haline geldiği soyut ve aşkın bir varlıktır. Aynı zamanda bu devlet, kendi iradesiyle kurduğu ve halkın tüm unsurlarını içinde barındıran milletin menfaatinden başka bir şeye hizmet etmeyecektir. Bu güven ve garantidir ki, halkın devlet yönetimine katılımını anlamsız kılmaktadır. Zira halk için, halkın kendisinden daha yararlı çalışacak olan seçkinler zaten devletin başındadırlar. Bu mantık, devletin tüm toplumsal ve siyasal alanı kuşatan, devasa bir aşkın politik aktör olarak varlık bulmasını beraberinde getirmiştir (İnsel, 2005: 57).

> ...Faşizm devleti ele aldıktan sonra, onun herhangi bir sınıfın imtiyazlarını tutacağını ve herhangi bir sınıfın zaptiyesi olacağını zannedenler aldanmışlardır. Faşistler, Komünist hareketine karşı bir reaksiyonu temsil ettikleri halde, iktidara geldikten sonra, sınıf kavgası fikrine karşı devlet otoritesi ve umumi menfaat prensibini müdafaa etmişler, sermayedarlar kadar emek sahiplerini de kendi safları arasında görmüşlerdir. Faşistler İtalya'da milletten gayrı sınıf ve devletten gayrı imtiyaz tanımazlar... (*Hâkimiyeti Milliye*, 25 Mayıs 1932).

Atay'ın Türk siyasal ve toplumsal yaşamı için Faşist İtalya'dan verdiği örnekler, Kemalist projenin halkçı olmaktan ziyade, korporatist, otoriter ve dayatmacı olduğunu göstermektedir (Laclau, 2007: 233; Trimberger, 2003). Alıntıda iddia edildiği gibi, faşizm hiçbir sınıfın imtiyazını gözetmemektedir. Faşistler toplumun bütün unsurlarını kendi saflarına çekerek, bir anlamda sıkı bir hegemonya tesis etmişlerdir. Bu hegemonyanın en temel meşrulaştırıcı söylemi de, "sınıf kavgalarını bir yana bırakıp umumi menfaat prensibini devreye sokmak" olarak karşımıza çıkar. Bu noktada sermayedar ve çalışan birbiriyle çelişen iki unsur değil, birbiri ile dayanışma içinde yan yana yaşayan birer meslek erbabı gibi düşünülmektedir. Ne sermaye sınıfı ne de emekçi sınıfı haklarının çiğnendiği ve çıkarlarının zedeleneceği kaygısına düşmelidir. Çünkü her ikisinin de çıkarları aşkın bir varlık

olan devletin garantisi altındadır. Zaten burada sınıf değil millet vardır. Millet de, çıkarları bir diğerinin alanına tecavüz etmeyen meslek gruplarından oluşmaktadır. Bu mantık Atay'ın Türkiye tahayyülüne de uymaktadır. Zira Atay da "halkçılardan ve cumhuriyetçilerden gayrı sınıf" tanımaz. Cumhuriyetçilere ve halkçılara katılmayan bozguncular zaten küçük bir azınlığı teşkil etmektedir. Bunlar da halkın dışına atılmışlardır. Atay'ın halk kavramı üzerinden kurduğu "organik" birlik tahayyülünün içindeki unsurlardan birisi de kadınlar olarak karşımıza çıkar.

4. Kemalist Modernleşme Söyleminde Kadın Tasarımı ve Atay'ın Düşüncesinde Kadının Yeri

Kemalist modernleşme sürecinde devlet/seçkinler, halkın geneline nasıl bakıyorsa kadına da aynı bakış içindedirler. Bu bakış, aynı zamanda "kadının cehaleti de halkın cehaleti gibi toplumun genelinin, geri kalmışlığının nedenidir" yargısına yaslanmaktadır. Tam bu yaklaşım nedeniyle, kadına devlet eliyle siyasal haklarının verilmesi önemli bir gelişme olarak görülmüştür. Kadının seçme ve seçilme hakkına kavuşması azımsanacak bir gelişme değildir kuşkusuz. Ancak tek partili bir yapı içerisinde kadının milletvekili ya da belediye başkanı seçilmesinden ziyade toplumsal yaşama etkin bir biçimde katılıp katılmaması önemlidir. Kemalist modernleşme projesi sürecinde, "halk" kategorisinden "millet" kategorisine "ulaşıldığı" noktada, Kemalist modernleşmenin demokratik olmaktan çıkıp totaliter ve otoriter bir hal aldığına yukarıda işaret etmiştik. Bu süreç devlet, millet, parti ve şef özdeşliğinin söylemsel kuruluşuyla pekişmiştir. Bu noktadan itibaren devlet toplumun tüm sivil alanlarını kuşatmış, devlet dışında bir toplumsallığın varlığını askıya almıştır.

Halk kategorisinden millet kategorisine geçişle beraber, millet "büyükçe bir aile" olarak tahayyül edilmiştir. İşte Kemalist modernleşme sürecinde, kadının kilit toplumsal rolü bu aile tahayyülünün ortaya çıktığı yerde başlamaktadır. Zira kadın bu noktada söz konusu büyük ailenin tümünün "anası" olarak tasarlanmaktadır. Tam da kadının bu "ulusun anası"

rolü, aynı zamanda, korporatist, dayanışmacı, organik toplumsal tahayyülle birlikte, Kemalist söylemin "halk" tahayyülünü "millet" tahayyülüyle eklemleyen önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. "Annenin "modern ve asri" bir hayata uyum sağlamasının asli gerekçesi bile, "ulus" için "modern ve asri evlatlar" yetiştirebilme ihtimalinden kaynaklanır (Arat, 1998: 53). Kadının asli görevi annelik olunca, "bilgili ve asri kadınların" bilgilerini öncelikle evlerinde uygulamaya koymaları beklenmektedir. Bunun altını çizmek için Atay, 1932 tarihli *Hom Tekniği* adlı bir yazısında Batı'nın tüketim alışkanlıklarını değil, ev içi ekonomik tekniğini almak gerektiğine işaret ederek, ev içinde asli görevin kadına ait olduğunu hatırlatır:

> ... Kadının başlıca işi evidir. Evden artabilen kadındır ki, dışarı işi arayabilir. Biri aile için kazanan erkekten, öteki ev mekanizmasını ev kazancına uyduran kadından mürekkep aile: ilk istediğimiz budur... (*Hâkimiyet-i Milliye*, 18 Haziran 1932).

Alıntıda da görüldüğü gibi, kadına yüklenen bu ev içi misyonun, en önemli unsurlarından birisi de ekonomik boyuttur. Kadın bir yandan "anne" olarak ulus için modern evlatlar yetiştirecek; ama diğer yandan yetiştireceği bu evlatlara çok önemli bir "ölçü" kazandıracaktır. Kadının yetiştirmesi gereken bireylerin, yaşam tarzı olarak "modern, batılı, asri" olması öngörülürken, tüketim alışkanlıkları açısından Batı'nın o "ölçüsüz" tüketim kültüründen ziyade, kanaatkâr ve ölçülü bir "ekonomik ahlaka" sahip olması beklenmektedir. Ekonomik açıdan ölçülü davranış benimseme söylemi, karşımıza tasarruf ahlakını getirmektedir. Bu söylem, bir yandan dayanışmacı organik toplumsal tahayyülle eklemlenirken, diğer yandan hem ekonomide hem de siyasal yaşamda devletin müdahaleci zihniyetini meşrulaştıran bir işlev görmektedir. Kadın, böylece Kemalist modernleşme sürecinde, bir yandan Batı tipi modernleşmenin dinamiklerinden birisi olarak görülürken, diğer yandan "ulusal kalkınmayı" sağlayacak tasarruf ahlakını "anne" olarak oluşturacak bir katalizör unsur olarak tasarlanmaktadır (Arat; 1998: 52).

... Her müessese gibi, aile ocağının da manevi ve maddi iki esas unsuru vardır: Ahlak ve teknik! Ahlak bütün ailenin malı, teknik bilhassa kadının malıdır. Ahlak ve teknik evin manevi havası, maddi rahatı ve güzelliği demektir... Tanzimat'ın bütün kusurları gibi, iktisadi ve siyasi kusurları gibi, bu içtimai kusurunu da yeni Türk düzeltiyor. Yeni Türk'ün yaptığı Türk evini ve kadınını Asyalılığa doğru geriletmek değil, çünkü bu irticadır, asıl Avrupalılığa doğru, *bulvar Avrupa'sına değil, muhalle Avrupa'sına, sahne Avrupa'sına değil, hom Avrupa'sına*[62] doğru ilerletiştir. Çünkü Tanzimat Osmanlısıyla yeni Türk'ün farkı, birinin garp maymunluğu yerine ötekinin tam garplılığı ikame etmiş olmasıdır... (*Hâkimiyet-i Milliye*, 18 Haziran 1932).

Aile, kadın ve kadının toplumsal alandaki varoluşunun sınırları, merkezi Kemalist modernleşme paradigmasının "muhafazakârlaştığı" en temel nokta olarak karşımıza çıkar. Atay'ın çerçevesini çizdiği ailenin içindeki "ahlak ve teknik" ayrımı, toplumsal uzamdaki Ziya Gökalp literatüründen devşirilen "hars–medeniyet" ayrımını çağrıştırır. Tıpkı toplumun modernleşmesi için Batı'nın tekniği ile Doğu'nun ya da halkın harsını bir araya getirme yaklaşımı gibi, aile içi ilişkide ve ailenin ekonomik etkinliği konusunda da Atay, teknik ve ahlak ayrımına gitmektedir. Ancak mutfak ve ev içinde maharetli olan kadındır. Kadın da ev içi işlerdeki maharetini, büyük bir aile olarak tahayyül edilen ulusun zenginliği ve refahı için kullanmak zorundadır. Atay'ın Batı'nın alınması gereken yanının "bulvar" değil "mahalle" olduğu saptaması da, genel modernleşme tahayyülünün ailevi düzlemdeki zihni yansıması gibi görünmektedir. Burada gene teknik olarak Avrupa, ruh ya da ahlak olarak "Doğu ya da halk" açıkça tercih edilir. Bu noktada "bulvar Avrupa'sı" yozlaşmaya, "mahalle Avrupa'sı" ulusal bilinci" oluşturacak olan ahlaka işaret etmektedir. Karşımıza bu ayrımlardan sonra kadının bedenini yaşama konusundaki "ölçülülük" çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre, kadının aile içindeki ekonomik ölçülülüğü

---

62 Vurgular bana ait.

ile giyimi kuşamı arasındaki ölçülülüğü birebir örtüşme içinde olmalıdır. Atay'da kadının giyimi kuşamına dair somut bir ölçü tespitine rastlamasak da, kadının ev içindeki faaliyetleri ile tasarruflu bireyler yetiştirme önerisini, bu ölçüye dolaylı bir işaret olarak görmek mümkündür:

> ... Hepimizin sergisini gezip gördüğümüz İsmet Paşa Kız Enstitüsü, en kısa olarak hom tekniği mektebi diye tarif olunabilir. Enstitünün talebesi 699 kadın ve kız, eve bakmasını, bahçeye bakmasını, masrafa bakmasını, kocasına, kardaşına ve çocuğuna bakmasını odasını döşemesini, sofrasını yapmasını, hepsini bu enstitüde öğrenmektedir. Bu enstitü ve emsali, Türk evine yalnız zevk ve teknik sokarak, ona hom rahat ve güzelliğini vermekle kalmayacak, Türk evine tasarrufu sokacaktır. Bilmeyen israf, bilen tasarruf eder. Türk evi tasarrufa muhtaçtır, yani kadın bilgisine muhtaçtır. Kadının iş görürlüğü ile görmezliği, bilirliği ile bilmezliği arasındaki fark, saadet ve sefalet farkıdır. *Milli politika Türk milletini Avrupa harçgüzarlığından kurtarmağa çalıştığı gibi, aile politikası da Türk evini çarşı haraç güzarlığından*[63] kurtaracaktır. Memleketin Avrupa'dan, evin çarşıdan alacağı, en zaruri malzeme veya memlekette ve evde yapılması imkânsız eşya olmalıdır... (*Hâkimiyet-i Milliye*, 18 Haziran 1932).

Alıntıdaki "milli politika" ile "aile politikası" tanımlamaları arasındaki geçişlilik de, ulusun büyük bir aile olarak tahayyül edildiğini ortaya koyan unsur olarak karşımıza çıkar. Tam da bu nedenle kadının aile içindeki etkinliği ile toplumsal alandaki etkinliği arasında bir fark görülmemektedir. Zira organik, dayanışmacı toplumsal algının öngördüğü bu "ulus/aile" tasarısı, ailenin özel alan olarak kamusal alandan ayrılmasını anlamsız kılmaktadır. Bu yaklaşım nedeniyle, kadına toplumsal alanda "verilen" hakların "siyasal katılım" adına kullanılıp kullanılmadığı da anlamını yitirir. Zira söz konusu organik toplumsal dayanışma tasarısı içinde siyasal katılımdan ziyade, görev paylaşımı öne çıkmaktadır. Bu gö-

---

63 Vurgular bana ait.

rev paylaşımı içinde kadının rolü de aile içi ekonomik ilişkilerle beraber, "çocuğunu yetiştirmek, kocasına ve kardeşine iyi bakmak, sofrasını iyi hazırlamak, evini zevkli bir biçimde döşemek" gibi daha "ev içi" görevler üstlenmek olarak karşımıza çıkar.

Aslında Kemalist modernleşme projesi içinde kadının toplumsal konumu söz konusu olduğu zaman, "kamusal–özel alan" ayrımının ihtiyari bir ayrım olmaktan öte gitmediği ortadadır. Devlet/seçkin, kadınla ilgili olarak ev içi misyonunu tanımlarken kamusal/özel ayrımı keskin bir ayrım olarak karşımıza çıkar. Bu ayrım, kadının kamusal alan (büyük bir aile olan ulus) için "modern ve asri evlatlar" yetiştirmesi söz konusu olunca netliğini kaybetmekte, ihtiyari bir ayrım haline gelmektedir. Bu ayrımın netliğini yitirdiği bir diğer nokta da, kadının kamusal alanda "modern erkek" öznelerin "asri ve güzel eşleri" olarak boy göstermesinin öngörüldüğü durumdur. Bu iki durum göstermektedir ki, modernleşme ile ilgili olarak kadının toplumsal ve politik misyonunun çerçevesini kadının bireysel istemleri değil, devlet/seçkin "erkeğin" tasarrufları belirlemektedir. Tam bu noktada kadının toplumsal ve siyasal alanda varoluşunun sınırlarıyla karşı karşıya geliriz. Kadın böylece "halk" kategorisinin çoğul, dinamik ve heterojen bir bileşeni olarak değil, toplumsal konumunun ve siyasal varlığının sınırları "seçkin erkek" tarafından çizilen "sadık bir anne" olarak karşımıza çıkar. Bu durumda kadının toplumsal alanda varlık bulmasını gerekli kılan iki durumla karşı karşıya geliriz: Birincisi, ev içindeki faaliyetlerinin bir uzantısı olarak görülebilecek, evlat yetiştirme misyonu vesilesiyle, diğeri ise "seçkin erkeğin" güzel ve estetik eşi olarak kamusal alanda görünür olması vesilesiyle:

> ...Cenap Şehabettin'in bir yazısında okudum. Boyunla bacak, göğüsle gövde, yüzle ense arasında bir sürü nisbetler varmış; Keriman hanımda bu nisbetler tamammış. Yahu biraz Beyoğlu caddesine, Fatih yollarına çıkınız. Tenasüp davasını sokakta kazanalım. Eciş bücüş bir sürü kadın erkek; bohça gibi karınlar, yağdanlık gibi gerdanlar, paytak bacaklar, soluk yüzler... İstokholm cadde-

sini göz önüne getiriniz. Selim Sırrı yirmi senedir cüce uzatmağa, kambur yassılamağa çalışıyor... (1932: 78).

Atay, *Roman* adındaki romanında, 1932 yılında Dünya güzeli seçilen Keriman Halise'nin "beden ölçüleri" üzerine, yorum yaparken aynı zamanda seçkin ve kamusal alanda "varlık bulabilecek/varlık bulmayı hak eden" kadın ölçülerini de vermektedir. Buradaki kadına dair tanımlanan ideal beden ölçüleri, karşımıza hâlihazırdaki "eciş bücüş" kadın bedenlerini getirir. Buradaki ideal kadın tanımlamaları seçkinci söylemin kuruluşuna iki yönden hizmet eder: Birincisi ideal kadın, "güzelliğe" işaret eden beden ölçüleri ile betimlenirken, aynı zamanda "seçkin" bir kadın tahayyülü de yaratılmakta; böylece "tahayyüli seçkin kadın" sıradan kadından ayrılmaktadır.[64] İkinci olarak bu tanımlamaları aşkın toplumsal konumlanması ile "devlet/seçkin erkek" yapmaktadır. Bu tanımlamalar, halk arasındaki güzellik algısını dışlamakta, kendi Batılı/milli güzellik algısını halka dayatmaktadır.

Böylece kadının hem evdeki hem de ev dışındaki yüklendiği toplumsal misyonu, kendi istemleri ile şekillenmiş değildir. Zira kadının kamusal alandaki varlığının bedensel ve giyim kuşam olarak sınırları, bizzat Mustafa Kemal tarafından da "ölçülülük" çerçevesinde çizilir. Buna göre kadın ne "Ecnebilerin bizi görmek istedikleri gibi gerçek hayattan uzak" olmalı, ne de "bize aykırı bir biçimde aşırı gösterişli bir giyim kuşama" sahip olmalıdır (Atatürk, 1952: 149-150). Mustafa Kemal, 21 Mart 1923 günü Konya Kadınları ile bir konuşmasında ideal Türk kadınının kamusal alanda nasıl varlık bulacağını şu cümlelerle tanımlamaktadır:

---

64 Burada bedensel ölçüler üzerinden yapılan ideal kadının "güzelliği" tanımlamaları, karşımıza Kemalist modernleşme söylemine içkin olan ve o dönemin diğer totaliter ülkelerinde de genel eğilim olarak karşımıza çıkan "ırk ıslahı" söylemini akla getirmektedir. Bu söylemde kadınlar bedensel olarak "güzelliği" ile, çocuklarsa "gürbüzlüğü" ile seçkin ve müreffeh bir asri toplumun simgeleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Alemdaroğlu, 2005).

... Şehirlerdeki kadınlarımızın tarzı telebbüs ve tesettüründe iki şekil tecelli ediyor; ya ifrat, ya tefrit görülüyor. Yani ya ne olduğu bilinemiyen, çok kapalı, çok karanlık bir şekli harici gösteren bir kıyafet veyahut Avrupanın en serbest balolarında bile kıyafeti hariciye olarak arzedilemiyecek kadar açık bir telebbüs. Bunun her ikisi de şeriatın tavsiyesi, dinin emri haricindedir. Bizim dinimiz kadını o tefritten de bu ifrattan da tenzih eder... (150).

Buradaki tanımlama, Kemalist modernleşmenin ne doğululukta ne de batılılıkta ifrat ve tefrite kaçılmaması yaklaşımının kadın bedeni üzerinde vuku bulduğunun bir göstergesi olarak görülebilir. Tam da bu yaklaşım, devletin toplumu modernleştirmesi sürecinde, bireyin ne kadar önemsiz bir detay olduğunu ortaya koyan bir delil olarak düşünülmelidir. Aslolan devletin modernleşmesi ve bu sayede "kurtuluşu" olduğu için, birey ve toplumun dinamik istemleri, devletin kurtuluşu için kolayca feda edilebilir. Kadının ulusun annesi olarak tasarlandığı noktada, devlet/seçkinin gözünde halk kavramı, "retorik bir nesne" olarak bile anlamını yitirmektedir. Zira aile olarak tasarlanan ulus, farklılıklardan değil, türdeş "evlatlardan" oluşmaktadır. Bu ayrım "milli olanla olmayan"ın da kolayca ayrılabilmesini sağlamaktadır. Halk kavramında ise halk olanla olmayan arasında net bir ayrım yapabilmek güçleşmektedir (İnsel, 2005: 27). Kadının toplumsal alanda varlık bulmasına dair çizilen ölçütleri üst belirleyen ise "milli olan" olarak karşımıza çıkar. Tam da bu nedenle modernleşme sürecinde kadın konusundaki değerlendirmeler, halk kategorisinden millet kategorisine geçişi sağlayan önemli ayrımlardan birisi olarak da görülebilir. Bu ayrım ve kadının toplumsal misyon ve rollerine dair tanımlamalar, devlet/seçkin ile toplum arasındaki mesafeyi arttıran bir unsur olarak da değerlendirilmelidir. Devlet/seçkin toplumun cehaletini vurgularken, kadının cehaleti üzerinde de durmaktadır. Zaten kadının ev içi ve kamusal alandaki varlığını yerine yerleştiren ve bu varlığın sınırlarını çizen tanımlamalar, "kadının cehaleti"ni ortadan kaldırmaya dair çabalar olarak da düşünülebilir. Ancak devletin kadın üze-

rinden topluma müdahalesi, "halkın cehaleti" yargısından meşruiyet kazansa da, ortaya çıkan, devletin toplumun dinamik kesimlerinin dinamiğini köreltmesi durumudur (24). Bu durum, kadınlarla ilgili devlet/seçkin müdahalesi ve tepeden şekillendiriciliği konusunda da değişmez.

Ancak Atay'da, kadın konusundaki genel Kemalist algıdan uzaklaştıran unsurlara da rastlarız. Atay'ın, *Roman* adındaki romanında Fransız bir kadına, Kemalist modernleşmenin kadınlara ilişkin yaklaşımı ile ilgili yaptırdığı yorumunu bu çerçeve içinde değerlendirmek mümkündür.

> ... Harem ölmedi, mösyö, selamlık ölmedi... Harem dediğiniz nedir, kafes mi, peçe mi, kaçgöç mü? Türkiye'de kadın yalnız anaya denir. Kadın ancak çenesi sarktığı, yavruları dizlerini doldurduğu zaman kümeslilikten çıkar. Bir salona erkek girince, kadınlarınızın daha yarısından fazlası ayağa kalkıyor. Sokakta kadın üstüne dikilen bakışlara dikkat ediniz. Birçoklarınızın avucundan, tokatladığı kadınların kokusu duyulabilir. Sizin kadınlarınızda isteri, bir cinsi nöbeti değil, kalb hastalığıdır. Harem-selamlık, iki ayrı ev, iki ayrı pencere, iki ayrı duvar mıdır? Hayır... İki ayrı ahlak, iki ayrı namus, iki ayrı ırz, iki ayrı terbiye, iki ayrı hayat, iki ayrı felsefe... Erkek flörtü ahlak kadın flörtü ahlaksızlık, erkek sokağı namus kadın sokağı namussuzluk... Hanginiz bir başka kadını tecrübe etmediniz, hanginiz sizin olmayan bir kadının tecrübesini bile hoşgördünüz? Erkekler saltanatı, tanrı-erkekler saltanatı... (1932: 119).

Alıntının yapıldığı eser, Atay'ın çok fazla olmayan romanlarından birisidir. Romanın genel yapısı, yazarın kişisel sorgulamalarını ortaya koymaktadır. Tam da bu kişisel sorgulamalar nedeniyle romanı bir çeşit biyografik roman olarak değerlendirmek mümkündür. Yazar bir anlamda, köşe yazılarında ve diğer deneme yazılarında ortaya koyduğu düşüncelerini, romanda yarattığı kahramanlara söyletir. Ancak yazar, burada kadın konusuyla ilgili olarak ortaya çıkan ve Kemalist modernleşme projesinin genel perspektifine aykırı olarak değerlendirilebilecek düşüncelerini, bu kadar açıklık-

la köşe yazıları ve denemelerinde ortaya koymaz. Alıntıda karşımıza çıkan düşünceler, zaten yazarın kendi düşünceleri değildir. Yazar bu düşünceleri, *Madam Cavat* adında Fransız bir kadına söyletir. Her ne kadar, kadının toplumsal alanda varlık bulması ile ilgili sınırlılıklar hakkındaki Kemalist telakkiye, alıntıda bir Fransız kadın tarafından ağır eleştiriler yöneltilmiş de olsa, yazarın bu eleştirilere romanında yer vermesi önemlidir. Zira yukarıda da vurguladığımız gibi, Kemalist modernleşme sürecinde kadın, kadınlığı ve cinsiyeti/cinselliği ile toplumsal alanda varlık bulmak yerine, anneliği ile varlık bulabilmiştir. Alıntıda bu konuya doğrudan bir eleştiri yöneltilmektedir. "Türkiye'de kadın yalnız anaya denir" (1932: 119) cümlesi, Kemalist modernleşmenin kadına yüklediği toplumsal rolün ne kadar sınırlı olduğunun çarpıcı bir eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Kemalist modernleşme süreci, kadının toplumsal konumunu yükselttiği iddiasını en fazla, "harem selamlığın, peçenin, kaçgöçün" ortadan kaldırılması gibi uygulamalarla desteklemektedir. Ancak alıntıda geçen eleştiri, bu iddianın ne kadar sığ kaldığını ortaya koymaktadır. Burada önemli olan görünürde radikal reformlar hayata geçirmek değildir,[65] önemli olan zihinlerde köklü bir değişim ortaya koymaktır. Alıntıda karşımıza çıkan merkezi eleştiri zihniyetin değişmediği yönündedir. Atay'ın böylesine köklü eleştirilere, roman gibi kurmaca bir metin üzerinden de olsa yer vermesi, O'nu dönemin kadına dair genel algısının dışına çıkarmaktadır. Bu eleştirilerden bir paragrafa daha yer vermekte yarar vardır:

> ...Karılarınız sokağa Fransa'yı aramak için değil sizinle buluşmak için çıkıyor. Son asrın büyük kavgası kadın-erkek beraberliği kavgası değil midir? Sizde şu tuhaflık

---

65 Hayata geçirilen uygulamaların da radikal olmadığını yukarıda açıkladık. Mustafa Kemal'in Söylev ve Demeçlerinden yapılan kadının ölçülü olmasına dair alıntı bile, kadının toplumsal alanda kadın kimliği ile değil, ölçülü ana kimliğiyle varolabileceğini ortaya koyan delil olarak düşünülmelidir. (Bkz. Atatürk, 1952:150). Burada karşınıza çıkan kadının örtünmesine dair ölçülülük, kadının davranışları, cinsel kimliği, cinsiyeti gibi yönlere de teşmil edilebilmektedir.

var, ki siz kadına karşı, kendinize hak ve ahlak diye sokağı ve geceyi ayırdığınız için, kadın da sokak ve geceyi hak olarak kazanmağa çalışıyor. Belediye azalığı, doktorluğu, avukatlığı siz onlara Fransızlardan daha kolay veriyorsunuz. Fakat bir türlü kadınlığı vermiyorsunuz. Ben diş çekemediği, karın yaramadığı, kürek cezası veremediği için sızlayan Türk kadını görmedim. Dişilikten kurtulup kadın olamadıkları için ağlayanları gördüm... (1932: 120).

Alıntının genel teması, Kemalist modernleşmenin devlet eliyle kadına siyasal haklar vermesinin, kadının kamusal alandaki varlığını sınırladığı eleştirisine dayanmaktadır. Kemalist modernleşme projesinin siyasal tahayyülü, devlet dışında bir siyasallığı ortadan kaldırma üzerine kurulu görünmektedir. Bu bağlamda, Kemalist projenin kadına "verdiği" siyasal haklar da devletin kurumsallığı çerçevesinde kullanılabilecek haklar olarak karşımıza çıkar. Bu siyasal hakları, hem kadın hem de diğer toplumsal kategorilerin temsilcileri, devletin gözetimi ve vesayetinde kullanabilecektir. Alıntıda eleştirilen temel nokta da bu yaklaşımdır. Kadının "belediye başkanı, yargıç olması", eleştiriyi yapan kişinin gözünde çok da büyük bir önem arz etmez. Zira kadınlar, bu meslekleri yapamamaktan değil, gerçek anlamda "kadın" olarak "kamusal alanda" varlık bulamamaktan şikâyetçidirler. Bu ayrımı, eleştiriyi yapan kadın, "dişilik ve kadınlık" arasındaki farklılığa dikkat çekerek ortaya koyar. Yukarıdaki diğer alıntıdan da anlaşıldığı üzere, "dişilik" analığa, "kadınlık", kadının kendi gerçek cinsel kimliğine işaret etmektedir. Böylece Kemalist modernleşme projesinin kadının toplumsal alanda varoluşuna dair tahayyülündeki sınırlılık karşımıza çıkmaktadır.

Kemalist modernleşme sürecinin önde gelen seçkinlerinden olan Atay'ın böylesine eleştirilere romanında yer vermesi her ne kadar önemli de görünse, yazılarının genel yapısı, buradaki eleştirileri hak edecek niteliktedir. Siyasal bir aktör olarak "halk" kavramının içini dolduran kadınlar, Kemalist modernleşme projesinin, tepeden şekillendirme nesnesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tepeden şekillendirme arzusu,

halk kavramında olduğu gibi, kadınlarda da dinamik ve heterojen yapıya müdahaleyi beraberinde getirmektedir. Bu müdahale, bu dinamik yapıyı körelten, devlet dışındaki siyasal oluşumları ortadan kaldıran ve toplumsala içkin olan heterojenliği söylemde türdeşleştiren bir toplumsal süreci ortaya çıkarmıştır. Burada kadın siyasal katılımı nedeniyle değil, "milletin anası" olarak üstlendiği görevle bir anlam kazanmaktadır.

Sonuç olarak Atay, dönemin tek parti rejiminin mantığına uygun bir biçimde, halkın yönetime etkin siyasal katılımına mesafeli görünmektedir. Bunun en temel nedeni, Atay düşüncesinde halkın siyasal bir özne olarak henüz olgun bir noktada olmamasıdır. Bununla beraber halk, toplumsal birliği oluşturan zihinsel bir bütünleşme ruhundan da uzak bulunmaktadır. Halkı hem siyasal katılıma ehil hale getirecek hem de birlik ruhunu sağlayacak iki yönlü gelişme ancak halkın etkin müdahalesi dışında, devletin/seçkinin aşkın yönlendiriciliği ile gerçekleşecektir. Bu müdahalenin biri paradoksal bir biçimde halkın kendi özgün kültürel değerlerinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu özgün kültürel değerler, saf haliyle değil, ancak gene devletin/seçkinin aşkın müdahalesiyle kaba unsurlarından arındırılarak, inceltilmiş haliyle bir işe yarayacaktır. İşte bu noktada ikinci müdahale olan Batı'nın medenileştirici araçları ve teknikleri devreye girecektir.

Atay düşüncesinde "halkın inşası", aynı zamanda bütün toplumsal ve siyasal unsurların tek elde toplanması idealini çağrıştırır. Bu ideal, Atay'ın dönem içerisinde etkin olan tek parti rejimini desteklemesinin mantığını da anlaşılır kılmaktadır. Aynı zamanda Atay'ı tek parti iktidarını desteklemeye iten en temel etken, tek parti iktidarı boyunca halkın "medeni uygarlıklar seviyesine ulaştırılması" idealinin varlığıdır. Bu idealin varlığı, halkın taleplerinden ziyade, devletin/seçkinin halk yerine verdiği karardan kaynaklanmaktadır. Bu kaynaksa meşruiyetini, verilen kararın halkın iyiliğine olduğu varsayımından almaktadır. Bu varsayım, devletin/seçkinin halkın iyiliğine olanı halktan daha iyi bildiği iddiasına yas-

lanmaktadır. Böylece, Atay düşüncesindeki "halkın henüz siyasal katılıma ehil olmadığı" saptaması yerli yerine oturmaktadır. Zira bu düşünceye göre halk, eğer devletin/seçkinin denetim ve gözetimi dışında bırakılırsa, çağdaş uygarlık seviyesine erişemeyecektir. Atay düşüncesinde çağdaş uygarlık seviyesi aynı zamanda siyasal katılıma ehil hale gelmeye işaret etmektedir. Böylece Atay halkın çağdaş uygarlık seviyesinin gerektirdiği olgunluğa gelene kadar terbiye edilmesi, denetlenmesi ve yönlendirilmesi koşullarının ancak tek parti rejimi ile mümkün olduğu kanaatinden de destek alarak, halkın yönetime katılımının, bizzat halkın kendi zararına olduğu paradoksal iddiasına ulaşmaktadır.

SONUÇ YA DA KARŞILAŞTIRMA

Bu çalışmada esas itibariyle Türkiye'nin 1930 -1940 yılları arasında Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay'ın metinleri temel alınarak seçkinci söylemin kuruluşu incelenmiştir. Bu iki yazarın metinlerinde çözümlenen seçkinci söylemin, dönemin genel seçkinci söyleminin inşasındaki rolünü saptamak çalışmanın temel amacını oluşturmuştur.

Seçkinci söylemi, inceleme dönemi olan 1930–1940 yılları arasındaki söylemsel oluşumun halkçı olmadığı iddiasından hareket ederek çözümledik. Seçkinci bir söylem esas itibariyle toplumdaki bilgili, uzman kişilerin devleti ya da toplumu yönetmesi gerektiği iddiasına yaslanır. Bu iddia, halkın yönetime katılımının siyaseti rasyonellikten uzaklaştıracağı varsayımından temel alır. Zira halk çoğu zaman gerçeği layıkıyla bilemez. Tam da bu nedenle rasyonel karar veremez. Aslında halka atfedilen bu rasyonalite dışı eğilim, büyük ölçüde halkın içindeki heterojen unsurlardan kaynaklanır. Zira seçkinci söylem, siyaseti sınırlı bir alana hapsolmuş şekilde tahayyül eder. Bu sınırlı siyasal etkinlik tasarımı, halkın içindeki siyasal dinamikleri görmezden gelir. Seçkinci söylemin gözünde halkın eğilimleri genellikle kişisel çıkarlara indirgenir. Halk bu yönüyle makro düzeydeki siyasal faaliyetlerden daha çok, gündelik çıkarları peşinde koşan, bu nedenle de siyasal katılıma ehil bir nitelik arz etmeyen "güruha" işaret eder.

Oysa Abensour'un "Marx'taki Makyavelli momenti"nden çıkarsadığına göre, politik olan esas itibariyle halka içkindir. Politik alanın asli kurucusu bu yönüyle düşününce devlet değil halktır. Seçkinci söylemin halkın dışında ve üstünde bir

politik alanın olması gerektiği iddiasına karşılık bu yaklaşım, aksine devletin halkın dışına ve uzağına çıkarak, politikayı iptal etme yoluna gittiğinin altını çizer. Devlet, toplumsal alanın içindeki politik bileşenlerden birisi iken, giderek kendini "parça" yerine "bütün" olarak dayatmaya başlar. Bu parça olarak bütün olma iddiası, devletle halkın gündemini farklılaştırır ve giderek birbirinden uzaklaştırır. Bu noktada toplumsal alanın demokratik eğilimi ortadan kalkar, devlet halk karşısında bir tahakküm aracına dönüşür. Bu tahakkümün en önemli meşruiyet zeminini halkın siyasal katılıma ehil olmadığı varsayımı oluşturmaktadır. Zira devlet içindeki bürokratik oluşumun ortaya çıkardığı katı zihin yapısı, devlet dışında kendiliğinden bir etkinliği olanaksız görür ve gözlerini bu tür oluşumlara kapatır.

Bu çalışmanın sonuçlarına göre, Kemalist seçkinci söylemin nasıl kurulduğuna dair çıkarsamalarda bulunmak mümkün olmuştur. Ancak yazılarını incelediğimiz iki yazarın söylemini oluşturan unsurların ortak pek çok yönünün bulunmasına rağmen, bazı yönleriyle birbirlerinden ayrıldıkları ortaya çıkmıştır. İki yazarın söylemlerinden yola çıkarak söz konusu döneme dair yapılan bu tespitlerin, aynı zamanda günümüzdeki siyasal tartışmalarla ciddi örtüşmeler içinde olduğunu da söylemek mümkündür. İki yazarın öncelikle ortak olan yönlerine bakalım.

Hem Safa hem de Atay'ın halk kavramına atfettiği "birlik" kurma idealinin göstergeleri benzer unsurlardan oluşmaktadır. Bu birlik tahayyülü, bir yandan toplumsal diğer yandan siyasal birliğe işaret etmektedir. Toplumsal birliğin işareti olarak halk, tüm farklılıkların göz ardı edildiği bir tasarının karşımıza çıkarır. Bu tasarımı siyasal birlikle eklemleyen millet kategorisidir. Birlik ihtiyacı, büyük ölçüde Anadolu'nun dağınık etnik, dinsel dilsel yapısı ile baskın "birincil toplumsal ilişki" örüntülerini millet gibi bir homojen bütünlüğün içine yerleştirme kaygısından kaynağını almaktadır. Bu konuyla ilgili olarak özellikle Atay'daki "inşa" sözcüğü kritik bir önemdedir. "İnşa" sözcüğü, bir yandan ülkenin altyapı araçlarının yapılması, diğer yandan halk kavramının

söylemde kurulması için ve her şeyden önemli olarak hem maddi hem de manevi dünyanın bir "birlik" içine yerleştirilmesi için kullanılır. Birliğin inşası söylemi, örneğin hem tren raylarının yapımı, hem de halkta dil birliğinin sağlanmasını işaret eder. Bu noktada her iki inşa eyleminin aktif öznesi devlet/cumhuriyet seçkinidir. İnşa sürecinin aktif öznesi olarak tasarlanan söz konusu devlet, ezelden ebede giden ve halktan da milletten de önce var olmuş ve hep var olacak aşkın bir politik uzamın simgesi olarak karşımıza çıkar. Tam da bu nedenle halkın kendi kendini kurmması/inşası ihtimali göz ardı edilmekte, aşkın, kapsayıcı ve kurucu varlık olarak devlet ön planda tutulmaktadır.

Türk modernleşme sürecine bakışlarında çifte bir anlatının hâkim olması iki yazarda da ortak bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bu çifte anlatının bir kanadını halkın kültürü, diğer kanadını "Batının/devletin/seçkinin" tekniği, medeniyeti, bilgisi oluşturur. Bu bağlamda medeniyet ve kültür arasındaki ayrım, Safa'da "doğu-batı sentezi" olarak tezahür ederken, Atay'da ise "halk kültürüyle modernliğin/medeniyetin buluşturulması" olarak ortaya çıkar.

Bundan, daha önce de vurgulamış olduğumuz Cumhuriyet seçkininin halk karşısındaki ikircikli konumlanışının iki yazarın söylemlerinin de ayırt edilebilir bir unsur olduğu sonucunu çıkarsayabiliriz. Her iki yazarın eserlerinde izini sürdüğümüz bu ikircikli konum alışın bir sonucu, halkın "milli bilincin kaynağı" olarak yüce ve değerli; cehaleti nedeniyle ise "kaba, görgüsüz, bilgisiz, medeniyetsiz" olarak değerlendirilmesidir. Bu nedenle milli birliğin tesisi için halkın kültüründen yararlanılması, halkın medenileştirilmesi içinse seçkinin bilgisine başvurulması öngörülmektedir. Halkın bir yandan yüceltilirken, diğer yandan doğruyu bilmemesi, kandırılma riski nedeniyle aşağılanması ve küçümsenmesi her iki yazarda da ortak bir tavır olarak karşımıza çıkar. Halk ve halkın kültürü, otantik değerlerin kaynağı, katıksız ve saf bir kaynak olması nedeniyle yüceltilirken; cehaleti, medeni olmaması, görgüsüzlüğü, kültürünün sığlığı ve kabalığı nedeniyle aşağılanır. Safa için halk kültürü işlenecek

ve estetik bir değer kazandırılacak "kütük", Atay için ise "hamur" kıvamında bir hammadde niteliğindedir. Her iki benzetme de halkın kendi özgün kültürünü değersizleştiren ve görmezden gelen bir algıdan kaynağını almaktadır. Böylece buradaki algının beslediği halkçı söylem, gerçek anlamda bir halkçılığa değil, retorik düzeyde kalan bir halkçılığa işaret eder. Dahası, buradaki algı, aydının halkı anlamak için değil, halkın cehaletini yüzüne vurmak için halka gittiği gerçeğini ortaya çıkarır.

Her iki yazarda da halk kavramı ile ulus/millet kavramı arasında inceltilmiş bir geçişlilik bulunmaktadır. Buradaki halk tahayyülü, heterojen ve farklı unsurların tikel bir aradalığından ziyade, millet gibi kültürel, dilsel, geleneksel, hatta dinsel birliğin simgesel bir birlik tasarımı içine yerleştirilir. Bu millet kurgusu, Osmanlı millet sisteminden farklı olarak dolaylı denetime değil, doğrudan denetime gereksinme duymaktadır. Bu doğrudan denetim gereksinimi modern ulus devletin merkezi iktidarını güçlendirme kaygısından kaynaklanır. Bu doğrudan denetim kaygısı, aynı zamanda geleneksel toplumdaki birincil toplumsal ilişki örüntülerini ikincil toplumsal ilişki örüntülerine çevirme, eski dinsel ritüelleri de modern mitlerle kendi ritüelistik diline döndürme gayreti ile açığa çıkar.

Bu bağlam içinden düşününce halk kategorisi her iki yazarda da siyasal ve toplumsal birlik tahayyülü devreye girdiği andan itibaren, "millet" gibi bir kavrama işaret eden unsura dönüşmüştür. Millet kavramının baskın ve belirleyici bir biçimde kullanılmaya başlanmasıyla, Kemalist modernleşme ve çağdaşlaşma projesinin hegemonik ve demokratik potansiyeli ortadan kalkmış, otoriter bir hal almıştır. Burada asıl olan devletin, milletini (seçkin ve medeni bir millet) "yaratması" olduğu için demokratik teamüller ikinci plana geçmiş; devletin/seçkinin, bildiği doğrular istikametinde, karışık ve heterojen bir halktan, homojenliği "milli şuura ermek"le "medeni olmak" ortak paydasında oluşan katı bir toplumsal bütünlük yaratması öncelikli bir hedef haline gelmiştir.

Her iki yazarda da ortak olan yönlerden birisi de halk kültürüne içkin olan yaratıcılık, çeşitlilik ve anlamsal çok vurgululuk karşısında takınılan mesafeli tavır ve tepeden bakma halidir. Safa'da bu, halk kültürü içindeki "külhanbey" kültürü ve argo sözcük kullanımı karşısında eleştirel bir tavır içine girmek olarak ortaya çıkarken, Atay'da ise halk sözcükleri ve anlamlarındaki farklılıkların (örneğin farklı ölçü birimlerinin kullanılması ve farklı lehçelerin var konuşulması) yadırganması şeklinde kendini gösterir. Safa bu anlamda "hakiki halk kültürü" ile lümpen argosu arasında kesin bir ayrıma gider. Yazılarında argoya başvuranları, halk dalkavukluğu ve kolaycılığa kaçmakla suçlar. Atay ise bu farklılıkların bir an önce dilde birliğin sağlanması ile ortadan kaldırılmasının öneminin hayatiliğine dikkat çeker. Zira bu farklılıklar, tahayyüldeki birliği bozan, milli birliğe aykırı unsurlar olarak görülür.

Her iki yazar da, halkın her an kandırılabilir bir çocuk "saflığında" olduğunu düşünür. Safa'da bu kandırılma korkusu, Batı'nın gösterişli yaşamına karşıdır. Atay'da ise daha çok geçmişin temsilcisi olarak nitelenen *hacı, hoca, şeyh taifesi* tarafından halkın kandırılacağı gibi bir korku karşımıza çıkar. Her iki korku da, halkın kendi kendine rasyonel davranamayacağı önyargısından temel almaktadır. Halk, eğer bilen birileri tarafından aydınlatılmazsa, kendisine doğru olan gösterilmezse, ya Batı'nın gösterişine meyleder, ya da mürtecilerin oyuncağı haline gelebilir. Bu kaygı ve korku, halkın karar alma süreçlerinden uzaklaştırılması ve devletin/aydının/seçkinin denetimi altında tutulması gerekliliğini meşrulaştırır. Böylece, söylemsel olarak halka içkin olan politik tavır, denetim mekanizması ile törpülenirken, halkın içindeki dinamik unsurlar, devletin çerçevesini çizdiği daracık bir politik mekanizma içerisine hapsedilir. Bu çerçevenin iki temel bileşeni vardır: Birincisi halk kavramının heterojen unsurlarının içine yerleştirildiği "millilik/milli şuur", ikincisi gene bu milli ruhun özüne uygun olduğu varsayılan medeni olmak ideali. Halka atfedilen Safa'daki Batı'nın gösterişine kapılma korkusu, "milli şuura" bir tehdit; Atay'daki *yobaz ve gerici hocaların* irrasyonel savlarına kanma korkusu

ise medeniyet idealine bir tehdit olarak algılanabilmektedir. Bu tehditlerin her ikisinin de her ne kadar halkın dışından geleceği varsayılsa da, asıl korku halkın tekinsizliğinden kaynaklanır. Sonuçta Batı'nın yozlaştırıcı unsurlarına "heves edecek" olan da, "medeniyetin gereklerine aykırı davranacak" olan da halkın ta kendisidir.

Her iki yazar da, halkın arasında yaşayan çeşitli din ve inanışları hurafeler olarak değerlendirme eğilimindedir. Bu nedenle, hem Safa hem de Atay, Kemalist modernleşme söylemine uygun olarak söz konusu bu dinlerin bir yandan milli şuurla diğer yandan medeni olmakla (sekülер toplumsal tahayyülle) uyumlu hale getirilerek homojenleştirme gereğine inanırlar. Bu inanış ise, merkezi iktidar, devlet, aydın, seçkin nasıl tanımlanırsa tanımlansın herhangi bir aşkın müdahaleyi meşru kılmaktadır. Halkın kendi içkin kültürel üretkenliği bu noktada arızi bir eylem olarak tanımlanırken, bu kültürel üretimin aşkın bir rasyonalite tarafından yönlendirilmesi ve denetlenmesi gereğinin altı çizilir. Bu noktada merkezi Kemalist modernleşme söyleminin laik perspektifi ile "medeniyetle barışık din adamları"nın dinde reform yaklaşımları örtüşme içinde görünür. Merkezi Kemalist söylemin laiklik yorumu bile tamamen dinin ortadan kaldırılması gereğinden ziyade, dinin ıslah edilmesi gereğine işaret eder. Bu ıslah söyleminde Kemalizm'in modernleşme söylemi ile çağdaş din adamlarının dinde reform söylemi bir eklemlenme içindedir. Bu eklemlenme süreci, halk kültürünün akılcılaştırılarak, medeni bir forma büründürülmesi gereğini ortaya çıkarmaktadır. Bu gereklilik, halkın kendi dinamik kültürel üretkenlik ve işleyişine aşkın müdahaleyi meşru kılmaktadır. Bu müdahale halkın içkin politikliğini de sınırlayan bir unsur haline gelmekte; devlet/seçkin ile halkın gündeminde radikal kopuşlar ortaya çıkarmaktadır. Böylece devletin merkezi güçlerinin temel gündemi gericilik, irtica, rejimin korunması gibi daha makro konular iken, halkın gündemi geçim sıkıntısı, mahsullerinden o yıl alacağı rekolte, aldığı kredi yi sorunsuz olarak geri ödeyip ödeyemeyeceği, çocuğunu okula gönderirken cebine harçlık koyup koyamayacağı gibi

daha gündelik ve hayata dair sorunlar olmaktadır. Burada gündemlerdeki uçurumdan kaynaklanan bu kopukluğun temel nedeni, merkezi otoritenin halkı yönlendirilmesi, medenileştirilmesi, terbiye edilmesi gereken bir çocuk gibi algılamasıdır. Hâlbuki halk kendi sorunlarını en iyi saptayabilen, kendi varoluşunu kendiliğinden kurabilen, özünde tam da bu nedenlerden dolayı politik olan bir varlık olarak düşünülmelidir. Devlet, ne kadar halka uzaklaşırsa, ne kadar halka aşkın bir konuma yerleşirse, devletin halk için anlamı o kadar ortadan kalkma noktasına gelmektedir. Devlet eğer halkın bileşenlerinden birisi olarak politik alanda var olursa, sorun çözücü ve demokratik katılımı tetikleyici bir unsur olarak ortaya çıkacaktır. Ancak bunun aksine, devlet Kemalist modernleşme sürecinde, halka yaklaşmaya çalıştıkça halktan uzaklaşmış, halkı aydınlatmaya çalıştıkça, halkın kendi dinamik etkinliğini körelterek devlete bağımlı hale getirmiştir.

Halkın öndersiz hiçbir siyasal birlik oluşturamayacağı varsayımı her iki yazarda da ortak bir kanaat olarak ortaya çıkar. Halka önderlik yapan ve ona yol gösteren seçkinin en temel meşruiyeti eğitimli ve bazı şeyleri halktan daha iyi bilmesinden kaynaklanır. Bu yönüyle seçkin halkın dışında ve aşkın bir mertebeye yerleşir. Halk bazı uygulamaları alışkın olmadığı için reddetse bile, en azından bu uygulamaların kendi iyiliği için olduğunu kabul etmek zorundadır. Zira Kemalist modernleşme projesinin öngördüğü halkçılık tanımı, seçkinin halkın mutlak bir şekilde iyiliğini istediğini varsayar. Halkın bazı şeyleri reddetmesi, neyin kendi iyiliğine olduğunu bilememesinden kaynaklanır. Tam da bu nedenle halkın olası reddi göz ardı edilebilir görünür. Bu noktada belirleyici olan, devletin/seçkinin gerçekten halkın iyiliğini isteyip istemediği sorunudur. Kemalizm'in halkçı söylemi, devletin/seçkinin halkın iyiliğini istediğinden kuşku duyulmaması gerektiğini ileri sürer. Bu devletin/seçkinin "kuşku duyulamazlığı", onun her şeyi halktan daha iyi ve doğru olarak *bilmesinden* kaynaklanır. Seçkinin doğruyu bilme ihtimali, onun kendi kişisel çıkarı doğrultusunda davranabileceği ih-

timalini de dışlamaktadır. Zira seçkin/devlet, kendi kişisel çıkarı adına değil, toplumun genelinin çıkarı adına hareket eden aşkın bir konumda yer alır. Bu aşkın konum, onun toplumun genelinin çıkarı adına hareket ettiğinin de garantisi olarak görülür. Zira seçkine demokratik davrandığı kanısını veren, onun halk adına halk için ve halkın kendisinden bile daha iyi karar verebileceği öngörüsüdür. Bu öngörünün temelini, seçkinin halktan daha bilgili olduğu varsayımı oluşturur.

İki yazarın bir diğer ortak yanı ikisinin de Osmanlı reddiyecisi olmasıdır. İki yazarın da metinlerinde, Osmanlı neredeyse bütünüyle bir öteki olarak kurgulanmakta; Cumhuriyet ise bir yandan yerel zamanı durduran, diğer yandan Osmanlı geçmişi ile bağlantıyı koparan hem uzamsal hem de zamansal bir kurgu olarak tanımlanmaktadır. Sadece kurgu değil, somut gösterenleri de olan yepyeni bir yaşam formu olarak tanımlanan Cumhuriyet'in karşısında konumlandırılan Osmanlı, tümüyle negatif unsurlarıyla anılmaktadır. Ancak Safa, Atay'dan farklı olarak pragmatik bir biçimde Osmanlı'nın olumladığı unsurlarını *yeni*ye katmaktadır. Bu bir anlamda eskiyi yenide, yeninin içine yedirerek kurma işlemi olarak tanımlanabilir. Böylesi pragmatik çabalar dışında Safa için de Osmanlı aşılmış, geçilmiş, artık bir daha asla geri döndürülemeyecek bir toplumsal, kültürel, siyasal uzam olarak karşımıza çıkar. Osmanlı'nın bu aşılma gereği, Safa'da büyük ölçüde Osmanlı'nın kozmopolitliğinden kaynaklanır. Kozmopolitizm korkusu hemen her iki yazarda da neredeyse temel eğilimlerden birisi olarak belirir Kozmopolitizm korkusunun en önemli nedeni, kurulmaya çalışılan "ulusal birlik" için tehdit olasılığıdır. Bu da yeni Cumhuriyetin bir yandan merkezi iktidarı güçlendirme, diğer yandan ve bu ilk çabayı hayata geçirmenin yollarından birisi olarak da düşünülebilecek birincil toplumsal ilişkileri etkisiz kılıp, ikincil toplumsal ilişki örüntülerini baskın hale getirme gayretleri ile hayata geçirilmeye çalışılır. Örneğin İstanbul'un "alafranga özentiliği" her iki yazarda da, özgün halk kültürünü yozlaştıran, onun milli şuura devşirilen saf unsurlarını bozan

Osmanlı'ya dair bir göstergeler sistemine işaret eder. Atay'da somut olarak işaret edilen "Beyoğlu alafrangalığı", halka uzak, halkın dertleriyle ilgilenmeyen züppelik örneği olarak anılır. Safa'nınsa romanlarındaki en olumsuz ve yoz unsurlar İstanbul'un Batılı hayata özenen züppe karakterleridir. İşte burada eleştirilen "alafrangalık"la Kemalist modernleşme projesinin "medeniyet" tahayyülü arasındaki fark, millilikle kendini açığa çıkarır. Medeni olmak aynı zamanda "milli bütüne" aidiyete işaret ederken, "alafrangalık", milliliği dışlayan Osmanlı kozmopotizmine göndermede bulunur.

İki yazarda da ortak eğilim olarak karşımıza çıkan bir diğer unsur da sınıfın reddine karşılık, organizmacı, dayanışmacı ve devletin hakemliğine dayalı otoriter bir *halkçı* söylemin varlığıdır. Bu noktada halkın heterojen bileşenlerinin siyasal katılımından ziyade, aşkın bir devletin denetim, yönlendiricilik ve hakemliği doğrultusunda mesleklerin dayanışması kurgusu ön plana çıkar. Söz konusu kurgunun esin kaynağını kuşkusuz İtalyan Faşist devleti, Alman Nasyonalist Partisi ve Sosyalist Sovyet uygulamaları oluşturur. Sınıfların reddi ve mesleklerin dayanışmasını öngören uygulamalar iki faşist devletten örnek alınmış, devletin aşkın müdahalesi konusunda ise hem faşist hem de sosyalist uygulamalardan esinlenilmiş görünmektedir. Mesleklerin dayanışması kurgusu da gene, halkın siyasal katılımını sınırlayıp, politik eylemliliğini dar devlet kurumlarının içine hapsetme sonucunu ortaya çıkarmıştır. 1930'larda kurulan halkevleri bile, sınıf farklılıklarından doğacak olan sınıfsal bilincin yerine, milli bilinci besleyecek olan "medeni ve milli" uygulamaları desteklemiştir. Gene aynı biçimde köycülük hareketi de sınıf farklarını ortadan kaldırma amacı ile hayata geçirilmiş uygulamaları desteklemiştir. Bunlardan en önemlisi de toprak reformunun hayata geçirilmesi ile kentlere nüfus akımının önünü kesmek olarak ortaya çıkar. Bu sayede, devletin denetiminin dışında bir kitle haline gelebilecek sınıfsal yapıların – örneğin işçi sınıfının- varlığının önü kesilmiş olacaktır. Buna benzer uygulamaların her iki yazarın metinlerinde de desteklendiği ortaya çıkmaktadır.

Atay'la Safa'nın farklı olan yanlarına gelince; en bariz farklılık yazım üsluplarında ortaya çıkmaktadır. Safa daha karmaşık, felsefi, derin bir analiz yöntemi benimserken, Atay basit, sıradan insanın da kolayca anlayabileceği bir yazım üslubuna sahip görünür. Bu yönüyle Atay, Kemalist ideolojinin vulgarizatörlerinden birisi olarak değerlendirebilir. Bu yazım üsluplarındaki farklılığın seçkinci söylemin kuruluşunda iki yönlü bir işlevi olduğu düşünülebilir. Safa'nın konuları daha derin, felsefi boyutlarıyla çözümleme eğilimi, daha basit bir anlamlandırma sistemine sahip olan halk kültürüne olan mesafesini ortaya çıkarır. Kaldı ki çalışmanın Safa ile ilgili bölümünde, Safa'nın halk kültürünün "sığlığı, estetik duyarlılıktan yoksunluğu"na ilişkin değerlendirmeleri de bu saptamaya delil olarak görülebilir. Ancak, Safa'nın daha popüler ve sıradan halk için yazdığı roman ve öykülerinin de var olduğunu hatırda tutmak gerekir. Ancak Safa'nın bu metinleri çalışmamızın inceleme alanı dışında yer aldığı için ihmal edilebilir. Atay'ınsa, sıradan halkın söyleneni kolay anlaması adına çok basit bir dil kullandığı ortaya çıkmıştır. Bunu yazılarındaki didaktik üsluptan da çıkarsamak mümkündür. Bu üslup, bir yandan halkın diline yaklaşmak amacına hizmet ederken, diğer yandan halkın karmaşık konuları kolay anlayamayacağı varsayımını güçlendirmektedir. Çalışmanın Atay'la ilgili olan bölümünde yer alan Atay'ın halka yaklaşımı, tavırları ve değerlendirmeleri, bu üslubun ikinci anlamını destekleyecek örneklerle doludur.

İki yazarın arasındaki önemli, ama konumuz açısından çok da belirleyici bir öneme sahip olmayan bir diğer farklılık Safa'nın romancılık yönünün daha ağır basmasına karşılık, Atay'ın romancılığının çok ön planda olmamasıdır. Çalışmamız açısından çözümleme nesnesi olarak romanlar ağırlıklı metinler olmadığı ve bu açıdan ortaya çıkan farklılığın seçkinci söylemin kuruluşu açısından sorulan siyasal sorular adına çok da bir şey ifade etmediği için burada ortaya çıkan farklılıkla ilgili daha fazla yorum yapmaya gerek yoktur.

Çalışmanın ortaya çıkardığı bir diğer farklılık da Safa'daki birey kurgusunun daha geleneksel ve şahsiyet üzerinden ku-

rulan bir yapıya sahipken, Atay'ın birey kurgusunun daha liberal bir birey tasarımına yakın olduğudur. En azından Atay'ın metinlerinde idealize edilen ve ulaşılması beklenen birey kurgusu daha liberal bir birey tasarımına işaret etmektedir. Ancak Kemalist modernleşme projesi içinde erişilmesi hedeflenen birey, her ne kadar liberal birey tasarımını çağrıştırsa da, hâlihazırda Türk halkının söz konusu tasarımın tamamen dışında olduğu tespiti, bu ideal birey tahayyülüne yakın bir gelecekte varılamayacağı gerçeğini gözler önüne sermektedir. Tam da bu nedenle Atay, ciddi bir biçimde tek parti iktidarını en şiddetli biçimde destekleyenlerden birisi olarak ön plana çıkar. Atay'a göre, tek parti iktidarının hedefi zaten kendi haklarına sahip çıkabilecek medeni yurttaşlar yetiştirmek olduğu için, eleştirilmesi saçmadır. Devletin öngördüğü sınırlar çerçevesinde siyaset yapmanın gereği, halkın siyaset yapma yetisinden yoksun olduğu varsayımından beslenir. Atay'a göre, devletin çizdiği çerçeve, halkın siyasete katılıma ehil hale gelme konusundaki eğitim/terbiye sürecini hızlandıracak bir işlev sunmaktadır. Ancak devletin çizdiği çerçeve, tam tersi bir sonuç ortaya çıkarmış, bir yandan halkla devlet otoritesi arasındaki uçurumu derinleştirmiş, diğer yandan halkın içindeki dinamik unsurların güdük kalmasına neden olmuştur.

İki yazar arasındaki bir diğer farklılık "doğu–batı" karşıtlığının kurulma biçiminde ortaya çıkar. Atay'da doğu–batı karşıtlığından ziyade," halk–aydın", "medeniyet–gerilik" gibi karşıtlıklar ağırlıklı temaları oluşturur. Bu bağlamda Atay doğu–batı'dan ziyade, Avrupa–Asya karşıtlığına daha sık başvurmaktadır. Atay için Asyalılığın hiçbir olumlu göstergesi yokken, Safa için asıl medeniyetin kaynağı Türk–İslam'la sınırlı olan Asya'dır. Ancak Türk–İslam'ın dışındaki Asya (Uzak Doğu, Brahmanizm, İran vs.) Safa için gene genel bir *gerililiğin, kaderciliğin, irrasyonelliğin* kaynağı olarak tasarlanır. Her iki yazarın bu noktada bir ortak yanı bulunmaktadır ki o da, ikisinin de özcü "doğu–batı", "Asya–Avrupa" karşıtlıklarını içselleştirmiş görünmeleridir. Bu ayrımların içselleştirilmesi, halkın doğululuğu ya da Asyalılığı değerlendirmelerin-

de seçkinci söylemin kuruluşu açısından önemli bir ayrım noktası olarak görülebilir. Zira iki yazar için de halk her ne kadar gelişmeye, devletin müdahalesiyle medeniyete uyum sağlamaya ehil de olsa, kendi kendine bir gelişme içine giremeyeceği teslim edilir. Halkın bu kendi kendine gelişme ve etkinlik göstermeden yoksunluğu, bizzat Asya, doğu etkisinden kaynaklanır. Zira iki yazar için de Doğu ya da Asya *atalet*in, *despotik devlet* mantığının, *geriliğin*, *sefaletin* uzamı olarak resmedilmekte; yeni Türk devletinin "kucağına düşen" halkın bütün bu olumsuz unsurlarının kaynağı, bu Doğululuk, Asyalılık olarak görülmektedir. Tam da bu nedenlerle halk, devletin aşkın denetleyiciliğine muhtaçtır.

Safa, toplumsallıktan sadece milliliği anlamaktadır. Safa'ya göre millet dışında bir toplumsal varoluş bulunamaz. Millet her ne kadar tarihsel ve görece yeni bir kavram da olsa, Safa literatüründe ezeli ve ebedi bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu da halk gibi daha esnek bir kavram yerine daha katı bir kavram olan milleti neden kullanma gereği duyduğunu açıklamaktadır. Millet kavramı tüm çeşitlilikleri, tarih içinde geçirilen deneyimle beraber ortadan kaldırır, kader birliği tasarımıyla homojen bir toplumsal tahayyül ortaya çıkarır. Bu "kader birliği" tasarımı Safa'da daha vurgulu bir şekilde ortaya çıkmakla beraber, her iki yazarda da görülmektedir. Atay'da milli tahayyülün iki ayağı daha dengeli görünür. Bu iki ayaktan biri halkın özgün ve sahici kültürü iken, diğer ayağı Batı ve medeniyet olarak karşımıza çıkar. Atay'a göre milletin millet olabilmesinin koşullarından biri halkın kültürel kaynağından beslenmek ise, diğeri Batı medeniyetini benimsemektir. Atay'da bu iki unsur arasında daha dengeli bir tercihin varlığı görülmektedir. Bu iki ayak da, halkın kendi içsel dinamiğini devletin aşkın belirleyiciliğine bağlamaktadır. Milletin öz kaynaklarını belirleyip milli şuurun bileşenleri arasına yerleştiren de, bu milli şuuru medeni Batı'nın tekniği ile sentezleyen de aşkın devlet/seçkin olarak karşımıza çıkar. Her iki eylemin de gerekliliğinin altı, bir yandan halkın "birlik duygusundan yoksun, dağınık güruh" olduğu hatırlatması, diğer yandan "medeniyetten yok-

sun, kaba saba, cahil ve sefil" bir hal arz ettiği tespiti ile çizilir.

Gelelim kadın konusundaki iki yazarda karşımıza çıkan farklı değerlendirmelere. Kadın konusunda Safa, Atay'dan daha muhafazakâr görünür. Örneğin Safa, kadının yapacağı işlerle erkeğin yapacağı işler arasında kesin bir ayrım yapar. Ancak merkezi Kemalist söylemin billurlaştığı Atay ise, kadının en az erkek kadar maharetli bir biçimde her işi yapabileceği kanaatini taşımaktadır. Hatta Atay, *Roman* adlı romanında Kemalist modernleşme söyleminin kadın tasarımının bile sınırlı ve vitrin mantığına dayalı olduğu tezini roman karakterlerinden birine söyletir. Ancak iki yazarın da kadının siyasal katılımına dair perspektifi, genel Kemalist söylemin kadın algısı ile örtüşme içindedir. Zira iki yazar için de kadının toplumsal ve kamusal alanda varlığının iki temel koşulundan birisi "milletin anası", diğeri Cumhuriyetin seçkin erkeklerinin güzel eşleri olmasıdır. Her iki yazar için de millet "büyükçe bir aile, kadın da bu büyük ailenin anasıdır". Bu milletin anası tasarımının siyaseten iki işlevi vardır: Birisi kadının siyasal katılımının annelik görevinin dışında bir işlevinin anlamsız olması nedeniyle gereksizliğinin ima edilmesi. İkinci olarak kadının milletin bütününün annesi olarak tasarlanması nedeniyle, milletin organik ve homojen bütünlüğü pekiştirilmiş olur. Milleti tanımlayan aile metaforu böylece etkin ve katılımcı bir yurttaş tahayyülünden ziyade sadakate dayalı bir yurttaş tahayyülünü ortaya çıkarır. Zira aile metaforu ergin bireylere değil, aileye sadık evlatların varlığına işaret eder. Böylece kadın da popüler siyasal taleplerde bulunan ve bu taleplerin dillendirilmesi sürecinde ortaya çıkan bir etkin özne değil, Cumhuriyetin seçkin erkeklerinin kendisi için uygun gördüğü haklara rıza gösteren ve boyun eğen "sadık bir anne ya da eş" olarak karşımıza çıkar.

İki yazar arasında karşımıza çıkan bir diğer farklılık da millet ve devlet kavramlarına yapılan vurgularda ortaya çıkar. Safa'da millet vurgusu, Atay'da ise devlet vurgusu daha ön planda görünür. Bu anlamda Safa'nın millet vurgusunu güçlendiren şahsiyet kavramı önemli bir ayrım olarak beli-

rir. Şahsiyet vurgusu aynı zamanda Safa'nın halk kavramını geçmişe bağlayan, gelenekle bağlantılandıran bir kavram olarak önem kazanır. Şahsiyet, halkı geçmişe bağlayıp, onu muhafazakâr bir unsur haline getirmekte, farklılıklarını bu şahsiyet potası içinde eriterek, birlik tahayyülü yaratmaktadır. Bu birlik tahayyülü halk kavramından millet kavramına geçişi sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkar. İşte tam da bu noktada halkın siyasal bir aktör olarak önemi ortadan kalkarken, millet kavramı ile halkın üretken, heterojen ve aynı zamanda muhafazakâr için tekinsiz yanından uzaklaşılmış olur. Halkı yüce ve değerli kılan bu şahsiyet kavramı, aynı zamanda halkın muhafazakâr damarına da işaret eder. Atay'da ise devlet vurgusu daha güçlü olmakla beraber, "devlet, halk, millet, parti, lider" gibi kavramlar arasında sıkı bir özdeşlik ilişkisi de göz ardı edilmeyecek kadar ön plana çıkar. Atay'da toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik alanı aşkın bir varoluş mantığı ile belirleyen, kuran, denetleyen bir devlet tasarımı güçlü bir biçimde vurgulanır. Ancak bu devletin aşkınlığına bağlanan halk, millet, lider gibi diğer unsurlar, çoğu zaman birbirinin yerine kullanılır. Bu kavramların birbirinin yerine geçmesi, halkın içindeki farklılıkları türdeş bir birliğin içinde eritme işlevi görmektedir. Burada halkla devlet arasında kurulan bu özdeşlik ilk bakışta eşitçi ve demokratik bir ilişki gibi görünmekle beraber, gerçekte halka içkin olan farklılıkların türdeş bir birlik tasarımının içine yerleştirilmesi ve devletin aşkın belirleyici rolü nedeniyle anti demokratik ve otoriter bir ilişkiye işaret etmektedir.

İki yazar arasındaki bir diğer fark, rejimin selameti ile ilgili duyulan endişede ortaya çıkar. Atay'da karşımıza çıkan rejimin tehlikede olabileceği korkusu Safa'da genel ve yaygın bir kaygı olarak görünür değildir. Atay, halkın henüz çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmamış olması nedeniyle, doğru tercihlerde bulunamayacağına inandığı için, tek partili rejimi desteklemektedir. O'na göre tek parti rejimi, halka doğru olanı telkin ve zorlamalarla öğretecek, bu sayede halk medeni ülkeler seviyesine erişecektir. Bu medeni ülkeler seviyesine erişme halinin ne zaman tamamlanacağına dair kesin

bir garanti görünmemektedir. Bunun kararı modernleştirici ve medenileştirici devletin/seçkinin tasarrufu altındadır. Böylece Atay'ı tek parti rejimini şiddetli bir biçimde desteklemeye iten şey gene bizzat halkın kendi cehaleti olarak ortaya çıkar. Halk kendi yararına hizmet edecek kişileri tercih edecek rasyonel akıldan yoksun olduğu için, karşısına birden fazla tercih şansı çıktığı anda kendi zararına ve kendini dinsel dogmalarla kandıracak siyasal oluşumları destekleme noktasına düşecektir. Atay'ın gözünde bu süreç, rejimin gerilemesi ve hatta tehlikeye girmesi anlamına gelir.

Safa'da da halka dair bir güvensizlik karşımıza çıkar. Ancak bu güvensizlik Atay'da olduğu kadar yoğun ve yaygın değildir. Safa'nın halka güvensizliği, daha çok Batı'nın yozlaştırıcı değerleri karşısında kandırılabileceği noktasında görünür olur. Bu kandırılma korkusuna daha önce işaret etmiştik. Ancak burada bu kandırılma korkusunu, "halkın kendi egemenliğini kullanması" konusunda, iki yazarın metinlerinde de ortak olan kuşku bağlamında tekrar vurgulamakta yarar vardır. Bu kandırılma korkusu, Safa'nın sürekli gelenek, geçmiş değerler ve kültürel kodları hatırlatmasına neden olur. Aslında iki yaklaşım da halka güvensizlik duygusunu ortaya çıkardığı için, nitelik itibariyle ikisi arasında çok da büyük bir ayrım yoktur. Her iki yazarda da karşımıza çıkan -Atay'daki halka karşı rejimi, Safa'daki halka karşı gelenek, kültür ve değerleri koruma refleksi- halkın kandırılma korkusu, halk ile seçkin/devlet arasındaki hiyerarşiyi keskinleştirir. Halk böylece kendi egemenliğini değil kullanmak, korumaktan aciz toplumsal ve siyasal bir kategori olarak karşımıza çıkar. İşte tam da bu korku halk ile seçkin arasındaki mesafeyi arttıran, seçkini halktan uzaklaştıran, halkı seçkine karşı kuşkuya düşüren bir unsur olarak değerlendirilmelidir.

Halkın her an yanlış yola sapacağı, yanlış tercihlerde bulunacağı, gerici faaliyetler içine girebileceği gibi korkular, halkın değerlerini, kendi içsel dinamikleriyle oluşan kültürel kodları göz ardı eden bir davranış kalıbını ortaya çıkarır. Bu nedenle halk, kendi diline yaklaşan, kendi ilişki örüntülerine

yakın ilişkiler geliştiren siyasal aktörleri tercih eder; kendi kültürünü, değerlerini, ilişki kurma biçimlerini üstten bir tavırla eleştiren, aşağılayan siyasal aktörleri tercih etmez hale gelmektedir. Aslında rejimin selameti korkusu, gerçekte halktan korkunun kendisi haline geldiği için, halkın kendisinin varlığından korkanları tercih etmemesi de anlaşılması kolay bir durumdur. Zira bu korku, devletin merkezi otoritesinin ne kadar halkın dışında ve aşkın bir noktaya yerleştiğinin de bir delili olarak görülmelidir. Devlet halkın dışında ve uzağında ve eşitlerden biri değil de mutlak bir siyasal aktör haline geldiği anda, halk bu aşkın varlığı sağduyusuyla bertaraf etmek eğilimi içine girmektedir. Ancak karşısında yer alan alternatiflerin her ne kadar söylemde eşitlikçi ve özgürlükçü bir siyasal proje öneriyor olsa da, eylemde otoriter ilişki örüntülerini aynen devam ettirme eğilimi içinde olduğu çok geç anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın temel amaçlarından birisi de Cumhuriyet ve tek partili sistemin kurumsallaştığı yıllar olduğu kadar Kemalist düşüncenin de kuruluş yılları olarak değerlendirilebilecek 1930'lu yıllarla Mustafa Kemal'in ölümüne kadar olan dönemde, düşünsel ve siyasal yapıdaki yekpareliğin dinamikleri ile bu dinamiklerin siyasal sonuçlarını anlama çabalarına, Safa ve Atay'ın eserleri ve kendi seçkin kimliklerini oluşturuş tarzları üzerinden katkıda bulunmaktır. Bunun için, iki farklı yazarın metinleri örnek alınmıştır. Aslında başlangıçta Safa'nın seçiliş amaçlarından en önemlisi söz konusu yazarın muhafazakâr düşüncenin temsilcisi olmasıdır. Ancak çalışmanın temel amacı belli düşünce sistemlerinde halkçı söylemi analiz etmek değil, söz konusu dönem içerisinde, o dönemde yazıp çizen iki aydının söylemleri çerçevesinde seçkinci söylemin izlerini sürmektir. Her ne kadar iki yazarın farklılığı birinin modernleşmeci, diğerinin daha çok muhafazakâr olması üzerinden kurgulansa da, Kemalist düşüncenin merkezinde bile pek çok muhafazakâr unsura rastlamak mümkündür. Bu muhafazakârlık en bariz şekilde, halkın toplumsal birliği sağlayacak ortak değerlerin kaynağı olarak değerlendirildiği ve tam da bu nedenle halka içkin

olan tüm farklılık ve tikelliklerin yok sayıldığı noktada ortaya çıkar. Bu algı, devlet/seçkin ile halk arasındaki uçurumu derinleştiren bir perspektif ortaya çıkarmaktadır. Zira bu algıya göre, toplumsal ilişkileri ve siyasal faaliyetleri en rasyonel biçimde devlet yönlendirebilir. Devletin dışındaki tüm siyasal ve toplumsal ilişki örüntüleri irrasyonellikle, gerilikle, medeniyet dışılıkla malul olarak değerlendirilir.

Kemalist düşünceye içkin olan halk tahayyülünün bir niteliği daha vardır ki, o da Kemalizm'in altı okunda yer bulan halkçılığın ne kadar retorik düzeyde kaldığının bir delili olarak düşünülmelidir. Bu nitelik çalışmamızda incelenen her iki yazarın metinlerinde de ortaya çıkmıştır. Buna göre, halk bir yandan modern ulusu yaratmak için "kullanılabilecek" saf ve katıksız bir kaynak olarak karşımıza çıkarken, diğer yandan medeni olmaması nedeniyle gerici hocaların ve şeyhlerin kolayca kandırabileceği çocuksu ve kadınsı, farklılıkları nedeniyle tekinsiz ve ortak bir dil ve kader birliği kuramama gibi nitelikleriyle karşımıza çıkar. Modern ulusun kaynağı olarak halk, güvenilen kendisine gidilen, gerektiğinde kendisine uygulamaya geçirilen yeniliklerin anlatıldığı bir unsurdur. Ancak halka dair algıdaki olumsuzluklar, onun her an kandırılabilir ve tam da bu nedenle denetlenmesinin ve her an cehaletinin hatırlatılmasının gerekli olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Halka dair bu ikircikli algı, söz konusu dönemde genel bir eğilim olarak karşımıza çıkar. En azından bu algı, bizim çalışmamızda incelediğimiz iki yazarda da ortak eğilim olarak tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA VE GENİŞLETİLMİŞ OKUMA LİSTESİ

Abensour, M., (2002), *Devlete Karşı Toplum, Marx ve Makyavel Momenti*, (Çev.) Zeynep Gambetti ve Nami Başer, Ankara, Epos Yayınları.

Açıkel, F., (1996), "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, S. 70, s. 153-197.

Agamben, G., (2001), *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (Çev.) İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Ağaoğulları, M. A., (2006), *Ulus–Devlet Ya da Halkın Egemenliği*, Ankara, İmge Kitabevi.

Akay, İ., (1971), "Atay Üzerine Aykırı Düşünceler", *Varlık*, C. 39, S. 764, s. 6-7.

Akay, O., (2007), *Atatürk'ün Sofrası*, 3. Baskı, İstanbul, Truva Yayınları.

Alemdaroğlu, A., (2005), "Politics of Body and Eugenic Discourse in Early Republican Turkey", *Body&Politics* 11(3), s. 61-76.

Amin, S., (1993), *Avrupamerkezcilik*, (Çev.) Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Anderson, B., (1995), *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (Çev.) İskender Savaşır, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları.

Anderson, P., (1989), *Lineages of the Absolutist State*, Fifth Impression, UK, Verso.

Arat, Z., (1998), "Kemalizm ve Türk Kadını", (Der.) Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s. 51-70.

Arendt, H., (2000), *İnsanlık Durumu*, (Çev.) Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları.

Aron, R., (2000), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev.) Korkmaz Alemdar, Ankara, Bilgi Yayınevi.

Atatürk, M. K., (1952), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Aydemir, Ş. S., (1969), *Tek Adam, Mustafa Kemal (1922-1938)*, 3. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Aydemir, Ş. S., (2003), *İnkılap ve Kadro*, 5. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi.
Bakacak, A., (2005), "Falih Rıfkı Atay'ın Düşünce İkliminde Kemalizm", *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 2, s. 145-156.
Bakhtin, M., (2001), *Karnavaldan Romana, Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, (Der. ve Çev.) Sibel Irzık, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
Bakunin, Mihail (2000), *Devlet ve Anarşi*, (Çev.) Murat Uyurkulak, 2. Baskı, Ankara, Öteki Yayınevi.
Balibar, E. ve Wallerstein, I., (2000), *Irk Ulus Sınıf*, (Çev.) Nazlı Ökten, 3. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları.
Bauman, Z., (2003), *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (Çev.) Kemal Atakay, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları.
Baydur, M., (2004), *Kemalizm ve Değişen Paradigma*, İstanbul, İlk Yayınları.
Berkes, N., (1975), *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, Ankara, Bilgi Yayınevi.
Berkes, N., (2003), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 5. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
Berman, M., (1999), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (Çev.) Ümit Altuğ ve Bülent Peker, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Bernhard, T., (2001), *Eski Ustalar*, (Çev.) Sezer Duru, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
Bora, T., (1997a), "Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik", (Yay. Haz.) Nuri Bilgin, *Cumhuriyet Demokrasi ve Kimlik*, İstanbul, Bağlam Yayınları.
Bora, T., (1997b), "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Yol İzleri", *Toplum ve Bilim*, S. 74, s. 6-31.
Bora, T. ve Erdoğan, N., (2003), "Biz Anadolu'nun Bağrı Yanık Çocukları... Muhafazakâr Popülizm", (Yay. Haz.) Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 632-656.
Bottomore, T. B., (1990), *Seçkinler ve Toplum*, (Çev.) Erol Mutlu, Ankara, Gündoğan Yayınları.
Bourdieu, P., (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, (ed.) R. Nice, London, Routladge.
Bourdieu, P., (1995), *Pratik Nedenler*, (Çev.) Hülya Tufan, İstanbul, Kesit Yayıncılık.
Bozdağ, İ., (2002), *Atatürk'ün Fikir Sofrası*, 4. Baskı, İstanbul, Tekin Yayınevi.
Bozkurt, M. E., (1995), *Atatürk İhtilali*, 3. Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları.
Burke, E., (2007), "Fransız Devriminin Hataları", (Çev.) Nasuh Us-

lu, *Muhafazakâr Düşünce*, S. 11, s. 9-22.
Bürün, V., (1978), *Peyami Safa ile 25 Yıl*, İstanbul, Yağmur Yayınevi.
Canovan, M., (2002), "The People, the Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's 'Popülism'", *Social Research*, Vol. 69, No. 2, p. 403-422.
Cantek, L. F. Ş., (2003), *"Yaban"lar ve Yerliler, Başkent Olma Sürecinde Ankara*, İstanbul, İletişim Yayınları.
Caporal, B., (2000), *Kemalizm Sonrasında Türk Kadını–III*, (Çev.) Ercan Eyüboğlu, İstanbul, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.
Certeau, M., (1986), *Heterologies : Discourse on the Other*, Brian Massumi (translated), Wlad Godzich (foreword), Minneapolis, University of Minnesota Press.
Clastres, P., (1991), *Devlete Karşı Toplum*, (Çev.) Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
Çelik, N. B., (1996), *Kemalist Hegemony From Its Constitution to Dissolution*, University of Essex, Basılmamış Doktora Tezi.
Çelik, N. B., (1998), "Kemalist Hegemonya Üzerine Bir Kavramsallaştırma Denemesi", *Birikim*, S. 105-106, s. 28-35
Çiğdem, A., (2001), *Taşra Epiği, "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık*, İstanbul, Birikim Yayınları.
Çiğdem, A., (2004), *Bir İmkan Olarak Modernite, Weber ve Habermas*, İstanbul, İletişim Yayınları.
Daver, B., (1965), "Az Gelişmiş Ülkelerde Siyasi Elit (Seçkinler)", *SBF Dergisi*, S. 1-2, s. 517-535.
Direk, Z., (2003), "Başkada Aynı Kalmak: Türk Başkalığını Felsefi Olarak Düşünmenin Yolları", *Toplum ve Bilim*, S. 98, s. 20-32.
Direk, Z., (2005), *Başkalık Deneyimi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
Divitçioğlu, S., (1999), *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu, Marksist Üretim Tarzı Kavramı*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
Doğan, A., (2006), *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Durakbaşa, A., (1998), "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Mükemmel Erkekler'", (Der.) Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s. 29-50.
Eco, U., (1996), *Gülün Adı*, (Çev.) Şadan Karadeniz, İstanbul, Can Yayınları.
Erdoğan, N., (1998), "Popüler Anlatılar ve Kemalist Pedagoji", *Birikim*, S. 105-106, s. 117-125.
Faik, B., (2003), *Matbuat Basın Derken... Medya-3*, 2. Baskı. İstan-

bul, Doğan Kitap.
Fairclough, N., (1996), *Discourse and Social Change*. London, Polity Press.
Fairclough, N., (1998), *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London and New York, Longman.
Foucault, M., (2003), *Cinselliğin Tarihi*, (Çev.) Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
Foucault, M., (2004), *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar-5*, (Çev.) Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları
Foucault, M., (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar-1*, (Çev.) Işık Ergüden, Osman Akınhay, ve Ferda Keskin, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
Furet, F., (1989), *Fransız Devrimini Yorumlamak*, (Çev.) Ahmet Kuyaş, İstanbul, Alan Yayıncılık.
Frey, F. W., (1965), *The Turkish Political Elite*, USA, The MIT Pres.
Goldman, L.,(1983), *Kant Felsefesine Giriş*, (Çev.) Afşar Timuçin, İstanbul, Metis Yayınları.
Gökalp, Z., (2004), *Türkçülüğün Esasları*, (Haz.) M. Ünlü ve Y. Çötüksöken, 7. Baskı, İstanbul, İnkılâp Yayınları.
Gökalp, Z., (2006), *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, (Haz.) Kemal Bek, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları.
Gökmen, Ö., (2003), "Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi'nde Muhafazakâr Yönelimler", (Yay. Haz.) Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 132-154.
Göle, N., (2001), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, Metis.
Günyol, V., (1989), *Devrim Yazıları*, (Der. ve Çev.) Vedat Günyol, İstanbul, Belge Yayınları.
Gürbilek, N., (2004), *Kör Ayna Kayıp Şark, Edebiyat ve Endişe*, İstanbul, Metis Yayınları.
Güvenir, O. M., (1989), "Peyami Safa Üzerine", *SBF Dergisi*, S. 1-2, s. 253-263.
Heper, M., (1998), "Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey", (Der.) Artun Ünsal, *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaşa Doğru*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, s. 43-48.
Heper, M., (2006), *Türkiye'de Devlet Geleneği*, (Çev.) Zeynep Öztürk, İstanbul, Doğu Batı Yayınları.
İnalcık, H., (1998), "Türkiye ve Avrupa: Dün ve Bugün", *Doğu Batı*, S. 2, s. 11-30.
İnsel, A., (2005), *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, 6. Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları.
İrem, N.,(1997), "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-

Muhafazakârlığının Kökleri", *Toplum ve Bilim*, S. 74, s.52-101.
İrem, N., (1999), "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, S. 82, s. 141-179.
İskit, S., (1945), "Hakimiyeti Milliye (Ulus) Gazetesi", *Aylık Ansiklopedi*, C.1, S. 9.
İslamoğlu-İnan, H., (1991), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İstanbul, İletişim Yayınları.
Jusdanis, G., (1998), *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür, Milli Edebiyatın İcat Edilişi*, (Çev.) Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları.
Kadıoğlu, A., (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi, Türkiye'de Demokratik Açılım Arayışları*, İstanbul, Metis Yayınları.
Kahraman, H. B., (2002), "Modern Türk Siyasetinin Rousseaucu Kısıtlamaları Üstüne Rousseau-Kant Bağlamında Bir Değerlendirme", *Toplum ve Bilim*, S. 93, s. 55-82.
Kant, İ., (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 3. Baskı, (Çev.) İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
Karaosmanoğlu, Y. K., (1968), *Politikada 45 Yıl*, Ankara, Bilgi Yayınevi.
Karaosmanoğlu, Y. K., (2005), *Ankara*, 22. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Karaosmanoğlu, Y. K., (2006), *Sodom ve Gomore*, 21. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Karaosmanoğlu, Y. K., (2006a), *Yaban*, 53-54. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Karaömerlioğlu, A., (2006), *Orda Bir Köy Var Uzakta, Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, İstanbul, İletişim Yayınları.
Karpat, K., (2005), "Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi, ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak", (Der.) Kemal Karpat, *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, (Çev.) Sönmez Taner, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 19-51.
Kinross, L., (1973), *Atatürk, Bir Milletin Doğuşu*, (Çev.) Ayhan Tezel, 5. Baskı, İstanbul, Sander Yayınları.
Köker, L., (1992), *Demokrasi Üzerine Yazılar*, Ankara, İmge Kitabevi.
Köker, L., (1995), *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Köker, L., (1996), "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, S. 71, s. 150-167.
Kropotkin, P., (2001), *Evrimin Bir Faktörü Karşılıklı Yardımlaşma*, (Çev.) Işık Ergüden ve Demir Güneri, İstanbul, Kaos Yayınları.

Laclau, E., (2006), "Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics", *Critical Inquiry*, 32, p. 646-677.
Laclau, E., (2007), *Popülist Akıl Üzerine*, (Çev.) Nur Betül Çelik, Ankara, Epos Yayınları.
Laclau, E., (1993), "Discourse", *The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy*, (ed.) Robert Goodin ve Philip Pettit, Oxford, Blackwell.
Levi-Strauss, C., (1997), *Irk, Tarih ve Kültür*, (Çev.) Haldun Bayrı vd., 3. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları.
Makal, A., (2002). "Türkiye'de Tek Parti Dönemi ve Korporatizm Tartışmaları" *Toplum ve Bilim*, S. 93, s.173-199.
Mardin, Ş., (2001), *Din ve İdeoloji*, 10. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Mardin, Ş., (2003), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1896-1908*, 10. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Mardin, Ş., (2003a), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, (Der.) Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, 11. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Mardin, Ş., (2003b), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (Çev.) Mümtaz'er Türköne vd., 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Mardin, Ş., (2004), *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, (Der.) Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder, 13. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Marx, K., (1997), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (Çev.) Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları.
Moran, B., (1991), *Türk Romanına Eleştirel Bakış-1*, 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Negri, A., (1999), *Insurgencies, Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
Nietzsche, F., (2003). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (Çev.) Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları.
Nisbet, R., (2002), "Muhafazakârlık", (Yay. Haz.) Mete Tunçay ve Aydın Uğur, (Der.) Tom Bottomore ve Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, 2. Baskı, Ankara, Ayraç Yayınevi.
Ocak, A. Y., (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıl)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Oğuz, B., (1997), *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, İstanbul, Simurg Yayınları.
Oktay, A., (2003), *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, 3. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları.
Oran, B., (2004), *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul, Tesev Yayınları.
Oran, B., (2007), "Neşe Düzel'le Röportaj", *Radikal*, 04 Haziran.

Öğün, S. S., (1997), "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, S. 74, s. 102-155.
Özdemir, E., (1967). "Öztürkçe Akımı ve Falih Rıfkı Atay", *Türk Dili*, C. 15, S. 190, s. 759-764.
Parla, T., (1995), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku, C. 3*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Parla, T., (2005), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 5. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Platon (2002), *Devlet*, (Çev.) Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınları.
Pocock, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition*, Princeton and London: Prenceton University Press.
Rousseau, J. J., (2001), *Toplum Sözleşmesi*, (Çev.) Vedat Günyol, 8. Baskı, İstanbul, Adam Yayınları.
Said, E. W. (1999), *Şarkiyatçılık*, (Çev.) Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları.
Scahill, J. H., (1993), "Meaning–Construction and Habitus", *Philosophy of Education*, http.ed.uiuc.edu.
Schmitt, C., (2002), *Siyasal İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, (Çev.) Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi.
Sertel, S., (1969), *Roman Gibi*, İstanbul, Ant Yayınları.
Sertel, Z., (2000), *Hatırladıklarım*, 4. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi.
Snyder, R. C., (2005), "Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Memberships; The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era." (kitap eleştirisi), *New Political Science*, 27(1), p.105-109.
Şerifsoy, S., (2004), "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950", (Der.) Ayşe Gül Altınay, *Vatan Millet Kadınlar*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Tahir, K., (1992), *Notlar/Batılaşma*, (Yay. Haz.) Cengiz Yazoğlu, İstanbul, Bağlam Yayınları.
Tekeli, Ş., (1991), "Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı", *Sol Kemalizm'e Bakıyor*, (Haz.) Ruşen Çakır ve Levent Cinemre, İstanbul, Metis Yayınları.
Tekin, M., (2003), *Peyami Safa ile Söyleşiler*, Konya, Çizgi Kitabevi.
Toprak, Z., (1995), "Aydın, Ulus-Devlet ve Popülizm", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, (Yay. Haz.) S. Şen, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, s.39-81.
Toprak, Z., (2004), "Türkiye'de 'Sol Faşizm' ya da Otoriter

Modernizm", *Toplum ve Bilim*, S. 100, s. 84-99.
Torfing, J., (1999), *New Theories of Discourse, Laclau, Mouffe and Zizec*, USA, Blackwell Publishers Ltd.
Trimberger, E. K., (2003), *Tepeden İnmeci Devrimler Japonya, Türkiye, Mısır, Peru*, (Çev.) Fatih Uslu, İstanbul, Gelenek Yayıncılık.
Tunaya, T. Z., (2003), *İslamcılık Akımı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Tunaya, T. Z., (2004), *Türkiye'nin Siyasi Hayatından Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Turhan, M., (1991), *Siyasal Elitler*, Ankara, Gündoğan Yayınları.
Ülgener, S. F., (2006), *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, İstanbul, Derin Yayınları.
Ülken, H. Z., (2001), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 7. Baskı, İstanbul, Ülken Yayınları.
Ülken, H. Z., (2004), *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
Üstel, F., (1999), *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara, Dost Kitabevi.
Üstel, F., (2004), *Makbul Vatandaş"ın Peşinde, İkinci Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul, İletişim Yayınları.
Volkan, Va. D. ve Itzkowitz, N., (1998), *Ölümsüz Atatürk*, İstanbul, Bağlam Yayınları.
Wolf, E. R., (2000), *Köylüler*, (Çev.) Abdülkerim Sönmez, Ankara, İmge Kitabevi.
www.wikipedia.org/wiki/Lilith.
Yaşar Nabi (1971), "Falih Rıfkı Atay", *Varlık*, C. 39, S. 764, s. 5.
Yaşar Nabi (1979), "Falih Rıfkı Atay Üstüne", *Varlık*, C. 47, S. 857, s. 10.
Yeğen, M., (2002), "Kemalizm ve Hegemonya?", (Der.) T. Bora ve M. Gültekingil *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
Yeğen, M., (2002a), "Yurttaşlık ve Türklük", *Toplum ve Bilim*, S. 93, s. 200-217.
Yeşilkaya, N. G., (2003), *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık*, İstanbul, İletişim Yayınları.
Yetkin, Ç., (1983), *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi.
Yetkin, Ç., (1996), *Toplumsal ve Siyasal Açılardan 13 Yazar Üzerine Notlar*, Ankara, Ümit Yayıncılık.
Yıldırmaz, S., (2003), "Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Safa Üzerine", *Journal of Historical Studies*, 1, p. 9-18.

Falih Rıfkı Atay Metinlerinin Listesi:

Atay, F. R., (1930), "Darülfünun", *Hakimiyeti Milliye*, 5 Temmuz.

Atay, F. R., (1931), *Faşist Roma, Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makidonya*, Ankara, Hakimiyeti Milliye Matbaası.

Atay, F. R., (1932), "Faşist İtalya", *Hakimiyeti Milliye*, 6 Haziran.

Atay, F. R., (1932), "Faşist İtalya", *Hakimiyeti Milliye*, 25 Mayıs.

Atay, F. R., (1932), "Halkevi", *Hakimiyeti Milliye*, 28 Ocak.

Atay, F. R., (1932), "Halkevi", *Hakimiyeti Milliye*, 24 Haziran.

Atay, F. R., (1932), "Hom Tekniği", *Hakimiyeti Milliye*, 18 Haziran.

Atay, F. R., (1932), "İnkılapların Mücadelesi", *Hakimiyeti Milliye*, 17 Mayıs.

Atay, F. R., (1932), "İşin Ruhu", *Hakimiyeti Milliye*, 7 Mart.

Atay, F. R., (1932), "Neşriyat", *Hakimiyeti Milliye*, 25 Ocak.

Atay, F. R., (1932), "Türk Harfinin İnkılapçılığı", *Hakimiyeti Milliye*, 23 Şubat.

Atay, F. R., (1932), *Roman*, İstanbul, İstanbul Akşam Matbaası.

Atay, F. R., (1934), "Bir Yıldönümü", *Ulus*, 22 Şubat.

Atay, F. R., (1934), "Devamlı Telkin", *Ulus*, 20 Mayıs.

Atay, F. R., (1934), "Devlet ve Halk", *Ulus*, 5 Ocak.

Atay, F. R., (1934), "Halkevinde", *Ulus*, 15 Şubat.

Atay, F. R., (1934), "İlk Terbiye", *Ulus*, 11 Mart.

Atay, F. R., (1934), "Kök", *Ulus*, 21 Mayıs.

Atay, F. R., (1934), "Milli Seyyahçılık", *Ulus*, 24 Mayıs.

Atay, F. R., (1935), "Bizim Davalarımız 2", *Ulus*, 4 Kasım.

Atay, F. R., (1935), "Bizim Davalarımız 3", *Ulus*, 5 Kasım.

Atay, F. R., (1935), "Doğuda", *Ulus*, 23 Ağustos.

Atay, F. R., (1935), "Halk Haykırıyor", *Ulus*, 23 Ekim.

Atay, F. R., (1935), "Halk İhtiyaçları", *Ulus*, 22 Haziran.

Atay, F. R., (1935), "Hep Onlar!", *Ulus*, 20 Ekim.

Atay, F. R., (1935), "Köy İçin Kanunlar", *Ulus*, 24 Aralık.

Atay, F. R., (1935), "Tunceli", *Ulus*, 26 Aralık.

Atay, F. R., (1936), "1 Martın Hissesi", *Ulus*, 1 Mart.

Atay, F. R., (1936), "Bütünleşme", *Ulus*, 12 Mayıs.

Atay, F. R., (1936), "Halk ve Törenler", *Ulus*, 29 Mart.

Atay, F. R., (1936), "İnşa", *Ulus*, 4 Haziran.

Atay, F. R., (1936), "Kemalizm Hükümetçiliği", *Ulus*, 3 Mayıs.

Atay, F. R., (1936), "Köy Terbiyecileri", *Ulus*, 19 Kasım.

Atay, F. R., (1936), "Köy", *Ulus*, 5 Haziran.

Atay, F. R., (1936), "Sıhi Cihazlanma", *Ulus*, 23 Ocak.

Atay, F. R., (1936), "Tanışma Yolları", *Ulus*, 17 Mayıs.

Atay, F. R., (1936), "Halkçı Gençlik", *Ulus*, 27 Şubat.

Atay, F. R., (1938), "Büyük Eser", *Ulus*, 16 Ekim.

Atay, F. R., (1938), "Cumhuriyet Devri", *Ulus*, 4 Eylül.

Atay, F. R., (1938), "Halk ve Belediyeler", *Ulus*, 14 Ekim.
Atay, F. R., (1938), "Medeni Cihazlanma", *Ulus*, 19 Haziran.
Atay, F. R., (1938), "Memleketçi Gençlik", *Ulus*, 6 Kasım.
Atay, F. R., (1938), "Parti ve Kültür", *Ulus*, 22 Temmuz.
Atay, F. R., (1969), *Çankaya*, İstanbul, Doğan Kardeş Matbaacılık.
Atay, F. R., (1931), *Yeni Rusya*, (yy).
Atay, F. R., (1933), *Eski Saat*, İstanbul, Akşam Matbaası.
Atay, F. R., (1934), *Taymis Kıyılarında*, Ankara, (yy).
Atay, F. R., (1955a), *Çile*, İstanbul, Yeditepe Yayınları.
Atay, F. R., (1955b), *Atatürk'ün Bana Anlattıkları*, İstanbul, Sel Yayınları.
Atay, F. R., (1965), *İnanç*, İstanbul, Tifdruk Matbaacılık Sanayi AŞ.
Atay, F. R., (2004), *Zeytindağı*, İstanbul, Pozitif Yayınları.
Atay, F. R., (ty), *Babamız Atatürk*, (yy)
Atay, F. R., (ty), *Başveren Bir İnkılapçı*. Türkiye Milli Talebe Federasyonu Devrim Gençliği Dergisi Yayınları.

Peyami Safa Metinlerinin Listesi:

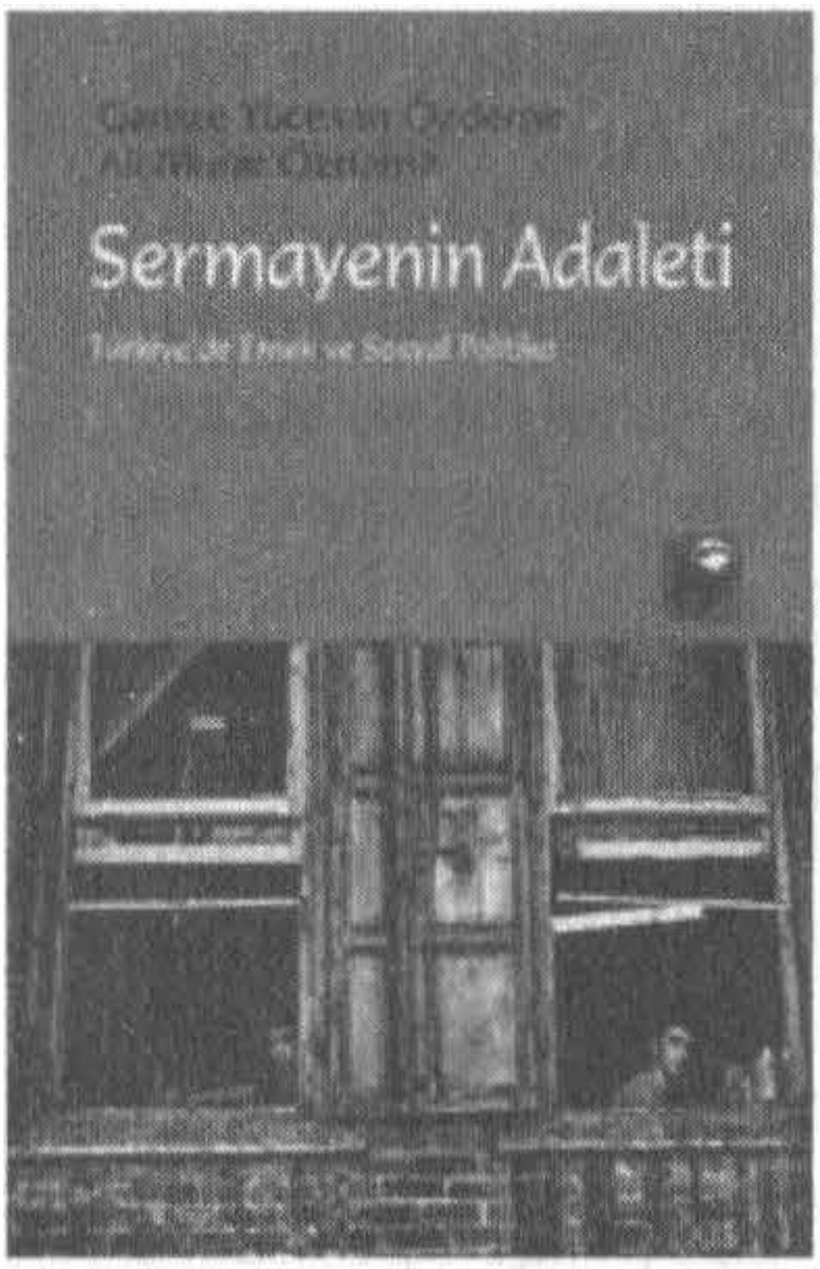
Safa, P., (1933), "Yalana Dair Gevezelik", *Yedigün*, 12 Temmuz.
Safa, P., (1935), "Biraz Aydınlık 3", *Hafta*, 22 Temmuz.
Safa, P., (1935), "Biraz Aydınlık 2", *Hafta*, 15 Temmuz.
Safa, P., (1935), "Biraz Aydınlık 4", *Hafta*, 22 Temmuz.
Safa, P., (1935), "Kadınların İstedikleri", *Hafta*.
Safa, P., (1935), "Karl Marx ve Namık Kemal", *Aydabir*, 11 Kasım.
Safa, P., (1936), "Memleket Gençliği", *Yedigün*, 22 Nisan.
Safa, P., (1936), "Seziş, Tahlil ve Riyaziye", *Kültür Haftası*, 8 Nisan.
Safa, P., (1936), "Şark-Garb Münakaşasına Bir Bakış", *Kültür Haftası*, S. 3.
Safa, P., (1936), "Şark-Garb Münakaşasına Bir Bakış 2", *Kültür Haftası*, S. 4.
Safa, P., (1936), "Şark-Garb Münakaşasına Bir Bakış 3", *Kültür Haftası*, S. 5.
Safa, P., (1936), "Şiir Nedir?",*Yedigün*, S. 171.
Safa, P., (1937), "Hakikat Buhranı", *Her Ay*, 20 Mart, S. 1.
Safa, P., (1937), "Kadına Vaadedilen İstikballer Hakkında", *Cumhuriyet*, 20 Ağustos.
Safa, P., (1937), "Kütle Rejimleri", *Cumhuriyet*, 19 Şubat.
Safa, P., (1937), "Lilith misin Havva mı?",*Cumhuriyet*, 22 Kasım.
Safa, P., (1938), "Agâh Efendi Kimdir?", *Cumhuriyet*, 8 Ocak.
Safa, P., (1938), "Aruza Niçin Dönemeyiz", *Cumhuriyet*, 15 Haziran.
Safa, P., (1938), "Halis ve Müteredddi Tipler", *Cumhuriyet*, 10 Mart.
Safa, P., (1938), "Kısırlık", *Cumhuriyet*, 10 Haziran.

Safa, P., (1938), "Miting Değil, Mekteb!", *Cumhuriyet*, 26 Mart
Safa, P., (1938), *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul, Kanaat Kitabevi.
Safa, P., (1939), "Amerika'da Bir Türk Gencinin İcadı", *Cumhuriyet*, 17 Ağustos.
Safa, P., (1939), "Argo ve Halk Tabirleri", *Cumhuriyet*, 25 Nisan.
Safa, P., (1939), "Ayaküstü Cevap",*Cumhuriyet*, 8 Ağustos.
Safa, P., (1939), "Dünyanın Muhtaç Olduğu Nizam", *Cumhuriyet*, 11 Ekim.
Safa, P., (1939), "Gençlik ve Spor Bayramı", *Yeni Mecmua*, 19 Mayıs.
Safa, P., (1939), "İşte İnsan", *Cumhuriyet*, 12 Temmuz.
Safa, P., 1939), "Mekteplerimizde Latince ve Yunancadan Evvel", *Cumhuriyet*, 8 Eylül.
Safa, P., (1940), "Arap Harfleri", *Cumhuriyet*, 24 Ocak.
Safa, P., (1940), "Niçin mi?", *Cumhuriyet*, 14 Temmuz.
Safa, P., (1997), *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 4. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.
Safa, P., (1997a), *Şimşek*, 10. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.
Safa, P., (1997b), *Bir Akşamdı*, 11. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.
Safa, P., (1998), *Bir Tereddüdün Romanı*, 14. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.
Safa, P., (1999), *Canan*, 10. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.
Safa, P., (2000), *Mahşer*, 14. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.
Safa, P., (2002), *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, 19. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.
Safa, P., (2004a), *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, İstanbul, Alkım Yayınevi.
Safa, P., (2004b), *Fatih–Harbiye*, İstanbul, Alkım Yayınevi.
Safa, P., (2005), *Sözde Kızlar*, 25. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

Gamze Yücesan-Özdemir
Ali Murat Özdemir

SERMAYENİN ADALETİ

Türkiye'de Emek ve Sosyal Politika



Araştırma İnceleme
İlk Basım:2008
240 Sayfa
15 YTL
978-975-9051-53-2

Sermayenin Adaleti, bugünlerde, siyasette ve akademide pek de itibar görmeyen bir toplumsal sınıfı, emeği, pek de itibar görmeyen bir coğrafyada, azgelişmiş bir ülkede, Türkiye'de ve pek de itibar görmeyen bir yöntemle, ekonomi politik yaklaşımla incelemeyi amaçlamaktadır.

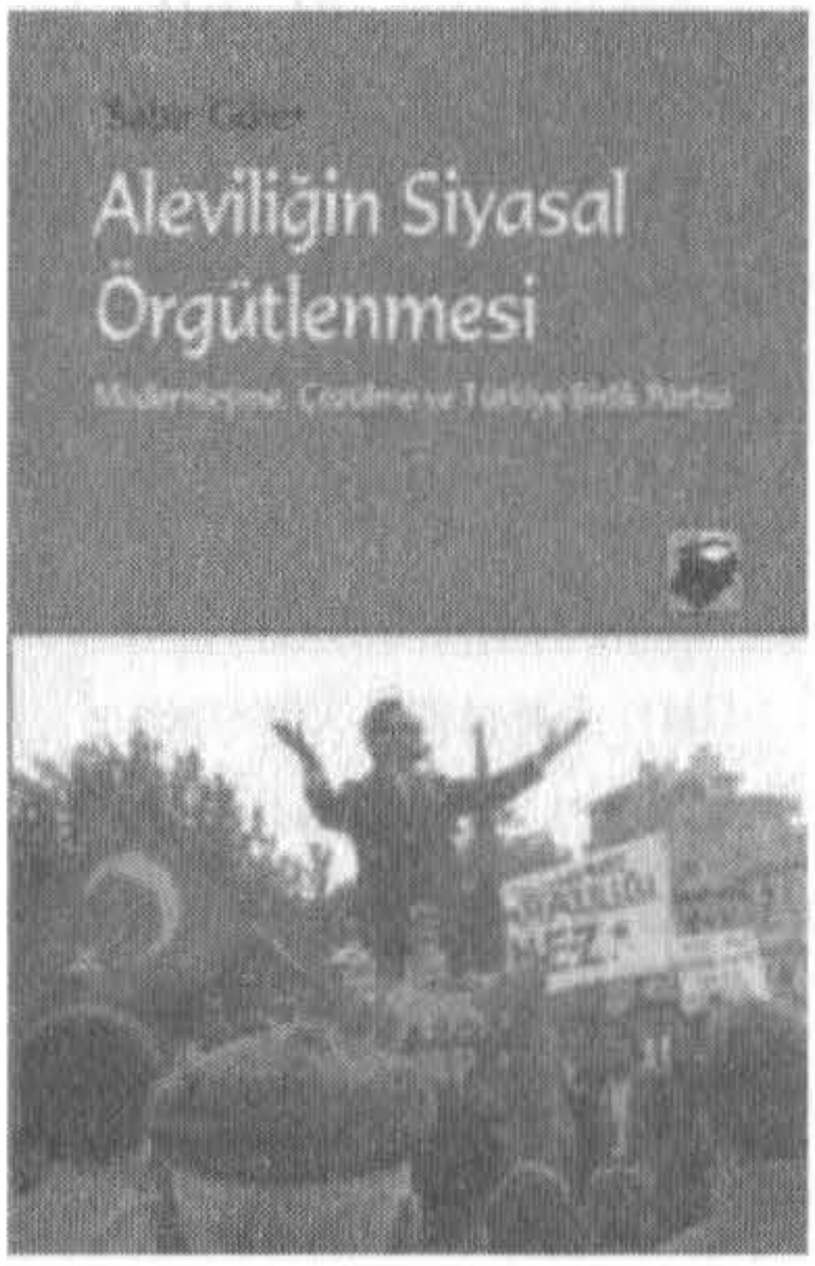
Kitap, üç bölümden oluşmaktadır. "Emek Sürecinin Örgütlenmesi" adını taşıyan birinci bölümde, Türkiye'de son dönem emek süreci örgütlenmesi ve bu konuda yapılan çalışmalar incelenmektedir. "Bir Baskı Aracı Olarak Emek Piyasası" adını taşıyan ikinci bölümde, Türkiye emek piyasası, yapısı, işleyişi, içerdikleri ve dışladıkları ile merkeze alınmıştır. "Sosyal Politikanın Dönüşümü" adını taşıyan son bölümde, Türkiye'de sağlık ve sosyal güvenlik gibi sosyal politikanın temel alanlarındaki dönüşüm irdelenmektedir.

Kitap emek-sermaye ilişkisinde, sermaye mantığı üzerine odaklanmıştır. Sermayenin Adaleti, bu sermaye mantığının toplam etkisini ifade etmektedir. Sermayenin Adaleti, emeğin sefaletidir zira. Emek çalışmaları, siyaset biliminden sosyolojiye, hukuktan iktisada farklı alanları yatay kesen bir hat olarak tanımlanabilir ve bu hattın en uzun mesafe katettiği toprak kuşkusuz sosyal politika toprağıdır. Sermayenin Adaleti'nin, tüm bu disiplinlerde sürece müdahale etmek isteyen herkese faydalı olacağına inanıyoruz.

Sabır Güler

ALEVİLİĞİN SİYASAL ÖRGÜTLENMESİ

Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi



Araştırma İnceleme
İlk Basım:2008
232 Sayfa
14 YTL
978-975-9051-48-8

Elinizdeki kitap Aleviliğin, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal dokusunda farklı zamanlarda farklı anlam ve içeriklerle nasıl var olduğunu anlamaya çalışan bir çaba sürdürüyor. Bunu yaparken Alevilik denen inanç, zihniyet ve yaşam tarzlarının siyasal süreçlerde adlandırılma ve anlamlandırılma tarzlarına bakıyor. Çalışma, Aleviliğin, bir tür 'kimlik' inşası olarak, Türkiye'nin farklı dönemlerindeki farklı siyasal süreçlere eklemlenerek, birbirinden farklı 'Aleviliğin özü' söylemleri geliştirdiğini iddia ediyor. Bu özü araştırıp 'doğru Aleviliği bulma' biçiminde gerçekleşen farklı Alevilik söylemlerin özelliklerini tanımlama çabasını buluyoruz. Dahası, bu 'Aleviliğin özü' söylemlerinin bir tür 'politik özne' inşa stratejisi olduğu da, kitap boyunca farklı örnekler eşliğinde öğreniyoruz.

Aslında Aleviliğin 'modern zamanlar'ın başlangıcından bu yana, 'Sünni muhafazakârlık'tan farklı olarak, birey temelli bir 'heteredoks hümanizm' olarak şekillendiği iddiası ile temellenen bu söylemlerin 'farklı Alevilik' tanımlarına temel teşkil eden yaygın bir kabul olduğunu söylemek mümkün. Bu tür, 'tarihin her döneminde aynen var olmuş bir öze sahip Alevilik' iddiasının tarihsel kanıtlarla beslenen bilimsel inandırıcılığı onu bu söylemsel haritanın en temel kurucu öğesi haline getirmektedir. Bu bağlamda Alevilik, 'skolâstik İslam'dan farklı olarak 'tasavvufi' geleneklerle şekillenmiştir; din adamlarının kurumsal iktidarı altında ruhunu yitirmemiş, bireysel özgürlüklere yer veren, kadın-erkek eşitliğine dayalı bir düşünce biçimi olarak bugüne kadar kendini sürdürebilmiştir.

Aleviliğin tarihsel olarak hep aynı biçimde kurulmamış olması ve homojen bir yapı da arz etmemesi bu çalışmanın temel kabulleri arasında yer almaktadır. ***(Önsözden) Serpil Sancar***

Kemalist Modernleşme ve Seçkincilik, aslında hala günümüzde, Kemalist laik kanada içkin olduğu söylenen bir siyasal stratejinin Cumhuriyetin ilk yıllarında nasıl kurumsal bir söylem haline geldiğini Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay gibi iki etkin entelektüel figürün dönem içerisindeki tüm metinleri temel alınarak yapılmış siyasal bir analizdir. Dönem içerisinde Kemalist altı okun en iddialı ilkesi olan halkçılığı çözümleyerek seçkinciliğin izlerini sürmek kitabın özgün yanını oluşturuyor. Söylemde "halkın inşası" kavramsallaştırması, halk kavramının içinin yazarların metinlerinde nasıl doldurulduğunu anlatıyor.

Günümüzde solun başarısızlığı, solun bir dönem Kemalist modernleşme paradigmasına ulusalcılık, antiemperyalizm, halkçılık gibi söylemsel kanallardan eklemlendiği hatırda tutulursa daha anlaşılır hale gelir. Bu nedenle bu çalışma, sol entelektüeller ve Kemalist laik kanadın halkı algılaması ve anlaması açısından ufuk açıcı bir çalışma olarak duruyor. Halkın içkin politikliğinin, kendi gündelik hayatında karşılaştığı sorunları çözme pratiğinden kaynaklandığını ve modernleşmeci paradigmanın aslında bu sorun çözme pratikleriyle siyasal alana katılımı ne kadar güdükleştirdiğini anlamak açısından da yararlı bir çalışma.

Bu çalışma halkın homojen bir millet kategorisi içine yerleştirilmesi yerine halkın içinde yer bulan farklı ve tikel unsurları ile siyasal alana zenginlik ve dinamizm kazandırdığını da iddia ediyor.

dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com