EMRAH GÜLSUNAR • JAKOBENİZM VE KEMALİZM

Emrah Gülsunar

JAKOBENİZM VE KEMALİZM

Eleştirel Bir Karşılaştırma

Yordam Kitap

Emrah Gülsunar

1987 yılında İstanbul'da doğdu. 2005 yılında Bursa Işıklar Askeri Lisesi'nden mezun oldu. Lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi İktisat bölümünde 2011 yılında tamamladı. Aynı yıl Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Siyaset Bilimi yüksek lisans programına başladı; 2014 yılında programı bitirdi. 2012 yılından beri TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Ayrıca, tarih, sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinleri üzerine çalışmalar yürüttüğü doktorasını, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde sürdürmektedir. Çeşitli derleme kitaplarda makaleleri; dergi ve internet sitelerinde güncel konular üzerine yazıları yayımlanmıştır.

JAKOBENİZM VE KEMALİZM

Eleştirel Bir Karşılaştırma

Emrah Gülsunar

Yordam Kitap: 252 • **Jakobenizm ve Kemalizm • Emrah Gülsunar**
ISBN 978-605-172-100-2 • *Düzeltme:* Günnur Aksakal
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Birinci Basım: Ekim 2015
© Emrah Gülsunar, 2015; © Yordam Kitap, 2015

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **Faks:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap.com • E: info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

Baskı: **Berdan Matbaası** (Sertifika No: 12491)
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi C Blok No: 215/216
Topkapı - İstanbul
Tel: 0212 613 12 11

JAKOBENİZM VE KEMALİZM

Eleştirel Bir Karşılaştırma

elif'e..

İçindekiler

Sunuş 11

Teşekkür 15

Giriş 17

Kemalist Kurucu Kadroda Fransız Devrimi ve Jakobenizm Düşüncesi 34

I.1. Mustafa Kemal ve Kuşağının Düşünsel Formasyonu 37

I.2. Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne Bakışı 56

I.3. Kemalistlerin Jakobenizme Bakışı 89

Devrim ve Radikalizm 110

II.1. Kemalist Modernleşme: Devrim mi Reformizm mi? 111

II.2. Radikalizm 149

II.3. Devrimci Aktörler 170

Demokrasi ve Vesayet 185

III.1. İktidarın İlkesi ya da *Auctoritas* 188

III.2. İktidarın Kullanımı ya da *Potestas* 199

Din, Laiklik ve Sekülarizm 236

IV.1. "Jakoben Laiklik" 238

IV.2. Sivil Din 271

Sonuç 288

Kaynakça 298

Dizin 314

Sunuş

Tülin Öngen

Bu kitap, Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki ilişki üzerine yapılmış ilk ve en derinlikli bilimsel çalışma olma özelliğini taşıyor. Kitapta bu iki siyaset, belli bazı karakteristik özellikleri açısından kıyaslanıyor, benzerlik ve farklılıkları belirlenmeye çalışılıyor. Ayrıca kitapta, Türkiye Burjuva Devrimi sürecinin düşünsel uğrakları ve kadrolarının siyasal formasyonuyla ilgili önemli bilgiler ve değerlendirmeler de yer alıyor. Gerek literatüre katkısı gerekse düşünce dünyamıza ışık tutması açısından bu değerli çalışmanın yayınlanması çok yerinde olmuştur.

Kitap, danışmanlığını yaptığım bir yüksek lisans çalışmasına dayanıyor. Yazarı, henüz akademik yaşamının çok başında, gelecek vadeden genç bir meslektaşım. Emrah ile üniversitenin boğucu atmosferinden özgürleşmek için erken emekli olmayı planladığım, dolayısıyla artık hiçbir akademik sorumluluk üstlenmeyi düşünmediğim bir dönemde tanıştım. Yakın bir meslektaşımın ricasını kıramayıp kendisiyle görüşmeyi kabul ettiğimde doğrusu pek istekli değildim. Bunda Emrah'ı tanımıyor olmamın ve konuya ilişkin yeterli kaynağın bulunmamasının da etkisi vardı. Takvimime ve çalışma tarzıma ayak uyduramayabileceği ya da çalışmanın altından kalkamayabileceği endişesi taşıyordum. Ancak Emrah son derece uyumlu, sorumlu ve

disiplinli çalışmak suretiyle bütün endişelerimi haksız çıkarmakla kalmadı, aynı zamanda jürinin de takdirini kazanan mükemmel bir tez gerçekleştirdi. Tezin yetersizliklerinden öğrenci kadar danışmanın da sorumlu olduğunu düşünen bir öğretim üyesi olarak kendisine beni mahcup etmediği için çok teşekkür ediyorum.

Çalışmayı, bittikten sonra bazı değişiklikler veya ilaveler yapması koşuluyla Emrah'a kitap haline getirmesini önerdim. Kendisinin de böyle bir düşüncesi varmış ki kabul etti. Bunun üzerine tezin bir kopyasını Yordam Kitap'a gönderdim. Sevgili Hayri Erdoğan, tereddüt etmeden, son halini bile görme ihtiyacı duymadan önerimi kabul etti. Kendisine gerek bana duyduğu güven gerekse genç bir toplum bilimcinin dürüst emeğine hiçbir ticari kaygı gütmeden sahip çıktığı için özellikle teşekkür etmek istiyorum. Kitabın, Marksizm ile genç kuşaklar arasında 12 Eylül sonrası dönemde moda akımların da etkisiyle iyice kopan bağı güçlendirme misyonu taşıyan Yordam Kitap için de doğru bir seçim olduğu düşüncesindeyim.

Yazar, sorunsalını "Giriş" bölümünde belirtiyor. Çalışmanın ilgimi çeken yönü de bilhassa bu kısım oldu. Zira ben de Türkiye'de pek çok kavram gibi Jakobenizmin de son derece keyfî ve öznel bir biçimde kullanıldığı, benzer biçimde Jakobenizmle Kemalizm arasında kurulan ilişkinin de tamamen ideolojik ve politik kaygılara dayandığı kanısındayım. Fransız Burjuva Devrimi'nin özgül bir uğrağında sahneye çıkan ve feodal mülkiyet ile yönetim biçimlerine karşı küçük mülk sahibi ve mülksüz sınıfların taleplerini temsil eden Jakobenlerin, çok farklı tarihsel ve siyasal koşullar içinde gelişen ve farklı sınıf ittifaklarına dayanan Türkiye Devrimi'nin kadrolarıyla ilişkilendirilmesini tarih dışı ve anakronik bir yaklaşım olarak görmekteyim.

Çalışma, tarihsel ve toplumsal olgulara sınıf ilişkileri ile sınıf mücadelesinin özgüllüklerini dikkate almayan anti-ma-

teryalist ve anti-diyalektik bir bakış açısıyla yaklaşmanın dilemmaları ve sakıncalarını çok iyi betimliyor. Bu konuda en iyi örnek; Kemalizm ile Jakobenizmi olumlu özelliklerine ("ilerici", "devrimci", "çağdaş", "laik", "seküler" vb.) atıfla ilişkilendiren sol Kemalist ve ulusalcı görüşler ile bu iki farklı siyaseti anti-demokratik ("tepeden inmeci", "elitist" ve "otokratik" vb.) özelliklerinden ötürü aynı kefeye koyan liberal, sol liberal ve muhafazakâr görüşlerdir.

Kendi siyasal tercihleri ya da projeleri uğruna gerçekliği çarpıtan bu görüşlerle yaşamın her zemininde hesaplaşmak gerekiyor. Çünkü bunlar, hem geçmişi doğru yorumlamamıza hem de bugünü gerçekçi bir biçimde değerlendirmemize engel oluyorlar. Geçmiş ve bugün doğru okunamayınca doğal olarak geleceği öngörmek ve ona uygun adımlar atmak da olanaksızlaşıyor. Bugün yaşadığımız pek çok sorunun temelinde yönetici sınıf kadar Türkiye entelijansiyasına da hâkim olan sığ ve çarpık zihniyet yatıyor. Toplumun önce bu zihniyetin vesayetinden kurtulması gerekiyor. Bunun bir yolu da, bu tür zihin ürünlerinin yanlışlarını teşhir edecek çalışmalar yapmaktır. Okuyacağınız kitap bu yüzden çok değerli bir iş görmektedir.

Eylül 2015, İstanbul

Teşekkür

Birçok eser gibi bu kitap da tek bir kişi tarafından yazılmış gibi gözükmesine rağmen, aslında adı konulmamış kolektif bir çalışmanın ürünüdür. Temelde yüksek lisans tezime dayanan ancak en başından beri bir kitap projesi olarak tasarladığım bu "kolektif" çalışmada en büyük teşekkürü hocam Prof. Dr. Tülin Öngen'e borçluyum. Yüksek lisans tezimin başından itibaren büyük bir özveri ve titizlikle çalışmaya yol gösterdi ve sonradan kitaplaştırılmasına önayak oldu. Sadece bu çalışmaya katkıları dolayısıyla değil, aynı zamanda beni bilimsel ve özgür bakış açısının incelikleriyle, "akademik namus" gibi değerlerle ve belki de en önemlisi, onurlu ve saygın bir yaşam mücadelesinin örnekleriyle tanıştırdığı için de kendisine teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca Tülin Hoca'yla tanışmama vesile olan Prof. Dr. Mehmet Yetiş'e de sanırım bir teşekkür borçluyum.

Kitabın yazım sürecinde minnet borcumu belirtmemi zorunlu kılan başka birçok kişinin yardımlarını gördüm. Özellikle Esra Elif Nartok'un tüm çalışmayı okuyarak hem içeriğe dair önerileri, hem de çalışma tamamlandıktan sonra gözden kaçan imla hatalarını dikkatle düzeltmesinin çalışmaya son derece önemli katkıları oldu. Ancak belki de hepsinden önemlisi, kitabın yazım sürecindeki manevi desteğiydi. Kendisine teşekkür ederim. Ayrıca Yrd. Doç. Dr. Hakan Övünç Ongur'un yazdıklarımı büyük bir özenle okuyarak bana geri dönüşler yapmasının çalışmadaki argümanların olgunlaştırılmasındaki payı büyüktür. Aynı şekilde sevgili arkadaşım Onur Aydemir'in te-

zimi okuyarak hem içerik hem de biçimle ilişkili olarak yaptığı geri dönüşlerin; Doç. Dr. Zana Çitak'ın doktora tezini benimle paylaşmasının; sayın hocam Prof. Dr. İhsan Sezal'ın yüksek lisans tezimin yazım sürecindeki kritik tavsiyelerinin ve Prof. Dr. Mehmet Yetiş'in tez jürisindeki kuramsal önerilerinin de daha iyi bir çalışma ortaya konulmasında çok önemli katkıları olmuştur. Ayrıca Doç. Dr. Cengiz Erişen ve Yrd. Doç. Dr. Başak Yavçan'ın tez ve kitabın yazım süreçlerindeki destekleyici tutumları da çalışmanın ortaya çıkmasında dolaylı ama önemli bir rol oynadılar. Adlarını buraya sığdıramadıklarım dahil, emeği geçen herkese ayrı ayrı teşekkürü borç bilirim.

Son olarak, yaşamım boyunca desteğini benden esirgemeyen başta annem olmak üzere aileme teşekkür ederim.

Emrah Gülsunar
Eylül 2015, Ankara

GİRİŞ

"Jakoben", "Jakobenlik", "Jakobenizm", "Jakoben çağdaşlaşmacılık", "Jakoben laiklik", "Jakoben cumhuriyetçilik", "Jakoben Kemalizm", "Kemalist Jakobenizm" gibi tabirler, Türk siyasal düşüncesinde hem çeşitli köşe yazarları hem de akademisyenlerce sıklıkla kullanılmaktadır. En yaygın olarak "Jakobenlik", kelimeye atfedilen "tepeden inmeci", "halktan kopuk olma ve onun 'değerlerini' bilmeme", "halkın isteklerini dinlemeksizin ve iradesini saymaksızın onun adına kararlar alma", "halk için olsa bile halka rağmen hareket etme" anlamlarıyla, Kemalist ya da Atatürkçü olarak nitelendirilen kesimleri ya da bu kesimlerin düşünce biçimini eleştirmek amacıyla kullanılır.

Liberal aydınlar Jakobenliği anti-demokratiklikle eşdeğer kullanırlarken[1], muhafazakâr ya da İslamcı aydınlar, anti-demokratik anlamına ilaveten, onu "halkın mukaddesatını bozan", "din karşıtı" katı laik ya da seküler düşünce biçimlerini nitelemek amacıyla kullanırlar.[2] Bu kullanımlar, aynı zamanda bir tür "radikallik" ve "dışarıdan dayatmacılık" iması da taşır. Buna karşılık, "ulusalcı" ya da ulusal-sol olarak nitelendirilen çevreler bu kavramı ya da tabiri, tıpkı liberal ve muhafazakâr

1 Jakobenliğin liberal perspektiften kullanımlarına örnek için bkz. Taha Akyol'un (1998) "Jakobenizm Nedir?" ya da Murat Belge'nin (2009) "Jakoben/Muhafazakâr dengesi" isimli yazıları.

2 Jakobenliğin İslamcı perspektiften kullanımlarına örnek bkz. Durmuş Hocaoğlu'nun (1997) "Jakoben: Entelektüel Zorba" ya da Ali Ferşadoğlu'nun (2012) "Din Karşıtı Jakoben Laiklik" isimli yazıları.

kesimler gibi Kemalizm ile özdeşleştirmekle birlikte, pozitif bir anlamda kullanırlar. Hatta bu kesimlerce, çoğu zaman bir tür "radikal devrimcilik"le eşdeğer görülen "Jakoben düşünüş biçimi"ne sahip olmak bir övünç kaynağıdır.[3]

Tüm bu farklı ideolojilerdeki köşe yazarlarının ortak noktalarından ilki, Jakobenizmi her hâlükârda Kemalizm ile ilişkilendirmeleridir. İkincisi ise, bu ilişkilendirmeyi Jakobenlerin Fransız Devrimi dönemindeki fikir ve eylemlerinden değil, kavramın sonradan kazandığı "elitist", "anti-demokratik", "seküler" ve "radikal devrimci" gibi Jakobenlerle ilişkisi tartışmalı olabilecek anlamları üzerinden yapmalarıdır. Bu bağlamda Mehmet Ali Ağaoğulları, Eric Hobsbawm'ın "Herkesin Fransız Devrimi kendine göreydi ve onun nasıl yüceltildiği, mahkûm edildiği ya da yadsındığı, 1789'un siyaseti ve ideolojisine değil, yorumu yapan kişinin devri ve yerine bağlı olarak değişiyordu" şeklindeki sözünü aktardıktan sonra işaret ettiğimiz durumu şöyle yorumlamaktadır:

> Türkiye'de, 1990'ların ikinci yarısı ile AKP'nin iktidara geldiği 2002 yılları arasında,[4] gazetelerin köşe yazılarında ve dergilerde yoğun biçimde yaşanmış olan Jakobenizm tartışması (ya da daha doğrusu tartışmanın ötesinde Jakobenizme saldırı kampanyası), tam da Hobsbawm'ın işaret ettiği bu durumu örneklemektedir. Belli bir ideoloji doğrultusunda kalem oynatan Türk yazarlar, durup dururken bu konuya ilgi duyup Jakobenler ve Jakobenizm "uzmanlığına" soyunmadılar. Amaçları, doğrudan doğruya saldırmaktan çekindikleri Kemalizm ve tek parti dönemini Jakobenizmle ilişkilendirip Jakobenizmi kötüleyerek Atatürk'ü ve onun temsil ettiği her şeyi mahkûm etmekti. Sözünü ettikleri Jakobenizmi, genelde tarihsel verileri dikkate

3 Jakobenliğin ulusal-sol perspektiften kullanımlarına örnek için bkz. Hikmet Çiçek'in (2011) "Jakoben Olmaktan Başka Çare Yok!" isimli yazısı ve Sina Akşin'in *Bilim ve Ütopya* dergisinde "Jakobenlikten, Devrimcilikten Başka Çare Yok" ismiyle yayımlanan röportajı (Maraşo, 2011: 33-44).

4 Bizce bu süre günümüze kadar kolaylıkla uzatılabilir.

> almadan ya da bu verileri işlerine geldiği şekilde cımbızlayarak inşa etmişlerdi. Zaten Fransız Devrimi'ne, Jakoben harekete ilişkin bilgiler vermeye kalktıklarında da cehaletleri açıkça ortaya çıkıyordu (2011c: 16).

Bu bağlamda düşündüğümüzde, Jakobenizmin tam olarak ne olduğu, Türk modernleşmesi içerisinde çok önemli bir momente işaret eden Kemalist modernleşme sürecinin Jakobenizm ile bir bağının olup olmadığı ve eğer bir bağdan söz edilecekse bunun niteliği gibi hususların merak konusu olduğunu iddia etmek mümkündür. Dolayısıyla bu çalışma, Kemalizmin ve onunla beraber "Birinci Cumhuriyet"in iflas ettiği iddialarının ve "İkinci Cumhuriyet" tartışmalarının oldukça güncel olduğu bir dönemde, önemli bir sorunsalı ele almaktadır. Zira günümüzde siyasal İslamı temsil eden kesimlerle Kemalist ya da Atatürkçü ideolojiyi temsil iddiasındaki çevrelerin kutuplaşmaları ve resmî ideolojinin iddialarının geçerliliğinin büyük oranda tartışmaya açıldığı düşünüldüğünde, Kemalizme Jakobenizm bağlamında yapılacak bir geri dönüş, sadece bir geri dönüş değil aynı zamanda bugüne bakmak ve onu daha iyi anlamaya çalışmak anlamına da gelmektedir. Zaten "her tarihî çalışma, güncel bir sorun için geriye dönüştür" (Marc Bloch'tan aktaran Ayaşlı, 2014: 13). Bu doğrultuda, Taha Parla'nın da belirttiği gibi, Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yılları doğru anlaşılmadan çağdaş Türk siyasal kültürünün ve yaşamının doğru anlamlandırılması da mümkün değildir (2008a: 9). Bu yüzden bu çalışma, literatürde Kemalizm ile Jakobenizm arasında kurulan ilişkinin geçerliliğini sorgulamasının yanı sıra, Türk modernleşmesinin hem dününü hem de bugününü anlamak bakımından önemli ve günceldir.

Türkiye'de Osmanlı-Türk modernleşmesi ve Kemalizm, üzerlerinde oldukça çalışılmış, çok farklı bakış açılarından ele alınmış, çok zengin bir literatüre sahip olan konulardır. Jakobenizm ise, Türkiye'deki literatür düşünüldüğünde ve

Kemalizm ile kıyaslandığında, belki çok fazla sayıda ve doğrudan Jakobenizm olarak değil, ancak Fransız Devrimi bağlamında üzerine oldukça tartışılmış bir konudur. Bununla birlikte, çeşitli platformlarda kimi aydınlarca Jakobenizm ve Kemalizm arasında olumlu ya da olumsuz bir bağ kurulmasına ve bu bağ, Türkiye toplumu üzerine düşünce ve siyaset üretenlerin bellekerinde yer almasına rağmen, söz konusu bağın varlığına ya da niteliğine dair akademik ve bilimsel çalışmaların sayısı yok denecek kadar azdır. Türkiye'de Kemalizm literatürünün genişliği düşünüldüğünde, bu konunun akademik ve bilimsel olarak derinlemesine analiz edilmemiş ve daha çok ideolojik ve politik söylemlerin tekeline bırakılmış olması şaşırtıcıdır.

Türkiye'de akademik düzeyde Jakobenizm ve Kemalizm karşılaştırmasının ana sorunsal olarak ele alındığını tespit ettiğimiz tek metin Nazım İrem'in "Jakobenizm–Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm" (2004) isimli çalışmasıdır. Bu çalışma, önemli bilgiler içermesine rağmen, 25 sayfalık bir makale boyutundadır ve bu haliyle bizce konuyu tüketmekten uzaktır. Makalenin temel argümanı, Jakobenizmin "aşağıdan ve sivil toplumcu", Kemalizmin ise "tepeden ve devletçi" olduğu ve bu yüzden de bu iki ideolojinin birbirinden ayrıldığı yönündedir. Ancak meseleyi sadece "sivil toplumcu olup olmama" yönüyle ele aldığı için, makale ciddi problemler barındırmaktadır. Bu problemlere ilerleyen bölümlerde değineceğiz.

Jakobenizm ve Kemalizm karşılaştırması yapılan diğer bir çalışma, *Bilim ve Ütopya* dergisinin Temmuz 2011 tarihli sayısıdır. Dergi bu sayısını (kendi deyimiyle) "Jakoben Devrimler" konusuna ayırmıştır. Dergide yer alan yazılarda, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında çeşitli biçimlerde paralellikler kurulmaktadır. Derginin kapağında ise Karl Marx'ın, Vladimir Lenin'in ve Mustafa Kemal'in küçük birer resimleri vardır. Arka fonda ise Fransız Devrimi'ne ait büyük bir resim vardır ve kapakta şöyle yazmaktadır: "Fransız İhtilali, Sovyet Devrimi ve

Kemalist Devrim; Jakobenizm ve Jakoben Devrimler". Demek ki, derginin iddiasına göre, bu üç devrim arasında "Jakoben" olmalarıyla ilişkili bir bağ vardır. Ancak derginin içerisindeki yazılara baktığımızda bu bağın niteliğinin oldukça belirsiz olduğu görülür. Dergide kapak konusuyla ilgili dört makaleden ikisinin sahipleri Mehmet Ali Ağaoğulları ve Yıldırım Koç, Jakobenizmin Kemalizmle ilişkisine hemen hiç değinmezler. İlki genel düzeyde Jakobenizm hakkında bilgi verirken, ikincisi Jakobenizmi Bolşevizmle kıyaslar. Kalan iki isim, Sina Akşin ve Taner Timur ise Jakobenlerle Kemalistler arasında bazı paralellikler kurarlar; ancak kurulan bu paralelliklerin uzunluğu birkaç paragraftan öteye gitmez.

Bunların dışında Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* isimli kitabının bir bölümünde, Jakobenizm konusuna doğrudan çok az değinmekle birlikte, Kemalist modernleşmeyle Fransız Devrimi arasında toplam beş sayfalık bir karşılaştırma yapar (2011: 145-149). Ancak bu karşılaştırmayı yaparken Fransız Devrimi'nin kapsamlı bir analizini yapmaktan çok, Alexis de Tocqueville'nin *Eski Rejim ve Devrim*'indeki (2004) çözümlemelerden yararlanmakla yetinir. Bu kaynakların dışında, "Jakoben" ya da "Jakobenlik" gibi tabirlerin Kemalizmi niteleyici sıfatlar olarak alelade kullanımlarını saymazsak, çeşitli kitap ve makalelerde Jakoben ve Kemalist iktidar dönemleri arasında yapılan kısa karşılaştırmalara ya da bu dönemlere yapılan atıflara rastlamak mümkündür. Bunlar genelde "laiklik" ya da "terör" gibi, konunun sadece belirli bir yönüne odaklandıkları ve uzunlukları birkaç paragrafı geçmediği için şu an bu metinleri anmayı gerekli bulmuyoruz; ilerleyen bölümlerde bunlara yeri geldikçe değineceğiz.

Çalışmada, Sungur Savran'dan ödünç aldığımız kavramsallaştırmalarla, Türkiye siyasetini çözümlemede birbirinden bir yönüyle kalın çizgilerle ayrılan, ancak son kertede aynı problemle malul olan iki temel paradigma olduğunu (Savran, 2011:

27-36) ve Türkiye'de yapılan Jakobenizm-Kemalizm karşılaştırmalarının bu iki temel paradigma ekseninde şekillendiğini iddia edeceğiz:

Bu paradigmalardan birincisi, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren inşa edilmeye başlanan resmî ideolojinin güçlü etkisiyle şekillenen "sol Kemalizm"dir. Bu paradigmaya göre, Türkiye'de "sivil-asker aydınlar" olarak adlandırılan bir zümre, toplumsal sınıflardan bağımsız bir şekilde özsel olarak ilericidir. Elbette Kemalistlerin de dahil olduğu bu zümre, gene özsel nitelikleri gereği anti-emperyalist, anti-feodal ve hatta anti-kapitalisttir. Onların karşısında yer alan güçlerse gerici ve emperyalizmin müttefikleridirler. Bu bağlamda, Bağımsızlık Savaşı da toplumsal sınıflardan bağımsız, neredeyse sadece anti-emperyalist bir mücadeledir. Bu mücadeleden sonra asker-sivil aydınlar, Ortaçağ karanlığına ve dinin hâkimiyetine büyük darbeler vurmuş, çağdaş uygarlığın beşiği olan Batı'ya yönelmiş ve bu dönemde aynı zamanda demokrasinin temelleri atılmıştır (Savran, 2011: 29 ve 72).

Sol Kemalistlere göre Kemalizm ilerici, devrimci, radikal ve laik olduğu ölçüde Jakobendir. Örneğin sol Kemalist paradigmanın tipik bir temsilcisi olan Attila İlhan'a göre, "Gazi'nin Cumhurbaşkanı olduğu Türkiye Cumhuriyeti, 'Mazlum Milletler'in savunucusu, anti-emperyalist, dolayısıyla 'tam bağımsız', ekonomisi ve dış politikası tamamiyle 'ulusal' laik ve 'otoriter' –bir manada Jakoben– bir cumhuriyet!"tir (2011: 520). Aynı şekilde, *Bilim ve Ütopya* dergisi de öncesinde değindiğimiz sayısında Jakobenizm ile Kemalizm arasında kurduğu paralelliklerde sol Kemalist paradigmanın derin izlerini taşır.

Sol Kemalist paradigmanın tam karşısında ise, "gayriresmî ideoloji" olarak da nitelendirebileceğimiz "sol liberal paradigma" (ya da "sivil toplumculuk") yer alır. Kökleri İdris Küçükömer'e kadar gitmekle birlikte, özellikle 1980 sonrasında yükselişe geçen bu paradigma kuramsal düzeyde Osmanlı-Türk

modernleşmesini, devlet ile ondan özerkleşmeye çalışan bir sivil toplumun süregiden çelişkisi olarak okur. Bu okumanın doğal yansıması ise, Türkiye'deki tüm anti-demokratik baskıların ve geriliğin biricik kaynağının devlet ve silahlı kuvvetler ile bu ikisinin temel ideolojisi, yani Kemalizm, olduğu argümanıdır. Tıpkı sol Kemalizmde olduğu gibi sol liberalizmde de sınıflardan bağımsız (hatta kendisi bir sınıf) olan Kemalist bürokrasi, Osmanlı'dan miras aldığı "ceberut devlet" geleneğine yaslanarak, belirli bir toplumsal mühendislik projesi doğrultusunda devlete ve topluma biçim vermeye çalışır. Böylece Kemalist bürokrasi sınıfı, sivil toplumun ve burjuvazinin gelişimini engellemiş olur (Savran, 2011: 29-35).

Genel olarak sol liberal düşünce okuluna göre Kemalizm, anti-demokratik, tepeden inmeci, vesayetçi, seçkinci ve terör politikaları uygulama yanlısı olduğu ölçüde Jakobendir (Savran, 2011: 120-121; Tanör, 2010: 376; Timur, 2008: 79). Örneğin Mete Tunçay şöyle yazar: "Cumhuriyet devrimleri hiç yapılmasalardı daha mı iyi olurdu? Buna 'evet' demek elbette olanaksızdır. Kuramsal bir olasılık, 1920'lerdeki ve 30'lardaki Jakoben çağdaşlaşmacılığın daha sonraki yıllarda da sürdürülmesiydi" (2011: 96), Hasan Ünder'e göre ise:

> Atatürk (...) Batılılaşma yolunda devrimlerin referandum gibi demokratik yöntemlerle gerçekleşemeyeceğine, millet adına siyasal ve toplumsal hakikatleri gören aydın bir elit tarafından emr-i vakiler şeklinde hayata geçirilebileceğine inanır. (...) Dolayısıyla Atatürk'ün yöntemi jakobenist[tir.] (...) Hâkimiyet-i milliye ilkesinin demokratik yorumunun geleneksel güçlere yarayacağını düşündükleri için Atatürk ve çevresi ilkeyi Jakobence yorumlarken, geleneksel düzene ılımlı muhalifler ilkeyi daha demokratik bir biçimde yorumlamışlardır (2011: 142).

Diğer taraftan Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası* (2008) isimli kitabında, doğrudan sol Kemalizm ve sol liberalizm şek-

linde bir ayrım yapmamakla birlikte, bu iki temel paradigmayı şöyle özetler ve eleştirir:

> Laik gelenek içinde forme olmuş aydınlarımız (...) ya Kemalizmin çağını doldurduğunu, aşıldığını ileri sürüp yeni ufuklara yönelmişler ya da Kemalizmin donmuş ilkelerine canlılık getirmek, Kemalizmi çağdaş bir biçimde algılamak, Kemalist ilkeleri günümüz koşulları ışığında yorumlamak gibi tezlerle ortaya çıkmışlardır. Bu iki tarafın sorunu meseleyi Kemalist olmak ya da olmamak biçiminde ortaya koymaları ve bağnazca karşılıklı suçlamalara girmeleridir. Bir tarafta Kemalistler: sivil toplum düşmanları, Jakobenler, hatta "faşistler"; öbür tarafta anti-Kemalistler; bölücüler, yobazlar, hainler... Böyle bir dikotominin bizi pek uzaklara götürmeyeceği bellidir (261-262).

Sol Kemalist ve sol liberal düşünce okullarının Türk modernleşmesini analiz ederlerken ortaklaştıkları nokta, her ikisinin de Osmanlı'dan bu yana değişmediği varsayılan gücü kendinden menkul bir devlet imgesine, diğer bir deyişle bir "devlet geleneği"ne, atıf yapmalarıdır. Bu iki düşünce okulundan sol Kemalizm, söz konusu atfı "ilerici bürokratlar-gerici halk" dikotomisi bağlamında devlete olumlu[5], sol liberalizm ise "ceberut devlet-sivil toplum" dikotomisi bağlamında devlete olumsuz bir anlam yükleyerek yapar.[6] Buna karşın, her iki düşünce okulu da devleti âdeta ontolojik bir varlık olarak betimlemekte, toplumsal sınıflar ile sınıf mücadelelerinin tarihsel rolünü göz ardı etmektedirler. Dolayısıyla, hem siyasal düzeyde etkinliği, hem de yöntemsel bağlamda açıklayıcılığı olmadığı gerekçesiyle sözü edilmeye değer bulunmayan toplumsal sınıflar devre dışı bırakılınca, tarihsel gelişim sürecini devlet-toplum ilişkiselliği

5 Bu yaklaşımın en yetkin örneğini Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni*'nde (1998 ve 2002) görebiliriz.

6 Bu yaklaşımın en yetkin örneklerini, aralarında niteliksel farklar olmakla birlikte, Şerif Mardin'in "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" makalesinde (2006: 35-79) ve İdris Küçükömer'in *Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması* (2012) isimli kitabında görebiliriz.

bağlamında kavramak olanaksızlaşmaktadır[7] (Yalman, 2002: 8; ayrıca Ozan, 2001). Sonuçta, her iki yaklaşım da tarihsel olayları öznel belirleyenler, yani bireylerin ve bazı önder gruplarının fikirleri ve niyetleri üzerinden tartışmaktadırlar.

Biz ise bu çalışmada, toplumsal sınıfların ve onların mücadelelerinin rolünü büyük oranda görmezden gelen bu iki paradigmaya mesafeli yaklaşarak, hem Jakobenizmin hem Kemalizmin hem de bu iki ideoloji arasındaki potansiyel ilişkiselliğin (ya da ilişkisizliğin) ancak maddeci bir tarih anlayışıyla, toplumsal sınıf mücadelelerinin bir sonucu olarak kavrandığı sürece doğru anlamlandırılabileceğini iddia edeceğiz. Dolayısıyla ekonomik, siyasal ve toplumsal süreçleri ve bunlarla bağlantılı olarak Jakobenizm ve Kemalizmi, tarihsel, yapısal ve sınıfsal belirleyenleri çerçevesinde değerlendireceğiz. Bize göre hem Osmanlı-Türk hem de Fransız modernleşmesinin dönüm noktaları ancak sermaye birikiminin verili bir uğrağında ve belirli bir uluslararası konjonktürde sınıfların karşılıklı mücadelelerinin ve mevzilenmelerinin bir ürünü olarak kavranabilir (Savran, 2010: 24).

Bu doğrultuda, Fransız Devrimi'nin kavramsallaştırılmasında Alexis de Tocqueville, François Furet ve Augustine Cochin gibi sosyal bilimcilerin Fransız Devrmi'ni sınıf mücadelelerinin ekseninden koparan ve onun bir burjuva devrimi olduğunu reddeden yaklaşımlarına rağbet etmeyeceğiz. Tersine, Fransız Devrimi'nin feodalizmi tasfiyeye dönük bir burjuva devrimi olduğu ön kabülünden hareket edeceğiz.

---

7 Aslında Şerif Mardin, Türk modernleşmesinde toplumsal sınıfların varlığını tam olarak reddetmez; ancak Weberci sınıf perspektifinden yola çıkarak toplumsal sınıfların "ruşeym halde" olduklarını ve bu yüzden devlet aygıtını etkileme kapasitelerinin bulunmadığını iddia eder (2011: 149-150). Küçükömerci gelenek ise (Asya Tipi Üretim Tarzı, ATÜT, kavramsallaştırmasıyla ilişkili olarak) bürokrasiyi, burjuvaziyle çatışma içerisinde başlı başına bir sınıf olarak değerlendirir (örneğin Keyder: 2011: 34-35). Bununla birlikte, her iki paradigma da bizce devletin sivil toplumdaki sınıflarla bağını kurmakta yetersiz kalmakta ve bu bağlamda toplumsal sınıfların tarihsel gelişme sürecindeki rolünü göz ardı etmekte ya da doğru değerlendirememektedir.

Ayrıca, hem sol liberal hem de sol Kemalist düşünce okulundaki temel problemin kuramsal düzeyde devlet-sivil toplum ilişkisinin kavramsallaştırılmasında yattığı ön kabulünden yola çıkarak, devlet-sivil toplum ayrımını diyalektik bir ilişkisellik içerisinde anlamlandıracağız ve bu konuda özellikle Antonio Gramsci'nin çözümlemelerinden yararlanacağız. Diğer taraftan, bu çalışma da kendisine Osmanlı-Türk modernleşmesini Marksist sınıf mücadeleleri perspektifinden analiz etmeyi esas almış olmakla birlikte, Türkiye'de Kemalizm üzerine Marksist perspektiften yazılan metinlerin de Jakobenizm ve Kemalizm arasında kurduğu (ya da kurulamayacağını iddia ettiği) paralelliklerin bazı problemler taşıdığını belirtmeliyiz. Bu problemlerin örneklerine çalışma içerisinde değineceğiz.

Çalışmaya konu olan iki çok önemli kavramdan –Jakobenizm ve Kemalizm– ne anladığımıza ve bu kavramların hangi sınırlar içerisinde kullanılacağına açıklık getirmekte yarar görüyoruz. Çalışma içerisinde yoğun olarak kullanılacak diğer kavramları ise (özellikle "devrim", "demokrasi" ve "laiklik") hangi anlam ve bağlamda kullanacağımızı ilgili bölümlerin başında belirteceğiz.

Fransız Devrimi sürecinde ve sonrasında iki tür Jakobenizmden bahsetmek mümkündür: "Demokrat Jakobenizm" ve "sol Jakobenizm". "Demokrat Jakobenizm", Nisan 1789'da sonradan Jakobenler Kulübü adını alacak *Club Breton*'un kurulmasıyla başlayan, Kasım 1794'te Konvansiyon'un Klüp'ü kapatmasıyla biten süre içerisinde, bu Klüp'te toplanmış insanların oluşturduğu siyasal hareketin ismidir. Bu harekette özellikle Maximilien Robespierre öncülüğündeki Jakobenlerin iktidarda olduğu Haziran 1793-Temmuz 1794 dönemi ayrıca önemlidir ve zaten çalışmada bu dönem görece ön plana çıkarılacaktır.

Jakobenizm[8], temelde bir burjuva ideolojisidir ve Fransız devrimcilerin Aydınlanmacılık, özel mülkiyetin dokunulmaz-

8 Bundan sonra sadece "Jakobenizm" yazıldığında "demokrat Jakobenizm" kastediliyor olacak, "sol Jakobenizm"den bahsedileceği zaman bu özellikle belirtilecektir.

lığı, doğrudan demokrasiye karşıtlık, yasallık, politik merkeziyetçilik, ekonomik liberalizm gibi görüşlerini Jakobenler de paylaşmaktadır. Bununla birlikte, bizim için özel önem taşıyan Haziran 1793-Temmuz 1794 döneminin Jakobenleri (bunlara Konvansiyon'da yüksek sıralarda oturmalarından ötürü *Montagnards,* yani "Dağlılar" ismi de verilmektedir) "burjuvazinin enflasyondan, ulusal toprakların ele geçirilmesinden, ordunun donatılıp ikmalinin sağlanmasından ve daha sonra silah üretiminden muazzam yarar sağlayan kesimini temsil" etmektedir (Guerin, 1986: 88-89). Bu bağlamda, Jakobenlerin diğer Fransız devrimcilerden ayrılmasına sebep olan önemli bir özelliği, sınıfsal tabanları feodal unsurların mülkiyetine el konulmasına dayandığı ölçüde onların, karşı-devrimci güçlere diğer burjuva devrimci hiziplere oranla daha duyarlı ve bu güçlere karşı daha radikal önlemler alınmasına taraftar olmalarıdır.

Jakobenizm güçlü teorik temelleri olan bir ideolojiden çok, bir eylem, tutum ve kanılar bütünü olarak karşımıza çıkar. Mehmet Ali Ağaoğulları'nın deyimiyle "Jakobenizm hem bir eylem hem de bir söylem dizgesidir" (2011c: 6). Söz konusu eylem ve söylemler bütünü Fransız Devrimi'nin koşulları içerisinde şekillenmiştir. Doktriner bir parti programı çevresinde değil (zaten Fransız Devrimi döneminde bugünkü anlamda siyasal partiler yoktur), gevşek bir düşünsel birlikteliğin olduğu bir kulüp etrafında toplanmışlardır. Ancak bu, onların hiçbir kuramsal altyapıları olmadığı anlamına gelmez. Jakobenler Fransız devrimcilerle paylaştıkları genel niteliklere ilaveten özellikle Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncelerinden etkilenmişlerdir (Ağaoğulları, 2011c: 6 ve 16). İlerleyen bölümlerde Jakobenizmin kuramsal niteliklerini daha derinlemesine tartışacağız.

Öte yandan "sol Jakobenizm", 1794'te demokrat Jakobenlerin iktidardan düşmesinden sonra François-Noel Babeuf'ün "Eşitler

Komplosu" adı altında güçlenen hareketine verilen isimdir. Babeuf'ün bu çalışmanın sorunsalı açısından en önemli özelliği, siyasal amaçlarına ulaşmak için izlediği yöntemlerdir. Babeuf, burjuva ideolojisinin etkisinde olmakla birlikte demokrat Jakobenler gibi bir burjuva devrimcisi değil, daha çok bir ütopik sosyalisttir. Yüzünü o dönemde henüz bir çoğunluk oluşturmaktan uzak olan işçi sınıfına dönmüştür ve bu bağlamda ilkel komünist ve eşitlikçi fikirlere sahiptir. Bununla birlikte, işçi sınıfının zayıflığı yöntemsel olarak onu, geniş toplumsal kesimlerin desteğini aramaktansa siyasal olarak iyi eğitilmiş ve örgütlenmiş küçük bir grubun ani bir ayaklanma ile iktidarı ele geçirmesi düşüncesine itmiştir. Bebeuf özellikle Paris'in kenar mahallelerinde başlayan ajitasyon ve ayaklanmalarla devlet iktidarının ele geçirilebileceğine inanmıştır. Bundan sonra merkezî bürokratik devlet aygıtından yararlanmak suretiyle kırsalın ve taşranın kolayca hâkimiyet altına alınabileceğini düşünmüştür (Arın, 1988: 2722; Sarıca, 1970: 158-159).

Babeuf'ün politik yöntemi Fransız Devrimi sürecinde başarılı olmamakla birlikte, 1830 Devrimi'nden sonraki dönemde sol Jakobenizm, "Blanquizm" adı altında tekrar canlanmıştır. Louis Auguste Blanqui'nin (1805–1881) öncülük ettiği bu hareketin temel amacı da tıpkı Babeuf gibi gizli örgütlenmeler ve darbeler yoluyla iktidarı ele geçirmektir. Buna göre, küçük, merkezî ve hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir elit, burjuva devlet aygıtını ele geçirecek ve devrimci bir diktatörlük kuracaktır. Blanqui'nin böyle bir siyaset gütmesinin altında, Babeuf'e benzer biçimde, geniş köylü kitlelerinin söz konusu fikirleri benimsemeyeceği ve bu nedenle çoğunluğun desteğinin alınamayacağı düşüncesi yatmaktadır (Arın, 1989: 2722; Koç, 2011: 54; Sarıca, 1970: 163; Timur, 2011: 32). İşte, Jakobenizmin sol liberal literatürde sıklıkla "komploculuk", "darbecilik" ya da "cuntacılık" gibi faaliyetlerle ilişkilendirilmesi, demokrat Jakobenizmdense sol Jakobenizmin izlediği bu yöntemlerin

bir sonucudur.[9] Biz ise bu çalışma içerisinde, Kemalizmin sol Jakobenizm ile olan benzerliklerine de değinecek olmakla birlikte, asıl olarak onun demokrat Jakobenizm ile olan ilişkisini aydınlatmaya çalışacağız.

Burada yaptığımız iki Jakobenizm tanımının dışında kalan, Jakobenizm kavramının sonraki tarihsel süreçlerde kazandığı farklı ve muğlak anlamları bu çalışmanın konusuna dahil etmeyeceğiz. Bu sınırlama, çalışmanın ana sorunsalı açısından oldukça önemlidir çünkü "Jakobenizm" kavramının tam olarak neyi ya da neleri nitelediği konusundaki anlam karışıklığı sadece Türkiye'de değil dünyada da söz konusudur. Hem Türkiye'de hem de dünyada birçok düşünce insanı, Jakobenler Kulübü'yle ilişkili olsun ya da olmasın, Jakobenizmi çok farklı anlamlarda kullanmış ve bu da bir kavram kargaşasına yol açmıştır. Bu yüzden, bu çalışmada Jakobenizm olarak adlandırılan ideoloji, doğrudan Jakobenler Kulübü bünyesindeki yazı, eylem ve söylemlerden çıkarsanacaktır. Bu yapılırken de, Jakobenler Kulübü'yle bağlantılı tüm şahıslar bu ideolojinin bileşenine dahil edilmeye çalışılacak olmakla birlikte, ağırlıklı olarak Robespierre ve çevresine, bu çevrenin eylem, söylem ve yazılarına odaklanılacaktır.

Diğer taraftan Kemalizm, çözülmekte olan çok-uluslu bir imparatorluğun kalıntıları üzerine ulusal, laik ve Batılılaşmış bir burjuva cumhuriyeti kurma projesinin temel ve resmî ideolojisidir. Kemalist hareketin Bağımsızlık Savaşı'nda toplumsal tabanı, Müslüman-Türk taşra eşrafı, tüccarı ve büyük toprak sahiplerinden oluşmuştur. Ancak zamanla bu hâkimiyet biçimi, egemen sınıfların (burjuvazinin ve büyük toprak sahiplerinin) imtiyazlarının korunduğu, buna karşılık yürütme gücünün

9 Bu, elbette demokrat Jakobenlerin hiçbir anti-demokratik öğe barındırmadıkları anlamına gelmez. Burada anlatılmaya çalışılan, "komploculuk" ya da "darbecilik" olarak tanımlanması gereken Jakobenizm türünün demokrat Jakobenizm olmadığıdır.

burjuvazi ve toprak sahipleri adına asker-sivil bürokratlara devredildiği, diğer bir deyişle Kemalist devlet aygıtının toplumsal sınıflardan "göreli" özerkleştiği bir tür Bonapartizme dönüşmüştür (Kurtuluş Savaşı, 1989; Savran, 2011: 118).

Jakobenizm gibi Kemalizm de güçlü kuramsal temelleri olan bir ideoloji olmaktan çok, koşullar içerisinde şekillenen eklektik bir eylem, tutum ve kanılar bütünü olarak ortaya çıkmıştır; çoğu zaman da eyleme ve sonuca dönük olarak pragmatik bir hal almıştır. Ancak Kemalizmin Jakobenizmden önemli bir farkı, tarihsel olarak daha uzun bir sürede şekillenmiş olması ve Kemalistlerin, belirli parti programları etrafında örgütlenmiş olmalarıdır. Ayrıca 1930'larda bizatihi Kemalistlerin kendileri Kemalizmi doktrinleştirmeye çalışmışlardır. Nitekim formüle edilen ilkeler ("Altı Ok"), bu doktrinin ideolojik özünü net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Kemalist ideolojiyi deşifre etmek Jakobenizme kıyasla daha kolaydır.

Kemalizmin tanımı için de Jakobenizme benzer bir sınırlama getireceğiz. Bu çalışmada Kemalizm, Mustafa Kemal'in Mayıs 1919'da İstanbul'dan Samsun'a geçerek Bağımsızlık Savaşı'na müdahil olmasından, Kasım 1938'deki ölümüne kadarki 19 yıllık süre içerisinde kavranmaya çalışılacaktır. Aslında 1938'den 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesine kadarki süre içerisinde (hatta sonrasında bile) Kemalist bir iktidar olmadığı iddia edilemezse de, Kemalizmi isminden geldiği Mustafa Kemal ile sonlandırmanın ve (tıpkı Jakobenizm için olduğu gibi) bir Kemalizmden bahsedilecekse bunu söz konusu dönemden çıkarsamanın bu çalışmanın sorunsalı açısından daha anlamlı olacağını düşünmekteyiz. Bunun sebebi temel sebebi ise, Türkiye siyasal ve toplumsal tarihine ilişkin olarak, İnönü dönemi (1938-1950) de dahil olmak üzere, Türkiye'de 1938 sonrası iktidarların 1919-1938 arası Kemalizmle taşıdığı süreklilik ve

kopuş ilişkilerinin oldukça tartışmalı oluşudur.[10] Biz bu tartışmalara girmeksizin, Mustafa Kemal'in ölümü ertesinden günümüze kadarki Türkiye siyasal ve toplumsal tarihinde kendisini Kemalizm ile doğrudan ya da dolaylı olarak eklemlemiş diğer tüm ideolojik söylemleri ("İnönü Atatürkçülüğü", Yön Hareketi, Milli Demokratik Devrim tezleri, "Ortanın solu" düşüncesi, 12 Eylül Atatürkçülüğü, cumhuriyetçi muhafazakârlık, sağ-Kemalizm, sol-Kemalizm[11], neo-Kemalizm vs.) bu çalışmanın konusuna dahil etmiyoruz. Dolayısıyla bu çalışma, Türkiye tarihi içerisinde kendisini Kemalizm içerisinde konumlandırmış tüm ideolojik söylemlerin değil, 1919-1938 arasındaki Kemalist kurucu kadronun ve onun ideolojisinin Jakobenizm ile olan ilişkisini inceleyecektir. Zaten kurucu iktidar olarak Türkiye siyasal ve toplumsal tarihi içerisinde hemen her ideolojik söylemin kendisini bir biçimde eklemlediği Kemalizmin her tezahürünü bu çalışmaya dahil etmenin ucu bucağı olmayan bir tartışmaya kapı açacağı ve bunun da verimli bir analiz yapmanın önünde engel oluşturacağı açıktır.

İlerleyen bölümlerde "devrim" kavramına dair detaylı bir tartışma yapacak olmakla birlikte, bazı ön kabullerimizi şimdiden belirtmek faydalı olabilir. Bu çalışma içerisinde "Fransız Devrimi", Fransız modernleşmesinin 1789-1799 yılları arasındaki dönemine işaret etmek için kullanılacaktır. Benzer şekilde, kesintilerle birlikte Türkiye'de 1908-1927 yılları arasında burjuva karakterde bir "Türk Devrimi" yaşandığı varsayılacaktır.

10 Örneğin Attila İlhan *Hangi Atatürk*'te (2012) ve Çetin Yetkin *Karşı Devrim 1945-1950*'de (2011) Atatürk'ün ölümüyle bir "karşı-devrim" sürecinin başladığını savunurlar. Bu isimlere Niyazi Berkes de eklenebilir (2012). Diğer taraftan Yalçın Küçük ise, Demokrat Parti döneminin dahi Kemalizmin muhalifi değil "restoratörü" olduğunu iddia eder (aktaran Belge, 2011: 39; Bora, 2011: 549). Bülent Tanör de Küçük'ün görüşüne büyük oranda katılır (2010: 8).

11 Sol Kemalizmi "Kemalizm" kavramsallaştırmamızın içerisine almıyoruz ancak Osmanlı-Türk modernleşmesini analiz eden bir düşünce okulu olarak farklı bir bağlamda çalışmaya dahil ediyoruz. Bu ikisinin birbirine karıştırılmaması gerekir.

Türk Devrimi iki aşamada gerçekleşmiştir: Birinci aşama, "Jön Türk Devrimi" 1908-1913 yılları arasını, ikinci aşama "Kemalist Devrim" ise 1919-1927 yıllarını kapsamaktadır.[12] Konumuzla ilişkili olarak biz çok büyük oranda ikincisine odaklanacağız.

Diğer taraftan, Jakobenizm için de geçerliliği olmakla birlikte, özellikle Kemalizm üzerine tartışma yürütülürken literatürde sıklıkla yapılan bir yanlışın altı çizilmelidir. Bu yanlış, Ertuğrul Kükçü'nün deyişiyle, "bir toplumsal mücadele sürecinde çelişen partiler arasındaki ilişkilerin ve onların gerçek kimliklerinin gerçekte ne oldukları ve ne yaptıkları değil [onların] kendi haklarındaki kendi fikirlerine bakılarak değerlendirilmesi[dir]" (1989: 1902). Bu bağlamda, biz bu çalışma içerisinde hem Kemalizm hem de Jakobenizmi "söylem-eylem birlikteliği" adını verdiğimiz bir yöntem uyarınca, hem söylemi hem de eylemi dikkate alarak kavramaya çalışacağız.

Bu çalışma için öncelikle birinci el kaynaklar, yani söz konusu dönemlerin şahsiyetlerine ait yazı, söylev ve demeçler; ikinci olarak ise bu şahsiyetlerin eylemlerini ve siyasal süreçlerde takındıkları tutumları anlamak için tarihsel çalışmalar ile tanıklıklar incelenmiştir. Son olarak da çalışmanın sorunsalına konu olan dönemleri inceleyip, kuramsal ve ampirik olarak analiz eden bilimsel eserlere bakılmıştır. Bunlara ilaveten, genel kuramsal ve yöntemsel kaynaklardan da yoğun bir biçimde yararlanılmıştır. Diğer taraftan, Jakobenizme dair literatürde herhangi bir ayrım yapılmayacak olmakla birlikte, Kemalizm üzerine yapılmış çalışmalarda özellikle iki tür kaynak tipi, nesnelliklerinin sorgulanırlığı dolayısıyla çalışmada yer almayacaktır. Bunlardan ilki, düz Atatürk hamaseti/övgüsü yapmak için yazılanlar –Sina Akşin'in bazı metinleri bu tipe örnek olarak verilebilir–; diğeri ise bilimsel niteliği tartışmalı olan anti-Kemalist İslamcı yazarların çalışmalarıdır –bu tipe örnek olarak da Eşref

12 Belirttiğimiz zaman sınırlamalarına dair argümanlarımızın dayanaklarını ilerleyen bölümlerde ortaya koyacağız.

Edip'in *Kara Kitap Milleti Nasıl Aldattılar?– Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar?* (2012) isimli kitabı verilebilir.

Çalışmada konu, dört bölüm altında incelenmiştir. Birinci bölümde, "Kemalist Kurucu Kadroda Fransız Devrimi ve Jakobenizm Düşüncesi" başlığı altında, önce Kemalist aydınların yetiştikleri düşünsel atmosfer içerisinde Fransız Devrimi ve Jakobenlerin nasıl bir yerleri olduğunu (ya da herhangi bir yerleri olup olmadığını) bulmaya çalışacak, sonrasında ise Kemalistlerin kendi eşer, söylev ve demeçlerinde Fransız Devrimi'ni ve Jakobenizmi nasıl anlamlandırdıklarını (ya da anlamlandırıp anlamlandırmadıklarını) irdeleyeceğiz. Bu bölümün sonunda, Kemalistlerin Fransız Devrimi ve Jakobenlere bakış açılarının söz konusu bir Jakobenizm-Kemalizm karşılaştırmasında bize ne tür ipuçları verdiğini ortaya koyacağız.

İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise, birinci bölümdeki tarihsel anlatı ve metin incelemesinin dışına çıkarak kuramsal bir alana sıçrayacağız. Kemalizme dair literatürde, özellikle sol liberal ve sol Kemalist düşünce okullarında, Kemalizmin Jakobenizmle ilişkisinin üç temel hat üzerinden –"devrim ve radikalizm", "demokrasi ve vesayet", "din, laiklik ve sekülerleşme"– kurulmuş olmasından yola çıkarak, biz de bu üç bölümü, söz konusu üç temel hat üzerinden inceleyeceğiz. Bu bağlamda, ikinci bölümde, öncelikle bir "Kemalist Devrim"den bahsedilip bahsedilemeyeceğini ele alacak; sonrasında ise bu devrimin ne ölçüde "Jakoben radikalizm" ile malul olduğunu tartışacağız. Üçüncü bölümde, hem Jakobenizme hem de Kemalizme atfedilen "tepeden inmecilik" tabirine odaklanacak ve "demokrasi" kavramı ekseninde Jakobenizmle Kemalizm arasındaki ilişkiyi ya da ilişkisizliği inceleyeceğiz. Dördüncü bölümde ise, "Jakoben laiklik" tabirinden yola çıkarak "din", "laiklik", "sekülarizm" ve "sivil din" kavramları ekseninde Jakobenizm ile Kemalizm arasında bir karşılaştırma yapacağız.

I

Kemalist Kurucu Kadroda Fransız Devrimi ve Jakobenizm Düşüncesi

Bu çalışmanın sorunsalı Jakobenizm ile Kemalizm arasında literatürde kurulduğu türden ilişkiselliklerin gerçekte var olup olmadığını araştırmak olduğuna göre, bu konuda başvurulacak ilk kaynaklar Kemalist kurucu kadronun kendi eser, söylev ve demeçleri olacaktır. Öncelikle sorulması gereken soru, Kemalistlerin Jakobenleri ve Fransız Devrimi'ni nasıl algıladığıdır. Kemalistler kendi eserleri ile söylev ve demeçlerinde, Jakobenlerle ve Fransız Devrimi'yle kendi modernleşme hareketleri arasında herhangi bir biçimde ilişki kurmakta mıdırlar; eğer kurmaktaysalar, ne yönlerden kurmaktadırlar? Yoksa söz konusu ilişki, Kemalizmin niteliklerine dair sonradan yapılan analizlerde mi ortaya çıkmıştır? Bu sorulara verilecek cevaplar bize, Kemalizmin Jakobenizmle herhangi bir ilişkisinin olup olmadığına dair önemli bulgular verecektir.

Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde, Fransız Devrimi'nin Kemalist Devrim'in ideolojik kaynakları ile ilişkisini araştırmak için, Kemalist kurucu kadronun eserlerini analiz etmeye yönelik bir metin incelemesi yapacağız. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümü, hem alan olarak siyaset bilimsel ya da sosyolojik olmaktan öte tarihsel, hem de metodolojik olarak kuramsal de-

ğil ampirik olduğu için çalışmanın diğer bölümlerinden görece özerk bir konumlanışa sahiptir. Bununla birlikte bu bölüm, araştırma sorunumuzun çözümüne yapacağı katkılar dolayısıyla oldukça önemlidir.

Metin incelemesi için Kemalist iktidar döneminin entelijansiyasının 1919 ile 1938 arasındaki belli başlı eserlerini seçtik ve bu eserleri teker teker taradık. Bu eserlerin başında, Atatürk'ün kendi eseri *Nutuk* (2006a; ilk basım 1927), Atatürk Araştırma Merkezi'nin derlediği *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (3 Cilt, 2006b; 2006c; 2006d; söylev ve demeçler 1906-1938 arasını kapsıyor) ile Sadi Borak'ın derlediği *Atatürk'ün Resmî Yayınlara Girmemiş Söylev Demeç Yazışma ve Söyleşileri* (1998; söylev, demeç, yazışma ve söyleşiler 1903-1937 arasını kapsıyor) geliyor. Bunlara ek olarak, Kemalizmi bir ideoloji olarak doktrinleştirme girişiminde bulunan eserleri ayrıntılı bir şekilde inceledik. Bu eserler kronolojik sırayla Şevket Süreyya Aydemir'in *İnkılap ve Kadro* (2011; ilk basım 1932), Ahmet Ağaoğlu'nun *Devlet ve Fert* (1933), Recep Peker'in İnkılap Dersleri (1984; ilk basım 1935), Munis Tekinalp'in *Kemalizm* (2004; ilk basım 1936), Şeref Aykut'un *Kemalizm: CHP Programının İzahı* (2008; ilk basım 1936), Saffet Engin'in *Kemalizm İnkılabının Prensipleri* (1 ve 2. Ciltler 1938, 3. Cilt 1939) ve Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilali I-II* (2008; ilk basım 1940[1]) isimli kitaplarıdır. Son olarak, bir doktrinleştirme girişimi olmamakla birlikte, dönemin siyaset algısına dair önemli bilgiler sunabilecek olan Afet İnan'ın *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*'nı (1998; ilk basım 1930) incelediğimiz çalışmalar arasına ekledik. Kemalizme dair birinci el metinler bunlarla sınırlı olmamakla birlikte, bu saydıklarımız Kemalizm literatürünün en önde gelenleridir. Bu noktada, Kemalistlerin Fransız Devrimi ve Jakobenizme dair bakış açılarının buraya dahil etmediğimiz

1 1940 yılında yayımlanmış olmasına rağmen yazımına 1937 yılında başlanan bu kitap, çalışmamızın zaman sınırlamasıyla uyumludur.

metinlerde de benzer şekilde olacağını, öyle olmasa bile dahil etmediğimiz eserlerin birer istisna olarak değerlendirilebileceğini varsayıyoruz.

Bu eserlerde önce Fransız Devrimi'ne, sonrasında ise Jakobenler Kulübü'ne, bu Kulüp'ün üyesi şahıslara (Robespierre, Saint-Just, Danton vs.) ya da bir ideolojik söylem olarak Jakobenizme dair atıfları alıntılayıp belirli temalar üzerinden analiz etmeye çalışacağız. Bu analizimiz, (istisnai durumlar dışında) söz konusu atıfların siyaset ve toplum teorisi bağlamındaki bir ele alınışı ve eleştirisi olmayacak, Kemalist kurucu kadronun Fransız Devrimi'ni ve Jakobenleri nasıl anlamlandırdıklarını ortaya çıkarmakla sınırlı kalacaktır. Diğer bir deyişle, örneğin Kemalistler, Kemalist Devrim ile Fransız Devrimi arasında bir paralellik kuruyorsa, bu paralelliğin doğruluğu üzerine kuramsal bir tartışmadan çok, kendilerinin bu paralelliği nasıl ve ne şekilde kurduklarını anlamak üzerine odaklanılacaktır. Söz konusu kuramsal tartışma ve Kemalistlerin iddialarının doğruluğu, gerekli görüldüğü ölçüde, diğer bölümlerde ele alınacaktır.

Diğer taraftan, Kemalistlerin Fransız Devrimi ve Jakobenizmi nasıl anlamlandırdıkları onların içerisinde yetiştikleri düşünsel iklimle doğrudan ilişkilidir. Bu bakımdan, Kemalizmin birinci el metinlerine geçmeden önce, bu metinlere dair bulgularımızı desteklemesi amacıyla, Mustafa Kemal'in ve onun kuşağının yetiştiği atmosferin ve edindikleri düşünsel besinlerin Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenizmi ne derece içerip içermediğine bakmak önemlidir. Zira eğer –genel olarak sol Kemalist literatürün iddia ettiği gibi– Kemalistler, yetiştikleri düşünsel ortamda Fransız Devrimi düşüncesine ve Jakobenizme erişme olanağı bulabilmişlerse, bu onların Jakoben ideolojiden etkilenme ve kendi iktidar dönemlerinde bu etkilenmenin belirtilerini gösterme olasılığını oldukça artıracaktır. Elbette bunun tam tersi de doğrudur; Kemalist aydınlar yetişme dönemlerinde Fransız

Devrimi düşüncesi ve Jakobenizmle tanışmamışlarsa, o zaman Kemalizmin "Jakoben" olduğu iddiası önemli bir dayanağını yitirmiş olacaktır.

I.1. MUSTAFA KEMAL ve KUŞAĞININ DÜŞÜNSEL FORMASYONU

Mustafa Kemal ve kuşağının, Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenizme aşina olup olmadığını bulgulamak için öncelikle, Mustafa Kemal'in kuşağına (bu kuşağa "Jön Türkler" demek daha uygundur) gelene kadar Fransız Devrimi düşüncesinin Osmanlı modernleşmesi üzerindeki etkisine kısaca değinecek, sonrasında ise Osmanlı modernleşmesi üzerindeki güçlü Fransız kültürü etkisini vurgulayacağız. Ardından, Kemalist hareketin tartışılmaz lideri olarak Mustafa Kemal'in ve diğer Jön Türklerin, nasıl bir düşünsel iklimde yetiştiklerine, bu düşünsel iklim içerisinde Fransız Devrimi düşüncesine erişme olanağı bulup bulamadıklarına, eğer bulduysalar Fransız Devrimi düşüncesinin hangi yönlerine ne şekilde aşina olduklarına bakacağız. Devamında ise, Jön Türklerin sol Jakobenizmle ilişkisine dair birkaç tespitte bulunup, son olarak Fransız Devrimi düşüncesi dışında tanımlanabilecek (hatta yer yer onunla çelişebilecek) bazı düşünce akımlarının Kemalist aydınlar üzerindeki etkisine değineceğiz. Burada esas olarak, eğitsel ve düşünsel formasyonlarına bakarak Kemalist aydınlar üzerinde Fransız Devrimi düşüncesinin ve kısmen de Jakobenizmin etkili olduğunu; ancak bu etkinin doğrudan bir Jakobenizm hayranlığı olarak yorumlanamayacak bazı önemli problemler de barındırdığını göstereceğiz.

1.1. Jön Türklere Kalan Miras

Fransız Devrimi (1789) ile Kemalist Devrim (1919) arasında 130 yıllık bir ara vardır ve elbette ki bu büyük arada Fransız

Devrimi düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu üzerinde birçok etkide bulunmuştur. Diğer bir deyişle, Fransız Devrimi'yle dünyaya yayılan fikirler Osmanlı-Türk modernleşmesinde ilk defa Kemalist hareket ile ortaya çıkmış değildir. Tarihin neden-sonuç ilişkisi içerisinde ilerleyen "dikey" bir süreç olduğu düşünülürse (Tanör, 2010: 9), Kemalizmin de Fransız Devrimi ekseninde Osmanlı modernleşmesinin mirası üzerinden yükseldiği rahatlıkla iddia edilebilir. Dolayısıyla, Jakobenizm ve Kemalizm arasında bir kıyaslama yapmadan önce Kemalizme, Fransız Devrimi düşüncesi ekseninde devreden mirasın bazı noktalarına kısaca değinmek önemlidir.

Bernard Lewis'e göre Fransız Devrimi, tüm dünyada olduğu gibi gecikmeli de olsa "İslam dünyası" üzerinde de çok şiddetli değişikliklere yol açmıştır. Hatta o kadar ki Devrim, İslam dünyasında *Darü'l Harb*'i *Darü'l İslam*'dan ayıran engeli aşabilen ilk Batılı fikir hareketidir (2011: 57 ve 75). Bu bağlamda Fransız Devrimi'nin, Osmanlı İmparatorluğu üzerinde de çok önemli değişikliklere sebep olduğunu söylemek mümkündür. Bu etki, Osmanlı'nın Fransız Devrim Savaşları sonrasında Avrupa diplomasisiyle eklemlenmesi ile başlamış, sonrasında Balkanlar'a liberalizm ve milliyetçilik akımlarının sıçraması ile başka bir boyuta taşınmıştır. Devrim'in Osmanlı yönetici zümresi üzerindeki etkisi ise hem gecikmeli olmuş hem de sürekli gelgitli süreçlerden geçmiştir (Zürcher, 2010: 49-51).

Hem Fransız Devrimi'nin başladığı hem de III. Selim'in tahta çıktığı yıl olan 1789'dan itibaren, Devrim'in Osmanlı saray ve bürokrasisi üzerindeki etkisinin ikircikli sonuçlar doğurduğu iddia edilebilir. Bu sürece yakından bakıldığında, bir yandan Devrim'in Balkanlar'da milliyetçi ve liberal düşünceleri yayıcı etkisi Osmanlı yöneticileri arasında bir tehdit algısı doğuruyor, aynı zamanda Devrim'in seküler niteliği bürokrasinin tutucu kanadı üzerinde ciddi bir tepkiye yol açıyordu. Diğer taraftan ise, 18. yüzyıldan itibaren bürokrasi içerisinde gittikçe gelişen

ve çeşitli biçimlerde Batılılaşma taraftarı olan reformist kanat, yaşadığı tüm gelgitlere rağmen Batılı fikirlere gün geçtikçe daha fazla aşina oluyor ve bu aşinalığın olanakları da gittikçe artıyordu.

19. yüzyıldan itibaren Batı etkisiyle gelişen fikir akımları, Osmanlı toplumunu dinsel dogmalarla yönetmenin artık mümkün olmadığını ortaya koymuştu. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla artık geri döndürülemez bir biçim alan reform süreci, Osmanlı yönetici sınıfında önemli bir zihniyet değişiminin yaşanmasına yol açtı (Timur, 2008: 295-296). Bu bağlamda özellikle Tanzimat dönemini (1839-1876), Batı'daki Aydınlanma döneminin ilk yansımalarının görüldüğü bir dönem olarak anlamlandırmak mümkündür. Nitekim Aydınlanma ve rasyonalist düşünce, Tanzimat'ın son dönemlerinden itibaren gecikmeli de olsa Genç Osmanlı ve Jön Türk aydınları üzerinde bir izdüşüm yaratmış ve bu izdüşüm kaçınılmaz olarak sonradan Kemalizme de bir miras devretmiştir (Berkes, 2011: 185; Tanör, 2010: 265-268).

Diğer taraftan, III. Selim (saltanat yılları 1789-1807), II. Mahmut (1808-1839) ve Tanzimat'ın 1860'lara kadarki dönemi ile sınırlı düşünürsek, bürokrasinin reformcu kanadı için bile Fransa'nın devrimci fikirlerinin özümsendiğini iddia etmek henüz mümkün değildir. Gerçekten de (Balkan milletlerini hariç tutarak) Osmanlı modernleşmesi içinde liberalizm, anayasacılık ya da milliyetçilik gibi Fransız Devrimi'yle tüm dünyaya yayılan fikirlerin 1860'lara kadar ciddi ve doğrudan bir etkisi olmayacaktır (Zürcher, 2010: 50). Osmanlı toplum ve bürokrasisi içerisinde bu fikirleri çeşitli dönüşümler geçirerek de olsa açıktan açığa ilk seslendirenler, bürokrasinin reformist kanadı içerisindeki Genç Osmanlılar olarak adlandırılan hiziptir.

Genç Osmanlılar, Osmanlı modernleşmesi içerisindeki belli belirsiz reform düşüncelerinin aksine, doğrudan Aydınlanma ve Fransız Devrimi düşüncesine referanslarla sistematik bir biçim-

de siyasal düşünce üreten ilk topluluktur. Genç Osmanlılar'ın siyasal düşüncesi büyük ölçüde Montesquieu'nun hukuk felsefesine, Rousseau'nun siyasal fikirlerine, Adam Smith ve David Ricardo'nun iktisadi düşüncelerine dayanmaktaydı. Ayrıca İngiliz ve Fransız parlamentoculuğunun de etkisi vardı. Özellikle Namık Kemal üzerinde, Montesquieu'nun etkisi büyüktü. Kemal aynı zamanda Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan ve Kemalist aydınlar üzerinde de güçlü bir etkisi olan, "hürriyet" ve "vatan" kavramlarının Osmanlı modernleşmesindeki en önemli temsilcisidir (Berkes, 2011: 316; Lewis, 2011: 195-197, 204 ve 235).

Bu noktada Kemalist aydınların düşünceleri ve kendi iktidar dönemlerindeki uygulamalarıyla ilişkili olarak geçmişe dönük şu benzerlikler ilginçtir: Genç Osmanlılar'dan Şinasi (1823-1871) dinle mesafeli bir rasyonalistti ve Aydınlanma düşünürleri arasında yaygın olan Yaradancı (deist) inanç biçimine sahipti. Ali Suavi (1839-1878) ise daha o zamandan halifeliği reddetmekte, devlet yönetiminden dinin uzaklaştırılmasını istemekte, laik eğitimi ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesini savunmaktaydı. Abdullah Cevdet (1869-1932) ve arkadaşları (Kılıçoğlu Hakkı, Celal Nuri) din ve devlet ayrılığını savunmaktaydılar. Ayrıca bunlar saltanatın gereksizliği düşüncesini, Latin harflerini, kadın haklarını ve giyim özgürlüğünü, karma ve çağdaş eğitimi, medreselerin kaldırılmasını, dinsel kisvelerin yalnız din adamlarınca giyilmesini savundular (Tanör, 2010: 265-268).

Burada Fransız Devrimi ve Türk Devrimi arasındaki bir benzerliğe dikkat çekmeliyiz. Nasıl ki Fransa'da Aydınlanma'nın getirdiği fikirler büyük oranda Fransız Devrimi ile tarih sahnesine çıkarak uygulanma fırsatı bulduysa (Ağaoğulları, 2010: 173-175) öncesinde aktardığımız Aydınlanma düşüncesinden etkilenen Osmanlı aydınlarının fikirlerinin birçoğu da büyük oranda Türk Devrimi ile uygulanma imkânına kavuştu. Dolayısıyla Fransız Devrimi düşüncesinin 1789'dan itibaren

Osmanlı İmparatorluğu üzerinde adım adım etkili olması ve bu etkinin sonradan Kemalist harekete bir miras bırakması, şu aşamada Kemalizm ile Jakobenizm arasında birtakım paralelliklerin var olma ihtimalini artırıcı bir etken olarak gözükmektedir.

1.2. Osmanlı-Türk Modernleşmesi Üzerindeki Fransız Hegemonyası

Kemalizm ile Jakobenizm arasında herhangi bir ilişkiselliğin olma ihtimalini artıran diğer bir etken, Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerindeki güçlü Fransız hegemonyasıdır.[2] Fransa'yla yakın ilişkiler Osmanlı dış-siyasetinin 16. yüzyıldan itibaren köşe taşı olmuştur. Bu ilişkinin kökleri Fransa kralı I. François ile Kanuni Sultan Süleyman arasında imzalanan kapitülasyon anlaşmasına kadar gider. Osmanlı modernleşmesi üzerindeki etki ise ilk olarak 18. yüzyılda Fransa'dan Osmanlı'ya askerî ve teknik uzmanlar gönderilmesi şeklinde başlamış, bu etkinin dozu 1798-1801 arasında Napoleon Bonaparte'ın (Napolyon Bonapart) Mısır'ı işgali ile daha da artmıştır. Fransız etkisi, 1792-1814 arasında İngiltere'nin sanayi devrimini tamamlayarak küresel kapitalist sistemde hegemonik bir güç olmasıyla da değişmemiş, hatta 20. yüzyılın başına gelindiğinde bu etki Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerinde çok güçlü bir kültürel hegemonyaya dönüşmüştür (Toynbee, 2009: 169-170). O kadar ki Osmanlı'da "Batılılaşma", "Fransızlaşma"ya ("Frenkleşme") eşdeğer olarak görülmüştür (Berkes, 2011: 359).

Dolayısıyla Osmanlı'da modernleşme adımları atılırken diğer örneklerdense Fransız örneği çoğu zaman daha fazla önemsenmiş ve örnek alınmıştır (Toynbee, 2009: 23). Örneğin III. Selim'in Nizam-ı Cedit projesinin itici gücü ve kılavuzu, tıpkı

2 Burada "hegemonya" sözcüğünü sosyal teoriye dair özgül bir kavram olarak değil, "üstün ve baskın olma" biçiminde düz anlamıyla kullanıyoruz.

18. yüzyıldaki reformlarda olduğu gibi Fransız hükümeti ve Fransızlardır. (Lewis, 2011: 83). 19. yüzyıl boyunca süren reformlarda görev alan ve Osmanlı hizmetinde çalışan Fransızlar da bu durumu açık bir şekilde gözler önüne serer. Örneğin ilk Osmanlı gazetesinin Fransızcasının çıkışı için görevlendirilmek üzere XVI. Louis'nin avukatının oğlu Alexandre Blacque seçilebilmekte, gene bu şahsiyetin torunu Edouard Blacque Bey, Osmanlı'nın Washington büyükelçisi olabilmektedir (Berkes, 2011: 200 ve 211; Lewis, 2011: 533). Bu örnekler daha da artırılabilir.

Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki yabancı okullar arasında en çok Fransız okullarının bulunması Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerindeki Fransız etkisini gösteren diğer bir önemli örnektir. Zaten Osmanlı-Türk eğitim sistemi de büyük oranda Fransız eğitim sistemi örnek alınarak tasarlanmıştır (Toynbee, 2009: 303). Ayrıca, Fransız etkisinin varlığını somut düzeyde 1908 Jön Türk Devrimi sürecinde de gözlemlemek mümkündür. Devrim'i Fransızlar, Fransız hürriyetperverliğinin bir zaferi, Fransız kültürünün öncülüğü ve Fransız itibarının Ortadoğu'ya rakipsiz yerleşmesi olarak görmüşlerdir. Gerçekten de 1908 Devrimi'ni gerçekleştiren Jön Türk hareketi Fransa'da gelişmiş ve oradan yönetilmiştir. Başta Jön Türkler'in önemli ideoloğu Ahmet Rıza olmak üzere, Jön Türkler arasında Fransız kültürüne büyük bir hayranlık vardır. Jön Türk aydınları, çoğunun bildiği tek yabancı dil olan Fransızcayı neredeyse ana dili gibi konuşabilmektedir. (Aydemir, 2012a: 126).

Bu bağlamda, Arnold Toynbee'nin Türklerin (burada "Türkler" tüm bir Osmanlı-Türk modernleşmesine işaret etmek için kullanılıyor) Batı uygarlığını genel olarak Amerikan ya da Anglosakson biçimiyle değil Fransız biçimiyle kabul ettiği yönündeki argümanı (2009: 23) doğru gibi gözükmektedir. Nitekim Cumhuriyet'in kuruluş döneminde de varlığını sürdüren ve Kemalist kadrolar üzerinde ciddi etkileri olan Fransız kültürü hegemonyasının; Fransız Devrimi fikirlerinin

ve belki de Jakobenizmin Osmanlı-Türk toplumuna tesir etmesinde bir katalizör görevi üstlenmiş olabileceğini iddia etmek yanlış olmaz.

1.3. Fransız Devrimi'nin Düşünsel-İdeolojik Etkisi

Buraya kadarki tartışmamızda bir ihtimal olarak sunduğumuz Kemalist aydınlar üzerindeki Fransız Devrimi düşüncesi etkisini, Jön Türkler üzerinde doğrudan gözlemlemek mümkündür. Özellikle sol Kemalist literatür bu konuya oldukça vurgu yapar. Örneğin Feroz Ahmad, Jakoben gelenekle birlikte Fransız devrimci geleneğinin, Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan radikal düşünce üzerinde etkili olduğunu iddia eder. Ona göre bu gelenek hem İttihatçıları hem de sonrasında Kemalistleri etkilemiştir (2009: 96-97). Benzer biçimde, Bülent Tanör (Enver Ziya Karal'dan aktararak) Mustafa Kemal'in de dahil olduğu "II. Meşrutiyet kuşağının genç radikalleri" üzerinde Montesquieu, Voltaire, Rousseau gibi düşünürlerin etkili olduğunu söyler. Bu bağlamda onların, akılcılık ve Aydınlanma Çağı'nın, aydın despotluğunun, Fransız Devrimi'nin ve Jakobenizmin düşünsel kaynaklarından beslendiklerini ve 1920'lere bu düşünsel besinlerle girdiklerini belirtir (2010: 181).

Niyazi Berkes'e göre II. Abdülhamid döneminde devrimci fikirler özellikle kurmay subaylar arasında yaygındır. Bu kurmay subaylardan bir tanesi de Mustafa Kemal'dir (2011: 346-347). Toynbee, Mustafa Kemal'in genç bir subayken Fransız Devrimi'ni bütün yönleriyle incelediğini ve Devrim'in onun için büyük bir hayranlık ve esin kaynağı oluşturduğunu iddia eder (2009: 172). Bülent Tanör bu argümanı bir adım ileri götürerek Mustafa Kemal'in ideolojik formasyonu üzerinde etkili düşünceleri sayarken sol radikalizmin de Mustafa Kemal'in "dikkatinden kaçmadığını", onun "Fransız Devrimi kuşağının Jakoben düşünce ve yöntemlerine zaten aşina" olduğunu iddia eder (2010: 157).

Somut göstergelere baktığımızda ise, her ne kadar öncesinde andığımız sol Kemalist isimlerin belirttiği kadar açık bir Fransız Devrimi ve Jakobenizm etkisinden söz etmek mümkün değilse de, Mustafa Kemal üzerinde Fransız Devrimi düşüncesinin izlerini gözlemlemek mümkündür. Mustafa Kemal'in "hürriyet" ve "vatan" gibi Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan modern ve devrimci kavramlarla bilinçli olarak ilk karşılaştığı yer Manastır Askerî İdadisi olmuştur. Ancak Mustafa Kemal'in bu kavramlarla tanışması doğrudan Fransız Devrimi'ne dair edindiği bilgilerle değil, daha çok Namık Kemal'in şiirleri aracılığıyla, dolaylı yoldan olmuştur. Şevket Süreyya Aydemir, Atatürk'ün bu dönemdeki Fransızca seviyesi ve aynı zamanda Abdülhamid döneminin devrimci fikirlere karşı uyguladığı katı sansürcü politikalar düşünüldüğünde, onun Fransız Devrimi'nin "temel ilkelerine inecek bir anlayış" geliştirmiş olmasının oldukça şüpheli olduğunu söyler. (2012a: 68; ayrıca Lewis, 2011: 261-262).

Diğer taraftan, Mustafa Kemal'in Harp Okulu'ndayken Fransızca bildiğini gösteren bir şerit taktığı bilinmektedir (Belge: 2011: 33). Buradan Atatürk'ün Fransızca kitapları artık aslından okumaya başladığı tahmin edilebilir ki bu kitapların bir kısmının (yasaklı bile olsalar) Fransız Devrimi ile ilgili olma ihtimali oldukça yüksektir. Gerçekten de Atatürk'ün Harp Okulu'ndan arkadaşı Ali Fuat (Cebesoy), onun mektepten beri Fransız Devrimi tarihine meraklı olduğunu söyler[3] (Aydemir, 2012a: 270-271). Murat Belge de Atatürk'ün gençlik dönemlerinde Fethi Bey'le (Okyar) Fransız Devrimi ve düşünürleri üzerine konuştuklarını belirtir[4] (2011: 33). 1908 Devrimi'ne gelindiğinde –ki Mustafa Kemal artık 27 yaşında kıdemli bir

3 Zaten Atatürk'ün tarihe ve tarih kitaplarına karşı özel bir ilgisi hep olmuştur (Aydemir, 2012a: 270-271).

4 Burada Murat Belge'nin "gençlik dönemi"nden kastı muhtemelen Atatürk'ün Harp Okulu yıllarıdır. Ayrıca Belge'nin, Atatürk'ün Fransız Devrimi ve düşünürleri üzerine konuştuğunu iddia ettiği kişi çok büyük ihtimalle Fethi Okyar değil Ali Fuat Cebesoy'dur.

yüzbaşıdır– Abdülhamid istibdadının kalkmasıyla beraber başka birçok eserle birlikte Voltaire ve Rousseau gibi Fransız Devrimi'nin fikrî altyapısını hazırlayan düşünürlerin eserleri de tekrar Türkçeye çevrilmeye başlanır. Nitekim hem Mustafa Kemal hem de diğer Jön Türklerce bu kitaplar oldukça rağbet görür (Aydemir, 2012a: 270; Lewis, 2011: 543). Cumhuriyet dönemi için ise Şerif Mardin, ileri seviyede Fransızca okuyup yazabilen Atatürk'ün kitaplığında özellikle (Jakobenleri de derinden etkilemiş olan) Rousseau'nun kitaplarının göze çarptığını yazar (2011: 69).

Jön Türk hareketinin geneline bakılacak olursa, Jakobenizmle ilişkili daha doğrudan örnekler bulmak mümkündür. Hikmet Çiçek'e göre İttihat ve Terakki üyesi subaylar kurmay okulundayken tiyatro oyunlarında Robespierre, Marat, Danton gibi isimler almaktan hoşlanmaktadırlar. Ayrıca 1908 Devrimi'nden sonra İttihat ve Terakki, Jakoben Kulüpleri'ne atıfla "kulüp" olarak adlandırılmıştır ve Çiçek'in iddiasına göre başta Talat Paşa olmak üzere Dr. Nazım, Dr. Bahattin Şakir, Mithat Şükrü (Bleda) gibi İttihat ve Terakki'nin önde gelen isimleri "Jakoben" sıfatını bir onur gibi taşımışlardır (2011: parag.3-5). Feroz Ahmad da Talat'ın yabancı çağdaşları tarafından "Danton" olarak betimlendiğini aktarır (2009: 97). Tarık Zafer Tunaya ise *Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakki* kitabında (2011) –ve aslında diğer kitaplarında da– İttihatçıları, "Türk Jakobenleri" olarak isimlendirmektedir.

İddia düzeyindeki bu argümanların yanında İttihatçıların Fransız Devrimi'ne öykündüklerini gösteren daha somut örnekler de vardır. 1908 Devrimi'nin, Fransız Devrimi'nin ünlü *La Marseillaise* marşı ile kutlandığı bilinir (Maraşo, 2011: 33) ki bu marş, 10 Ağustos 1792 Ayaklanması'ndan sonra Marsilya'dan Paris'teki yoldaşlarına yardıma gelen Jakoben taburlarının yolda söyledikleri marştır (Moore, 2012: 115). Ayrıca, Fransız

Devrimi'nin ünlü sloganı "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik (*liberte, egalite, faternite*) sloganı, bazen "kardeşlik"in yerine "adalet" geçirilerek "hürriyet, müsavat ve adalet" olarak (Ahmad, 2009: 94; Tanzimat ve Batılılaşma, 1989: 1825), bazen de "hürriyet, müsavat, uhuvvet", yani "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" şeklinde doğrudan (Savran, 2011: 134) kullanılmıştır. Hatta bazı durumlarda sloganın, devrim sonrasındaki bir kartpostalda görüldüğü üzere "hürriyet, müsavat, adalet, uhuvvet" (*liberte, egalite, justice, faternite*) şeklinde tüm bu kavramları içerecek şekilde kullanıldığı da görülebilir (Kaynar, 2014: 289).[5] Devrim'in ilanından sonraki başka bir kartpostalda ise, Fransızca "Yaşasın Vatan, Yaşasın Millet, Yaşasın Hürriyet" (*Vive la Patrie, Vive la Nation, Vive la Liberte*) yazması (İkinci Meşrutiyet, 2013), Jön Türklerin Fransız Devrimi'yle dünyaya yayılan "vatan", "ulus" ve "özgürlük" gibi değerleri yücelttiğini göstermektedir.

1908 Devrimi öncesinde (1906 ya da 1907 yılında) Jön Türk hareketi içerisindeki çeşitli oluşumlardan bir tanesinin kurduğu kulübün ismi Jakobenlere doğrudan atıf yapar niteliktedir. "Selamet-i Umumiye Kulübü" adındaki bu oluşumun ismi, Fransız Devrimi'nde Konvansiyon Meclisi dönemindeki meclis alt-komisyonlarından birisi olan ve devrimci Jakoben iktidar döneminde (1793-1794) oldukça işlevsel olarak kullanılan Kamusal Selamet Komitesi'ne (*Comite de Salut Public*) doğrudan bir göndermedir[6] (Tanzimat ve Batılılaşma, 1989: 1824; Taylak, 1997: 63). Kulüp'ün ismini Fransa'da bir süre yaşamış Fuad Şükrü Bey'in seçtiği bilinmektedir (Taylak, aynı yerde) ki bu durum, Jön Türkler üzerindeki Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenizm etkisinin, Osmanlı modernleşmesi üzerindeki Fransız hegemonyasıyla ilişkisine işaret etmekte-

5 Kartpostalda ayrıca *Vive la Constitution*, yani "Yaşasın Anayasa" da yazmaktadır.

6 "Umum" Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP), 1935 Parti Programı'nın başında yayımladığı "Türkçe-Osmanlıca Sözlük"ten de görülebileceği üzere "kamu" demektir (Parla, 2008b: 98).

dir. Ayrıca temel amacı diğer Jön Türk oluşumlarında olduğu gibi "hürriyetin ilanı", diğer bir deyişle Abdülhamid rejiminin yıkılarak anayasalı bir monarşinin kurulması olan bu örgütlenmenin isminin "kulüp" olması da, başta Jakobenler Kulübü olmak üzere Fransız Devrimi sürecinde kurulmuş ve esas amacı anayasal bir düzen olan kulüplere gönderme yapar niteliktedir.

1.4. Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Sol Jakobenizm

Jön Türklerin Jakobenlere öykündüklerine işaret eden atıflar ve bu bağlamda Tarık Zafer Tunaya gibi tarihçilerin İttihatçılar için "Türk Jakobenleri" tabirini kullanması düşündürücüdür. Zira eğer İttihatçılar "Jakoben" olarak tanımlanabiliyorsa bu bağlamda İttihatçılarla Kemalistler arasında bir süreklilik ilişkisi olduğu ölçüde Kemalistlerin de bir anlamda "Jakoben" oldukları iddia edilebilir. Biz bu başlıkta çok daha geniş bir tartışmayı gerektireceği için İttihatçıların "Jakoben" olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusuna girmeyecek olmakla birlikte, Genç Osmanlılar'ın ve Jön Türklerin Jakoben bir yönüne ve bu yönün Kemalizme aktarılmış olabileceği ihtimaline değineceğiz.

Jakobenliğin bir tür "gizli örgütçülük", "komploculuk" ve "darbecilik" olarak anlamlandırılması gereken veçhesinin "sol Jakobenizm" olduğunu "Giriş" bölümünde aktarmıştık (dolayısıyla burada demokrat Jakobenizmi tartışmadan çıkarıyoruz). Gene "Giriş" bölümünde belirttiğimiz gibi sol Jakobenizm, genel olarak sosyalist ideolojinin bir kolu olarak gelişmiştir. Diğer taraftan, sol Jakoben yöntemler aslında sadece sosyalist amaçlarla değil devrimci bir burjuvazinin olmadığı kapitalistleş(e)memiş ya da geç kapitalistleşmeye başlamış ülkelerde liberal-devrimci birtakım amaçlarla da kullanılmıştır. Sol Jakobenizmin önemli ismi Babeuf'ün dava arkadaşlarından birisi olan ve 1828 yılında

Babeuf Komplosu Denilen Eşitlik İçin Komplo isimli kitabı yazan Buonarroti'nin faaliyetleri bu duruma iyi bir örnektir. Devrimci fikirlere sahip olan Buonarroti, 1794'te Piemonte'yi işgal eden Fransız Devrim Ordusu'na mensuptur. Ancak bu dönemde İtalya'da Aydınlanmacı fikirler biliniyor olmasına rağmen bu fikirleri harekete geçirebilecek güçte özerk ve yerel bir burjuvazi yoktur. Böyle bir burjuvazinin yokluğu Buonarroti'yi ve İtalyan aydınlarını komplocu ve ayaklanmacı sol Jakoben yöntemleri izlemeye iter. Nitekim bu dönemde toplumsal tabandan yoksun bir şekilde liberal-devrimci ilkeleri hayata geçirmeye çalışan bu kesimlere, hem Fransız Devrimi fikirlerini uygulamaya koyma isteklerinden hem de izledikleri yöntemlerden ötürü "Jakoben" denmesi oldukça yaygındır (İtalyan Birliği – Risorgimento: 1989: 214-215; Sarıca, 1970: 158; Timur, 2011: 32).

İtalyan Jakobenleri, *Risorgimento* adı verilen süreçte liberal ve milliyetçi ilkeleri benimseyen, temel amaçları İtalyan birliğinin sağlandığı anayasalı bir cumhuriyet düzeni olan çeşitli dernekler ve örgütler kurmuşlardır. Bu dernek ya da örgütlerden birisi ve belki de en önemlisi *Carbonari*'dir. *Carbonari*, Fransız sol Jakoben gelenekten gelen bir yeraltı örgütüdür ve bu dönemde İtalya'daki cumhuriyetçi ve birlikçi ideolojinin başlıca kaynağını oluşturmaktadır. Toplumsal tabanı daha çok İtalyan orta sınıflarından ve serbest meslek sahiplerinden gelen *Carbonari* örgütü mensupları, sahip oldukları seçkinci ve komplocu düşüncelerle ilişkili olarak yoksul köylü kesimlerine karşı mesafelidirler. Ayrıca düşünceden çok eylemliliğe önem vermektedirler (İtalyan Birliği – Risorgimento: 1989: 216-227).

Nitekim devrimci bir burjuvazinin olmayışı, liberal fikirlerin dar bir aydın kadroyla sınırlı kalması, bu yüzden gizli örgütlenmeler yoluyla devlet iktidarının ele geçirilerek toplumun dönüştürülmeye çalışılması gibi düşünceler İtalyan modernleşmesinin olduğu kadar Osmanlı-Türk modernleşmesinin de

birer unsurudurlar.[7] Bu bağlamda İtalyan Jakobenleri ile Genç Osmanlılar ve Jön Türkler arasında kurulabilecek paralellikler açıktır. Tabiiki iki ülkenin özgül koşullarında belirli farklılıklar olması muhtemeldir. Ancak yöntemsel düzeyde Genç Osmanlılar ve Jön Türklerin, İtalyan Jakobenlerine ve *Carbonari* örgütüne benzedikleri rahatlıkla iddia edilebilir. Genç Osmanlılar'ın darbeci bir yöntemle 1876 Anayasası'nı Padişah'a kabul ettirmeleri (Zürcher, 2010: 116), İttihatçıların Bab-ı Ali baskını ile iktidarı kendi ellerine almaları ya da gizli örgüt Teşkilat-ı Mahsusa'nın faaliyetleri, Genç Osmanlılar ve İttihatçıların sol Jakoben yöntemleri benimsediklerine dair verilebilecek örneklerdir.

Ayrıca, Genç Osmanlılar'ın 1865'te anayasalı ve parlamentolu bir düzen getirmek amacıyla kurduğu gizli örgüt İttifak-ı Hamiyet (Yurtseverler Birliği) ve Jön Türklerin 1889'da (tesadüfi olarak Fransız Devrimi'nin 100. yıl dönümünde) aynı amaçla kurduğu gizli örgüt (sonradan İttihat ve Terakki adını alacak) İttihad-ı Osmaniye Cemiyeti ile İtalyan *Carbonari* örgütü arasında çeşitli organik bağlar ve bu örgütten doğrudan esinlenildiğini gösteren belirtiler de vardır. Örneğin İttifak-ı Hamiyet'in ilk toplantısına kurucu üyelerden Ayetullah Bey elinde *Carbonari* ve Lehistan gizli örgütü ile ilgili iki önemli kitapla gelmiştir. Toplantıda ise *Carbonari* örgütünün programına benzer bir program kabul edilmiş ve bu bağlamda İttifak-ı Hamiyet *Carbonari* gibi hücreler biçiminde örgütlenmiştir (Berkes, 2011: 276; Lewis, 2011: 209). Ayrıca Genç Osmanlılar'ın bir üyesi olan Mehmet Bey'in *Carbonari* ile doğrudan bağlan-

7 Bu noktada ilginç bir husus, nasıl ki Türkiye'de İttihatçılar ve Kemalistler – genelde olumsuz bir çağrışımla– Jakobenlerle kıyaslanıyorsa, benzer kıyaslamaların İtalya'da cumhuriyetçi yurtsever Mazzini'nin Eylem Partisi'yle Jakobenler arasında da yapılıyor olmasıdır (Hobsbawm, 2009: 167). Hatta İtalyan siyaset kuramcısı Antonio Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde (2011), (tıpkı bizim burada yapmaya çalıştığımız gibi) bu kıyaslamalardan yola çıkarak Eylem Partisi ile Jakobenler arasında birtakım kuramsal karşılaştırmalara gitmiştir. Gramsci'nin Eylem Partisi bağlamında yaptığı Jakobenizm çözümlemelerini ilerleyen bölümlerde kendi sorunsalımız bağlamında biz de kullanacağız.

tısı olduğu bilinmektedir (Lewis, 2011: 214). Benzer örnekler daha sonra kurulacak İttihat-ı Osmaniye için de verilebilir. *Carbonari* gibi bu örgüt de her üyenin bir numara taşıdığı hücreler biçiminde örgütlenmiştir. Örneğin ilk hücrenin üyesi olan kuruculardan İbrahim Temo'nun numarası 1/1'dir (Lewis, 2011: 267). Zaten Genç Osmanlılar ya da Genç Türkler (Jön, Fransızca "genç" anlamına gelen *jeune* kelimesinden gelir) örneklerinde de görülen "genç" akımı (örneğin Genç İtalya, Genç Polonya, Genç Çekler hareketleri) İtalyan *Risorgeimentosu*'nun önemli ismi Giusseppe Mazzini tarafından başlatılıp, Avrupa'nın Fransız Devrimi fikirleriyle tanışmış geç uluslaşan ülkelerine yayılmıştır (Hobsbawm, 2012: 147).

Bu örneklere baktığımızda, Genç Osmanlılar'ı ya da Jön Türkleri Tarık Zafer Tunaya gibi "Türk Jakobenleri" olarak adlandırmak, Genç Osmanlı ve Jön Türk düşüncesi ile Jakobenizm arasında bir bağ kurmak, sol Jakobenizmin yöntemsel pratikleriyle sınırlı kalınması şartıyla makul ve doğru gözükmektedir.[8] Bu bağlamda Genç Osmanlılar ve Jön Türkler ile Kemalistler arasındaki birçok süreklilik ilişkisi düşünüldüğünde, Genç Osmanlılar ve Jön Türklerin bu Jakoben yönlerini Kemalizme de aktarmış olabilecekleri ihtimal dahilindedir. Ancak biz burada şimdilik bu durumun bir ihtimal olduğunu söylemekle yetineceğiz ve Kemalizmin sol Jakoben bir yönünün olup olmadığı tartışmasını ilerideki bir bölüme erteleyeceğiz.

1.5. Farklı Düşünsel-İdeolojik Etkiler

Bu bölüm boyunca aktardıklarımız düşünüldüğünde, Kemalist aydınlar üzerinde Fransız Devrimi düşüncesinin ve Jakobenizmin etkili olabileceğini iddia etmek oldukça kolay gözükmektedir. Nitekim sol Kemalist yazın, burada aktardığımız argümanlara dayanarak Kemalizm ile Jakobenizm ara-

8 Burada "sol Jakobenizmin yöntemsel pratikleriyle sınırlı kalınmak şartıyla" kısmını özellikle vurgulamalıyız. Zira başka yönlerden herhangi bir benzerlik olup olmadığı ayrıca araştırılması gereken bir konudur.

sında kurdukları paralelliğin altyapısını hazırlar. Örneğin sol Kemalist literatüre dahil olmamakla birlikte, Fransız Devrimi'nin Kemalizm üzerinde etkili olduğu düşüncesini hararetle savunan bir tarihçi olan Arnold Toynbee, söz konusu etkiyi "1920 ile 1923 arasında Ankara'daki ulusalcıların Batı uygarlığına Fransa'nın gözleriyle baktıklarını ve Batılılaşmış Türkiye'yi Fransa'nın bir benzeri olarak gördüklerini" (2009: 170), hatta Fransız Devrimi'nin Türk aydınlarını "hipnotize et[tiğini]" (2009: 209) iddia edecek bir noktaya vardırır. Dahası Toynbee, bu etkinin sebebini ilginç bir nedene de bağlar. Buna göre, Bağımsızlık Savaşı esnasında ulusalcıların Ankara'da dünyadan tecrit edilmiş olmaları onların "yeni zihin besinlerini almalarını önlüyor, bunun sonucunda da kendi içlerine dönmelerine, daha önce Batı'dan edinmiş oldukları fikirlere daha çok saplanmalarına yol açıyordu. Politik alanda bu fikirlerin çoğu Fransız Devrimi'nden kalmaydı" (2009: 169-170).

Bu noktada Toynbee'nin argümanlarındaki bazı sorunlu noktaları ifşa etmek, bu argümanları büyük oranda benimseyen sol Kemalist yazının Jakobenizm ve Kemalizm arasında kurduğu paralelliğin altyapısına ilişkin meselenin başka bir yönünü gözden kaçırdığını göstermesi bakımından önemlidir. Toynbee'nin iddia ettiğinin aksine, Bağımsızlık Savaşı Ankara'sının tecrit koşullarının Kemalistlerde bir tür "öze dönme" etkisi yapmasının bir zorunluluk olmamasının yanı sıra, Kemalist kadroların Bağımsızlık Savaşı öncesinde edindikleri "zihinsel besinlerin" Fransız Devrimi ve onunla bağlantılı dönemler ya da düşünürlerle sınırlı olduğunu düşünmek de doğru değildir.[9] Örneğin Mustafa Kemal'in ve Kemalist aydınla-

9 Zaten Toynbee, *Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu* (2009) isimli kitabında sürekli olarak Kemalistler üzerindeki Fransız Devrimi etkisini vurgularken, bu etkinin somut düzeyde hangi noktalarda ortaya çıktığına neredeyse hiç değinmez. Sadece Fransız kültürünün Osmanlı-Türk kültürü üzerindeki etkisini vurgulamakla yetinir. Ancak bu bize tek başına Kemalistler üzerinde bir Fransız Devrimi düşüncesi etkisinin varlığını göstermez, sadece böyle bir etkinin var olabileceğini gösterir.

rın fikirlerinin düşünsel arka planında Fransız Devrimi kadar olmasa da diğer burjuva demokratik devrimlerin, özellikle de Amerikan Devrimi'nin etkili olduğunu söylemek mümkündür (Tanör, 157-159 ve 181). Bu etkinin bir göstergesi olarak örneğin Mustafa Kemal, Türk Bağımsızlık Savaşı esnasında "bağımsızlık" teması üzerinden Misak-ı Milli Beyannamesi'ni, 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ne benzetmeye özen göstermiştir (Tanör, 2010: 44 ve 135-136). Nitekim Mustafa Kemal, Şubat 1923'te ABD Senatosu'nda okunan "Amerikan Milletine Beyanname"sinde şöyle der:

Büyük Amerikan Milletine,

> Siz, zulüm ve istibdadı kendi vatanınızda tardettiniz. Siz, uzun ve kanlı bir mücadeleden sonra kendi hürriyet ve istiklalinizi istihsal ederek hâkimiyet-i ammeye müstenit demokratik bir devlet ve kuvvetli bir medeniyet tesis ettiniz. Kürreiarzın diğer tarafında diğer bir millet var ki o da aynı hürriyet, aynı istiklal ve aynı demokrasi uğrunda mücadele ediyor, kan döküyor. (...) Hürriyet ve istiklal uğrunda harp eden ve tıpkı sizler gibi dünyada terakki ve adalet amili olmak için samimi bir surette mücadelede bulunan Türk halkına kalbinizi açık tutunuz (Atatürk, 1998: 368-369).

Benzer şekilde, Mayıs 1932'de ise Amerikan büyükelçisini kabulünde şöyle der:

> Memleketinizin şanlı tarihinin belli bir devrine [Amerikan Devrimi'ne] işaret ettiniz. Tarihimizin bu alaka uyandırıcı mühim devriyle Türk Milletinin yakın tarihi arasında bence çok noktalarda benzeyişler vardır. Bildirdiğiniz gibi Türkler çetin ve hayati mücadelelerden sonra bugün hem tam istiklalini ve hem tam manasiyle demokrat bir devlet kurmuştur. İşte bunun içindir ki Türkiye Cumhuriyetçileri Amerika inkılap tarihiyle bu inkılabın büyük şeflerini dikkat ve takdirle mütalaa ve yadetmekten zevk alırlar (Atatürk, 1998: 245-246).

Diğer taraftan, Kemalistler üzerindeki Fransız etkisini sadece "Fransız Devrimi etkisi" ile sınırlı düşünmek de yanlıştır. Aydınlanma ve Fransız Devrimi düşüncesi dışında başta Auguste Comte (ve pozitivizm), Gustave Le Bon ve Emile Durkheim[10] olmak üzere 19. ve 20. yüzyılın başka birçok önemli Fransız düşünürü de Jön Türklerin ve Kemalist kadroların düşünsel formasyonu üzerinde etkili olmuştur (Ahmad, 2009: 96; Belge, 2011: 34; Zürcher, 2010: 138-139; Zürcher, 2011: 51). Bu bağlamda örneğin Şevket Süreyya Aydemir, Atatürk'ün I. Dünya Savaşı yıllarında Gustave Le Bon'un kitaplarını sürekli yanında bulundurduğunu yazar (2012a: 271). Bültent Tanör ise, öncesinde değindiklerimize ek olarak bilimcilik ve kısmen materyalizmi de Kemalist kuşağı etkileyen düşünsel besinler olarak belirtir (2002: 181).

Dolayısıyla şöyle düşünmek mümkündür: 1789'dan 1919'a kadar 130 yıl geçmiştir ve Kemalist aydınları, Fransız Devrimi düşüncesinin yanında bu 130 yılın muazzam fikir birikimi de kaçınılmaz olarak etkilemiştir. Aynı zamanda bu 130 yılın fikir birikimi içerisinde yer alan bazı düşünürlerin Fransız Devrimi'ne bakış açılarının olumsuz olabileceğini tahmin etmek de mümkündür. Örneğin Kemalistler üzerinde etkili olduğunu belirttiğimiz Auguste Comte ve Gustave Le Bon gibi düşünürlerin gerçekten de Fransız Devrimi'ne bakış açıları genel olarak olumsuzdur (Berkes, 2011: 397). Bu bağlamda Kemalistlerin bu düşünürlerden etkilenmelerinin, onların Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenizm ile kurdukları ilişkiye negatif bir şekilde yansıyacağı da şimdiden tahmin edilebilir. Bu negatif etkinin somut göstergelerini ilerleyen bölümlerde tartışacağız.

Benzer doğrultuda, her ne kadar Fransız kültürü Osmanlı-Türk aydınları üzerinde en baskınıysa da, diğer Batılı ülkele-

10 Kemalistleri belki de en çok etkilemiş bu üç düşünürün de Fransız olması aslında Kemalist entelijansiya üzerindeki güçlü Fransız etkisini gösteren önemli bir örnektir.

rin kültürlerinin de Osmanlı-Türk aydınlarını etkilediği bir gerçektir. Son tahlilde Osmanlı İmparatorluğu yarı-sömürge bir ülkedir ve bu bağlamda İngiltere, Fransa ya da Almanya gibi her büyük devlet, çeşitli biçimlerde İmparatorluk üzerinde nüfuz alanları oluşturmuştur. Nitekim Bağımsızlık Savaşı öncesinde kabaca sivil aydınlar Fransız, kara subayları Alman, denizciler ise İngiliz hayranıdırlar (Tanör, 2010: 156). Örneğin bir kara subayı olarak Enver Paşa'nın "Almancı" olduğu herkesçe bilinir. Önemli bir Jön Türk düşünürü olan Prens Sabahattin, Bağımsızlık Savaşı'nın önemli isimlerinden (denizci) Rauf Orbay, Halide Edip Adıvar ya da Adnan Adıvar, Fransız kültüründen çok Anglosakson kültürüne daha yakın isimlerdir.[11]

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki süreçte, Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerinde Fransız etkisinin zayıfladığını gösteren örnekler de vardır. Örneğin 1914'te İttihatçılar kapitülasyonları kaldırdığında Fransız okulları da kapanmış ve bu durum Osmanlı üzerindeki Fransız etkisinin azalmasına neden olmuştur. 1914-1922 arasında Fransa'nın da parçası olduğu İtilaf devletlerine ve onların uzantılarına karşı yapılan savaş da bu etkinin azalmasında önemli bir faktördür (Toynbee, 2009: 303). Bu bağlamda Şevket Süreyya Aydemir, özellikle 1919 yılında İtilaf devletlerinin İstanbul'u işgallerinde Fransız birliklerinin tutumlarının, Osmanlı-Türk aydınlarının üzerlerindeki Fransız etkisini büyük oranda sorgulamalarına neden olduğunu yazar. Aydemir'e göre Fransızların alaycı tavrı, o güne kadar çoğunluğu Fransız kültürüne ve Fransız medeniyetine hayran olan aydınlarda kalan son Fransız hayranlığını da silip süpürmüştür. O güne kadar Osmanlı-Türk aydını için "medeniyet demek, kültür demek, Avrupa demek, Fransa de-

11 Bununla birlikte, Kemalist Devrim sürecinde Fransız kültürünün dışındaki kültürlerden etkilenen isimlerin birçoğunun tasfiyelere uğrayarak son tahlilde iktidarda "Fransız ekolü"nün kaldığını da belirtelim.

mek iken o günden sonra Fransa Türkiye'de hiç tutulmamıştır" (2012a: 327).

Aydemir bu "etki azalması"nı bir miktar abartsa da, 1914 sonrasında böyle bir durumun varlığından bahsetmek mümkündür. Bu noktada, Kemalist modernleşme ile 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi arasında hukuk reformları üzerinden ufak bir kıyaslamaya gitmek bazı ipuçları verebilir. Tanzimat döneminde yasa aktarımı güçlü Fransız etkisi ile ilişkili olarak neredeyse tamamen Fransa'dan yapılırken, Kemalistler bu konuda daha dengeli davranmış; İsviçre, Fransa, Almanya, İtalya ve Belçika gibi birden fazla ülkeden yasa aktarımı yapmışlardır (Tanör, 2010: 224). Bu durumu, Osmanlı'ya nazaran yeni Türkiye'de Fransız etkisinde bir düşüş olduğuna dair bir gösterge olarak yorumlamak mümkündür.

Sonuç olarak, Kemalist aydınların yetişme sürecinde Fransız Devrimi düşüncesiyle ilişkilerinin çift yönlü olduğunu görmekteyiz. Bir taraftan Kemalist aydınlara kalan düşünsel miras ve Fransız kültürür ün Osmanlı modernleşmesi üzerindeki güçlü etkisi, diğer taraftan bu miras ve kültürle yetişen, Kemalistlerin de dahil olduğu Jön Türk aydınlarının Fransız Devrimi'ne olan aşinalıkları, Devrim'e çeşitli biçimlerde atıflarda bulunmaktan çekinmemeleri ve hatta sol Jakoben yönetmelere olan eğilimleri Kemalistler üzerinde Jakoben düşüncenin etkili olabilme ihtimalini artırmaktadır. Ancak Kemalist aydınlar üzerindeki tek düşünsel etki Fransız Devrimi düşüncesi ile sınırlı değildir. Bu bağlamda Kemalistlerin etkilendikleri bazı düşünce biçimlerinin Fransız Devrimi'ne karşı olumsuz bakış açısı, Kemalistlerin bu düşüncelerden etkilendikleri oranda Jakobenizmle aralarına bir mesafe koymuş olabilecekleri ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca hem Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki tek etkinin Fransızlarla sınırlı olmaması hem de 1914'ten itibaren Fransa'nın Osmanlı-Türk aydınları nezdindeki prestijinin sarsılması bu ihtimali daha

da artırmaktadır. Dolayısıyla buraya kadarki tartışmamızda, Kemalizm ve Jakobenizm arasında bir ilişkisellik ihtimalinin var olduğu, ancak bu ihtimali azaltan etkenler düşünüldüğünde daha kesin yargılara varabilmek için Kemalist iktidar döneminde, Kemalistlerin kendi eylem ve söylemlerini incelememiz gerektiği sonucuna varmak gerekmektedir.

I.2. KEMALİSTLERİN FRANSIZ DEVRİMİ'NE BAKIŞI

Bu başlıkta, öncelikle söyleme ve şimdilik Jakobenleri bir kenara koyarak Fransız Devrimi'ne odaklanarak, Kemalist kurucu kadronun kendi yazı, söylev ve demeçlerinde Fransız Devrimi'nin nasıl anlamlandırıldığına bakacak ve buraya kadarki tartışmamızda ulaştığımız sonuçları da göz önünde tutarak Kemalizmin Jakobenizmle potansiyel ilişkisine dair bazı çıkarsamalar yapmaya çalışacağız. Burada temel olarak, Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne bakış açılarının olumlu olduğunu, hatta Kemalist Devrim'le Fransız Devrimi arasında birtakım karşılaştırmalar da yaptıklarını, ancak Fransız Devrimi'ni birçok noktada da eleştirdiklerini ve son kertede Kemalistlerin kendi devrimlerinin Fransız Devrimi'nden farklı, özgün bir devrim olduğuna inandıklarını göstereceğiz.

2.1. Fransız Devrimi'ne Genel Bakış

Kemalistler kendi metinlerinde çok açık bir biçimde Fransız Devrimi'ni olumlu bir tarihsel uğrak olarak anlamlandırırlar ve Fransız Devrimi ilkelerini sahiplenirler. Bu olumlu bakışın ve sahiplenmenin örnekleri oldukça fazladır. Biz sadece birkaç örnek vermekle yetinecek, bazı öne çıkan temaları vurgulayacak ve son olarak da Kemalist aydınlar arasında Fransız Devrimi'ne bakışın genel eğilimlerin dışında kalan birkaç örneğine değineceğiz.

Mustafa Kemal, 27 Eylül 1928 tarihinde Fransız büyükelçisine yönelik verdiği söylevde: "Teceddüt [yenilik][12] mesaisinde ve halkçı demokratik müesseselere müteveccih [yönelik] inkişafatında genç Türkiye Cumhuriyeti Fransız demokrasisini doğurmuş olup o zamandan beri her milletin inkışaf ve kendi teşkilatına intibak ettirdiği inkılapçı büyük hak ve adalet prensiplerinde metin bir mesnet bulmuştur." (Atatürk, 2006c: 275) diyerek dolaylı olarak Türkiye'nin Fransa'daki "inkılapçı prensipleri" benimsediğini belirtmiştir.

Aynı şekilde, 17 Ekim 1933 tarihli gene Fransız büyükelçisine hitaben verdiği söylevde Atatürk, Fransız devlet adamı Aristide Briand'ın ölümüyle ilişkili şöyle der:

> İnsanlığın refahını doğuran sulhe, bütün varlığımızla hizmet yolunda, kendimize tayin etmiş olduğumuz büyük vazifenin ifası sırasında Fransız İhtilalinin en necip [soylu] çocuklarından biri olan ve ölümüne pek teessür ettiğimiz Biriand'ın siyasi hayatı imtidadınca [boyunca] birçok semere vermiş olan ülkücülüğünü şahsen tebcil etmekte [yüceltmekte] bahtiyarım (2006c: 315).

Bu şekilde Atatürk, Bağımsızlık Savaşı esnasında Fransız Dışişleri Bakanı olan Briand'ın ölümü üzerinden Fransız Devrimi'nin değerlerini sahiplendiğini vurgulamış olur.

Mustafa Kemal dışındaki diğer Kemalist aydınlarda da Fransız Devrimi'ne olumlu bakış açısını görmek mümkündür. Örneğin Edirne milletvekili Şeref Aykut, *Kemalizm: CHP Programı'nın İzahı* isimli kitabında şöyle yazar:

12 Çalışma boyunca Osmanlıca ve bugün kullanılmayan bazı öztürkçe kelimelerin köşeli parantez içerisindeki karşılıkları bize aittir. Aynı zamanda alıntılarda bugünün Türkçe dil bilgisi kurallarına göre birçok yazım yanlışı vardır. Bunlar bilinçli olarak düzeltilmeden olduğu gibi bırakılmıştır. Son olarak, Kemalistlerden aktardığımız metinlerdeki yorumların birçoğu tarihsel gerçeklikle uyuşmaz ve önemli ölçüde olgusal hatalar içerir. Ancak biz bu hataları sorunsalımızla ilişkili olmadığı sürece ayrıca düzeltme yoluna gitmeyeceğiz.

> İngiltere'de başlayan hürriyet davası Fransa'da korkunç bir isyan şekline girmiştir. Ülkülü ve idealist yurtsever ve adamlıkseverlerin [hümansitlerin] eline geçmesi yüzünden tarih öyle mehabetli [heybetli] hadiseler içinde yürümüş ki, bugünün zihniyle bile o hadiseleri tetkik ederken tüyler ürpermemek imkânsızdır (2008: 23).

Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne olumlu bakış açıları aynı zamanda onların genel düzeyde "ihtilal" fikrine karşı pozitif bir yaklaşıma sahip olduklarının da bir göstergesidir (ki bu durum, ileride "Devrimcilik" tartışması kapsamında aklımızda tutmamız gereken bir vargıdır). Bu bağlamda, erken Cumhuriyet döneminin önde gelen isimlerinden Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilali* isimli kitabında hem Fransız Devrimi'ne hem de genel olarak ihtilal düşüncesine karşı takınılan olumlu tutumu gözlemlemek mümkündür. Örneğin Bozkurt, kitabının bir yerinde ihtilallerin meşru olup olmadığı sorusunu sorar ve Fransız İhtilali'nden bir örnek vererek ihtilallerin meşru olduklarını ispatlamaya çalışır. Kitapta, 5 Ekim 1789 günü başta kadınlar olmak üzere Paris *sans-culotte*'larının Versailles'e yürüyerek Kralı Paris'e zorla getirmeleri hikayeleştirilerek anlatılır. Bozkurt'un temelde vermek istediği mesaj şudur: Paris halkı açtır. Bu açlığı sebebiyle isyan etmiş ve Kral ile Kraliçeyi Paris'e getirmiş ancak o kadar sefalet çekmesine rağmen Kral ve Kraliçeye zarar vermemiştir (2008: 104). Ne zaman ki Kral ihtilal karşıtlığını abartarak vatan düşmanlarıyla elbirliği etmiş, o zaman halkın sabrı taşmış ve Kralın ölümüne karar vererek Cumhuriyeti kurmuştur. Bozkurt'a göre buradan çıkartılacak sonuç şudur: Halklar ancak olaylar katlanamayacakları bir noktaya varırsa ihtilal yaparlar. Onun dışında Parisli kadınlar gibi merhametli ve şefkatlidirler. Bu yüzden de ihtilaller haklıdırlar; zira yok yere değil gerçekten bıçak kemiğe dayandığı için yapılmışlardır (2008: 104-105).

Aynı doğrultuda Bozkurt, Paul Janey (doğrusu Paul Janet'tir) isimli filozof ve yazarın Fransız Devrimi hakkındaki tahlillerine yer verdiği kitabının bir bölümünde ihtilal fikrini şöyle över:

> Paul Janey (...) Fransız İhtilali'nin hükümetin talep ve müsaadesiyle başarıldığını kaydederek, onu bu yönden haklı göstermek istiyor. Ya Kraliyet, *Etats generaux*'yu toplantıya davet etmemiş olsaydı, ne olacaktı? Millet haklı olmak için, onun davetine kadar bekleyecek, ıstıraplara katlanacak ve iki büklüm boyun mu eğecektir? Janey'in tahliline göre; evet. Fakat bence hiçbir vakit!.. (2008: 114).

İhtilal fikrinin ve Fransız Devrimi ilkelerinin genel düzeyde sahiplenilmesinin yanında, Kemalistler arasında Fransız Devrimi anlamlandırılırken bazı temaların özellikle ön plana çıktığını görmek de mümkündür. Bu temalardan ilki Fransız Devrimi'nde monarşi, aristokrasi ve kurumsallaşmış dine karşı gösterilen tepkidir. Örneğin Mustafa Kemal, Fransız Devrimi'nde Bastille Kalesi'nin 14 Temmuz 1789'da halk tarafından alınışının yıl dönümünün Fransa'da ulusal bayram olarak kutlanması sebebiyle, 14 Temmuz 1922'de verdiği "Fransız İhtilali Üzerine Söylev"inde, halkın Bastille Kalesi'ni alırken verdiği mücadeleyi övücü bir üslupla anlatarak olumlar, Kral ve aristokratları ise eleştirir:

> Malumdur ki 1789 tarihine kadar Avrupa'nın hemen her yerinde olduğu gibi Fransa da idare usulü ve toplumun teşkilatı Ortaçağ şartlarından kurtulamamıştı. Halk tabakaları kanun ve adalet huzurunda başka başka mevkilerde bulunduruluyordu. Kralın iktidar ve salahiyetinin hududu yoktu. Halk yalnız çalışıyor, mesaisinin mahsulü ne ise asilzadelere, hükümdarlara veriyorlardı (...) Halk menfur [nefret edilen] zindanı ele geçirmek suretiyle intikam ve heyecan hislerini dindirecekti. Mütehevvir [öfkelenmiş] bir sel kaleye çarptı. Kanlı bir mücadeleden sonra Parisliler, zulmün ve istibdadın bir timsali olan Bastille'i zapt ettiler. Birçok masumların, günahsızların feryatlarına makes

> olan [feryatlarının aksettiği] bu kale en son taşına kadar yıkıldı, yerle bir edildi. Yıkılan alelade bir kale değildi. Asırlarından beri tahakküm eden müstebitlerin, harislerin saltanatı da bu binanın altında kalmıştı (Atatürk, 1998: 147 ve 149).

Benzer şekilde Şeref Aykut da, kral ve aristokrasi eleştirisine kurumsallaşmış din karşıtlığını da ekleyerek, aynı temayı işler: "[Fransız Devrimi'yle] bugün artık bu gibi başı taçlı, eli haçlı kral ve din ululârının öyle geçmişteki gibi adam sosyetelerini [insan topluluklarını] bir sürü kılığında idare etmesine yol kalmamıştır. Onlar tarihe karışmıştır" (2008: 22-23).

Aynı doğrultuda Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*'nde Kral ve aristokrasiyi eleştirirken halkın ihtilal düşüncesini över:

> XVI. Louis, gelmekte olan kanlı ihtilali önlemek için, birtakım vergi ıslahatlarına teşebbüs etmiş bulunuyordu. Zadeganın [aristokrasinin] şiddetli engellemeleri ve muhalefeti karşısında kalınca vazgeçmeye mecbur oldu. İnat etseydi zadeganın elinde telef olacaktır. Görülüyor ki, büyük ekonomist, hemşerisi büyük filozof Kant gibi realiteden uzak teorilerle meşguldür. Haksızlığı yola getirmenin tek çaresi, ihtilal hakkını kullanmaktır (2008: 112).

Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne olumlu bakış açılarında vurgulanan diğer temalar "özgürleşme", "insan hakları" ve "demokrasi"dir. Kemalist metinlerde bu temalar ilk etapta ("ilk etapta" diyoruz çünkü sonradan kısmen değişecek) Fransız Devrimi ile ortaya çıkan önemli ve olumlu gelişmeler olarak anlamlandırılırlar. Bu bağlamda Kemalist entelijansiyanın en önemli isimlerinden Recep Peker, *İnkılap Dersleri*'nde monarşi ve kurumsallaşmış din karşıtlığı temasını da içerecek şekilde Fransız Devrimi'yle gelen özgürleşme düşüncesini şöyle vurgular:

> Konuşma hürriyeti, yazma (matbuat) hürriyeti, çalışma (say) hürriyeti, yazışma (muharebe) hürriyeti, toplanma (cemiyet

> kurma ve içtima) hürriyeti, gezme (seyahat) hürriyeti, kazanma (ticaret) hürriyeti, vicdan hürriyeti, mülkiyet ve mesken hürriyeti başlıca unsurları olmak üzere, bu haklar için galeyanlı hücumlar ve hareketler yapıldı. Yer yer kral ve din müesseslerinin kurduğu aristokrasi ve zulüm kartelleri yıkıldı, insanlık hürriyete ilk adımlarını atmaya başladı. Bu hareket Avrupa'da İngiliz İhtilali ile başladı, arkasından Fransız İhtilali geldi (1984: 26).

Kemalizmi doktrinleştiren önemli metinlerden *Kemalizm*de ise Munis Tekinalp, Recep Peker'le aynı doğrultuda şöyle der:

> Fransız İhtilali ve çeşitli ülkelerde onu izleyerek olan ihtilaller, devlet gücünü ellerinde tutan soylular sınıfının ayrıcalıklarını kaldıran 'insan hakları'nı açıkladılar. İnsan, birey, yurttaş, demokrasi rejiminin kendisine sağladığı özgürlük ve eşitlik sayesinde manevi ve düşünsel bütün yeteneklerini geliştirebilmiş ve bir yüzyıldan daha az bir süre içinde bilim, sanat, tarım, sanayi gibi alanların tümünde insan eylemlerinin tüm dallarında modern dediğimiz kültürü yaratarak büyük ilerleyişlere erişmiştir (2004: 227).

Dönemin bir diğer önemli ideoloğu olan Saffet Engin de *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*'nde, yerinde bir tespitle Fransız Devrimi'ni Sanayi Devrimi ile birlikte ele alır ve Hobsbawm'ın deyişiyle "çifte devrim"in (2012: 7) demokrasiyle ilişkisine şöyle değinir:

> Avrupa terbiyesinin seyir ve tekamülünde [olgunlaşmasında] ikinci amil [etken] büyük endüstri inkılabile Fransız inkılabıdır. (...) Sanayi inkılabının Fransız inkılabile birlikte meydana getirdiği şahsi disiplin içinde hürriyet cereyanı da bugünkü terbiyede bir amildir. Fransız inkılabının (*Liberte, Egalite, Faternite*) – hürriyet, müsavat, uhuvvet prensiplerile birlikte sanayi inkılabının disiplinli hürriyet cereyanı, ileri insanlığın prestij ettiği demokrasi idealini meydana getirmiştir. Bu tek kelime: "Demokrasi" garp hayat ve medeniyetinin bütün safhalarında kuvvetle hâkimdir (1939: 116-117).

Kemalistlerin Fransız Devrimi'ni anlamlandırmalarında ortaya çıkan üçüncü ve belki de en vurgulu tema, milliyetçilik ideolojisi ile ilişkili olarak "bağımsız ve egemen ulus-devletler" düşüncesidir. Bu bağlamda Mustafa Kemal, 1926 yılında *Nutuk*'u yazma sürecinde tuttuğu birtakım notlarda "millet" kavramına dair sosyolojik ve siyaset bilimsel birtakım tespitler yaparken bu kavramı Fransız Devrimi ile şöyle ilişkilendirir: "Milletlerin varlığı, insan toplumlarının ortaya çıkmasıyla başlarsa da, milliyetler prensibi ilk defa Fransız devrimi tarafından açıklanmıştır" (Atatürk, 1998: 383). Mustafa Kemal aynı yerde şöyle devam eder:

> 22 Mayıs 1790'da Kurucu Meclis şunları ilan ediyordu: "Fransız milleti fütuhat amacı ile savaş yapmaktan ve herhangi bir milletin özgürlüğü aleyhine kuvvet kullanmaktan vazgeçmişti." Konvansiyon ise 19 Kasım 1792'de: "Özgürlüklerini kazanmak isteyen bütün toplumlara kardeşlik ve yardım" vadediyordu. (...) Fransız İhtilali o tarihe kadar toplumların önemli bir isteğini veya filozofların düşüncelerini hukuken ortaya koymuştur. (...) İhtilal propagandası ile gayrete gelen milletler özgürlük ve bağımsızlıklarını iste[mişlerdir] (Atatürk, 1998: 383-384).

Sonrasında ise 1795 tarihli İnsan Hakları Beyannamesi'nin şu maddesini alıntılar:

> Milletlerin âdetleri ve toprakları ne olursa olsun karşılıklı olarak bağımsızdırlar ve hâkimdirler; bu hâkimiyet ihlal edilemez. Her toplum hükümetinin şeklini düzenlemek ve değiştirmek hakkına sahiptir. Bir toplum diğerinin hükümetine karışmak hakkına sahip değildir. Bir toplumun özgürlüğüne tecavüz, bütün toplumlara tecavüz demektir (Atatürk, 1998: 383).

Bu şekilde Mustafa Kemal'in, genel olarak Fransız Devrimi'ndeki "özgürlük" ("hürriyet") olgusunu, bireylerin kanunlar karşısındaki eşitliğine vurgu yapan politik özgürleşmeden (*emancipation*) çok, "ulusların özgürlüğü" ("istiklal") düşüncesi üzerinden değerlendirdiğini iddia edebiliriz. Bu bağ-

lamda Mustafa Kemal, söylev ve yazılarında Fransız Devrimi sonrası ortaya çıkan yeni kamu hukuku ve kişi özgürleşmesi gibi konulara da hafifçe değinir ancak onun yazı ve söylevlerinin Fransız Devrimi ile ilgili bölümlerinin asıl odak noktası, Devrim'le birlikte gelen, her milletin kendi devletine sahip olduğu/olması gerektiği düşüncesi ve dolayısıyla milletlerin, içerisinde bulundukları imparatorluklardan kopma isteklilikle-rine ya da emperyal işgallere direnç göstermelerindeki haklılıklarına yapılan vurgudur. Bu vurgu aynı zamanda ulus-devletlerin birbirlerinin egemenlik haklarına saygılı olması gerektiği düşüncesini de içerir.

Aynı doğrultuda Atatürk'e göre Fransız Devrimi, ihtilalcilerde diğer esir milletleri de kurtarma fikrini doğurmuş, ilerleyen savaşlar zamanla Napolyon'un istilacı politikalarının bir uzantısı haline gelse de tüm bu gelişmeler Avrupa'da millet bilincinin gelişmesine sebep olmuştur:

> İhtilal propagandası ile gayrete gelen bazı milletler özgürlük ve bağımsızlıklarını istediler. Bütün Güney Amerika İspanyol hâkimiyetinden kurtuldu. Bu hakkı onaylayan Fransa, en zengin müstemlekesinin anavatandan ayrıldığını gördü. Bunu Balkan karışıklıkları, Yunanistan istiklalini Belçika-Felemenk ve Avusturya-Macaristan'ın ayrılması takip etti. Polonya isyanını İtalya Birliği'nin kurulması izledi. Nihayet Avrupa parçalandı (1998: 384).

Bu bağlamda Atatürk, Devrim sonrasında milletlerin artık bir imparatorluk çatısı altında yaşamalarının mümkün olmadığını ve dolayısıyla her milletin kendi devletini doğurduğunu iddia eder:

> Milliyet prensibinin ortaya çıkması, millet ile devlet tarihini doğurmuştur. Öğretimin ve siyasi özgürlüklerin gelişmesi çeşitli milliyetlerin, ekalliyetlerin [azınlıkların] aynı hâkimiyet altında toplanmasını eskisine oranla çok güçleştirmiştir. Hükümetler için bu zorunluluğu görmek ve düzeltmek göre-

> vi ortaya çıkar. Bazan hâkim millet, mahkûm ve mefluç [felçli] milletleri baskı altında tutar. Bu, müstemlekelerdeki genel usuldür. (...) Bazan hâkim millet mahkûmları temsile çalışır. (...) [Sonuç olarak] Fransız devriminin yarattığı demokratik hareket sonucu gittikçe, devlet ve milleti kaynaştırmaya çalışmaktadır (1998: 384).

Mustafa Kemal'deki bu vurgunun benzerlerini diğer Kemalist aydınlarda da görmek mümkündür. Örneğin Tekinalp, Fransız Devrimi'nin milliyetçilik ideolojisi ve bağımsız ulus-devletler düşüncesi ile ilişkisine vurgu yapar: "Ulusallık ilkesi, bilinçli bir biçimde ancak on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu, ulusların kendi yazgılarına kendilerinin egemen olmaları ve bağımsız devletler olarak örgütlenmeleri ilkesini ilk kez benimseyen Fransız İhtilali ilkeleri uyarınca varlık kazanmıştır" (2004: 258).

Fransız Devrimi'nin milliyetçi ideoloji ile ilişkisine dikkat çeken diğer bir aydın ise Saffet Engin'dir. Engin, Fransız Devrimi'nin milliyetçilik (nasyonalizm) ile beraber demokrasinin de ortaya çıkışında oynadığı rolü şöyle anlatır:

> Muasır medeniyet tarihi üç büyük devre ayrılır. Birincisi, teşekkül devridir. (...) İkinci devir, tecrübeler, teşebbüsler devridir. (...) Sonra üçüncü devir gelir ki, bu inkışaf devridir. (...) Bu devir on altıncı asırda başlayan, on sekizinci asrın iki büyük devrimile şahlanan (Fransız inkılabı ve Büyük Sanayi devrimi) ve bugün de, her şeye rağmen, bütün kuvvetile yürüyen nasyonalizm ve demokrasi devridir (1938b: 5).

Engin aynı zamanda Fransız Devrimi'nin Rousseau'nun fikirleriyle olan ilişkisine de değinir. Bu ilişki, genel düzeyde "insaniyetperverlik" (hümanizm) ve "halk hâkimiyeti" (ulusal egemenlik) kavramları üzerinden kurulur (1938b: 48-50). Sonrasında ise milliyetçilik, demokrasi, ulusal egemenlik ve bağımsız ulus-devletler kavramlarının Fransız Devrimi ile ilişkisine değinilir:

> Fransız inkılabı (...) asri milliyetçiliğin inkışafında mühim bir hadisedir. Bu inkılap, Fransanın bütün müesseselerini devirecek ve cemiyeti "Hürriyet", "Müsavat", "Kardeşlik" prensiplerile timsalileştirilmiş, siyasi demokrasi zerine yeniden kuracak bir kuvvete malikti. Tanınmış Amerikan tarihçilerinden Profesör Hayes, *Milliyetçilik* unvanlı eserinde[13]: "Fransa inkılabı, Avrupaya ve sonra bütün cihana, siyasi demokrasi mefhumunu ilan etmişti. Bu demokrasi mefhumile, saray ve din saltanatı yerine milli hâkimiyet ve milli istiklal umdeleri kurulmuştu." diyor. (...) Fransız inkılabı, esas itibarile, Rousseau'nun ferdiyetçi felsefesinin o zamanki muhafazakâr ve kozmopolit Fransız ruhuna karşı bir isyanı idi. Bu itibarla, Fransız inkılabı, yalnız fertlere hürriyet vermekle kalmayıp, milli ferdiyetleri de şuurlu bir hale getirmiş, ve onlara hürriyetleri için çalışmak idealini aşılamıştır. Fransızlar ayrı ayrı hürriyet kazanmakla beraber, Fransız milleti de, başka milletler arasında seçkin bir mevkide bulunmalı idi. Bu inkılapla terbiye sistemi millileşmiş, yeni milli kanunlar ve hükümet sistemleri kurulmuş, ve sonradan bütün Avrupaya yayılan yeni yeni müesseseler açılmıştı. İnkılab ülküleri, **hürriyet, müsavat, kardeşlik** [vurgu aslında] mefhumlarile milli heyecana bir ifade vermekte idi (1938b: 64).

Diğer taraftan, Kemalist aydınların Fransız Devrimi'ne bakış açıları genel düzeyde olumlu olmasına rağmen, bazı olumsuz ya da genel düzeyin üzerinde olumlu bakış açılarının var olduğunu da belirmeliyiz. Özellikle 1930'ların başlarında, Şevket Süreyya Aydemir'in de dahil olduğu *Kadro* dergisi yazarları ile Ahmet Ağaoğlu arasındaki genel bir politik tartışma, Fransız Devrimi özelinde de yansımasını bulmuştur. Bu bağlamda eski Marksistlerden oluşan, genel olarak devletçi ve sosyalizan bir görüşe sahip olan Kadrocular, tarihsel süreçleri Marksizmin "tarihsel materyalizm" yöntemini kullanarak açıkladıkları iddiasıyla Fransız Devrimi'ne dönemin aydınlarının neredeyse hiçbirisinin yapmadığı oranda bir olumsuzluk atfetmişlerdir.

13 Bu kitap Carlton J. H. Hayes'in ilk basımı 1926 yılında yapılan *Essays on Nationalism* ("Milliyetçilik Üzerine Yazılar") isimli kitabıdır.

Kadrocuların önde gelen ismi Şevket Süreyya Aydemir, belirli yönlerden Fransız Devrimi'nin bir ilerleme olduğunu kabul etmesine ve gene belirli yönlerden onunla Kemalist Devrim arasında birtakım paralellikler kurmasına rağmen, temel olarak iki devrimi birbirinden tamamen farklı görür. Fransız Devrimi'ne bu bakış, Aydemir'in *İnkılap* ve *Kadro* isimli kitabının Fransız Devrimi'ne ithafen "Ne devam ne de taklit!" olarak başlıklandırılmış bölümündeki şu sözlerinde açıktır:

> Kozmopolit bir kültür etkisi altında yetişmiş bazı Türk aydınlarında hâlâ yaşayan sakat bir görüşe ayrıca değinmek isterim: Bu görüşe göre Türk inkılabı, 1789 Fransız inkılabının bir benzeri, daha doğrusu bir devamıdır. Fakat dikkat olunursa görülür ki Türk inkılabı, Fransız inkılabının, bazı dış görünüşlere, bazı bağıntılara rağmen, gerek tarihî icapları, gerek nitelikleri, gerek inkişaf istikametleri ile, tamamen zıddıdır. Ve Türk inkılabının dünyayı anlayış tarzı ile Fransız inkılabının dünyayı görüş ve anlayış tarzı arasında bir benzerlik yoktur (2011: 148).

Aydemir'e göre Fransız Devrimi, tarihsel süreç içerisinde "serbest ticaret" ve "demokrasi"den oluşan iki önemli yenilik getirmiştir: "Fransız İhtilali'nin güçlendirdiği akımlar ve aksiyonlarla bu sistem, serbest üretimin ve serbest mübadelenin siyasi yapısı demek olan demokrasi ve demokratik hükümet şeklinde kemalini buldu" (2011: 216). Nitekim bu iki olgu, Aydemir'in Fransız Devrimi'ni değerlendirişinde oldukça belirleyicidir. Ancak bu olgular Aydemir'in kuramında olumlu değil olumsuz bir yer tutarlar. Çünkü serbest ticaret ve onun doğrudan uzantısı olan demokratik devlet, Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkarak Osmanlı-Türkiye dahil dünyanın büyük bir çoğunluğunun sömürge ya da yarı-sömürge olmasına yol açan süreci başlatmıştır:

> Tarihin eleştirici bir incelemesi ile derhal tespit edebiliriz ki, dünyaya hürriyet ve insana hak ilan eden Fransız inkılabı devri, bizim için bir esaret devrinin başlangıcı olmuştur. Bizim

> yarı sömürgeleşmemiz ve bize benzer ülkelerin ya yarı sömürge veya sömürge haline getirilişi, Fransız İhtilali ile beraber başlamıştır. Hem de dünyanın bu yağmasına bizzat Fransa, Napolyon maceraları ile önayak olmuştur. Fransız İhtilali'nden önceki sömürgecilikte, bugünkü şekli ve manası ile sömürgeciliğin, bugünkü manası ile emperyalizmin karakteristik vasıflarını bulmak zordur. Hiç şüphe yok ki yeni kıtaların, ülkelerin keşfi ile beraber sömürgeler yağması, çok vahşi, çok kanlı usuller ve sahnelerle başladı. Ama, bir tarafta sanayiin yoğunlaşması, diğer tarafta yüz milyonlarca insanın ve sıra sıra ülkelerin, sefil birer hammadde üreticisi halinde sömürge şartlarına esir edilişi, Fransız İhtilali ile başlar. Türkiye, ancak bu ihtilal ile beraber, hele Napolyon harpleri sırasında, sanayiini kaybetmeye başladı. Bu harplerden sonra ise Türkiye, artık sanayisiz bir hale getirilmek yolunu tutmuş bulunuyordu (2011: 148-149).

Diğer taraftan, Aydemir ve Kadroculaların Fransız Devrimi'ni kesin reddedişlerinin Kemalist aydınlar arasında bir istisna olduğunu ve sonrasında daha detaylı göreceğimiz üzere, Fransız Devrimi'ne çok güçlü eleştiriler getirmiş olmalarına rağmen Kemalist aydınların Fransız Devrimi düşüncesini hiçbir zaman kesin ve doğrudan bir şekilde reddetmediklerini belirtelim. Bununla birlikte, Kadroculaların ortaya attığı Fransız Devrimi'ne yönelik bazı eleştirel düşünceler yer yer diğer Kemalist aydınlarca da sahiplenilmiştir.

Aydemir ve Kadrocularla polemik içerisinde olan ve Kemalist aydınlar içerisinde liberal kanadı temsil eden Ahmet Ağaoğlu ise, Fransız Devrimi'ni Kemalist aydınların genel düzeyinin çok üzerinde bir olumlama eğilimi gösterir. Ağaoğlu'nun *Devlet ve Fert* isimli kitabındaki temel tezi, Türkiye'nin önünde liberal-demokrat bir Batı uygarlığı varken Aydemir'in ve diğer Kadroculaların Türkiye'yi Doğulu uluslarla özdeşleştirmesinin ve başta Fransız Devrimi olmak üzere Batılı demokratik devrimlere sırt dönülmesi gerektiği şeklindeki iddialarının eleşti-

risi üzerine temellenir. Bu bağlamda Ağaoğlu, bir Kadrocu olan Yakup Kadri'nin kendisi hakkındaki eleştirisini şöyle aktarır:

> Yakup Kadri Bey benim Fransız inkılabından hararetle bahsettiğimi kaydettikten sonra şu satırları yazıyor: "Bahis bizim inkılaba intikal etti mi, heyecanlı bir söz size bir donkişotluk, keskin ve kat'i bir ifade size bir nas [dogma], ve inkılabımızın kendine mahsus kanuniyetleri birer ağır istibdat gibi geliyor." (1933: 119).

Yakup Kadri'nin eleştirisinin doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana, Ağaoğlu'nun Fransız Devrimi'ni değerlendiriş biçiminin gerçekten de Kadrocuların neredeyse tam zıddı olduğunu iddia etmek mümkündür. Zira Kadrocular, Fransız Devrimi ile başlayıp 19. yüzyıl ile geliştiğini iddia ettikleri kapitalistleşme sürecini, "Batılı ulusların hegemonyası altında dünyanın sömürgeleştirilme süreci" biçiminde olumsuz bir moment olarak anlamlandırırlarken, Ahmet Ağaoğlu bu süreci bireyin özgürleşmesi üzerinden değerlendirir ve hem Fransız Devrimi'ni hem de ondan sonraki süreci olumlu bir tarihsel uğrak olarak görür. Bu bağlamda, Rönesans'tan itibaren bireyin özgürleşmesinin kısa bir özetini sunduğu kitabının bir bölümünde Ağaoğlu en son şöyle der: "Garpte[ki] bu (...) cereyan nihayet Fransız büyük inkılabile taçlanarak 19. asrın harikalarını yaratan demokrasi devrine yol açtı" (1933: 28). Ağaoğlu'nun Fransız Devrimi'ndeki sınıf çatışmalarını anlattıktan sonraki şu sözlerinde de benzer bir bakış açısı vardır:

> Fransız inkılabı ahengi kraliyet makamının kaldırılmasında, sınıfların ilgasında ve ferdi serbestilerin temininde aradı. 'Hukuku beşer' beyannamesi bu yeni nizamın misakı idi. Ayni tezada maruz kalan bütün berri Avrupa [Avrupa karası] cemiyetleri Fransa'yı bu hususta taklit ettiler. On dokuzuncu asrın ilk nısfında [yarısında] –Avrupa'nın her tarafında yapılan bir sıra isyanlar, kıyamlar ve inkılaplar– bu yeni nizamın her tarafta kurulması içindi. 'Demokrasi' namını taşıyan bu yeni nizam muhteşem semereler vermekte gecikmedi. On dokuzuncu asrın

> ruhu makamında olan yeni nizamın düsturları hiçbir zamanın ve hiçbir asrın muvaffak olmadığı ve göstermediği inkişafları mucip oldu (1933: 37-38).

Ağaoğlu'yla benzer bir doğrultuda Saffet Engin de Fransız Devrimi'ni ilk burjuva demokratik devrimleri arasında oldukça ayrıcalıklı bir yerde konumlandırır ki bu, onun Fransız Devrimi'ne verdiği önemi açık bir şekilde gösterir:

> Muasır demokrasi, önce Amerikan inkılabı, daha sonra Fransız inkılabile devlet sistemlerinde tatbike başladı. Bunlardan evvel, 1688'de İngiltere'de, Istuvartlara [Stuart hanedanı] karşı yapılan inkılap da zikredilirse de o, hakiki manasile demokrasiye doğru şuurlu bir hareket değildi; ve muasır demokrasi prensiplerini ilan etmemişti. Amerikan inkılabı da Fransız inkılabı kadar demokrasinin intişarında [yayılmasında] müessir ve nafiz [etkili] olmamıştır. Fakat hemen hemen Fransız inkılabile başlayan büyük sanayi inkılabı bu gayeye varmak için pek ziyade müessir olmuştur (1938b: 98).

Öte yandan, Saffet Engin'in Ahmet Ağaoğlu'ndan önemli bir farkı şudur: Ağaoğlu Fransız Devrimi'ni Kemalist Devrim'in örnek alması gereken bir model olarak sunarken; Engin Fransız Devrimi'ni burjuva devrimleri arasında ayrıcalıklı bir yerde konumlandırsa bile onu Kemalist Devrim için mutlak bir model olarak görmez. Aksine –ileride ayrıntılı olarak değineceğimiz üzere– Kemalist Devrim'in özgün ve tüm dünyadaki devrimlerden daha üstün olduğunu iddia eder.

Bir diğer farklı bakış açısı ise Mahmut Esat Bozkurt'ta görülür. Bozkurt, *Atatürk İhtilali*'nin "İhtilallerin Felsefesi" başlıklı bölümünde önce Magna Carta'yı, sonra 1791 İnsan Hakları Beyannamesi'ni[14], ardından da Osmanlı Tanzimat Fermanı'nı

14 Burada Bozkurt'un belirmek istediği aslında "İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi"dir ve bu Beyanname 26 Ağustos 1789 tarihlidir. Bozkurt'un değindiği "1791 Beyannamesi" ise İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin Eylül 1791 tarihli yeni Fransız Anayasası'nın başına eklenmiş olan halidir.

anlatır (2008: 33-39). Aslında birbirlerinden oldukça farklı tarihsel süreçlerin sonucunda ortaya çıkan bu metinlerin hepsi, Bozkurt'a göre, "ihtilal metinleri"dir. Hatta Bozkurt kitabında İslam peygamberi Muhammed'in uygulamalarını dahi "ihtilal" düşüncesi bağlamında değerlendirir (2008: 131). Bu şekilde Bozkurt, "ihtilal" kavramının içeriğini son derece geniş tutar. Aslında Bozkurt, kitabında kabaca "ilericilik" ekseninde atıldığını düşündüğü her adımı bir şekilde "ihtilal" düşüncesi ile bağdaştırıp olumlamaktadır. Bu bağlamda Bozkurt'un Fransız Devrimi'ne de olumlu bir yön atfettiğini, ancak onu "ilerici" olduğunu düşündüğü tüm tarihsel süreçlerle denk sayarak bir anlamda "sıradanlaştırdığını" iddia etmek mümkündür.

2.2. Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi ile Karşılaştırılması

Kemalistler, Fransız Devrimi'ni sadece yorumlamakla kalmazlar, aynı zamanda kendi modernleşme hareketleriyle (Kemalist Devrim'le) Fransız Devrimi arasında birtakım kıyaslamalara da giderler.[15] Bu kıyaslama esnasında bir önceki bölümde olduğu gibi bazı temaların ön plana çıktığını görürüz.

Kemalistlerin Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında yaptıkları kıyaslamalarda öne çıkan temalardan ilki, öncesinde onların Fransız Devrimi'ni anlamlandırırken belirgin bir tema olduğunu belirttiğimiz "bağımsız ve egemen ulus-devletler" düşüncesi üzerinden şekillenir. Örneğin Atatürk, bir önceki başlıkta da alıntı yaptığımız 14 Temmuz 1922 tarihli söylevinde şöyle der:

> Fransız milleti 14 Temmuz Milli Bayramını kutlarken zannediyorum ki ruhunda hürriyet ve istiklal aşkını taşıyan her millet

15 Bu durum, öncesinde değindiğimiz, Kemalistlerin "devrim" fikrini olumladıklarını göstermesinin yanında onların kendi modernleşme hareketlerini de açıkça bir "devrim" olarak gördüklerine kanıttır (ki bu vargımızı da ilerleyen bölümlerde, "Devrimcilik" tartışmasında kullanacağız).

> manen olsun bu kutlamaya katılmaktan nefsini menedemez. Kanlı safhalarını derin bir hürmet ve takdir ile tetkik ettiğimiz Fransız Büyük İhtilali her ne kadar Fransız milletinin sinesinde parlamış ise de neticeleri dünyayı kaplamıştır. Bugün hürriyet ve istiklali için mücadele eden Türkiye halkının bu hususta hassasiyeti şüphesiz büyüktür (1998: 147).

Mustafa Kemal aynı söylevde Türkiye'nin içerisinde bulunduğu o günkü şartlar ile Fransız Devrimi arasında somut birtakım paralellikler de kurar. Mustafa Kemal önce Fransız Devrimi'ni ateşleyen, burjuvaların bir anayasa yapılana kadar dağılmama kararı aldıkları *Jeu de Paume* yemininin yapıldığı salon ile kendi toplandıkları salonların "fakirane halini" birbirine benzetir (1998: 148). Sonrasında ise konuşmanın "Fransa İhtilali ile Anadolu İhtilalinin Mukayesesi" alt başlıklı bölümünde şunları söyler:

> 130 sene evvel Fransız milletinin pek haklı ayaklanmasını ve galeyanını mucip olan zulüm ve şiddet, hak ve adalet asrı olduğu iddia edilen 20. asırda Türkiye halkına reva görüldü! Türkiye halkı tanınmayan ve çiğnenen hukukunu müdafaa için kıyam etti; bu kıyam onun için hak ve vazife oldu. Türkiye Büyük Millet Meclisi ve onun hükümeti böyle bir kıyamın neticesidir. (...) Fikirler cebir ve şiddetle top ve tüfekle asla öldürülemez. (...) Hürriyet ve istiklal aşkı ile galeyan ve feveran eden [fışkıran, parlayan] bir kavmin ne harikalar yaratabileceğini Fransız İhtilal-i Kebiri bundan 130 sene evvel pek güzel isbat etmiştir (1998: 149).

Diğer bir deyişle Atatürk'e göre, Fransızların 1789'daki ayaklanma sebepleri ile Türklerin bağımsızlık için savaşma sebepleri aynıdır. İki millet de özgürlük için savaşmıştır/savaşmaktadır. Burada Atatürk'ün Fransız Devrimi içerisindeki "özgürlük" düşüncesini, Türklerin Yunanlılara ve diğer emperyalist güçler ile onların uzantılarına karşı verdiği mücadeleler ile özdeşleştirdiğini görmek mümkündür. Nitekim bu özdeşleştirme Mustafa

Kemal'in, öncesinde de belirttiğimiz, Fransız Devrimi'ndeki özgürlük düşüncesini değerlendirirken "politik özgürleşme" (*emancipation*) gibi topluma içsel baskıcı ve sömürücü sınıfsal yapılardan özgürleşmekten çok, "yabancı bir kuvvetin işgalinden ya da baskısından bağımsızlaşma" ("istiklal") olarak topluma dışsal bir odaktan özgürleşmeyi vurgulayan bakış açısının bir uzantısıdır.

Aslında Mustafa Kemal'in, Türklerin işgalden kurtuluşu ile Fransız Devrimi arasında bir bağ kurarak, Başkomutanlık Meydan Savaşı'nın (26 Ağustos-13 Eylül 1922) birkaç ay öncesinde verdiği bu söylevde (14 Temmuz 1922), Fransız temsilcisine (ve Fransızlara) Bağımsızlık Savaşı'nın Türk milletinin özgürlüğünü kazanma savaşı olduğu ölçüde meşru bir savaş olduğunu göstermeye çalıştığını iddia etmek mümkündür:

> Efendiler, bizim cidal [savaş] ve ayaklanmamızın sebebi dahi Fransız milletini o kahramanca harekete sevk eden amillerden [etkenlerden] daha az kuvvetli ve daha az mantıki değildir. Çok ümit ediyorum ki hürriyet ve istiklali için binlerce evladını topraklara gömen, Hukuk-i Beşer Beyannamesi ile insaniyet-i fazılaya [insanlık faziletine] en ali düsturları ilham eden vatanperver ve inkılapçı Fransa'nın bugünkü evladı, Türkiye'nin haklı davasını fiilen teyit edecektir (Atatürk, 1998: 150).

Mustafa Kemal'in Bağımsızlık Savaşı'na meşruiyet kazandırma girişimi, aynı zamanda onun Fransız Devrimi ile ilişkilendirdiği bağımsız ulus-devletlerin birbirlerinin egemenlik haklarına saygılı olması gerektiği inancı ile de uyumludur.

"Fransız Devrimi ile beraber 'bağımsız ve egemen ulus-devletler' düşüncesi ortaya çıktı ve dolayısıyla bizim de (yani Türklerin de) bağımsız ve egemen bir ulus-devlet kurmaya hakkımız var" şeklinde özetlenebilecek bir kıyaslama girişiminin yanında, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında yapılan diğer bir kıyaslama, Recep Peker'in İnkılap Dersleri'nde her iki devrimin de aynı kategori içerisine sokulmasıyla yapılır. Peker'e

göre inkılaplar, "hürriyet inkılabı" ve "sınıf inkılabı" biçiminde ikiye ayrılırlar.[16] Bu bağlamda, İngiliz ve Fransız devrimleri "hürriyet inkılabı" kategorisi içerisinde değerlendirilirler (1984: 26). Peker'e göre hürriyet inkılapları "halktan gelmeleri" dolayısıyla ortak bir zemini paylaşırlar. Peker şöyle yazar: "Halktan gelen inkılapları bilirsiniz, hakiki iç manasıyla ve öz manasıyla inkılaplar bunlardır. İngiliz inkılabını bilirsiniz. Fransız inkılabını bilirsiniz, bunlar ve hatta Osmanlı devrinin meşrutiyet inkılabı da bu sıradadır. (...) Türk inkılabı [da], halktan gelen bir inkılap tipidir" (1984: 20). Demek ki Peker'e göre Kemalist Devrim, bir "hürriyet inkılabı" olması ve "halktan gelmesi" sebebiyle Fransız Devrimi ile ortak bir zemini paylaşmaktadır.

Kemalistler "monarşi karşıtlığı" ve "anayasacılık" konularında da Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında birtakım kıyaslamalar yapmışlardır. Bu noktada Mahmut Esat Bozkurt, Kemalist aydınlarca Fransız Devrimi anlamlandırılırken sıkça vurgulanan bir tema olduğunu belirttiğimiz "monarşi karşıtlığı" üzerinden bu iki devrim arasında bir kıyaslama yapar: "VI. Mehmet Vahdettin 1918 mütarekesinden sonra milletin arzularına uymadı, vatan düşmanlarıyla birleşti. Meclisi dağıttırdı. Ve millet saltanatı kaldırdı." Hemen sonrasında ise XVI. Louis'nin durumunu anlatır: "XVI. Louis'nin vatan düşmanlarıyla haberleşmeleri yakalandı, vatana ihanet suçuyla, Millet Meclisine verildi. Meclis ölümüne hükmetti. Ve giyotin altında başı koparıldı" (2008: 102).

Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar'da (1983) aktarıldığına göre ise Atatürk, Babanzade İsmail Hakkı'nın *Hukuk-i Esasiye* isimli kitabında "Bir anayasa hukuku kuramına tümüyle uyabilmek için, bir ulusal meclisten çıkmış olmalıdır" yazan kısmın altını çizmiştir. Sonrasında da kitabın yanına "1923-1789=134" ve "1923-1875=48" şeklinde işlemler yapmıştır (aktaran Tüfekçi,

16 Bu ayrım, kabaca bizim de ileride kullanacağımız "burjuva devrimi" ve "sosyalist devrim" kategorilerine tekabül eder.

1983: 223). Burada Atatürk'ün önce Fransa'da bir anayasanın kabul edildiği 1789 ile Türkiye'de Cumhuriyet'in ilan edildiği 1923 arasındaki yıl farkını, sonrasında ise 1923 ile Türkiye'de ilk anayasanın kabul edildiği yıl olan 1876 (Atatürk 1875 yazmış olsa da doğrusu 1876'dır) arasındaki farkı ölçmeye çalıştığı açıktır. Demek ki Atatürk, anayasacılık konusunda Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin Fransız modernleşmesinden ve Fransız Devrimi'nden ne kadar geri kaldığını merak etmiştir.

Kemalistlerin kendi devrimleriyle Fransız Devrimi arasında yaptıkları kıyaslamalarda en fazla öne çıkan tema ise Kemalist Devrim'in "Fransız Devrimi'nin Asya ikizi" olarak görülmesidir. Diğer bir deyişle, nasıl ki Fransız Devrimi özellikle Avrupa'da bağımsız ulus-devletler olgusunun ortaya çıkmasına ön ayak olmuşsa, aynı şekilde Kemalistler de Kemalist Devrim'in bu defa Asya'nın sömürge halklarında bağımsız ulus-devletler kurulması isteğini tetikleyeceğini ve dolayısıyla sömürge halklara örnek oluşturacağını iddia ederler. Örneğin, öncesinde alıntılar yaptığımız Mustafa Kemal'in 14 Temmuz 1922 tarihli söylevinin başka bir aktarımı bu duruma işaret eder. Bir dönem Teşkilat-ı Mahsusa başkanlığı yapmış ve mütareke yıllarında Milli Müdafaa Grubu Başkanı olan emekli Albay Hüsamettin Ertürk'ün anılarına dayanan bu aktarıma göre Atatürk, Kemalist Devrim'i, Fransız Devrimi ile ilişkisini de kurarak, Asya ve Afrika'daki sömürge ulusların bağımsızlık mücadelelerinin bir öncülü olarak göstermektedir:

> Baylar, işte bugün 1789 Temmuz'unun 14. gününü burada kutluyoruz ve bu, Fransızların ulusal bayramı olduğu kadar henüz özgürlüklerine kavuşmamış ulusların da sevinecekleri bir gündür. (...) Türk tarihinde de istilacı orduların İzmir'den denize dökülmesi, bizim ulusal tarihimiz için dünya tarihinde yepyeni bir dönem olacaktır. Bu da artık istila için hiçbir memleketin özgürlük ve bağımsızlıklarını yok etmeğe olanak bulunmayışıdır. Eğer haksızlığa uğramış Asya ve Afrika ulusları, bizim ba-

> ğımsızlık mücadelemizden bir ibret dersi almışlarsa, kendileri için pahalıya da mal olsa, bu yola gireceklerdir. Özgürlük ve bağımsızlıktan yoksun bir ulus için, yaşamanın ne anlamı, ne de zevki vardır. (...) Baylar, bizim Asya'yı ayaklanmaya ve savaşmaya sürükleyişimiz, Fransız ulusunu kahramanca hareketlere sürükleyen nedenlerden daha az kuvvetli ve daha az mantıki değildir (Atatürk'ten aktaran Turan, 1999: 10).

Diğer taraftan, Sadi Borak'ın derlediği *Atatürk'ün Resmî Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri*'nde (1998) aktarılandan oldukça farklı olan söylevin bu halinin doğruluğunu kuşkulu bulduğumuzu belirtmeliyiz. Zira Atatürk'ün 14 Temmuz 1922 gibi erken bir tarihte Kemalist Devrim'i sömürge Asya ve Afrika uluslarına örnek olarak göstermesinin olasılığının düşüklüğü bir yana, söylevde ayrıca "istilacı ordulaların İzmir'den denize dökülmesi" gibi o tarihte henüz gerçekleşmemiş olaylardan söz edilmektedir.

Bununla birlikte, Atatürk söz konusu söylevdeki sözleri gerçekten ifade etmiş olsun ya da olmasın, Kemalist aydınlar arasında "Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nin etkisinin bir benzerini Asya'da göstereceği ve bu bağlamda Asyalı sömürge uluslara örnek oluşturacağı (ya da oluşturması gerektiği)" düşüncesinin yaygın olduğunu iddia etmek mümkündür. Özellikle Şevket Süreyya Aydemir ve Kadrocular "milli kurtuluş hareketleri" eksenli düşünceleri doğrultusunda bu fikri oldukça hararetli bir biçimde savunurlar. Örneğin Aydemir *İnkılap* ve *Kadro*'da şöyle der:

> Fransız İhtilali'nin zaferi, Fransa'ya benzer bütün memleketlerde bu ihtilal prensiplerinin er geç zaferi ile tamamlanabildi. Şimdi Avrupa'da meydan alan harp sonrası ihtilallerinin fikir silahları, sınırlarını aşıyor. Ve bu yaygınlaşma, bu çağdaş ihtilallerin prestijlerini sağlama yolunda kaçınılmaz bir gereklilik sağlıyor. Aynı suretle bütün milletlerin, kayıtsız şartsız istiklalini, hem millet içinde hem milletler arasındaki çeliş-

> melerin tam olarak tasfiyesini savunan Türk Milli Kurtuluş İnkılabının da, fikir bakımından yayılış alanları araması ve bunu sağlaması, bu hareketin emniyetle gelişmesi için şarttır (Aydemir, 2011: 121).

Aynı şekilde Tekinalp de Kemalist Devrim'i Doğu halklarına örnek olarak gösterir. Örneğin Tekinalp'in aktardığına göre Ankara'daki Çin Cumhuriyeti elçisi General Ho-Yao-Su şöyle demektedir:

> Türk devriminin[17] bütün doğu dünyasının ilerleme ve yükselme yolundaki rolü batı dünyasını kültür ve uygarlık yoluna yöneltmek konusunda Fransız devriminin oynadığı rol kadar önemli ve etkili olacaktır. Sanmayınız ki bu sözleri söylerken fantezi düşüncelere dayanıyorum. Açık bir gerçeği yinelemekten başka bir şey yapmış olmuyorum. Gözleri olanlar ve görmek isteyenler için bu gerçek belirgindir ve ortadadır. Devriminizin kıvılcımları bütün doğunun havasını kaplamıştır. Bu kıvılcımlardan çıkacak olan ateş bütün doğu uluslarını aydınlatacak ve kamaştıracak olan gerçek nuru yaratacaktır (2004: 304-305).

Aslında Çin büyükelçisinin bu söylevinin sahihliği de Tekinalp'in hiçbir referans vermemesi ya da 1912'de Çin'de zaten bir burjuva devriminin gerçekleşmiş olduğu gerçeği gibi hususlardan ötürü bazı kuşku götürür yanlar barındırır. Ancak böyle bir söylev gerçekten olsun ya da olmasın burada önemli olan Tekinalp'in ve dönemin entelijansiyasının düşüncesinde Kemalist Devrim'i Fransız Devrimi'nin Asyatik bir simetriği olarak görme eğiliminin varlığıdır. Kemalistlerin bu şekilde Kemalizme ve Kemalist Devrim'e, Fransız Devrimi'nin sahip olduğu türden bir evrensellik kazandırmaya çalıştığı düşünülebilir.

Son olarak Saffet Engin de Fransız Devrimi'nin Batılı ulusları etkilemesi gibi Kemalist Devrim'in de Asyalı ulusları etkilediği ya da etkileyeceği argümanını öne sürer:

---

17 Buradaki "Türk devrimi" tabiri, kabaca bizim bu çalışmada "Kemalist Devrim" olarak tanımladığımız sürece işaret etmek için kullanılıyor.

> Türk İnkılabı, bütün esir milletlere bir İstiklal dersi verdi, onlara bir istiklal ruh ve aşkı aşıladı. Bu sözlerimizle Fransız inkılabını küçültmek istemiyoruz. Ancak Türk inkılabının hakiki mevkiini göstermeğe çalışıyoruz. Fransız inkılabı, Avrupa'da tesirini yapmışsa, Türk inkılabı da pek şumüllü [kapsamlı] bir surette Asya'da büyük tesirler bırakmış ve bırakacaktır (1938a: 35-36).

2.3. Fransız Devrimi'nin Eleştirisi ve Kemalist Devrim'in Özgünlüğü Tezi

Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne bakış açıları, sadece olumlu görüşlerden ve Kemalist Devrim ile Fransız Devrimi'ni kıyaslamaktan ibaret değildir. Kemalistler aynı zamanda Fransız Devrimi'nin birçok yönünü önemli ölçüde eleştirirler ve bu eleştiriler bağlamında Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasına bir mesafe koyarak Kemalist Devrim'in özgünlüğü tezine ulaşırlar. Kemalistlerin bu hususta argümanlarını "Fransız Devrimi olumlu bir tarihsel uğraktır ve bizim devrimimize de esin kaynağı olmuştur; ancak bizim devrimimiz Fransız Devrimi'nden farklı ve hatta ondan daha üstündür" şeklinde özetlemek mümkündür.

Kemalistlerin kendi devrimlerini Fransız Devrimi'nden ayırmaları ilk etapta "her ülkenin kendi özgül koşullarına uygun rejimi olduğu ya da olması gerektiği" argümanı üzerinden şekillenir. Bu bağlamda Mustafa Kemal, 1 Aralık 1921'de "Bakanlar Kurulunun Görev ve Yetkisini Belirten Kanun Teklifi Münasebetiyle" Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) kürsüsünden "kuvvetler ayrılığı" üzerine verdiği söylevde, TBMM'nin o anki yönetim biçimiyle Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan yönetim biçimleri arasında bir kıyaslama yapar. Mustafa Kemal'e göre: "Saadet-i beşeriyesini düşünen birtakım insanlar, daima düşünmüşlerdir ki: 'Ne yapalım? Bu kuva-yi asliyeyi, bu irade-i asliyeyi, bu irade-i müstebidenin [zorbanın iradesinin] tahtı

tazyikından [baskısından] tecrit edelim' (2006b: 230)". Nitekim "vücuda gelmiş bütün inkılabat" hep bu soruya cevap aranması neticesinde ortaya çıkmıştır: "Bu inkılabatın en mühimi, malum-u aliniz, Fransız inkılabı kebiridir. İnkılabat içinde en feyizli ve en veludu [verimlisi] ve taleb-i hak nokta-i nazarından ve bütün beşeriyete, hâkimiyete tesahup [sahip çıkma] fikrini vermek itibariyle fevkalade mühim olan budur" (aynı yerde). Mustafa Kemal'in buraya kadarki sözleri, Kemalist aydınların Fransız Devrimi'ne olumlu ve hatta onu diğer burjuva devrimleri içerisinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştiren bakışının bir örneğidir. Ancak bu övgüden sonra Fransız Devrimi'nin "yetersizliği" fikri karşımıza çıkar:

> O dahi [Fransız Devrimi] Fransızların arzu ettiği derecede saadetlerine kafi değildir. Ve daha tebeddül edecektir [değişecektir]. Ve ben eminim ki arkadaşlar, cihanda mevcut olan tarz-ı hükumetlerden bir hatve daha ileriye çıkmak bu beşeriyet için nasip olursa, emin olunuz ki Efendiler, bulacakları şekil Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin şekli olacaktır (aynı yerde).

Demek ki Mustafa Kemal'e göre Fransız Devrimi "hükümet şekli" konusunda ilerici bir uğrağı temsil etmesine rağmen yetersizdir ve insanlık ilerledikçe TBMM'nin yönetim şeklini kendisine örnek alacaktır.

Recep Peker'in *İnkılap Dersleri*'ndeki "rejimlerin kopya edilemezliği" savı üzerine temellenen sözleri de Mustafa Kemal'in sözleriyle uyumludur:

> İngiliz inkılabından ilham notları olmasına rağmen, pek şiddetli olan Fransız inkılabı, bütün dünya için bir ışık olmuştur. Bütün dünyada zulümden, tahakkümden bıkan insanlarda kurtuluş hevesini uyandırmıştır. Fransız inkılabının ana duyuşta her yerde yaptığı müşterek aydınlatıcı tesir elbet iyi ve her yer için faydalıdır. Fakat tatbik için, rejim halinde devlet şekline girmek için, her yerin ayrı şartları, tesirlerini yapmalı idi. Halbuki her yerde bu inkılabı hemen aynen kopya etmek ar-

> zusu duyulmuştur. Fakat bir ulusun inkılabını hazır elbise gibi giyme teşebbüsü, onu tatbik eden milletler için fena neticeler doğurmuştur (Peker, 1984: 31-32).

Bununla birlikte Peker, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasına koyduğu mesafeyle aynı eksen üzerinden Osmanlı-Türk modernleşmesi içerisindeki diğer devrimci dönüşümlerle, Kemalist Devrim arasına da bir mesafe koyar:

> Bizim meşrutiyet, 1877 Kanunu Esasi'nde birinci ana tipe giren halk inkılabının [birinci ana tip: hürriyet inkılabı] bütün haklarını –padişahın şahsi emniyetini bozacağını zannettiği noktalar traş edilmiş olarak– Fransız İhtilali'nin hukuku beşer tipinde kopya etti. II. Meşrutiyet'te de esası aynı kalan, ahenksiz ve karışık maddeler halinde olan kanunu esasinin neticesinde 31 Mart doğdu (1984: 33).

Peker'in sözlerinden anlaşılan, 1876 Kanun-i Esasi'si ve 1908 Jön Türk Devrimi Fransız Devrimi'ni doğrudan taklit etme yoluna gitmiş ve bu yüzden başarısız olmuştur. Diğer taraftan, Kemalist Devrim böyle bir taklitçiliğe yönelmediği için bu türden bir sorunla malul değildir. Hatta Peker'e göre zaten "İnkılapların şaheseri olan yeni Türk inkılabı, halktan gelen inkılapların en yücesidir" (1984: 20). Peker'in Kemalist Devrim'in diğer devrimlerden üstünlüğü üzerine bu güçlü vurgusu, Kemalist aydınlar arasında bir "aşırılığı" temsil etmekle birlikte kesinlikle bir "sapmayı" temsil etmez.

Benzer bir doğrultuda, 8 Mart 1928 tarihinde *Le Monde* gazetesi muhabirine verdiği bir demeçte Mustafa Kemal, Fransız Devrimi'ni olumlamakla ve Kemalist Devrim'in ondan ilham aldığını belirtmekle birlikte Kemalist Devrim ile Fransız Devrimi arasına bir mesafe koyar ve Kemalist Devrim'in kendi özgül koşullarının ürünü olduğunu vurgular:

> Fransa İhtilali bütün cihana hürriyet fikrini nefheylemiştir [yaymıştır] ve bu fikrin halen esas ve menbaı [kaynağı] bulun-

> maktadır. Fakat o tarihten beri beşeriyet terakki etmiştir. Türk demokrasisi Fransa İhtilali'nin açtığı yolu takip etmiş, lakin kendisine has vasf-ı mümeyyizle [ayırıcı yanlarıyla] inkışaf etmiştir. Zira her millet inkılabını içtimai muhitinin tazyikat ve ihtiyacına [toplum çevresinin gerek ve gereksinmelerine] tabii olan hal ve vaziyetine ve bu ihtilal ve inkılabın zaman-ı vukuuna [gerçekleştiği zamana] göre yapar (Atatürk, 2006d: 120).

Bununla birlikte Atatürk, Kemalist Devrim'in tam olarak Fransız Devrimi'nden hangi noktalarda ayrıldığını açık bir şekilde belirtmez. Demecin devamında şöyle bir ifade kullanır:

> Her ne kadar milletlerin ve demokrasilerin teşrik-i mesai [elbirliği] etmeleri lazım ve mümkünse de, iştirak-i mesai [ortaklık] ancak bir tek gayeye, yani sulhe müteveccih [yönelik] ise mümkün ve müfit [faydalı] olur. Bu noktayı idrak ve tefehhüm etmiyenler [anlayamayanlar] vücude getirdiğimiz eser hakkında bir fikir ve hüküm hasıl edemezler (aynı yerde).

Anlaşılan odur ki Atatürk'e göre Kemalist Devrim, barışa yönelmesi ile Fransız Devrimi'nden ayrılmaktadır. Ancak Fransız Devrimi'nin hangi noktalarda barışa yönelmediği ya da Kemalist Devrim'in barışa yönelmişliğinin göstergeleri gibi konular demeçte yer almaz. Bununla birlikte, Mustafa Kemal'in genel düşüncesi üzerinden bazı çıkarsamalarda bulunmak mümkündür. Atatürk burada muhtemelen Kemalist Devrim'in "yurtta sulh cihanda sulh" şiarıyla hareket eden ve bu nedenle barışçı bir devrim olmasıyla, Fransız Devrimi'nin bağımsız ulus-devletlerin haklarına saygılı bir anlayışı zamanla terk ederek Napolyon yönetimiyle birlikte fetihçi ve işgalci bir anlayış benimsemesi arasındaki farkı vurgulamak istemektedir. Zira Atatürk'ün bu eksen üzerinden Napolyon'u eleştirdiği söylev ve yazıları çoktur. Örneğin öncesinde de alıntılar yaptığımız *Nutuk*'un yazılma sürecinde tuttuğu notların birinde Atatürk şöyle der: "Savaşın beklenmedik gelişmesi ve Napolyon'un politikası ilk seferlerin amaçlarını gözden kaybettirmiştir. Dünyaya

özgürlük vermek isteyen Fransa yirmi yıl onu savaşın korkunç felaketleri içerisine atmış[tır]" (1998: 383-384).

Kemalist Devrim'i Fransız Devrimi'nden farklılaştırma ve Kemalist Devrim'i daha üstün bir pozisyona yerleştirme çabası Mustafa Kemal'in savaş-barış eksenli yaptığı ayrımı andıran bir motif üzerinden Recep Peker'de de vardır. Peker'e göre Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nden (ve diğer devrimlerden de) üstün olduğu husus, inkılap sürecini bir bağımsızlık savaşı ile birlikte yürütmesi ve bu yüzden daha çetin şartlarda yapılmış bir mücadelenin eseri olmasıdır. Peker şöyle der:

> Türk inkılabı derin değişmeleri birbiri ardından yapmaya mecbur olduğu gün, bugünkü bir avuç batı Türk'üne yurd olan Türkiye'nin sınırları içinde bulunan Rumeli ile Anadolu topraklarının bir kısmı büyük savaştan yenmiş çıkan devletlerin fiilen silahlı istilası altında bulunuyordu. Bu genişlikte ağır bir vaziyet hiçbir inkılapta görülmemiştir. Fransa inkılap başlarında yurd içinde Valmy Muharebesi'ni yapmıştır. Orda uzun süren inkılap devri içinde sayabileceğimiz Napoleon devri savaşlarının hemen hepsi Fransa toprağının dışında yabancı topraklar üzerinde yapılmıştır. (...) Ne Amerika'nın, ne Fransa'nın ve ne de Rusya'nın bu [inkılap dönemlerindeki] çarpışmaları, Türk kurtuluş ve inkılabında olduğu gibi, bir taraftan iç düşmanlarla, derin taassup mukavemetiyle uğraşırken, anayurt topraklarının yabancı çizmeleri altından kurtarılması için yapılan hayat memat boğuşmalarına benzemez (1984: 21).

Recep Peker'in argümanının oldukça benzeri Saffet Engin'de de görülür. Engin, kitabının "Başka İnkılaplarla Mukayese" başlıklı bölümünde Kemalist Devrim ile Fransız Devrimi'ni birbirinden şu şekilde ayrıştırır:

> İnkılabımızın, başka inkılaplar arasında yüksek bir yeri vardır. Fransız İnkılabı, Fransa'ya ve diğer milletlere (*Liberte, Egalite, Faternite*) prensiplerile beşeri hukuku temine çalıştı. Fransız inkılabı, ilahi hakka dayandıklarını iddia ederek hükmeden

> Krallık ve derebeylik devrinin reaksiyonudur; onun yerine amme hukuku ve demokrasi mefhumunu ikame etti. Fakat Fransız inkılabı, nihayet bir idare şekline, bir tazyika karşı doğmuş bir inkilabdır. Bizim 1908 inkılabımız buna az çok benzeyebilir. Fakat son İnkılabımız, bir hayat memat meselesi karşısında milletin kazandığı eşsiz bir zaferin tabii neticesi olarak doğmuştur. Türk milleti, İstiklalinin aşkile o zaferi kazandı, yine o aşk ile bu inkılabı yaptı. Fransız inkılabı esnasında, Fransa'nın İstiklali tehlikesi yoktu (1938a: 34-35).

Engin'in ifadelerinde dikkat çeken başka bir husus, Fransız Devrimi'ni bir "iç mücadele"nin Kemalist Devrim'i ise bir "dış mücadele"nin ürünü olarak tanımlayarak bu ikisini birbirinden ayırmasıdır. Aslında bu argüman, Kemalist aydınların Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında olduğunu iddia ettikleri farklılığın, toplumsal sınıflar kavramı üzerinden şekillenen başka bir yansımasıdır. Nitekim gerçekten de, Kemalistlerin Fransız Devrimi ile kendi devrimleri arasına mesafe koyarlarken en çok vurguladıkları tema, toplumsal sınıflarla ilgilidir. Zira Kemalistler "sınıf mücadelesi" kavramını oldukça olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirirler (Karaömerlioğlu, 2011: 277-278) ve bu bakımdan Kemalist Devrim'in hem sınıf mücadelesinin ("iç mücadele") bir ürünü olarak gördükleri Fransız Devrimi'nden ayrıştığını, hem de bu yönüyle Fransız Devrimi'ni kesinlikle kendisine örnek almaması gerektiğini vurgularlar. Bu düşüncenin en güçlü savunucuları Şevket Süreyya Aydemir ve Kadrocular'dır. Örneğin Aydemir *İnkılap* ve *Kadro*'da şöyle der:

> Hakkın ve makulün, kurulması için mücadele eden Asambe Nasyonel [Ulusal Meclis] ihtilalcilerinin 'İnsan Hakları', bugün bize ancak, yüzlerce ülkede, yüzlerce halkın üstünde birkaç milletin ve o milletler içinde birkaç zümrenin istibdadından başka bir şey vermedi. Fransız İhtilali şartlarının muzaffer olduğu yerlerde, halkın yarısından fazlası olan gayri

> memnun proletarya, halkın diğer kısmına, yani üst ve hâkim sınıflara karşı, bugün amansız bir mücadele içindedir. Çünkü bu ihtilal, fiiliyatta bir 'sınıf ihtilali' idi: burjuvazinin ihtilali! Türk İnkılabı ise, bir sınıf ihtilali değildir. Ve bir sınıfın, diğer sınıflar üstünde hâkimiyetine yol açacak bir nizama, bir burjuva nizamına yöneldiği gün, zaten bir inkılap olmaktan çıkar, soysuzlaşır gider... Fransız İhtilali prensiplerinin muzaffer olmayıp da, halkların gene Ortaçağ kayıtları içinde bırakıldığı yerlerde ise, dünyanın dörtte üç nüfusu, yani sömürge ve yarı sömürgeler halkı, gayri memnundur. Mazlum halklar olarak bugün, bizzat Fransız İhtilali'nin getirdiği dünya nizamına karşı ya isyan halinde ya isyan yolundadır. Nitekim, Türk Milli Kurtuluş Hareketi, böyle bir isyanın ta kendisidir (2011: 149).

Bu sözleriyle Aydemir iki noktayı özellikle vurgulamaktadır: Öncelikle Fransız Devrimi bir "sınıf devrimi"yken Kemalist Devrim bir "sınıf devrimi" değildir ve eğer Kemalist Devrim, Fransız Devrimi ilkelerini ve kapitalist bir kalkınma modelini benimserse sınıf çatışması kaçınılmaz olacaktır –ki bu, Aydemir'e göre bir "olmaması gereken"dir–. Diğer taraftan Fransız Devrimi, tarihsel olarak hem Osmanlı-Türkiye'nin hem de dünyanın diğer "mazlum halklarının" tam ya da yarı sömürgeleşmesine yol açan süreci başlatmıştır. İşte Kemalist Devrim zaten bu dünya düzenine bir tepkidir ve de milli kurtuluş hareketlerinin öncüsüdür. Bu bakımdan Kemalist Devrim Fransız Devrimi'nin yanında değil, onun yol açtığı düzene isyan ettiği için, karşısında konumlanmaktadır.

Şevket Süreyya Aydemir ve Kadrocular, öncesinde de belirttiğimiz üzere, Kemalist aydınlar içerisinde özerk bir pozisyonu temsil ettiklerinden, Aydemir'in Fransız Devrimi'ni "mazlum milletlerin" sömürgeleştirilme sürecini başlatmasıyla suçlaması diğer Kemalist aydınlarda görülen bir argüman değildir. Ancak toplumsal sınıfların varlığı ve yokluğu üzerinden Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında yapılan ayrım diğer

Kemalist aydınlarda da görülür. Örneğin Saffet Engin'e göre bu ayrım, Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nden üstün olduğu bir duruma işaret etmektedir:

> Fransız inkılabı, bir sınıf mübarezesile [çatışmasıyla] başlıyor. Halbuki, bizde zaten ayrı gayrı sınıflar yoktur. Türk ırkı, tarihinin bütün devirlerinde haiz olduğu içtimai demokratlıkla iftihar edebilir. Bizim inkılabımız, bir sınıf mübarezesile değil, büyük ve ateşin bir milliyet cereyanı mahsulü olarak meydana gelmiştir. Biri, bir cemiyetin, muhtelif sınıflarının birbirlerile kavgasından diğeri ise, bütün milletin yekpare bir kütle halinde bir ideal uğruna bütün husumet cihanına karşı mücadelesinden doğmuştur. Birinin sınıf ihtirası karşısında, ötekinin yüksek ve müttehid [birleşmiş] milli ideali hemen göze çarpar (1938a: 36-37).

Bununla birlikte, Fransız Devrimi'nin Kemalist aydınlarca sınıf mücadelelerinin bir sonucu olarak okunması ve Kemalist Devrim'in bu hat üzerinden Fransız Devrimi'nden ayrıştırılması, Mahmut Esat Bozkurt'ta "sınıf mücadelesi" düşüncesinin bir tür "ekmek kavgası"na indirgenmesi suretiyle neredeyse ırkçı bir boyuta taşınır. Bu bağlamda Bozkurt, Fransız halkı ile Türk halkı arasında varolduğunu iddia ettiği özsel bir farkın devrimci süreçler arasında da bir farklılığa yol açtığını iddia eder:

> Versay sarayına giden halk kraldan ekmek istedi. "Ekmek ver ve başımızda kal iyi Kral, iyi Kraliçe!" diye bağırdı. Bizde ne oldu? Erzurum Kongresi sıralarında bir gün, Atatürk, Erzurum millet bahçesinde gezinirken, millet, etrafını almaya başladı. Atatürk'ün yüzüne bakan halk, bir ağızdan bağırdı: "Yaşasın Cumhuriyet!" Türk halkı (...) açtı, çıplaktı. Fakat "açım, çıplağım!" diye bağırmadı, ekmek dilenmedi. Fransız İhtilali'yle Türk İhtilali'nin başlangıcı arasındaki fark, psikolojik fark bu kadar büyüktür. Fransız İhtilali ekmekle başladı. Fransız Cumhuriyeti de bunun verimi oldu. Türk İhtilali ve Türk

> Cumhuriyeti baylık[18]davasının verimidir. Türk, önce ekmeği değil, baylığı istedi ve aldı[19] (Bozkurt, 2008: 127).

Toplumsal sınıfların varlığının ve bu doğrultuda sınıf mücadelesinin olumsuzlanması ve reddedilmesi, Kemalistlerin anti-liberal perspektifleriyle de doğrudan ilişkilidir.[20] En güçlü tezahürünü Recep Peker'de gördüğümüz bu anti-liberal perspektife göre, Fransız Devrimi ile birlikte gelen bireyin özgürleşmesi olgusu aynı zamanda birtakım "suistimalleri" de beraberinde getirmiştir. Örneğin parlamenter rejim saray ve din çevreleri gibi mürteci gruplara söz hakkı tanımış, "aşırı ferdiyetçilik" ise anarşizme yol açmış ve sınıf kavgalarını körüklemiştir. İşte bu noktada Peker, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında, Fransız Devrimi ve diğer "hürriyet inkılapları" ile birlikte gelen "suistimallerden" ders çıkarıldığını söyleyecek, liberal devlet yerine ulusal devleti, parlamentoculuk yerine tek partili ve şefli ulusal siyasayı, liberal ekonomi

18 "Baylık", mutluluk ya da huzur zenginliği anlamına gelmektedir. Bozkurt burada bu kelimeyi daha çok "manevi üstünlük" anlamında kullanıyor.

19 Her ne kadar Kemalist aydınlardan yaptığımız alıntıların sorunsalımızla ilişkili olmayan kısımlarına dair herhangi bir değerlendirme yapmıyor olsak da, Mahmut Esat Bozkurt'un aktardığı anekdot üzerine birkaç şey söylemeliyiz. Bozkurt'un bahsettiği Erzurum halkının Atatürk'ün etrafını çevirip "Yaşasın Cumhuriyet" diye bağırmasının gerçek bir olay olduğunu iddia etmek çok zordur. Öncelikle Bozkurt, anlattığı bu anekdota dair herhangi bir referans vermemiştir. Ayrıca bu olaya tanıklık etmesi de mümkün değildir; çünkü kendisi Erzurum Kongresi'ne bizzat katılmamıştır (Bozkurt, 2008: 5). Atatürk de *Nutuk*'ta Erzurum Kongresi'ni anlattığı bölümde (2006a: 30-50) böyle bir olaydan bahsetmez. Zaten Erzurum Kongresi gibi, Kemalist Devrim'in çok erken bir evresinde halkın Atatürk'ün etrafını çevirip "Yaşasın Cumhuriyet!" diye bağırmış olması pek mantıklı gözükmemektedir. Bozkurt'un burada Türk milletini ve devrimini yüceltmek için Fransız milletini ve devrimini yermeye çalıştığını, bunu yapmaya çalışırken de uydurma bir hikâyeye başvurduğunu düşünüyoruz.

20 Kemalistlerin toplumsal sınıfların varlığını reddetmesini, kavramsal düzeyde anlaşılabilirliği sağlaması açısından "anti-liberal" olarak nitelesek bile, Fransız Devrimi sürecinden de rahatlıkla gözlemlenebileceği üzere, Fransız liberal düşünürler de tıpkı Kemalistler gibi aristokrasinin tasfiyesinden sonra burjuva toplumunun kendi içerisindeki sınıf ayrımlarını görmezden gelmişlerdir (Ağaoğulları, 2011b: 612).

yerine sınıf kavgalarının dizginlendiği ulusal ekonomiyi önerecektir (1984: 26-34).

Recep Peker'in total bir şekilde ifade ettiği bu yapının (ulusal devlet, ulusal ekonomi ve şefçi siyasa) uzantılarını parça parça diğer Kemalist aydınlarda da görmek mümkündür. Örneğin liberal ekonominin, ortaya çıkardığı toplumsal eşitsizlikler üzerinden Fransız Devrimi düşüncesi ile birleştirilerek eleştirilmesi Tekinalp'te de görülür:

> En gelişmiş ilkeler bile, kendi yıkımlarına neden olan tohumu kendi içlerinde taşır oldukları için, bireyin özgürce gelişmesi ve manevi eşitliği, şu anda tüm insanlığın karşı karşıya bulunduğu en büyük yıkımı oluşturan toplumsal eşitsizliklere yol açtı. Bir yanda varlık (servet) yığınları birikti, öte yandan yoksulluk çoğaldı (2004: 227).

Tekinalp'in bu eleştirisi ilk bakışta sosyalist/sol karakterde bir eleştiri gibi durmaktadır. Ancak Tekinalp'in bu eleştiriyi kitabının Kemalist Altı Ok'tan birisi olan devletçiliği tartışırken yapması, söz konusu anti-liberal bakış açısının altında sosyalist bir anlayıştan çok, Recep Peker'deki gibi devletin ekonomiye hâkimiyetini meşrulaştırmaya ve sınıf mücadelelerini dizginlemeye dönük korporatist-devletçi bir anlayışın olduğunu göstermektedir.

Benzer şekilde Tekinalp, Recep Peker'in "Fransız Devrimi ile ortaya çıkan özgürlüklerin aşırı olduğu" düşüncesini de paylaşmaktadır. Bu doğrultuda Tekinalp, Fransız Devrimi'ni doğal haklar kuramı üzerinden eleştirir ve Kemalist Devrim'i de bu eksen üzerinden ondan ayrıştırır. Bunu yaparken CHP'nin Kültür Şubesi Şefi Necip Ali Küçüka'dan bir alıntı yapar:

> Fransız devrimcileri on sekizinci yüzyılın felsefecilerinin inançlarına uyarak doğal hukuk düşüncelerine saplanmışlardı. Bu doğal haklar anlayışı bireylere uçsuz bucaksız bir özgürlük vermek istiyordu. Bu hava içinde yıkılan eski düzenin yerine

> yeni bir düzen kurulamadı. Sonunda düzeni kurmak için bir diktatörlük doğmuştu. Partimiz doğal haklar düşüncesinin doğuracağı derin ve korkunç sakıncaları gördüğü için bugünün bilgi temellerine de uygun olmayan doğal hukuk düşüncesine değer vermemiştir. Bizce özgürlük, eşitlik ve mülkiyet sınırları toplumun yüksek çıkarlarına bağlıdır. Bunun sınırlarını ancak o belirler (2004: 107).

Anti-liberal eleştirinin niteliğinin sosyalist olmaktan çok devletçi-korporatist olduğu bu alıntıda daha açıktır. Zira Fransız Devrimi'nde doğal haklar düşüncesinin manifestosu olan 26 Ağustos 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi, Mehmet Ali Ağaoğulları'nın tespit ettiği gibi bireyden yola çıkmakla birlikte aslında son tahlilde devlete ağırlık veren bir metindir (2010: 225-227). Ancak Tekinalp'e göre bu haklar "bireylere uçsuz bucaksız bir özgürlük" vermektedir. Aynı zamanda Tekinalp, Kemalist halkçılık ve milliyetçilik ilklerinin bir sonucu olarak Fransız Devrimi'nin temel değerleri olan özgürlük, eşitlik ve mülkiyet haklarının "toplumun yüksek çıkarları" ile sınırlandırılmasını öngörmektedir.

Diğer taraftan Şeref Aykut, Recep Peker'in anti-liberal ve devletçi-korporatist düşünce doğrultusunda parlamenter sistem yerine tek partili ve şefli bir sistem önermesine paralel bir şekilde, burjuva sınıfını ve onun siyasal kertedeki kurumsallaşmış yapısı olan parlamento düzenini eleştirir:

> Siyasal şahıslarla büyük endüstri, tecim [ticaret] sahipleri doymak bilmez bir iştahla zenginliklerini artırmak için bu sistemi [parlamentarizmi] tutmaya çabalar. Fransa gibi (hürriyet ve müsavat), erkinlik [serbestlik] ve eşitlik için aşağı yukarı iki yüz yıldan fazla çarpışmış, dereler gibi kan dökmüş, denkli ve düzenli bir demokrasi kurmak için çalışmış bir ulusta bile parlamentarizm öyle bir şekle girmiştir ki, son yılların o ülkedeki parlamento işleri incelenecek olursa artık bu kurumun çürüyüp çöktüğünü kendileri de söylemektedir. Burada

> Cumhurbaşkanı'nın ulusal bir bağ, derleyip toplayıcı bir 'şef' olduğu çok düşünülecek bir şeydir.
>
> (...) Bütün yeryüzüne yayılan Fransız Büyük Devrimi, adem oğullarının [insanoğullarının] özgürlüğü adına ünlenmiş bir yüksek savaş idi. Orta devrin [Ortaçağın] derebeyliğini yıkarken, kralların artan zulümlerini devirirken bambaşka bir sınıf yarattı ki bugün burjuva sınıfı da can çekişirken yine hortlayarak ayaküstü tutunmaya çalışıyor. Bugün çarpışan sermayecilik, büyük kazanç gürültüleri altında görülen utanç işler hep işte parlamentarizmin eseridir. (2008: 18).

Sonuç olarak, Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne bakış açıları bize onların Jakobenizmle potansiyel ilişkilerine dair ne söylemektedir? Öncelikle, Kemalist aydınların yetiştikleri düşünsel iklimi incelerken vardığımız sonuca benzer şekilde, bu başlıkta da ikili bir durum olduğunu görmekte ve Kemalizm ile Jakobenizm ilişkisine dair net bir yorumda bulunamamaktayız. Bir taraftan *Kadro* dergisi istisnasını saymazsak Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne olumlu bakış açısı onların Jakobenizme de aynı sempatiyi gösterebileceklerini akla getirmektedir. Özellikle monarşi, aristokrasi ve kurumsallaşmış din karşıtlığı ile özgürleşme, insan hakları, demokrasi ve bağımsız ulus-devletler kavramları ekseninde şekillenen bu olumlu bakış açısı, Jakobenizmle de ortak bir zeminin paylaşılabileceği izlenimini vermektedir. Aynı zamanda Kemalistlerin, bağımsız ulus-devletler, burjuva devrimi, monarşi karşıtlığı ve anayasacılık gibi kavram ve kategoriler üzerinden Fransız Devrimi ile kendi devrimleri arasında birtakım kıyaslamalara gitmeleri ve Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nin Avrupa'da yarattığı etkinin oldukça benzerini Asya'da yaratacağı şeklindeki iddiaları bu olasılığı daha da artırmaktadır. Diğer taraftan, Kemalistlerin rejim, savaş ve barış, toplumsal sınıflar, sınıf mücadeleleri temaları ve anti-liberal perspektif üzerinden Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim arasına koydukları mesafe ve bu doğrultuda

ulaştıkları "Kemalist Devrim'in özgünlüğü ve üstünlüğü" tezi bu olasılığı azaltmaktadır.

Ancak burada Kemalistlerin Fransız Devrimi'ni kavrayışlarına dair bir husus, onların Jakobenizme karşı potansiyel tutumlarında daha şimdiden bir soruna işaret etmektedir. Öncesinde yaptığımız ayrıntılı analizden anlaşılmaktadır ki Kemalistler, Fransız Devrimi'ni bir bütün halinde kavrarlar ve onun içerisindeki farklı dinamikleri görmezden gelirler. Bunun neden böyle olduğuna, Kemalistlerin bu kavrayışlarının altında yatan sebeplere girmeyeceğiz. Bizim sorunsalımız açısından önemli olan, Kemalistlerin gözünde Fransız Devrimi bir bütün halinde anlamlandırıldığı ölçüde, onun içerisindeki hiziplerden birisi olan Jakobenlerin de kaçınılmaz olarak görünmez kılınacağıdır. Zira Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne bakış açısından kolaylıkla anlaşılabilmektedir ki onlar için Fransız Devrimi içerisinde *Feuillant*lar, Jirondinler, *Hebertist*ler ya da Jakobenler gibi birbirinden farklı ideolojileri temsil eden hizipler yoktur. Sadece bir Fransız Devrimi ve bu devrim sonrasında ortaya çıkan birtakım düşünceler vardır. Nitekim bu durum, Kemalistlerin kendi devrimleri ile Fransız Devrimi arasında olduğunu iddia ettikleri önemli farklılıklarla ve kendi devrimlerinin orijinalliğine olan güçlü inançlarıyla birlikte düşünüldüğünde, onların Jakobenlere özel bir önem atfetmeleri ve onlara hayranlık duyarak eylemlerinde onlardan esinlenmiş olmaları olasılığını iyice düşürmektedir.

I.3. KEMALİSTLERİN JAKOBENİZM'E BAKIŞI

Kemalizmin birinci el metinlerini Jakobenler özelinde incelediğimizde, önceki iki başlıkta öne sürdüğümüz "Kemalistlerin Jakobenizme öykünmüş olmalarının mümkün gözüktüğü, ancak bu ihtimali oldukça azaltan etmenlerin de var olduğu" argümanındaki belirsizliğin ortadan kalktığını ve bir çözüme kavuştuğunu görürüz. Bu çözüme kavuşma aynı

zamanda, "Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne bakış açılarının bütünsel olduğu ve onların Fransız Devrimi içerisindeki hizipleri görmezden geldikleri oranda Jakobenlere de özel bir önem atfetmemiş olabilecekleri" biçimindeki iddiamızı da haklı çıkarmaktadır. Zira Kemalist metinleri incelediğimizde gördüğümüz, Kemalistlerin Jakobenler Kulübü'ne, Jakobenizme ya da Robespierre, Danton gibi Jakoben şahıslara karşı büyük ölçüde kayıtsızlık içerisinde oldukları, Jakobenizme Fransız Devrimi'nin geneline atfettikleri türden bir önem atfetmedikleri, hatta örtük de olsa onu yer yer eleştirdikleridir. Diğer taraftan, bu durumun iki tane istisnası vardır. Bu başlıkta önce, bu istisnalardan ilki olan Selamet-i Umumiye Komitesi örneğine değinecek, sonrasında ise Kemalist metinlerde son derece sınırlı bir yer tutan Jakobenizmle ilişkili pasajları inceleyip Kemalistlerin Jakobenizmle kurduğu ilişkinin (ya da ilişkisizliğin) niteliğine değineceğiz. Nitekim Kemalistlerin Jakobenizme karşı kayıtsızlığının ikinci istisnası da burada, Mahmut Esat Bozkurt'un yazılarında ortaya çıkacak. Son olarak ise, bazı Kemalistlerin dolaylı olarak Jakoben iktidar dönemine getirdikleri eleştirileri aktaracağız.

3.1. Selamet-i Umumiye Komitesi Örneği

Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*'nda devrimci ve Jakoben geleneğin hem İttihatçılar hem de Kemalistler üzerinde etkili olduğunu iddia ettiği kısımda şöyle yazar: "'Kardeşlik'in yerine 'adalet'i geçirerek 1789'un düsturunu benimsemeleri ve 1912-1913 Balkan Savaşları sırasında Ulusal Savunma ve Kamusal Selamet Komiteleri kurmaları bir rastlantı değildi" (2009: 96-97).

İttihatçıların, 1908 Devrimi'ndé Fransız Devrimi'nin sloganını çeşitli biçimlerde benimsediklerine öncesinde biz de de-

ğinmiştik. Ahmad'ın kurulduğunu iddia ettiği komitelerden Balkan Savaşları sırasında kurulan Ulusal Savunma Komitesi ise aslında bir komite olmaktan çok bir cemiyettir ve özgün ismi "Müdafaa-i Milliye Cemiyeti"dir. Cemiyetin amacı Balkan Savaşları sırasında, kentlerdeki satışlar ve dağıtımları denetlemek gibi bir dolu görevle güçlü bir "cephe gerisi" oluşturabilmektir (Zürcher, 2010: 187 ve 192). Ancak bu Cemiyet, her ne kadar ismindeki "müdafaa-i milliye" ile Fransız Devrimi sonucu ortaya çıkan "millet" ve "vatan" kavramlarına gönderme yapıyorsa da, onun doğrudan Fransız Devrimi sürecinden esinlenilerek kurulmuş bir cemiyet olma ihtimali düşüktür. Zira Fransız Devrimi'nde de "vatan savunması" fikri ön plana çıkmış ve gerçekten de "Genel Güvenlik Komitesi" (*Le Comite De Surete Generale*) isimli bir komite kurulmuş olmasına rağmen, doğrudan "Ulusal Savunma Komitesi" isimli bir komite ya da "Müdafaa-i Milliye Cemiyeti"nin işlevleriyle donatılmış bir kuruluş ya da örgüt yoktur.

Diğer taraftan, Ahmad'ın "Kamusal Selamet Komitesi"ne dair iddiaları için aynısı söylenemez. Bağımsızlık Savaşı esnasında Ankara'da "Kamusal Selamet" ya da asıl ismiyle "Selamet-i Umumiye" adında bir komite kurulmuştur ve bu komitenin ismi gerçekten de Fransız Devrimi'nin radikal bir evresinde Konvansiyon Meclisi bünyesinde 6 Nisan 1793'te kurulan "Kamusal Selamet Komitesi" (*Comite de Salut Public*) ile aynıdır.[21] Kamusal Selamet Komitesi'nin Fransız Devrimi sırasında (Kemalist Devrim'e benzer şekilde) dış tehdidin doruğuna ulaştığı bir sırada kurulan ve Jakobenlerin devrimci yönetimiyle özdeşleşmiş bir komite olduğu düşünüldüğünde, bu noktada Kemalistlerin Jakobenlere doğrudan güçlü bir atıf yaptıkları ko-

21 Dolayısıyla, Ahmad'ın Kamusal Selamet Komitesi'yle ilgili yaptığı analoji önemli bir noktaya işaret etmekle birlikte, bu komitenin Bağımsızlık Savaşı değil Balkan Savaşları esnasında kurulduğunu iddia etmesi tarihsel bir hata gibi gözükmektedir. Selamet-i Umumiye Komitesi'nin Bağımsızlık Savaşı'na dair bir örgütlenme olduğuna dair bkz. Demirel, 2011: 381-391.

layca iddia edilebilir. Nitekim bu komite üzerine gördüğümüz en ayrıntılı çalışmayı yapan Ahmet Demirel de bu komitenin isminin Fransız Devrimi'nden esinlenilerek koyulduğunu belirtir (2011: 381).

Selamet-i Umumiye Komitesi, isim benzerliğinin ve benzer bir konjonktürde kurulmuş olmasının yanında, işlevleriyle de Jakoben iktidar döneminin Kamusal Selamet Komitesi ile önemli benzerlikler gösterir. Ayrıca Selamet-i Umumiye Komitesi'nin gizli bir örgüt olması, Kemalizmin sol Jakobenizm ile ilişkisine dair de önemli bir gösterge gibi durmaktadır. Ancak biz bu bölümde şimdilik sadece Kemalistlerin Jakobenlere isimsel bir atıf yaptıklarını belirtmekle yetinecek ve bu iki önemli konuyla ilgili tartışmamızı ilerleyen bölümlere erteleyeceğiz.

3.2. Kemalistlerin Jakobenizme Kayıtsızlığı

Selamet-i Umumiye Komitesi örneğini düşündüğümüzde Arnold Toynbee'nin, Bağımsızlık Savaşı Ankara'sındaki entelijansiyanın, yeni Türk devletinin kurulma aşamasında 1789 Fransız Devrimi'nden oldukça etkilendiği; 1923 Ankara'sında, Fransız Devrimi ruhunun "suyun yüzünü hâlâ dalgalandırmakta olduğu" ve hatta o yıl Ankara'yı ziyarete gelmiş Batılı bir gözlemcinin "Paris'te 1789-1795 yılları arasında etkili olmuş havayı bilmeden 1920'den beri gelişen Türkiye'yi anlamanın olanaksız olduğunu" belirtmesi gibi iddialarının (2009: 23 ve 170-171) abartılı yönler taşısa bile genel olarak doğru olduğu iddia edilebilir. Dahası, bu argüman bir adım daha ileri götürülerek Kemalistlerin açık bir şekilde Jakonbenlere öykündükleri öne sürülebilir. Ne var ki Kemalistlerin 1923 sonrasındaki eylem ve söylemleri, bize Selamet-i Umumiye Komitesi örneğinin bir istisna olduğunu göstermektedir.

Gerçekten de Kemalist metinleri Fransız Devrimi değil de Jakobenizm (ve onunla bağlantılı şahıslar/kavramlar) üzerin-

den bir incelemeye tabi tuttuğumuzda, bu düşüncemizin doğruluğu açıkça ortaya çıkar. Zira Kemalizmin birinci el metinlerinden *Nutuk*, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, *Atatürk'ün Resmî Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri*, Afet İnan'ın *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in El Yazıları*, Şevket Süreyya Aydemir'in *İnkılap* ve *Kadro* (ve *Kadro* dergisi), Ahmet Ağaoğlu'nun *Devlet ve Fert*, Recep Peker'in *İnkılap Dersleri*, Tekinalp'in *Kemalizm* ve Şeref Aykut'un *Kemalizm* kitaplarında Jakobenizme, Jakobenler Kulübü'ne, bu Kulüp'ün üyesi Robespierre, Saint-Just ya da Danton gibi herhangi bir şahsiyete hiçbir şekilde atıfta bulunulmamıştır. Hatta Atatürk'ün *Nutuk*'ta ve içerisinde Atatürk ile Recep Peker'in de yazılarının olduğu Afet İnan'ın *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in El Yazıları*'nda Fransız Devrimi'ne dahi hiçbir atıf yoktur.[22] Nitekim Fransız Devrimi'ne ilişkin, *Nutuk* ile *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in El Yazmaları* dışında saydığımız tüm bu kitaplardan defalarca alıntı yapmış olduğumuz düşünüldüğünde Kemalistlerin, Fransız Devrimi içerisindeki ayrı hizipleri görmezden gelici bir yaklaşıma sahip olmalarıyla ilişkili olarak, Jakobenlere karşı tam bir kayıtsızlık içerisinde olduklarını iddia etmek mümkün gözükmektedir.

Bununla birlikte, Kemalistlerin Jakobenlerden haberdar olduklarını gösteren bazı örnekler vardır. Örneğin *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*'da aktarıldığına göre Atatürk, Herbert George Wells'in *Cihan Tarihinin Umumi Hatları* isimli kitabını okurken kitabın 4. cildinde Robespierre'in son söylevlerinden birine işaret koymuştur. Atatürk'ün okuduğu kitapların bazı sayfalarının fotoğraflarını içeren bu kitaptan anlaşıldığına göre Atatürk, çok önemli bulduğu yerlerin altını çizmek-

22 Konusu gereği *Nutuk*'ta Fransız Devrimi'ne atıf olmaması anlaşılabilir; ancak *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in El Yazmaları* kitabında "millet", "devlet" ya da "hürriyet" gibi Fransız Devrimi ile bağlantılı birçok tema olmasına rağmen Fransız Devrimi'ne hiçbir atıfta bulunulmamış olması şaşırtıcıdır.

te, yanına işaretler koymakta ve birtakım notlar düşmektedir. Görece daha az önemli gördüğü kısımların yanına ise düz dikey çizgi ya da çizgiler çekmektedir. Robespierre'in bahsettiğimiz söylevi ise Atatürk'e göre ikincisine, yani "önemli ama daha az önemli" kategorisine girmektedir. Çizgi çekilen kısımda şöyle yazmaktadır:

> (Fransız ihtilalcilerden Robespiyer) Konvansyon Meclisindeki son büyük söylevinde şu sözleri söyledi: 'İhtilal selinin sürükleyip bize değin getirdiği sayısız rezaletleri, ahlaksızlıkları dikkate alarak, kötülerin pisliklerine bulaşıp kirleneceğini düşündükçe bazı kez büyük bir kuşku duydum. Bu dünyanın bağlaşık zalimleri için yalnız başına kalmış bir adamı yok etmenin de kolay olduğunu biliyorum. Ama aynı zamanda insanlığı savunmak için ölmeye hazır bulunan bir kimsenin görevi neden ihanet olduğu da bence bilinmektedir (aktaran Tüfekçi, 1983: 158).

Aynı zamanda gene *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*'da bu alıntının öncesinde, 31 Mayıs'a kadar Jirondin-Jakoben çekişmesine sahne olan, 31 Mayıs'tan sonra ise Jakobenlerin iktidarda olduğu 1793 yılı için "1793'te Fransız devriminin halka sağladığı yararlar işaretlenmiştir", alıntıdan sonra ise "Robespiyer'in meclisteki çaresizliği işaretlenmiştir" denmektedir. Ayrıca yaptığımız alıntı, *Cihan Tarihinin Umumi Hatları* kitabının 100. sayfasına aittir ve kitapta Atatürk'ün 90, 92, 94-97, 101-111. sayfalarına da işaret koyduğu belirtilmiştir (Tüfekçi, aynı yerde) ki bu sayfa numaralarının da Jakobenlerden bahsetme ihtimali yüksektir.

Bunun dışında Atatürk, bir demecinde doğrudan Jakobenlerle ilgili olmasa bile bir dönem Jakobenlerle yakın ilişkileri olan Napolyon ve Fouchet hakkında olumsuz ifadeler kullanır:

> Kendini eski kanunlara bağlayıp mazi ile ittisalini [temasını] muhafaza etmek isteyen bir kimse, asri bir devlet dahi tesis edemez. Napolyon polis nazırı Fouchet'nin hayatını bildiği halde, onu mevkiinde ipka etmiştir [yerinde tutmuştur], bundan ma-

> nada kendisinin en büyük düşmanlarına itimat etmesi, cinnetten başka bir şey tefsir edilemez (2006d: 124).

Napolyon genç bir subayken Jakoben iktidara hizmetleri olmuş ve kendisi de bu dönemde görüş olarak Jakobenlere yakın bir isimdir (Tanilli, 2007b: 165-166). Keza Fouchet de Jakobenlerin oldukça etkin olduğu *Montagnards* grubuyla yakın ilişkiler içerisinde bir Jakobenler Kulübü üyesidir (Tanilli, 2007b: 151-152). Bununla birlikte, Atatürk'ün bu iki ismi eleştirmesi bir Jakobenizm karşıtlığı olarak yorumlanamaz. Zira hem Napolyon hem Fouchet ilerleyen yıllarda bireysel ilişkileri doğrultusunda saf değiştirmiş, pragmatik yönleri ağır basan isimlerdir. Bu yüzden Atatürk'ün bu isimleri eleştirirken bir Jakobenizm karşıtlığından çok bireysel angajmanları bağlamında eleştirdiğini düşünmek daha doğrudur. Nitekim bu durum Kemalistlerin Jakobenlere karşı kayıtsız oldukları yönündeki argümanımızla da uyumludur.

Kemalistler Jakobenlere karşı kayıtsız olduklarından, onların Jakobenizmle kurdukları ilişki ancak dolaylı yoldan yapılan birtakım atıflardan çıkarsanabilmektedir. Öncesinde değindiğimiz gibi, örneğin Mustafa Kemal'in Fransız Devrimi'nin bağımsız ulus-devletlerin karşılıklı egemenlik haklarına saygı gösteren barışçıl yönüne önem vermesi, diğer taraftan Napolyon dönemiyle birlikte Devrim'in işgalci ve fetihçi bir hal almasını eleştirmesi, Jakobenlerin de Fransız Devrimi sürecinde yer yer savaş karşıtı bir tavır takındıkları düşünüldüğünde, örtük de olsa bir Jakobenizm destekçiliği olarak yorumlanabilir. Ne var ki Atatürk, bu türden argümanlarını sunarken hiçbir şekilde Jakobenlere doğrudan atıf yapmış değildir.

Kemalistlerin Jakobenlere karşı kayıtsızlığını gösteren belirgin örneklerden bir tanesi, Atatürk'ün ve diğer Kemalist aydınların metinlerinde ya da söylevlerinde Robespierre ya da

Danton gibi Jakoben isimlerden neredeyse hiç bahsedilmemesine rağmen Napolyon'dan oldukça sık bahsediliyor olmasıdır. Öncesinde kısmen değinilmiş olmakla birlikte bu bağlamdaki örnekler daha da artırılabilir. Örneğin Atatürk, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde yazdığı bir mektupta Almanların savaş stratejisi ile Napolyon dönemi savaş stratejileri arasında birtakım paralellikler kurar (Aydemir, 2012a: 184). Bağımsızlık Savaşı'nın hemen ertesindeki bir demecinde ise Napolyon'u "hiç sevmediğini" söyler. Gene bu dönemlerde yaptığı bir konuşmada Napolyon'dan bahsederek onu eleştirir. 1930 yılında verdiği bir mülakatta yine Napolyon'u eleştirir; ancak onunla ilgili bir kitabın tercüme edilmesi talimatı verdiğini de söyler[23] (aktaran Parla, 2008b: 202, 217 ve 234; ayrıca Aydemir, 2012c: 420 ve 454). Fransız Devrimi sürecinde Jakobenlerdense Napolyon'un vurgulanması, Saffet Engin'in çeşitli burjuva devrimlerinin liderlerini Atatürk'le kıyasladığı şu yazısında daha net ortaya çıkar:

> On yedinci asırda, İngiliz İnkılabının bir Kromvel'i, on sekizinci asırda Amerikan İnkılabının bir Vaşington'u ve Fransız İnkılabı'nın Napoleon'u, on dokuzuncu asırda Alman ittihadının Bismark'ı yetişmiştir. Fakat bizim İnkılabımızın büyük Lideri, ne bunlardan bir kısmının düştüğü hatalara düşmüş, ve ne de alelade bir lider olarak kalmıştır. O, ibadkâr bir deha olarak beşeriyet tarihinin en harikalı hamlelerini yapmıştır (1938a: 15).

Burada açıkça görülmektedir ki Engin, her ülkenin burjuva devrimlerindeki önemli liderlerini sayarken Fransız Devrimi

23 Kemalistlerin hangi düşünürlere ve düşünce akımlarına önem verdiklerini anlamanın en iyi yollarından bir tanesi erken Cumhuriyet döneminde tercümesi yapılan kitaplara bakmaktır. Örneğin Zafer Toprak, Emile Durkheim'ın birçok kitabının Kemalist aydınların girişimiyle İngilizceye dahi çevrilmeden Türkçeye çevrildiğini söyler (aktaran Aysever, 2014). Diğer taraftan, bu döneme değin Jakobenler hakkında da yazılmış bir dolu kitap olmasına rağmen (Timur, 2011: 27) Kemalistlerce ya da bizzat Atatürk tarafından bu kitapların çevrildiğine ya da çevrilmesi için talimat verildiğine rastlamış değiliz.

için Robespierre, Marat, Danton gibi Jakoben liderler yerine, aslında darbe yaparak Devrim'i sonlandırmış bir askerî lider olan Napolyon'un ismini anmakta ve Atatürk'ü onunla kıyaslamaktadır.

Atatürk'ün ve diğer Kemalist aydınların Jakoben liderlerden neredeyse hiç bahsetmezlerken Napolyon'dan olumsuz bir şekilde olsa bile sıkça bahsetmeleri başka bir yönden de dikkate değerdir. Zira bu durum bize, Atatürk'ün tarihsel olarak Kemalist Devrim'de oynadığı rol bakımından Fransız Devrimi'ndeki Jakobenlerden çok Napolyon'a ve Kemalist rejimin ise Jakoben iktidar döneminden çok Napolyon Bonapart dönemine benzeyebileceğine dair önemli bir ipucu verir. Ancak bu konuyu, bahsettiğimiz durumu aklımızda tutarak, ileride tartışmak üzere şimdilik erteleyeceğiz.

Öncesinde belirttiğimiz gibi, Kemalizmin birinci el eserlerinde Jakobenlere sadece Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilali* isimli kitabında atıf yapılır. Ancak bu eserde de Jakobenler, Fransız Devrimi içerisindeki diğer hiziplerden ayrışmış, belirli bir ideolojik söyleme sahip radikal bir kanadın, kulübün ya da hizbin devrimci özneleri olarak konumlandırılmazlar. Hatta "Jakoben" sözcüğü bile Bozkurt'un tüm kitabı boyunca sadece bir kez geçer (ki bu, burada incelediğimiz Kemalist aydınların eserleri içerisinde "Jakoben" sözcüğünün geçtiği tek örnektir). Söz konusu atıfta ise Kemalist iktidarla bir kıyaslama yapılmaz, sadece Rousseau'nun Jakobenler üzerindeki etkisi belirtilir: "Lenin, Rousseau'nun tam zıddıdır. İkisi de ihtilalci. Fakat Rousseau yapmıyor, yazıyor. Lenin hem yazıyor, hem de yapıyor. Bununla beraber, Rousseau'nun Sosyal Bağıt'ı [Toplum Sözleşmesi] Jakobenler elinde mukaddes kitap hükmünü sürdü. Ve bütün dünya rejimlerinin kaderini tayinde etkili oldu" (Bozkurt, 2008: 118).

Bununla birlikte, Bozkurt'un kitabında, diğer Kemalist metinlerin aksine, Robespierre ya da Danton gibi Jakoben liderle-

rin isimleri sıkça geçer. Örneğin Bozkurt kitabının bir yerinde şöyle yazar:

> İtalyan tarihçisi Guglielmo Ferrero'ya göre Fransız İhtilali'ni başaranların sayısı iki yüzü geçmez. Bence bu bile fazladır. Bu sayı iki üç kişiye indirilebilir. Mirabeau'nun ilk meclisteki meşhur nutku, Mirabeau'nun sözleri, kıvılcımı tutuşturmaya kafi geldi. (...) Kralın otoritesi başaşağı edilmişti. Başlayan yangını 200 değil bence, iki kişi idare etti. Bunlar Danton ve Robespierre idi, denilebilir (2008: 67).

Aynı doğrultuda kitapta: "İhtilalci, gericileri asla affetmemelidir. Bunlara göz yummak, ihtilale kıymak demektir. Danton'un zayıf yeri burası idi. Robespierre, haklı olarak, Danton'a bu gevşekliğinden dolayı gücenik idi. Robespiyer haklı idi. Çünkü Danton'un bu zaafı, Fransız İhtilali'ne oldukça pahalıya mal oldu" (Bozkurt'tan aktaran İnsel, 2011: 675) biçiminde, devrimci süreçlerde gerici unsurlara karşı radikalizmin olumlandığı ifadeler yer alır.

Bozkurt'un Kemalist Devrim ile Fransız Devrimi arasında cumhuriyet düşüncesi üzerinden kurduğu paralellik örtük de olsa Jakobenizm destekçiliği açısından önem taşır. Bu bağlamda, Bozkurt kitabının bir bölümünde Türkiye'de cumhuriyetin ilan edilmesi sürecini Fransız Devrimi üzerinden meşrulaştırmaya çalışır. Bozkurt'un aktardığına göre Rauf (Orbay) Cumhuriyet'in ilan edilme sürecinde *Vatan* gazetesine "milletin emrivakiler karşısında bırakıldığı"ndan yakınmaktadır. Ancak Bozkurt'a göre Fransa'da da cumhuriyet düşüncesi herkes tarafından benimsenmiş değildir. Vendee ve Lyon gibi kentlerde ayaklanmalar çıkmış, yabancı memleketlere yüz binlerce mülteci kaçmış, giyotinde binlerce kafa kopartılmıştır. Hatta ihtilal ilk patlak verdiğinde Fransa'da cumhuriyetten bahseden bile yoktur (2008: 126). Bu şekilde Bozkurt, Orbay'a cevaben "zaten bir ülkenin tamamı cumhuriyet iste(ye)mez, mutlaka (Bozkurt'un kendi değişiyle) kaytaklıklar (döneklikler) yapanlar çıkar" de-

mek istemektedir. Bu da, Jakoben iktidar döneminin önemli unsurları olan cumhuriyetçiliğe, karşı-devrimci Lyon ve Vendee ayaklanmalarının bastırılmasına ve giyotinle yapılan idamlara destek verilmesi suretiyle dolaylı bir Jakobenizm destekçiliği olarak düşünülebilir.

Mahmut Esat Bozkurt'un Jakobenizmle olan ilişkisi burada bitmez. Bozkurt 1930'larda *Halk Dostu* isimli bir gazetede yazılar da yazmıştır. Burada dikkat çekici nokta, Fransız Devrimi'nin radikal devrimcilerinden Marat'nın da devrim sürecinde *Halk Dostu* (*L'Ami de People*) isimli bir gazete yayımlamış olmasıdır. Hatta Marat'nın *L'Ami de People*'de yolsuzluklarla yaptığı mücadele ile ün salmasına benzer şekilde Bozkurt'un da *Halkın Dostu*'ndaki yazılarının odak noktası yolsuzluklardır. Nitekim bu benzerlik, gazetenin isminin doğrudan Marat'ya yapılan bir atıfla koyulduğunu göstermektedir (Uyar, 2011: 215).

Marat'ya yapılan bu atıf, Bozkurt'un *Atatürk İhtilali*'nde örtük de olsa Jakobenizm destekçiliği olarak yorumlanabilecek sözleri ile birlikte düşünüldüğünde ortada bir Jakobenizm hayranlığı olduğu kanısına yol açabilir. Nitekim günümüzde sol Kemalist çizgiyi temsil eden kesimlerin hem Jakobenizm ve Kemalizm arasında bir benzerlik olduğunu vurgulamaları hem de bu kesimlerin Mahmut Esat Bozkurt'a Kemalist entelijansiya içerisinde ayrı bir önem atfediyor olması tesadüfi değildir.[24] Bununla birlikte Bozkurt, eserinin hiçbir yerinde Jakobenizmden ayrı bir ideoloji ya da düşünce formu olarak söz etmemekte, John Locke'tan Vladimir Lenin'e kadar birçok düşünürü analiz etme girişiminde bulunmasına ve bu şahsiyetlerin düşünceleri ile Kemalizm arasındaki birtakım benzerlik ve farklılıklara değinmesine karşın, hiçbir şekilde Kemalizm ile Jakobenizm arasında bir bağ kurmaya çalışmamaktadır. Nitekim bu durum bize Robespierre ya da Danton'a yapılan atıfların Jakobenizm adı altında ayrı ve özerk bir ideolojiden

24 Bir örnek için bkz. (Usta, 2014).

çok kişilerin şahsına yapıldığı izlenimi vermektedir. Ayrıca öncesinde de değindiğimiz gibi, Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*'nde "ilerici" olduğunu düşündüğü her uygulamayı şu ya da bu biçimde zaten övmektedir. Dolayısıyla, Bozkurt'un Danton ya da Robespierre'den övgü dolu sözlerle bahsetmesinin ayrıca bir önemi var gibi gözükmemektedir.

Diğer taraftan, Mahmut Esat Bozkurt'ta bir tür Jakobenizm hayranlığı olduğu kabul edilse bile bu durumun Kemalist aydınlar arasında istisnai bir durum oluşturduğu oldukça açıktır. Zira öncesinde de değindiğimiz üzere, Kemalist kurucu kadronun başta Mustafa Kemal olmak üzere diğer üyelerinin söylev, demeç ve yazılarında genelde Jakobenlere, özelde ise Robespierre, Danton ya da Saint-Just gibi Jakoben isimlere neredeyse hiçbir atıfta bulunulmamıştır. Nitekim, şimdi göreceğimiz üzere, Kemalist metinlerde Jakobenizme yapılan kasıtsız ve dolaylı göndermeler sadece Mahmut Esat Bozkurt'ta gözlemlediğimiz gibi olumlu yönde değildir.

3.3. Kemalist Metinlerde Zımni Jakobenizm Eleştirisi

Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne bazı eleştirilerini ve bu bağlamda iki devrimci süreç arasına koydukları mesafeyi, örtük de olsa önemli bir Jakobenizm eleştirisi olarak yorumlamak mümkündür. Kemalistlerin bu eleştirileri aynı zamanda onların toplumsal sınıfların varlığını yadsımalarıyla ilişkili olarak antiliberal perspektiflerinin bir devamı niteliğindedir. Bu bağlamda Kemalistlere göre Fransız Devrimi, bireyci düşünce doğrultusunda "başıboş" bir şekilde gelişmiş, belirli bir "cephe birliği" ve "kolektif ruh" biçiminde tezahür edememiştir. Örneğin Şevket Süreyya Aydemir şöyle yazar:

> Fransız İhtilali'nde heyecan, sokakta bir sel gibi akardı. Fakat bu heyecan selinde sokağın, yani ayrılığın, başıboşluğun, hulasa ilkel endividüalizmin [bireyciliğin] mutabık kalınmış olma-

> yan ihtilal prensiplerinden ziyade, kendi ruhi şevkinin, serbest cilvesine esir olarak, mücadelesinde fert kahramanlıklarının şaheserlerini verdi. Fakat mahiyeti belirli hedeflerin arızasız elde edilebilmesi için, kolektif bir ruh disiplini göstermedi (2011: 232).

Aydemir'e göre Fransız Devrimi'ndeki "kolektif ruh disiplini" eksikliği, onun bir sınıf mücadelesi sonucu ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Kemalist Devrim'de bu şekilde bir sınıf mücadelesi yaşanmamış, dolayısıyla Kemalist elitler bir "cephe birliği" içerisinde devrimi gerçekleştirebilmiştir:

> Fransız inkılabı, inkılapta cephesizliğin, cephe birliğinden yoksunluğun ve inkılabın akışını murakabede [denetlemede] kadrosuzluğun bir misalidir. Hatta buna, murakabede anarşi de diyebiliriz. Nitekim bunun neticesindendir ki bu inkılapta düşmanlara savaş işi, daha ilk adımda, inkılapçıların ve öncü kadronun kendi içinde savaşı haline gelmiştir. Kadronun kendi içinde terör, yani inkılap kahramanlarının birbirlerini ve sebepsiz tasfiyeleri, düşmanla savaşın yerini almıştır. Hulasa adına Fransız İnkılabı denilen dev, kendi evlatlarını kendisi yemiş, böylece de Fransız İnkılabı'nda, bu inkılabın karşı çıktığı, mücadele ettiği kuvvetlere yeniden iktidar yolunu, inkılapçı kadronun bu iç savaşı açmıştır. O düşmandır ki, krallıktı, aristokrasiydi, kilise imtiyazları ve kilise parazitleriydi. İnkılap, coşkunluk yıllarından pek az sonra, hatta bir de imparatorluk idaresi şeklinde, ilk reaksiyonunu vererek, Restorasyona çıkan yolu bizzat açmıştır (2011: 241).

Bu şekilde Aydemir, açıkça dile getirmese de, "öncü kadro" teması üzerinden Kemalist Devrim'i Fransız Devrimi'nden daha üst bir konuma yerleştirir. Zira Fransa'da devrim kadroları birbirleriyle rekabet etmiş ve bu da gerici iktidarların önünü açmıştır. Halbuki Kemalist Devrim, bir tür "cephe birliği" içerisinde tezahür etmiş, liderler birbirleri ile sebepsiz rekabet içerisine girmemiş, bu da Devrim'in akıbeti için daha olumlu

sonuçlar doğurmuştur. Aydemir'in "öncü kadro eksikliği" sebebiyle Fransız Devrimi'ndeki iç mücadeleyi ve Jakoben iktidar döneminin önemli bir unsuru olan terörü olumsuzlaması şu sözlerinde de açıktır:

> [Fransız Devrimi'nin] akışında inkılapçı nesil, yapacağını bilen ve bu yapacağı işlerin hedefleri üstünde bir hareket disiplini kurabilen bir kadrodan daima yoksun kalmıştır. Yani, inkılabın öncü unsurları, hiçbir zaman, disiplinli bir avangard [öncü] halinde birleşmemiştir. Sel gibi akan kanlara ve kanlı terörlerin, bir bakışta disiplin ifade eder gibi görünen şiddet ve dehşetine rağmen, Fransız İhtilali üstünde Fransız ihtilalcisinin şuurlu murakabesi [denetimi], hiçbir zaman kurulamadı. Bu ihtilal, deli bir hava içinde bütün öncü kadrosunu yedi ve 1789'dan 1871'e kadar süren bir kan ve enerji israfından sonra, kötü bir "oportünizme" döndü (2003: 241).

Aydemir burada muhafazakâr Edmund Burke'ü andırırcasına Fransız Devrimi'ni kitlelerin "başıbozuk" birtakım hareketleri olmakla itham etmektedir. Diğer taraftan, öncesinde belirttiğimiz gibi Aydemir'in düşünceleri genel olarak Kemalist aydınlardan daha özerk bir pozisyona sahiptir. Bununla birlikte, Fransız Devrimi'ni bir tür "başıbozukluk", Kemalist Devrim'i ise tam tersi "cephe birliği içinde" görme eğilimi, Kemalist aydınların diğerlerinde de vardır. Örneğin Saffet Engin, Aydemir'in de vurguladığı "şuur" kavramı üzerinden benzer bir temayı işler:

> Fransa'da inkılap şuursuz başladı ve şuursuz bir cereyanla gitti. Onun içindir ki, birçok facialar ve cereyanlarla doludur. Onun içindir ki, elden ele, devirden devire geçti. Milletin şuurlu vicdanından, istiklalinin muhafazasına matuf olan [yönelen] bir azimden, bir aşktan doğmamıştı, Cumhuriyetten İmparatorluğa, İmparatorluktan Krallığa, Krallıktan yine İmparatorluğa ilah... dolaşıp durdu. Bilhassa bu bakımdan bizim inkılabımız, Fransız inkılabının üstünde görülmeğe layıktır. Çünkü bizim inkılabımız şuurlu olarak, eski rejimin teh-

> likelerini, ve hayatımızı tehdit edecek bir mahiyette olduğunu görerek planlı bir tarzda yaptık. Daha doğrusu attığımız adımların ve ne yaptığımızın farkında idik (1938a: 35).

Diğer bir deyişle, Saffet Engin'e göre Fransız Devrimi belirli bir plan-program dahilinde yapılmadığı için birçok kan dökülmüş ve bu "plan-programsızlık" aynı zamanda karşı-devrimin önünü açarak sürekli bir rejim değişikliğine yol açmıştır (ki bu bakış Aydemir'den aktardığımız sözlerle oldukça uyumludur). Halbuki Kemalist Devrim, belirli bir "şuurluluk" ve "bilinçlilik" ürünü olduğu için bu tür durumlara sebebiyet vermemiştir. Engin'de Fransız Devrimi'nin "plan-programsızlık" üzerinden Kemalist Devrim'den ayrıştırılması şu sözlerde de görülür:

> Fransız inkılabı, Kralın mali meselelere bir çare bulmak için Etajenero'yu [vurgu aslında] çağırması neticesi olarak başladı. Eğer uzun zamandan beri kapalı olan meb'usan meclisi Kral tarafından çağırılmamış olsaydı kim bilir ne zaman ve nasıl bir Fransız inkılabı olacaktı. Etajeneroya iştirak edecek meb'usların, Paris'e geldikleri zaman koca bir inkılaba başlamak üzere geldikleri, fikirlerinde zerre kadar yoktu. Onlar sırf Kralın daveti üzerine gelmişlerdi, ve bu münasebetle ona vergiler hakkında ufak tefek şikayetlerde bulunacaklardı. Mesele bundan ibaretti. Sonra, Kralın birtakım usulsüz ve korkakça hareketleri üzerine ilk kıvılcım; onu takib edecek yangınlardan hiç kimsenin haberi olmaksızın – ateşlendi. Bu inkılab yapmak için evvelce tertip edilmiş hiçbir plan ve hiçbir proje yoktu. Buna mukabil, Türk İnkılabının seyrini düşünürsek, adım adım nasıl misaklar, projeler çizildiğini, nasıl esaslı bir program dairesinde hareket edildiğini görürüz (1938a: 36).

Aydemir ve Engin'e benzer şekilde, örtük olarak Jakobenizm destekçiliği olarak yorumlanabilecek argümanları olduğunu bir önceki bölümde belirttiğimiz Mahmut Esat Bozkurt da Fransız Devrimi sürecinde liderler ve hizipler arasındaki saflaşmaları ve kanlı hesaplaşmaları eleştirir, öncesinde devrimci liderler için

kullandığı övgü dolu sözlerle çelişen bir biçimde bu defa devrimci liderleri sert bir şekilde eleştirir:

> [Fransız İhtilali] feragat sahibi cesur şeflere sahipti. Bunda şüphe yoktur. Fakat şefler zekâ ve bilgi bakımından, bilhassa zekâ bakımından söz götürür bir durumda idiler. Bunların bir kusuru da sabit fikircilik idi. Hele etraflarını çevirenler, cep doldurma hastalığına fena halde müptela bulunuyorlardı. Alfred Foulliet'nin dediği gibi, lüzumsuz ve çok fazla dökülen kanlar, idraksizliğin bir verimi idi. Nihayet şefler arasına düşen kıskançlık ve anlaşmazlık, *Konvansiyon Meclisi*'ni bir kanara [mezbaha] haline getirdi. İşte birinci Fransız Cumhuriyeti, hem de şeflerin eliyle, bu kanarada boğazlandı (2008: 91).

Demek ki, Bozkurt'a göre devrimlerde feragat, zekâ ve bilgi çok önemlidir. Fransız devrimciler ise fedakar olmalarına rağmen "zekâ bakımından su götürür"(!) oldukları için şefler birbirleriyle mücadele içerisine girmiş ve bu yüzden Fransız Cumhuriyeti başarısızlığa uğramıştır.

Aydemir, Engin ve Bozkurt'un metinlerinde, Fransız Devrimi'ndeki karışıklıklar, burjuvazinin iç mücadeleleri, kitlelerin devrimdeki rolü ve devrimdeki terör politikalarının eleştirilmesi, diğer yandan Kemalist Devrim'in bir "cephe birliği", "nizamlılık" ve "düzenlilik" içerisinde gerçekleşmiş olduğu iddia edilerek övülmesinin; hem terör politikalarının hem de Parisli devrimci kitlelerin Jakoben iktidar döneminin en önemli bileşenleri olduğu düşünüldüğünde, doğrudan olmasa da dolaylı bir Jakobenizm eleştirisi anlamına geldiği iddia edilebilir. Nitekim Kemalistlerin toplumsal süreçlerde kitleleri dışlayan (Gustave Le Bon etkisi) ve belirli bir düzenlilik arayan "nizamperver" (Auguste Comte etkisi) bakış açıları, ilerleyen bölümlerde onların Jakobenizmle aralarına koydukları mesafenin birer göstergesi olarak tekrar karşımıza çıkacaktır.

Sonuç olarak, Kemalist kurucu kadro için Jakobenlerin, Fransız Devrimi içerisinde ayrıca bir önemlerinin olmadığı,

Kemalizm ile Jakobenizm arasında literatürde kurulan paralelliklerin ise dönemin kurucu kadrosunun kendisinin kurduğu değil sonradan kurulan paralellikler olduğu sonucuna, bu şahsiyetlerin yetiştikleri ortam ile kendi metinleri üzerinden yaptığımız inceleme ve değerlendirmelerle ulaşılmıştır. Dolayısıyla Kemalistler, Türkiye'de uyguladıkları politikalar ile Fransız Devrimi'ndekiler arasında belki genel düzeyde bazı paralellikler kurarlar ama özel olarak Jakobenlerin ideolojileri ile kendi ideolojileri arasında bir benzerlik olduğunu kesinlikle düşünmezler. Yaptıkları eylemleri onlarla kıyaslamazlar ya da onlardan ilham aldıkları iddiasını taşımazlar. Kemalist yazın içerisinde "Jakobenler" gibi Fransız Devrimi içerisindeki ayrı bir hizbe herhangi bir atıf yoktur. İsmi dahi anılmayan Jakobenizm içerisinde sayılabilecek Robespierre ya da Danton gibi isimler (onları da tek anan Mahmut Esat Bozkurt'tur) diğer Fransız devrimcilerden herhangi iki tanesi olarak anlamlandırılırlar. Önemli bile olsalar, Jakoben ideolojiye sahip oldukları için değil kendi başlarına eylemleriyle önemlidirler.

Diğer taraftan vardığımız bu sonuç, bazı soru işaretlerini beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki, Kemalistlerin İttihatçılarla ilişkilerinde ortaya çıkar. İdeolojilerinin içeriği kuramsal düzeyde benzesin ya da benzemesin, İttihatçıların Jakobenlere atıfta bulunmaktan çekinmediklerine öncesinde değinmiş ve bunun bazı örneklerini de vermiştik. Bu bağlamda şöyle bir soru sormak mümkündür: İttihatçılar ve Kemalistler aynı düşünsel ortamdan gelmişler, aynı kaynaklardan beslenmişlerdir. Nitekim İttihatçılıkla Kemalizm arasında, literatürde de büyük oranda kabul gördüğü üzere, önemli süreklilik ilişkileri ve benzerlikler vardır. Öyleyse neden İttihat ve Terakki üyeleri Fransız devrimcilere ve Jakobenlere doğrudan atıf yapmaktan çekinmez, onlara öykündüklerini belirmekte tereddüt etmezken; Kemalistler bırakalım Jakobenlere doğrudan atıf yapmayı Fransız Devrimi'ne dahi belirli bir mesafeyle yaklaş-

mışlardır? Mısır modernleşmesinin önemli isimlerinden Enver Sadat bile anılarında, Türkiye'deki Jön Türk hareketinin muadili olarak düşünülebilecek Hür Subaylar hareketinin, Danton ya da Robespierre gibi figürlerden etkilendiğini açıkça yazabilmektedir (Timur, 2008: 329). Tüm bunlarla birlikte düşündüğümüzde, güncel Kemalizm literatüründe çok sayıda Jakobenizm-Kemalizm özdeşleştirmesi yapılmasına rağmen, Atatürk'ün ya da diğer Kemalist aydınların Jakobenlere bu kadar ilgisiz olmaları, metinlerinde, söylev ve demeçlerinde neredeyse onlardan hiç bahsetmemiş olmaları, son derece ilginç bir tablo ortaya koymaktadır.

Öncelikle bu durumun herhangi bir bilgi eksikliğiyle açıklanamayacağı açıktır. Buraya kadar anlattıklarımızdan Kemalist kadroların öyle ya da böyle Fransız Devrimi tarihine hâkim oldukları rahatlıkla iddia edilebilir. Örneğin, öncesinde aktardığımız üzere Atatürk'ün Robespierre'in son söylevini okuduğunu biliyoruz. Ayrıca Atatürk, 14 Temmuz 1922 tarihli söylevinde ünlü Fransız tarihçisi Jules Michelet'in kitaplarından Konvansiyon Meclisi dönemindeki Valmy ve Jemappe muharebelerine atıfta bulunmaktadır (1998: 148-150). Ne var ki Atatürk, çok önemli olmasına rağmen, Jakobenlerin bu süreçlerdeki rolünün altını çizme gereği duymaz. Benzer örnekler diğer Kemalist aydınlar için de verilebilir.

Diğer taraftan, Kemalist aydınlar –Mahmut Esat Bozkurt örneği dışında– söylev ve metinlerinde Jakobenlere karşı neredeyse tamamen kayıtsızlarken, Jakobenlere doğrudan bir atıf olduğu açık olan Selamet-i Umumiye Komitesi'nin varlığı da aydınlatılması gereken bir başka noktadır. Çelişkiymiş gibi gözüken bu durumun açıklaması, bizce İttihatçılarla Kemalistler arasındaki süreklilik-kopuş ilişkisinde yatmaktadır. Zira Selamet-i Umumiyet Komitesi'nin kurulduğu Bağımsızlık Savaşı esnasında –Komite'nin tam olarak kurulma tarihi ilkbahar 1922'dir (Demirel, 2011: 382)– henüz Kemalistlerin İttihatçılardan tam

anlamıyla koparak kendi hegemonyalarını kurmaları ve bu doğrultuda Kemalizm adında bağımsız bir ideolojik alan yaratmaları söz konusu değildi. Nitekim 1925-1926'da İttihatçıların kesin tasfiyelerine kadar bu bağımsızlaşma durumu tam olarak mümkün olamayacaktır. Diğer bir deyişle, Kemalistler 1922 yılında aslında hâlâ birer İttihatçıdırlar. Bu yüzden tıpkı İttihatçılar gibi Kemalistlerin de bu dönemde Jakobenlere atıf yapmaları aslında şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla Selamet-i Umumiye Komitesi, Jakobenlere doğrudan önemli bir atıf olmakla birlikte Kemalistlerin henüz İttihatçılıktan bağımsızlaş(a)mamış bir döneminde ortaya çıktığından, Kemalistlerin sonradan Fransız Devrimi'ne bakış açıları ve Jakobenlere kayıtsızlığı ile birlikte düşünüldüğünde, İttihatçılığın izini taşıyan bir istisna gibi gözükmektedir.

Bu noktada Kemalistlerin milliyetçi yönleri de önemli bir husus olarak karşımıza çıkar. Kemalistler, Bağımsızlık Savaşı esnasında henüz Türk milliyetçisi kimliklerini çok vurgula(ya) mazlar. Bu bağlamda, milliyetçi düşünce ön plana çıkmadığı oranda Fransız Devrimi ve Jakobenlerin Kemalistler için bir referans noktası olması daha kolay gibi gözükmektedir; zira Tanıl Bora'nın da belirttiği gibi, Cumhuriyet'le birlikte Türk kimliği inşa sürecinde "kendine mahsus yol" (*sonderweg*) izlendiği iddiası Türk milliyetçiliğinin önemli unsurlarından birisi olmuştur[25] (2012: 17-18). Dolayısıyla, ne zaman ki Bağımsızlık Savaşı ertesinde kademeli olarak milliyetçi ideoloji kendini göstermeye başlamış, Atatürk'ün kendi deyimiyle "biz bize benzeriz" anlayışı (aktaran Peker, 1984: 34) daha vurgulanır olmuş, Fransız Devrimi ve Jakobenler de bir referans noktası olmaktan çıkmaya başlamıştır.

Milliyetçi ideolojinin yükselişi ile birlikte Fransız Devrimi'nin referans noktası olmaktan çıkmaya başlaması, Kemalist aydınla-

25 Bora'nın bu argümanı bizim, Kemalistlerin kendi devrimlerinin özgünlüğüne (ve üstünlüğüne) inandıkları yönündeki görüşümüzle de uyumludur.

rın kendi söylev ve metinlerinden de gözlemlenebilir. Örneğin, Atatürk'ün 1920'lerdeki (özellikle başlarındaki) söylevlerinde Fransız Devrimi'ne oldukça olumlu ve övücü bir yaklaşım gözlenirken; Kemalist aydınların tamamı 1930'larda yazılan kitaplarına baktığımızda, Kemalist milliyetçiliğin radikallik dozunun bu dönemde oldukça artmasıyla ilişkili olarak, Fransız Devrimi'ne olumlu bakış açısı tam olarak kaybolmasa bile onunla araya koyulan mesafenin artmış olduğunu görürüz. Aslında, İttihatçılar da özellikle 1913'teki Balkan Savaşları'ndan itibaren milliyetçi ideolojinin etkisindedirler; ancak belirli bir ulus-devlet kurma projesi kapsamındaki Türk milliyetçiliği ideolojisinin 1930'larda radikal bir boyuta taşınmasıyla birlikte, Kemalistler arasında "biz bize benzeriz" anlayışı iyice belirginleşmiştir. Nitekim Kemalistlerin, bu dönemde kendi metinlerinde Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi dahil dünyadaki hiçbir devrime benzemediğini iddia etmeleri ve sürekli olarak kendi devrimlerinin üstünlüğünü vurgulamaları da söz konusu argümanımızla paralel bir doğrultudadır. Bu bağlamda, Kemalist kurucu kadrodaki şahıslara o dönemde "Jakoben" oldukları söylense, "biz bize benzeriz" şiarınca bunu en başta kendilerinin reddedeceğini iddia etmek dahi mümkündür.

Diğer taraftan, Kemalistler milliyetçi ideolojinin de etkisiyle kendi devrimlerinin biricikliğine o kadar inanırlar ki, aralarındaki birçok süreklilik unsuruna rağmen 1908 Jön Türk Devrimi ile dahi aralarına mesafe koyarlar ve kendi devrimlerinin 1908 Devrimi'nden tamamen farklı ve hatta ondan daha üstün olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla Kemalistler, milliyetçi ideolojiyi ve "biz bize benzeriz" anlayışını benimsedikleri ve kendi devrimlerinin özgünlüğüne inandıkları ölçüde, gerçekten Jakobenlere karşı bir hayranlık besliyor veya onlara öykünüyor olsalar bile bu durumu söylem düzeyinde reddetmiş ya da Jakobenizm ile kendi ideolojileri arasındaki benzerlikleri görmezden gelmiş olabilirler. Aynı şekilde, doğrudan bir öykünme

durumu olmasa dahi tarihsel olarak Kemalizmin Türk modernleşmesinde oynadığı rol, Jakobenizmin Fransız modernleşmesinde oynadığı rol ile yapısal birtakım benzerlikler gösteriyor olabilir. O halde, Kemalist aydınların Jakobenizme karşı kayıtsız olmaları, Jakobenizm ile Kemalizm arasında bir ilişkisellik olmadığına dair çok önemli bir bulgu olmasına rağmen tek başına yeterli değildir. Bu noktada sorulacak soru Kemalistlerin kendilerine rağmen, yani kendileri neredeyse hiçbir doğrudan referans vermemiş olmalarına rağmen, Jakobenlerle bir benzerliklerinin olup olamayacağıdır. Bunun içinse, "Giriş" bölümünde belirttiğimiz "eylem-söylem kuralı" uyarınca, Kemalistlerin söylemlerinin yanında eylemlerine de bakmalı ve bu bağlamda bir Kemalizm-Jakobenizm benzerliğinin olup olmadığı araştırılmalıdır.

II

Devrim ve Radikalizm

Literatürde Jakobenizm ile Kemalizm arasında kurulan paralelliklerin önemli bir kısmı "devrimcilik" ve "radikalizm" kavramları üzerine temellenir. Örneğin Ahmet İnsel, "Jakoben/radikal Kemalist dar bir akım dışında, Atatürkçü düşünce sistemi olarak kendini tanımlayan merkez Kemalist düşün içinde Aydınlanma hareketi güçlü bir referans olmaktan çıktı" (2011: 18) diyerek hem "Jakoben" sözcüğünü "radikal" anlamında kullanır, hem de bu anlamıyla onun Kemalizmle ilişkisini kurar. Farklı bir perspektiften Attila İlhan ise, "Müdafaa-yı Hukuk'un inkılapçı heyecanı, Jakoben cumhuriyetçilik rüzgârlarının olanca hızıyla estiği, 1920'li yıllar"dan bahsederek (2011: 523), "Jakoben" sözcüğünü "radikal devrimci" anlamıyla Kemalizmi niteleyici olarak kullanır. Sina Akşin de "Jakobenlikten, devrimcilikten başka çare yok" diyerek Attila İlhan'ınkine benzer bir bağlam üzerinden Kemalizme gönderme yapar (aktaran Maraşo, 2011: 33).

Jakobenlerin adlarının hemen her yerde "radikal devrim"in simgesi haline gelmiş olduğu tarihsel bir gerçekliktir (Hobsbawm, 2012: 73). Bu doğrultuda, Kemalizme dair literatürde de, bazı örneklerini verdiğimiz üzere, Kemalistleri "radikal devrimci" olarak nitelemek amacıyla "Jakoben" sıfatının kullanılması yaygındır. Ancak bunun ne derece anlamlı olduğu, diğer bir deyişle Jakobenizmle kıyaslandığın-

da Kemalizmin ne ölçüde "devrimci" ve ne ölçüde "radikal" olarak nitelendirilebileceği bir soru işaretidir. Bu nedenle biz bu bölümde, Jakobenlerin "radikal devrimci" olduklarını veri alarak, Kemalistleri "Jakoben" olarak nitelendirmenin ne derece geçerli olup olmadığını araştıracağız. Bunun için, önce Kemalist modernleşme sürecinin bir devrim olarak anlamlandırılıp anlamlandırılamayacağını, sonrasında ise bu sürecin Jakoben iktidar dönemine kıyasla ne derece "radikal" olarak nitelendirilebileceğini tartışacağız. Son olarak da, her iki ülkenin devrimci süreçlerindeki aktörlerin bir karşılaştırmasını yapacağız.

II.1. KEMALİST MODERNLEŞME: DEVRİM Mİ REFORMİZM Mİ?

Kemalist modernleşmenin devrimci bir sürece işaret edip etmediği, Kemalizme dair literatürde en tartışmalı konulardan bir tanesidir. Sol Kemalist paradigma, Kemalist modernleşmenin çok büyük oranda devrimci bir süreç olduğunu kabul ederken, sol liberal paradigma Kemalist modernleşmeyi devrimci bir süreç olarak görmez ve bu süreci genelde "muhafazakâr modernleşme" olarak nitelendirir. Bu başlıkta biz bu konuya dair sol liberal tezleri, özellikle bu literatüre dahil isimler olan Eric Jan Zürcher, Taha Parla ve Şerif Mardin'in argümanları üzerinden tartışarak, Kemalist modernleşme sürecinin devrimci bir dönüşüm olarak anlamlandırılıp anlamlandırılamayacağını bulgulamaya çalışacak ve böyle anlamlandırılabildiği oranda bu dönüşümün Jakoben hareketle olan benzerlik ve farklılıklarını irdeleyeceğiz. Bunun için, ilk olarak devrim tezimize dair bazı açıklamalar getirecek, sonrasında ise "ihtilal", "inkılap" ve "devrim" kavramları üzerinden Kemalistlerin kendi modernleşme hareketlerini bir "devrim" olarak görüp görmediklerini tartışacağız. Daha sonra, kitlelerin devrimlerde oynadıkları role ve bu

bağlamda Fransız Devrimi ve Jakobenler ile Kemalist Devrim ve Kemalistlerin nereye oturduklarına bakacak, ardından burjuva devrimlerindeki "yarım kalma" sorununa kır ve kent ilişkileri bağlamında değineceğiz. Son olarak ise, Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim'deki süreklilik-kopuş ilişkilerini çözümleyeceğiz. Burada esas olarak, sol liberal tezlerin aksine, "Kemalist Devrim" olarak isimlendirilebilecek Fransız Devrimi'ne benzeyen burjuva karakterde devrimci bir sürecin Türkiye'de de yaşandığı; ancak bu devrimin Fransız Devrimi'nden önemli noktalarda ayrıştığı ve söz konusu ayrışmanın Kemalizm ile Jakobenizm arasındaki farklılıkların da altyapısını oluşturduğu öne sürülecektir.

1.1. Devrim Kavramı

Çalışmada Kemalist modernleşmenin devrimci bir sürece işaret edip etmediğine dair bir tartışma yürütebilmek için öncelikle kendi devrim tezimizi ortaya koymalı ve Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim'e bakış açımızı bu tez üzerinden temellendirmeliyiz. Bu çalışmada kuramsal düzeyde "devrim" denildiğinde esas olarak Marksist devrim tezi kastedilmektedir. Marx'a göre devrimler, yalıtılmış şiddet ya da çatışma olayları olmaktan çok, temelde çatışmaların yön verdiği, tarihsel olarak, gelişen bir toplumdaki nesnel yapısal çelişkilerden doğan sınıf temelli hareketlerdir. Toplumdaki devrimci çelişkinin temel kaynağı, bir üretim tarzı içerisindeki toplumsal güçler ile toplumsal üretim ilişkileri arasındaki uyumsuzluktur (Skocpol, 2004: 31). Buna göre:

> Gelişimlerinin belirli bir aşamasında toplumun maddi üretim güçleri, o zamana kadar içinde devindikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunun hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline

> gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, çok ya da az bir hızla altüst eder (Marx, 2011b: 39).

Devrimleri, tarihsel süreç içerisindeki "mutlak kopuş"lardan çok "sıçrama"lar olarak görmek daha doğrudur. Nitekim Taner Timur'un da belirttiği gibi tarihte mutlak kopuşlar hiçbir zaman olmaz (2008: 64). Marx'ın deyimiyle devrimler, tarihsel süreçleri hızlandıran "lokomotiflerdir" (aktaran Skocpol, 2004: 23). Diğer bir deyişle, süreklilik kopuş ilişkisi içerisinde diyalektik bir biçimde ilerleyen tarihsel sürecin verili bir anında, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki, kopuşun sürekliliğe ağır basmasına ve devrimci bir sıçrama gerçekleşmesine neden olur.

Devrim kavramı "siyasal/politik devrim" ve "toplumsal/sosyal devrim" şeklinde ikiye ayrılabilir. Bizim az önce tanımladığımız süreç "siyasal devrim"i açıklar ve bu haliyle siyasal devrim, iktidarın sınıf karakterinin değişmesi, bir sınıf ya da sınıflar koalisyonundan başka bir sınıf ya da sınıflar koalisyonuna geçmesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle, artı-değere el koyan eski sömürücü sınıf, iktidarı yeni bir sınıfa devreder. Bu bağlamda, "devrimci değişim"i "reformcu değişim"den ayıran en önemli ölçüt, eski devlet aygıtının parçalanması ve yerine yeni tip bir devletin kurulmasıdır (Savran, 2011: 82). Dolayısıyla, politik devrim sürecinin esas mücadele alanı devlettir ve temel amaç devletin ele geçirilmesidir. Ancak bu mücadele sivil toplum alanıyla diyalektik bir iç içelik gösterir.

"Toplumsal devrim", bir üretim biçiminden daha ileri aşamadaki başka bir üretim biçimine tam olarak geçildiği çok daha uzun erimli bir dönemi kapsar. Bu şekilde "toplumsal devrim", sivil toplum alanında "siyasal devrim"den çok önce başlar. Siyasal devrimi kapsar ve hatta o bittikten sonra, iktidarı ele geçiren sınıfın (bizim konumuzda burjuvazinin) ya da

onu temsil eden katmanların devlet aygıtının artık ele geçirilmiş olması sayesinde yaptığı köklü reformlarla, çok daha hızlı bir şekilde devam eder. (Savran, 2010: 66-69; Timur, 2008: 63-64). Bizim bu çalışmadaki odak noktamız, uzun erimli bir dönemi kapsayan "toplumsal devrim"den ziyade, iktidarın sınıfsal niteliğinin el değiştirdiği "siyasal/politik devrim" olacaktır.

Toplumsal devrim süreci, aynı zamanda bir uluslaşma/ulus-devlet kurma süreciyle birlikte ilerler. Bu bağlamda, ilk uluslaşma süreçlerinin kapitalizmin ilk geliştiği yerler olarak İngiltere ve Fransa'da 17. yüzyılda başladığı ve 18. yüzyılda tüm hızıyla sürdüğü genel kabul görür. Farklı bir uluslaşma süreci geçiren Amerika Birleşik Devletleri'ni (ABD) de bu gruba katmak mümkündür. Bunlar "erken" ya da "birinci dalga" uluslaşma süreçleridir ve genel olarak "klasik burjuva demokratik devrimleri" olarak adlandırılırlar (Alpkaya, 2011: 481 ve 500; Tanör, 2010: 15 ve 236).

18. yüzyılın son çeyreğindeki "çifte devrim", yani Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi (Hobsbawm, 2012: 7-8), küresel kapitalist sistemin, yerküreyi kaplayan bir ekonomi ve ulus-devletlerden oluşan bir küresel sistem şeklindeki temel eğilimini belirginleştirmiş ve onun temel parametrelerini yerleştirmiştir. Bu bağlamda, bir bölgenin küresel kapitalist ekonomi ile bütünleşmesi, o bölgedeki bir toplumsal hareketin ve ideolojinin etkisiyle, neredeyse kaçınılmaz olarak, bir uluslaşma ve toplumsal devrim sürecini başlatmıştır. Ancak toplumsal devrim süreci, farklı coğrafyalarda o coğrafyanın küresel kapitalist sistemle eklemlenme biçimi ve mevcut iktisadi/toplumsal/siyasi yapının özellikleri gibi etkenlere göre değişmek üzere farklı biçimler almıştır (Alpkaya, 2011: 480-481). Burada bizim sorunsalımız açısından önemli olan husus, uluslaşma ve toplumsal devrim sürecinin söz konusu etkenlerle ilişkili olarak her zaman büyük altüst oluşlara sahne olan ve iktidarın sınıfsal niteliğinin aniden

değiştiği bir politik/siyasal devrim süreci ile birlikte yaşanmadığı gerçeğidir. Bir başka deyişle, süregiden toplumsal devrim süreci içerisinde siyasal devrimlerin olması bir zorunluluk değildir (Savran, 2010: 67-68).

İngiliz ve Amerikan devrimleriyle ilgili bazı tartışmalar olmakla birlikte, Fransız Devrimi'nin bizim bu çalışmada kullandığımız anlamda bir "siyasal/politik devrim" olduğu literatürde genel kabul görür. Buna karşın, François Furet gibi Fransız Devrimi üzerine düşünce üreten bazı sosyal bilimciler Fransa'da bir devrim[1] yaşanmadığı, sürecin aslında "İngiltere'deki gibi bir evrim" olduğu ve ortalama 100 yıl kadar sürdüğü gibi iddialar ortaya atmışlardır. Bu tezler, Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yıl dönümü vesilesiyle yapılan tartışmalarda da genel kabul görmüştür (Savran, 2010: 34; Timur, 2008: 64-65, 80 ve 248; Timur, 2011: 28). Bu çalışma içerisinde, Alexis de Tocqueville (2004), François Furet (1979) ya da Theda Skocpol (2004) gibi farklı geleneklerden beslenen sosyal bilimcilerin Fransız Devrimi'nin ya bir "devrim" olmadığı ya da devrim olsa bile bir "burjuva devrimi" olmadığı yönündeki iddialarını kuramsal düzeyde sorunlu bulduğumuzu belirtelim. Nitekim Fransız modernleşmesinin 1789-1799 yılları arasını burjuva karakterde devrimci bir süreç olarak kabul ettiğimizi bir ön kabul olarak, çalışmanın "Giriş" bölümünde zaten belirtmiştik. Bu çalışmada kullanılacak biçimiyle Fransız Devrimi, *Etats Generaux*'nun XVI. Louis tarafından 1789 yılında toplantıya çağrılmasıyla başlamış, Napolyon'un *1799 Brumaire* darbesiyle bitmiştir. Fransız Devrimi'ni *9 Thermidor* (27 Temmuz) 1794'te Jakobenlerin düşüşü ile bitirmek de mümkündür; ancak bizce, Ağaoğulları'nın da belirttiği gibi (2010: 283), 1794'te biten devrimin kendisi değil radikal dönemidir. Bu bağlamda, "Jakobenizm"in de "radikal

1 Buradan itibaren çalışma içerisinde "devrim" denildiğinde "siyasal/politik devrim"e işaret ediliyor olacak, "toplumsal devrim" kastedildiğinde özellikle belirtilecektir.

devrimci" bir ideoloji olduğuna dair –bazı problemli hususlara dikkat çekmek dışında– ekstra bir tartışmaya girmeyeceğiz.

Diğer taraftan, Fransız Devrimi'nin devrimci bir sürece tekabül ettiği yönündeki mutabakat, Fransız Devrimi'nden sonraki –Kemalist modernleşmeyi de kapsayan– süreçler için geçerli değildir. Avrupa'da "birinci dalga" uluslaşma süreçlerini ve burjuva demokratik devrimleri, "ikinci dalga" (ya da "gecikmiş") uluslaşma süreçleri izlemiştir. Bunlardan Orta Avrupa'daki toplumsal devrimler (özellikle 1848 ayaklanmalarından sonra gündeme gelen, kabaca 1848-1871 arasında şekillenen Almanya ve İtalya örnekleri), Batı Avrupa'daki örneklerden farklı olarak feodal aristokrasinin burjuvalaşarak ulusal birliği oluşturması biçiminde tezahür etmiştir (Alpkaya, 2011: 481 ve 500; Tanör, 2010: 15 ve 236). Bu bağlamda, bu ülkelerde bir politik/siyasal devrim yaşanıp yaşanmadığı, devrim kavramı üzerine üretilmiş literatürün tartışmalı konularından bir tanesidir.

Aynı durum sonraki "dalgalar" için de geçerlidir. Kapitalizmin merkezi dışındaki bölgelerde ulus-devlet, ya bir çok-milletli imparatorluktan koparak örgütlenmiş[2] ya da öncesinde sömürgeleşen bir bölge sonrasında bir ulus-devlete dönüş(türül)müştür. İkinci olarak işaret ettiklerimiz 20. yüzyıl boyunca sürmüştür ve genel olarak "üçüncü dalga uluslaşmalar" olarak adlandırılmışlardır.

Osmanlı-Türkiye'de ise 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren, küresel kapitalist sistemle eklemlenmenin doğrudan bir sonucu olarak, bir toplumsal devrim süreci yaşanagelmiştir (Savran, 2011: 90). Bu bağlamda, Kemalist modernleşme de bir ulus-devlet inşa etme projesi olarak bu sürecin uzantısıdır. Zira henüz İttihat ve Terakki iktidarı döneminde (doğrudan ya da dolaylı bir biçimde) uluslaşmanın ilk adımları atılmaya başlanmış, Birinci Dünya Savaşı'nda İttihatçıların yönettiği Osmanlı

2 Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'ndan koparak ulus-devlet biçiminde örgütlenen halklar bu gruba girer.

İmparatorluğu İngiltere'nin başını çektiği İtilaf Devletleri'ne yenilmiş, ancak ulusalcı kadrolar savaşın hemen ertesinde mücadeleye devam ederek bir ulus-devlet kurmayı başarmışlardır. Diğer taraftan, Türk uluslaşma süreci, Fransız uluslaşması da dahil saydığımız tüm örneklerden farklı olarak (belki Çin örneğine benzer şekilde), geleneksel bir imparatorluğun önce yarı-sömürgeleşmesi, sonrasında ise imparatorluğun ana gövdesinin ulus-devlet biçiminde yeniden örgütlenmesi biçiminde tezahür etmiştir. Dolayısıyla Türk ulus-devleti, üçüncü dalga uluslaşma süreçlerinin erken bir örneği olarak kategorilendirilebilir (Alpkaya; 2011: 481; Tanör, 2010: 236).

Her toplumsal devrime bir siyasal devrimin eşlik etmediği biçimindeki gerçek, genelde üçüncü dalga uluslaşmalar, özelde ise Kemalist modernleşme için geçerli temel bir sorundur. Bu bağlamda, "bir 'Kemalist Devrim'den söz etmek mümkün müdür yoksa Kemalist modernleşme süreci daha çok evrimsel bir sürece mi işaret etmektedir" sorusu önemlidir. Diğer bir deyişle, Türk modernleşmesi içerisinde Fransız modernleşmesinde görülen Fransız Devrimi gibi bir politik devrim yaşanmış mıdır? Bu tartışma, Jakobenizm ve Kemalizm ilişkiselliği açısından oldukça önemlidir; zira eğer Kemalizm devrimci bir ideoloji değilse (ya da Jakobenizme kıyasla bu şekilde anlamlandırılamayacaksa) Kemalistlerin "Jakoben" olduklarını iddia etmek oldukça zordur. Çünkü öncesinde belirttiğimiz gibi Jakobenizm radikal devrimci bir ideolojidir.

Bu çelişkiyi sol liberal düşünce okulunda açık bir şekilde görmek mümkündür. Sol liberal literatür, hem Kemalist modernleşmenin devrimci bir süreç olmadığını, Türkiye'de bir devrim yaşanmadığını ve Kemalistlerin de devrimci olmadıklarını iddia eder hem de sıklıkla Kemalistleri, belki de tarihin gördüğü en radikal burjuva devrimciler olan Jakobenlerle ilişkilendirir (Savran, 2011: 121). Bu bağlamda, Furet'nin Fransız Devrimi'nin bir devrim olmadığı yönündeki argümanları-

nın oldukça benzerlerini Türkiye'deki sol liberaller Kemalist Devrim için öne sürerler. Nitekim bizim bu çalışma içerisinde andığımız sol liberal sosyal bilimciler tarafından Furet'ye Fransız Devrimi ve Jakobenler bağlamında sık sık referans veriliyor olması (örneğin İrem, 2004: 22; Karaömerlioğlu, 2011: 279) tesadüf değildir.

1.2. İhtilal, İnkılap ve Devrim

Kemalist modernleşmenin bir devrim olup olmadığı konusundaki tartışmanın bir yönü, akademik ve siyasal literatürde önemli bir karışıklığın konusu olan "ihtilal" ve "inkılap" kavramlarıyla ilişkilidir. "İhtilal" kavramı genelde köklü dönüşümleri, ayaklanma, iç savaş, devirme gibi ani, yıkıcı, altüst edici olayları nitelendirmek için kullanılırken, "inkılap" kavramı daha çok "kurucu ve yapıcı köklü reformları" belirtmek için tercih edilir (Tanör, 2010: 9-10). Temelde ihtilal ve inkılap, toplumsal devrimin birer aşamasını oluştururlar. Bu bağlamda, "ihtilal"in, bir önceki başlıkta tanımını verdiğimiz "politik/siyasal devrim" kavramına tekabül ettiğini söylemek yanlış olmaz. "İnkılap" ise politik/siyasal devrim tamamlandıktan, diğer bir deyişle iktidarın sınıfsal niteliği değiştikten sonra burjuva toplum formasyonunu kurmak amacıyla devlet iktidarının yeni sahiplerinin (burjuvazinin) hem devlet aygıtına hem de sivil toplum alanına dönük köklü reformlarına karşılık gelir. Fransız Devrimi örneği üzerinden gidersek, 1789-1799 arası bir ihtilalken, 1799'dan 1871'e kadar olan sürecin bir inkılap aşaması olduğu iddia edilebilir (Sarıca, 1970: 5-8). Elbette burada tarihin diyalektik bir süreç olduğu ve bizim kavramsal düzeyde yaptığımız bu ayrımların tarihsel süreçler içerisinde iç içe yaşandığı her zaman akılda tutulmalıdır. Dolayısıyla 1789-1799 arasındaki ihtilal, inkılap unsurlarını barındırdığı gibi 1799-1871 arasındaki inkılap süreci de 1830

ve 1848'de görüldüğü gibi politik devrim ya da ihtilal süreçlerini barındırabilir (Savran, 2010: 67-68).

Sol liberal literatürün Kemalist modernleşmenin devrimci bir dönüşüm olmadığı üzerine tezlerinin temel dayanak noktalarından bir tanesi, Kemalistlerin "ihtilal" ve "inkılap" sözcüklerine yükledikleri anlam üzerine temellenir. Bu bağlamda Eric Jan Zürcher'e göre, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının "inkılapçılık" terimini kullandıklarında kastettikleri "devrim" değil "reformizm"dir. Nitekim bu durum Zürcher'e göre bir etimoloji problemi de değildir. Çünkü Kemalistler, Fransız Devrimi'ne yaptıkları birçok atıfta kullandıkları "ihtilal" terimini kendi modernleşme hareketleri için kullanmaktan özenle kaçınmışlardır. Bu bakımdan Kemalistler için Fransız Devrimi her ne kadar ilham verici bir örnek oluştursa da[3] onlar aslında devrimci değildirler (2011: 51). Benzer bir doğrultuda Taha Parla da *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları* (2008) serisi boyunca genel olarak sol liberal literatürde yaygın olan bu argümanı sıkça işler.

Burada Zürcher'in argümanları şaşırtıcı derecede yanlıştır. Çünkü, Kemalistlerin Fransız Devrimi'ni ve Jakobenleri nasıl algıladığı üzerine geçen bölümde yaptığımız detaylı analiz göstermektedir ki Kemalistlerin kendi modernleşme süreçlerini bir "devrim" olarak görmedikleri ve bu bağlamda onu tanımlarken, Fransız Devrimi için kullandıkları "ihtilal" sözcüğünü kullanmaktan bilinçli olarak kaçındıkları iddiası doğru değildir. Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne ve ihtilal fikrine karşı olumlu bir bakış açısına sahip olduklarına, başta kendi devrimlerini "Fransız Devrimi'nin Asya ikizi" olarak görmeleri olmak üzere kendi modernleşme hareketleriyle Fransız Devrimi arasın-

3 Zürcher'in Kemalistlerin devrimci olduklarını kabul etmese bile Fransız Devrimi'nin onlar için güçlü bir esin kaynağı oluşturduğunu belirtmesi, Kemalistler üzerinde Fransız Devrimi etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

da karşılaştırmalar yaptıklarına dair örnekleri geçen bölümde detaylıca verdiğimiz için burada bu bağlamda ayrıca bir metin incelemesi yapmayacağız. Ancak söz konusu sol liberal argümanın sorunlu niteliğini doğrudan ifşa eden birkaç örneğe kısaca değineceğiz.

Öncelikle, Mustafa Kemal'in 14 Temmuz 1922'de "Fransız İhtilali Üzerine Söylev"indeki alt başlıklarından bir tanesinin "Fransa İhtilali ile Anadolu İhtilalinin Mukayesesi" olması (Atatürk, 1998: 149), Mustafa Kemal'in kendisinin liderliğini yaptığı hareket için "ihtilal" tabirini kullandığını ve onu Fransız İhtilali'ne benzettiğini açıkça gösterir. Benzer doğrultuda Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*'nde kitabın isminden dahi anlaşılabileceği üzere Kemalist modernleşme sürecini bir "ihtilal" olarak tanımlar. Hatta Bozkurt kitabının bir bölümünde "ihtilal" kavramı üzerine bir tartışmaya girerek Kemalist modernleşmenin de bir "ihtilal" olduğunu açıkça belirtir:

> Bence tam ve olgun anlamile ihtilal; mevcut bir politik, sosyal ve ekonomik düzenin yerine; yine politik, sosyal ve özellikle ekonomik, yeni ve ileri bir düzeni zorla ve çoğu zaman silah gücile başaran harekettir. İhtilal, tam ve eksiksiz anlamile hükmünü yürütebilmek için dört unsuru kavramalıdır. Politik, sosyal ve özellikle ekonomik alana girmeli ve ileri bir rejim kurmalıdır. Böylece eskiliğin yerini, yeni bir düzen ve kuruluş almalıdır. 1789 Fransız İhtilali'ni, 1917 Rus sosyalist ihtilalini, 1919'da başlayan Atatürk ihtilalini, tam ve eksiksiz ihtilallerin örnekleri diye hatırlayabiliriz. Çünkü bunlar düzeni baştan başa değiştirdiler ve ileriye götürdüler (aktaran İnsel, 2011: 673).

Bununla birlikte, Kemalistler kendi modernleşme süreçlerini "ihtilal" olarak tanımlayabildikleri gibi, "ihtilal" ya da "politik devrim" olarak da nitelendirilebilecek olan burjuva devrimlerini yer yer "inkılap" olarak da tanımlayabilmektedirler. Örneğin Recep Peker'in bir önceki bölümde aktardığımız "Halktan gelen inkılapları bilirsiniz. (...) İngiliz inkılabını bilirsiniz. Fransız

inkılabını bilirsiniz, bunlar ve hatta Osmanlı devrinin meşrutiyet inkılabı da bu sıradadır. İnkılapların şaheseri olan yeni Türk inkılabı halktan gelen bir inkılap tipidir" (Peker, 1984: 20) şeklindeki sözleri bu durumu açıkça gösterir. Aynı doğrultuda Saffet Engin *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*'nde şöyle yazar: "Türk İnkılabı, bütün esir milletlere bir istiklal dersi verdi. (...) Bu sözlerimizle Fransız inkılabını küçültmek istemiyoruz. Ancak Türk İnkılabının hakiki mevkiini göstermeye çalışıyoruz" (1938a: 35-36).

Dolayısıyla, Kemalist aydınlar arasındaki genel eğilim "ihtilal" ve "inkılap" sözcüklerinin birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde kullanılabildiğidir. Nitekim Peker, İnkılap Dersleri'nde "hürriyet inkılabı" ve "sınıf inkılabı" biçiminde yaptığı ayrımdan sonra şöyle yazar: "Türk inkılabı, hürriyet inkılabı tipinden bir halk ihtilalidir" (aktaran İnsel, 2011: 654). Bu cümle Kemalistlerin, tartışmaya yer bırakmayacak şekilde, "inkılap" ve "ihtilal" kavramlarını birbirlerinin yerine kullanabildiğini ve aynı zamanda onların Kemalist modernleşmeyi de bir anlamda burjuva devrimi ("hürriyet inkılabı") olarak gördüklerini göstermiş olur. Burada Kemalistlerin hem Fransız Devrimi hem de Kemalist Devrim için "ihtilal" ve "inkılap" sözcüklerini değişimli olarak kullanmalarının, her devrimci süreçte olduğu gibi bu iki devrimde de ihtilal ve inkılap süreçlerinin iç içe geçmesiyle ilişkili olduğunu iddia etmek mümkündür (Tanör, 2010: 10; Toynbee, 2009: 285).

Bunun yanında, Kemalistlerin "ihtilal" ve "inkılap" sözcüklerini farklı anlamlarda kullandıkları örnekler de vardır. Ancak bu kullanımlar da sol liberal tezleri doğrulamaz; aksine yanlışlar. Zira, Kemalistlerin aslında daha dar bir dönüşüm olarak gördükleri kavram "inkılap" değil "ihtilal"dir. "İhtilal" onlara göre basitçe devlet iktidarını ele geçirmektir ki örneğin 1913'te Enver Bey'in Bab-ı Ali baskını ile yaptığı hükümet dar-

besi bir "ihtilalcilik" örneğidir.[4] Bu bağlamda Şevket Süreyya Aydemir, Kemalist Devrim sürecinde yapılanın basit bir iktidarı ele geçirme hamlesi olmaması dolayısıyla Atatürk'ün "ihtilalci" sayılamayacağını dahi söyler (Aydemir, 2012c: 239 ve 501). Kemalistler de genel olarak 1908 Devrimi'nin "ihtilalci" yönü olmasına rağmen "inkılapçı" yönünün olmamasının –aslında bu doğru değildir– büyük bir kusur olduğunu düşünürler. Nitekim Atatürk'ün "Türk İnkılabı, ihtilalden de vasi, bir tahavvüldür" sözü bu duruma işaret eder (aktaran İlhan, 2011: 520). Mustafa Kemal burada "Türk İnkılabı basitçe bir ihtilal değil ondan öte bir şeydir" demek istemektedir. Çünkü "inkılap" ona göre –gerçekten öyle olup olmadığı bir kenara– "ihtilal"den daha kapsamlı ve büyük bir dönüşümdür. Dolayısıyla, Zürcher'in iddiasının aksine, Kemalistlerin kendi modernleşme süreçleri için "ihtilal" sözcüğünü değil asıl "inkılap" sözcüğünü kullanmaları, "inkılap" sözcüğüne yükledikleri anlam itibariyle, onların kendilerini "devrimci" olarak gördüklerini gösterir.

Konuya etimolojik olarak yaklaştığımızda bu argümanlarımızın desteklendiğini görürüz. Çünkü "reformizm" anlamında erken Cumhuriyet döneminde kullanılan sözcük "inkılap" değil "ıslahat"tır. İnkılap ise "radikal reformizm" anlamına gelmektedir. Aslında 12 Eylül 1980 darbesinin ardından darbecilerin, sosyalist devrimi çağrıştırdığı için "devrim" sözcüğü yerine Kemalist modernleşme sürecini nitelemek amacıyla içini farklı bir şekilde doldurdukları "inkılap" sözcüğünü tercih ettikleri doğrudur. Ancak bu durum, erken Cumhuriyet dönemi Kemalizmi için geçerli değildir. Zira, aktardığımız Kemalist metinlere ilaveten, 1935 CHP Programı için hazırlanan "Program içerisindeki kelimelerden bir kısmı-

4 "İhtilalcilik" kavramının bu dar anlamı Türkiye'de siyasal literatüre öylesine yerleşmiştir ki 1950-1971 yılları arasında Türk Silahlı Kuvvetleri içerisinde Talat Aydemir gibi darbe arayışı içerisindeki cuntacı subayların "ihtilalci subaylar" olarak tanımlanması bir alışkanlık haline gelmiştir (bir örnek için Birand, 1994).

nın Osmanlıca karşılıkları"nın olduğu sözlüğe baktığımızda, "devrim" sözcüğünün karşısında "inkılap" sözcüğünün yer aldığını görürüz (Parla, 2008c: 97). Dolayısıyla, Kemalistlerin belirli bir devrim antipatisi doğrultusunda bilinçli bir şekilde "inkılap" sözcüğünü tercih ettiğini iddia edenler, erken Cumhuriyet dönemi Kemalizmi ile 12 Eylül Atatürkçülüğü arasında birtakım farklar olabileceğini görmezden gelmektedirler.

Gerçekten de bakıldığında Alexis de Tocqueville'in Fransız devrimciler için söylediği ve devrimci süreçlerdeki öznelerin önemli niteliklerinden biri olan "yazgılarını ikiye bölmek ve o güne kadar olmuş oldukları şeyi bundan sonra olmak istedikleri şeyden bir uçurumla ayırmak" (2004: 33) düşüncesi, Kemalistleri Fransız devrimciler ve Jakobenlerle yakınlaştıran önemli yanlarından bir tanesi olarak karşımıza çıkar. Zira her ikisinde de –bazen gerçek dışı ya da abartılı da olsa– geçmişten tamamen kopulduğu ve artık yeni bir dünyada yaşandığı (ya da yaşanması gerektiği) düşüncesi ortaktır (Ahmad, 2009: 96; Toynbee, 2002: 211).

Sonuçta Kemalistlerin devrim fikrinden korktukları için "ihtilal" kelimesini kullanmaktan bilinçli bir şekilde kaçtıkları ve onun yerine özellikle "inkılap" kelimesini kullandıkları iddiası/argümanı kesinlikle doğru değildir. Dolayısıyla, böyle bir argüman üzerinden Kemalistlerin devrimci olmadıkları iddia edilemez. Bu bağlamda, –gerçekten öyle olup olmadığı şimdilik bir yana– Kemalistlerin kendi modernleşme hareketlerinin devrimci bir dönüşüme tekabül ettiğine inandıkları rahatlıkla iddia edilebilir. Ancak bu durum önemli bir veri olsa bile ortada bir Kemalist Devrim olduğunu iddia etmek için yeterli değildir. Çünkü "Giriş" bölümünde aktardığımız "eylem-söylem birlikteliği kuralı"na göre Kemalistlerin kendileri hakkında ne düşündüklerinin yanı sıra gerçekte ne olduğuna da bakmamız gerekir.

1.3. Kitleler ve Devrimler

Sol liberal literatürün, Kemalist modernleşmenin devrimci bir süreç olmadığı yönündeki iddiası aynı zamanda toplumsal kertede bu sürecin kitlelerden kopuk bir şekilde tezahür etmesi ve ideolojik kertede Kemalistlerin elitist bir ideolojiye sahip olmaları argümanları üzerinden temellendirilir. Bu bağlamda Zürcher, Şükrü Hanioğlu'nun *The Young Turks in Opposition* isimli kitabından da yararlanarak Jön Türk düşünür ve siyasetçilerin bütün bir kuşağı üzerindeki Gustave Le Bon ve onun kitle psikolojisine dair fikirlerinin etkisine vurgu yapar. Zürcher'e göre "sıkı bir biçimde entelektüel bir elit tarafından yönlendirilmeyen bir halkın irrasyonel davranış tarzından duyulan korku" Jön Türkler arasında derine kök salmıştır. Bu bakımdan Jön Türkler arasında "rejimin devrim olmadan nasıl değiştirileceği sorunu en önemli sorun olarak" görülmüştür. Aynı şekilde "Kemalistler için de ideal olan aşağıdan ayaklanmadan ziyade yukarıdan yönlendirilen düzenli bir dönüşümdür ve bu konuda [onlar] geç dönem Osmanlı reformistleri ile hem fikirdirler". (Zürcher, 2010: 138-139; Zürcher, 2011: 51).

Zürcher'in, –bir önceki bölümde bizim de değindiğimiz üzere– bir sosyolog ve sosyal psikolog olan Gustave Le Bon'un hem İttihatçılar hem de Kemalistler üzerinde etkili bir isim olduğu iddiası doğrudur. Gerçekten de bakıldığında Jön Türklerin Gustave Le Bon'un fikirlerine gösterdikleri ilgi, 1908 Devrimi'nden itibaren Le Bon'un kitaplarının sıklıkla Türkçeye çevrilmesinden kolaylıkla anlaşılabilir. Nitekim Mustafa Kemal'in de çevrilen bu kitaplara ilgi gösterdiği bilinmektedir. (Aydemir, 2012a: 270-271 ve 297).

Gustave Le Bon'un düşüncesinin temel özelliği kitlelere duyulan derin güvensizliktir. Bu bağlamda Le Bon, kitlelerin yoğun katılımıyla yaşanmış olan Fransız Devrimi'ne son derece eleştirel ve olumsuz yaklaşır. Le Bon'a göre Fransız Devrimi'ndeki

kalabalıklar "yığın psikolojisi" ile hareket etmekte ve bu durum bireyin zekâ seviyesiyle orantılı olarak karar alması önünde bir engel oluşturmaktadır. Bunu engellemenin yolu ise seçkinlerin inandıkları dönüşüm programlarını, kitle inisiyatifini yansıtan her türlü mekanizmaya aldırış etmeksizin uygulamaları ve sonrasında bu programların halk tarafından –herhangi bir şekilde onun onayına sunulmamış olmasına rağmen– içselleştirilmesini sağlamaktır (Tolan, 1991: 431-433).

Bu düşüncelerin etkileri Kemalistler üzerinde rahatlıkla gözlemlenebilir. Zira Kemalistlere göre de inkılaplar, ulus adına siyasal ve toplumsal hakikatleri gören aydın bir elit tarafından emr-i vakiler şeklinde hayata geçirilmeli ve halka sonrasında benimsetilmelidir (Ünder, 2011: 142). Bu bakış açısı Mustafa Kemal'in 1918 yılında yazdıklarında oldukça açıktır:

> Benim elime büyük yetki ve güç geçerse ben sosyâl hayatımızda istenilen inkılabı bir anda bir *coup* ile yapacağımı zannederdim. Zîrâ ben, bâzıları gibi halkı ve ulemayı yavaş yavaş benim görüşlerimin derecesinde görmeye ve düşündürmeye alıştırmak suretiyle bu işin yapılabileceğini kabul etmiyorum ve böyle harekete karşı ruhum isyan ediyor. Ben, bu kadar yıllık yüksek öğrenim gördükten, sosyal ve uygar hayatı inceledikten sonra neden halk seviyesine ineyim? Onları kendi seviyeme çıkarırım. Ben onlar gibi değil, onlar benim gibi olsunlar (aktaran Aydemir, 2012c: 453-454).

Aynı şekilde Zürcher'in, Gustave Le Bon etkisi üzerinden Kemalistlerle Fransız Devrimi arasına koyduğu mesafeye, Auguste Comte ve pozitivizm etkisini eklemek de mümkündür. Pozitivizmin Jön Türk düşüncesi üzerindeki etkisine de önceki bölümlerde değinilmişti. Bu noktada Taha Parla, Comte'un Fransız Devrimi'nin erken kritikçilerinden biri olduğuna dikkat çeker (2008c: 304) ve *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları* (2008) serisi boyunca Kemalistlerin devrimci olmadıkları yönündeki iddiasını bu doğrultuda yineler.

Gerçekten de Kemalistlerin "kitle alerjisi", sadece Gustave Le Bon değil aynı zamanda Auguste Comte ve pozitivizm etkisiyle de ilgilidir. Zira Kemalistlerin kitlelere güven duymaması pozitivist bir şiar olan "düzen ve birlik içerisinde ilerleme" fikriyle doğrudan bağlantılıdır. Fransız Devrimi'nin ilerleme fikri kabul edilmektedir; ancak bu ilerleme bir elit kontrolünde (Le Bon) ve "düzen ve birlik içinde" (Comte) olmalıdır. Kemalistlerin kendi metinlerinde (özellikle de Şevket Süreyya Aydemir, Saffet Engin ve Mahmut Esat Bozkurt'ta) Fransız Devrimi'ndeki karışıklıkların, burjuvazinin iç mücadelelerinin, kitlelerin devrimci süreçlerdeki rolünün ve devrimdeki terör politikalarının eleştirildiğini, diğer taraftan Kemalist Devrim'inse "cephe birliği", "nizamlılık" ve "düzenlilik" içerisinde gerçekleşmiş olduğu iddia edilerek övüldüğünü "Zımni Jakobenizm Eleştirisi" başlığında belirtmiştik. Nitekim bu perspektif, Le Bon ve Comte etkilerinin açık bir tezahürü olarak görülebilir.

Pozitivizm, 1830 ve 1848 Devrimleriyle tarih sahnesine çıkan işçi sınıfının doğal materyalizmi karşısında gerileyen; ancak pozitif bilimlerle çelişkiye düşen dinsel kilise ideolojisine oranla da ilerici bir aşamayı temsil etmektedir (Timur, 2008: 110). Nitekim pozitivist düşünce, Fransız Devrimi düşüncesini diğer muhafazakâr düşünceler gibi doğrudan reddetmez, daha çok onu aşmaya çalışır (Sarıca, 1980: 117). Ancak 1789'un birer devamcıları olarak anlamlandırılabilecek 1830 ve 1848 devrimleri karşısında pozitivist düşüncenin takındığı tavır, onun devrimci bir ideoloji olmadığını bize gösterir. Zira pozitivist düşünce, 1830 ve 1848 Devrimleri ile sarsılan Avrupa'da toplumsal uyum, ahenk ve nizam oluşturma düşüncesiyle (ki bu kavramlar derhal Kemalist şahsiyetlerin kendi metinlerindeki "toplumsal uyum" isteğini akla getirmektedir), bu devrimlere tepki niteliğinde ortaya çıkmıştır (Timur, 2008: 111).

Bu bağlamda, bir tarihsel örnek Kemalizm ile Jakobenizm arasındaki potansiyel "pozitivizm duvarı"nı göstermesi bakımın-

dan ilginçtir. Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'inde, 1848 devrimcilerinin Fransız Devrimi'nin radikal evresinde (1793) Jakobenler yönetiminde olan *Montagnards* grubuna öykünerek parlamentoda bu grubun bir benzerini oluşturduğunu anlatır (2011a: 29). Diğer taraftan pozitivist düşünce ise belirttiğimiz gibi 1848 devrimine mesafeli, hatta tepkilidir. Burada Jakobenizme öykünenlerin (ve Kemalistlerin aksine bu öykünmeyi belirtmekten çekinmeyenlerin) devrimci süreçlerde aldıkları pozisyon ile onlara karşı duranların aldıkları pozisyon açıktır. Nitekim Kemalizmin de pozitivist düşünceyi benimsediği ölçüde devrimci bir ideoloji olmaktan çıkacağı ve ideolojik olarak Jakobenizmden uzaklaşacağı bu örnekten net bir şekilde görülmektedir.[5]

Dolayısıyla Zürcher'in ve Parla'nın bu noktaya kadarki tezleri bizce de kabul edilmektedir. Gerçekten de Le Bon ve Comte etkisiyle ilişkili olarak Kemalistlerin kitlelere güvenmeyen muhafazakâr yönü, onları Fransız Devrimi'nde kitlelerle ilişki kurmayı başarabilmiş tek burjuva devrimci grubu olan Jakobenlerden önemli ölçüde ayırıyor gibi gözükmektedir. Ancak bu iddialar gene de bazı eksiklikler taşır.

Bu bağlamda öncelikle hem sol Kemalist hem de sol liberal literatürdeki bir soruna değinmek yerinde olacaktır. Her iki paradigma da temelde İttihatçılar ve Kemalistlerin siyasal düşüncesinin çok büyük oranda Fransız etkisinde olduğunu kabul ederler. Ancak Fransa'nın İttihatçılar ve Kemalistler üzerinde devrimci yönü mü yoksa muhafazakâr yönü mü daha etkili olmuştur? Genel olarak sol Kemalist paradigma devrimci, sol liberal paradigma ise muhafazakâr yönün daha ağır bastığını söyler ve her iki paradigma da sadece ağır bastığını iddia ettiği yönü ön plana çıkarır. Örneğin sol Kemalist paradigma-

5 Bununla birlikte Ahmet İnsel, Jakoben geleneğin de pozitivist oluğu ve bu bağlamda Jakobenlerle Kemalistlerin benzeştiği gibi bir iddia ortaya atar (2011: 22). Bu sorunlu iddiaya "Din, Laiklik ve Sekülarizm" başlığı altında ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

dan Feroz Ahmad, "Fransız devrimci geleneğinin ve Jakoben geleneğin" Kemalistler üzerindeki etkilerine değinir (2009: 96-97). Sol Kemalist düşünce okuluna dahil etmek mümkün olmasa da, Arnold Toynbee de Kemalistlerin muhafazakâr olmadıklarını ve devrimci Fransa'yı örnek aldıklarını iddia eder (2009: 170). Diğer taraftan –öncesinde belirttiğimiz üzere– sol liberal paradigmadan Zürcher, Gustave Le Bon etkisini vurgulayarak İttihatçılar ve onların basit bir devamı olarak gördüğü Kemalistler üzerinde "muhafazakâr" isimlerin çok daha etkili olduğunu iddia eder (Zürcher, 2010: 138-139; 2011: 51). Hatta Parla, Auguste Comte'un Avrupa'daki solidarist ve faşist düşünürleri etkilemesinden yola çıkarak Kemalizmin bu ideolojilerle ilişkisini kurar (2008b: 304).

Aslında bu iki bakış açısının ikisinin de doğru olduğunu iddia etmek mümkündür. Yanlış olan ise, birinin diğerine daha üstün olduğunu düşünmek ve kolay yoldan Kemalistleri "devrimci" ya da tam tersi "muhafazakâr" olarak nitelendirmektir. Temelde bu iki düşünüş biçiminin (yani devrimcilik ve muhafazakârlık), Kemalistler üzerinde karmaşık bir etkiye sahip olduğunu söylemek en doğrusudur. Dolayısıyla Zürcher'in Le Bon ve Parla'nın Comte etkisinin varlığı üzerine argümanları doğru olsa bile sadece buna dayanarak Kemalistlerin devrimci olmadıklarını söyleyemeyiz. Çünkü Kemalistlerin başka birçok özellikleri de Gustave Le Bon'un ya da Auguste Comte'un düşünceleriyle çelişiyor ve devrimci Fransa'yla uyuşuyor olabilir. Örneğin Fransız devrimcilerin benimsediği "ulus egemenliği", "toplumsal sözleşme" ya da "genel irade" gibi soyut kavramların, pozitivist düşünceye göre "metafizik" oldukları gerekçesiyle reddedilmeleri gerekir (Göze, 2007: 233; Marshall, 2014: 599; Sarıca, 1980: 119). Halbuki başta "ulus egemenliği" olmak üzere bu kavramlar, pozitivist düşünceyle bağdaşmayacak şekilde Kemalizmin çok önemli birer unsurlarıdır. Ya da, öncesinde Kemalistleri Jakobenlerden ayıran bir durum olarak

belirttiğimiz "pozitivizm duvarı" örneğinde, 1848 Devrimi'nde Jakobenlere öykünenlerin Fransız Devrimi'ndeki *Montagnards* grubunun bir benzerini oluşturmuş olmaları gibi, Kemalistlerin de Bağımsızlık Savaşı esnasında Selamet-i Umumiye Komitesi'ni kurmuş oldukları iddia edilebilir.

Bu bağlamda erken Cumhuriyet dönemindeki hukuk inkılapları, Kemalistlerin muhafazakâr yönlerinin yanında devrimci yönlerinin de olabileceğini göstermesi bakımından anılmaya değer. Bir anayasa hukukçusu olan Bülent Tanör Kemalistlerin hukuka yükledikleri dönüştürücü rolün muhafazakâr bir hukuk felsefesine sahip olan tarihçi hukuk okuluna karşı bir reddiye olduğunu söyler. Tarihçi hukuk okulu "toplumun kendiliğinden (*spontane*) ve dürtüsüzce ürettiği hukuk anlayışına" sahiptir ve bu yüzden de Fransız Devrimi ile ortaya çıkan toplumun iradi çabalarla değiştirilebileceği düşüncesine, değiştirici ve dönüştürücü hukuki müdahalelere karşıdır. Halbuki Kemalist hukuk inkılapları, tavrını açıkça iradi müdahalelerden yana koyar ve hukuka güçlü bir dönüştürücü rol atfeder. Nitekim Tanör'ün, Medeni Kanun içerisinden yaptığı alıntı bu argümanı kuvvetlendirir:

> Örf ve âdet ve göreneklere suret-i mutlakada bağlı kalmak davası, beşeriyeti en iptidai vaziyetinden bir adım ileri götüremeyecek kadar tehlikeli bir nazariyedir. Hiçbir mütemeddin [uygar] millet böyle bir akide etrafında kalmamış ve hayatın icabatına Tevfik-i hareketle [uygun davranmakla], zaman zaman kendini bağlayan örf ve âdetleri yıkmakta tereddüt etmemiştir.
>
> Hakikatler karşısında a'ba [yükler] ve ecdadından mevrus [miras kalmış] itikatlere behemehal bağlı kalmak, akıl ve zekâ icabatından değildir. Esasen ihtilaller bu hususta en müessir [etkili] bir vasıta olarak istimal edilmiştir [kullanılmıştır] (2010: 229-230).

Bu paragrafta görüldüğü üzere Kemalistler, muhafazakâr bir düşünüşün ürünü olan örf ve âdetlere mutlak bağlılığı açık-

ça reddetmekte ve ilerlemeye olan inançlarını vurgulamaktadırlar. Aynı zamanda muhafazakâr bir düşünüşün ürünü olan tedrici değişimdense ihtilalci bir değişimi yeğlediklerini belirtmektedirler. Dolayısıyla şunu iddia etmek mümkündür ki Kemalizm olarak tanımladığımız ideoloji ne sadece "devrimci" ne de sadece "muhafazakâr" unsurları barındırmakta, daha çok "devrimci" ve "muhafazakâr" düşüncelerin bir bileşkesi gibi durmaktadır.

Sol liberal paradigmadaki diğer bir sorunlu husus ise bir devrimin "kitlesiz" ve "yukarıdan" olmasının onun bir "devrim" olmasının önünde engel teşkil ettiği biçimindeki değerlendirmedir. Toplumsal devrim sürecinin farklı coğrafyalarda o coğrafyanın küresel kapitalist sistemle eklemlenme biçimi ve mevcut iktisadi/toplumsal/siyasi özellikler gibi etkenlere göre değişmek üzere farklı biçimler alabildiğini belirtmiştik. Nitekim bu durum toplumsal devrimlerin bir aşamasını oluşturan siyasal/politik devrim süreçleri için de geçerlidir. Ancak sol liberal paradigma, "burjuva devrimi"ni[6] tarihsel bir kategori olarak değerlendirmek yerine, Fransız Devrimi'ni tüm dünyadaki burjuva devrimlerin denek taşı haline getirmekte ve böylece burjuva devrimlerinin her ülkede özgül koşullar altında gerçekleştiği gerçeğini göz ardı etmektedir. Gerçekten de her ne kadar burjuva devrimlerinin bir arketipi olarak sunuluyorsa da, aslında Fransız Devrimi politik/siyasal devrimlerin sıra dışı bir örneğidir (Alpkaya, 2011: 458; Savran, 2010: 55; Timur, 2008: 64).

"Burjuva devrimi" kategorisi bir dönemden diğerine hiç değişmeyen bir kategori değildir. 1640 İngiliz Devrimi'nden 20. yüzyıla kadar geçen sürede, küresel kapitalist sistemin yapısı ve toplumların sınıf güçleri aralarındaki ilişkiler çok önemli dönüşüm ve değişimler geçirmiştir. Bunu görmezden gelen sol

6 "Burjuva devrimi"ni, "siyasal/politik devrim" anlamında kullanıyoruz.

liberal literatür, Zürcher'de bir örneğini gördüğümüz üzere, Türkiye'nin 20. yüzyılın başında yaşadığı değişimi Fransız Devrimi'nden türetilen dar devrim kavramıyla uyuşturamadığı için Kemalist modernleşmenin bir devrim olmadığını iddia eder. Bizce burada yapılması gereken "burjuva devrimi" kavramını tarihselleştirmek ve onun İngiltere, Amerika ve Fransa'daki ilk örneklerinden farklı biçimler alabileceği gerçeğini göz ardı etmemektir. Bu bağlamda, bir ülkede siyasal/politik bir burjuva devriminin gerçekleşip gerçekleşmediğini bulgulamak için, o ülkede köklü ve yaygın bir altüst oluşla birlikte kapitalist gelişmenin ve burjuva sosyo-ekonomik formasyonun önünü açan bir sürecin yaşanıp yaşanmadığına bakmak gerekir (Savran, 2010: 55-59).

Devrim tartışmasına dair farklı perspektiflerden üretilmiş literatürler de "kitlesiz" ve "tepeden" olsa dahi bir toplumda kapitalist gelişmenin ve burjuva sosyo-ekonomik formasyonun önünü açan devrimci bir sürecin köklü ve yaygın bir altüst oluş aracılığıyla yaşanmış olabileceği tezini destekler. Örneğin tarihsel-kurumsalcı ekolden Theda Skocpol, "burjuva devrimi" kavramını reddetmekle birlikte, devrimler arasında "toplumsal devrim" ve "siyasal devrim" şeklinde (bizim bu çalışmada yaptığımızdan daha farklı) bir ayrıma gider. Buna göre toplumsal devrimler "devlet ve sınıf yapısının hızlı, temelden dönüşümüdür ve toplumsal devrimler, tabandan gelen, sınıf temelli ayaklanmalar aracılığıyla başarılır ya da bir ölçüde onlarca başarılır". Bunun yanında siyasal devrimler, "toplumsal yapıları değil devlet yapılarını dönüştürürler". Bu doğrultuda Fransız Devrimi bir "toplumsal devrim" iken örneğin Japon Meiji Restorasyonu ya da Kemalist modernleşme süreci "tepeden" birer "siyasal devrim"dir (Skocpol, 2004: 19-26). Skocpol'un *Devletler ve Toplumsal Devrimler* (2004) kitabıyla benzer bir perspektiften yazılmış Ellen Kay Trieberger'in

Revolution From Above (Tepeden Devrimler) isimli kitabında da (1978), Kemalist Devrim (yazar kitapta Kemalist Devrim için *Turkish revolution*/Türk devrimi ifadesini kullanır), öznelerinin askerî bürokratlar olduğu bir "yukarıdan devrim" olarak tanımlanır.

Bununla birlikte, Skocpol'un yaptığı ayrımdan da anlaşılabileceği üzere, Fransa ve Türkiye örneklerinin her ikisi de birer devrim sayılabiliyor olsa da, bu iki devrimci süreç aslında birbirinden olukça farklıdır. Temelde ilk burjuva devrimleri ve özellikle de Fransız Devrimi, kitlelerin yoğun katılımına sahne olan tarihsel süreçlerdir. Fransız Devrimi'nde köylüler, kent zanaatkârları, "embriyon proletarya" gibi halk kitleleri seferber edilerek geniş kitle ayaklanmaları yaşanmıştır. Diğer taraftan, Kemalist Devrim bu türden kitle ayaklanmalarına sahne olmamıştır. Örneğin, Fransız Devrimi'ndeki 14 Temmuz 1789'da Bastille'in alınması, 10 Ağustos 1792 Ayaklanması, 31 Mayıs 1793 Ayaklanması gibi kitle hareketleri şeklinde tezahür eden ve Devrim'i sürekli olarak sola kaydıran (Moore, 2012: 112) *journee*'ler (büyük gün) Kemalist Devrim'de yoktur. Dolayısıyla Kemalist Devrim, Fransız Devrimi'nden ve diğer demokratik devrimlerden farklı olarak bir "burjuva demokratik devrim" değil "kitlesiz ve tepeden devrim"dir[7] (Savran, 2010: 58, 77-78 ve 83). Bu bağlamda, Doğu Perinçek gibi sol Kemalistlerin, bir anlamda Jakobenizm-Kemalizm benzerliği-

7 Diğer taraftan 1908 Jön Türk Devrimi, Kemalist Devrim'le kıyaslandığında yapısal olarak kitlelerin kendi öz faaliyetlerinin daha yoğun ve toplumun büyük çoğunluğunun değişim isteği içerisinde olduğu bir devrimdir. 1908 öncesinde Osmanlı toplumu vergi ve asker isyanlarına ek olarak ezilen halkların isyanlarıyla çalkalanmıştır. Devrim'e kitlesel katılım en net biçimde, devrimden sonra kitlelerin siyasete gürültülü bir şekilde dahil olmasında gözlenebilir. Gerçekten de 1908'den sonraki günlerde Osmanlı toplumu daha öncesinde benzerini yaşamadığı bir toplumsal hareketlilik içerisine girmiştir. Bu bakımdan 1908 Jön Türk Devrimi'nin Fransız Devrimi gibi burjuva demokratik devrimlere Kemalist Devrim'e kıyasla daha çok benzediğini iddia etmek mümkündür (Savran, 2011: 133-136; Tanzimat ve Batılılaşma, 1989: 1825).

nin de alt yapısını hazırlayan Kemalist Devrim'in de Fransız Devrimi gibi bir "burjuva demokratik devrim" olduğu tezi (Perinçek'ten aktaran Tanör, 2010: 378) sorunlu bir argümandır[8] (Ayaşlı, 2014: 86).

Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında kitlelerin devrimci süreçlere katılımı üzerinden şekillenen temel fark, Jakobenizm ve Kemalizm arasındaki önemli bir ayrımın altyapısını oluşturur. Fransız Devrimi'nde kitle hareketi, ılımlı burjuvaların isteklerinin hilafına burjuva devriminin sınırlarını aşan bir eğilim göstermiştir. Nitekim Fransa'daki devrimci *sans-culotte*'ların kitlesel hareketleri, Jakoben iktidar döneminin önemli bir parçasıdır. Jakobenler, eski toplumsal güçlerin direncinin ve uluslararası tehdidin iyice arttığı kritik bir aşamada, Devrim'in ancak *sans-culotte*'larla ittifak yapılarak korunabileceğini düşünmüşler ve diğer (ılımlı) Fransız devrimcilerin aksine bu kesimlerle ittifak yapmaktan çekinmemişlerdir. Bu bakımdan Jakobenizm, Fransız Devrimi süresince devrime önderlik etmeye adaylığını koyan güçler arasında ulusun geri kalanıyla ilişki kurabilen tek siyasal güçtür ve bu bağlamda aslında Fransız Devrimi'nin en "ileri" aşamasını temsil etmektedir. Dolayısıyla Jakobenizm, Fransız Devrimi'nin belirli bir aşamasında burjuvazinin radikal kanadının, karşı-devrimci güçlere karşı, devrimci halk kitleleriyle yaptığı ittifaka dayanan kapsayıcı bir hegemonya stratejisi, Gramsci'nin deyimiyle "bütün ulusal güçlerin ortak çıkarları ve gerekliliklerinin birleştirilmesi ve bu suretle, söz konusu güçlerin harekete geçirilip, mücadele içinde onlara önderlik edilmesi"dir (Gramsci'den aktaran Hobsbawm, 2009: 171; ayrıca Ağaoğulları, 2011c: 6 ve 13; Savran, 2010: 58).

8 Bu, elbette ki Kemalist Devrim'in hiçbir demokratik yön barındırmadığı anlamına gelmez. Zira her devrim, egemen ve ayrıcalıklı bir sınıfı tasfiye ettiği ölçüde bir yönüyle "demokratik devrim" olarak nitelenebilir (Timur, 2008: 318). Bu konuya bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

Diğer taraftan Kemalistler, Jakobenlerin tersine, kitleleri devrimci süreçlerden dışlamış ve bunu yaptıkları ölçüde Jakobenizmden uzaklaşmışlardır. Örneğin Türkiye'de Kemalist Devrim sürecinde belki de tabandan kitle inisiyatifi üretme potansiyeli taşıyan tek hareket olan komünist hareket, 1920-21 kışında Kemalistlerce ezilmiştir (Kurtuluş Savaşı, 1989: 1859-1860; Kürkçü, 1989: 1903). Aslında Kemalist Devrim'de tabandan kitle hareketi, zaten hiçbir zaman Fransız Devrimi'ndeki seviyede olmamıştır. Ancak öyle bile olsa, Fransız Devrimi'nde burjuvazinin radikal kanadı (Jakobenler, Kordölyeler vs.) kitlelerle bağ kurarak onları eski düzene karşı seferber etmekten kaçınmazken; Kemalistler, kendileri de eski düzene karşı olmalarına rağmen, kitleleri seferber etmekten özellikle kaçınmışlardır.[9] Dolayısıyla Kemalizm, Jakobenizm gibi ulusal güçlerin ve çıkarların birleştirilerek ona önderlik edebilmenin ideolojisi, yani kapsayıcı bir hegemonya stratejisi olmaktan uzaktır. Bu durumun net göstergelerinden birincisi, bu dönemdeki Kürt isyanlarından anlaşılabileceği üzere, Kürtlerin Kemalist hegemonyaya dahil edilememesidir.[10] İkincisi ise özellikle kırsal alanın, Jakobenlerin yapabildiklerinin aksine, Kemalist hegemonyaya eklemlenememesidir (bu konuya sonrasında daha ayrıntılı değineceğiz). Bu bağlamda Sungur Savran'a göre Kemalist Devrim, kitleleri ve Jakobenleri olmadan, 1793'ü yaşamadan I. Napolyon dönemini yaşamış, âdeta *Thermidor* ile başlamış bir devrim, "Jakoben olmayan bir burjuva devrimi"dir (2010: 9, 88, 118 ve 121).

9 Bu yönleriyle Kemalistlerin, Fransız Devrimi'nin ılımlı devrimcilerine daha çok benzedikleri iddia edilebilir.

10 Aslında Kemalistler, Kürtleri asimilasyon yöntemiyle hegemonya projelerine dahil etmek istemiş gibi gözükmektedirler; ancak hem 1919-1938 arasındaki deneyimin hem de Cumhuriyet tarihinin ondan sonraki süreçlerinin bu "asimilasyon yoluyla eklemleme" projesinin başarısız olduğunu gösterdiğini iddia etmek sanırız yanlış olmaz.

Bu noktada ideolojik kerte ile toplumsal/sosyolojik kertenin birbirine karıştırılmamasına özellikle dikkat edilmelidir. Zira öncesinde Zürcher ve Parla'nın Kemalist Devrim'in varlığını reddettikleri argümanlardaki sorunlu noktalardan biri, ideolojiyi esas belirleyen olarak sunmalarıdır. Ancak Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim'in kitleli ya da kitlesiz oluşunu sadece öznelerin ideolojilerine bağlamak doğru değildir. Diğer bir deyişle, Kemalist Devrim'in kitlesiz bir devrim olması sadece Kemalistlerin kitlelere güven duymayan elitist ideolojileriyle açıklanamaz. Nitekim Kemalistlerle benzer elitist/seçkinci ideolojileri paylaşan şahsiyetler Fransız Devrimi sürecinde de oldukça fazladır. Hatta Daniel Guerin'in *Fransa'da Sınıf Mücadelesi 1793-1795*'te (1986) ve Murray Bookchin'in *Köylü İsyanlarından Fransız Devrimi'ne* (2012) kitaplarında ortaya konulduğu üzere, Jakobenler liderliğindeki *Montagnard* burjuvazi aslında kitlelerin öz-yönetimci ve doğrudan demokrasi arayan yönelimlerinden hiçbir zaman hoşlanmamıştır. *Sans-culotte*'larla ancak karşı-devrim başka türlü engellenemeyecek olduğu zamanlarda zoraki olarak ittifak yapmıştır.[11]

Antonio Gramsci, toplumsal süreçleri çözümlerken hem ideolojist hem de ekonomist yaklaşımlara karşı çıkmıştır (Yetiş, 2012: 89). Bu bağlamda, sol liberal literatürde genel bir soruna işaret eden Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nin tersine kitlesiz ve tepeden bir devrim olmasını sadece ideolojik etkenlere bağlamak yerine, Fransa ile Türkiye toplumlarının sınıfsal kompozisyonlarının ve bu toplumların her iki devrimci süreçte küresel kapitalist sistemin içerisinde bulunduğu evrenin farklı oluşunda aramak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

11 Ancak ideolojik kertede bu türden bir benzerlik olsa bile (ki bu benzerliği bir sonraki bölümde daha detaylı tartışacağız) bu durum toplumsal kertede Jakobenlerin kitlelerle yaptıkları ittifak üzerinden Kemalistlerden ayrıştıkları gerçeğini değiştirmez.

Bu doğrultuda devrimci süreçlerin tarihine baktığımızda, tüm burjuva devrimlerinde, devrimci burjuvazinin yaşadığı temel problemlerden bir tanesi eski düzenin yıkılıp yerine yeni düzenin inşa edildiği süreçte alt sınıfların bu inşa sürecine dahil olma isteklilikliklerinin nasıl engelleneceği olmuştur. İngiliz Devrimi'nde bu süreç Düzleyici ve Kazıcılar'ın tasfiyesi ile Fransız Devrimi'ne oranla daha kolay gerçekleşmiştir. Ancak Fransız Devrimi'nde bu tasfiye o kadar kolay olmamış, burjuvazi karşı-devrimci unsurları yok ederken devrimci *sans-culotte*'ları ve köylü radikalizmini yanına almak zorunda kalmış, bu yüzden de onlara kerhen birçok taviz vermiştir (Fransız Devrimi, 1989: 2700).

1848 Devrimlerinden sonra ise tüm dünyada burjuva devrimlerinin niteliği değişmiştir.[12] Bu bağlamda, Kemalist Devrim'i kategorik olarak burjuva devrimlerinin 1848'deki başarısız Alman Devrimi'nden sonraki dönemine, yani Engels'in "tepeden devrim"ler olarak tanımladığı döneme dahil etmek mümkündür (Savran, 2011: 88). Nitekim Kemalist Devrim'in kitlesiz ve tepeden bir burjuva devrimi olması sadece ona özgü değil, 1848'den sonraki burjuva devrimlerinin genel bir niteliğidir. Hobsbawm'a göre bu durumun sebeplerinden bir tanesi, 1848'den sonraki burjuva devrimi süreçlerinde egemen sınıfların, kitlelerin 1848'den önceki devrimlerde açılan kapıdan kendi iktidarını sarsacak bir yoğunlukta girmesinden ders almalarıdır (2012: 74). Diğer bir sebep ise şüphesiz, 1848'den itibaren Batı kapitalizminin tekelci kapitalizme (emperyalizme) evrilmesiyle ilişkili olarak tüm dünyada sömürge ve yarı-sömürge ülkelerin burjuvazilerinin dışa bağımlı ve devrimci nitelikten yoksun bir hal almış olmasıdır (Timur, 2008: 29 ve 80). Nitekim Kemalist Devrim esnasında cılız Türk burjuvazisi de benzer bir durumdadır. Bu bakımdan Fransız Devrimi'nde *sans-culotte*'larla ve

12 Farklı bir perspektiften Skocpol de 1848'de Almanya'daki başarısız "toplumsal devrim"in benzer bir sonuca yol açtığına işaret eder (2004: 302).

köylülerle ittifak yapan, onların çıkarlarını gözeten ve onları kendi çıkar ve toplum tasarımlarına eklemleyebilen, diğer bir deyişle, devrime öncülük eden sınıf olarak devrimci bir burjuvazi varken; Kemalist Devrim sürecinde bu şekilde devrimci bir burjuvazinin olmaması[13], ya da Gramsci'nin İtalya için belirttiği gibi burjuvazinin "ekonomik-korporatif uğraklarını" aşamayacak kadar cılız olması, tarihsel bloğun kurulumunda milliyetçi ideolojinin taşıyıcısı olan asker-sivil bürokratların ön plana çıkmasına neden olmuş, bu da kitlesiz ve tepeden bir devrimin koşullarını hazırlamıştır (Gramsci; 2011: 186-188; Yalman, 2002: 10; Yetiş, 2011: 90).

İlginç benzerliklerden bir tanesi, bizim burada Kemalizmin niçin Jakoben ol(a)madığına dair saydığımız sebeplerin neredeyse aynılarını Gramsci'nin, İtalya'da niçin bir Jakoben parti kurulamadığını açıklarken kullanmasıdır. Gramsci bunun nedeninin, tıpkı bizim belirttiğimiz gibi, iktisadi alanda yani İtalyan burjuvazisinin göreli zayıflığında ve 1815'ten sonra özellikle Avrupa siyasetinde egemen olan farklı tarihsel iklimde aranması gerektiğini söyler. Bu bağlamda Gramsci, öncesinde aktardığımız Hobsbawm'ın analizini yaklaşık 80 yıl önceleyerek, Jakobenlerin Fransız halkının enerjisini yeniden canlandırma politikalarının 1848'de burjuvazi için artık tehdit edici boyutlarda bir "hayalet" görünümü arz ettiğini (yani kitle hareketinin artık bir komünizm "tehdidi"ne işaret ettiğini) dile getirir (2011: 186-187).

1.4. Kır-Kent İlişkileri

Kemalist hareketin devrimci olmadığına dair bir diğer argüman onun burjuva devriminin bazı gereklerini tam olarak yerine getiremediği iddiası üzerine temellenir. Söz konusu gerekleri

13 Burada "burjuvazinin olmadığını" değil, "devrimci bir burjuvazinin olmadığını" belirttiğimizi özellikle vurgulamalıyız.

yerine getirememenin, başka bir deyişle burjuva devriminin tamamlanamamasının, en önemli yönünü ise toprak sorunu ya da kırsal alanın burjuvalaştırılamaması oluşturur. Örneğin Erik Jan Zürcher, Kemalist modernleşme sürecinde toprağı temellük etme hakkının hiçbir zaman sorgulanmadığını belirterek Kemalistlerin devrimci olmadıklarını iddia eder. (2011: 51).

Zürcher'in Kemalist modernleşme sürecinde toprağın temellük hakkının sorgulanmadığı yönündeki iddiası doğru olmakla birlikte, bu durumun Kemalist modernleşme hareketinin bir devrim olmadığı yönünde bir argüman olarak kullanılması problemlidir. Öncelikle Kemalist Devrim'de, Fransız Devrimi'nde olduğunun aksine, toprak mülkiyeti konusunda feodal hukukun tasfiye edilmesi gibi bir süreç zaten yaşanmamıştır çünkü 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi boyunca hukuki alanda özel mülkiyet anlayışı, Kemalist Devrim'e gelindiğinde hâlâ sorunlu yanları olsa da, 1839 Tanzimat Fermanı, 1858 Arazi Kanunnamesi gibi reformlarla büyük oranda yerleşmiştir. Kemalist Devrim'in yaptığı ise bu toprak mülkiyeti anlayışını bir daha geriye dönülmeyecek biçimde sağlamlaştırmak olmuştur (Savran, 2010: 84-85).

Diğer taraftan, Türkiye'deki duruma benzer şekilde, feodal mülkiyet parçalandıktan sonra toprak sahibi zengin köylülerle, topraksız ya da az topraklı yoksul köylüler arasındaki fark, Fransa'da da devam etmiştir. Başka bir ifadeyle, feodal toprak mülkiyeti yapısının parçalanması, toprak sorununun tam olarak çözüldüğü anlamına gelmemektedir. Zira Barrington Moore Jr.'ın *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Kökenleri* kitabının "Fransa'da Evrim ve Devrim" bölümü boyunca aktardığı gibi (2012: 71-149) feodal mülklere Fransa'da çoğu zaman zengin burjuvalar el koymuştur.

Bununla birlikte, Kemalist modernleşmenin toprak sorunu bağlamında burjuva devriminin gereklerini yerine getiremeyişi onun devrimci bir dönüşüme işaret etmediği anlamı-

na zaten gelmez; çünkü bu türden "yarım kalmışlıklar" 1848 sonrası geç burjuva devrimlerinin genel niteliklerinden birisidir. Hatta Kemalist Devrim, sadece toprak sorunuyla ilgili olarak değil, aynı zamanda bir burjuva demokrasisi kuramamış olmasıyla da aslında burjuva devrimini tamamlayamamıştır. Ancak bu durum, Kemalist Devrim'in dinsel ideoloji ve onun kurumlarıyla hesaplaşma, Batılılaşma, hukuk, devlet kapitalizmi yoluyla sermaye birikimi gibi alanlarda gösterdiği atiklikle bir burjuva devrimi olduğu gerçeğini değiştirmez (Savran, 2010: 84-86).

Toprak ve kır sorunu bağlamında Kemalizmin devrimci olup olmadığına değil, Jakobenizme benzeyip benzemediği hususuna eğilirsek bu defa meselenin farklılaştığını görürüz. Bu noktada Ertuğrul Kürkçü, Kemalist Devrim'in kır-kent ilişkileri ve toprak sorunu açısından burjuva devriminin gereklerini yerine getiremeyişini Jakobenlerle Kemalistler arasındaki önemli bir fark olarak ortaya koyar. Kürkçü'ye göre Kemalistler, "hiçbir anti-feodal perspektife sahip değildiler". Diğer taraftan Jakobenler ise, "feodalizmle mücadele halinde[dirler] (...) [ve onlar] feodal toprak sahipleri, ruhban, soylular ve askerler bloğuna karşı hem feodal devleti hem de feodal mülkiyeti parçalayan (...) bir devrimin öncüsü[dürler]". Aynı zamanda "Jakobenler köylüler (...) üzerinde [de] ideolojik hegemonyaya sahiptiler" (1989: 1903).

Öncelikle şunu belirtelim ki Kürkçü'nün Kemalistlere dair öne sürdüğü "hiçbir anti-feodal perspektife sahip olmama" iddiası abartılıdır. Zira Kemalistlerin saltanat ve hilafeti kaldırmış olmaları, onların Jakobenler gibi feodal devleti parçaladıklarının ve bu bağlamda anti-feodal bir perspektife sahip olduklarının açık bir işaretidir (Savran, 2010: 43-44 ve 82-85). Aynı şekilde, Kürkçü'nün Jakobenlerin askerlere karşı da mücadele ettiğini iddia etmesi de gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Fransız ordusu, Fransız Devrimi sürecinin başlarında aristokrasinin etkisiyle Krala karşı bir pozisyon almış, sonra-

sında ise Fransa'daki sınıfsal bölünmeler ekseninde o da kendi içinde bölünmeler yaşamıştır (Sarıca, 1970: 61-62; Skocpol, 2004: 133-134). Hatta Jakoben iktidar döneminde, bırakalım Jakobenlerin askerlerle mücadele etmesini, ordu bizatihi Jakobenlerin yönetimindeki Kamusal Selamet Komitesi'nin emrinde olmuştur.[14]

Bununla birlikte, Kürkçü'nün "kır sorunu" üzerinden Jakobenlerle Kemalistler arasında olduğunu iddia ettiği ayrım dikkate değerdir. Öncesinde Jakobenizmin, Fransız Devrimi'nin belirli bir aşamasında burjuvazinin radikal kanadının, karşıdevrimci güçlere karşı, devrimci halk kitleleriyle yaptığı ittifaka dayanan kapsayıcı bir hegemonya stratejisi, Gramsci'nin deyimiyle "bütün ulusal güçlerin ortak çıkarları ve gerekliliklerinin birleştirilmesi ve bu suretle, söz konusu güçlerin harekete geçirilip, mücadele içinde onlara önderlik edilmesi" olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda Jakoben hegemonyanın en önemli unsurlarından bir tanesi de kırsal alan ya da köylülüktür. Her ne kadar Fransız Devrimi tarihçisi Albert Soboul: "Ekonomik özgürlüğün ilkesel yandaşları olarak Robespierre'ciler ve Montanyarlar tarım sorununa müdahale etmekten nefret ettiler: Taşra sankülotlarının taleplerini duymazdan geldiler ve kiracılık sisteminin ya da büyük kiralık mülklerin küçük çiftlik işletmelerine bölünmesi için bir reform yapmayı hiçbir zaman öngörmediler" (1989: 97) dese de, Jakobenler tüm çelişik yönlerine rağmen bir dönem köylülüğü kendi hegemonya projelerine eklemlemeyi başarmışlardır. Gerçekten de "kırsal Fransa, Paris'in hegemonyasını kabul etmiş; başka bir deyişle, eski rejimi kesin bir şekilde tasfiye edebilmek için, *tiers etat*'nın en ileri unsurlarıyla –Jironden ılımlılarla değil– [yani Jakobenlerle, EG]

14 Burada Kürkçü, Kemalist aydınların çoğunlukla askerlerden oluşmasından yola çıkarak, Jakobenlerin askerlere karşı da mücadele ettiğini belirtip Jakobenlerle Kemalistler arasında olduğunu iddia ettiği ayrımı derinleştirmeye çalışıyor gibi gözükmektedir.

bir blok oluşturma gerekliliğini kavramıştır" (Gramsci, 2011: 184). Hatta o kadar ki, Gramsci'ye göre Jakobenlerin köylülük üzerine politikaları, Vendee bölgesinde çıkan büyük isyanın Paris'e kadar uzanmasını engellemiştir[15] (aynı yerde).

Fransız Devrimi'nde özellikle köylülüğün rolünü ön plana çıkartan Barrignton Moore Jr.'ın argümanları da Jakoben hegemonyanın kır-kent ittifakına dayandığı yönündeki savımızı destekler. Moore'a göre 31 Mayıs 1793 Ayaklanması'ndan sonra iktidara gelen Jakobenler, derhal köylülere bazı önemli ödünler vermenin gerekli olduğunu düşünmüşlerdir ki zaten 31 Mayıs Ayaklanması da kentli radikallerle köylülerin eski rejime karşı yan yana yürüdükleri bir halk isyanıdır (2012: 120). Hatta Jakoben hegemonya için köylülüğün desteği o kadar önemlidir ki, Moore'a göre bu hegemonyanın dağılması ve Jakobenlerin iktidardan düşmesindeki en önemli faktör, köylülüğün desteğinin kaybedilmesi ve bunun da dolaylı olarak Parisli devrimci kitlelelerle Jakoben önderlik arasındaki mesafenin açılmasına yol açmasıdır (2012: 126).

Bununla birlikte, öncesinde değindiğimiz gibi, Kemalist iktidarın Türkiye'de köylülük üzerinde hegemonya kurabilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Kemalist rejim bu dönemde az sayıdaki kırsal eşrafla ve büyük toprak sahipleriyle ittifak halindedir (Ahmad, 2009: 91). Ancak Çağlar Keyder'in *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*'ında ampirik bulgulardan hareket ederek ortaya attığı argümana göre, Kemalist Devrim sürecinde (Keyder "devrim" ifadesini kullanmaz) köylülük nüfus olarak toplumun çok geniş bir kesimini kapsamakla –diğer bir deyişle, o dönemin Türkiye'si bir "köylü toplumu" olmakla

15 Ayrıca Lenin'in Bolşevikleri "sosyal-demokrasinin Jakobenleri" olarak görmesi de (Lenin, 2008: 156) onun, Jakobenlerin Fransız Devrimi'nde kır-kent ittifakına dayanan öncü rolünde olduğu gibi, kapitalizmin eşitsiz geliştiği Rusya'da işçi sınıfının (ve onun partisi olarak Bolşevik Parti'nin), başta köylülük olmak üzere toplumun ezilen kesimleriyle birleşerek, burjuva demokratik devrimin yönetici-hegemonik gücüne dönüşmesi gerektiği düşüncesi ile ilişkilidir.

(Nartok, 2014: 24)– birlikte, büyük toprak sahipliği Türkiye'de zaten yaygın değildir (2011: 10). Aslında Kemalistler, CHP içerisindeki radikal kanadın da etkisiyle, 1930'larda bir "toprak reformu" gerçekleştirerek, topraksız ya da küçük toprak sahibi köylüler üzerinde de hegemonya kurmaya yönelik birtakım adımlar atmaya çalışmışlardır. Ne var ki bu adımlar başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[16]

Aynı doğrultuda, Kemalist rejimin bir burjuva toplumu yaratma amacıyla getirdiği birtakım kültürel ve eğitsel yenilikler de köylülüğe neredeyse hiç nüfuz etmemiştir. Kemalistler 1935'te okuma-yazma seferberliklerinin başlatılması ya da 1937'de Köy Eğitmen Kursları'nın açılması gibi projelerle köylüye ulaşmak istemişlerdir (Nartok, 2014: 24-30). Ancak Kemalistler, kasaba ve kentlerde kendilerini destekleyen grupları çarpıcı şekilde geliştirebilmişlerse de aynısını köylülük için yapabildiklerini söylemek çok zordur. Nitekim Kemalistlerin hem toprak sorununu çözememeleri hem de kültürel ve eğitsel alanlarda köylüye ulaşamamaları konularında sol Kemalist ve sol liberal literatürün mutabık olduğu söylenebilir (birer örnek için bkz. Tanör, 2010: 286-287; Zürcher, 2010: 286-287).

Sonuçta, her ne kadar kırsal alanın burjuvalaştırılamaması Kemalizmin devrimci olmadığı yönünde bir argüman için kullanılamazsa da, köylülüğü kendi hegemonya projesine eklemleyememesi –Lenin'in ve Gramsci'nin, köylülüğe ve diğer ezilen sınıflara önderlik yapabilme kabiliyetini Jakobenizmin önemli bir ayırıcı unsuru olarak gördükleri düşünüldüğünde– Kemalizmin Jakobenizmden ayrışan önemli bir niteliği olarak karşımıza çıkar.

16 Köylülüğün sonradan tutucu iktidarların güdümüne girmesi, Kemalistlerin küçük köylülük üzerinde hegemonik olamamalarının bir ispatı olarak düşünülebilir. Bu durum siyasal kertede, özellikle Demokrat Parti'nin iktidara gelme sürecinde net bir şekilde görülmüştür (Savran, 2010: 84-85; 159-160).

1.5. Süreklilik ve Kopuş

Sol liberal paradigmanın Kemalist modernleşmenin devrimci bir sürece işaret etmediğine dair başka bir argümanı, onun geçmişle taşıdığı süreklilik ilişkisi üzerine temellenir. Buna göre, öncesinde değindiğimiz "kitlelere güvensizlik" düşüncesi üzerinden İttihatçılarla Kemalistler arasında bir sürekliliğin bulunmasının yanında, Kemalist modernleşme sürecinde monarşi kaldırılmış ancak yönetici elitin hükmetme gücü hiçbir zaman sorgulanmamıştır (Zürcher, 2011: 51). Bu durum ise, 19. yüzyıl boyunca süren Osmanlı modernleşmesinin devamından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, Türkiye'de Kemalist modernleşme hareketi esnasında önceki politik sistemden kopuş "devrimci" değil "tedrici" olmuştur (Mardin, 2011: 147).

Burjuva devriminin kitlesiz de olabileceğine ve İttihatçılarla Kemalistler arasında "kitlelere güvensizlik" üzerinden bu bağlamdaki bir süreklilik ilişkisinin Kemalist modernleşmenin devrim olarak anlamlandırılmasında herhangi bir engel oluşturmadığını öncesinde belirtmiştik. Yönetici elitin hükmetme gücündeki sürekliliğe yapılan vurgu ise, genel olarak sol liberal paradigmanın bürokrasiyi başlı başına bir sınıf olarak kavramsallaştıran perspektifinin bir uzantısıdır. Bu perspektifin tipik örneklerinin –aralarında bazı farklar olmakla birlikte– Weberci kuramsal temelden beslenen Şerif Mardin ve onun devamcıları ile Marx'ın ATÜT kavramını kullanarak Kemalist kadroları "son Osmanlı paşaları" olarak nitelendiren ve bu bağlamdaki bir sürekliliğe vurgu yapan İdris Küçükömer ve onun ardılları olduğunu öncesinde belirtmiştik. Aynı şekilde, bu türden paradigmaları sorunlu bulduğumuzu da çalışmanın "Giriş" bölümünde ifade etmiş olmakla birlikte, gene de birkaç önemli hususa değinebiliriz.

Sol liberal paradigmada bürokrasinin konumuyla ilişkili temel bir problem, bürokrasinin niteliğinin, onun hangi sınıfın

çıkarlarını temsil ettiğiyle ilişkili olarak değişebileceğinin ve bu bağlamda iktidarın sınıfsal niteliğinin de değişmiş olabileceğinin göz ardı edilmesidir. Bu paradigmada, sadece yöneten kadroların eskiler ile kurduğu görünürdeki süreklilik ilişkisine bakılarak (örneğin "Tanzimatçılar da Osmanlı paşası Kemalistler de" denilerek) siyasal ve toplumsal alanda neredeyse hiçbir şeyin değişmediği iddia edilir. Halbuki, Osmanlı modernleşmesi sürecinde bürokrasi kendi içerisinde metamorfozlar geçirmiş ve giderek burjuva karakterde çıkarları (hatta doğrudan "milli burjuvazi" olarak adlandırabileceğimiz Müslüman-Türk burjuvazisinin çıkarlarını) savunacak şekilde evrilmiştir (Savran, 2010: 97). Bu bağlamda Kemalist bürokrasinin, sol liberal düşünce okulunun iddia ettiği gibi burjuvaziyle çatışan ve onu boğan (örneğin Keyder, 2011: 117-146) değil, –Gramsci'nin deyimiyle– burjuvazinin "ekonomik korporatif çıkarlarını" aşmaya, onu organik bir bütünün parçası olmaya çağıran ve bu şekilde hâkim sınıfların çıkarlarının kollandığı tarihsel bloğu kuran bir rol oynadığını söylemek daha doğrudur (Yalman, 2002: 10-11).

Diğer taraftan sol liberal paradigmanın (ki aslında bunu sol Kemalist paradigma için de iddia etmek mümkündür) devlet-toplum ilişkilerine söz konusu sıfır toplamlı yaklaşımı, onların Kemalist modernleşme sürecini bir hegemonya sorunsalı bağlamında değil, bürokratların sivil topluma totaliteryan müdahaleleri şeklinde değerlendirmelerine yol açar. Zira bu paradigmada ekonomik olarak egemen sınıf (burjuvazi) ve siyasal erki elinde bulunduranlar (Kemalist bürokrasi) arasındaki çekişme, toplumsal değişimin temel dinamiği olarak görülür ve bu şekilde toplumsal kesimlerin dar ekonomik çıkarlarının (Gramsci'nin deyimiyle "ekonomik-korporatif çıkarlarının") ötesinde amaçlar için mücadele edebileceği gerçeği göz ardı edilmiş olur. Weberyen meşruiyet sorunsalının ötesine geçilemediğinde, –kapsayıcı ya da değil– bir tarihsel blok kurma girişimi, söz konusu toplumsal girişimcilerin top-

lumsal meşruiyetine ya da toplumsal statüsüne tehdit olarak algılanır (Yalman 2002: 10-11) ve bu da, bürokrasi ve burjuvazinin birbiriyle çatışan iki toplumsal sınıf olduğu yanılgısına yol açar (örneğin Keyder, 2011: 115).

Eğer sol liberal paradigmanın Türkiye modernleşmesi üzerine tezlerini Fransız Devrimi'ne uyarlarsak, Fransız Devrimi öncesi Bourbon hanedanının mutlak monarşi rejimi ile 1804-1814 arasındaki Napolyon'un imparatorluk rejimi arasında da hiçbir fark olmaması gerekirdi. Çünkü Napolyon da, Mustafa Kemal'in 1908 Devrimi öncesinde Osmanlı ordusundaki durumuna benzer şekilde, Fransız *Ancient Regime*'inde XVI. Louis'nin ordusunda bir subayıdır. Aynı şekilde, çeşitli devrimci süreçler sonunda Fransa'da da yönetici elitin hükmetme gücü, Türkiye'de padişahtan cumhurbaşkanına geçmiş olması gibi, kraldan imparatora geçerek sorgulanmadan devam etmiştir. Ancak daha derinlemesine baktığımızda XVI. Louis'nin monarşi rejimi ile Napolyon'un imparatorluk rejimi arasında iktidarın sınıfsal niteliği üzerine temellenen çok önemli bir fark olduğunu görürüz. Tıpkı Kemalist Cumhuriyet ile 1908 öncesindeki *Eski Rejim* arasında sınıfsal bir fark olduğunu gördüğümüz gibi.

Bu bağlamda, öncesinde devrimlerin en önemli ölçütü olarak gösterdiğimiz, iktidarın sınıfsal niteliğinin değişmesi ve devlet aygıtının yeni hâkim sınıfça ele geçirilmesinin, Türkiye'nin 1920'lerdeki modernleşme sürecinde gözlemlemek mümkündür. Kemalist Devrim sonucunda altı yüzyıllık bir imparatorluk ilga olmuş ve yerine burjuva karakterde yeni bir devlet kurulmuştur. Ayrıca devrimci süreçlerin çok önemli özelliklerinden birisi olan "ikili iktidar durumu" Kemalist Devrim'de de görülür. 1920'de Ankara'da kurulan Büyük Millet Meclisi, –her ne kadar pragmatik sebeplerle olsa da padişaha bağlılık yemini etmiş ol– fiilî olarak bir ikili iktidar durumu yaratmış ve bu ikili iktidarın mantıksal sonucu olarak saltanat ilga edilmiştir. Ayrıca devrimci mücadelelerde sıklıkla görülen "bağımsızlık

savaşı", 1919-1922 yılları arasında Türkiye'de de yaşanmıştır. Dahası, literatürde ön plana çıkarılmıyor olsa da, 1920-21 yıllarında Türkiye'de bir iç savaş yaşanmıştır. Bu iç savaş, dış güçlere karşı mücadelenin yanında toplumun kendi içerisindeki kanlı bir hesaplaşmayı da beraberinde getirmiştir (Savran, 2011: 82-83). Tüm bu süreçler boyunca Saray ve İstanbul hükümeti, Yeşil Ordu ve Kuvay-ı Seyyare, Ankara hükümeti, Birinci Grup, İkinci Grup, Halk Fırkası, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) gibi farklı sınıf ve tabakaları temsil eden güçler arasında bir iktidar mücadelesine sahne olan, iktidarın sınıfsal niteliğini belirlemeye yönelik bir mücadele yaşanmıştır. Tüm bunlar bize sol liberal paradigmanın tüm "tedrici değişim" iddialarının aksine, 1920'li yıllarda Türkiye'de bir "siyasal/politik devrim" süreci yaşandığını göstermektedir.

Sol liberal yazının temel sorunlarından biri, Kemalist modernleşmenin geçmişle neredeyse hiçbir süreklilik unsuru taşımaması gerektiğine ve herhangi bir süreklilik unsuru taşıdığında onun devrimci niteliğinin ortadan kalkacağına dair algısıdır. Halbuki, başta da belirttiğimiz gibi, devrimler mutlak kopuşlardan ziyade birer tarihsel sıçramadırlar. Bu bağlamda, geçmişle aralarında birçok süreklilik unsuru bulundurabilirler ve bu onların devrim olma niteliklerini kaybettirmez. Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inde devrimsel süreçlerin istemeden de olsa nasıl geçmişle aralarında süreklilik unsurları taşıyabileceklerini şöyle ifade eder:

> İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker. Kendilerini ve bir şeyleri altüst etmekle, şimdiye dek hiç olmamışı var etmekle uğraşıyor göründükleri esnada, tam da böylesi kriz dönemlerinde, endişe içinde geçmişten ruhları yardıma çağırır, onların adına, slo-

> ganlarına, kıyafetlerine sarılır, dünya tarihinin yeni sahnesinde bu eskilerde hürmet edilen kılıklara bürünür ve bu ödünç dille oynamaya çalışırlar (2011a: 31-32).

Nitekim bu durum, tüm devrimler için olduğu gibi Fransız Devrimi için de geçerlidir. Bu bağlamda Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim* (2004) kitabında Fransız Devrimi'nin geçmişle arasındaki süreklilik unsurlarına vurgu yapar:

> Fransızlar 1789'da sanki yazgılarını ikiye bölmek ve o güne kadar olmuş oldukları şeyi bundan sonra olmak istedikleri şeyden bir uçurumla ayırmak üzere, hiçbir halkın asla kalkışmamış olduğu en büyük gayreti gösterdiler. Bu tuhaf girişimde, eski rejimi yok eden Devrim'i yönetirken taşıdıkları duyguların, alışkanlıkların, hatta fikirlerin pek çoğunu o rejimden devralıp korumuş ve yeni toplumu inşa ederken istemeden bu kalıntılardan yararlanmış olduklarına inanmışımdır (2004: 33-34).

Ayrıca Tocqueville, modern devletin en önemli özelliklerinden biri olan merkezî devlet anlayışının Devrim'den önce *Ancient Regime* zamanında nasıl kurumsallaştığına uzun uzun değinir (2004: 91-103). Bu bağlamda eğer sol liberal paradigma üzerinden gidersek, *Ancient Regime* ile arasında birçok noktada süreklilik unsuru taşıdığı için Fransız Devrimi'nin dahi devrimci bir süreç olmaması gerekmektedir.[17]

Süreklilik ve kopuş temasıyla ilişkili olarak sol liberal paradigmanın Kemalist modernleşmenin devrimci olmadığı iddiasının diğer bir yönünü, "Kemalist Devrim" olarak anlamlandırılabilecek bir sürecin kesin tarihsel sınırlarının olmadığı argümanı oluşturur. Örneğin Türkiye'de devrimci bir dönüşümün yaşanmadığını iddia ettiğini belirttiğimiz Şerif Mardin'e göre Türk Devrimi, 1908-1938, 1919-1923 ya da 1919-1929 gibi farklı tarihlerin verildiği, "Türk tarihinin belirsiz uzunluktaki bir dönemine verilen isimdir" (2012: 147). Aslında Kemalizme dair

17 Nitekim, başta da belirttiğimiz gibi, sol liberal paradigmayı etkilemiş bir sosyal bilimci olarak Furet bunu iddia etmektedir.

literatürde, Kemalist Devrim'in varlığını kabul edenler arasında dahi bu sürecin sınırlarının oldukça belirsiz olduğu bir gerçektir. Ancak burada unutulmaması gereken husus, devrimci süreçlere koyulan sınırların genelde sembolik ve bu süreçlerin metodolojik düzeyde daha kolay kavramsallaştırılmalarına yönelik girişimler olduklarıdır. Nitekim çalışmanın başında belirttiğimiz gibi, Fransız Devrimi'nin sınırlarına dair de, literatürde mutlak bir mutabakatın olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bu çalışma içerisinde, 1908-1927 yılları arasında iki aşamalı bir Türk Devrimi yaşandığının varsayıldığı belirtilmişti. Bu bağlamda biz, konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için 1908-1913 yıllarını kapsayan Jön Türk Devrimi'ni bir kenara koyarak Kemalist Devrim için sebepleriyle birlikte bazı tarihsel sınırlar tespit etmenin mümkün olduğunu iddia edeceğiz. Kemalist Devrim sürecinin Mayıs 1919'da Mustafa Kemal'in 9. Ordu müfettişi olarak Samsun'a gitmesiyle başladığını iddia etmek mümkündür. Aslında Bağımsızlık Savaşı'nın Mustafa Kemal'in Samsun'a gidişinden aylar öncesinden başladığı tarihsel bir gerçeklik olsa da[18], bu savaşın en önemli aktörü olan Mustafa Kemal'in "Samsun'a çıkışının" sembolik olarak seçilebileceği kanaatindeyiz. Aynı zamanda Kemalist Devrim, 1927'de CHP'nin ikinci kongresinde bitmiştir. Bu dönemi, 1925 Takrir-i Sükûn Kanunu ile sonlandırmak da mümkündür. Örneğin Taner Timur, iktidarın toplumsal tabanının Takrir-i Sükûn Kanunu ile netleştiğini söyler (2008: 80). Ancak Takrir-i Sükûn'dan sonraki iki yılı da (1925-1927) Kemalist Devrim sürecine dahil etmek daha doğru olur; zira bu iki yılda devlet iktidarı üzerinde sınıf ve tabakaların mücadelesi devam etmiş, mücadele Kemalistlerin devlet iktidarını tam olarak ele geçirmesiyle ve Mustafa Kemal'in bir "tek adam rejimi" kurmasıyla sonuçlanmıştır. Dolayısıyla, iktidar savaşının tam olarak son-

18 Eric Jan Zürcher'in *Milli Mücadelede İttihatçılık 1905-1926* (2003) kitabı bu gerçekliği bizce başarılı bir şekilde ortaya koyar.

lanmasının bir sembolü olarak CHP'nin ikinci kongresinde *Nutuk*'un okunmasını, Kemalist Devrim'in bitişi olarak kabul etmek bizce yerindedir.[19]

II.2. RADİKALİZM

Buraya kadar olan tartışmamızda, Kemalistlerin "devrimci" olarak nitelendirilmelerinde –bazı hususların akılda tutulması şartıyla– herhangi bir engel olmadığını gördük. Bu bağlamda, gene bazı noktaların akılda tutulması şartıyla, Kemalistlerin bu yönleriyle Jakobenlere benzediklerini iddia etmek mümkündür. Ancak "devrimcilik" üzerinden kurduğumuz bu benzerliği, "radikallik" üzerinden yapacağımız başka bir tartışma ile sürdürmek zorundayız; zira öncesinde belirttiğimiz gibi Jakobenler, Fransız Devrimi'nin "ılımlı devrimcileri" olmaktan çok "radikal devrimcileri" olarak nitelendirilirler. Dolayısıyla, bizim bu noktada sormamız gereken soru, Jakobenizmin taşıdığı türden bir radikalliğin Kemalizmde de var olup olmadığıdır.

Bu bölümde, öncelikle "radikalizm" kavramına dair bir tartışma yürütecek, bilhassa Jakobenizm özelinde "radikalizm" kavramının ölçütünün ne olduğunu belirlemeye çalışacağız. Sonrasında, "devrimci şiddet" kavramı üzerinden Şerif Mardin'in bazı tezleriyle bağlantılı olarak Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki benzerlik ve farklılıklara bakacağız. Son olarak, "ütopyacılık" ve "Batıcılık" kavramlarını ve bu kavramların bizim sorunsalımız açısından ne anlam ifade ettiğini irdeleyeceğiz. Buradaki temel önermemiz, Kemalist Devrim ve Kemalizmin Fransız Devrimi ve Jakobenizmdekine

19 Bununla birlikte, Sungur Savran *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri*'nde Kemalist Devrim'i 1919'da başlatır ve 1923'te sonlandırır. Ancak bizce nasıl ki Fransa'da 1792'de Cumhuriyet ilan edildikten sonra devrimci süreç devam etmişse, Türkiye'de de 1923'te Cumhuriyet ilan edildikten sonra Takrir-i Sükûn Kanunu'na, hatta 1927 yılına kadar iktidarın sınıfsal niteliğini belirlemeye dönük iç mücadele, diğer bir deyişle, devrimci süreç devam etmiştir.

benzer bir radikalizmle malul olduğu; ancak bu radikalizmin hem Jakoben radikalizm ile bir "dozaj farkı" taşıdığı, hem de devrimci şiddetin yöneldiği hedef bakımından ondan ayrıştığı şeklinde olacaktır.

2.1. Radikalizm Kavramı

Radikalizm kavramı üzerine bir tartışmadaki en büyük problem, radikalliğin net bir ölçütünün olmamasıdır. Dolayısıyla Jakobenler ve Kemalistler arasında yapılacak bir kıyaslamada kimin daha radikal olduğuna neye göre karar verileceği belirsizdir. Örneğin Jakoben iktidar döneminde giyotine gönderilen insan sayısının fazla oluşu bir radikallik ölçütü olarak alınırsa, Kemalizmin Harf İnkılabının ani ve hızlı bir biçimde yürürlüğe konması nasıl anlamlandırılmalıdır? Bu noktada özellikle Kemalizme dair literatürde büyük bir anlam kargaşası vardır.

Genel olarak sol liberal literatür, toplumsal kertedeki dönüşüme odaklanarak Kemalistlerin toplumsal yapının bazı bölümlerinde tutucu davrandıkları için onların radikal bir dönüşümden yana olmadığı ya da olamayacağı iddiasını öne sürer. Bu bağlamda sol liberallar, erken Cumhuriyet döneminde kırsal alanda büyük toprak sahipleriyle yapılan ittifak, burjuva demokrasisine geçilemeyiş, yönetici elitin hükmetme gücünün değişmemesi gibi argümanlarını, Kemalistlerin radikal bir dönüşümden yana olmadığını savunmak için de kullanırlar (örneğin Parla, 2008c: 272-283; Zürcher, 2011; Mardin, 2011: 145-168). Bu görüşe göre Kemalizm, bırakalım radikal bir dönüşüm içermeyi aslında *status quo*'nun bekçisi durumundadır.

Aslında bu iddialar Kemalistleri Jakobenler ile kıyasladığımızda bir yönüyle doğrudur. Zira bir devrimin dayandığı sınıfsal güçlerin onun öncü kadrolarının ufkunu ve siyaset paradigmasını belirliyor olduğu düşünüldüğünde, Jakobenlerin ufku ve devrim anlayışının burjuva sınıf iktidarının ötesine bir

sıçrama yaparak toplumsal eşitlik, adalet ve tüm sınıflar için özgürlük talepleriyle Kemalizmin de ötesine geçtiği doğrudur. Dolayısıyla toplumsal kerteye odaklandığımızda, Jakobenlerin Kemalistlerden daha radikal bir dönüşümü arzuladığı rahatlıkla iddia edilebilir. Ancak bu durum, iddia edilebilecek tüm tutucu yanlarına rağmen Kemalistlerin hiçbir radikal dönüşümden yana olmadığı anlamına gelmez. Önceki bölümde de belirttiğimiz gibi, saltanatın kaldırılması, cumhuriyetin ilanı, halifeliğin ilgası, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Medeni Kanunun kabulü, İslamın resmî din olmaktan çıkartılması gibi atılımlar sol liberal sosyal bilimcilerin iddialarının aksine geçmişle süreklilik taşıyan basit reformlar değil, devrimci bir altüst oluşun çeşitli uğraklarıdırlar.

Sol Kemalist tezlere baktığımızda ise, Kemalizmin "radikal devrimci" olduğu iddiası genel kabul görür. Örneğin Bülent Tanör, Kemalistlerin kendi devrimlerini "Fransız Devrimi'nin Asyaikizi" olarak görmelerini andırırcasına Kemalist Devrim'in "radikalizm" kıstası üzerinden İslam dünyasının "1789"u olduğunu iddia eder (2010: 402). Temelde Marksist bir perspektife sahip olmakla birlikte bir ayağı sol Kemalist literatürde olan Taner Timur ise, bir darbeyle gerçekleşen 1952 Mısır Devrimi'nin ne siyasal ne de toplumsal açıdan Kemalist Devrim'in "radikalliğine" sahip olduğunu belirtir (2008: 329).

Sol Kemalist literatürün genel bir problemi, Kemalist Devrim'in radikalliğini üstyapısal, daha çok da kültürel reformlarla ölçmeleridir. Aslında 1920'lerin sonunda ve özellikle 1930'larda Türkiye'de "sosyal devrim" olarak da isimlendirilebilecek (Savran, 2011: 82) bir "kültür devrimi"nin yaşandığını iddia etmek mümkündür (Toprak, 2014). Bu süreçte Kemalistler, hemen her ulusal burjuva devriminde olduğu gibi kendi tarihlerini, dillerini ve kültürlerini yaratmak istemişler, örneğin bu doğrultuda tıpkı Jakobenler gibi yeni bir takvim getirmişlerdir. Aynı şekilde Fransız devrimcilerin yeni bir "Fransız insanı"

(diğer bir deyişle "yurttaşı") oluşturmaları gibi Kemalistler de "Osmanlı'dan farklı yeni bir Türk tipi" yaratmak istemişlerdir (Ahmad, 2009: 97 ve 100; Ümitli, 1989: 1923). Nitekim tüm bu inkılaplar, gerçekten de radikal bir biçimde uygulamaya konulmuşlardır. Ancak "kültür devrimi" olarak isimlendirdiğimiz süreç, burjuvazinin iktidarı ele geçirdikten sonra burjuva toplum formasyonunu kurmak amacıyla uyguladığı üstyapısal reformlara tekabül eder. Bu yüzden kültür devrimi ancak politik bir devrimin ertesinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla kültürel alan oldukça önemli olmakla birlikte modernleşme sürecinin tek bir yönüne odaklandığı için, sol Kemalist literatürdeki algının tersine, radikalizmin tek ölçütü olarak değil, en fazla ölçütlerinden bir tanesi olarak anlamlandırılabilir.

Bizce Tocqueville'in devrimleri "değişimin derecesinden çok (...) şiddet" kıstasıyla değerlendirmesinden (aktaran Mardin, 2011: 146; ayrıca Tocqueville, 2004) yola çıkarak, radikalizmin temel ölçütünü "devrimci şiddet" olarak almak mümkündür. Nitekim gerçekten de literatürde Jakobenizmin "radikal" olduğuna dair algı, asıl olarak "devrimci şiddet" olgusunda yatar. Şöyle ki, Jakobenler devrimci burjuvazi içerisinde ilerici bir kanadı temsil etmekle birlikte onların "radikal" olarak anılmalarının asıl sebebi "ilerici" olmaları değil, iktidarları döneminde terörü bir devlet politikası olarak uygulamış olmalarıdır. Zira eğer toplumsal dönüşüm talebine bakarak Fransız Devrimi içerisindeki çeşitli gruplara "radikal" ya da "ılımlı" sıfatlarını yakıştırıyor olsaydık, o zaman devrimci *sans-culotte*'lara en yakın kesimler olan *Enrage*'ler, Hebertistler ya da Kordölyelerin "radikal devrimciler" olmaları, Jakobenlerin ise "ılımlı devrimciler" sayılmaları gerekirdi. Çünkü bu kesimlerin sınıfsal olarak temsil ettiği çıkarlar Jakobenlerden daha ilericidir. Halbuki literatürde "Fransız Devrimi'nin radikal devrimcileri" denildiğinde genelde ilk akla gelenler bu kesimler değil Jakobenlerdir. Bunun sebebi de uyguladıkları terör politikaları, giyotine insan gön-

dermekten çekinmeyen uygulamaları ve yasalarıdır. Dolayısıyla "radikalizm" konusundaki temel ölçüt, "devrimci şiddet" ve onun ne kadar yoğun uygulandığıdır.

2.2. Devrimci Şiddet, Jakobenler ve Kemalist Devrim

"Devrimci şiddet" kavramının "terör" kavramıyla doğrudan ilişkisi, öncelikle sol liberal literatürde Jakobenizme dair sorunlu bir algının aydınlatılmasını gerekli kılmaktadır. Sol liberal literatür, yanına İslamcı ve muhafazakâr kesimleri de alarak Jakobenizmi çoğu zaman bir "otorite ve şiddet tutkunluğu" ve hatta bir "kana susamışlık" olarak nitelendirmeye eğilimlidir. Örneğin Asım Karaömerlioğlu, bir makalesinde Kemalizmin anti-demokratik olduğunu vurgulamak amacıyla derhal "Jakoben terör" dönemine gönderme yapar (2011: 279). Gerçekten de Jakobenizme dair söz konusu algı sol liberal literatürde öylesine yaygındır ki, bu paradigmadan yazılmış metinlerde "Jakoben" sözcüğü âdeta "terör" sözcüğü olmadan kullanılamaz hale gelmiştir.

Türkiye'deki bu durum, dünyadaki konjonktürel bir "Jakobenizm karşıtlığı"nın yansıması olarak görülebilir. Zira Fransız Devrimi'nin 200. yıl kutlamalarında da Fransa'da terör politikalarıyla ilişkili olarak anti-Jakoben bir çizgi benimsenmiştir. Robespierre, Danton, Saint-Just gibi devrimciler görmezden gelinmiş, "insan hakları" perspektifinden bir Jirondin olan Condorcet ön plana çıkartılmış ve karşı-devrimci Vendee ayaklanmasında yaşananların bir "soykırım" olup olmadığı tartışmaya açılmıştır (Timur, 2008: 64-65; Timur: 2011: 27-29).

Jakobenizmin teröre indirgenmesinin bazı tarihsel kökleri de vardır. Bu bağlamda Nazım İrem, Jakobenizm-Kemalizm ilişkisine dair yazdığı makalesinde Jakobenizme atfedilen negatif içeriğin muhafazakârlığa özgü devrimcilik ve eşitlikçilik karşıtı düşünceyle ilişkili olduğunu söyler (2004: 9). İrem'in ar-

gümanının haklılık payı yüksektir. Zira Engels'in belirttiği gibi "Paris'in varlıksız yığınları, terör döneminde, egemenliği bir an ellerine geçirebilmiş ve böylece burjuva devrimini kendine karşı bir zafere götürebilmiştir" (2008: 154). Marx'a göre ise "tüm Fransız terörizmi, burjuvazinin düşmanlarıyla, mutlakiyet ile feodalizm ile ve dar kafalılık ile avamca hesaplaşmaktan başka bir şey" değildir (2008: 153). Belli ki bu "avamca hesaplaşma", muhafazakâr düşünce üzerinde "terör döneminin [ve dolayısıyla Jakobenizmin] zincirinden boşanmış isterik bir kana susamışlık ve diktatörlük olduğu yolunda kalıcı bir imge yaratmıştır" (Hobsbawm, 2012: 79).

Diğer taraftan yaratılan bu imge aslında önyargılı abartmalardan beslenmektedir. Hobsbawm'a göre 20. yüzyıl ölçütleriyle, hatta 1871 Paris Komünü sonrası katliamlarda olduğu gibi, muhafazakârların toplumsal devrimleri bastırırken uyguladıkları şiddete kıyasla Devrim'in toplu kıyımları "nispeten makul sayıl[abilir]" (2012: 79). Taner Timur da Jakoben terör dönemindeki insan kırımının daha sonraki karşı-devrimlerin ve kırımların vahşetine oranla hayli "ölçülü" olduğunu, egemen sınıfların devamlı olarak yaydıkları devrim korkusunun mutlakiyetçi rejimlerin ve ondan sonraki baskı rejimlerinin kırımlarının ikinci plana atılmasına yol açtığını iddia eder (Timur, 2011: 30). Aynı şekilde Barrington Moore, "'normal' denen zamanlarda olanları unutup, devrimde başvurulan şiddetin korkunçluğunu yineleyip durmak partizanca bir ikiyüzlülükten başka bir şey değildir" der ve Jakoben terörün "hiç de çılgınca kan dökme zevkiyle yapılmış bir olay olmadığını" belirtir (2012: 142-143).

Bununla birlikte, Türkiye'deki sol liberallerin genel olarak paylaştıkları Jakobenizmin terörle eşdeğer olduğu yönündeki algı, muhafazakâr önyargıların yanında bazı tarihsel hatalar da taşır. Fransız Devrimi sürecini yakından incelediğimizde görürüz ki terör faaliyetleri Jakobenlerden çok *sans-culotte*'lar

denilen devrimci halk kitleleri ile ilgili bir olgudur. Hatta Jakobenler, Devrim'in ilk yıllarında idam cezasına karşı çıkacak kadar şiddet karşıtı bir tutum takınmışlardır. Ancak Devrim'in iyice şiddetlendiği, devrimci kazanımların kaybedilme riskinin iyice arttığı bir evrede Jakobenler, "devrimci yönetim"i örgütlemelerine müteakiben *sans-culotte*'ların da zorlamasıyla –ki o güne değin *sans-culotte*'ların kendileri zaten birçok terör faaliyeti yürütmüşlerdir– terörü devlet gündemine alırlar (Ağaoğulları, 2010: 318-325). Aslında burada Jakobenlerin yapmaya çalıştığı bir "kan dökücülük"ten çok devrimci *sans-culotte*'ların hâlihazırda uyguladıkları şiddet ve terörü, devletin (ve devleti idare eden burjuvazinin) tekeline alarak, onu legalize etmek, yani "ehlileştirmektir". Diğer bir deyişle, Jakoben burjuvazi hem karşı-devrimci güçlere karşı şiddet ve terör uygulamaktadır, hem de bunu daha korkunç olabilecek bir halk terörüne yol açmaması iddiasıyla *sans-culotte*'lara bırakmayarak kendi denetiminde yapmak istemektedir. Danton'un sözleri bu durumu net bir şekilde ortaya koyar: "Halkın korkunç olmaması için biz korkunç olalım. (...) Böylece halk, yasanın kılıcının tüm düşmanlarının kafası üzerinde sallandığını bilsin" (aktaran Günyol, 1989: 232). Jakobenlere göre, terörün bu denli sert bir şekilde uygulanması aynı zamanda onun kısa sürmesine de yol açacaktır (Timur, 2011: 30).

Diğer taraftan, devrimci burjuvazi içerisinde terör politikaları uygulamaya istekli olanlar sadece Jakobenler de değildir. Jakobenlerin bu politikalarına *sans-culotte*'lara yakın Hebertistler, Kordölyeler ve daha çok ılımlı burjuvalardan oluşan *Marais* (Ova) gibi gruplar da onay vermiş, hatta Jakobenler iktidara gelmeden evvel Jirondinler kendi deyimleriyle "özgürlük düşmanlarına" terör uygulanması gerektiğini savunmuşlardır (Ağaoğulları, 2010: 319-320). Dolayısıyla, Jakobenizmin doğrudan terörle ilişkilendirilmesi hem eksik hem de muhafazakâr

bakış açısının abartmalarına dayalı hatalı bir yaklaşımdır. Jakobenizm elbette "terör" ve "devrimci şiddet" kavramlarıyla ilişkilidir ancak ne Jakobenizm teröre indirgenebilir ne de belirli tarihsel koşulların sonucu olan terör politikalarını tek uygulayan Jakobenlerdir.

Radikalizmin bir ölçütü olarak sunduğumuz "devrimci şiddet", aynı zamanda Kemalist modernleşmenin devrimci bir sürece işaret edip etmediği tartışmasıyla da ilişkilidir. Örneğin Şerif Mardin, "devrimci şiddet" kıstası üzerinden Fransız Devrimi ile Türk Devrimi'ni kıyaslar ve "devrimci şiddet eksikliği" gerekçesiyle ortada bir Türk Devrimi olmadığını iddia eder. Mardin'e göre,

> Fransız Devrimi etrafa yaydığı ve özellikle, politik liderlerince kullanılan yöntemleri belirlediği için devrimci görünüyorsa ve Türk Devrimi'yle[20] karşılaştırmalar için bir hareket noktası olarak kabul ediliyorsa, o zaman Türk Devrimi bir devrim değildi. (...) Türk Devrimi, aslında Türk politik sisteminin, başıboş toplumsal şiddet söz konusu olmadan dönüştürüldüğü (...) bir dönemine verilen isimdir. (...) Kısa dönemli, yoğun şiddetin (ve buna benzer şiddetli çıkışların) bulunması bir yana, yer değiştirmelerin yaygınlığı bile tartışılır nitelikteydi. (...) Sistematik şiddet onun bir özelliği değildi (2011: 146-147).

Öncelikle belirtelim ki, devrimci süreçlerde Fransız Devrimi'ni bir denek taşı haline getiren ve ona benzemeyen süreçlerin devrim olarak anlamlandırılamayacağını iddia eden yaklaşımı Mardin'de de görmekteyiz. Dahası, Mardin'in iddiası bazı belirsizlikler taşımaktadır. Önce Kemalist Devrim'de "başıboş şiddet" olmadığını söylemekte, sonradan ise "sistematik şiddet yok" demektedir ki bu iki olgu bir ve aynı şeyler değildir. Ancak Mardin tam olarak neyi kastediyor olursa olsun,

20 Mardin'in "Türk Devrimi" tabirini tam olarak hangi sınırlar içerisinde kullandığı biraz belirsizdir ancak biz sorunsalımızla ilişkili olarak onun ortaya koyduğu argümanların Kemalist Devrim'le olan ilişkisine bakacağız.

Kemalist Devrim'de devrimci şiddetin olmadığı iddia edilemez. Zira Kemalistler her ne kadar toplumsal sınıf ilişkilerinde konumlandıkları pozisyon gereği bazı yönlerden Jakobenlere kıyasla daha muhafazakâr bir eğilim gösteriyorlarsa da, kafalarındaki devlet ve toplum yapısını kurmak için radikal kararlar almaktan ve devrimci şiddet uygulamaktan onlar da Jakobenler gibi çekinmemişlerdir. Bu durumu söylemsel ve eylemsel olmak üzere iki düzeyde incelemek mümkündür.

Söylemsel düzeyde Mustafa Kemal'in "Yeniliğin mutlaka makus (karşı) bir hareketi icap ettireceğini hatırımızdan çıkarmamak lazımdır. Bu harekete özel olarak 'irtica' derler. (...) Kanla yapılan inkılaplar daha muhkem [sağlam] olur, kansız inkılap ebedîleştirilemez. Fakat biz bu inkılaba vasıl olmak için lüzumu kadar kan döktük." (aktaran Timur, 2008: 309) biçimindeki sözleri; ayrıca saltanatın kaldırılması tartışmalarında meclis alt-komisyonunu tehdit ederek saltanatın kaldırılmasına aksi yönde bir karar alınması halinde "ihtimal bazı kafalar kesilecektir" (aktaran Aydemir, 2012c: 61) şeklindeki beyanı, onun radikal bakış açısını yansıtan oldukça açık örneklerdir.[21] Aynı şekilde Mahmut Esat Bozkurt'un önceki bölümde aktardığımız, "İhtilalci, gericileri asla affetmemelidir. Bunlara göz yummak, ihtilale kıymak demektir. Danton'un, zayıf yeri burası idi. Robespiyer, haklı olarak, Danton'a bu gevşekliğinden dolayı gücenik idi" (aktaran İnsel, 2011: 675) biçimindeki sözleri, bu radikal anlayışı Jakobenlere atıf yaparak yansıtır.

Kemalist Devrim'in devrimci şiddet içerdiğini meselenin "eylem" kısmına geldiğimizde de görürüz. Devrimci şiddetin bir göstergesi olarak, Kemalist Devrim'de Bağımsızlık Savaşı'ndan itibaren, Fransız Devrimi'nde kurulan ve en yoğun biçimde Jakoben iktidar döneminde çalışan Devrim Mahkemeleri'ne benzer bir

21 Ayrıca Atatürk'ün mutlak monarkla ilişkili bir konuda "kafaların kesilmesi"nden bahsetmesi Fransız Devrimi ve giyotin esintili bir imge gibi durmaktadır.

işlev gören İstiklal Mahkemeleri kurulmuştur[22] (Timur, 2011: 31). Nitekim bu durum, sadece devrimci şiddetin varlığı ile değil, aynı zamanda onun Jakoben iktidar dönemindeki uygulanış biçimiyle olan benzerliği dolayısıyla da önemlidir.

İstiklal Mahkemeleri'nin en yoğun olarak çalıştığı dönemlerden birisi 4 Mart 1925 tarihli Takrir-i Sükûn Kanunu ertesidir. Bu noktada Taner Timur, bu dönemin Jakoben iktidar dönemiyle benzerliğiyle ilişkili olarak Kemalizmi, "teröre indirgenmiş bir Jakobenizm olmakla suçlayan bakış açısını" eleştirir (2008: 79). Timur'un hem Kemalizm hem de Jakobenizm konusundaki, özellikle sol liberal literatürde yaygın olan, bu anlayışa karşı eleştirilerini paylaşıyor olmakla birlikte, bu kanunun "devrimci şiddet" teması özelinde Jakobenlerin terör politikalarıyla benzerlik gösterdiği açıktır.[23] Takrir-i Sükûn Kanunu "irtica ve isyanı ve memleketin içtimai nizamını ve huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlal edebilecek bütün teşkilat ve tahkirat ve teşebbüsat ve teşvikat ve neşriyatı idareten yasak etme" (akta-

22 Burada Şerif Mardin'de gözlemlediğimiz bir bilgi hatasına değinmeliyiz. Şerif Mardin, Türkiye'deki İstiklal Mahkemeleri'nin Fransa'daki muadilinin Kamusal Selamet Komitesi olduğunu iddia eder (2012: 148); ancak bu yanlıştır. Çünkü Kamusal Selamet Komitesi bir mahkeme değil Jakobenlerin devrimci yönetimi esnasında yetkileri oldukça artırılarak fiilî yönetme organı haline getirilen bir meclis alt-komisyonudur. İstiklal Mahkemeleri'nin Fransa'daki muadili, 10 Mart 1793'te (Kamusal Selamet Komitesi kurulmadan yaklaşık bir ay önce) faaliyete geçmiş olan Devrim Mahkemeleri'dir (Devrim Mahkemeleri için bkz. Ağaoğulları, 2010: 276; Sarıca, 1970: 132).

23 Aslında İstiklal Mahkemeleri ve Takrir-i Sükûn Kanunu ile Jakobenlerin terör politikaları arasındaki benzerliği Timur da kabul eder. Onun karşı çıktığı Jakobenizmin teröre indirgenmesi ve bu hat üzerinden Kemalizmin eleştirilmeye çalışılmasıdır. Ancak Timur, sol liberal literatüre eleştirisini bizce yanlış bir biçimde temellendirir. Atatürk'ün *Nutuk*'taki Takrir-i Sükûn Kanunu için söylediği: "Biz, fevkalade ittihaz olunan [aşırı görülen] ve fakat kanuni olan tedbirleri, hiçbir vakit ve hiçbir suretle, kanunun fevkine çıkmak için vasıta olarak kullanmadık" (Atatürk'ten aktaran Timur, 2008: 79) sözlerini bir veri kabul eder ve "bakın Atatürk kanunun üstüne çıkmadık diyor demek ki Kemalizm terörle ilişkilendirilemez" demeye getirir. Ancak burada Timur resmî ideolojinin de etkisiyle "söylem-eylem birlikteliği" kuralını ihlal eder. Yani Kemalizmi sadece söylemler üzerinden (yani Atatürk'ün tek bir sözü üzerinden) analiz eder ve söylenenlerin doğruluğunu derhal kabul eder, eylemlere ise bakmaz.

ran Timur, 2008: 79) yetkisini iki yıl süreyle hükümete tanıyan radikal önlemlerin alındığı bir kanundur.

Diğer taraftan, Jakoben ve Kemalist iktidar dönemleri arasında devrimci şiddetle ilişkili önemli farklılıklar da vardır. Bir önceki bölümde bazı Kemalist şahıslarca (özellikle Şevket Süreyya Aydemir, Saffet Engin ve Mahmut Esat Bozkurt Bozkurt tarafından), Fransız Devrimi ve özellikle Jakoben iktidar döneminde yaşanan şiddet içerikli kargaşaların eleştirildiklerini; Kemalist Devrim'in ise tam tersine belirli bir "nizam" ve "cephe birliği" içerisinde gerçekleştiği iddia edilerek övüldüğünü belirmiştik. Kemalistler, Kemalist Devrim'in "cephe birliği" içerisinde tezahür ettiği iddiasını aslında abartıyor olmakla birlikte, Fransız Devrimi'nde karşı-devrimci unsurlara uygulanan şiddet ve terörün, Kemalist Devrim'de uygulanana kıyasla çok daha yoğun olduğu bir gerçektir. Bu bağlamda, Kemalistlerle Jakobenler arasında "devrimci şiddet" ve "radikalizm" bağlamında bir "dozaj farkı" olduğunu iddia etmek mümkündür.

Gerçekten de Kemalist devrimciler açısından, karşı-devrimci unsurlara karşı şiddet ve terör uygulamaktan ziyade "politik gözdağı" vermek daha yeğ tutulan bir yöntemdir. Örneğin Fransız Devrimi'nde hanedan mensupları idam edilmişken, Kemalist Devrim'de bu türden idamlar olmamış, hatta Osmanoğulları yurt dışına çıkarılırken kendilerine bazı maddi olanaklar dahi sağlanmıştır. Zaten Fransız Devrimi'ne kıyasla Kemalist Devrim'de "siyasi" olarak nitelenebilecek idam sayısı çok daha azdır. Fransız Devrimi'nde binlerce aristokrat ve rahip yurt dışına çıkartılırken, Kemalist Devrim'de sadece Bağımsızlık Savaşı'na açıkça karşı çıkanlar ve ajanlık yapanlar yurt dışına çıkarılmış ("150'likler") ve bunların listesi de oldukça dar tutulmuştur (Timur, 2008: 63). Aynı şekilde, Türkiye'deki İstiklal Mahkemeleri, Fransa'daki muadili Devrim Mahkemeleri'ne kıyasla daha ılımlıdır (Mardin, 2011:

148). Kemalist Devrim'de Takrir-i Sükûn Kanunu sonrasında İstiklal Mahkemeleri'nin yargılamaları ile idam edilen insan sayısı toplamda 660'tır (Zürcher, 2010: 256). Buna Bağımsızlık Savaşı esnasında Hıyanet-i Vataniye Kanunu kapsamında idam edilenleri de eklersek sayı biraz daha artabilir. Diğer taraftan, Jakoben terör döneminde mahkeme kararı olmaksızın kurşuna dizilenler hariç, Devrim Mahkemeleri'nin yargılamaları sonucu giyotine gönderilen insan sayısı yaklaşık 17 bindir[24] (Sarıca, 1970: 141).

Taner Timur iki devrimci süreçte şiddet ekseninde oluşan bu dozaj farklılığını Kemalist rejimin bir nevi "şefkatliliği" olarak sunar (Timur, 2008: 63); ancak gerçek pek öyle değildir. Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasındaki bu şiddet farkı, aktörlerin tercihlerinden ziyade tarihsel koşulların ürünüdür. Diğer bir deyişle bu fark, Fransız Devrimi'nin bir "kitlesel ve aşağıdan devrim" iken Kemalist Devrim'in "kitlesiz ve tepeden devrim" olması ile ilgilidir. Örneğin aynı yerde Timur, İstiklal Mahkemeleri'nin sert uygulamalarının yalnızca doğrudan Cumhuriyet karşıtı ayaklanma ve suikastlardaki hesaplaşmalarda devreye girdiğini söyler. Aslında Fransız Devrimi'nde de durum böyledir. Moore'un belirttiği gibi Fransa'da devrimci şiddet, istisnai örnekler dışında karşı-devrimci unsurlara uygulanmanın ötesine geçmemiştir (2012: 140-141). Ancak Fransız Devrimi'nin, kitlesel katılımı yoğun bir devrim olması, Devrim karşıtı ayaklanmaların da daha kitlesel ve çalkantılı süreçler olmasına yol açmıştır. Bu da devrimci şiddetin dozunu doğal olarak artırmaktadır.[25] Kemalist Devrim'de ise bu gelgitler çoğu zaman dar bir elitin içerisinde geçtiğinden, devrimci şiddetin yoğunluğu da haliyle daha düşük olmuştur.

24 Halkın uyguladığı terörü de eklersek bu sayı 40 bine çıkmaktadır (Timur, 2008: 30).

25 Nitekim öncesinde devrimci şiddetin ve terörün büyük oranda tabandan yani *sans-culotte*'lardan gelen baskı sonucu uygulandığını aktarmıştık.

Bu bağlamda, eğer öncesinde Mardin'den yaptığımız alıntıda Mardin'in "başıboş şiddet"ten kastı Parisli devrimci *sans-culotte*'ların uyguladığı terör ve şiddet eylemleri ise, bunların Kemalist Devrim'de olmadığı açıktır. Aynı şekilde, Mardin'in belirttiği gibi, Kemalist Devrim'de kırsal üst sınıflara yönelik malikâne yakma türünden şiddet eylemleri de olmamıştır (2011: 148). Ancak Mardin'in iddia ettiğinin aksine, Kemalist Devrim'de devrimci şiddet hiç yok değildir, devrimin niteliğinin Fransız Devrimi'nden farklı olması sebebiyle daha az yoğunluktadır. Ayrıca, Şerif Mardin'in Kemalist modernleşme sürecinde Fransız Devrimi'ndeki gibi bir devrimci şiddetin olmadığı yönündeki iddiasını temellendirirken kullandığı argümanlardan birisi, önemli bir bilgi hatasına işaret eder. Buna göre, Kemalist Devrim'in "kurbanlarının çoğunu soylular değil alt sınıf üyeleri" oluşturmaktadır ve Mardin'e göre bu durum, Türkiye'de Fransız Devrimi'ne benzer devrimci bir sürecin yaşanmadığının da kanıtıdır (2011: 148).

Türkiye'de devrimci şiddetin, Kemalistlerin (özellikle Mustafa Kemal'in) 1925-1927 arasında rakiplerini tasfiye ederken gerçekleştirdiği idamları saymazsak, neredeyse tamamının tarikat önderi türünden "feodal" sınıflar ya da çeşitli alt sınıflar üzerinde yoğunlaştığı doğrudur. Ancak Mardin'in atladığı nokta, bu durumun Fransız Devrimi'nde de böyle olduğudur. Murat Sarıca'nın aktardığı istatistiklere göre (ki bu istatistikler Fransız Devrimi'ne dair başka birçok kaynakta da vardır), tüm bir terör dönemi boyunca idam edilen 17 bin kişiden 14 bini, Jakoben iktidar döneminde 10 Haziran 1794 günü çıkarılan yasayla idam edilmiştir. Nitekim idam edilen yaklaşık 14 bin kişinin % 8,25'i aristokrat, % 6,5'i din adamı, % 25'i burjuva, % 28'i köylü, % 31'i de işçidir[26] (1970: 141). Yani Mardin'in iddiasının aksine burjuvaları alt sınıfa dahi etmesek

26 Sarıca, kitabında küçük mülkiyet sahibi zanaatkâr kesimleri de genelde "işçi" kategorisine ekler.

dahi idam edilenlerin % 58'i alt sınıftır ve sadece % 8,25'i soyludur. Ayrıca *sans-culotte*'ların kendi yaptıkları katliamlarda sayıları binleri bulan hırsız, fahişe ve dilencinin öldürüldüğü de bilinmektedir (Moore, 2012: 115). Bu da göstermektedir ki, Kemalist Devrim'le Fransız Devrimi arasında devrimci şiddetin daha yoğun uygulandığı kesimin alt sınıflardan oluşması bakımından bir fark yoktur. Zaten burada Mardin'in açıkça ihmal ettiği husus, dönemin egemen sınıfı olarak aristokrasinin alt sınıfları da peşinden sürükleyebilme gücüdür. Diğer bir deyişle, aristokrasiyle burjuvazi bir sınıf mücadelesi içerisine girdiğinde aristokratlar sadece kendileri savaşmazlar, aynı zamanda alt sınıftan köylü, işçi, zanaatkâr hatta burjuvaları da kendi peşlerinden sürüklerler. Zaten bu güce sahip oldukları için "egemen sınıf"tırlar. Dolayısıyla, burjuvaziyle aristokrasinin girdiği bir mücadelede elbette tek öldürülenler aristokratlar olmayacaktır.

Mardin'in "devrimci şiddet eksikliği" üzerinden Kemalist modernleşmenin bir devrim olmadığı üzerine bir diğer iddiası, öncesinde de aktardığımız ve genel olarak sol liberal literatürün paylaştığı, saltanatın kaldırılıp Cumhuriyet'in ilan edilmesinin "kurulu bir politik düzenin ani ve şiddetli devrilmesini" içermediği argümanı üzerinedir. Buna göre, "ani ve şiddetli devrilme" olmadığı için bu doğrultuda bir karşı-tepki de gelişmemiştir. Kemalist modernleşmede devrim kaçağı göçmenler (*emigres*) yoktur ya da Vendee isyanına benzer bir durum görülmemiştir (Mardin, 2011: 147).

Öncelikle Mardin'in Kemalist Devrim'de *emigre*'lerin olmadığı yönündeki iddiası doğrudur. Zira Fransa'nın *Ancien Regime*'inde, Emmanuel Sieyes'in verilerini doğru kabul edersek, 110 bin civarında aristokrat ve ayrıca 80 bin civarında aristokrasi içerisinde yer alan ruhban tabakası mensubu vardır (2005: 37). Burjuvazi aristokrasi ve ruhbanı tasfiye ettiği ölçüde, bu sınıf ve tabakanın üyeleri yurt dışına iltica etmekte (*emig-*

re, yani göçmen olmakta) ve Avrupa'nın tutucu monarşilerini de arkasına alarak karşı-devrimci bir güç oluşturmaktaydı. Diğer taraftan Türkiye'deki feodal yapı[27] Avrupa'dakine oranla oldukça merkezîydi ve tarihsel olarak Osmanoğulları kendisi dışında bir aristokrasinin gelişmesine olanak tanımamıştı. Bu bağlamda, Fransa'daki *emigre*'ler oldukça geniş bir aristokrat ve ruhban tabakasından oluşurken Türkiye'deki *emigre*'ler sadece Osmanoğulları sülalesi ile sınırlıydı.[28] Ancak, öncesinde uzunca tartıştığımız gibi, iktidarın sınıfsal niteliğinin değişmesi, eski devlet aygıtının parçalanması, ikili iktidarın oluşması, iç savaş ve bağımsızlık savaşı gibi süreçlerin yaşandığı Kemalist Devrim'de, saltanatın kaldırılıp cumhuriyetin ilan edilmesi sürecinin, Şerif Mardin'in iddia ettiği gibi "ani ve şiddetli bir devrilme" olmadığı söylenemez. Aslında burada bizce saltanatı değil hilafeti bir ölçü olarak almak daha doğru olur ve eğer ölçüyü bu şekilde alırsak Mardin'in Türkiye'de bir Vendee yaşanmadığı iddiası da büyük oranda boşa çıkar.

Bu bağlamda, Türkiye'de saltanatın kaldırılması esnasında "monarkın ihaneti" üzerinden şekillenen süreç, Fransız Devrimi sürecinde yaşananlarla gösterdiği benzerlik bakımından ilginçtir. Fransız Devrimi sürecinde XVI. Louis'nin karşı-devrimci güçlerle yaptığı ittifakların açığa çıkması, Fransız cumhuriyetçilerinin Krala "vatana ihanet" suçlaması yönelterek krallığı ilga etmelerinde ve cumhuriyeti kurmalarında olduk-

27 Klasik dönem Osmanlı toplumunun yapısının "feodal" olup olmadığı Türkiye siyasetinin önemli tartışmalarından bir tanesidir. Biz bu tartışmaya girmeksizin "feodal" sözcüğünü burada, dar anlamıyla Avrupa'daki senyör-vassal ilişkilerine işaret eden toplum yapısından öte, geniş anlamıyla arkaik, geleneksel, pre-kapitalist, pre-modern tüm tarım toplumlarını nitelemek için kullanıyoruz.

28 Böyle bir kapsam farkına rağmen iki ülkenin *emigre*'lerinin devrimci süreçlerde oynadığı karşı-devrimci rol benzerdir. Nasıl ki Fransız *emigre*'ler Avrupa'nın tutucu monarşileri ile ittifak yaparak karşı-devrimci bir rol oynamışlarsa, Türkiye'de de (sonradan bir *emigre* olacak) Padişah Vahdettin ve onun aristokratik bürokrasisi (İstanbul hükümeti), Türkiye'yi "yarı-sömürge tipi bir köylü devleti" konumunda tutmak isteyen İngilizlerle işbirliği içerisinde olmuştur (Tanör, 2010: 35-37; Zürcher, 2010: 206).

ça işlevsel olarak kullanılmıştı. Benzer bir süreç Türkiye'de de yaşandı. Türkiye'de saltanat kaldırılırken Padişah Vahdettin'in Bağımsızlık Savaşı esnasında İngilizlerle yaptığı işbirliği, Türk cumhuriyetçilerce gene "vatana ihanet" ithamı üzerinden güçlü bir koz olarak kullanıldı. Nitekim bu koz gerçekten de, Mardin'in iddia ettiği gibi, karşı-devrimci şiddetli bir sarsıntı olmadan ve toplumsal bir infial yaratılmadan saltanatın kaldırılabilmesini mümkün kıldı.

Ayrıca Türkiye'de saltanat kaldırıldığında tutucu çevreler için henüz tam olarak telaşlanacak bir durum yoktu; zira saltanatın yanında Halifelik makamı hâlâ durmaktaydı ve Vahdettin ile yakın aile üyeleri dışında kalan Osmanoğulları, bir hanedan olarak hâlâ Türkiye'deydi. Nitekim saltanatın kaldırılmasını izleyen dönemde, hukuksal olarak hilafet her ne kadar dinsel bir memuriyet statüsüne indirilmişse de fiilî olarak özellikle tutucu çevrelerde hâlâ "devletin başı" olarak görülmeye devam ediyordu (Zürcher, 2010: 247-249). Bu bağlamda, saltanatın kaldırılması değil, cumhuriyetin ilan edilmesi ve ondan sadece 4 ay sonra hilafetin kaldırılması sürecine odaklandığımızda Fransız Devrimi'ndeki Vendee isyanına oldukça benzeyen şiddet içerikli karşı-devrimci Şeyh Sait isyanının varlığını görürüz.

Vendee ayaklanması ile Şeyh Sait isyanı arasında Kemalizme dair literatürde kurulan birçok paralellik vardır. Örneğin Arnold Toynbee, her iki isyanda devleti yönetenlerin verdikleri tepkinin benzerliğine dikkat çekerken (2009: 326); Bernard Lewis, Şeyh Sait isyanını –sebeplerine girmeksizin– "Türk La Vendee"si olarak adlandırır (2011: 653). Bu bağlamda, Vendee isyanının Jakoben iktidar döneminin önemli uğraklarından birini teşkil ettiği düşünüldüğünde, bu isyan ile Şeyh Sait isyanı arasındaki benzerlikler ve farklılıklara bakmak, Jakobenizm ve Kemalizm kıyaslaması kapsamında verimli bir tartışmaya kapı açabilir.

Şeyh Sait isyanının Vendee ayaklanmasından ayrılan belki de en önemli yönü, Şeyh Sait ayaklanmasında etnik faktör-

lerin ve bu bağlamda milliyetçiliğin özellikle ayaklanmanın planlayıcıları üzerinde oynadığı roldür. Aslında Martin van Bruinessen'in de belirttiği gibi, Şeyh Sait isyanında Kürt milliyetçiliği öğesi hiçbir zaman esas faktör olmamıştır (2010: 108, 140 ve 146-7). Ancak gene de Vendee ayaklanmasında herhangi bir etnik farklılık ya da bu farklılığın hâkim ideolojiden farklı bir milliyetçi bilinç geliştirmesi gibi bir durumun söz konusu olmaması, iki ayaklanma arasındaki bir fark olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Vendee'deki isyanın nedenlerinden bir tanesi 1793'te Avrupa'nın tutucu güçleriyle savaş halinde olan Fransa'nın zorunlu askerlik yasasını uygulamaya çalışmasıdır (Moore, 2012: 138). Halbuki Şeyh Sait isyanının çıkma sebepleri arasında görünürde böyle bir durum yoktur. Son olarak Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim arasında devrimci şiddet üzerinden oluşan dozaj farkının burada da var olduğunu söylemek mümkündür. Vendee isyanı aralıklarla üç yıl süren ve toplamda 200 bin ila 300 bin arasında insanın hayatını kaybettiği bir iç savaştır (Ağaoğulları, 2010: 281; Moore, 2012: 129). Buna karşın, Şeyh Sait isyanı iki ay içerisinde bastırılmış ve isyandaki insan kaybı hiçbir şekilde Vendee'deki kadar olmamıştır[29] (Bruinessen, 2010: 143-145).

Diğer taraftan, iki isyanın çok güçlü benzerlikleri de vardır. Bir kere isyanın çıktığı her iki bölge de kapitalist üretim ilişkilerinin hiç giremediği ya da çok az girdiği, kendi ülkelerinin en geri kalmış bölgelerini oluşturmaktaydılar ve bu bakım-

29 Bu noktada, erken Cumhuriyet dönemi boyunca süren Kürt isyanlarını –bilhassa 1937-1938 Dersim İsyanı'nı– analizimizin dışında bıraktığımızı, Fransız Devrimi'ndeki Vendee ayaklanması ile sadece Şeyh Sait isyanını karşılaştırdığımızı özellikle belirtmeliyiz. Bu "dışarıda bırakma" durumu, Kemalist Devrim'i 1919-1927 yılları ile sınırlı tutmamızın yanında, söz konusu Kürt isyanlarını karşı-devrimci güçlerin mi yoksa Türk kimliğini reddeden ve farklı bir milliyetçi bilinç geliştiren unsurların mı harekete geçirdiği tartışmasıyla ilişkilidir. Zira Şeyh Sait isyanının halifeliği destekleyici karşı-devrimci konumu açık olmakla birlikte, sonrasındaki Kürt isyanları için tam olarak aynısını iddia etmek zordur. Bu konu başlı başına bir araştırma gerektirdiğinden biz bu tartışmaya girmemeyi tercih ediyoruz.

dan diğer bölgelerden yalıtılmış bir nitelik göstermekteydiler. Bu bağlamda, her iki bölgede de dinsel ideoloji çok güçlüydü. Vendee'de,

> Köy, mahalle, bölge papazları (*cure*'ler) birbirlerinden yalıtılmış denecek kadar birbirlerinden uzak çiftlik evlerinde ve dağınık mezralardan oluşan bu toplumun, seyrek ilişkiler ağının odağında bir konumda bulundukları için yörenin "doğal" önderleriydiler. (...) Bu yörede yaşayan bir kır kesimi adamının üyesi olabileceği her türlü kurum (...) dinle ilgili kuruluşlardı. Senyörün hayır işleri için verdiği parayı alıp nerelerde kullanılacağına da bölge papazı (*cure*) karar veriyordu. Komünün iç işlerinde son sözü söyleyen oydu ve bu konumunu sürdürüyordu (Moore, 2012: 136).

Nitekim bu durum, Kürdistan coğrafyasındaki tabloya oldukça benzemekteydi. Zira Kürdistan coğrafyasında da şeyhlerin pozisyonu tıpkı Vendee'deki *cure*'ler gibiydi:

> [Şeyhlerin] genellikle doğaüstü kuvvetlere sahip oldukları ve Tanrı'yla aralarında doğrudan bağlantı olduğu düşünülüyordu. (...) İnsanlarda bir şeyhe bağlanmadıklarında lanetleneceklerine dair yaygın bir inanç vardı. (...) Hastalık ve kuraklık dönemlerinde şeyhin rahmeti dilenirdi (...) fakat şeyhlerin anlaşmazlık durumlarının çözümündeki işlevi bunlardan daha önemliydi. İki farklı aşiret arasındaki kan davaları, her iki tarafın arabuluculuk yapmadığı (...) sürece sonsuza dek sürebilirdi. (...) [Şeyhler] aşiretler üstü etkinliğe sahip tek merci durumundaydılar. Bu yolla çok güçlü bir siyasal iktidar elde ettiler; çoğu şeyh herhangi bir Zaza aşiretinden daha güçlüydü. Bazı şeyhler nüfuzlarını silahlı güçlerle tahkim ediyor, böylece ilahi yönelimli mistiklerden çok feodal toprak ağalarına benziyorlardı (Bruinessen, 2010: 139).

Bu bağlamda, her iki ülkedeki isyan bölgesinin dinî önderleri, kendi ülkelerindeki laik niteliği baskın bir devrimci sürecin sonunda imtiyazlı pozisyonlarını kaybedecekleri için endişeliy-

diler. Nitekim her iki ülkedeki isyanda da lider pozisyonunda dinsel önderlerin bulunmuş olması bir tesadüf değildi ve bu ülkelerin isyancı bölgelerinin insanları da dinsel ideolojinin etkisinde olduğu oranda, dinsel önderlerin peşinden gitmekte herhangi bir sakınca görmedi.

İki isyan arasındaki bir başka çok önemli benzerlik, her iki isyanın da monarşi destekçisi olmasıdır. Vendee isyanının krallığın kaldırılmasına karşı çok güçlü bir tepki barındırmasına benzer şekilde, Şeyh Sait isyanının ideolojik kertedeki en önemli güdüleyicisi halifeliğin kaldırılmasına karşı çıkmaktır. Nasıl ki Vendee'deki isyancılar, "Kralımız ve İyi Rahiplerimiz, Çok Yaşa!" diyerek ayaklandılarsa (Moore, 2012: 129), Şeyh Sait isyanında yer alan Kürtler de isyana, halifeliğin kaldırılmış olmasıyla ilişkili olarak, büyük oranda İslamın tehdit altında olduğu endişesiyle şeyhlerine olan bağlılıkları sonucu katıldılar (Bruinessen, 2010: 146-147; Zürcher, 2004: 253).

Dolayısıyla barındırdığı önemli farklılıklara rağmen, ani ve şiddetli değişim ve ona gösterilen tepki bağlamında Vendee ayaklanması ile Şeyh Sait isyanı arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmek mümkündür. Ayrıca Kemalist Devrim'e yönelik şiddet içerikli karşı-devrimci ayaklanmaları sadece Şeyh Sait isyanıyla sınırlı düşünmek de yanlıştır. Bağımsızlık Savaşı'nın 1920-1921 yılları, ulusal güçlerin saltanat ve hilafet yanlısı karşı-devrimci güçlerle mücadelesiyle geçmiştir.

2.3. Ütopyacılık ve Batıcılık Ayrımı

Jakobenlerin uyguladıkları devrimci şiddetin ve sahip oldukları radikalizmin, "dozaj farkı" dışında Kemalistlerin uyguladıkları devrimci şiddetten ve radikalizmden ayrılan etiksiyasal bir yönü daha vardır. Şöyle ki, Jakobenlerin devrimci şiddet ve terör uygularken, bu uygulamalarını meşrulaştırmak için en çok başvurdukları kavram "erdem"dir. Erdem, başta Robespierre olmak üzere Jakobenler nezdinde her zaman önem-

li bir kavram olmakla birlikte, terör politikaları dolayısıyla daha çok vurgulanmıştır. Erdem kavramının Jakobenlere ne ifade ettiği her zaman biraz belirsiz kalmış olmasına rağmen, ondan asıl anlaşılması gerekenin cumhuriyetin değerlerini benimsemek, özel iradeyi bir kenara bırakarak "kamusal iyi"yi her daim önde tutmak, kısacası "yurttaşlığın gereklerine uymak" olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda, Jakobenlere göre giyotin de toplum içerisindeki erdemlileri erdemsizlerden ayıran bir alet olarak işler. Robespierre'e göre: "Eğer halk yönetiminin dayanağı barışta erdem ise, devrim içinde hem erdem hem terördür. Erdemin olmadığı yerde terör kıyıcıdır, terörün olmadığı yerde erdem güçsüzdür. Terör hızlı, katı ve bükülmez bir adaletten başka bir şey değildir; dolayısıyla, erdemden kaynaklanır" (aktaran Ağaoğulları, 2010: 323).

Diğer taraftan, Kemalistlerin uyguladıkları devrimci şiddetin, Jakobenlerdeki gibi "erdem" ya da buna benzer başka bir kavram vurgulanarak meşrulaştırmaya çalışıldığı etik-siyasal bir boyutu yoktur. Aslında bu durum, Jakobenlerle Kemalistler arasındaki çok önemli başka bir ayrım olan, "ütopyacılık" ve "Batıcılık" farklılaşmasının bir yansımasıdır. Jakobenler, isimleri ütopyacı literatürde doğrudan anılmıyor olsa bile, aslında ütopyacı düşünceyle birçok ortak noktada birleşirler; zira ütopyacılığın en kaba tanımı olarak düşünebileceğimiz "mutlu ve yetkin toplum kurma isteği"ni Jakobenlerde de görmek mümkündür. Nitekim "devrim, yasalar sayesinde özgürlük ile mutluluğun yetkinliğine ulaşıldığı zaman sona erer" diyen Sanit-Just, ütopyacıların hiçbir zaman vazgeçemediği "yetkin mutluluk" temasına işaret ederek bu durumu açıkça gösterir (Ağaoğulları, 2010: 318). Aynı doğrultuda, Saint-Just'ün "Fransa toprakları üzerinde ne bir mutsuz, ne de bir ezen istediğimizi varsın Avrupa öğrensin! Mutluluk Avrupa'da yeni bir düşüncedir" (aktaran Soboul, 1989: 97) sözleri de Jakobenlerin ütopyacı niteliklerine işaret etmektedir.

Jakobenlerin ütopyacı nitelikleri yalnızca "yetkin mutluluk" temasıyla sınırlı değildir. Antik Yunan'a özellikle de Sparta'ya gösterilen ilgi, bireysel iradenin yerine kamusal iradenin koyulması, kamusal iyinin sağlanmasında rasyonel ve kilise düşüncesinden arındırılmış seküler bir ahlaka yapılan vurgu ("erdem"), toplumun eğitimine verilen mutlak önem, ateizme karşı çıkılarak Yaradancılığın sahiplenilmesi, erdem sahibi ideal bir yasa koyucunun kurucu iktidar olması[30] gibi ütopyacı düşünceye ait bir dolu özellik (Yalçınkaya, 2011: 364-368) Jakobenlerde de vardır. Nitekim "kurucu şiddet" de bu özelliklerden önemli bir tanesidir. Thomas More'un *Utopia*'sında Kral Utopus, Abraxas yarımadasını ele geçirerek kendi askerleriyle yerli halkı kaynaştırır. Kral Utopus'un uyguladığı kurucu şiddet ile vahşi ve kaba Abraxalılar, uygar ve kibar ütopyalılara dönüşürler ve dönüşümden itibaren şiddet artık *Utopia*'da bir daha görülmez (Yalçınkaya, 2011: 368-369). Bu durum Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin başlarda idam cezasına karşı çıkacak kadar şiddetten uzak durmalarına rağmen sonrasında sert bir devrimci şiddet uygulamaktan kaçınmamaları ile oldukça benzerdir. Jakobenlerin, uyguladıkları devrimci şiddeti bir tür arınma/temizlenme olarak sunmaları da (Ağaoğulları, 2010: 324) bu duruma işaret eder. Jakobenlere göre, toplum giyotinle arınacak ve kurucu şiddet sonrasında sadece kamusal erdem sahibi insanların yaşadığı "mutlu ve yetkin toplum"a ulaşılacaktır.

Diğer taraftan, Kemalistlerin kurucu şiddetinin bu türden ütopyacı bir niteliğinin olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Elbette toplumsal ve siyasal bir tahayyülü olan her ideoloji gibi Kemalizm de bir şekilde mutlu ve yetkin bir toplum istiyor olabilir. Ancak Kemalizmin temel hedeflerine bakıldığında

30 Sparta'da Lykurgos, Thomas More'un *Utopia*'sında Kral Utopus, Rousseau'nun yazılarındaki "yasa koyucu" ve hatta Jakobenlerde "ahlakı bozulmaz" anlamında *l'Incorruptible* Robespierre, erdem sahibi yasa-koyucu "filozof-krallar" olarak düşünülebilir.

böyle bir vurgu yoktur. Kemalizmin temel hedefi "modernleşmek", Mustafa Kemal'in deyimiyle "muasır medeniyet seviyesine ulaşmak"tır. Bunun somut ifadelerini ise iktisatta "sanayileşme"; kültürde "fikri, irfanı, vicdanı hür" birey esasını bir değer olarak hâkim kılmak; siyasette ise "milli hâkimiyet"in esas olduğu "demokratikleşme" olarak özetlemek mümkündür. Nitekim hepsini "Batılılaşma" başlığı altında toplayabileceğimiz bu hedefleriyle Kemalizm, toplumsal ilerlemenin erişmesi gereken "medeniyet seviyesi" olarak "modern toplumun mevcut halini" hedefler. Bu bağlamda bu "mevcut hal", insanlık tarihinde gerçekleştirilebilmiş bir toplum tipi olmasıyla bir "ütopya" olarak nitelendirilemez (Köker, 2011: 99). Diğer bir deyişle, Kemalizmin en önemli ilkelerinden "Batıcılık", kendisinden "ileride" ama gene de "mevcut olanı" istemesiyle Jakobenlerin bir niteliği olan "ütopyacılık"tan farklılaşır. Dolayısıyla Kemalizmin uyguladığı devrimci şiddet, belirli yönlerden Jakobenlerle benzerlikler gösteriyor olmasına rağmen, hedefleri dolayısıyla ütopyacı değil, gerici unsurları temizleyerek Türkiye'nin daha kolay Batılılaşabildiği bir toplum kurmaya yönelik olduğu için, Jakobenizmin devrimci şiddetinden ayrışır.

II.3. DEVRİMCİ AKTÖRLER

"Devrim" ve "radikalizm" kavramları üzerinden yaptığımız Kemalizmin Jakobenizmle karşılaştırmasını, bu bölümün son başlığı olarak her iki devrimdeki aktörler/özneler üzerinden yapacağımız başka bir karşılaştırma ile sürdüreceğiz. Bu başlıktaki temel soru, Kemalist aydınların özellikle de Mustafa Kemal'in Jakoben şahıslara ne derece benzetilebileceğidir. Bu soruya çeşitli yönlerden yaklaşmak mümkündür. Biz bu başlıkta, öncelikle "militarizm" ve "tek adamlık" kavramları üzerinden bir tartışma yürütecek, sonrasında ise Mustafa Kemal ve Napolyon

Bonapart'ın kendi ülkelerinin modernleşme süreçlerinde oynadıkları role odaklanacağız. Buradaki temel önermemiz, her iki devrimci süreçteki aktörleri "militarizm" ve "tek adamlık" kavramları üzerinden bir karşılaştırmaya tabi tuttuğumuzda, Kemalistlerin Jakobenlere neredeyse hiç benzemediği; diğer taraftan Mustafa Kemal'in Napolyon Bonapart ile önemli benzerlikler taşıdığı şeklinde olacaktır.

3.1. Militarizm ve Tek Adamlık

Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında, militarizm ekseninde özellikle devrime öncülük eden aktörler üzerinden gözlemlenebilen bir ayrım olduğunu iddia etmek mümkündür. Gerçekten de hem Fransız Devrimi hem de Kemalist Devrim temelde birer burjuva devrimi olmalarına rağmen; Fransız Devrimi'nin lider kadroları genelde sivil küçük burjuva meslekleere mensupken, Kemalist Devrim'in lider kadrolarının ezici çoğunluğu askerlerden oluşur. Fransız Devrimi'nde özellikle avukatların sayısı oldukça yüksektir. *Etats Generaux* ilk toplandığında 578 kişilik *tiers etat* grubunun 200'ü avukattır (Ağaoğulları, 2010: 207). Nitekim önemli Jakoben liderlerden Robespierre ve Danton'un mesleği avukatlık, Marat'ınki ise doktorluktur. Kemalist Devrim'de ise başta Mustafa Kemal olmak üzere İsmet İnönü, Kazım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Recep Peker gibi isimlerden oluşan lider kadronun neredeyse tamamı asker, hatta kara subayıdır. Lider kadro içinde önemli isimlerden Rauf Orbay'ın deniz subayı, Adnan Adıvar'ın doktor, Halide Edip Adıvar'ın akademisyen olması istisnai örnekler olarak verilebilir.

Arnold Toynbee, Kemalist Devrim'de lider kadronun çoğunluğunun askerlerden oluşmasıyla ilişkili olarak, Türkiye'de 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılması ile 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesi arasındaki rejimi, İngiliz Devrimi'nde Oliver Cromwell'in *Commonwealth*'inin (1649-1660) ilk evresindeki "parlamento protektorası"na ben-

zeterek onu "Ankara'daki devrimci bir grubun askerî diktatörlüğü" olarak tanımlar (2002: 200). Nitekim bu düşünce farklı bir biçimde olmakla birlikte Kemalistlerce de paylaşılır. Örneğin 1968'de İsmet İnönü'yle yapılan bir söyleşide İnönü, Bağımsızlık Savaşı'nın "esasen bir ordu ihtilali" olduğunu söyler ki bu açıkça doğru bir tespittir (Kürkçü, 1989: 1902). Bu bağlamda düşündüğümüzde, Kemalist Devrim'in en önde gelen ismi olarak Mustafa Kemal'i de, Kemalist Devrim'de oynadığı rol bakımından Jakoben liderlerden çok kendi ülkelerinin dış işgalden kurtarılmasında ve/ya da ulus-devlet inşasında önemli roller üstlenen askerî kumandanlara benzetmek daha yerinde gibi gözükmektedir. Bu durumda ilk akla gelenler ise, Napolyon Bonapart (Fransa), Oliver Cromwell (İngiltere), Giuseppe Garibaldi (İtalya) ve George Washington'dır (ABD).

Mustafa Kemal'in Jakoben liderler yerine devrimci süreçlerde önemli roller üstlenmiş askerî kumandanlara benzetilmesi Kemalizme dair literatürde de oldukça yaygındır. Örneğin Bernard Lewis, Mustafa Kemal'in Türk Devrimi'nde oynadığı rolle Cromwell ve Napolyon'un yanında yer aldığını söyler (2011: 651). Fransız Devrimi'nin Türk Devrimi üzerindeki etkisini hararetle savunan bir isim olan Toynbee ise, Türkiye'nin 1922-1923'teki rejimini Cromwell döneminin devrimci askerî diktatörlüğüne benzetmesinin doğal bir sonucu olarak, Mustafa Kemal'in İngiliz Devrimi'ndeki Oliver Cormwell'e benzediğini iddia eder. Toynbee'ye göre Mustafa Kemal, Cromwell gibi sultanın ordusuyla (ya da sultanın kışkırttığı ve destek olduğu ordularla) mücadele etmiş, sultanın yetkilerini elinden alarak onu tahtından uzaklaştırmış ve sonrasında ele geçirdiği askerî üstünlüğü ülkede siyasal değişiklikler yapmak için kullanmıştır. Aynı şekilde, nitelikleri farklı olmakla birlikte, her ikisi de bir parlamentoya dayanmış, parlamento da onları başkumandan ve devlet başkanı yapmıştır (2009: 103 ve 234). Diğer taraftan Lord Kinross, *Atatürk: Bir Milletin Yeniden Doğuşu* isimli

kitabında Mustafa Kemal'i İtalyan Birliği (*Risorgimento*) için mücadele eden yurtsever ve cumhuriyetçi kumandan Giuseppe Garibaldi'ye benzetir. Lord Kinross, bir dönem Garibaldi'nin ünü nasıl Avrupa'da yayıldıysa, Türk Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra Atatürk'ün ününün de Doğu dünyasında buna benzer şekilde yayıldığını iddia eder (aktaran Tanör, 2010: 358; ayrıca Kinross, 2011).

Kemalist lider kadronun içerisinden bir isim olan Halide Edip Adıvar, Büyük Millet Meclisi'nin açılışından önceki günlerde Mustafa Kemal'in kendisine George Washington gibi göründüğünü söyler (aktaran Aydemir, 2012b: 219). Benzer bir argüman, Ankara'da 1932-1933 yıllarında elçilik yapan Amerikalı General Charles Sherill tarafından da gündeme getirilir. General Sherill, Mustafa Kemal'le George Washington, Peygamber Musa, Martin Luther ve İngiliz kralı VIII. Henri arasında paralellikler kurar (görüldüğü üzere bu isimlerin arasında hiçbir Jakoben lider yoktur) ve özellikle George Washington benzerliği üzerinde uzun uzun durur (aktaran Timur, 2008: 320). Ayrıca Mustafa Kemal'in 1932 yılında General Sherill'e hitaben verdiği söylevde, "Türkiye Cumhuriyetçileri['nin] Amerika inkılap tarihini ve bu inkılabın büyük şeflerini dikkat ve takdirle mütalaa ve yadetmekten zevk al[dığını]" belirtmiş olması (Atatürk, 1998: 246) Halide Edip Adıvar'ın ve General Sherill'in argümanlarını destekleyici niteliktedir.[31]

Mustafa Kemal'in Jakoben liderlerden çok kendi ülkelerinin dış işgalden kurtarılmasında ve/ya da ulus-devlet inşasında önemli roller üstlenmiş askerî kumandanlara benzediğinin belki de en önemli göstergesi, Kemalist aydınların da kendi metinlerinde Mustafa Kemal'i Jakobenlerle değil bu türden

31 Ancak burada Mustafa Kemal'in pragmatik yönünü hiçbir zaman aklımızdan çıkarmamalıyız; zira Mustafa Kemal önceki bölümlerde ayrıntılı olarak irdelediğimiz 14 Temmuz 1922 tarihli söylevinde benzer sözleri Fransız Devrimi için de söylemiştir.

şahsiyetlerle kıyaslıyor olmalarıdır. Halide Edip'in benzetmesini bu bağlamda değerlendirebileceğimiz gibi, Saffet Engin'in Atatürk'ü Jakoben önderlerdense Cromwell ya da Napolyon gibi askerî liderlerle karşılaştıran sözlerini daha önceden aktarmıştık.

Diğer taraftan, bizim sorunsalımız açısından Mustafa Kemal'in, Napolyon Bonapart'a mı, Cromwell'e mi, Garibaldi'ye mi yoksa George Washington'a mı daha çok benzediği ilk etapta önemli değildir. Önemli olan, bu öznelerin tamamının ortak noktasının askerî zaferler kazanmış ve bu askerî zaferlerini siyasal iktidarlarını güçlendirmek için kullanmış, kendi ülkelerinin kurtarıcısı ya da kurucusu olarak görülen askerî liderler olmaları; bu bağlamda toplumsal sınıflardan görece özerkleşebilmiş "tek adam rejimleri" kurabilmeleridir. Nitekim bu tanımlama Mustafa Kemal için çok büyük oranda geçerli olmakla birlikte, aynı tanımlamanın başta Robespierre olmak üzere Jakoben liderler için geçerli olduğunu iddia etmek oldukça zordur.

Bu bağlamda, devrimci süreçlerle ilişkili olarak sadece militarizmle sınırlı olmayan, "önderlik" ve "tek adamlık" eksenli yapacağımız bir karşılaştırmada Kemalistlerle Jakobenler arasında önemli bir farklılaşma olduğunu tespit edebiliriz. Sungur Savran devrimci süreçlerde, "önderlikler" ve "devrim" arasında üç tür ilişki olduğunu iddia eder. Birinci tür ilişkide, devrim süreci önderlikten kesinlikle ayrı düşünülemez ve önderlikle devrim arasında kopmaz bir ilişki vardır. Çin ve Küba devrimleri bu kategoriye girer. İkincisinde, "devrimin sürükleyici gücü" nitelemesini kazanan bir önderlik bulunmaz. Örneğin 1905 Rus Devrimi bu kategoride anılabilir. Son olarak bazı devrimlerde önderlik, iktidarın alınışında ve sonrasında ön plana geçmekle birlikte devrimin ilk yükselişinde belirleyici değildir. Bu tür önderlik biçimlerine de, 1917 Ekim Devrimi'nde Bolşeviklerin ve 1789 Fransız Devrimi'nde

Jakobenlerin oynadığı rol örnek olarak verilebilir. Bu bağlamda Savran, 1908 Jön Türk Devrimi'ni üçüncü kategoriye sokar (yani Fransız Devrimi ve Jakobenlerin girdiği kategoriye). Bu devrimde (Fransız Devrimi'ndeki Jakobenlere benzer şekilde) İttihat ve Terakki, devrimin zafer kazanmasında ve sonraki süreçte çok önemli bir rol oynamış olmasına rağmen, devrimin toplumsal dinamikleri bu partiden bağımsız olarak gelişmiştir (Savran, 2011: 143-144). Diğer taraftan Savran doğrudan belirtmez; ancak Mustafa Kemal'in ve onun önderi olduğu kadronun oynadığı rol düşünüldüğünde Kemalist Devrim'in, Jakobenlerin dahil olduğu üçüncü kategoriye değil, önderlikle devrimin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği birinci kategoriye gireceğini iddia etmek mümkündür.

Mustafa Kemal'in Kemalist Devrim'deki "tek adam" konumunun Kemalistlerle Jakobenler arasında bir farka yol açtığı, ideolojik düzlemde de gözlemlenebilir. Tarihsel süreçler içerisinde Atatürk, Napolyon, Garibaldi ya da Nasır gibi karizmatik liderlerin kişilikleri etrafında bir kült oluşturulmuş olmasına rağmen (Timur, 2008: 319) Robespierre'in ya da diğer Jakoben liderlerin etrafında bu türden bir kültün oluşturulmamış olduğunu görürüz. Nitekim bugün ideolojik düzlemde bir "Kemalizm"den bahsedebildiğimiz gibi, (I. değil III. Napolyon için geçerli olsa da) bir Bonapartizmden ya da bir Nasırizmden de söz edebiliriz. Bu ideolojilerin ortak özelliği, ideolojiye damgasını vuran karizmatik tek adamlardır. Diğer taraftan, her ne kadar Robespierre'in Jakoben iktidar döneminde tek adamlaşmaya çalışması gibi bir durum söz konusu olsa da, son tahlilde bir "Robespierreizm"den bahset(e)meyiz. Daha çok Robespierre'in mensubu olduğu kulübün kimliği ile ilişkili olarak bir "Jakobenizm"den bahsederiz. Tıpkı İttihat ve Terakki'de olan "Enverizm"den çok "İttihatçılık"tan bahsediyor olmamız gibi.

3.2. Mustafa Kemal ve Napoleon Bonaparte

Kemalist Devrim'e dair buraya kadar yaptığımız tartışmada ortaya çıkan ilginç bir durum, Kemalistlerin Jakobenlerden uzaklaştığı bazı hususlar üzerinden İttihatçıların Jakobenlere yakınlaşmasıdır. Öncesinde değindiğimiz hususlar olan İttihatçıların Fransız Devrimi'ne ve Jakobenlere referans vermekten çekinmemeleri, sol Jakobenizme olan aşinalıkları ve aynı zamanda 1908 Devrimi'nin kitlelerin katılımı üzerinden yapılacak bir kıyaslamada Kemalist Devrim'e oranla Fransız Devrimi'ne daha çok benzemesi, bu bağlamda ilk akla gelenlerdir. Aynı doğrultuda, Sungur Savran'ın devrimci süreçlerdeki önderlik üzerinden Jakobenlerle İttihatçıları aynı kategoriye koyması ve hem İttihatçı hem de Jakoben iktidar dönemlerinde, erken Cumhuriyet döneminin aksine, belirli bir tek adam rejiminin ve ideolojisinin kurul(a)mamış olması da, söz konusu durumu destekler niteliktedir.

Kemalist Devrim'e dair yaptığımız tartışmada ortaya çıkan diğer (ve bizim sorunsalımız için daha önemli) bir durum ise Fransız Devrimi ve Türk Devrimi arasında yapacağımız bir analojide, İttihatçıların Jakobenlere, Kemalistlere nazaran daha çok benzediğini iddia edebileceğimiz oranda, Kemalist iktidarın da Jakoben iktidar döneminden çok, Napolyon Bonapart dönemine benzetilebileceğidir. Bu savımızı destekleyici olarak, ilk bölümde bulguladığımız, başta Mustafa Kemal olmak üzere Kemalist aydınların metinlerinde Jakobenlerden neredeyse hiç bahsedilmezken Napolyon'dan çok sık bahsediliyor olmasını hatırlayabiliriz. Ayrıca, bu bölümde değindiğimiz, Sungur Savran'ın Kemalist Devrim'in "1793'ü yaşamadan I. Napolyon dönemini yaşa[dığını]" iddia etmesi, aynı zamanda Kemalist Devrim için de kullandığımız "tepeden devrim" kavramının ilk defa 1820'lerde I. Napolyon dönemi için kullanılmış olması (Savran, 2011: 88), bu doğrultuda düşünülebilir. Dahası,

Mustafa Kemal'in, tıpkı Napolyon gibi, kendi ülkesinin dış işgalden kurtarılmasında ve/ya da ulus-devlet inşasında önemli roller üstlenen bir askerî kumandan olması, bu argümanımızı oldukça güçlendirir.

Benzer doğrultuda, Bernard Lewis'in Avrupa devrimleri ile Türk Devrimi'nin benzeştiğini belirtmek amacıyla kurguladığı bir modelleme, Kemalist iktidarın Jakoben iktidar döneminden çok Napolyon Bonapart dönemine benzetilebileceği yönündeki savımızı desteklemektedir. Buna göre, "umut, dehşet ve diktatörlük" şeklindeki Avrupa devrimlerinin izlediği karakteristik yolu Türk Devrimi de izlemiştir. 1908 Devrimi önce bir altın çağ yaratmış; ancak ardından "Jön Türk üçlüsü" Enver-Talat-Cemal'in baskıcı yönetimi gelmiştir. Sonrasında ise otoriter bir cumhuriyet kurulmuştur (2011: 651). Lewis'in benzetmesindeki ilginç nokta, bu modellemeyi Fransız Devrimi ile Türk Devrimi'ni kıyaslayarak düşündüğümüzde, Jakoben iktidar döneminin ("dehşet") Enver-Talat-Cemal triumvirasına, Napolyon yönetiminin ise ("diktatörlük") otoriter Kemalist Cumhuriyet'e denk gelmesidir. Ayrıca Lewis'in, Mustafa Kemal'in Türk Devrimi'nde oynadığı rolle Napolyon ve Cromwell'in yanında yer aldığını söylemesi de (2011: 651) bu modellemeyle aynı doğrultudadır.

Burada yaptığımızın kaba bir analoji olduğunun farkındayız; zira Napolyon dönemi Fransa'sı ile Kemalist Cumhuriyet arasında bir dolu farklılık vardır. Öncelikle, Napolyon dönemi öncesinde Fransa sert bir sınıf mücadelesine tanık olmuş, Napolyon rejimi bu duruma bir tepki olarak doğmuştur. Ayrıca Napolyon, burjuva toplum formasyonunu Avrupa'ya yayma gibi uluslararası bir misyonun taşıyıcısıdır. Dahası, Napolyon bir imparatorluk kurarken Mustafa Kemal bir cumhuriyet kurmuştur (Savran, 2011: 88). Bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Aynı şekilde, İttihatçılarla Jakobenler arasında da bir dolu fark olduğu iddia edilebilir. Burada anlatılmak istenen, devrimci

süreçler üzerinden Türk Devrimi ile Fransız Devrimi arasında bir analojiye gidilecekse, Kemalist rejimin yapısal özelliklerinin Napolyon Bonapart'ın iktidar dönemine daha çok benzediği, Jakoben iktidar dönemine benzeyeninse Kemalist değil İttihatçı rejim olduğudur (Kürkçü, 1989: 1903).

Devrimci süreçlere liderlik eden özneler/aktörler üzerinden yapacağımız bir karşılaştırma, bu savımızı destekler. Bu bağlamda, Yalçın Küçük'e göre, Türkiye'nin 1906-1926 yılları, İttihat ve Terakki içi bir iç savaş dönemidir. Bu iç savaşın evrelerinden bir tanesi, Bağımsızlık Savaşı sırasında başını Çerkes Ethem ile Mustafa Kemal'in çektiği İttihatçılar-Kemalistler ihtilafıdır ki bu evre, 1920-1921 kışında başlayıp 1926'da son bulmuştur. Küçük'e göre bu bölünme, kaba çizgileriyle Fransız Devrimi'ndeki Jakoben-Jirondin çatışmasına benzer. Zira bakıldığında, İttihat ve Terakki 1906'dan itibarenki çıkışı ile bir "Türkiye Jakobenizmi" nitelendirmesini hak edecek çizgi ve renklilikte olmuştur. Ancak Bağımsızlık Savaşı hızla radikalizmini yitirmiş[32]yaşlanmış İttihatçılarla, bir devrimci yükseliş dalgasının etkisiyle İttihat ve Terakki'ye üye olmakla birlikte hiçbir zaman "İttihatçılaşamayan" Mustafa Kemal ve İsmet Paşa türünden "gayri memnunlar"ın ve hatta Fevzi Paşa gibi direniş karşıtlarının yönetimine geçmiştir (1989: 1828).

Aslında Küçük'ün argümanı ilk etapta bazı sorunlu yanlar taşımaktadır. Fransız Devrimi'nde, kendisinden sonra gerçekleşecek birçok olayın prototipi yaşanmış olduğu için, siyasal hareketlerdeki büyük bölünmeleri de Fransız Devrimi'ndeki Jirondin-Jakoben bölünmesine benzetmek, sosyal bilimler

32 Bu metninde Küçük, "Jakobenizm"i aşağı yukarı "radikalizm" ile eş anlamlı kullanmaktadır; zira burada aktardığımız argümanlarından birkaç paragraf sonrasında şöyle yazmaktadır: "Belki de Hamidizm, İttihatçılara, programatik ve ideolojik açıdan hiçbir kanal bırakmadığı için, İttihatçılık, Jakoben, disiplinli ve şiddete tutkun ilk büyük siyasal örgütlenmeye dönüşüyor" (1989: 1828). Dolayısıyla, Küçük burada Bağımsızlık Savaşı'ndaki kadrolar için "radikalizmini yitirmiş" derken, aynı zamanda "Jakobenizmini yitirmiş" de demek istemektedir.

literatüründe genel bir alışkanlıktır. Bunun en bilinen örneği ise Lenin'in Bolşevik-Menşevik ayrımında kendisinin de dahil olduğu Bolşevik kanadı Jakobenlere benzetmesidir (Lenin, 2008: 156-157). Benzer doğrultuda Küçük de İttihatçı-Kemalist mücadelesini Jirondin-Jakoben mücadelesine benzetmiştir; ancak bu benzerlik tarihsel gerçekliğe uymamaktadır. Bunun nedeni, Jirondin-Jakoben mücadelesinin kazanan tarafı Jakobenlerken, İttihatçı-Kemalist mücadelesinin kazananı Küçük'ün Jirondinlere benzettiği Kemalistler olmasıdır. Ayrıca, Küçük'ün "radikalizm" ile eş değer gördüğü "Jakobenizm" üzerinden Kemalistlerle İttihatçılar arasında, İttihatçıların daha radikal olduklarını iddia ederek keskin bir ayrım yapmak da bizce biraz abartılı gözükmektedir.

Diğer taraftan, Küçük'ün temelde haklı olduğu husus, İttihatçı şahısları Jakobenlere benzetmenin görece kolay olmasına karşın, Kemalistleri Jakobenlere benzetmenin oldukça zor olduğudur. Bu bağlamda Feroz Ahmad, Kemalistler üzerinde Jakobenizmin etkili olduğunu iddia etmesine rağmen, İttihatçıların en önemli liderlerinden Talat'ın çağdaşlarınca Danton olarak betimlenmiş olduğunu; ancak Türk Devrimi'nin kendi Robespierre'ini çıkaramadığını söyler (2009: 97). Şerif Mardin de Feroz Ahmad'a benzer şekilde, "kesinlikle hiç Türk Robespierre yoktur" der (2012: 148). Aynı doğrultuda Ertuğrul Kürkçü, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında (Kürkçü "Kemalist Devrim" ifadesini kullanmaz) yapılacak bir karşılaştırmada, Mustafa Kemal'in Jakoben önderlerden hiçbirine benzetilemeyeceğini iddia eder (1989: 1903). Buradaki ilginç nokta, bu benzer argümanları sunan şahıslardan Ahmad'ın sol Kemalist, Mardin'in sol liberal, Kürkçü'nün ise Marksist paradigmaya (ayrıca buraya gene Marksist paradigmadan Küçük'ü de ekleyebiliriz) yakın durmalarıdır. Nitekim literatürdeki bu mutabakat, öznelerin/aktörlerin benzerlikleri ya da farklılıkları üzerinden yapılan

bir karşılaştırmada, Jakobenlerle Kemalistler arasında ayrım olduğu düşüncesini oldukça güçlendirmektedir.[33]

Mustafa Kemal'in Kemalist Devrim'deki rolü, bizce en doğru şekilde Antonio Gramsci'nin "Sezarizm" kavramı ile açıklanabilir. Sezarizm, "içinde mücadele halinde bulunan güçlerin yıkım haline geldiği, mücadelelerin devamı halinde sonuçta yok olmaktan kaçınamayacakları için iki tarafın da birbiriyle dengeye geldiği bir durum"da ortaya çıkan bir "hakem"in bu dengeyi sağlaması anlamına gelir. Bu bağlamda Sezarizm, "ilerici Sezarizm" (örneğin Fransa'da I. Napolyon) ve "gerici Sezarizm" (örneğin Fransa'da III. Napolyon ya da Almanya'da Bismarck) olarak iki biçimde ortaya çıkabilir (Kürkçü: 1989: 1903). Bu bağlamda, her ne kadar Kemalist Devrim sürecinde Fransız Devrimi'ndekine benzer şekilde "içinde mücadele halinde bulunan güçlerin [sınıf ve tabakaların] yıkım haline geldiği"ni söylemek zor olsa da, gene de Kemalist rejimin bir tür "ilerici Sezarizm" olduğu iddia edilebilir. Benzer doğrultuda, Kemalist rejimin özgül bir Bonapartizm olduğunu iddia edenler de vardır (bkz. Gevgilili, 2011: 192-196; *Kurtuluş Savaşı*, 1989: 1844). Nitekim tüm bunlar, Fransız Devrimi ile Türk Devrimi arasında yaptığımız bir analojide, tarihsel olarak oynadığı rol bakı-

33 Kemalist şahısların Jakobenlere benzemediği yönündeki argümana bir istisna, Samet Ağaoğlu'nun babası Ahmet Ağaoğlu'nun Kemalist Devrim'de rol almış arkadaşlarına dair çocukluk ve gençliğindeki anılarını aktardığı *Babamın Arkadaşları* (2011) isimli kitabında görülür. Bu kitapta Samet Ağaoğlu, Kemalist Devrim'de önemli görevlerde bulunmuş Reşit Galip'i Jakobenlerin önemli isimlerinden Saint-Just'e benzetir. Ağaoğlu'na göre her iki isim de "mensup oldukları milletlerin inkılaplarında rol oyna[mışlardır]; ikisi de genç yaşta öl[müşlerdir]" (211: 163). Ayrıca, her ikisi de hırslıdır (2011: 163;166). Ancak şunu belirtmek gerekir ki, bu genel benzerliklerin ötesinde Ağaoğlu'nun Reşit Galip'i Jakoben Saint-Just'e benzetmesinin asıl nedeni, bu iki ismin yüzlerinin benzediğini düşünmesidir (2011: 163). Dolayısıyla Ağaoğlu'nun kurduğu benzerlik, Kemalistlerle Jakobenlerin birbirine benzediklerini iddia etmek için fazla özneldir. Bununla birlikte, çocukluk ve gençlik yıllarını erken Cumhuriyet döneminde geçirmiş bir isim olarak Samet Ağaoğlu'nun, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında özneler/aktörler üzerinden bir koşutluğa gitmeye çalışması dikkate değerdir.

mından Mustafa Kemal'in Napolyon Bonapart'a benzediğini gösterir niteliktedir.

Bu bağlamda, Eric Hobsbawm'ın Napolyon için yaptığı tespitlerin neredeyse tamamının Mustafa Kemal için de geçerli olduğunu görmek, söz konusu savımızı oldukça destekleyecektir. Hobsbawm ilk olarak, Napolyon'un "ülke dışında muhteşem zaferler" elde ettiğini söyler. Napolyon'un askerî zaferleri kadar şöhret sahibi olmasa bile Mustafa Kemal de Birinci Dünya Savaşı ve Bağımsızlık Savaşı'nda oldukça önemli askerî zaferler kazanmıştır.[34] Ayrıca Napolyon, "ülke içinde (...) bugüne dek varlığını sürdürmüş Fransız kurumlarını kuran ya da yeniden inşa eden kişi[dir]". Nitekim bu durumun aynısı Türk kurumlarının kurucusu olarak Mustafa Kemal için de geçerlidir. Napolyon'un fikirleri "Devrim ve Direktuvar tarafından zaten dile getirilmişti[r], Napolyon'un kişisel katkısı, bunları daha muhafazakâr, hiyerarşik ve otoriter kılmak ol[muştur]". Atatürk'ün uygulamaya koyduğu fikirlerin de birçoğu Jön Türklerce düşünülmüştü. Atatürk'ün katkısı, tıpkı Napolyon

34 Bununla birlikte, Mustafa Kemal kendisi ile Napolyon arasında "askerî zaferler kazanma" ve "fetihçilik" üzerinden yapılan benzetmeleri kabul etmez. Hatta Atatürk demeçlerinde, "fetih hırsı" yüzünden Napolyon'u açıkça "hiç sevmediğini" dahi söyler (aktaran Parla, 2008b: 202, 210, 217 ve 222). Gerçekten de, Atatürk'te Napolyon'daki gibi dış ülkeleri fethetme gibi bir isteklilik olmamıştır ki bu durum, iki şahıs arasındaki önemli bir farklılıktır. Hatta Atatürk'ün diğer ulusların egemenlik haklarına saygı gösteren anlayışının daha çok Jakobenlere benzediği iddia edilebilir. Elbette Napolyon'la Atatürk arasındaki bu farkın iki ülkenin verili yapısal özellikleriyle, yani Fransa'nın Napolyon döneminde güçlü bir kapitalist ülke, Türkiye'nin ise Bağımsızlık Savaşı esnasında ve ertesinde bir yarı-sömürge ülke olmasıyla, dolayısıyla Atatürk'ün istese bile Napolyon gibi fetihçi politikalar izleyemeyeceğiyle ilişkili olduğu iddia edilebilir. Ancak Enver Paşa örneği bu iddiayı geçersiz kılar. Zira Napolyon'a benzer şekilde Enver Paşa, Müslüman-Türk burjuvazisinin çıkarları için ülkesinin koşullarını göz önünde bulundurmaksızın fetihçi siyasetler uygulamaktan kaçınmamıştır (Savran, 2011: 150). Bu bağlamda, "fetih hırsı" yönüyle Türk Devrimi'nde Napolyon'a benzeyenin Mustafa Kemal değil, Enver Paşa olduğunu iddia etmek mümkündür. Ancak gene de, Atatürk'ün "kazandığı zaferlerle ülkesinin tek adamı haline gelen askerî komutan" yönüyle, Jakoben liderlere kıyasla Napolyon'a daha çok benzediği açıktır.

gibi, bunları daha hiyerarşik ve otoriter bir düzlemde hayata geçirmek olmuştur. "Fransız hukukunun apaçık büyük anıtları (*Code*'lar), Napolyon'un eseriydi." Türkiye'de de başta Medeni Kanun olmak üzere birçok hukuk inkılabı Atatürk döneminin eseriydi. Son olarak, "Ordu, devlet memurluğu, eğitim, hukuk gibi Fransız kamu yaşamının büyük 'kariyerleri', hâlâ Napolyon dönemindeki biçimlerini korumaktadırlar" ki bu durum büyük oranda Kemalist Cumhuriyet'in günümüze bıraktığı kurumsal miras için de geçerlidir (Napolyon'la ilgili alıntılar için: Hobsbawm, 2012: 87).

Benzer doğrultuda, Atatürk'ün biyografisini yazanlar ya da onunla mülakat yapan yabancı gazeteciler, eğer Fransız modernleşmesi üzerinden bir analojiye gitmişlerse, Mustafa Kemal'i Jakoben liderlerden çok Napolyon Bonapart'a benzetmişlerdir. Örneğin Murat Belge, Atatürk'ün "düşünce adamı" değil "eylem adamı" olmasından ötürü onu Napolyon'a benzetir[35] (2011: 30). Aynı şekilde Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam*'ın birinci cildine yazdığı önsözde, Robespierre'in biyografisini yazan herhangi bir şahıstansa, Napolyon'un biyografisini yazan Emil Ludwig'e göndermede bulunma ihtiyacı duyar (2012a: 12). Zaten Emil Ludwig, ülkelerin "tek adam"ları hakkında çalışmalar yapan bir isimdir ve bu bağlamda, örneğin Mussolini ve Stalin'le ilgili çalışmalar yaptığı gibi, Atatürk'le de bir mülakat gerçekleştirmiştir (Aydemir, 2012c: 454). Ayrıca *Tek Adam* içerisinde Şevket Süreyya Aydemir, çoğu Atatürk'ün Napolyon'dan daha üstün olduğunu iddia etmeye dönük olmakla birlikte, bu iki şahıs arasında sık sık kıyaslamalar yapar (örneğin 2012a: 67; 2012c: 282-3, 420 ve 481). Bununla birlikte, Aydemir kitabının tek bir yerinde dahi Jakoben liderlerden bahsetmez.

35 Aslında "eylem adamı" olmak, Mustafa Kemal'i Jakobenlerle de benzeştiren bir özelliktir; zira başta Robespierre olmak üzere Jakoben liderlerde de düşünceden çok eylemin ön plana çıktığı söylenebilir (Ağaoğulları, 2011c: 6).

Sonuç olarak, bütün bir bölüm boyunca "devrim" ve "radikalizm" kavramları ekseninde yaptığımız tartışmadan şu sonuçlara varmak mümkündür: Birincisi, Kemalistler kendi modernleşme hareketlerini devrimci bir dönüşüm olarak anlamlandırmaktan kaçınmazlar. İkincisi, Kemalistler muhafazakâr özellikler taşıyabildikleri gibi devrimci özellikler de taşıyabilmektedirler. Üçüncüsü (ve en önemlisi), ne "tepeden" ve "kitlesiz" olması, ne birtakım "yarım kalmışlıklar", ne de geçmişle var olan birtakım süreklilik ilişkileri, bir modernleşme sürecinin "devrimci" olma vasfını kaybettirir. Nitekim Kemalist modernleşme de benzer sorunlarla malul olmasına rağmen, bu durum onun devrimci bir sürece tekabül ettiği gerçeğini değiştirmez. Dolayısıyla, 1920'li yıllarda Türkiye'de "Kemalist Devrim" adını verebileceğimiz, belirli yönlerden Fransız Devrimi'ne benzeyen bir politik/siyasal devrim sürecinin yaşandığı iddia edilebilir. Yaşanan bu devrim, aynı zamanda ani ve şiddetli bir dönüşüme de işaret etmektedir ki bu dönüşüm, sonuçta şiddet içerikli karşı-devrimci hareketlere sebep olmuş ve devrimci güçler, söz konusu karşı-devrimci güçleri gene şiddet yoluyla bastırmıştır. Bu bağlamda, radikalizmin esas ölçütü olarak aldığımız "devrimci şiddet" üzerinden yaptığımız bir kıyaslamada görülmektedir ki, Kemalistler tıpkı Jakobenler gibi devrimci şiddet uygulamaktan kaçınmamışlardır.

Diğer taraftan Kemalist Devrim, Fransız Devrimi'nden oldukça farklı olarak "kitlesiz" ve "tepeden" bir şekilde tezahür etmiştir. Nitekim bu yapısal farklılık, Kemalizm ile Jakobenizm arasındaki önemli farkların altyapısını oluşmaktadır. Gerçekten de, Kemalistlerin muhafazakâr ve hatta karşı-devrimci bazı niteliklerinin var olduğu bir gerçektir. Comte'cu pozitivizmin ve Le Bon'cu elitizmin etkisindeki Kemalistler, devrimci bir dönüşüm peşinde olsalar bile, bu dönüşümün kitlelerin süreçlerden dışlandığı, onların çıkardığı "karışıklıklar" olmaksızın aydın bir elitin aldığı kararlar sonucunda belirli bir "nizam" içerisin-

de gerçekleşmesi gerektiğini düşünürler. Aynı şekilde, devrimci süreçlerdeki söz konusu yapısal farklılık, Kemalistlerin uyguladıkları devrimci şiddetin Jakobenlerinkinden önemli ölçüde bir "dozaj farkı" taşımasına sebep olmuştur. Ayrıca, söz konusu devrimci şiddetlerin amacı, birinin ütopyacı bir toplum peşinde koşarken diğerinin "muasır medeniyet seviyesine çıkma" isteğinde olması sebebiyle de birbirlerinden ayrılır.

Devrimci özneler/aktörler üzerinden yaptığımız tartışmada ise, "devrimcilik" ve "radikalizm" kavramlarıyla ilişkili olarak yaptığımız tartışmada oluşan Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki kısmi benzerlik ve kısmi farklılık, yerini mutlak bir farklılığa bırakır. Öncelikle Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim arasında, özellikle aktörlerin meslekleri üzerinden gözlemlenebilen militarizm eksenli bir ayrım vardır. Nitekim bu ayrım, Mustafa Kemal'in Kemalist Devrim'deki "tek adam" pozisyonuyla birlikte düşünüldüğünde, ortaya Jakoben liderlerle önemli bir ayrışma noktası çıkmaktadır. Bu bağlamda, Kemalist Devrim'i Fransız Devrimi'yle hem yapısal özellikler hem de liderler üzerinden bir karşılaştırmaya tabi tuttuğumuzda, Jakobenlere benzeyenlerin İttihatçılar olduğu, Kemalist rejimin ise daha çok Napolyon Bonapart dönemine benzediği iddia edilebilir.

III

Demokrasi ve Vesayet

Jakobenizm ile Kemalizm arasında kurulan paralelliklerin diğer bir yönünü, Jakobenizmin "tepeden inmecilik", "toplumun gelişimine dışarıdan müdahale", "elitizm" gibi olgu ve kavramlarla özdeşleştirilmesi suretiyle, her iki ideolojinin anti-demokratik olduğu iddiası oluşturur. Bu bağlamda, sol liberal paradigmaya göre Kemalizm, İttihatçılığın basitçe devamından başka bir şey olmadığı için, onun "Jakobenlik", "tepeden inmecilik", "seçkincilik", "otoritarizm" (ki tüm bu sıfatlar aşağı yukarı aynı anlamda kullanılmaktadır) gibi "kötü huylarını" devralmıştır. (Tanör, 2010: 376). Hatta sol liberal literatürün bazı örneklerinde, Jakobenliğin bir tür "komitacılık", "komploculuk" ya da "cuntacılık" olarak tanımlanması ve İttihatçılardan 12 Eylül 1980 Darbesine, oradan da 90'lı ve 2000'li yıllardaki askerî müdahalelere kadar "Jakobenizm" üzerinden bir süreklilik ilişkisinin kurulması yaygındır. Bu anlayışa göre, şiddete başvurarak anti-demokratik yollarla kurulmuş tüm yönetimler "Jakoben"dir. Dolayısıyla, Kemalist Devrim ile 12 Eylül cuntası arasında da "Jakoben" yönlerinden kaynaklanan bir benzerlik vardır (Timur, 2011: 31). Bu anlamıyla Jakobenizm, "sosyal maliyeti ne olursa olsun kendi hedeflerini topluma dayatan, halkın cahilliği nedeniyle devrimci amaçları anlayamayacağına inanarak, amacın gerçekleşmesi için şiddet de dahil olmak üzere, her türlü aracın kullanılma-

sını meşrulaştıran (...) bir zihniyet" olarak tanımlanmaktadır (Scruton'dan aktaran İrem, 2004: 9).

Sol liberal paradigmanın hem Jakobenizm hem de Kemalizme getirdiği "tepeden inmecilik" eleştirisinde, bu iki ideolojiyi etkilemiş önemli bir düşünür olan Jean-Jacques Rousseau temel bir rol oynar. Örneğin, bizim bu çalışmada tanımladığımız anlamda sol liberal düşünce okuluna tam olarak dahil olmamakla birlikte, Kemalizmin Jakobenizmle ilişkisini değerlendirişi bakımından aynı eksende değerlendirebileceğimiz bir sosyal bilimci olan Atilla Yayla şöyle yazar:

> Fransız Devrimi'nden 11 yıl önce vefat etmesine rağmen Rousseau devrimin fikir babasıydı. Genel iradeye dayanan devlet iktidarının insanı yeniden yaratacak kadar güçlü olmasını istedi. Nitekim, insanlık tarihindeki en felaketli olaylardan biri olan devrimin öncüleri Rousseau'nun fikirlerini daha ileri taşıdı. Saint-Just, 10 Ekim 1793'te yaptığı bir konuşmada, şu ifadeleri kullandı: "Sadece hainleri değil, kayıtsız kalanları da cezalandırmak zorundasınız. Cumhuriyet'te pasif ruh hali içinde davranan ve onun için hiçbir şey yapmayan her kimse onları da cezalandırmak mecburiyetindesiniz, çünkü Fransız halkı iradesini beyan ettiğinden, egemenin dışındaki her şey bir düşmandır." 10. Yıl Marşı okunurken ayağa kalkmayanlara, heyecan duymayanlara CHP'lilerin gösterdiği tepki Saint-Just'un sesini ve tavrını yankılandırıyor. Aynı kişi, 26 Şubat 1794'te bu sefer şöyle dedi: "Bir cumhuriyet istediniz. Bir cumhuriyeti teşkil eden şey, onun önüne çıkan her şeyin yok edilmesidir." Tanıdık gelmiyor mu? Ve terörün babası Robespierre, Rousseau'nun çarpık özgürlük kavramını kullanarak şunu ilan etti: "Devrim devleti, özgürlüğün tiranlığa karşı despotizmidir." (2013, parag.4).

Diğer taraftan, sol Kemalist literatür de Atilla Yayla'nın bir eleştiri olarak sunduğu Rousseau-Jakobenizm-Kemalizm birlikteliğini kabul eder; ancak Yayla ve sol liberallerin tersine bu birlikteliğe olumlu bir anlam yükler. Örneğin Attila

İlhan, ileride tartışacağımız "ulusal egemenlik" kavramının her iki ideolojideki benzerliğine dikkat çekerek, "Acaba neden Mustafa Kemal'in kullandığı 'irade-i milliye', 'hâkimiyet-i milliye' kavramlarının, Fransız Devrimi'nin 'babalarına', Marat, Robespierre, Saint-Juste üzerinden, ta J. J. Rousseau'ya uzandığı bir türlü aydınlatılamamıştır?" diye sorar. Aynı zamanda İlhan, bu benzerlik üzerinden her iki ideolojinin de "demokrat" olduğu argümanını öne sürer (2011: 520).

Bu bağlamda, Jakobenizmle Kemalizm arasında "demokrasi" kavramı üzerinden bir karşılaştırma yapmak, bu iki ideoloji arasında "tepeden inmecilik" olgusu üzerinden kurulan ilişkiyi aydınlatmak açısından elzem gözükmektedir. Söz konusu "aydınlatma" için biz bu başlıkta, Mehmet Ali Ağaoğulları'nın "Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi" serisi[1] boyunca sıklıkla kullandığı, birincisi iktidarın nereden kaynaklandığı, yani meşruiyetini nereden aldığı anlamına gelen "iktidarın ilkesi" (*auctoritas*) ve ikincisi, iktidarın nasıl ve hangi mekanizmalarla kullanıldığı anlamına gelen "iktidarın kullanımı" (*potestas*) kavramlarına başvuracağız. En kaba anlamıyla "*demos*'un yönetimi" anlamına gelen "demokrasi"yi de "iktidarın meşruiyetini aldığı yer ile somut düzeyde halkın kendisiyle ilişkili her türlü karar alma (yani iktidarı kullanma) mekanizmalarına katılabilme oranının, diğer bir deyişle *auctoritas* ile *potestas*'ın, bileşkesi" olarak tanımlayacağız. Konumuzun sınırları dolayısıyla, demokrasinin Antik Yunan'daki içerimlerine ya da 20. yüzyıldaki "müzakereci demokrasi", "radikal demokrasi" gibi tartışmalara girmeksizin, belirlediğimiz tanım çerçevesinde konuyu sadece "burjuva demokrasisi" bağlamında tartışacağız.

1 Aslında bu serinin "Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi" şeklinde yazarlarının verdiği bir üst başlığı yoktur. Ancak biz çalışmada serinin son 4 kitabından – *Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (2008), *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (2009), *Kral-Devletten Ulus-Devlete* (2009) ve *Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği* (2010)– geniş ölçüde faydalandığımız için onu böyle bir ortak başlıkla andık.

Bu başlıkta öncelikle, Jakobenizm ve Kemalizmdeki "ulus" kavramına ve bu kavramın söz konusu ideolojilerin taşıyıcıları için ne anlam ifade ettiği ile ilişkili olarak, her iki devrimci süreçteki birtakım uygulamalara bakacağız. İkinci olarak ise, "tepeden inmecilik" ya da aynı anlamda kullanılan "Jakoben vesayet" kavramının, Jakoben ve Kemalist ideolojilerle ilişkisinin çeşitli yönlerini irdeleyeceğiz.

III.1. İKTİDARIN İLKESİ ya da *AUCTORITAS*

Hem Jakobenizm hem de Kemalizmin, kendi ülkelerinin uluslaşma süreçlerindeki iki önemli ideoloji olması, bu iki ideolojinin "ulus" kavramına yaklaşımına ve bu kavramın her iki ülkede inşa edilme biçimine bakmayı zorunlu kılmaktadır. Biz de ilk başlıkta bu konuyu ele alacağız. Burada üzerinde özellikle duracağımız husus ise, her iki ideolojideki "ulus" anlayışının "iktidar" ve "meşruiyet" kavramları ile ilişkisi olacaktır. Bu bağlamda, bilhassa "ulusal egemenlik" kilit bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. "Ulus" ve "ulusal egemenlik" kavramlarının Jakobenizm ve Kemalizmde nasıl anlamlandırıldığı, aynı zamanda iki devrimci süreçteki bazı uygulamaları kıyaslamak açısından da önemlidir. Nitekim bu uygulamalara, "Birlik Düşüncesi" başlığında değinecek ve iktidarın ulustan kaynaklandığı bir toplumsal yapının (ulus-devletin), her iki ülkedeki bazı niteliklerini analiz edeceğiz. Burada temel olarak, Kemalistlerin ulusal egemenlik ve merkeziyetçi devlet anlayışlarının sadece Jakobenlerle değil çok büyük oranda Fransız devrimcilerin geneliyle benzerlik gösterdiği; ancak Jakobenlerle Kemalistler arasında özellikle mülkiyet olgusuna bakıştan kaynaklanan önemli bir farkın olduğu gösterilecektir.

1.1. Ulusal Egemenlik

Tüm dünyada burjuva devrimleri, mutlak monarşileri ya meşruti monarşiler biçiminde sınırlamışlar ya da tamamen yıkarak burjuva cumhuriyetleri kurmuşlardır. Bunların her ikisinde de ortak olan, "ulus egemenliği" ilkesi uyarınca tanrısallığın örtüsünün çekilip alınarak egemenliğin meşru kaynağının bir hanedan ya da dinsel simgeden, ulusa ya da halka geçmesi, diğer bir deyişle, egemenliğin "gökten yere" indirilmesidir. Bu durum, siyasal egemenliğin artık "kralların kutsal hakkı"nda olduğu gibi tanrısal bir referanstan değil laik bir ulustan kaynaklandığı sürece meşru olduğu anlamına gelmektedir (Karaömerlioğlu, 2011: 276-277; Tanör, 2010: 260-261). Erken Cumhuriyet döneminin deyimiyle bu durum, "irade-i şahane"nin yerine "irade-i milliye"nin koyulması demektir (İlhan, 2011: 520).

Bu bağlamda Kemalistler, İngiliz devrimcilerin Stuart'lara ve Fransız devrimcilerin Bourbon'lara yaptığına benzer şekilde, Osmanlı hanedanlığını ortadan kaldırıp bir burjuva cumhuriyeti kurmuşlardır (Türkiye'de Burjuva Cumhuriyet, 1989: 1882). Bu noktada, hem Fransız devrimcilerin genelinde (bilhassa başta Jakobenler olmak üzere cumhuriyetçi değerleri benimseyenlerde) hem de Kemalistlerde, "ulus egemenliği" düşüncesi ile beraber ilerleyen, ortak bir "anti-monarşizm" anlayışının olduğu açıktır (Tunçay, 2012: 212). Nitekim Kemalistlerin kendi metinleri üzerinden yaptığımız araştırmada, onların Fransız Devrimi'nin anti-monarşist yönünü sahiplendiklerini biz de açık bir şekilde ortaya koymuştuk.

Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasındaki "ulus egemenliği" ilkesi üzerinden şekillenen bu benzerliği, iki ülkenin devrimcilerinin beyanlarından da çıkarsamak mümkündür. Örneğin radikal devrimci Marat'nın 15 Eylül 1789'da, gazetesi *l'Ami du Peuple*'de (*Halkın Dostu*) yazdığı bir metinde yer alan "Tutarlı bir hükümette iktidarın mutlak hâkimi, gerçek

egemen, halkın kendisidir; en yüce otorite onundur, güç, ayrıcalık, öncelik diye ne varsa, ondadır. (...) Mutlak ve sınırsız egemenlik erki, yalnız ve yalnız halkın kendisindedir, zira genel iradenin bir sonucudur" şeklindeki sözleriyle (aktaran İlhan, 2011: 520), Mustafa Kemal'in "egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" ve Fransız Devrimi'ne doğrudan bir gönderme yaparak söylediği "hürriyetin de, eşitliğin de, adaletin de dayanağı milli hâkimiyettir" (aktaran Lewis, 2011: 323) sözleri arasındaki benzerlik açıktır. Bu benzerlik göstermektedir ki, iktidarın ilkesinin (*auctoritas*) ulusa ya da halka ait olduğu ve yalnız ulustan kaynaklanan iktidarın meşru görülebileceği konusunda, diğer bir deyişle, ulus egemenliğinin önemli bir ilke olması noktasında her iki ülkenin devrimcileri arasında fikir birliği vardır.[2]

Burada her iki ülkenin devrimcileri üzerinde, ulusal egemenlik ilkesinin benimsenmesiyle ilişkili olarak, bir Jean-Jacques Rousseau etkisinin varlığından söz etmek mümkündür. Fransız devrimciler ve Jakobenlerde olduğu gibi, Rousseau'nun Kemalistler üzerindeki etkisini en açık şekilde "genel irade" kavramının soyut düzeyde tanımlanmış bir "irade-i milliye" yani "ulusal egemenlik" kavramına dönüştürülmesinde görürüz. Rousseau'nun "genel irade"sine benzer şekilde Kemalistlerin "ulus" tasavvuru da tek tek bireylerin toplamından daha yüksek bir oluşuma işaret eder. Bu bağlamda, "tekil"e karşı "genel" (yani Rousseau'da "genel irade", Kemalistlerde "ulus") her zaman daha önemlidir. Ayrıca tıpkı "genel irade" gibi "ulus" da "tek ve bölünmez" olarak anlamlandırılır (Göral, 2011: 222-223; Karaömerlioğlu, 2011: 277-278). Aynı durum Fransız devrimci-

2 Ayrıca, birinci bölümde Marat'nın Mahmut Esat Bozkurt üzerinde etkili bir devrimci olduğunu ve Bozkurt'un 1930'larda yazdığı gazetenin isminin Marat'nın *Halk Dostu* isimli gazetesinden esinlenilerek koyulduğunu belirtmiştik. Mahmut Esat Bozkurt'taki bu "halk" vurgusu Fransız devrimciler ve Jakobenlerle, Türk devrimciler arasındaki bir ortaklığa işaret etmesi bakımından önemlidir.

ler ve Jakobenler için de geçerlidir. Fransız devrimcilere göre de ulus, bireysel iradelerin toplamından daha farklı bir oluşuma işaret eder. Ulusun, kamusal amaçlarını yerine getirecek siyasal ve yönetsel bir örgüte kavuşması için "genel irade" ile donanmış olması gerekir ki bu da onun, tıpkı Rousseau'nun kuramında olduğu gibi, basitçe bireysel iradelerin toplamından çıkıp onun bir sentezine dönüştüğü anlamına gelir. Bu haliyle ulus, hukuksal olarak bölünmez, içinde çıkar ayrılıklarının ve çelişmelerin bulunmadığı soyut bir bütünlüğe işaret etmektedir (Ağaoğulları, 2010: 196-197; Çitak, 2004: 259; Sarıca, 1970: 44-45).

1.2. Birlik Düşüncesi

Fransız devrimciler ve Kemalistlerin paylaştıkları soyut düzeydeki "tek ve bölünmez ulus" anlayışı, ister istemez somut düzeyde halkın tek ve bölünmez bir yapıya kavuşturulmasını zorunlu kılar. Zira somut düzeyde, içerisindeki tezatların, sınıfların ve farklılıkların minimuma indirgenmediği bir halkın ya da ulusun, soyut düzeyde tek ve bölünmez yapısını koruyabilmesi oldukça zordur. (Karaömerlioğlu, 2011: 276). Zaten hem Fransız devrimciler hem de Kemalistler bir ulus-devlet kurma projesinin, (çeşitli biçimlerde) milliyetçi ideolojiye sahip özneleridirler ve Anthony Smith'in de belirttiği gibi milliyetçiye göre "ulus, dikişsiz bir bütündür" (2002: 172). Dolayısıyla, hem Fransız devrimciler ve Jakobenlerde hem de Kemalistlerde, birincisi etnik (yatay) ikincisi ise sınıfsal (dikey) eksen üzerinden şekillenen, merkeziyetçi yapıda bir "ulusal birlik" düşüncesinin varlığından söz etmek mümkündür.

Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerindeki Fransız etkisi ile ilişkili olarak Türk ulus-devletinin üzerine kurulduğu modern devlet düşüncesi, Fransa'da biçimlenen devlet düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu etkilenmeyi; birbirine kenetlenmiş bir ulus, merkezî bir yönetim, bütünüyle egemen

bir devlet ve ne şekilde olursa olsun özerkliklere tahammülsüzlük olarak özetlemek mümkündür[3] (Toynbee, 2009: 11-12). Bu noktada, Kemalizmin merkeziyetçi devlet ve toplum anlayışı sık sık Jakobenlere benzetilir. Örneğin Taha Parla, "Kemalizmin Jakoben merkeziyetçiliğin çok ötesinde anlam yükleri taşıdığını" iddia eder (2008b: 213).

Bununla birlikte, merkeziyetçi devlet anlayışını Fransız modernleşmesi içerisinde Jakobenlerle sınırlı bir olgu olarak görmek hata olur. Tocqueville'in ortaya koyduğu gibi (2004: 91-103; ayrıca İrem, 2004: 10) merkeziyetçilik, Fransız Devrimi'nden 200 yıl öncesinde başlamış bir süreçtir ve Devrim aslında bu sürecin son aşamasıdır. Zaten merkeziyetçi devlet anlayışı, toplumsal devrim ve uluslaşma süreçlerinin olmazsa olmaz niteliklerinden bir tanesidir. Bu bağlamda, Fransa'da merkeziyetçilik anlayışının Fransız Devrimi'ni öncelemesi, bazı yönleriyle Osmanlı İmparatorluğu'nda Kemalist Devrim öncesinde bir tür "Osmanlı ulusu" yaratma girişimleriyle benzerdir. Nasıl ki Fransa'daki toplumsal devrim sürecinde 16. ve 18. yüzyıllar arasında merkeziyetçi devlet adım adım inşa edilmeye başlanmışsa, Osmanlı'da da 19. yüzyıldan itibaren benzer bir süreç yaşanmıştır. Ancak hem Jakobenler hem de Kemalistlerin kendilerinden önce başlayan merkezî devlet anlayışını daha uç bir noktaya taşıdıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Jakoben merkeziyetçiliğin önemli bir yönünü, aristokratik ayrıcalıkları korumaya yönelik çeşitli federalist akımlara karşı gelmesi oluşturur. Nitekim federalizm-merkeziyetçilik karşıtlığı aynı zamanda Jirondin-Jakoben zıtlaşmasının da önemli bir bileşenidir (Ağaoğulları, 2010: 272). Osmanlı modernleşmesinde de âyanlar 18. ve 19. yüzyıllarda kısmen federalist bir

3 Aslında bu saydıklarımız hemen her modern ulus-devletin temel nitelikleri olmakla birlikte, bu niteliklerin Fransa ve Türkiye'de daha vurgulu olduğunu iddia etmek mümkündür.

nitelik barındırmaş olmakla birlikte (Keyder, 2011: 25), 20. yüzyılın başına gelindiğinde bu kesimler merkez-kaç bir kuvvet olmaktan çoktan çıkarılmışlardır. Bu bakımdan Kemalist merkeziyetçiliğin, Fransa'daki gibi aristokratik ve federalist akımlara karşı bir mücadelesi ve bu doğrultuda gelişen bir federalizm karşıtlığı olmamıştır.

Kemalizmin merkeziyetçiliği, çok-milletli bir imparatorluğun kalıntıları üzerinden yol almış olmasıyla ilişkili olarak, daha çok etnisite odaklıdır. Kemalizm literatüründeki genel algı, Kemalizmin "tek ve bölünmez ulus" anlayışının bir tezahürü olan "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz" şiarının sınıf çatışmasının önüne geçmek için üretildiği yönündedir. Bu dönemde Bolşevik Devrimi ile birlikte komünizmin yükselişte olduğunu düşündüğümüzde ve özellikle Recep Peker'in yazı ve söylevlerine baktığımızda bu algının doğru olduğu görülebilir. Ancak, söz konusu "kaynaşmış kitle" anlayışı sadece sınıf çatışmasının üzerini örtmekte işlevsel değildir. Bu anlayış, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki birleştirici ancak son tahlilde çoğulcu bir nitelik gösteren millet anlayışına (diğer bir deyişle Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi akımlara) karşı da bir tepkidir. Bu durum ise, temelde Osmanlı'dan miras kalan bölünme sendromuyla benzer gelişmelere yol açabilecek bazı toplumsal ve etnik dinamiklerin hâlâ ülkenin belirli bir bölgesinde varlığını sürdürüyor olmasıyla ilgili gibi gözükmektedir (Karaömerlioğlu, 2011: 277-278).

Diğer taraftan, tıpkı Türkiye'de olduğu gibi, Fransa'da da merkeziyetçilik olgusunun etnik bir yönünün olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Zaten burjuva karakterde hemen her ulusal hareket ve o hareketin önderliği, kendi ulusal bağımsızlık mücadelesini verirken ve bir "ulusal" devlet kurarken, gücünün yettiği kadar diğer ulusları tahakküm altına almaya ve onları da kendi hâkimiyeti altında merkezî bir yapının boyun-

duruğuna sokmaya meyilli olur. Bunun aksi istisnadır; çünkü başka uluslar üzerinde tahakküm kurmak potansiyel olarak milliyetçiliğin doğasında vardır. Nitekim milliyetçi burjuva ideolojileri olarak ne Kemalizm ne de Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenizm, bu durumdan bağımsız değildir (Savran, 2011: 115; ayrıca Çitak, 2004: 228).

Fransız monarşisinde dinsel bir azınlık olan Yahudiler, birçok haktan yoksun bir şekilde yaşarken Fransız Devrimi'nde Kurucu Meclis'ten geçen bir yasayla yurttaşlık haklarını elde etmişlerdir. Burada Yahudilere, "birey olarak tüm haklar fakat millet olarak hiçbir hak" ilkesi uygulanmıştır (Timur, 2008: 254). Benzer bir durum, etnisiteyle ilişkili olarak da geçerlidir. 1789'un yeni burjuva devletinde Fransızlar gerçekte etnik olarak azınlıktadırlar. Bu dönemde Bretonlar, Basklar, Oksitanlar, Katalanlar, Korsikalılar ve diğer etnisiteler, Fransızcayı ikinci dil olarak dahi konuşamamaktadırlar. Ancak devrimci Fransa (Jakobenlerin de büyük katkısıyla), uyguladığı katı merkeziyetçi ve asimilasyoncu politikalarla "Fransız ulusu"nu yaratmıştır (Savran, 2011: 115-116; Smith, 2002: 176).

Fransa'dakine benzer politikalar, erken Cumhuriyet döneminde başta Kürtler olmak üzere diğer etnik azınlıklara uygulanmıştır. Aslında Osmanlı İmparatorluğu döneminde Kürtler dinsel ya da etnik bir azınlık değildiler; ancak Cumhuriyet'in ilanından itibaren, Türk etnisitesi üzerine bir ulus-devlet inşası, hukuki olarak reddedilse de fiilî olarak Kürtleri azınlık durumuna düşürmüştür. Kemalistler, Kürtlerin bir millet olarak varlıklarını kabul etmemişler ve bu düzeyde hiçbir haklarını tanımamışlardır (Zürcher, 2010: 252). Bununla birlikte, onlara Türk kimliğini kabul etmeleri kaydıyla, her yurttaşın sahip olduğu bireysel hakları –en azından teorik düzeyde– tanımışlardır. Nitekim bu durum, Fransız Devrimi'ndeki anlayışın oldukça benzeridir. Kemalistler bu politikalarla, Fransız devrimcilerin

yaratmaya çabaladıkları tek, bölünmez ve birbirine kenetlenmiş "Fransız ulusu"nun oldukça benzeri olarak tasavvur ettikleri bir "Türk ulusu" yaratmak istemişlerdir.

Bu doğrultuda, Fransız cumhuriyetçilerinde görülen "cumhuriyetin birliği ve bölünmezliği" ilkesinin Kemalistler üzerinde de oldukça etkili olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, Fransız cumhuriyetçilerin ve Jakobenlerin 1793 yılında Fransa'nın La Vendee vilayetinde ortaya çıkan isyana gösterdiği tepkinin bir benzerini, Kemalistlerin 1925 yılında Kürdistan coğrafyasında çıkan Şeyh Sait isyanına verdikleri tepkide görürüz. Vendee isyanı ile Şeyh Sait isyanının dinamikleri arasındaki benzerlikler ve farklara bir önceki bölümde değindiğimiz için burada tekrarlamayı gerekli görmüyoruz; ancak şunu belirtmeliyiz ki, bu iki isyanın ortak noktalarından bir tanesi, uluslaşma kapsamındaki bir birleştirme, merkezileştirme ve tek-tipleştirme politikasına duyulan tepkidir. Bu bağlamda, Jakobenlerin ve Kemalistlerin bu isyanlara karşı yürüttüğü politikalar da benzer olmuştur (Lewis, 2010: 653; Toynbee, 2009: 326).

"Tek ve bölünmez ulus" anlayışını, toplumsal sınıflar olgusu çerçevesinde de gözlemlemek mümkündür. Feroz Ahmad'a göre, Kemalistlerin çizgisel bir Avrupa tarihi anlayışları vardır. Kemalistler, özellikle Fransız tarihinden öğrenecekleri çok şey olduğunu düşünürler. Onlara göre, Fransız Devrimi'nde *tiers etat*'nın önderliği, ilerici ve devrimci bir sınıf olan burjuvazinin eline geçmiştir ve bu sınıf, Avrupa'daki anayasal ve devrimci hareketlere öncülük etmektedir (2009: 98). Bununla birlikte, öncesinde ayrıntılı bir şekilde analiz ettiğimiz üzere Kemalistler, Fransız Devrimi'ndeki toplumsal sınıfların (başta da burjuvazinin) Osmanlı'da/Türkiye'de ve Kemalist Devrim'de var olduğuna inanmazlar ve bu eksen üzerinden kendi devrimleri ile Fransız Devrimi arasında önemli bir ayrım olduğunu iddia

ederler. Kemalistlere göre, Osmanlı/Türkiye toplumunda sadece "millet" ve "saray" vardır (Ahmad, aynı yerde).

1920'li yıllarda Türkiye'de, toplumsal sınıfların ya da bir burjuva sınıfının olmadığı elbette doğru değildir (Boratav, 2012: 19-57). Bu bakımdan Kemalistler, bir yandan tarihsel olarak burjuva sınıfının çıkarlarına hizmet ederken, diğer yandan "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz" diyerek toplumsal sınıfların varlığını reddetmektedirler ki aslında bu durum, onların Fransız Devrimi'nin burjuva devrimcileriyle paylaştıkları ortak bir konumdur (Ahmad, 2009: 99). Çünkü, Fransız Devrimi'ne öncülük eden burjuva devrimciler de Kemalistler gibi "bir ve bölünmez ulus" anlayışı çerçevesinde, aristokrasi tasfiye edildikten sonra, "üçüncü tabaka" (yani "ulus") içerisindeki burjuva mülkiyet anlayışına dayalı sınıf ayrımlarını görmezden gelmişlerdir. Fransız Devrimi'nin en temel metinlerinden olan Emmanuel-Joseph Sieyes'in *Üçüncü Sınıf' Nedir?* (*Qu'est-ce que le tiers etat?*, 2005) adlı risalesinde bu durum açıkça görülebilir. Sieyes, dönemin imtiyazlı sınıfı aristokrasiyi "ulus" kavramının dışına atmakta, onun dışında herkesi ulustan ve ulusun eşit yurttaşları olarak kabul etmektedir (Ağaoğulları, 2010: 192-195). Fransız Devrimi'nin en önemli metni olan "İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi" de bir taraftan hukukileştirilmiş doğal haklar yoluyla feodal eşitsizlikler ve bağımlılıkları dışlarken, diğer taraftan burjuva toplumuna özgü eşitsizlikleri açıkça göz ardı etmesiyle (Ağaoğulları, 2011b: 612-613) Fransız devrimcilerin bu bakış açısını açıkça ortaya koyar.

Bu bağlamda, bir yandan arkaik sınıflar tasfiye edilirken, diğer yandan yeni egemen sınıf olarak burjuvazinin, yeni oluşan sınıflaşmaları görünmez kılarak alt sınıfları baskı altına almasının, burjuva devrimlerinin karakteristik bir özelliği olduğu iddia edilebilir. Diğer bir deyişle, burjuva devrimlerinde hukuksal düzeyde yaratılan eşitlik yeterli görülür ve mülkiyet ilişkilerine dayanan toplumsal sınıfların varlığı görmez-

den gelinir. Bu bakımdan, Fransız devrimcilerin 14 Haziran 1791'de *Le Chapelier* Yasası ile işçilerin örgütlenmelerini ve grev yapmalarını yasaklaması ile Kemalistlerin iktidarda oldukları süre boyunca, sınıfların varlığını reddeden "halkçılık" ilkeleri doğrultusunda (Nartok, 2014: 23), işçi örgütlenmelerini baskı altına almaları aynı doğrultuda değerlendirilebilir.[4] Her iki devrimci süreçte de, soyut düzeyde yaratılan tek ve bölünmez ulus anlayışı somut düzeyde de yansımasını bulması için, ulusun farklı biçimlerde ayrışmasının önüne geçilmek istenmiş, böylece burjuva toplumuna özgü eşitsizlikler görmezden gelinmiştir.

Diğer taraftan, genel düzeyde Fransız devrimcilerle yapılan bir karşılaştırmadan öte, Jakobenler özelinde toplumsal sınıflarla ilişkili bir kıyaslamaya gidildiğinde, Kemalistlerle Jakobenler arasında önemli bir farkın olduğu görülür. Jakobenler, Fransız Devrimi'nin ılımlı devrimcilerinden farklı

4 Bu noktada, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim'e dair literatür kıyaslamalı olarak incelendiğinde ortaya çıkan ilginç bir durum, Fransız Devrimi'nde işçi sınıfının örgütlenme ve grev yasaklarıyla baskı altına alınması (*Le Chapelier* Kanunu) "liberal" bir uygulama olarak sunulurken (Ağaoğulları, 2010: 211), Kemalist Devrim'deki benzer uygulamaların özellikle sol liberal literatürde Kemalistlerin "anti-liberal" ve korporatist niteliklerinin bir göstergesi olarak algılanmasıdır (örneğin Parla, 2008c: 210-211). Başta Recep Peker olmak üzere Kemalist aydınların liberalizmin "aşırı ferdiyetçi" özelliklerini ve bu özelliklerin işçi sınıfının güçlenmesine sebep olmasını eleştirmesinden (Peker, 1984: 28) anlaşılacağı üzere Kemalizmin "anti-liberal" ve korporatist karakterde bir ideoloji olduğu bir yönüyle doğrudur. Diğer taraftan, yeni doğan ya da doğmakta olan alt sınıfların baskı altına alınması, burjuva devrimlerinin ve milliyetçi ideolojilerin genel bir özelliğidir. Burada bilhassa sol liberal literatür, her ülkenin burjuvazisinin doğuş aşamasında alt sınıfları devlet aygıtı vasıtasıyla baskı altında tuttuğunu ve bu bağlamda liberalizmin 19. yüzyıl boyunca süregiden (ve sonrasında piyasa düzenini korumaya çalıştığı ölçüde devam eden) anti-demokratik doğasını unutuyor gibi gözükmektedirler. Zira, işçi örgütlenmelerinin ve grevlerinin yasaklanması, "anti-liberal" değil aksine "liberal" uygulamalardır ve liberalizm örgütlenme özgürlüğünü kısıtlama yanlısı olduğu oranda aslında anti-demokratiktir. Bu bakımdan, Kemalistlerin erken Cumhuriyet döneminde işçi örgütlenmelerini yasaklamaları da "anti-liberal" değil, aksine burjuvazinin ve piyasanın oluşma koşullarını hazırladığı oranda "liberal" ve aynı zamanda "anti-demokratik" uygulamalarıdır.

olarak, genellikle "halk" kavramını yoksul halkla özdeşleştirmişler ve bu bağlamda büyük burjuvaziye cephe almaktan ve onu eleştirmekten çekinmemişlerdir. Jakobenler, temsil ettikleri sınıfsal çıkarlarla ilişkili olarak özel mülkiyeti reddetmezler; ancak büyük mülkiyet sahipliğini de onaylamazlar. Onlar, ideal olarak herkesin küçük mülkiyet sahibi olduğu bir toplum tasavvur ederler. Örneğin Saint-Just, 13 Şubat 1794'te "bütün garibanlara toprak verirseniz, işte o zaman bir devrim yapmış olursunuz" der. Aynı şekilde, *Institutions Republicaines* isimli eserinde Saint-Just, tüm yurttaşlara belirli bir toprak parçasının verildiği, dolayısıyla herkesin ne zengin ne de yoksul olduğu, devletin özel servetlerin kullanımını denetlediği bir "ideal toplum" tasarımı çizer (aktaran Ağaoğulları, 2010: 334). Jakobenlerin iktidardayken yaptıkları uygulamalar da bu yöndeki söylemlerini destekler niteliktedir. İktidar dönemlerinde Jakobenler, mültecilerin (*emigres*) ve şüphelilerin el konulan mülklerini küçük parsellere bölerek "ihtiyacı olan yurtseverlere" dağıtmışlardır ki, bu açıkça "küçük mülk sahipleri toplumu" yaratmak isteyen bir siyasete işaret etmektedir (Soboul, 1989: 96-97). Zaten Jakobenlerin iktidardan düşmelerinde, küçük mülkiyet sahipliğini savunarak büyük burjuvaziye karşı cephe almış olmalarının payı büyüktür (Ağaoğulları, 2010: 281-282).

Kemalistlerin toplumsal sınıflara bakışları ve mülkiyetle ilintili politikaları ise Jakobenlerin neredeyse tam tersidir. Söylemsel düzeyde Jakobenler, büyük burjuvaziyi eleştirmekten çekinmezlerken, Mustafa Kemal söylevlerinde "milyonerler, hatta milyarderler yaratmak"tan (aktaran Parla, 2008b: 98 ve 200) bahsetmektedir. Uygulama düzeyinde de Kemalistler, Jakobenlerin büyük burjuvaziye cephe almış olmalarının aksine, büyük burjuvaziyi desteklemişler, hatta devleti sermaye birikiminin bir aracı haline getirerek kendileri bir milli

büyük burjuvazi yaratmaya koyulmuşlardır. Bu bağlamda, Kemalistlerin sınıf eksenli politikalarının, Jakobenlerden çok, Fransız modernleşmesinin 1830-1848 arasındaki Temmuz Monarşisi'nde başbakanlık dahil önemli görevlerde bulunmuş muhafazakâr-liberal devlet adamı François Guizot'nun Fransız burjuvazisine söylediği "Efendiler, zengin olunuz!" (*Enrichisez-vous Messieurs!*) sözünde ifadesini bulan yaklaşıma benzediğini iddia etmek mümkündür[5] (Ahmad, 2009: 118).

Diğer taraftan, 1935'ten itibaren "her Türk çiftçisi ailesinin geçineceği ve çalışacağı kadar toprağa sahip olmasını" amaçlayan "Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu", Jakobenlerin küçük mülkiyet sahipliğini teşvik eden politikalarına benzer bir uygulama olarak Kemalistlerin de gündemine girmiştir (Parla, 2008c: 223). Ancak Kemalistler hiçbir zaman bu kanunun, birincil amaçları olan büyük burjuvazi yaratma ve büyük toprak sahiplerini gözetmenin önüne geçmesine olanak tanımamışlar; Jakobenler gibi "küçük mülkiyetliler ulusu yaratma" gibi bir amaç ise asla gütmemişlerdir. Zaten "Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu", büyük toprak sahiplerinin itirazları neticesinde hiçbir zaman tam olarak uygulanamamış ve 1940'larda CHP'yi bölünmeye götüren başat faktörlerden birisi olmuştur.

III.2. İKTİDARIN KULLANIMI ya da *POTESTAS*

Sol liberal (ve ondan ilham alan muhafazakâr ve İslamcı) literatürde sıklıkla kullanılan bir tabir olan "Jakoben vesayet", temelde devlet-sivil toplum ilişkilerine dair bir tartışmanın sonucunda ortaya çıkmıştır. Genel olarak bu tabir, bir şekilde devlet iktidarını ele geçiren güçlerin, "ben bilirimci" bir aydın despotizmiyle bu iktidarı kullanarak, anti-demokratik yol ve yöntemlerle, (sivil) toplumun "kendiliğindenliğine"

5 Ayrıca Guizot'nun, Jakobenlerin mirasına sahip çıkan 1848 devrimcilerince iktidardan düşürüldüğünü de not edelim.

dışarıdan müdahale etmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda, hem Jakobenizm hem de Kemalizmde devlet-sivil toplum ilişkileri bağlamında iktidarın hangi mekanizmalarla kullanıldığına yakından bakmak, "Jakoben vesayet"in tam olarak ne anlama geldiğini ve bu iki ideolojiyle olan ilişkisini aydınlatmak açısından önemli gözükmektedir. Nitekim biz bu ilişkiye "Jakoben Vesayet" başlığı altında değinecek ve burada Jakobenizm ile Kemalizm arasında bulguladığımız önemli bir benzerliği örnekleyeceğiz. Ayrıca bu örneklemede, Kemalizmin sol Jakobenizmle olan ilişkisini de aydınlatmaya çalışacağız. Sonrasında, bulguladığımız benzerlikle ilişkili olarak, literatürde yer alan genel bir ön yargıyı "Jakobenizm Ön Yargısı" başlığı altında ifşa edecek ve son olarak, Jakobenizm ve Kemalizmin nihai toplumsal hedeflerinin neler olabileceğini "demokrasi" kavramı üzerinden irdeleyeceğiz. Burada temel olarak, hem Jakobenlerde hem de Kemalistlerde "halk için halka rağmen" anlayışının ortak olduğu, ancak bu anlayışın Jakobenlere ya da Kemalistlere özgü değil, tarihsel olarak liberal burjuva ideolojisinin genel bir niteliği olduğu iddia edilecektir. Bu bağlamda, Jakobenizm ve Kemalizmin "tepeden inmeci" olduğu argümanının, devlet-sivil toplum ilişkilerinin doğru kavranamamasından kaynaklı bir problemle malul olduğu savunulacaktır.

2.1. "Jakoben Vesayet"

Mustafa Kemal'in kafasında nasıl bir cumhuriyet olduğu sorusunu sormak ve *Altı Ok*'un cumhuriyetçilik ilkesini bu bağlamda değerlendirmek, Kemalizmin demokrasi anlayışına dair kuramsal temelde önemli bulgular sağlar. *Nutuk* üzerine yaptığı çözümlemelerden yola çıkan Taha Parla, bu soruya dört adet cevap verilebileceğini savunur. İlki, monarşinin karşıtı bir hükümet biçimi; ikincisi, teokrasi karşıtı bir hükümet biçimi; üçüncüsü, ulusal egemenliğe dayalı bir yönetim biçimi

ve dördüncüsü ise, Millet Meclisinin en büyük makam olduğu yönetim biçimidir (2008a: 131 ve 158). Bu bağlamda, erken Cumhuriyet döneminde Kemalistler, genel olarak demokratik bir yönetim kurduklarına inanmakta ve çeşitli söylev ve yazılarında bu inançlarını dile getirmektedirler. Örneğin Mustafa Kemal, Amerikan büyükelçisine hitaben yaptığı bir konuşmasında, "Türkler çetin ve hayati mücadelelerden sonra bugün hem tam istiklalini ve hem de tam manasiyle demokrat bir devlet kurmuştur" demektedir (Atatürk, 1998: 246).

Resmî ideolojinin etkisindeki sol Kemalist literatür, büyük oranda Kemalistlerin kendi söylemlerinden yol çıkarak, Kemalizmin "demokrat" bir ideoloji olduğunu iddia etmekten genel olarak çekinmez. Ancak burada hem Kemalistlerin hem de sol Kemalist literatürün, egemenliğin ilkesinin (*auctoritas*'ın) halktan kaynaklandığı, diğer bir deyişle "ulusal egemenlik" ilkesinin geçerli olduğu her rejimi, halkın somut düzeyde siyasal karar alma mekanizmalarına gerçekten katılıp katılmadığını dikkate almaksızın hem "cumhuriyet" hem de "demokrasi" olarak tanımlayabildiklerini görürüz. Aslında bu durum Jakobenler için de böyledir. Jakobenler, Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan tüm değerleri ve kazanımları Cumhuriyet'in içine yerleştirmişler; dahası Cumhuriyet'i erdem ve demokrasiyle bir tutmuşlardır (Ağaoğulları, 2011c: 16). Aynı şekilde, Bülent Tanör'ün aktardığı gibi, Kemalistler de Cumhuriyet'i Kemalist Devrim'le eşdeğer görürler (2010: 204). Bu noktada, hem Kemalistlerde hem de Jakobenlerde cumhuriyet-demokrasi-devrim kavramları arasında söylemsel düzeyde bir geçişlilik olduğunu görürüz.

Aslında Kemalistlerin söylem düzeyinde demokratik bir yönetim kurdukları iddiasının, somut bazı temelleri yok değildir. Saltanat ve hilafetin kaldırılması, cumhuriyetin ilanı gibi köklü dönüşümleri gerçekten de demokratik adımlar olarak yorumlamak mümkündür (Tanör, 2010: 342). Bu bağlam-

da, erken Cumhuriyet döneminin önemli isimlerinden Şevket Süreyya Aydemir 1960'larda kaleme aldığı *Tek Adam*'da, 1924 Anayasası'nın bazı eksikliklerine rağmen Fransız Devrimi'nin güdücü ilkelerini esas aldığını ve bu anayasa ile Türkiye'nin Batı demokrasilerine yöneldiğini yazar. Ulusal egemenliğe dayalı tek meclisli bir parlamento vardır. Devlet henüz tam anlamıyla laik değildir ama o da zamanla olacaktır. Anayasa'nın 8 maddelik "Ahkâm-ı Esasiye"si (Temel Hükümleri) Batı demokrasilerinin standartlarını benimsemiştir (2012c: 172).

Aydemir'in iddialarını büyük oranda kabul etmek mümkündür ancak asıl problem tam da bu noktadan sonra başlamaktadır. Zira Aydemir, Türkiye'nin 1924 Anayasası'nı kabul ederek Batı demokrasilerine yönelmiş olmasını olumlamak için değil, tersine eleştirmek için vurgular. Çünkü Aydemir'e göre bu şekildeki bir demokratik anayasa, "Türk Milli Kurtuluş mücadelesinin bütün ilke ve organlarını" kapsamamaktadır. O tarihte Türk Milli Kurtuluş Mücadelesi, sosyal ve ekonomik prensipleri bakımından bütün hedeflerine henüz ulaşamamıştır. Özellikle Fransız Devrimi'nin getirdiği "ferdiyetçi anlayış", ekonomik kalkınma önünde engel oluşturmaktadır (Aydemir, 2012c: 172). Başka bir metninde ise Aydemir, 1925 Takrir-i Sükûn Kanunu sonrasında İstiklal Mahkemesi'nde yargılanırken "inkılap" sözcüğünü kullandığında mahkemenin hâkimi tarafından "bu millet inkılabını bitirdi" biçiminde azarlandığını, Kemalist kadro içerisinde bu dönemdeki inkılapçı eğilimlere karşı çıkanların oldukça fazla olduğunu eleştirmek maksadıyla, anlatır (aktaran Timur, 2008: 80).

Bu noktada, Fransa'daki cumhuriyetçi-demokrat zıtlaşmasının bir benzerinin Kemalist Devrim sürecinde de yaşandığı iddia edebilebilir (Tanör, 2010: 204). Bir tarafta anti-demokratik ancak "devrimci/inkılapçı cumhuriyetçilik" anlayışı varken, diğer tarafta (doğrudan söylenmemekle beraber) inkılapçılığa/devrimciliğe sırtını dönmüş "çoğulcu liberal demok-

rasi" anlayışı vardır. Kemalistler için ise bu dönemde Batı tipi çoğulcu bir demokrasiye geçmek inkılapçılıktan taviz vermek, Aydemir'in ifadesiyle "Türk Milli Kurtuluş Mücadelesinin" hedeflerinden sapmak anlamına gelmektedir. Kemalistlere göre çoğulcu demokrasi, o dönemin şartlarında muasır medeniyetler seviyesine çıkma hedefinde Türkiye'ye zaman kaybettirici bir siyasal rejimdir. Halbuki Türk ulusunun kaybedecek zamanı yoktur. Nitekim Kemalistlerin Takrir-i Sükûn Kanunu'yla muhalefeti susturup iktidarı tam olarak ele geçirdikten sonra derhal inkılapçı politikalara yönelmesi, bu anlayışın açık bir göstergesidir.

Bu bağlamda, Hasan Ünder'in argümanları Türkiye siyasetinin Cumhuriyet'in başından beri yaşayageldiği cumhuriyetçi-demokrat geriliminde Kemalistlerin cumhuriyetçi konumlanışını ortaya koyar. Buna göre, aslında Atatürk'ün kendisi ve Kemalistlerin büyük bir çoğunluğu prensip olarak ulusal egemenlik ilkesinin soyut düzeyde kalmayıp somut düzeyde de gerçekleşmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Diğer bir deyişle Kemalistler, sadece cumhuriyetin değil demokrasinin de olması gerektiğine inanmakta ve bu bağlamda liberal-demokrat birtakım düşünce ve özlemler taşımaktadırlar. Ancak zayıf olana hiçbir yaşam hakkının tanınmadığını düşündükleri uluslararası arenada –zira İnsel'in belirttiği gibi halkların tarih sahnesinden silinip sömürgeleştirilmesi 1920'ler Türkiye'si için gerçek bir korkudur (2011: 17)– ilk etaptaki amaç, çoğulcu liberal bir demokrasi kurmaktan çok ulusal bağımsızlığını garanti altına alabilecek güçlü bir devlet inşa edebilmektir. Kemalistlere göre güçlü ve bağımsız bir devlet ise tam anlamıyla Batılılaşma ile mümkündür. Aslında Batılılaşma temelde halk için de iyidir; ancak halk bu durumu kavrayamayacak kadar eğitimsizdir, hurafelerle doludur ve dolayısıyla, gerici güçlerin arkasından gitmeye meyillidir. Bu yüzden Kemalistlerce, bağımsız ve güçlü bir devlet halk oylamaları gibi demokratik yöntemlerle kurulamaz.

Bağımsız ve güçlü bir devlet kurmak için demokratik yöntemlere başvurmak, aydınlanmamış bireylere aydınlarmış gibi davranmak olur ki bu durum son tahlilde demokrasiye ulaşılmasının önünde de bir engeldir. Yapılması gereken, kararların önce aydınlanmış bir elit tarafından alınması, sonrasında halka bir şekilde benimsetilmesidir (Ünder, 2011: 142).

Bu düşüncelerle ilişkili olarak Kemalistler üzerinde, öncesinde değindiğimiz Auguste Comte ve Gustave Le Bon kaynaklı elitist bakış açısına ek olarak, Aydınlanma, aydın despotizmi ve özellikle de Rousseau etkisini gözlemlemek mümkündür. Örneğin Kant ve diğer birçok Aydınlanmacı, ergin olmayan insanlara erginlermiş gibi davranmanın doğru bir yaklaşım olmadığını belirtir (Ağaoğulları, 2011a: 518-519). Benzer doğrultuda, Rousseau şöyle der: "Halk, kendiliğinden iyiyi ister hep, ama kendi başına iyiyi her zaman göremez. Genel irade her zaman doğrudur, fakat onu yönlendiren anlayış her zaman aydınlanmış değildir. (...) Halk hiçbir zaman yozlaştırılamaz, ama çoğu kez aldatılır" (aktaran Ağaoğulları, 2010: 95). Bu noktada, soyut düzeydeki bir halk ya da ulus kavramı yüceltilirken, somut halka duyulan güvensizlik açığa çıkar.

Kemalistlerin bu bakış açısı, Aydınlanma düşüncesinden ve özellikle de Rousseau'dan önemli ölçüde etkilendiklerini bildiğimiz Jakobenlerle oldukça benzerdir. Zira Jakobenlere göre de halk bir şekilde "iyi"dir; ancak içinde yaşadığı toplumun yozlaşmışlıklarından kaçınılmaz olarak etkilenmektedir. Bu yüzden halkın yanılması doğaldır. Robespierre, "Önce şu tartışılmaz ilkeyi benimseyin: Halk iyidir" der; ancak sonrasında ekler: "Doğuştan kötü olmayan (...) mutluluk ve özgürlük için doğan insan, kötü yasalar nedeniyle (...) yozlaşmış, (...) köleleşmiş ve mutsuzlaşmıştır" (aktaran Ağaoğulları, 2010: 288 ve 291). Bu bağlamda Jakobenler, tıpkı Kemalistler gibi, halka pasif bir nitelik yükler ve kendilerini, halkı düşmanlarına karşı uyanık tutmaya, aldatmacalardan korumaya ve halkın gerçek çıkarları

konusunda aydınlatmaya çalışan "halkın ileri karakolu" ya da "halk iradesinin öncüsü" gibi göstermeye çalışırlar. Bu noktada Robespierre şöyle der: "Ben ulusu aydınlatıyorum; özgür insanları aydınlatmak, onların cesaretlerini uyandırmak ve cesaretlerinin kendiliğinden özgürlükleri için bir tehlike oluşturmasını engellemektir" (aktaran Ağaoğulları, 2010: 294).

Jakobenler, Kemalistlerin aksine Fransız Devrimi'nin belirli bir bölümünde devrimci halk kitleleriyle ittifak yapmış olsalar bile, aslında kitlelere (diğer bir deyişle somut halka) pek güvenmezler. Albert Soboul bu konuda şöyle yazar: "Jakobenler, –hiçbir zaman açıkça söylememekle birlikte– kitlelerin devrimci kendiliğindenliğine güvenilemeyeceği, demokrasinin yönlendirilmek zorunda olduğu duygusuyla yoğrulmuşlardır. Halk iyiyi istiyor, diyordu Robespierre, ne var ki onu her zaman görmüyor. Jakobenler bununla, halkı aydınlatmanın ve pratikte yönetmenin zorunlu olduğunu kastediyorlardı" (1989: 95). Nitekim somut olaylar da bu durumu doğrulamaktadır. Jakobenler, terör döneminde Konvansiyon'u halkla, kendilerini de Konvansiyon'la özdeşleştirerek, kendilerini halkın doğrudan temsilcileri olarak görmüşlerdir. Buna göre, Jakobenlerin her eylemi halkın eylemidir ve bu eylemlere karşı çıkan herkes (Jirondinler, Dantoncular, Hebertistler vs.) "halk düşmanı"dır (Ağaoğulları, 2010: 309).

Burada Jakobenlerle Kemalistler arasında ortak olan, siyasal gücü elinde bulundurdukları sürece, her ikisinin de benzer bir ulus soyutlamasına gönderme yaparak halkçı söylemi tekeline geçirmeye çalışmasıdır Bu şekilde, her iki ideolojinin taşıyıcıları kendisinin, yalnız kendisinin, halkı temsil ettiği iddiasında bulunur ve kendi yaptıkları her eylemi ulusun eylemi olarak görür (Karaömerlioğlu, 2011: 278-279). Bu anlayış ise açıkça, "halk için iyi olanı halkın kendisi bilir" ilkesinden farklı olarak "halk için iyi olanı biz biliriz" anlamına gelmektedir ki, bu doğrultuda Jakobenlerle Kemalistler arasında bir benzerlik olduğu açık-

tır. Hem Jakobenizm hem de Kemalizm, halkın esas olarak "iyi" olduğunu, iktidarın ancak ondan kaynaklandığı sürece meşru sayılabileceğini ancak halk tam olarak aydınlanmadan ona güvenilemeyeceğini iddia eder.

2.2. Selamet-i Umumiye Komitesi, Sol Jakobenizm ve Kemalizm

Jakobenizm ve Kemalizmin "halk için halka rağmen" anlayışlarındaki benzerliği somut bir örnek üzerinden gözlemlemek mümkündür. Kemalistlerin, Jakobenlerin devrimci yönetimlerinin fiilî yürütme organı olan Kamusal Selamet Komitesi'ne doğrudan bir atıf yaparak Selamet-i Umumiye adında bir komite kurduklarına birinci bölümde değinmiştik. Nitekim bu iki komitenin isimlerinin yanında işlevlerinin de ortak olması, söz konusu benzerliği göstermesi bakımından önemlidir.

Aslında kurumsal pozisyonu bakımından Selamet-i Umumiye Komitesi, Jakobenlerin Kamusal Selamet Komitesi'nden oldukça farklıdır. Şevket Süreyya Aydemir, Selamet-i Umumiye Komitesi'ni *Tek Adam*'ın Bağımsızlık Savaşı'nı anlattığı 2. cildinde Millet Meclisi içerisindeki alelade gruplaşmalardan birisinin adı olarak sunuyor olsa da (2012b: 322), gerçekte bu komite, Bağımsızlık Savaşı esnasında (tam olarak 1922 ilkbaharının başlarında) Büyük Millet Meclisi bünyesinde Meclis'in kararlarını etkilemek amacıyla kurulmuş yeminli ve gizli bir örgüttür, başkanı da Mustafa Kemal'dir (Demirel, 2011: 381-385).

Bağımsızlık Savaşı esnasında Büyük Millet Meclisi'ndeki Birinci Grup üyeleri, her zaman Kemalistlerin istekleri doğrultusunda oy vermemekte, zaman zaman bazı üyeler sonradan İkinci Grup adını alacak milletvekillerinin yönlendirmeleri doğrultusunda hareket edebilmekteydi. Bu yüzden, Birinci Grup içerisinden itinayla seçilmiş yaklaşık 35 (kimi kaynaklara göre 50) kişiyle gizli bir örgüt kuruldu ve adına Selamet-i Umumiye Komitesi verildi. Bu Komite, belirli bir dayanışma

içerisinde evlerde gizli toplantılar düzenlemekte, Meclis gündemindeki konuları önceden tartışarak bir karara bağlamaktaydı. Sonradan bu kararlar, Birinci Grup'taki "yakın arkadaşlara" bildirilmekte, böylece Birinci Grup'un içerisinden çıkabilecek "çatlak sesler" engellenerek Grup'un yekvücut hareket edebilmesi, Grup içerisindeki kararların oy birliği ya da oy çokluğu ile alınabilmesi sağlanmaktaydı (Demirel, 2011: 385-386).

Fransız Devrimi'ndeki Kamusal Selamet Komitesi ise gizli bir örgüt değil, legal bir meclis alt-komisyonudur. Devrim'in dış tehdit, iktisadi istikrarsızlık ve halk ayaklanmaları içerisinden geçtiği çalkantılı bir döneminde, Nisan 1793'te Danton tarafından kurulmuştur. 31 Mayıs-2 Haziran 1793 ayaklanmasından sonra iktidarı ele geçiren Jakobenler bu komisyonun yetkilerini oldukça genişleterek onu fiilî bir yürütme organı haline getirmişlerdir. Bu dönemde 12 üyesinden 8'inin Jakoben olduğu komisyon, bakanlar kurulu da dahil olmak üzere bütün devlet görevlilerini atamak, denetlemek ve hatta milletvekillerini tutuklamak gibi güçlü yetkilerle donatılmıştır. Ayrıca Komite, Konvansiyon'a istediği bütün yasaları dayatabilmektedir (Ağaoğulları, 2010: 276; Ağaoğulları, 2011c: 13; Sarıca, 1970: 123-124).

Diğer taraftan, her iki devrimci süreçteki komitelerin görevi ve işlevi neredeyse birbirinin aynısıdır. Fransa'da Devrim'in kıtlık, ayaklanmalar, dış tehdit ve işgal gibi kritik bir dönemden geçtiği sırada, Jakoben devrimci yönetimin ifadesini bulduğu Kamusal Selamet Komitesi üzerindeki bir iktidar yoğunlaşması ile kararların, müzakere gibi yollarla zaman kaybedilmeksizin hızlı bir şekilde alınabilmesi amaçlanmıştır. Benzer bir durum, Selamet-i Umumiye Komitesi için de geçerlidir. Ahmet Demirel'in aktardığına göre Bağımsızlık Savaşı'nın tüm hızıyla sürdüğü bir esnada, 1 Mart 1922'de Büyük Millet Meclisi'nin üçüncü toplantı yılına girmesiyle beraber, muhalif milletvekillerinin tavırlarından hoşlanmayan Mustafa Kemal,

kararların daha "etkin" alınabilmesi amacıyla Meclis'in feshedilmesi de dahil çeşitli çareler düşünmüştür (2011: 383-385). En sonunda Mustafa Kemal, Selamet-i Umumiye gibi bir komite kurularak devrim sürecinde istenilen kararların daha hızlı ve etkin bir şekilde alınabileceğinde karar kılmıştır. Burada, acil kararların gerektiği devrimci bir süreçte hem Jakobenlerin hem de Kemalistlerin anti-demokratik bir şekilde iktidarı kendi ellerinde toplayarak muhalefete söz hakkı tanımamaları ve devrimci süreçlerdeki problemleri bu şekilde aşmaya çalışmaları, Jakobenizmin ve Kemalizmin ortak bir yönüne işaret etmektedir.

Diğer taraftan, Kemalistlerin bu şekilde bir gizli örgüt kurmuş olmaları, onların sadece demokrat Jakobenizmle değil aynı zamanda sol Jakobenizmle de benzerliklerinin olabileceği ihtimalini akla getirir. Birinci bölümde, Genç Osmanlılar ve Jön Türklerin yöntemsel düzeyde sol Jakobenizmden etkilendiklerine ve bu etkilenmenin Kemalizme de aktarılmış olabileceğine değinmiştik. Nitekim Kemalist Devrim'deki Selamet-i Umumiye Komitesi örneği bize, Genç Osmanlılar ve Jön Türklerdeki gizli örgütlenme geleneğinin ve dolayısıyla sol Jakobenizmin Kemalistler üzerinde de etkili olduğunu göstermektedir.

Buna karşın, 1919-1938 yılları arasında Kemalist hareketin tarihsel gelişimini düşündüğümüzde, sol Jakoben yöntemlere başvurmanın istisnai olduğunu söylemek mümkündür. Elbette Selamet-i Umumiye Komitesi gibi gizli bir örgütleme ya da örneğin İkinci Grup liderlerinden Ali Şükrü'nün 1923'te Atatürk'ün muhafız alayı komutanı Topal Osman tarafından öldürülmesi gibi tedhişçi eylemler (Zürcher, 2010: 237), Kemalistlerin sol Jakoben yöntemleri uygulayabildiklerine kanıt olarak gösterilebilir. Ancak Kemalistler ne kadar anti-demokratik ve tedhişçi yollara başvurmuş olurlarsa olsunlar, sonuçta Bağımsızlık Savaşı'nın örgütleniş biçimi ve sonrasındaki süreçler düşünül-

düğünde, Kemalizmin sadece yöntemsel düzeyde bile tam anlamıyla sol Jakoben olduğunu iddia etmek zordur. Ayrıca her siyasal suikast ya da gizli örgüt teşebbüsünü "sol Jakobenizm" olarak nitelendirmek mümkün değildir; çünkü yöntemsel düzeyde sol Jakobenizmi benimseyen örgütler (örneğin birinci bölümde andığımız Babeuf'çülar ya da *Carbonari* ve İttifak-ı Hamiyet örgütleri) bu türden komplocu ve cuntacı yöntemleri parti programlarında açıkça belirtirler ya da bunları uygularlar. Kemalistler içinse bunlar, çeşitli kritik süreçlerde başvurulacak istisnai yöntemler olarak düşünülmüşlerdir. Selamet-i Umumiye Komitesi'nin kurulduktan çok kısa bir süre sonra dağılmış olması da (Demirel, 2011: 387) bu argümanımızı desteklemektedir.

Bununla birlikte, Kemalizmin bizim konumuza dahil olan on dokuz yıllık bölümünde sol Jakoben yöntemlerin bir istisna oluşturmasının, 1925 Takrir-i Sükûn Kanunu'ndan sonra iktidarı artık tam olarak ele geçiren Kemalistlerin, böylesine bir gizli örgütsel yapılanmaya gitmelerinin gereğinin kalmaması ile ilişkili olduğu da iddia edilebilir. Nitekim Kemalizmi esas olarak kendilerinin temsil ettiği iddiasındaki kesimler, 1950'den itibaren iktidarlarını kaybetmeleriyle beraber, özellikle de 27 Mayıs darbesi ve sonrasındaki süreçlerde, birçok cuntacı faaliyet içerisinde olmuşlardır. Bu durum, Kemalistlerin 1950'lere kadar sol Jakoben yöntem ve pratiklere başvurmamalarının onların demokrat bir ideolojiye sahip olmalarından çok, bu türden yöntem ve pratiklere başvurmalarına gerek olmamasıyla ilişkili olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Zaten "halk için halka rağmen" anlayışı demokrat Jakobenizmde olduğu kadar (hatta çok daha yüksek bir oranda) sol Jakobenizmde de vardır. Ayrıca, daha önce değindiğimiz gibi, burjuva devrimini gerçekleştirecek devrimci bir burjuva sınıfının olmadığı toplumlarda –İtalyan modernleşmesi ve *Carbonari* örgütü örneğini hatırlayalım– burjuva devrimi-

ne öncülük eden kadroların sol Jakobenizmden etkilenmiş olmaları yaygın bir durumdur. Bu bağlamda, Kemalistlerin de bazı sol Jakoben yöntemleri benimsemiş olmaları şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla, sol Jakobenizme istisnai olarak başvurmuş ve onu hiçbir zaman tam olarak benimsememiş olmakla birlikte, Kemalistlerin sol Jakobenizmden etkilenmiş olduklarını iddia etmek mümkündür.[6]

2.3. Jakobenizm Ön Yargısı

Jakobenizm ve Kemalizm arasında "halk için halka rağmen" anlayışının benzerliği üzerinden kurduğumuz paralelliğin yanı sıra, bazı önemli farklılıklardan ve literatürde bu farklılıklarla ilişkili bazı sorunlu noktalardan bahsetmek, özellikle Jakobenizme karşı yanlış bir algıyı düzeltmek açısından oldukça önemlidir. Bu bölümün başında belirttiğimiz gibi, hem sol liberaller hem de sol Kemalistler –birincisi olumsuz, ikincisi ise olumlu bir bakış açısıyla– Jakobenizm ile Kemalizm arasında kurdukları ilişkiselliği Jean-Jacques Rousseau üzerinden temellendirirler. Bu temellendirme ilk bakışta yanlış değildir; ancak bazı eksiklikler barındırır ve çoğu zaman da indirgemeci bir bakış açısını yansıtır. Çünkü hem Fransız devrimciler ve Jakobenler hem de Kemalistler, Rousseau'cu kuramı olduğu biçimiyle değil, kendi koşullarına göre yorumlamışlar ve onu çoğu zaman egemen sınıfların çıkarlarına göre bükmüşler ya da bükmek zorunda kalmışlardır.

Mehmet Ali Ağaoğulları, Jakobenler Rousseau'dan ne kadar esinlenmiş olurlarsa olsunlar, onların Rousseau'ya kesin bir biçimde sadık kalmadıklarını ve ondan ödünç aldıkları düşünsel öğeleri duruma göre yeniden yorumladıklarını belirtir. Saint-Just, 26 Şubat 1794'te Konvansiyon'daki bir konuşmasın-

6 Burada sol Jakobenizmin yöntem ve pratiklerine odaklandığımızı bir kez daha hatırlatmalıyız; zira sol Jakobenizm köken olarak sosyalist bir ideolojidir ve bu yönüyle Kemalizm ile ilişkisi yoktur.

da, "Nesnelerin gücü belki de bizi düşünmediğimiz sonuçlara götürüyor" diyerek, çoğu zaman kuramsal olarak tasarladıklarındansa koşulların gerektirdiği biçimde hareket ettiklerine işaret etmiştir (Ağaoğulları, 2010: 286-287). Dolayısıyla, Rousseau'cu kuram da nesnel koşullar doğrultusunda kaçınılmaz olarak esnetilecektir. Kemalistlerde de benzer bir durumu gözlemlemek mümkündür. Örneğin, Mustafa Kemal 1 Aralık 1921'de Büyük Millet Meclisi'nde kuvvetler ayrılığı üzerine bir konuşmasında, Meclis'in örgüt yapısının Rousseau'cu kuramdan farklı olmasıyla ilişkili olarak kendi meclislerinin özgünlüğünü vurgulamaya çalışmıştır (Atatürk, 2006b: 230-235).

Bu noktada, özellikle Kemalizme dair literatürde Fransız Devrimi'nden bahsedilirken unutulan isim olan Emmanuel-Joseph Sieyes'e dikkat çekmekte fayda vardır. Bunun sebebi, esas olarak Rousseau'nun "ulusal egemenlik"i değil "genel irade"yi kavramsallaştırmış olmasıdır ki, sanılanın aksine, bu ikisi her zaman bir ve aynı kavramlar değildir. Ulus egemenliğini ve onun pratikte nasıl uygulanacağını büyük oranda formülize eden *Üçüncü Sınıf Nedir?* (2005) isimli kitabıyla Sieyes'tir. Sieyes, aynı zamanda bir Fransız devrimcisidir. Nitekim Jakobenlerin 1789 devrimcileri ile aynı düşünsel iklimi paylaştıklarını düşündüğümüzde, onların, diğer Fransız devrimciler gibi, Sieyes'in ulus egemenlik anlayışını benimsedikleri kolaylıkla iddia edilebilir (Ağaoğulları, 2010: 288-289). Diğer taraftan, Sieyes'in Kemalistler üzerinde doğrudan etkili olduğunu gösteren bir bulguya rastlamamış olsak da, hem Fransız devrimcilerde hem de Kemalistlerde, Rousseau'cu kuramdan kopuşlarda onun izlerini görmek mümkündür.

Bu kopuşlardan belki de en önemlisi, "doğrudan demokrasi" ve "temsilî demokrasi" olgularıyla ilişkilidir. Hem Fransız devrimciler hem de Kemalistlerin ortak bir paydada Rousseau'cu kuramdan kopması, Rousseau'nun "egemenliğin temsil edi-

lemezliği" ilkesinde ortaya çıkar. Zira Rousseau, dönemin İngiltere'sinin parlamento sisteminde uygulandığı gibi, egemenliğin temsilciler aracılığıyla kullanılabileceği fikrine kesinlikle karşıdır. Çünkü Rousseau'ya göre egemen, kolektif bir varlık olduğundan ancak ve ancak kendisi tarafından temsil edilebilir. Egemenlik genel iradedir; genel irade ise temsil olunamaz; o "ya kendisidir ya da başka bir şey; ikisinin ortası olamaz"[7] (Rousseau, 2012: 23-24 ve 89-92).

Doğrudan demokrasiyi bir kenara koyarak temsili sistemi kuramsal düzeyde modern ulus-devlet yapılanmasının içerisine sokan Sieyes'e göre ise, ulusu oluşturan "ortaklar, çok kalabalık olduklarından ve çok geniş bir alana yayıldıklarından ortak iradelerini kendileri kolayca kullanamazlar. (...) Kamusal gereksinimlerini gözetmek ve karşılamak için gerekli olan bütün yetkilerini ayırırlar; ulusal iradenin, dolayısıyla iktidarın bir parçasının kullanılmasını aralarından birkaç kişiye emanet ederler." Bu bağlamda, Sieyes'e göre siyasal toplum ancak temsile dayalı bir yönetimin oluşmasıyla tamamlanmış olur (Ağaoğulları, 2010: 201).

Hem Fransız devrimciler hem de Kemalistler, koşulların dayatmasıyla da ilişkili olarak, Rousseau'nun temsili sisteme karşı çıkmasını bir kenara bırakmışlar ve çeşitli biçimlerde Sieyes'in temsili sistem modelini benimsemişlerdir. Örneğin, Marat şöyle demektedir:

> Yaygın bir devlette, herkesin her şeye katılması, olası sayılamayacağından; halkın temsilcileriyle etkili olması, "bizzat" çözümleyemediği işleri, önderleri, bakanları, subaylarıyla düzenlemesi gerekir. Bu yüzden vatandaş kısmının, çıkarlarını gözetmek, kamu işlerini düzene sokmak, temsilcilerini seçmek

7 Öte yandan, Rousseau'nun temsilî sisteme şiddetle karşı olmasına rağmen, Polonya'yla ilgili yazılarında bu sistemi ülkenin büyüklüğünü göz önüne alarak, temsilcilerin yozlaşmalarının engellenmesi ve onların çok sıkı bir şekilde denetlenmesi şartıyla kabul ettiğini belirmeliyiz (Ağaoğulları, 2010: 102-103).

> amacıyla, gerektikçe toplanabilmesi devletin ilk ve temel yasası olmalıdır. Eğer gerçek egemen halkın kendisi ise, her şey ondan sorulmalı, egemenlik hakkını bizzat kullanamazsa, vekilleriyle kullanmalıdır (aktaran İlhan, 2011: 520).

Mustafa Kemal'in Mart 1920'de söylediği şu sözlerse Marat'nınkilerle benzerdir:

> Egemenlik gerçekte yalnız bir şekilde belirir. O da bu egemenliğin sahibi olan insanların, doğrudan doğruya, bir araya gelerek, yasama, yürütme ve yargılama görevlerini "bizzat" yerine getirmesiyle olasıdır. Ve söylediğimiz şey efendiler, tarihte "fiilen" mevcut olmuş şeylerdendir. Tabii, tarihi incelemiş arkadaşlarımız bileceklerdir ki Roma'da, Isparta'da, Atina'da, Kartaca'da var olmuş genel meclisler, gerçekte bizim yaptığımız şeyleri yapıyorlardı. Efendiler yasa yaparlardı, memur atarlardı, mahkeme ederlerdi, ceza verirlerdi. Ve her şeyi yaparlardı (Atatürk, 2006b: 230-231).

Burada hem Marat'da hem de Mustafa Kemal'de, Rousseau'dan esinle, önce bir doğrudan demokrasiye meyletme, ancak sonrasında temsili demokrasiyi kabul etme durumu vardır. Ayrıca Mustafa Kemal'in, "Dünyada hükümet için meşru yalnız ve tek bir esas vardır, o da meşveretten ibarettir. Hükümet için şart-ı esasi, şart-ı evvel, yalnız ve yalnız meşverettir"[8] (Atatürk, 2006b: 227) şeklindeki sözleri de ulusun egemenliğini kullanacağı yerin meclis olacağına işaret eder.

Söylemden eyleme geçtiğimizde ise, Kemalistlerin temsili sistem konusunda Fransız devrimcilerden esinlendiklerini gösteren bazı işaretlere rastlarız. Örneğin, Bağımsızlık Savaşı esnasındaki Heyet-i Temsiliye'nin genişletilmiş toplantılarında, Büyük Millet Meclisi'nin toplanma yeri, zamanı ve biçimi tartışılırken *Assemblee Nationale* (Ulusal Meclis), *Assemble Constituante*

8 "Meşveret" Osmanlı modernleşmesinde genelde "padişahın danışma meclisi" anlamında kullanılıyor olmakla birlikte, Atatürk bu konuşmasında "meşveret"i, "meşrutiyet" rejiminin zıddı, yani "ulus egemenliğinin tam hâkim olduğu meclis" (diğer bir deyişle "cumhuriyet") anlamında kullanıyor.

(Ulusal Kurucu Meclis) gibi Fransız anayasa hukuku terimlerinin sıklıkla kullanıldıklarını görürüz[9] (Tanör, 2010: 87).

Diğer taraftan, "egemenliğin devredilemezliği ve temsil edilemezliği" bağlamında bir kopuş olmakla birlikte, Rousseau'cu kuramın "egemenliğin bölünemezliği" ve bu bağlamda "kuvvetler birliği" ilkesi ile ilişkili etkilerini, hem Fransız hem de Türk devrimciler üzerinde gözlemlemek mümkündür. Halide Edip'in aktardığına göre, Büyük Millet Meclisi'nin açılışından önceki günlerde, rejim arayışı içerisinde geçen tartışmalarda Mustafa Kemal "Rousseau gibi konuşarak" şöyle demektedir: "Bütün kudret halkındır. Kudret bölünmez. İcrai [yürütme] ve teşrii [yasama] diye birbirinden ayrılamaz" (aktaran Aydemir, 2012: 219 ve 227). Gerçekten de, yasama, yürütme ve yargı güçlerini bünyesinde toplayan Bağımsızlık Savaşı döneminin Büyük Millet Meclisi, "kuvvetler birliği" ilkesine dayalı yapısıyla Fransız Devrimi'nin Konvansiyon Meclisi'ne (*Convention*) benzemektedir (İnsel, 2011: 19; Timur, 2008: 320).

Kemalistler ve Jakobenler üzerindeki Rousseau etkisinin doğrudan değil dolaylı olmasının yanı sıra, literatürdeki başka bir problemli husus, Fransız devrimcilerin hatta burjuva ideolojisinin geneline ait olan bazı nitelikleri sadece Jakobenlerle sınırlıymış gibi düşünülmesidir. Bu durum, hem sol Kemalist hem de sol liberal literatürde farklı biçimlerde görülür. Sol Kemalist literatürde bu türden bir düşünüşe örnek olarak, bu bölümün girişinde yaptığımız alıntıda Attila İlhan'ın, Mustafa Kemal'in "irade-i milliye" anlayışını, "Fransız Devrimi'nin babaları" olarak gördüğü Marat, Robespierre ve Saint-Just gibi Jakoben radikal devrimcilerle ilişkilendirmesinde görebiliriz. Ancak Fransız Devrimi'nde bu türden bir ulus egemenliği anla-

9 Kemalistlerin "Ulusal Meclis" ya da "Kurucu Meclis" gibi tabirler kullanarak Fransız Devrimi'ne atıfta bulunmaları, onların devrimci bir süreçten geçtiklerinin farkında olduklarını ve sol liberal paradigmanın iddiasının aksine "devrim" düşüncesine olumsuz bakmadıklarını bir kez daha gösterir.

yışı, Fransız devrimcilerin cumhuriyetçi değerleri benimsemiş olanlarının tamamında vardır. Nitekim Fransız Devrimi'nde her cumhuriyetçinin, Jakobenler Kulübü'ne üye olması gibi bir durum söz konusu değildir. Fransız Devrimi'nde Jirondinler, Kordölyeler, Hebertçiler ya da *Enrage*'ler gibi ulusal egemenlik anlayışını benimsemiş, cumhuriyetçi başka bir dolu kulüp ya da hizip vardır. Burada Attila İlhan ve genel olarak sol Kemalist literatür, Jakobenizm ve Kemalizm arasında bir özdeşlik kurmaya istekli olduğu ölçüde, Fransız Devrimi'nin genel değerlerini sadece Jakobenlerle sınırlıymış gibi sunmaya çalışır. Ancak unutulmamalıdır ki Jakobenler, önemli de olsalar, Fransız Devrimi içerisindeki birçok hizipten sadece bir tanesidir.

Sol liberal literatürde de benzer bir problem farklı bir eksenden görülür. Sol liberal literatür, liberal burjuva ideolojisinin 19. yüzyıl boyunca kadınları ve mülksüzleri siyasal karar alma mekanizmalarından dışlayan anti-demokratik niteliğini zaman zaman görmezden gelmektedir. Bu bağlamda, muhafazakâr düşüncenin Jakobenler üzerindeki olumsuz bakışından da etkilenerek, soyut bir ulus tasavvuru yaratılması ve buradan bir meşruiyet devşirilmesi suretiyle somut halkın siyasal karar alma mekanizmalarından dışlanmasını, sanki sadece Jakobenlere has bir anlayışmış gibi gösterir. Bunun doğal sonucu ise, sürekli olarak "Jakoben" sözcüğünün, "vesayetçi" sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılmasıdır.

Halbuki, burada genel düzeyde tanımını yapığımız "halk için ama halka rağmen" anlayışı, sadece Jakobenlerle sınırlı değildir. Bu anlayış, genel olarak Fransız devrimcilerin çoğunda kabul gören liberal burjuva dünya görüşünün temel bir niteliğidir. Eric Hobsbawm, Fransız devrimcilerin "halkın idaresine yani çoğunluk yönetimine duydukları inançla (...) yönetimin mülk sahibi seçkinlerin elinde olmasına ilişkin daha yaygın bir inanç" arasında bölünmüş olduklarını ifade eder (ki bu bölünme bir yönüyle, özgül farkların akılda tutulması kaydıyla,

Kemalistlerin bir taraftan demokratik özlemler taşırken diğer taraftan güçlü bir ulus-devlet inşa etmek zorunda hissetmeleriyle benzer bir ikileme işaret eder). Fransa'daki devrimci burjuvazi, eğer hükümet gerçekten bir halk hükümeti olur ve çoğunluk toplumu yönetirse, gerçek çoğunluğu oluşturanların –kalabalık ve yoksul kesimlerin– kendilerinin "liberal programıyla çakışacak biçimde aklın buyruklarını yerine getireceklerine ve özgürlüğü koruyacaklarına" dair güvensizlik duymaktadır (Hobsbawm, 2012: 260). Bu güvensizlikle ilişkili olarak dönemin Fransız burjuvazisi, tıpkı Türkiye'de olduğu gibi, tüm halkın çıkarları adına hareket ettiği ancak halkın çoğunluğunun bunu anlayamayacak bir konumda olduğu inancını taşımaktadır.

Bu bağlamda, henüz Robespierre ya da Danton gibi radikallerin değil; Barnave, La Fayette ve Mirabeau gibi ılımlı devrimcilerin etkin olduğu 1790 yılının Jakoben Kulübü'nün taşraya gönderdiği bir mesaj, "halk için halka rağmen" anlayışının Jakobenlerle sınırlı olmadığının belirgin bir örneği olarak karşımıza çıkar: "Halk kendiliğinden her zaman iyiliği ister ama onu her zaman göremez. Halkı yönlendirmek, aydınlatmak, özel iradelerin aldatmacalarından korumak gerekir" (aktaran Ağaoğulları, 2010: 294). Benzer bir örnek, Amerikan Devrimi'nden de verilebilir. Amerikan Devrimi esnasında anayasayı hazırlayan James Madison, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton gibi "kurucu babaların" (*founding fathers*) temel kaygılarından belki de en önemlisi, genel oy ilkesine dayalı bir seçim sistemine geçildiği takdirde eğitimsiz kitlelerin bir tiranı başa getirmesiyle, temel hak ve özgürlüklerin kısıtlanacağı bir siyasal rejime geçilme ihtimalidir. Bu bağlamda, "kurucu babalar" sadece mülkiyet sahibi erkeklerin oy kullanması ve siyasal iktidarı belirlemesi gerektiğini düşünmüşlerdir (Sodaro, 2008: 182). Bu şekilde Amerikan "kurucu babaları", halkın kendi iyiliği için, halkın büyük bir çoğunluğuna oy hakkı verilmemesi

gerektiğini iddia etmektedirler ki bu da, "halk için ancak halka rağmen" anlayışının bu dönemin demokrasi anlayışına içkin olduğunun açık bir göstergesidir.

"Halk için halka rağmen" anlayışının liberal burjuva ideolojisinin genel bir özelliği olmasına karşın neden sadece Jakobenlerle özdeş tutulduğunu anlamak zor değildir. Bizce bunun sebebi, Jakobenlerin iktidarı ele geçirdikleri dönemde kendilerini halkla özdeşleştirerek "halk düşmanları"na karşı uyguladıkları terör politikalarıdır. Söz konusu terör politikalarının, önemli ölçüde bir abartmayla malul olduğuna bir önceki bölümde değinmiştik. Benzer bir bakış açısı üzerinden, bu defa da burjuva ideolojisinin genel bir özelliği olan "vesayet", Jakobenlerin terör politikalarının muhafazakâr zihinlerde bırakmış olduğu izle de ilişkili olarak, sanki sadece Jakobenlerle sınırlıymış gibi bir yaratmaktadır.

Bu konuyla ilgili bir anekdot, (biraz gevşek bir bağa işaret etmekle beraber) sol liberal paradigmanın Kemalizm ve Jakobenizm arasında "vesayetçilik" bağlamında kurduğu ilişkinin sorunlu olduğunu göstermesi açısından dikkate değer. Fransız Devrimi'nin 200. yıl dönümünde Fransa'daki kutlamalarda, kutlama komisyonunun başında sol liberallerin sıkça referans verdiğini belirttiğimiz bir sosyal bilimci olan François Furet vardır. Furet başkanlığındaki kutlamalar, öncesinde değindiğimiz gibi, Robespierre ya da Danton gibi Jakobenler görmezden gelinerek, insan hakları bağlamında, bir Jirondin olan Condorcet'nin manevi otoritesi altında anti-Jakoben bir çizgide gerçekleşmiştir[10] (Timur, 2008: 64-65; Timur 2011: 28). Burada ilginç olan ise, Kemalistlerin "halk için halka rağmen" anlayışlarını gösteren bir örnekte, tam da anti-Jakoben çizginin ön plana çıkardığı Condercet'e bir atıf yapılmış olmasıdır. Condorcet

10 Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Furet'nin Jakobenlere yaklaşımı her zaman olumsuz değildir. Furet aynı zamanda Jakobenizmin eşitlikçi yönüne de vurgu yapar (İrem, 2004: 10 ve 18).

bir konuşmasında şöyle der: "Bana hakkımı verin! Fakat ondan nasıl yararlanacağımı bilmiyorum. Ben halkım!" Diğer bir deyişle, Condorcet'e göre halk haklarından nasıl yararlanacağını bilmemekte ve ona yol gösterilmesi gerekmektedir.[11] Nitekim İzmir İktisat Kongresi'nin (17 Şubat-4 Mart 1923) bitişinden 4 gün sonra dönemin Maarif Vekili İsmail Safa Bey, yayınladığı bir genelgede Condorcet'nin alıntıladığımız sözlerine olumlayıcı bir atıf yapar (aktaran İlhan, 2011: 524). Demek ki "halk için halka rağmen" anlayışı ne sadece Jakobenlerle sınırlıdır ne de Kemalistlerin bu anlayışı benimsemelerinde doğrudan bir Jakobenizm etkisi söz konusudur. Örnekte de görüldüğü üzere, sol liberal düşüncenin kuramsal olarak beslendiği bir ismin ön plana çıkardığı Condorcet de, Kemalistlerin "halk için halka rağmen" anlayışı için ilham kaynağı olabilmektedir.

Öte yandan, Jakobenizmin "vesayetçi" bir ideoloji olarak tanımlanması da başlı başına bazı sorunlu yanlar barındırır. Çünkü Jakobenler, Fransız Devrimi sırasında istemeyerek dahi olsa alt sınıflarla gerçek anlamda ilişki kurabilen tek burjuva fraksiyonu olarak, soyut düzeydeki halkı somut düzeyde siyasal karar alma mekanizmalarına katmışlar ve bu şekilde vesayetçi burjuva temsil sisteminin sınırlarını zorlamışlardır. Bu bağlamda Antonio Gramsci şöyle der:

> Taraflı ve temelde anti-tarihsel bir düşünce okuluna karşı, Jakobenlerin soyut hayalperestler değil, Makyavelist damgalı gerçekçiler olduğunda ısrar etmek bir gerekliliktir. Jakobenler eşitlik, kardeşlik ve özgürlük isteyen sloganlarının mutlak doğruluğuna inanmışlardı ve daha önemlisi, Jakobenlerin harekete geçirip mücadeleye kattığı büyük halk kitleleri de onların doğrularına yürekten inanıyorlardı (Gramsci'den aktaran Hobsbawm, 2009: 170).

11 Ayrıca Condorcet –halk hareketinden korkuya kapılmasından olsa gerek– Bastille'in halk tarafından alınmasından sonra herkese oy hakkı verilmesi anlayışından, Hobsbawm'ın deyişiyle "çark etmişti[r]" (2012: 260).

Gramsci'nin bu sözleri, onun Jakobenizmin ulusal güçlere önderlik edici hegemonik bir yönü olduğunu belirtmiş olmasıyla birlikte düşünüldüğünde daha bir anlam kazanır. Bu bağlamda Jakobenizmi, bir yönüyle "halk için halka rağmen" anlayışına sahip olduğunu akılda tutmak kaydıyla, basitçe bir "aydın despotizmi" ya da "dar bir elitin kendi istekleri doğrultusunda halka zor kullanması" olarak görmek problemlidir.

Gerçekten de Jakoben söylem, halkı sadece soyut bir varlık olarak ele almakla kalmaz aynı zamanda ona somut bir anlam da yükler. Öncesinde belirttiğimiz gibi Jakobenler, yoksul kitlelerle yaptıkları ittifakla ilişkili olarak, zengin burjuvalara karşı eleştirel bir tutum takınmışlardır. Sieyes'in soyluları ulus içerisine katmaması gibi, burjuva ideolojisini tersine işleterek onlar da bazen zengin burjuvaları ulus içerisine dahil etmemişler ve halkı yoksul halkla bir tutma eğilimi göstermişlerdir (Ağaoğulları, 2010: 289). Bu bağlamda, Fransız devrimcilerin çoğunluğu (örneğin Sieyes ya da Condorcet) sadece belirli bir mülkiyete sahip olanların oy kullanma hakkına sahip olmalarını isterken, Jakobenler –en azından söylem düzeyinde– her yurttaşın oy kullanma hakkına sahip olduğu genel oy ilkesini benimsemişlerdir (Ağaoğulları, 2010: 247-278). Bu bakımdan Jakobenler, temelde "halk için halka rağmen" anlayışını benimsemiş olsalar bile, somut halkla yaptıkları ittifakla ilişkili olarak, Kemalistlerin de benimsemiş olduğu liberal burjuva ideolojisine içkin olan vesayetçi anlayışın sınırlarını zorlamalarıyla, demokrasi ekseninde Kemalistlerden ayrışmaktadırlar.

Diğer taraftan, Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki bu önemli ayrışma, bazı sosyal bilimciler tarafından bu iki ideoloji arasındaki farkın abartılmasına yol açmıştır. Örneğin Nazım İrem, "Jakobenizm-Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm" isimli makalesinde, Jakobenizmin kitlelerle itti-

fak halinde "aşağıdan" (sivil toplum merkezli), Kemalizmin ise kitlelerden kopuk olduğu ölçüde "yukarıdan" (devlet merkezli) bir hareket olduğunu ve bu iki ideolojinin kesin olarak birbirinden ayrıştığını öne sürer (2004: 19-20). İrem şöyle yazar: "Jakobenizm olgusunun ayırt edici nitelikleri, aşağıdan yukarıya gelişen bağımsız, özerk sosyal-siyasal yapılanmalar içinde ortaya çıkan yeni siyasal-sosyal pratikler ve değerler içinde şekillenmiştir. Jakobenizmin eşitlikçi etkisi ideolojik öngörülerinden ziyade aşağıdan yukarıya gelişen özerk bir hareket olmasından kaynaklanmaktadır"[12] (İrem, 2004: 9).

Genelde sol liberal paradigmanın, özelde ise Nazım İrem'in Jakobenizm ile Kemalizmin ilişkiselliğine dair –ister böyle bir ilişkisellik olduğu, isterse de olmadığı iddia edilsin– analizlerindeki temel problem, devlet-sivil toplum dikotomisinin değerlendirilmesinde ortaya çıkar. Zira bu düşünce okulu, devlet ile sivil toplumu belirli bir çatışkı ve karşıtlık içerisinde, birbirinden yalıtık bir şekilde anlamlandırır ve bu ayrımı sadece kavramsal ya da metodolojik bir ayrım olmanın ötesine taşıyarak mutlaklaştırır. Bu bakımdan, toplumsal sınıflardan bağımsız olarak tasavvur edilen, diğer bir deyişle sivil toplum alanından tamamen soyutlanan ve gücü kendinden menkul bir varlık haline getirilen (Kemalist) devletin eylemleri, sürekli olarak sivil toplumu baskılamaya çalışan "tepeden inmeci" müdahaleler olarak anlamlandırılır. Halbuki, Antonio Gramsci'nin de belirttiği gibi, bu türden bir devlet-sivil toplum ikiliği kavrayışı hatalı bir yaklaşıma işaret eder; zira devlet ile sivil toplum arasındaki ayrım toplumun içerisindeki mutlak bir ayrım değildir. Metodolojik düzeyde bu iki alan (devlet ve sivil toplum) birbirinden ayrıştırılabilir ancak Gramsci'nin

12 Nazım İrem, başvurduğu kavramlar ve kuramsal dayanaklarla sol liberal paradigmanın içinde değerlendirilmesi gereken bir isim olmasına rağmen, Jakobenizme bakış açısıyla bu paradigmanın genel eğiliminden ayrılır. Zira İrem, sol liberal paradigmanın genel olarak kabul ettiği "Jakobenizmin tepeden inmeci olduğu" savını reddeder.

deyimiyle "yalnızca yöntembilimsel" olan bu ayrımın organik bir ayrımmış gibi sunulması ciddi bir kuramsal hatadır (Yetiş, 2009: 142-143).

Bu bağlamda, devletin sivil toplum ile ilişkisini, "tarihsel bloğun organik birliği" ve (Gramsci'nin sivil toplum ve devleti birlikte ele aldığı, zor ve rızanın diyalektik birlikteliğine dayanan kuramsal bir devlet modeli olarak) "entegral devlet" kavramsallaştırmaları bağlamında çözümlediğimizde, ne Jakobenizmin ne de Kemalizmin sol liberal paradigmanın ifade ettiği gibi bir "tepeden inmecilik"le malul olduğunu görürüz. Zira Kemalist bürokrasi, her ne kadar Bonapartist eğilimler göstererek toplumsal sınıflardan özerkleşmiş bir zümre oluşturuyorsa da (Kurtuluş Savaşı, 1989; Savran, 2011: 118), sol liberal düşünce okulunun iddia ettiği gibi kendi başına bir toplumsal sınıf değildir. Bu bağlamda, Kemalist devlet aygıtı sivil toplumu boğmaz, aksine sivil toplumda burjuvazi adına hareket ederek onun önünü açmaya, gelişimini sağlamaya çalışır. Bu bakımdan, Kemalist iktidarın sivil toplum alanına "tepeden inmeci" olarak tabir edilen müdahaleleri, pozitivist bir toplum mühendisliğine dayanan keyfî bir elitizm değil, toplumdaki burjuva iktidarını sürdürmeye ve onu yerinden üretmeye yönelik hamlelerdir. Yapılan reformların "tepeden inmeci" olarak algılanmasının başlıca nedeni ise, egemen sınıf ideolojisinin topluma yayılmasını sağlayan kurumsal/örgütsel süreç ve ilişkilerin vuku bulduğu sivil toplum alanının devrimci bir burjuvazinin yokluğunda oldukça cılız kalmış olmasıdır. Türkiye'de burjuvazinin kendi hegemonik üstünlüğünü sivil toplum alanındaki entelektüel ve ahlaki liderlik süreçleriyle kurmakta aciz olması (diğer bir deyişle "rıza" üretiminin düşüklüğü ve bu bağlamda gelişen "hegemonya" sorunsalı), burjuva toplum formasyonunun kurulabilmesi için siyasal iktidar ya da devletin (yani Kemalist bürokratların ve "zor"un)

ön plana çıktığı bir tarihsel bloğun koşullarını hazırlamıştır[13] (Yalman, 2002: 10-12; Yetiş, 2009: 142; 145-146).

Bu bakımdan, İrem'in makalesinde bir örneğini gördüğümüz gibi, çeşitli ideolojileri "aşağıdan" (sivil toplumdan) ve "yukarıdan" (devletten) biçiminde ayırmak kuramsal olarak problemli bir bakış açısıdır. Nitekim İrem'in "aşağıdan" bir hareket olarak tanımladığı Jakobenlerin iktidar döneminde, tıpkı Kemalist iktidar döneminde olduğu gibi, devletin topluma dikey müdahaleleri biçiminde tezahür eden, diğer bir deyişle "yukarıdan" (devletin sivil toplumu tanzim ettiği) birçok süreç yaşanmıştır. Jakobenlerin dış tehdidin ortadan kalkmasıyla kitle inisiyatifini ezdiğine dair öncesinde verdiğimiz örnekler bu durumu açıkça teyit eder. Bu konuda belki de en açık örneklerden bir tanesi, Robespierre tarafından tasarlanan ve Devrim'e manevi/dinsel bir temel kazandırmak maksadıyla ortaya atılan Yüce Varlık kültüdür. Laiklikle ilgili tartışmada daha detaylı olarak inceleyeceğimiz bu kült ile Robespierre, kendi formüle ettiği bir dini "tepeden" bir şekilde halka benimsetmeye çalışmıştır.

Diğer taraftan, Kemalist hareket 1919'dan, iktidarı tam olarak ele geçirerek rejimi bir tür Bonapartizme evrilttiği 1925 Takrir-i Sükûn Kanunu'na kadarki süreçte, hiç de düşünüldüğü kadar "tepeden" bir nitelik göstermez. Bağımsızlık Savaşı'nın yerel toprak sahipleri ve eşrafa dayalı "Yerel Kongre İktidarları" üzerinde yükselmesi (Tanör, 2010: 74-77) ve Kemalistlerin İttihat ve Terakki'nin taşra derneklerini devralması, Kemalist hareketin gayet "aşağıdan" (burada "aşağıdan"ı "toplumsal tabanı olan" anlamında kullanıyoruz) nitelikler gösterdiğinin

13 Ayrıca, devlet-sivil toplum ilişkilerini böyle bir bağlama oturttuğumuzda, liberal kuramın Kemalizm için "tepeden inmecilik" ile doğrudan bağlantılı olarak sıkça kullandığı "totalitarizm" kavramı da (bir örnek için Zürcher, 2010: 266-269) boşa düşer. Bunun sebebi, Gramsci'nin de belirttiği gibi, entegral devletin kurulmasının devletin toplumu boyunduruğu altına aldığı anlamına gelmemesidir; çünkü burada temelde söz konusu olan devletin aşılması ya da sivil toplumun içerilmesi değildir (Yalman, 2002: 11).

kanıtıdır.[14] Kemalizmin bu sınıfsal tabanı genelde görmezden gelinir ve sanki Kemalist hareket hiçbir toplumsal tabanı olmayan ("yukarıdan"), salt devlet bürokrasisinden mürekkep bir hareketmiş gibi gösterilmeye çalışılır. Bu bağlamda, İrem de (sol liberal paradigmanın genel kuramsal sorunuyla ilişkili olarak) devlet içerisindeki pratiklerin toplumdan bağımsız olamayacağı gerçeğini göz ardı ederek, sol liberalizmin devlet ile sivil toplum arasına koyduğu yapay ayrımı Kemalizmi devletle ve Jakobenizmi sivil toplumla ilişkilendirmek suretiyle bu iki ideoloji içerisine taşımaktadır ki bu sorunlu bir yaklaşımdır.[15]

Sol liberal düşünce okulunun devlet-sivil toplum ilişkiselliğine dair genel probleminin dışında, İrem ayrıca makalesinde gerçekte olduğundan daha demokrat bir Jakobenizm tasviri de yapmaktadır. Burada tekrar belirtmek gerekir ki Daniel Guerin, Murray Bookchin ya da Albert Soboul gibi sosyal bilimcilerin ortaya koyduğu üzere, Jakobenlerin kitlelerle ittifakı hiçbir zaman "gönüllü" olmamıştır. Zira dış tehdit ortadan kalktıktan sonra Jakobenler, devrimi sürekli olarak ileriye taşıyan devrimci *sans-culotte*'ları derhal tasfiye sürecine girmiştir. *Section* komitelerini, halk derneklerini ya kendi denetimleri altına almışlar ya da tamamen kapatmışlardır. Paris Komünü'nü merkezî yönetime bağlayarak halk kitlelerini karar alma süreçlerinden soyutlamışlardır. Sonuçta tüm bunlar, başlarda Jakoben iktidarı destekleyen kentli yoksul kitlelerde bir yılgınlığa yol açmıştır (Ağaoğulları, 2010: 282;

14 Bir önceki bölümde Kemalist Devrim'i biz de "tepeden" olarak nitelendirdik ancak bu nitelendirmeyi "toplumsal sınıflardan bağımsız olma" ya da "toplumsal tabanı olmama" anlamında değil, "geniş, devrimci halk kitlelerinin devrimde belirleyici bir rol oynamaması" anlamında kullandık.

15 Ayrıca İrem makalesinde, Kemalizmin "Jakoben" olarak değil, daha çok "radikal cumhuriyetçi" olarak nitelendirilmesi gerektiğinde ısrar eder (2004: 1, 11 ve 22). Ancak İrem, "radikal cumhuriyetçilik" kavramının tam olarak ne anlama geldiğini ve Jakobenlerin neden "radikal cumhuriyetçi" olamayacağını açıklamaz. Nitekim, bir önceki bölümde de belirttiğimiz üzere, "radikal cumhuriyetçilik", eğer spesifik bir anlamda kullanılmıyorsa, hem Kemalistleri hem de Jakobenleri nitelemek için kullanılabilecek genel bir kavramdır.

Guerin, 1986: 196-197). Nitekim Jakobenlerin düşüşünde (9 *Thermidor*) kitlelerle Jakobenler arasındaki bu kopukluk temel bir rol oynamıştır (Moore, 2012: 148-149).

Aslında Jakobenizmin "halkçı" ve demokrat yönünün abartılması kısmen Marksist paradigmada da (örneğin Ertuğrul Kürkçü'de, hatta bir dereceye kadar Sungur Savran'da) görülür. Ertuğrul Kürkçü'ye göre, Mustafa Kemal'in Bağımsızlık Savaşı esnasında 1922'nin kış aylarına kadar pragmatik sebeplerle kullandığı "halkçı" retorik, özellikle sol Kemalist çevrelerde Kemalist kadroların Bağımsızlık Savaşı'nda Jakobenlerin Fransız Devrimi'nde oynadığına benzer bir tarihsel rol oynadığı yanılgısına yol açmıştır. Ancak sadece retoriğe (söyleme) odaklanan sol Kemalist literatür, Kürkçü'ye göre, Kemalist hareketin kitle hareketini ezen eylemlerini göz ardı ettiği için yanılmaktadır (1989: 1902-1903).

Kürkçü'nün burada Jakobenliği, sol liberallerin genel olarak "tepeden inmeci" anlamıyla kullanmalarının aksine, "halktan yana olma" anlamında, daha farklı ve olumlayıcı bir biçimde kullandığını görmekteyiz. Bu kullanım, aslında Türkiye siyasetine dair Marksist literatürde yaygındır. Diğer taraftan, Kürkçü'nün bu kullanımı (ve kısmen Marksist literatürün Jakobenizme bakış açısı), Nazım İrem'in argümanları ile benzer bir sorunla maluldür; zira Jakobenler geniş halk kesimleriyle ittifak yaptıkları için onların Kemalistlerle aralarında önemli bir ayrışma noktası olduğu doğru olmakla birlikte, az önce belirttiğimiz gibi Jakobenler bu ittifakı "gönüllü" olarak değil, mevcut dış tehdit dolayısıyla "zorunlu" olarak (kerhen) yapmışlardır. Hatta bu durumu neredeyse, Kürkçü'nün iddia ettiği gibi Mustafa Kemal'in Bağımsızlık Savaşı esnasında pragmatik sebeplerle halkçı bir retorik kullanmasına ya da çeşitli dönemlerde komünist hareketle dayanışma içerisindeymiş gibi görünmesine benzetmek bile mümkündür. Çünkü, nasıl ki dış tehdit ortadan kalktığında Jakobenler devrimci *sans-culotte*'ları tasfiye yoluna gittilerse,

Kemalistler de ihtiyaçları olmadığını düşündükleri bir anda komünist hareketi tasfiye etmişlerdir. Dolayısıyla, "halktan yana konumlanma" konusunda Jakobenizmle Kemalizm arasında bir fark olduğu doğru olmakla birlikte, bu fark düşünüldüğü kadar büyük olmayabilir.

2.4. Demokrasi ve Nihai Hedef

Jakobenizm ve Kemalizm karşılaştırmasına dair "demokrasi" kavramı üzerinden yapılacak bir tartışmada, bu iki ideolojinin sadece etkin oldukları süre içerisindeki eylemleri değil, aynı zamanda geleceğe dönük toplum tasavvurları da önemli bir rol oynar. Buradaki temel soru, her iki ideoloji de etkin oldukları dönemde çeşitli biçimlerde anti-demokratik ve vesayetçi nitelikler göstermiş olsalar bile, nihai olarak demokratik bir toplum tasarımlarının olup olmadığıdır.

Öncelikle, sol Kemalist düşünce okulunun Kemalizmin demokrasi ile ilişkisine dair genel iddialarından bir tanesi, Jakobenizmle doğrudan ilişkili olduğu için bu bağlamda tartışılmaya değer. Buna göre, Batılı burjuva demokratik devrimler de dahil olmak üzere, devrimlerin doğuş aşamalarında ve sonrasındaki oturma dönemlerinde, demokratik bir yönetime geçilene kadar otoriter ve diktatöryal rejimler daima görülmüştür. İngiltere'de Cromwell, Fransa'da Jakobenizm ve ABD'de güneyin gericiliğine karşı şiddet uygulama dönemi gibi periyotların devrimci süreçlerde yaşanmış olduğu tarihsel bir gerçekliktir.[16] Hatta Bülent Tanör, Fransız hukukçu ve sosyolog Maurice

16 Daha öncesinde aktörler üzerinden yaptığımız tartışmada Mustafa Kemal'in Jakobenlerdense, Cromwell ya da Napolyon gibi asker tek adamların yanında konumlandığını belirtmiş ve bu bağlamda dolaylı olarak Jakobenler ve Cromwell arasına da bir fark koymuştuk. Bu düşüncemizi korumakla beraber, burjuva devrimlerin doğuş aşamasında otoriter ya da diktatöryal rejimlere ihtiyaç duyulduğu argümanıyla sınırlı kalarak, sol Kemalist literatürün Cromwell ve Jakoben iktidar dönemleri arasındaki benzerliğe dikkat çekmesi üzerinde düşünmeye değer.

Duverger'den aktararak, otoriter Kemalist rejimin Jakobenizm ve Marksizmden sonra "devrimci diktatörlükler"in üçüncü ve özgün bir modeli olduğunu dahi iddia eder (2010: 355-356).

Kemalist rejimin özgünlüğünü ve Marksizmin "proletarya diktatörlüğü" kavramını sorunsalımızla doğrudan ilişkili olmadıkları için bir kenara koyarsak, bu argümanın dikkate değer olduğunu iddia etmek mümkündür. Zira bu argüman, demokrasiyi sadece örgütlenme, seçim, düşünce özgürlüğü gibi salt siyasal yönü ile değerlendiren ve bu türden siyasal hak ve özgürlüklere yer vermeyen rejimleri ise derhal "diktatörlük" sayan, genel olarak sol liberal literatürde karşılaştığımız, yaklaşımlara bir cevap oluşturmaktadır. Demokrasinin söz konusu hak ve özgürlüklerle ilişkili siyasal yönü oldukça önemli olmakla birlikte, onu sadece bu yönüyle ele alan yaklaşımlar tarihsel süreçlerde toplumsal sınıfların rolünü görmezden geldikleri için eksiktirler; çünkü Taner Timur'un da belirttiği gibi, demokrasinin bir de toplumsal sınıfların varlığından doğan sosyal yönü vardır. Timur'a göre, "Jakoben yöntemler" uygulamış olsalar dahi, devrimlerin demokratik yönleri burada ortaya çıkar; zira her devrim, egemen ve ayrıcalıklı bir sınıfı tasfiye ettiği ölçüde bir anlamda "demokratik devrim"dir. Bunu izleyen rejim ise (tarihsel örneklerin açıkça gösterdiği gibi), ister istemez devrimi korumaya yönelik otoriter uygulamalara gider ve bu şekilde olası bir karşı-devrimi önlemeye çalışır. Bu rejimler, bu yönleriyle birer "demokratik diktatörlük" olarak adlandırılabilirler; çünkü bunlar siyasal açıdan diktatöryal ancak toplumsal açıdan demokratiktirler. Bu bağlamda, "demokratik diktatörlük" rejimi kurmuş olmaları bakımından Jakobenlerin ve Kemalistlerin birbirlerine benzediklerini iddia etmek mümkündür. Her ikisi de şiddet içerikli anti-demokratik uygulamalara yönelmiş; fakat hukuken iktidar tekeline sahip bir hanedanı tasfiye ettikleri için bu yönleriyle toplumsal açıdan demokratik bir işlev görmüşlerdir (Timur, 2008: 318).

Diğer taraftan, "demokratik diktatörlük"te karşı-devrim tehlikesi geçtikten sonra nasıl bir rejim hedeflendiği ya da siyasal yönden demokratik bir rejimin hedeflenip hedeflenmediği noktasında hem Jakobenizm hem de Kemalizm açısından önemli belirsizlikler olduğunu görürüz. Jakobenlerde devrimci yönetimin ne zaman sonlandırılacağı, demokratik bir yönetime ne zaman geçileceği ve dahi böyle bir yönetime geçilip geçilmeyeceği belirsizdir. Zaten Fransız tarihçi Aulard, Jakobenlerin neyi geçici neyi kalıcı saydıklarını ayırmanın hiçbir zaman kolay olmadığını söyler (aktaran Ağaoğulları, 2010: 317). Aslında Jakobenler devrimci yönetimin geçici olduğunu ve devrim bittiği zaman feshedileceğini çeşitli söylevlerinde aktarırlar. Ancak bu noktada da şöyle bir soru(n) karşımıza çıkar: Jakobenlere göre devrim tam olarak ne zaman bitmiş sayılacaktır?

Jakobenler, iktidar dönemlerinin başında amaçlarını "barışı sağlamak", "cumhuriyeti korumak" ve "özgürlük düşmanlarını ezmek" olarak belirtmişler ancak zamanla bu amaçlarına ulaşılması oldukça zor yeni hedefler eklemişlerdir. Örneğin Robespierre, 5 Şubat 1794'te "Cumhuriyet'in İç Yönetiminde Konvansiyon'a Kılavuzluk Edecek Siyasal Ahlak İlkeleri Üzerine" adlı söylevinde şöyle demektedir:

> Yasaların mermere ya da taşa değil, tüm insanların yüreklerine kazındığı ebedî adaletin yönetimini amaçlıyoruz. (...) Biz öyle bir düzen istiyoruz ki orada bütün aşağılık ve acımasız tutkular bastırılsın, yardımsever ve cömert duygular yasalarca uyandırılsın; vatana hizmet etmek en büyük arzu olsun. (...) Cumhuriyetçi duyguların sürekli iletişimiyle bütün ruhlar yücelsin. (...) Ülkemizde, bencilliğin yerine ahlakı, onurun yerine dürüstlüğü, törelerin yerine ilkeleri, görgü kuralları yerine görevleri, (...) kibrin yerine ruh yüceliğini, para sevgisi yerine mutluluk sevgisini, (...) kısacası monarşinin bütün kötülükleri ile maskaralıkları yerine cumhuriyetin bütün erdemleri ile mucizelerini koymak istiyoruz. Tek kelimeyle, doğanın isteklerini

> yerine getirmek, insanlığın kaderini gerçekleştirmek, felsefenin vaatlerini tutmak, o uzun cinayet ve tiranlık yönetiminin alın yazısıyla bir ilgisi olmadığını göstermek istiyoruz (aktaran Ağaoğulları, 2010. 317-318).

Tam bu noktada, bir önceki bölümde Jakobenlerle Kemalistler arasında devrimci şiddetin yöneldiği hedefle ilişkili olarak, "ütopyacılık" ve "Batıcılık" üzerinden oluşan ayrım tekrar kendini göstermektedir. Zira Robespierre'in, söylevinde istediğini belirttiği düzendeki "erdem", "mutluluk", "özgürlük" gibi olguları kullanma biçimine baktığımızda ve Saint-Just'un "Devrim, yasalar sayesinde özgürlük ile mutluluğun yetkinliğine ulaşıldığı zaman sona erer" sözünü Robespierre'in söylediklerı ile birlikte düşündüğümüzde, tüm bir ütopya literatüründe görülen "yetkin mutluluk" olgusunun tekrar karşımıza çıktığını görürüz (Ağaoğulları, 2010: 318). Dolayısıyla, Jakobenler için devrimci yönetim ancak "yetkin mutluluk"un var olduğu bir topluma geçildiği zaman bitecek gibi gözükmektedir ki bu da oldukça belirsiz bir tarihe işaret etmektedir.

Öte yandan, Kemalistlerin bu türden "ütopyacı" hedefleri olmadıkları için Kemalizmin demokrasiyle ilişkisine dair "nihai hedef" tartışması Jakobenlerden oldukça farklı bir eksen üzerinden şekillenir ve tartışma genel olarak, Batılılaşmacı yönleriyle ilişkili olarak onların çoğulcu ve liberal bir demokrasi hedefleyip hedeflemedikleri etrafında döner. Sol Kemalistler (çok önemli istisnalar olmakla birlikte) genel olarak Kemalizmin Türkiye toplumundaki temel amacının çoğulcu bir demokrasi kurmak olduğunu iddia ederler. Örneğin Bülent Tanör'e göre, Mustafa Kemal'in Fransız gazetesi *Le Monde*'ye verdiği röportajda "Türk demokrasisi Fransa ihtilalinin açtığı yolu takip etmiş, lakin kendisine has vasf-ı mümeyyizle [ayırt edici özellikleriyle] inkişaf etmiştir" şeklindeki beyanı bu duruma bir kanıttır. Ayrıca Atatürk'ün, bir önceki bölümde Amerikan büyükelçisine verdiğini belirttiği-

miz söylevinde, Türklerin "tam manasıyle demokratik bir devlet" kurduklarını belirttikten sonra Amerikan Devrimi'nin ve önderlerinin "Türkiye Cumhuriyetçileri" tarafından takdirle anıldığını belirtmesi de Kemalist rejimin nihai olarak demokrasiyi hedeflediğini göstermektedir. Çünkü Tanör'e göre, bu beyanatların verildiği tarihte (birincisi 1928 ikincisi 1932'de verilmiştir) Türkiye'de bir demokrasi yoktur. Demek ki Atatürk demokrasiyi hedeflemektedir ki bu şekilde beyanlarda bulunmuştur (2010: 355-6).

Sol liberal literatür ise, (hemen hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da) sol Kemalist literatürün tam tersini iddia eder. Sol liberal literatürün bu konudaki bakış açısı Taha Parla'nın şu sözlerinde özetlenmiştir:

> Kemalizm-Atatürkçülük-CHP'nin Altı Oku bir ideolojik bütündür. Tarihsel olarak da mantıksal ve semantik olarak da birbirinden ayrıştırılamaz. Tek doğru olmak, yalnız kendine benzemek, başkasını adi ve zararlı bulmak, **ebediyen geçerli olmak** vb. iddiasındadır. Bu katı siyasal ideoloji, şefçi, paternalist, elitist ve vesayetçidir. Çoğulcu, hoşgörülü, uzlaşmacı değildir; tek particidir, muhalefete izin vermez; **özde çok-partililiğe karşıdır** [tüm vurgular bana ait]. Siyasal tartışmaya ve katılıma açık değildir (Parla, 2008c: 302-303).

Bizce hem sol Kemalist hem de sol liberal literatürdeki iddiaların her ikisinin de kısmen doğru olduğunu iddia etmek mümkündür. Kemalistlerin demokrasiyle olan ilişkilerinin, güçsüze hayat hakkı tanınmayan bir uluslararası ortamda, son derece güvenlik ve güç odaklı olduğunu öncesinde belirtmiştik. Bu bağlamda, Kemalistlerin birincil hedefi "muasır medeniyetler seviyesine" çıkmış güçlü, bağımsız ve kapitalistleşmiş bir ülke kurarak, ülkelerin sömürgeleştirilebildiği ve bağımsız devletlerin ortadan kaldırılabildiği bir dönemde, öncelikle bu durumu bir korku olmaktan çıkarmaktır. Kemalistlerin nihai olarak çoğulcu bir demokrasi hedefleyip hedeflemediği ise bizce

ancak bu eksen üzerinden tartışılabilir; zira Kemalistlere göre rejimin çoğulcu bir demokrasi olup olmaması tali bir tartışmadır. Eğer çoğulcu demokrasi, "muasır medeniyetler seviyesine" çıkmış güçlü ve bağımsız bir devlet kurma hedefine ulaşmada faydalı olacaksa, (1945 sonrasında yapıldığı gibi) bu rejime geçilebilir ve çeşitli biçimlerde demokratik ilkeler devlet ve toplum yaşamında uygulanabilir. Ancak bu hedeflere ulaşmada faydalı olmayacaksa, çoğulcu bir demokrasiye asla geçilmemelidir ve demokratik ilkeler uygulanmamalıdır.

Bununla birlikte, Kemalistler iddia edildiği gibi gerçekten çoğulcu bir demokrasi hedeflemişlerse bu onları Jakobenlerden önemli ölçüde ayırır; çünkü eğer burada "çoğulcu demokrasi"den kastımız "genel oy ilkesine dayalı adil seçimlerin yapıldığı ve örgütlenme özgürlüğünün tanındığı çok partili bir rejim" ise bu konuda Rousseau'cu kurama göre hareket eden Jakobenler için böyle bir uygulamaya gitmek söz konusu dahi olamaz. Çünkü Rousseau, partiler, dernekler, kulüpler gibi oluşumları yadsımaktadır. Bu oluşumlar, ona göre, genel irade yerine hangi parti, dernek ya da kulüp adına karar alıyorsa, o oluşumun özel iradesini yansıtacaktır ve bu özel iradeler kaçınılmaz olarak genel iradeyle ters düşecektir. Rousseau'ya göre her yurttaş genel iradeye kendi fikirleriyle katılmalıdır (Larrere, 2003: 729). Aynı tavır Jakobenlerde de görülür. Jakobenler devrimci yönetimleri esnasında, kendilerini halkla ve genel irade ile özdeşleştirmişler ve bu doğrultuda her türlü aykırı sesi genel iradeyi saptırmaya yönelik bir girişim olarak damgalamışlardır. Bu yüzden, Jakobenler için partiler ya da hizipler, halkın birliğini bozan ve genel iradenin karşısına özel iradeyi koyan girişimler olarak mahkûm edilirler (Ağaoğulları, 2010: 330).

Temelde bu anlayış, Kemalistlerin kendi tek parti yönetimlerini meşrulaştırma gerekçelerine oldukça benzemektedir. Zira Kemalistlere göre, Türkiye'de toplumsal sınıflar var ol-

madığı ve tüm herkes "halktan" sayılması gerektiği için CHP dışında ayrıca siyasal partilere ihtiyaç yoktur (Parla, 2008c: 210-211). Diğer taraftan, eğer sol liberal literatürün iddia ettiği gibi Kemalistler "ebedî olarak" anti-demokratik ve tek partili bir rejim düşünmüşlerse, nihai hedef tartışmasında bu durum onları Jakobenlerle benzer kılmaz. Çünkü, Jakobenler de "ebedî olarak" anti-demokratik bir rejim peşinde oldukları izlenimi vermekle birlikte, onlar son tahlilde ütopyacıdırlar ve "yetkin mutluluğun" var olduğu "yetkin toplum"u kurmayı hedeflerler. Kemalistlerin birincil hedefi olan "Batılılaşmış, güçlü ve bağımsız ulus" fikri ise, demokratik olsun ya da olmasın, Jakobenlerin hedeflediği anlamda ütopyacı bir yön barındırmaz.

Bunun yanı sıra, Jakobenlerin son tahlilde Kemalistlerden daha demokratik bir toplum tasavvur ettiklerini gösteren bazı örnekler de vardır. Bunlardan birincisi, öncesinde değindiğimiz üzere, Kemalistlerin aksine Jakobenlerin istemeden dahi olsa devrimci kitlelerle ittifak yapmaları ve bu bağlamda vesayetçi burjuva temsili sisteminin sınırlarını genişletmiş olmalarıdır. İkincisi, anti-demokratik politikaların uygulandığı sürelerin farklılığıdır. Jakobenler sürekli önlerine yeni hedefler koyarak anti-demokratik devrimci yönetimi sürdürme eğilimi göstermiş olsalar bile, onların toplamda iktidarda kaldıkları süre sadece 14 aydır (Haziran 1793-Temmuz 1794). Buna karşın Kemalistler, eğer tam olarak iktidarı ele geçirdikleri tarihi Takrir-i Sükûn Kanunu'nun Meclis'ten geçirildiği yıl olan 1925 olarak kabul edersek (ki bu tarihi Büyük Millet Meclisi'nin açıldığı yıl olan 1920 olarak almak da yanlış olmazdı), çok partili hayata geçildiği 1946 yılına kadar, yani 21 yıl boyunca, ülkeyi anti-demokratik bir tek parti rejimiyle yönetmişlerdir. Eğer çalışmamızdaki zaman sınırlaması bağlamında düşünerek 1938 sonrasını katmasak dahi bu süre 13 yıldır ki bu da Jakoben iktidar dönemine kıyasla çok daha uzun bir süredir.

Üçüncü olarak, Jakobenler iktidara geldikten hemen sonra, Jean Jaures gibi birçok siyaset adamı ve düşünürce Fransız tarihinin en demokratik anayasası olarak görülen 1793 Anayasası hazırlanmış ve halk oylaması ile kabul edilmiştir (Ağaoğulları, 2010: 278). Aslında Jakobenlerce bu anayasanın uygulanması, devrimci yönetim kurularak karşı-devrimci güçlere karşı mücadele edilmesi gerektiği gerekçesiyle sürekli ertelenmiştir. Jakobenler iktidardan düştükten sonra da bir daha uygulan(a) mamıştır. Ancak genel oy ilkesi, çeşitli doğrudan demokrasi uygulamaları, Meclis'in her yıl yenilenmesi gibi maddeleriyle (Sarıca, 1970: 128-129) böyle bir anayasanın hazırlanmış olması, sonradan uygulanacağı vaat edilerek sürekli ertelenmiş olsa bile, Jakobenler ve Kemalistler arasında demokrasi kavramı üzerinden yapacağımız bir karşılaştırmada Jakobenleri Kemalistlerin bir adım önüne geçirir. Zira Türkiye'de, 1946 seçimlerine kadarki tek parti rejimi süresince dört yılda bir tekrar edilen seçimler hep iki dereceli olmuş ve bu seçimler, özellikle 1927'den itibaren, CHP'nin tepe yönetimi tarafından önceden belirlenen adayların onaylanmasından ibaret kalmıştır. Bu dönemde, ulusun iradesinin yansıdığı iddia edilen TBMM de zaten fiilî olarak CHP'nin iç işleyişine kolaylık sağlayan bir "parti içi danışma meclisi" niteliğindedir (Savran, 2011: 84). İlginç bir şekilde Türkiye'de Jakobenler gibi genel oy ilkesine dayalı tek dereceli seçimlerin yapılmasını savunan muhafazakâr-liberal bir parti olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'dır[17] (Ünder, 2011: 142; Zürcher, 1989: 1890-1891; Zürcher, 2010: 250). Nitekim Recep Peker, 1935 tarihli CHP'nin parti programını açıkladığı yazısında, iki dereceli seçimlerin Türkiye için daha faydalı olduğunu Cumhuriyet kurulduktan 12 yıl sonra hâlâ ısrarla iddia etmektedir (aktaran Parla, 2008c: 130-131).

17 Diğer taraftan, Terakkipervercilerin bu ilkeyi büyük oranda, toplumda etkin olan dinsel ideolojinin kendilerine yarayacağını düşünerek savundukları bir gerçektir (Ünder, 2011: 152).

Sonuç olarak, "demokrasi" kavramı üzerinden yaptığımız bir Jakobenizm-Kemalizm karşılaştırmasında şunları iddia etmek mümkündür: Hem Kemalistlerin hem de Jakobenlerin "ulus" ve "ulusal egemenlik" kavramlarına bakışları benzerdir. Her iki ideolojinin taşıyıcıları da soyut düzeyde tasarlanmış, tek ve bölünmez bir "ulus" kavramsallaştırmasına atıf yapar ve ancak ulustan kaynaklanan egemenliği meşru görür. Ayrıca, soyut düzeydeki "ulus" kavramsallaştırması somut düzeydeki ulusa da belirli bir biçim verme arayışını beraberinde getirir. Bu bağlamda, her iki ideolojide etnik düzeyde sağlanmaya çalışılan tek-tipleştirme ve toplumda burjuva mülkiyet olgusuyla ilişkili sınıf ayrımlarının görmezden gelinmesi, bu biçim vermenin iki önemli ayağını oluşturur.

Aynı doğrultuda, genel olarak literatürde "Jakoben vesayet" olarak tanımlanan "halk için halka rağmen" anlayışı hem Jakobenler hem de Kemalistlerce paylaşılır. Özellikle Jakobenlerin kurduğu Kamusal Selamet Komitesi ile Kemalistlerin kurduğu Selamet-i Umumiye Komitesi'nin isim benzerliğinin ötesinde işlevlerinin de ortaklığı, bu anlayış benzerliğini açıkça ortaya koyar. Selamet-i Umumiye Komitesi'nin gizli bir örgüt olması, aynı zamanda Kemalistlerin sol Jakobenizme kapı aralayan bir yönü olarak yorumlanabilir. Ayrıca Kemalistlerin uyguladıkları "demokratik diktatörlük" rejimi de onları Jakobenlerle yakınlaştıran bir diğer unsurdur.

Diğer taraftan, burada Jakobenizm ve Kemalizm arasında tespit ettiğimiz benzerlikler büyük oranda burjuva devrimlerinin genel özellikleridir ve ne Jakobenizme ne de Kemalizme özgüdür. Bununla birlikte, hem sol Kemalist hem de sol liberal literatür, hemen her burjuva devriminde görülen ve Fransız Devrimi'nde de sadece Jakobenlere değil neredeyse tüm Fransız devrimcilere ait olan bazı düşünce ve eylemleri, sadece Jakobenlere özgüymüş gibi göstermektedir. Bu bağlamda, Jakobenizm ile Kemalizmde ortak olduğunu belirtti-

ğimiz "halk için halka rağmen" anlayışı da bu iki ideolojiyle sınırlı değil, genel olarak liberal burjuva ideolojisinin temel bir niteliğidir. Hatta Jakobenizm, anti-demokratik nitelikler gösteren bu anlayışı, somut halk kitleleriyle kurduğu ittifak çerçevesinde daha demokratik bir zemine taşımış ya da taşımaya kapı aralamıştır. Aynı şekilde her iki literatür tarafından Jakobenizm-Kemalizm benzerliği bağlamında Rousseau'ya yapılan atıflar da genel düzeyde doğru olmakla birlikte yer yer indirgemeci olabilmekte, özellikle Sieyes'in bu bağlamdaki düşünceleri görmezden gelinmektedir.

Nitekim burjuva devrimlerinin genel özelliklerinden sıyrılıp Jakobenizme has birtakım niteliklere baktığımızda, Jakobenlerin Kemalistlerden önemli noktalarda ayrıştıklarını görürüz. Bu ayrışma noktalarının belki de en başında, Jakobenler ve Kemalistlerin mülkiyetle ve dolayısıyla toplumsal sınıflarla kurdukları ilişki gelmektedir. Jakobenler bir "küçük mülkiyetliler toplumu" kurmayı arzulayıp büyük burjuvaziye cephe alırlarken, Kemalistler büyük burjuvaziyi açıkça desteklemişler, hatta onu kendileri yaratmaya koyulmuşlardır. Ayrıca hem Jakobenler hem de Kemalistler "demokratik diktatörlük" rejimi uygulamış olmakla birlikte, bu iki ideolojinin nihai olarak hedefledikleri toplum modelleri birbirinden kalın çizgilerle ayrılır. Jakobenler, "küçük mülkiyetliler toplumu" düşüncesini savunmalarıyla da ilişkili olarak, bir "ütopya toplumu" peşinde koşarlarken, Kemalistlerin hedefledikleri toplum modeline dair tartışma genel olarak çoğulcu bir demokrasinin hedeflenip hedeflenmediği etrafında gelişir. Kemalistlere ya da Kemalizme dair bu tartışma nasıl sonuçlanırsa sonuçlarsın, her hâlükârda Kemalistlerin hedefledikleri toplum modelinin Jakobenlerin hedefledikleri toplum modeline benzemediği açıktır. Ayrıca Jakobenler, (kerhen de olsa) devrimci kitlelerle yaptıkları ittifakla ve 1793 Anayasası gibi

demokratik bir anayasaya imza atmalarıyla da demokrasi kavramıyla ilişkili bir tartışmada Kemalistlerden ayrışırlar.

Diğer taraftan, Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki bu ayrım birincisinin sivil toplum, ikincisinin ise devlet üzerinden şekillenmiş olmasıyla ilişkili bir ayrım kesinlikle değildir. Bu ayrım daha çok, her iki ideolojinin de sivil toplum içerisinde görece farklı toplumsal sınıf ya da sınıf dilimlerinin çıkarlarını temsil etmelerinden kaynaklanmaktadır. Aynı doğrultuda, Jakobenlerin kitlelerle yaptığı ittifak onları Kemalistlerden ayrıştıran önemli bir unsur olmakla birlikte, Jakobenizm ile Kemalizm arasında birincisinin "halkçı", "tabandan", "aşağıdan"; ikincisinin ise "elitist", "tepeden", "yukarıdan" olduğu biçiminde keskin bir ayrım yapmak doğru değildir.

IV

Din, Laiklik ve Sekülarizm

Literatürde Jakobenizm ile Kemalizm arasında kurulan paralelliklerin son halkasını "laiklik" tartışması oluşturur. Özellikle "Jakoben laiklik" tabiri ya da kavramı –tam olarak ne anlam ifade ettiği bazı belirsizlikler taşısa da– liberal, sol liberal, muhafazakâr ve İslamcı yazarlarca Kemalizmin temel bir niteliği olarak sıkça vurgulanır. Gerçekten de Jakobenizm ile Kemalizm arasında ilişki kuran bu kesimlerden sosyal bilimcilerin neredeyse en sık kullandığı kavramın "Jakoben laiklik" olduğu ve sorunsalımıza konu olan iki ideolojinin literatürde özellikle bu kavram üzerinden –olumlu ya da olumsuz olarak– benzeştirilmeye çalışıldığı görülür.

"Jakoben laiklik" tabirini sıkça kullanan kesimlere göre Kemalizmin laiklik anlayışı, "dayatmacılık", "keyfilik", "tepeden inmecilik" ve "din düşmanlığı" içermektedir (Tanör, 2010: 278) ve bu yüzden "Jakoben"dir. Örneğin, Osmanlı-Türk modernleşmesinde din ve siyaset ilişkisi üzerine sıkça yazmış liberal bir isim olan Şerif Mardin'in metinlerinde şu türden ifadeler bolca karşımıza çıkar: "1920'lerdeki (...) laik Jakobenizmin zamanla tersine dönmesini başlatan hareketin Cumhuriyet Halk Fırkası'nın sıraları arasından doğmuş olması, (...) ironik bir gelişmedir" (2011: 121) ya da "Cumhuriyet'in ilk yıllarının Jakoben laikliğine 1950'lerde getirilen değişik-

liklerin bir kısmının dine yeni bir rol (...) vermiş olduğu iddia edilebilir" (2011: 127). Araştırmacı-yazar Ali Ferşadoğlu'nun "Din Karşıtı Jakoben Laiklik" isimli yazısındaki şu pasaj ise, İslamcı aydınların "Jakoben laiklik" tabirini kullanış biçimine tipik bir örnektir:

> Biz, ismi laiklik olan, ama "Jakoben"ce uygulanan, özellikle İslamiyetin aleyhinde ve Müslümanların dinî hayatını ortadan kaldıran bir unsur olarak kullanılan laikliğe karşıyız ve mücadele ede geliyoruz. (...) İslamiyet, mütefekkirlerin, mazlumların ve fakirlerin sığınağı olmuş, daima onları korumuştur. Dolayısıyla, jakoben laik ve seküler bir anlayışın İslam toplumlarında yeri olamaz (2012).

Bu örnekler bağlamında düşündüğümüzde, "Jakoben laiklik" kavramıyla tam olarak ne kastedildiği, Jakobenlerin ne tür bir laiklik anlayışının olduğu ve Kemalistlerin laiklik anlayışlarının Jakobenlerinkiyle gerçekten bir benzerliğinin olup olmadığı, Kemalizmin Jakobenizmle karşılaştırılmasında büyük bir önem taşımaktadır. Gerçekten de, eğer Jakobenlerle Kemalistlerin laiklik anlayışları birbirine benzemiyorsa, o zaman Kemalizm için sıklıkla kullanılan "Jakoben laiklik" tabirinin nesnel bir değerinin olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Elbette bunun tam tersi de doğrudur. Eğer Jakobenlerle Kemalistlerin laiklik anlayışları birbirine benziyorsa, o zaman bu durum "Jakoben laiklik" tabirinin yerinde ve doğru kullanıldığını, Kemalizmin laiklik anlayışının gerçekten de "Jakoben" olduğunu gösteriyor olacaktır. Bu bağlamda, Jakobenlerin ve Kemalistlerin laiklik anlayışlarını karşılaştırmak amacıyla biz bu başlıkta önce "Jakoben laiklik" kavramını detaylıca inceleyecek, sonrasında ise Jakobenizm ile Kemalizm arasında din eksenli kurulan paralelliklerin önemli bir yönünü oluşturan "sivil din" meselesini irdeleyeceğiz.

IV.1. "JAKOBEN LAİKLİK"

"Jakoben laiklik" kavramını dört başlık altında inceleyeceğiz. Önce, "laiklik" ve "sekülarizm" kavramlarına dair bazı ön kabullerimizi belirtecek ve sonrasında "Jakoben laiklik" kavramının kullanılış biçimine dair devlet-sivil toplum ilişkiselliği bağlamında temel bir itirazımızı vurgulayacağız. Ardından, Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim'deki sekülerleşmeci/laikleşmeci uygulamaları ve reformları genel düzeyde karşılaştıracağız. Son alt-başlıkta ise, aynısını Jakobenler ve Kemalistler özelinde yapmaya çalışacağız. Burada temel olarak, "Jakoben laiklik" kavramının kullanılış biçimi itibariyle kuramsal olarak problemli olduğunu, ancak Fransız devrimciler ve Jakobenler ile Kemalistlerin laiklik anlayışlarının gerçekten de büyük oranda birbirine benzediğini göstermeye çalışacağız.

1.1 Sekülarizm ve Laiklik Kavramları

Bu çalışmanın amacı, "sekülarizm" ve "laiklik" kavramlarının kendisine dair bir tartışma olmadığı için –zira bu iki kavramla ilgili tartışmalar din sosyolojisinin en karmaşık konularından bir tanesini oluşturur (Giddens, 2005: 540)– burada sadece bu kavramlar çalışmada kullanıldıklarında ne anlaşılması gerektiğini belirtmekle ve ileride yapacağımız tartışmalara dair bazı ön kabullerimize değinmekle yetineceğiz. Ancak Jakobenizm ile Kemalizm arasında sekülarizm ve laiklik eksenli yapacağımız bir karşılaştırma, bazen bu kavramların kendisine dair kısmi bir tartışmayı da gerektirebilmektedir. Ön kabullerimizi belirttikten sonra bu tartışmaları, gerektiği oranda ilerleyen kısımlarda yapacağız.

Bu çalışmada kullanılacak biçimiyle "sekülerleşme" (ya da "sekülarizm"), geleneksel/feodal toplumdan burjuva toplumu-

na geçişle eş zamanlı olarak, en kaba haliyle "dünyevi" olarak tanımlayabileceğimiz modern dünya görüşünün dinî görüşün ve öğretinin yerini alma sürecidir.[1] Diğer bir deyişle sekülerleşme, tarihsel süreçte bir toplumsal formasyondan diğerine geçerken değişen dünya görüşüne işaret eder. Bu dönüşüm sonucunda dinsel dünya görüşü toplumsal otoritesini yitirmiş; toplumsal ve siyasal örgütlenmeler, dinsellikten neredeyse tamamen bağımsız hale gelmiştir. Diğer bir deyişle, toplumsal otoritenin belirleyici unsurları olan "bireysel ve toplumsal ideal ve değerleri belirlemek, siyasal meşruiyet zemini teşkil etmek, gerçekliği tanımlamak yoluyla bilgi referansı olarak tanınmak inisiyatifi" dinsel çerçevenin dışına çık(artıl)mıştır (Mert, 1994: 37). Bu bağlamda, sekülerleşmenin geleneksel/feodal toplumun dinsel gelenekleriyle modern burjuva dünya görüşünün çatışmasında, çatışmanın dinsel görüş aleyhine çözülmesi süreci olduğunu iddia etmek mümkündür. (Mert, 1994: 16-17; 37; 52; Çitak, 2004: 25).

"Laiklik" ise, "din ve devletin birbirinden ayrılması" ilkesine dayalı bir siyasal örgütlenme biçimine işaret eder.[2] Bu siyasal örgütlenme biçiminin esası, siyasal yönetimin meşruiyetini aldığı kaynağın (*auctorisas*'ın) dinden bağımsız hale gelmesi, yani "dünyevileşmesidir". "Sekülerlik" ve "laiklik" terimleri birbirine paraleldir ancak sekülerliğin toplumla, laikliğin ise devletle daha ilişkili terimler olduğunu iddia etmek

1 Burada dünya görüşlerine dair "dünyevi" ve "dinî" şeklinde yaptığımız ayrımın kavramsal olmaktan öte bir anlam taşımadığını belirtelim; zira "dinî" ya da "ruhani" olarak kategorilendirilebilecek her şey temelde zaten "dünyevi"dir (Berkes, 2011: 20-21). Dolayısıyla, sekülerleşme tartışmalarına dair, hayatın "dinî" ve "dünyevi" alanlara bölünebileceği şeklindeki varsayımı (Mert, 1994: 51) reddediyoruz.

2 Burada "din ve devletin birbirinden ayrılması" ifadesini geçici olarak kullanıyoruz; çünkü bu ifade kendi içerisinde bazı problemli yönler taşımaktadır. İleride değineceğimiz üzere, "din ve devletin birbirinden ayrılması" gibi bir durum aslında tam olarak mümkün değildir; zira bir önceki dipnotta belirttiğimiz gibi hayat "dinî" ve "dünyevi" alanlara bölünemez.

mümkündür.[3] Bu bağlamda laiklik, aslında sekülerleşme olarak isimlendirdiğimiz sürecin bir aşamasını oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, kaynağı özellikle 1905 yılındaki yasayla ifadesini bulmuş Fransız siyasi örgütlenmesi olan ve din ile devletin resmen ayrılması olarak bilinen laiklik, seküler siyasal örgütlenmenin ifadelerinden birisidir (Çitak, 2004: 201; Mert, 1994: 16-17; 37). Bu durumu Niyazi Berkes şöyle ifade eder: "Bu [sekülerleşme], dar anlamında din-devlet ya da devlet-kilise ayrımı sorunu değil, çok daha geniş anlamda 'kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma' sorunudur. Birincisi [laiklik], ikincisinin [sekülerleşmenin, ya da Berkes'in deyimiyle 'çağdaşlaşma'nın, EG] birçok görüntüsünden sadece biridir" (2011: 19).

Öte yandan, bizim bu başlıktaki temel tartışmalarımızdan bir tanesi "Jakoben laiklik" kavramı üzerine olduğu ve bu kavram literatürde bizim burada verdiğimiz "laiklik" tanımının ötesine taşan ve sekülerliği de içine alan anlamlarda kullanıldığı için, bu çalışma içerisinde "sekülerlik" ve "laiklik" kavramları arasında keskin bir ayrıma gidilmeyecektir. Bu bağlamda, "laiklik" kavramı da aşağı yukarı "sekülerlik" olarak tanımladığımız süreci nitelendirmek için kullanılacaktır. Bu kullanımın dışında, "laiklik" kavramı özgül anlamıyla kullanıldığında bu durum özellikle belirtilecektir.

Yapacağımız tartışma ile doğrudan ilişkili olarak belirtmemiz gereken ön kabullerden biri, "özcü" olarak tanımlayabileceğimiz laiklik yaklaşımları üzerinedir. Farklı perspektiflerden pek çok sosyal bilimci, sekülerleşme/laikleşme kavramının ilk kez Avrupa'da ve o coğrafyanın iktisadi, siyasi

3 Burada yaptığımız devlet ve toplum ayrımının da metodolojik olmaktan öteye gitmediğini vurgulamalıyız zira, daha önce belirttiğimiz gibi, devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımı mutlaklaştırarak organik bir ayrım gibi görmek ciddi bir kuramsal hatadır (Gramsci'den aktaran Yetiş, 2009: 144). Nitekim bu kuramsal hatanın "Jakoben laiklik" tartışması ile ilgili birtakım sonuçları vardır. Bu konuya bir sonraki bölümde değineceğiz.

ve toplumsal yapısına özgü koşullar altında ortaya çıkmasından yola çıkarak, bu kavramın diğer toplumlara, özellikle de yaygın dinin Osmanlı ya da Türkiye'de olduğu gibi İslam olduğu toplumlara, uygulanabilirliğini sorgulamıştır. Örneğin Bernard Lewis, Osmanlı'nın/Türkiye'nin Avrupa'daki kilise-devlet ayrımı, Rönesans, hümanizm, Aydınlanma gibi büyük olaylar ve hareketlerden neredeyse hiç etkilenmediğini iddia ederek, "Hristiyan dünya" ile "İslam dünyası" arasında keskin bir ayrım olduğunu iddia etmiştir (2011: 652-653). Taner Timur ise, Avrupa'daki yaygın din olan Katoliklik ile Osmanlı'daki/Türkiye'deki yaygın din olan Sünni İslam arasındaki kurumsal gelenek farkına işaret ederek, laiklik kavramının doğuşu itibariyle Hristiyanlıkta, Müslümanlığa uygulanması mümkün olmayan bir anlama sahip olduğunu ileri sürmüştür (2008: 290 ve 295-296). Laikliğin özü itibariyle yaygın dinin İslam olduğu toplumlara uygulanamayacağı argümanının en ateşli savunucuları ise, Kemalizmin laiklik anlayışına sert eleştiriler getiren İslamcı yazarlar ve düşünürler olmuştur. Örneğin Ali Bulaç'a göre, sekülerleşme İslam dünyası için gerçekçi bir yaklaşım değildir; çünkü "sosyolojik realite"yi dikkate almamaktadır. Nitekim bu yüzden de "üstyapısal" kalmaktadır (aktaran Mert, 1994: 51).

Bu çalışmada, toplumların sekülerleşme/laikleşme süreçlerinin, başta "Hristiyan dünya" ile "İslam dünyası" biçiminde yapılan ayrım olmak üzere, farklı toplumlarda özsel bir ayrışma gösterdiği ve bu bağlamda sekülerleşmenin/laikleşmenin, yalnızca Batılı/Avrupalı toplumlara özgü ve sadece kilise-devlet ayrışmasından ibaret bir süreç olduğu argümanı reddedilecektir.[4] Diğer bir deyişle, bu çalışmada toplumların sekülerleşmeyi tarihsel olarak deneyimleyişlerinde kendi özgül koşullarına göre bazı farklar bulunsa bile, modern/seküler

4 Zaten bu özcü argümanın kabulü, daha en baştan Jakobenizm ile Kemalizm arasında laiklik eksenli bir tartışma yapabilmeyi engellemektedir.

dünya görüşünün tüm yerküreyi içerisine alan aynı ekonomik-toplumsal sistemin (kapitalizmin) dünya görüşü olduğu iddia edilecektir. Dolayısıyla, sekülerleşme/laikleşme de kapitalizmin yayılmasına paralel olarak ilerleyen evrensel bir süreçtir (Giddens, 2005: 540; Mert, 1994: 41-42; 45; 53-54).

Diğer taraftan, bu ön kabulümüz Fransız ve Türk toplumlarının sekülerleşme/laikleşme süreçlerinin hiçbir fark barındırmadığı anlamına gelmez. En başta her iki toplumdaki yaygın dinin (Katoliklik ve Sünni İslamın) kurumsal geleneklerinin getirdiği ayrımlar olmak üzere, bu iki toplumun sekülerleşme süreçlerinde tarihsel deneyimleyiş bakımından birtakım farklar olduğu muhakkaktır (Çitak, 2004: 262; İnsel, 2011: 22; Mert, 1994: 109). Nitekim bu farklar, aynı zamanda Jakobenizm ile Kemalizm arasında laikleşme eksenli yapacağımız bir tartışmada şimdiden bazı ayrışmalara işaret etmektedir. Bununla birlikte, bizim burada belirtmek istediğimiz temel husus, bu iki toplumun sekülerleşme/laikleşme süreçlerinin taşıdığı farkların özsel bir ayrışmanın ürünü olmadığı ve geleneksel/feodal toplumdan modern burjuva toplumuna geçişte dinsel dünya görüşü ile seküler dünya görüşü arasındaki ciddi kopuşun, her iki dinsel gelenek için de benzer yapıda olduğudur (Çitak, 2004: 261; Mert, 1994: 109).

Özcülük konusuyla da ilişkili olarak Osmanlı-Türk modernleşmesine dair tartışmalı konulardan bir tanesi, sekülarizm ile doğrudan bağlantılı bir olgu olan Aydınlanma'nın Osmanlı-Türk modernleşmesinde yaşanıp yaşanmadığıdır. Genel olarak sol Kemalist ve sol liberal yazın arasındaki çatışma ve birbirinin tam zıddı pozisyonlarda konumlanma durumu, Türkiye'de bir Aydınlanma yaşanıp yaşanmadığı ve bu bağlamda Kemalizmin bir "Türk Aydınlanması" sayılıp sayılamayacağı konusunda da kendisini gösterir. Sol Kemalistlere göre Kemalist Devrim bir aydınlanma hareketi iken (Tanör,

2010: 298; 374; 382), sol liberaller Türkiye'de Avrupa'daki biçimiyle bir aydınlanma yaşanmadığını ve Kemalizmin bir "Türk Aydınlanması" olarak tanımlanamayacağını iddia ederler[5] (Parla, 2008c: 304; 2011: 313-316, Tanör, 2010: 298). Bu çalışma kapsamında bu soruya tam anlamıyla yanıt vermemiz mümkün değildir. Ancak öncesinde sekülerleşmenin aynı ekonomik-toplumsal sistemin parçası olan evrensel bir sürece tekabül ettiği ön kabulümüzden yola çıkarak, Batı'daki biçimiyle olmasa bile, Aydınlanma düşüncesinin özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı toplumunda bir izdüşüm bıraktığını ve bu izdüşümün mirasının Kemalistlerce hem devralındığını hem de ilerletildiğini söyleyebiliriz.

1.2 Devlet-Sivil Toplum İlişkiselliği

Jakobenizm ile Kemalizm arasında sekülerlik/laiklik eksenli yapacağımız bir karşılaştırmada öncelikle, Kemalizme dair literatürde çok sık başvurulan kavramlardan birisi olan "Jakoben laiklik"in tam olarak hangi bağlamda kullanıldığını ve bu kavramdan ne anlamamız gerektiğini aydınlatmamız gerekir. Bunun için ilk etapta, bu bölümün girişinde yaptığımız bazı alıntıları bir miktar tekrarlamak pahasına, bu kavramı

5 Jakobenizm ile Kemalizmin karşılaştırılması bağlamında, Osmanlı-Türk modernleşmesinde bir tür Aydınlanma sürecinin yaşanmadığı ön kabulünden yola çıkarak, Taner Timur tarafından dikkate değer bir argüman ortaya atılmıştır. Timur'a göre, Jakobenlerin arkasında Aydınlanma düşüncesinin birikimi ve evrensel ilkeleri varken, Kemalistlerin arkasındaki siyasal kültür ve miras, yarı-sömürge ve işgal altında bir ülke ile şoven bir Türkçülüktür (2011: 31). Aslında bu argüman kısmen sorunlu yanlar barındırmakla birlikte (örneğin, Kemalistlerin 1930'lardaki Türkçülüğü de zaman zaman miras aldığı İttihatçı şovenizmi aratmayacak ölçüdedir), Kemalistlerin burjuva toplum formasyonunu kurma hedeflerinde, Fransa'nın aksine Türkiye toplumunda devrimci bir burjuvazinin ve dolayısıyla onun ideolojik kertedeki yansıması olan Aydınlanma düşüncesinin olmayışının eksikliğini deneyimlemek zorunda kalmalarına işaret etmesi bakımından dikkate değerdir.

en sık kullanan sosyal bilimcilerden biri olan Şerif Mardin'in metinlerine bakacağız.[6]

"Jakoben laiklik" kavramının literatürde genel olarak nasıl bir anlamda kullanıldığı, Şerif Mardin'in şu sözlerinden çıkarsanabilir:

> Cumhuriyet Halk Fırkası ilmiye sınıfını ortadan kaldırmak ve tarikatları yeraltına itmek suretiyle, Türkiye'de dinî gücün iki dayanağını fiilen yıkmış oldu. Bununla birlikte devlet, arta kalan bütün din görevlilerinin kendisine bağlandığı ve Başbakanlığa bağlı bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı kanalıyla yine de dinin denetlenmesinde anahtar bir rol oynamıştır. 1920'lerdeki bu laik jakobenizmin zamanla tersine dönmesini başlatan hareketin Cumhuriyet Halk Fırkası sıraları arasından doğmuş olması, bunun için ironik bir gelişmedir (2011: 121).

Bu bakış açısına göre, Kemalist iktidar ilmiye zümresini (Ulema'yı) ortadan kaldırmış (bir başka deyişle devletin laikleştirilmesinde önemli bir adım atmış); ancak bununla yetinmeyerek tarikatları kapatmış, üzerine de Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumla dini devlet tarafından denetlenmeye çalışmıştır; bu yüzden Kemalizm "laik Jakobenizm" anlayışına sahiptir. Aynı doğrultuda Mardin, Kemalist iktidar döneminde gerçekleşen ezanın Türkçeleştirilmesi ve türbe ziyaretlerinin yasaklanması gibi laik reformlarla topluma vicdan hürriyeti tanınmadığı argümanı üzerinden de Kemalizmin laiklik anlayışının "Jakoben" olduğunu iddia eder (2011: 127 ve 170).

---

6 Şerif Mardin, Kemalizmin laiklik anlayışını esas olarak "Jakoben" olarak tanımlamakla birlikte, aynı zamanda "Jakoben laiklik" kavramının "yanlış yönlendirici" olduğunu not düşer (Mardin, 2011: 148). Ancak, Mardin'i çelişkili bir pozisyona soktuğunu iddia edebileceğimiz bu tür bir not düşmeye (zira Mardin hem bu kavramın "yanlış yönlendirici" olduğunu iddia etmekte hem de onu oldukça sık kullanmaktadır), "Jakoben laiklik" kavramını kullanan diğer sosyal bilimcilerde rastlamış değiliz. Diğer bir deyişle, "Jakoben laiklik" kavramını sıklıkla kullanan sosyal bilimciler, Mardin gibi bu kavramın kullanımının sorunlu yanlar barındırabileceği düşüncesini taşımazlar.

Benzer doğrultuda, Mete Tunçay, Kemalist iktidar döneminde "laiklik ilkesinin (...) din üstünde devlet denetimini öngören bir çatışma ilkesi haline gel[diğini]" ve "Jakobence bir görünüş altında, gerçekleri ve doğruları bilen ve yalnız kendileri bilen ve içlerinde, bunları yığınlara zorlamayla da olsa kabul ettirme görev duygusunu (misyonunu) taşıyan aydınlar için, laikli[ğin], halktan ayrılmanın bir yolu ya da aracı ol[duğunu]" (2012: 217) öne sürer. Kemalizmin laiklik anlayışını "Jakoben" olarak tanımlayan bu tür örnekler daha da çoğaltılabilir. Ancak sonuçta, Kemalizmin "Jakoben laiklik" anlayışına sahip olduğu iddiasını öne süren sosyal bilimcilerin, Jakobenizm ile Kemalizm arasında bu bağlamda kurdukları paralelliği şu şekilde özetlemek mümkündür: Kemalistler devleti laikleştirmekle yetinmemiş, sivil toplum alanına da müdahale ederek burayı da sekülerleştirmeyi/laikleştirmeyi amaçlamışlardır. Bu doğrultuda, halkın isteklerinin aksine, "ben bilirimci" ("Jakoben") bir anlayışla laikleştirici reformlar yapmış ve bu anlayışın doğal bir uzantısı olarak dini devletin denetimine almaya çalışmışlardır. Bu yüzden de onlar "Jakoben"dir.

Bu noktada Mehmet Ali Ağaoğulları, "Kemalizmin Jakoben laiklik anlayışına sahip olduğu" argümanına şöyle bir itirazda bulunur:

> [Fransız] Devrim[i] yılları süresince, dünyevi yaşamın dinî değerlerden, anlamlandırmalardan, söylemlerden bütünüyle arındırılması ve tabii toplumsal-siyasal alanın her türlü dinsel etkiden soyutlanması anlamında bir sekülerlik anlayışı hâkim kılınmıştır. Ama din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamında laiklik, ne 1789 devrimcileri ne de Jakobenler tarafından hiçbir zaman savunulmamıştır. Dolayısıyla, Türkiye'de sıkça karşılaşılan "Jakoben laiklik anlayışı" kavramı, kesinlikle tarihsel gerçeklikle bağdaşmamaktadır (2011b: 630).

Aynı şekilde Ağaoğulları, "Jakobenizm" üzerine başka bir makalesinde Kemalizmle ilişkili olarak "'Jakoben laiklik' gibi

kavramlar, herhangi bir nesnelliğe ve somut temele sahip değildir" diye yazmaktadır (2011c: 16).

Öncelikle, "Jakoben laiklik" kavramının kullanıldığı bağlam itibariyle birtakım sorunlarla malul olduğu düşüncesini paylaşıyor olmakla birlikte, Mehmet Ali Ağaoğulları'nın argümanını temellendiriş biçimini bir miktar sorunlu bulduğumuzu belirtmeliyiz. Bunun sebebi, sol liberal (ve onunla birlikte İslamcı ve muhafazakâr) literatürde "Jakoben laiklik" kavramının, Mehmet Ali Ağaoğulları'nın belirttiği gibi "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" değil, aksine az önce ortaya koyduğunuz gibi, "din-devlet ayrışması" ile yetinilmeyerek dinin devletin denetimine alınması ve devlet iktidarının toplumsal alanı da sekülerleştirmek için işlevselleştirilmesi kastedilerek kullanılıyor oluşudur. Dolayısıyla, Mehmet Ali Ağaoğulları'nın "Jakoben laiklik" kavramının Türkiye'deki kullanımına dair eleştirisi yerinde gözükmemektedir. Bununla birlikte, Jakobenizm ile Kemalizmin laiklik anlayışlarının benzer olduğunu imleyen "Jakoben laiklik" kavramı ve onun kullanılış biçimi bizce gene de sorunludur. Ancak bu imlemeye getirilecek eleştiri başka bir eksen üzerinden temellendirilmelidir.

Biz bu noktadaki itirazımızı, devlet-sivil toplum dikotomisinin kavramsallaştırılma biçimiyle ilişkili olarak, kuramsal bir eksen üzerinden yapacağız. Aslında, Jakobenizm ile Kemalizmin laiklik anlayışlarının benzerliklerini ve farklılıklarını şimdilik bir yana bırakırsak, özellikle sol liberal literatürde "Jakoben laiklik" kavramının kullanılma biçimine olan itirazımız, "Demokrasi ve Vesayet" başlığında devlet-sivil toplum ilişkiselliği bağlamında Jakobenizmin ve Kemalizmin "tepeden inmeci" olup olmadığını tartışırken kullandığımız argümanlarımızla koşutluk içerisindedir. Zira, sol liberal düşünce okulunda devlet ve sivil toplum arasında –Gramsci'nin deyimiyle– "sadece yöntembilimsel" olan ayrımın mutlaklaştırılarak organik bir ayrım gibi algılanması, "Jakoben laiklik" tartışmasında da

kendisini gösterir. Halbuki, –daha önce belirttiğimiz gibi– söz konusu metodolojik/yöntembilimsel ayrımın organik bir ayrıma dönüştürülmesi ciddi bir kuramsal hataya işaret etmektedir (Yetiş, 2009: 142; 144).

Bu kuramsal hatanın, "laiklik" bağlamındaki yansıması ise, Kemalist bürokrasinin başlı başına bir toplumsal sınıf olarak kavramsallaştırılmasıyla ilişkili olarak, Kemalist laikliğin öznelerin toplum üzerinde baskıcı olma tercihleri olarak görülmesidir. Halbuki, "Kemalizmin Jakoben laiklik anlayışı" olarak ifade edilen anlayış, Türkiye'de Bağımsızlık Savaşı ertesinde, (politik toplum ve sivil toplumun diyalektik birlikteliğine dayanan) "bütüncül/entegral devlet"in ve/veya "tarihsel blok"un kurulmasıyla ilişkili bir olgudur. Zira, dönemin Türkiye'sinde sivil toplum alanında ahlaki ve entelektüel liderlik yapma kabiliyetine sahip devrimci bir burjuvazinin eksikliğiyle ilişkili olarak modern burjuva toplumunun ihtiyaç duyduğu sekülerleştirici dönüşüm, sivil toplum alanında oydaşma ve rıza ile sağlanamadığı için, devletin ve büro[illegible]rasinin oldukça ön plana çıktığı koşullarda yapılmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, "Jakoben laiklik" olarak tabir edilen olgu, devlet ve sivil toplum arasındaki ayrımı mutlaklaştıran sol liberal paradigmanın iddia ettiği gibi devletin sivil toplum üzerindeki tahakkümü değil, sivil toplum alanında rızaya dayalı hegemonyasını kuramayan, ahlaki ve entelektüel liderlik yapacak kurum ve örgütlenmelerden yoksun olan burjuvazinin (ya da onun adına hareket eden sınıf fraksiyonlarının), bunu devlet aygıtını burjuva demokratik devrimleri yaşamış ülkelerden daha yoğun bir şekilde kullanarak, daha baskıcı yöntemlerle yapmak zorunda kalmasıdır.

Bu bağlamda, sol liberal paradigmada yaygın olarak özetle "Kemalist elitlerin cahil yığınları terbiye ettiği" biçiminde yansıtılan ve Kemalizmin sekülerleştirici reformlarının temel bir bütünleyicisi olan devletin eğitsel ve oluşturucu işlevi, temelde "geniş halk kitlelerinin ideolojik ya da ahlaki bilinç biçimleri-

nin, 'ekonomik üretim aygıtının sürekli gelişiminin gereksinimlerine' uyarlanması çabası"ndan (Yetiş, 2009: 146) başka bir şey değildir. Zira "yeni bir uygarlık tipi ya da düzeyi" yaratılması hedeflendiği ölçüde her modernleşme sürecinde devlet, zaten "eğitici" olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda devlet, üstyapısal kertedeki ideolojik, siyasal ve hukuksal süreçlerde düzenleyici bir rol üstlenir ve egemen sınıfın toplumsal, kültürel ve siyasal *ethos*'una uygun bir ideolojik yapılanmanın ortaya çıkarılmasında kilit rol oynar. Ayrıca "devlet, yeni bir uygarlık düzeyinin ve yurttaş tipinin oluşturulması amacına yönelik eğitsel işlevini yerine getirirken yönetilen sınıf ve katmanlar arasında kimi gelenekler, tutumlar ve değerlerin yaygınlaştırılmasını, kimilerinin ise etkisizleştirilmesini hedefler" (Yetiş, 2009: 146-147). Nitekim sekülerleşmeci Kemalist reformları da kapitalist devletin genel nitelikleri olarak ortaya koyduğumuz bu hususlar bağlamında değerlendirmek gerekmektedir.

Fransız Devrimi'ni incelediğimizde, Türkiye'yle tarihsel deneyim farklılıkları olmakla birlikte, devletin ön plana çıkarak yeni uygarlık ve yurttaş tipinin yaratılmasında eğitsel işlev üstlendiği süreçlerin orada da yaşandığını görürüz. Eric Hobsbawm'ın belirttiği gibi, Kemalist elitlerin topluma belirli bir siyasal ve kültürel *ethos*'u beinmsetmeye çalışmasına oldukça benzer şekilde, Fransız Devrimi'nde "devletin (...) laik niteliği, kendi tekil ideolojik biçimlerini geniş kitlelere dayatan liberal orta sınıfın [burjuvazinin, EG], siyasal hegemonyasına işaret etmekteydi" (2012: 140). Kemalist Devrim'in bu noktadaki farkı, belirttiğimiz üzere, sivil toplum alanının zayıflığı ile ilişkili olarak devletin bu süreçlerde daha fazla rol almasının bir zorunluluk haline gelmesidir.

Sonuçta burada söylenmek istenen şudur: Kemalistlerin laikleşmeci/sekülerleşmeci reformları, Batılılaşabilmek adına öznelerin baskıcı olma tercihleriyle değil, burjuva toplum formasyonunun kurulmasında birincil etkenler olarak karşımıza çıkan

nesnel ve sınıfsal yapılarla açıklanmalıdır[7] (Timur'dan aktaran Tanör, 2010: 279; Yetiş, 2009: 145). Bu yüzden, Kemalizmin laiklik anlayışının –başka yönlerden Jakobenlere benzeyip benzemediği şimdilik bir yana– devletin sivil toplumu tanzim etmek istediği gerekçesiyle "Jakoben" olarak nitelendirilmesi, en baştan sorunlu bir kuramsal yaklaşıma işaret etmektedir.

Devlet-sivil toplum ilişkiselliği bakımından kuramsal çerçevemizi böyle bir bağlama oturttuğumuzda, sekülerleşme/laikleşme süreçlerine dair, "kontrol-ayrışma dikotomisi" olarak isimlendirilecebilecek, "dinin devlet tarafından denetlenmesi" (kontrol) ve "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" (ayrışma) biçiminde yapılan geleneksel ayrımın boşa düştüğünü görürüz (bu konuda Çitak, 2004: 25-27). Çünkü, "dini devletin denetimine alma" ve "din ve devlet işlerinin ayrılması" biçiminde yapılan ayrım, birincisinde "tarihsel blok"un kurulma aşamasında ve sonrasında devletin sivil toplum alanına çeşitli sebeplerle daha fazla aktif müdahalede bulunmaya gerek duyması, ikincisinde ise müdahalelerin oransal olarak azlığı ve sekülerleşmeci dönüşümün sivil toplum alanında rıza ya da oydaşma yoluyla "kendiliğinden" gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Ancak hangisi olursa olsun, "geleneksel/feodal toplumun dinsel gelenekleriyle çatışan modern burjuva dünya görüşünün dinsel görüş aleyhine çözülmesi" olarak tanımladığımız sekülerleşme sürecinde ulaşılan hedef değişmez.

Gerçekten de, eğer kapitalizmin temel işleyişini ve burjuva sınıf iktidarını engelleyecekse hiçbir modern devlet, dinin bir özgürlük olarak sivil toplum alanında da yaşanmasına müsaade etmez; ya onu tasfiye eder ya da burjuva sınıf iktidarını engellemeyecek bir biçime dönüştürür. Diğer bir deyişle, modern

7 Bu noktada Kemalist laisizmin, öznel tercihlerle ilişkili olarak bazı abartılı uygulamalarından söz edilebilir (örneğin Şapka İnkılabı, ezanın Türkçeleştirilmesi vs.) ancak bu uygulamalar, –ne kadar bu amacı gerçekleştirmekte başarılı olabildikleri bir yana– son tahlilde modern burjuva toplum formasyonunu kurmaya yönelik atılan adımlardır.

burjuva toplumunda hiçbir egemen devlet, feodal/geleneksel biçimiyle dinsel bir karşı iktidar odağının varlığına müsaade etmez. Bazen dinsel yapılara belirli özerklikler tanısa bile, son tahlilde asıl düzenleyici kendisidir ve bu bağlamda dinle olan ayrışma çizgisini de devlet kendisi belirler (Tanör, 2010: 264). Bu bakımdan, modern toplumda "dünyevi alan"ın farklı biçimlerde de olsa "dinsel alan" üzerinde belirleyici olduğunu iddia etmek mümkündür (Çitak, 2004: 25).

Bu bağlamda düşündüğümüzde, "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" ne kuramsal olarak mümkündür ne de zaten tarihsel süreçlerde böyle bir uygulamadan söz edilebilir. Çünkü belirttiğimiz üzere, örneğin 1905 yılındaki yasayla Fransa'da uygulandığı gibi, dinsel yapılara birtakım geniş özerk alanlar tanındığı durumlarda bile (ki bunu tanıyan da son tahlilde devlet, yani "seküler alan"dır), modern toplumda gerçekte olan her daim dinin devlet tarafından denetlenmesidir. Dolayısıyla, din-devlet ilişkilerinde "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması"ndan söz edilemez[8], sadece dinin devlet tarafından denetlenmesinin/kontrol edilmesinin farklı derecelerinden söz edilebilir (Çitak, 2004: 25-27; 262; 264; Mert, 1994: 51-52).

Bu doğrultuda, devlet ve sivil toplumun organik olarak birbirinden ayrılmasının hatalı olduğu biçimindeki kuramsal öncülümüzle de uyumlu olarak, sekülerleşme/laikleşme denilen sürecin hem devleti hem de sivil toplumu içerisine alan "total" bir süreç olduğu iddia edilebilir. Örneğin, Türkiye'de halifeliğin kaldırılması ya da ulemanın tasfiyesi gibi devleti laikleştirici adımlar atıldıktan sonra tarikatlar, "sivil toplum alanına ait" denilerek kapatılmasaydı, son tahlilde burjuva sınıf iktidarını ve onun devlet formasyonunu tehdit edici bir işlev görebilirlerdi. Gerçekten de bakıldığında Türk Devrimi süresince (1908-1927), tarikatlardan kaynaklı üç karşı-devrimci ayaklanma yaşanmış,

8 Diğer bir deyişle, hayat "dinsel alan" ya da "dünyevi alan" olarak ikiye ayrılamaz.

bunlardan iki tanesi (Şeyh Sait ve Menemen isyanları) devletin laikleştirilmesindeki en önemli adım olarak nitelendirilebilecek halifeliğin kaldırılmasına yönelik olmuştur. Diğer bir deyişle, sivil toplum alanında olduğu iddia edilen tarikatlar, son kertede devletin laikleştirilmesinin önünde de engel teşkil etmişlerdir. Sonuçta şunu iddia etmek mümkündür ki, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin devlet tarafından denetlenmesi biçiminde iki laiklik modeli belirleyip, Kemalist iktidar gibi, ikinci modeli uygulayanları (ki Kemalistlerin bu modeli ne derece uyguladığını da ileride tartışacağız) "Jakoben" olarak nitelendirmek doğru bir yaklaşım gibi gözükmemektedir.[9]

Diğer taraftan, kontrol-ayrışma dikotomisini reddetmemiz, farklı toplumlarda farklı sekülerleşme modellerinin olabileceği gerçeğini yadsıdığımız anlamına gelmez. Zira tartışmayı "kontrol-ayrışma dikotomisinin" ekseninden çıkartıp, "kontrolün farklı dereceleri" bağlamına oturttuğumuzda da farklı sekülerleşme modellerinden söz edilebilir. Hatta tartışmayı bu eksen üzerinden yaptığımızda, Jakobenizm ile Kemalizmin laiklik anlayışlarının karşılaştırılması da anlamlı bir hale gelmiş olur. Aslında, –öncesinde belirttiğimiz üzere– hangi model geçerli olursa olsun ulaşılan sonuç aşağı yukarı aynıdır. Ancak ulaşılan sonuç aynı bile olsa, sekülerleşme/laikleşme süreçleri toplumların kendi özgül koşulları neticesinde tarihsel olarak farklı biçimlerde deneyimlenmiştir. Bu bağlamda, biz de bu çalışmada din-devlet ilişkileri bağlamında "çatışmacı" ve "uzlaşmacı" olmak üzere iki tür laikleşme/sekülerleşme

9 Ayrıca, kontrol-ayrışma dikotomisini kabul eden yaklaşımların "özcü" bir yönü de vardır. Bu yaklaşımlara göre, Hristiyanlığın Avrupa'da ulus-devletlerden ayrı bir kurumsal örgütlenme yapısına sahip olması, bu coğrafyada "din-devlet ayrışması"nı mümkün kılmış ancak İslam coğrafyasında böyle bir durumun olmaması dinin devletçe denetlenmesini beraberinde getirmiştir (Çitak, 2004: 6-7). Ancak belirttiğimiz üzere, modern burjuva toplumunda dinin –gevşek ya da sıkı– her hâlükârda devletçe denetlenmesinin zaten zorunluluk olması bir yana, dinin devlet tarafından oldukça sıkı denetlendiği örnekler Avrupa'da da vardır. Özellikle devrimci Fransa'da bunun böyle olduğuna ileride değineceğiz.

modelinin var olduğunu iddia edeceğiz (Mert, 1994: 38; 45; 52; Tanör, 2010: 261-262).

Çatışmacı modelin tipik örneği Fransa'dır. Fransa'da özellikle Fransız Devrimi'yle görünür olan hayatın hemen her alanındaki çatışmacı ve devrimci süreç, sekülerleşme/laikleşme süreçlerinde de kendisini göstermiştir. Fransız Devrimi süresince dinsel yapılara sivil toplumda özerk alanlar açılmasına izin verilmemiş, aksine din devletin sıkı denetimi ve vesayeti altına sokulmuştur. Bu bağlamda, 1789-1801 arasında Kilise mülklerinin kamulaştırılması, din adamlarının seküler anayasaya sadakat borcu altına sokulması ve bu zümrenin Kilise'yle bağının kesilerek devlet aylıklısı haline getirilmesi gibi uygulamalara gidilmiştir. 1801 yılında Napolyon'un Kilise ile imzaladığı konkordato ile Devrim'in 1789-1795 arasındaki (özellikle Jakobenlerin de iktidar oldukları 1792-1794 dönemindeki) katı uygulamalarından birtakım gevşemelere gidilmiş olsa da, özellikle atamalar, aylıklar ya da din eğitimi gibi alanlarda kendisini gösteren devletin din üzerindeki vesayeti devam etmiştir.[10] Ancak 19. yüzyıl boyunca süren tartışmalar sonunda, 1880'de başlayan ve 1905'te nihai sonucuna ulaşan bir süreçle, 1801 tarihli konkortado yürürlükten kaldırılmış ve devletin din üzerindeki vesayeti büyük oranda tasfiye edilerek din, devletin çizdiği sınırlar çerçevesinde sivil toplum alanına terk edilmiştir (Tanör, 2010: 261).

10 Burada not düşülmesi gereken bir husus, Fransız Devrimi içerisinde de devletin din üzerindeki vesayetinin farklı dereceler ve biçimler almış olmasıdır. Örneğin 1795 yılında Konvansiyon, "devlet kilisesi" anlayışından uzaklaşarak, Kilise'nin kendi kendini finanse etmesi ilkesinin benimsendiği "devlet-kilise ayrımı" anlayışına geçmiştir. Ancak 1797 yılındaki *Fructidor* darbesinden sonra devletin din üzerindeki baskıları yeniden artmıştır (Çitak, 2004: 84; Sarıca, 1970: 147). Ayrıca, Fransız devrimciler arasında Katoliklik'i savunmaktan ateizm propagandası yapmaya kadar geniş bir skalada dine çok farklı bakış açıları mevcuttur. Bununla birlikte, Fransız Devrimi'nin (1789-1799) genelinde, burada belirttiğimiz "çatışmacı laiklik anlayışı"nın özelliklerinin baskın olduğunu iddia etmek mümkündür.

"Uzlaşmacı model"de ise, adı üzerinde, devlet ve din ilişkileri daha anlaşmalı ve barışçıl bir yol izlemiştir. Özellikle İngiltere ve Almanya'da, bu ülkelerde siyasal/politik devrimin ya Fransa'ya kıyasla daha düşük yoğunluklu bir seyir izlemesi ya da böyle bir devrimin hiç gerçekleşmemesiyle ilişkili olarak, sekülerleşme/laikleşme süreçleri daha uzlaşmacı olmuştur. Bu ülkelerde ulusal kiliselerin kurulmasından itibaren (ki İngiltere'de bu süreç 15. yüzyıla kadar gider) hem bu kiliselerin hem de genel olarak dinselliğin devletten özerkliği kabul görmüştür. Aslında "ulusal kilisenin özerkliği" olgusu *Ancien Regime* Fransa'sında da vardır ancak devrimci Fransa buna son vermiştir. Bununla birlikte, 1905 yılından itibaren Fransa'nın çatışmacı modelden ayrılarak uzlaşmacı modele tekrar döndüğü iddia edilebilir (Tanör, 2010: 261-262)

Sonuçta, –ulaşılan nokta değişmemekle birlikte– kabaca "çatışmacı model"in din ve devlet ilişkilerinde daha devrimci, radikal, denetleyici ve vesayetçi olduğunu; "uzlaşmacı model"in ise daha evrimci/reformist, liberal ve bireyci bir anlayışı benimsediğini iddia etmek mümkündür (Tanör, 2010: 261-262). Bu noktada sorulması gereken soru ise, Kemalist modernleşme sürecinin devrimci Fransa'nın da dahil olduğu "çatışmacı model"e mi yoksa "uzlaşmacı model"e mi daha yakın durduğudur.

1.3 Sekülerleşmeci Reformların Karşılaştırılması

Kemalist modernleşme sürecinde, devrimci Fransa'nın da dahil olduğu "çatışmacı model"in mi yoksa "uzlaşmacı model"in mi uygulandığı sorusuna ilk etapta "söylem" düzeyinde yanıt aradığımızda, Kemalistlerin kendilerini çatışmacı modelin içerisinde konumlandırmaktan hiç çekinmediklerini görürüz. *Onuncu Yıl* kitapçığındaki şu ifadeler bu durumu net bir şekilde ortaya koyar:

> Cumhuriyet Türkiye'sinin cemiyeti laik bir cemiyettir. Fakat bu laiklik sadece din ve dünya işleri arasında Fransa'da olduğu gibi, bir mütareke manasını ifade etmez. Yani pasif bir laiklik değildir. Türk laikliği hayatın, yani milletin menfaatlerini ve dirliğini her şeye hâkim kılan aktif bir telakkisidir (aktaran Tanör, 2010: 283).

Bülent Tanör bu alıntıda, Kemalistler "Fransa'da olduğu gibi mütareke" (yani uzlaşma) ifadesini kullanırken, devrimci Fransa'yı da içinde alan ve kabaca 1789-1905 arasında uygulanan "çatışmacı modelin" mi yoksa 1905 sonrası uygulanan "uzlaşmacı modelin" mi kastedildiğinin belirsiz olduğunu söyler. Hatta Tanör bir adım daha ileri giderek, eğer burada devrimci Fransa'yı da içine alan model kastedilmişse ve bu radikal model dahi "mütarekeci" bulunmuşsa, –kendi deyimiyle– "Türk Jakobenleri"nin (Kemalistlerin) Fransız devrimcilerden bile daha radikal olduklarını iddia eder (2010: 283).

Öncelikle şunu belirtelim ki, Kemalistler kendi laiklik anlayışlarını tanımlarken Fransa'ya atıfta bulunmuş olmaları, onların birçok konuda olduğu gibi laiklikle ilişkili olarak da kendilerini bu ülkeyle karşılaştırdıklarını gösterir. Diğer taraftan, burada Kemalistlerin "mütarekeci" olarak tanımladıkları laiklik anlayışının, 1905'ten önceki çatışmacı modelden çok 1905'ten sonra uygulanan uzlaşmacı model olduğu bizce açıktır. Zira 1933'te yazılan bu metinde, Kemalistlerin 1905 öncesini kastettiklerine dair bir belirti yoktur. Dolayısıyla, Tanör'ün iddia ettiği gibi Kemalistlerin Fransız devrimcilerden ve Jakobenlerden daha radikal görülmesi için bir sebep de yoktur. Ancak Kemalistlerin, Fransa'daki 1905 sonrası laiklik anlayışını "mütarekeci" bulmuş olmaları, "din ve dünya işleri arasında mütareke" ile yenemeyip "laikliği her şeye hâkim kılan aktif bir telakki" olarak görmeleri, onların çatışmacı modelde olduğu gibi radikal bir anlayış benimsediklerine ve bu bağlamda Fransız devrimcilerine benzediklerine dair güçlü bir delil

olarak gösterilebilir (Çitak, 2004: 261; Tanör, 2010: 283). Öte yandan, Kemalistlerin laiklik/sekülerleşme konusunda devrimci Fransa'ya yakın durduklarına dair bu söylemsel örnek önemli olmakla birlikte yeterli değildir zira bu konuda kesin bir yargıya varabilmek için "Giriş" bölümünde belirttiğimiz "eylem-söylem kuralı" uyarınca sekülerleşmeci uygulamaların da benzer olup olmadıklarını incelememiz gerekir.

Laik bir devlet örgütlenmesinin birincil ilkesi, siyasal meşruiyet zemininin, diğer bir deyişle iktidarın kaynaklandığı yerin *(auctoritas'*ın) dinden bağımsız hale getirilmesidir. Bu bağlamda, bir önceki bölümde aktardığımız gibi, tüm dünyadaki burjuva devrimlerinde, ulusal egemenlik ilkesi uyarınca siyasal iktidarlar üzerindeki tanrısallık ilkesi kaldırılmış, egemenlik bir anlamda "gökten yere" indirilmiştir. Egemenlik ya da iktidarın meşruiyet kaynağının bu şekilde "dünyevileştirilmesi", iktidarını Tanrı'dan aldığı iddiasını taşıyan mutlak monarkların ve dinin (ya da onun temsilcisi iddiasındaki kurumların), siyasetteki egemenliğine son verilmesi anlamına gelmektedir (Tanör, 2010: 260-261). Nitekim böyle bir süreç, tüm dünyada olduğu gibi Fransız Devrimi'nde ve Kemalist Devrim'de de yaşanmıştır. Bu bağlamda, iktidarın kaynağının "dünyevileştirilmesi" hem Fransız devrimcilerin hem de Kemalistlerin "ulusal egemenlik" ilkesi uyarınca paylaştıkları ve uyguladıkları ortak bir düşüncedir.

Laik devlet örgütlenmesine yönelik olarak atılan adımlarda Fransız devrimciler ile Kemalistler arasındaki diğer bir benzerlik, her ikisinin de kendi toplumlarındaki mevcut geleneksel dinin (Katoliklik ve Sünni İslam) bir "resmî din" olmasına karşı çıkmalarında ortaya çıkar. Fransız Devrimi'nde İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin Ulusal Kurucu Meclis'teki tartışmalarında, o sıralarda burjuva devrimcilerle birlikte hareket eden alçak rütbeli rahipler (*le bas clerge*), devletin bir resmî dininin olması konusunda uzun uzun direnmişlerdir. Ancak bu

istek, başta Mirabeau olmak üzere Fransız devrimcilerce reddedilmiştir (Sarıca, 1970: 86 ve 136). Benzer şekilde, Kemalist Devrim'de 1924 Anayasası'nda İslamı devlet dini yapan hüküm, bu hükmü statükonun devamı ve Türkiye'nin geriliğinin sürmesinde önemli bir etken olarak gören Kemalistlerce 1928 yılında anayasadan çıkartılmıştır (Zürcher, 2010: 256).

Siyasal meşruiyet zemininin dünyevileştirilmesi ve geleneksel dinin resmî din olarak tanınmasının reddedilmesi dışında, Fransız devrimciler ile Kemalistleri laiklik konusunda birbirine yakınlaştıran diğer bir durum, kendi toplumlarında örgütlü kurumsallaşmış dine karşı giriştikleri militan mücadelede görülür. Bu noktada, iki ülkenin özgül koşullarıyla ilişkili birçok farktan söz edilebilirse de, son tahlilde Fransız devrimcilerin Papalık ve Kilise kurumları, Kemalistlerin ise Hilafet ve Ulema kurumları ile mücadelelerinin oldukça benzer bir anlayışın ürünü olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu anlayış kısaca, devlet örgütlenmesi içerisindeki dinî kurumların bir kısmının ortadan kaldırılması, ortadan kaldırılmayanların ise özerkliğine son verilerek devlet denetimine alınması olarak özetlenebilir (İnsel, 2011: 22).

Fransız devrimciler, 12 Temmuz 1790 tarihinde "Ruhbanın Sivil Yapılanması" (*Constitution civile du clerge*) isimli yasayı geçirerek, 1516 tarihli Papalık'ın Fransa'daki Kilise üzerindeki belirli haklarını tanıyan konkordatoyu yürürlükten kaldırmış ve Kilise'yi yeniden örgütlemişlerdir. Piskoposların artık Papa tarafından seçilememesi gibi maddelerin olduğu bu yasa, Fransız Kilisesi'nin Papalık'la bağlarını oldukça gevşetmiş ve onu ulusal bir kiliseye dönüştürmüştür (Ağaoğulları, 2010: 211-212; Sarıca, 1970: 97). Ayrıca bu dönemde, Fransa'nın Avignon kenti için 22 Mayıs 1790 tarihinde alınan "Milletlerin, insanların hür ve serbest iradeleriyle ve birlikte yaşama dilekleriyle bir araya geldikleri" kararı gereğince ilk defa plebisit yapılarak Papalık'ın Avignon üzerindeki hakları kaldırılmıştır (Sarıca,

1970: 98 ve 104). Tüm bu yasalar ile dinsel otorite yerine ulusal egemenlik anlayışı getirilerek Papalık'ın Fransa'daki gücüne büyük bir darbe vurulmuştur.

Fransız devrimcilerin karşı bir dinsel iktidar odağı olarak gördükleri Papalık'a karşı mücadelelerinin benzerini Kemalistlerin Halifelik'e karşı mücadelelerinde görürüz. 1 Kasım 1922'de saltanat kaldırılınca Halifelik, yalnızca bir dinsel memuriyet olarak kalmış ancak toplumdaki tutucu ve gerici güçler Halife'yi devletin başı olarak görmeye devam etmiştir. Bu şekilde Halifelik, saltanatın ilgası ve Cumhuriyet'in ilanından sonra bile devletin tam olarak denetleyemediği dinsel bir karşı iktidar odağı, diğer bir deyişle karşı-devrimci bir unsur olmaya devam etmiştir (Ahmad, 2009: 68-71; 73-75; 112; Zürcher, 2010: 247-249). Aynı zamanda Halifelik, en azından kuramsal düzeyde, bütün dünyadaki Müslümanlara seslenen bir kurum olarak (ki bu "seslenme", "evrenselcilik" iddiasıyla bir bakıma Papalık'a benzemektir) ulus-devletin ruhuna aykırıdır ve ulus-devlet inşasına girişen Kemalistler, dolayısıyla bu durumdan hoşnut değildir (Ahmad, 2009: 62-64 ve 70; Zürcher, 2010: 220, 248 ve 289). Bu bağlamda, Kemalistler önce Ekim 1923'te başkenti İstanbul'dan Ankara'ya taşıyarak, –birincil amaç bu olmasa bile– İstanbul'un Halifelik'in merkezi olarak taşıdığı kutsal nitelikle ilişkili olarak Halife'nin itibarına sembolik ancak önemli bir darbe indirmişler; daha sonra ise Fransız devrimcilerin Papalık kurumuna takındıkları tavra benzer şekilde Halifelik'i 3 Mart 1924 tarihli yasayla tamamen kaldırmışlardır.

Diğer taraftan, Fransız devrimciler ve Kemalistler arasındaki laikleşme/sekülerleşme eksenli benzerlik, –belirttiğimiz üzere– sadece Sünni İslamın ve Katolikliğin en üst kaleleri olarak nitelendirilebilecek Halifelik ve Papalık kurumları ile mücadeleden ibaret değildir. Tıpkı Fransız devrimcilerin Kilise'yi yeniden örgütleyerek devletin denetimine alması gibi Kemalistler de o güne kadar zaten oldukça zayıflatılmış

olan ulemayı tamamen tasfiye etmişler ve –tıpkı devrimci Fransa'daki gibi– kendi denetimlerinde bir dinsel memurlar kesimi yaratmışlardır.

Kiliseyle mücadele eden Fransız devrimciler, önce *Etats Generaux*'nun ayrı tabakalar halinde toplanan ve karar alan yapısını ilga ederek, 17 Haziran 1789'da parlamentoyu yekpare bir "Ulusal Meclis" şeklinde örgütlemişlerdir. Bu, aristokratlarla birlikte Kilise'nin de siyasal kertede özerk ve imtiyazlı bir tabaka olmaktan çıkartıldığı anlamına geliyordu (Ağaoğulları, 2010: 195 ve 207-8; Sarıca, 1970: 75-76). "Ruhbanın Sivil Yapılanması" yasası ile ise rahipler, Ulusal Kiliseye bağlı devlet memurları haline getirildi. Dinî görevlerini yapanlara bundan sonra sadece devletçe maaş ödenecekti. Ancak ruhbanın imtiyazlarının kaldırılması bunlarla bitmedi. 4 Ağustos 1789'da alınan kararlarla siyasal ayrıcalıkları zaten kaldırılmış olan soyluların ve din adamlarının bu defa da toplumsal ve ekonomik imtiyazları kaldırıldı. Kaldırılan imtiyazlar arasında Kilise'nin aldığı ondalık vergisi de (aşar) vardı. 2 Kasım'da ise Kilise'nin malları kamulaştırıldı ve satışa sunuldu. (Ağaoğulları, 2010: 210-212; Sarıca, 1970: 97). Dahası, 27 Kasım 1790'da Ulusal Kurucu Meclis rahiplerin "Ruhbanın Sivil Yapılanması" yasasına sadakat yemininde bulunmasını istedi ve bu yemini etmeyenlerin istifa etmiş sayılacaklarını belirtti. Rahiplerin yarısı bu yemini etmediler. Böylece Fransız Kilisesi, "Devrim yandaşı" ve "Devrim karşıtı" olarak "yeminliler" ve "yeminsizler" şeklinde ikiye bölündü (Ağaoğulları, 2010: 212-213; Sarıca, 1970: 97-98). Yeminsiz rahipler, tüm Devrim süresince bir karşı-devrim unsuru olarak görüldüler.

Benzer bir süreç Kemalist Devrim boyunca da yaşandı. Hilafet'in ilgaedildiği 3 Mart 1924 tarihli yasayla Şeyhülislamlık makamı ile Şeriye ve Evkaf Vekâleti de kaldırılmıştı. Bunların yerlerine doğrudan Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Reisliği ve Evkaf Umum Müdürlüğü kuruldu. Bu iki kurumun da doğ-

rudan Başbakanlık'a bağlanması Kemalistlerin, devlet içerisindeki dinsel kurumların özerkliğinin tasfiyesiyle yetinmeyip aynı zamanda dinî ve dinsel kurumları devletin sıkı denetimine almak istediğinin açık bir göstergesiydi (Zürcher, 2010: 269 ve 277). Ayrıca Kemalistler, Ulema'nın tasfiye edilmesi amacıyla, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitimi tamamen laikleştirdiler. Bu şekilde modern eğitimin yanında dinsel eğitim veren kurumlar olarak varlığını sürdüren medreseler kaldırıldı. Bunların yerine Kemalist iktidarın din anlayışına uygun din adamları yetiştirilmesi amacıyla imam hatip okulları ve İstanbul Darülfünun'u bünyesinde İlahiyat Fakültesi kuruldu. 1926'da İsviçre Medeni Kanunu ve İtalyan Ceza Yasası'nın kabul edilmesiyle, o güne değin zaten aile ve miras hukukuyla sınırlandırılmış olan şeriatın rolü tamamen ortadan kaldırılmış oldu ve böylece bu alan da Ulema'nın denetiminden çıkartıldı (Zürcher, 2010: 277). Nitekim tüm bu reformlar, Fransız devrimcilerin Fransız Kilisesi'nin özerkliğine son vererek onu devlete bağlı kılmalarına ve rahipleri devlet memuru haline getirerek anayasaya yemin etmeye zorlamalarına oldukça benzer bir anlayışın ürünüydüler.

Bu noktada şunu belirmek gerekir ki, Fransız devrimcilerin genel bir eğilimi olan dinin devletçe sıkı bir denetim altına alınması gerektiği düşüncesinin –doğrudan Fransız Devrimi'ne atıfla ya da değil– Kemalistlerin de paylaştıkları ve uyguladıkları bir düşünce olduğu, hem sol Kemalist hem de sol liberal paradigmaca kabul görür. Sol Kemalist paradigma bu düşünceyi olumlu, sol liberal paradigma ise olumsuz bir bağlamda değerlendirse de, bu konuda bir mutabakat olduğu iddia edilebilir. Örneğin, sol Kemalist paradigmaya yakın duran Bülent Tanör, "devrimci Fransa ve Türkiye'de devlet din işlerini denetim altına almıştı" derken (2010: 264; ayrıca 2010: 285), sol liberal paradigmaya yakın Eric Jan Zürcher, 1924 yılında kaldırılan Şeyhülislamlık ve Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin yerine kurulan

Diyanet İşleri Reisliği ve Evkaf Umum Müdürlüğü'nün doğrudan Başbakanlığa bağlanmasına atıf yaparak, bu uygulamanın "Kemalist laiklik anlayışının devletle dinin tamamen ayrılması anlamına gelmediğini, daha çok, devletin din üzerindeki denetimini ilan ettiğini açıkça göster[diğini]" yazar (2010: 277). Gerçekten de, devletin dini sıkı bir şekilde denetlemesi ve bu bağlamda devletin din üzerindeki kontrol derecesinin yüksek olması gerektiği noktasında Fransız devrimciler ve Kemalistler arasında benzerlik olduğunu iddia etmek mümkündür.

Bir önceki başlıkta, kapitalizmin temel işleyişini ve burjuva sınıf iktidarını engelleyecekse hiçbir modern devletin, dinin bir özgürlük olarak sivil toplum alanında da yaşanmasına müsaade etmeyeceğini, ya onu tasfiye edeceğini ya da sınıf iktidarını engellemeyecek bir biçime dönüştüreceğini belirtmiştik. Bu noktada, Fransız devrimciler ve Kemalistler arasında laiklik/sekülarizm kavramı bağlamında başka bir benzerlik ortaya çıkar. Tıpkı Fransız devrimciler gibi Kemalistler de dinin mevcut haliyle toplumsal yapı üzerindeki etkisinin kabul edilemez olduğunu düşünmüşlerdir (Çitak, 2004: 271). Bu bağlamda, mevcut din ya toplumsal yaşamdan tasfiye edilmeli ya da modern burjuva toplumunun ihtiyaçlarına cevap verecek, en azından onu tehdit etmeyecek bir biçime dönüştürülmelidir.

Bu bakış açısının doğal sonucu ise, sadece devletin laikleştirilmesiyle yetinilmeyip sivil toplum alanında da aktif müdahalelerle sekülerleştirici uygulamalara gidilmesi, reformlar yapılmasıdır. Gerçekten de bakıldığında, Ağaoğulları'ndan öncesinde yaptığımız alıntıda belirtildiği gibi Fransız Devrimi'nde, "dünyevi yaşamın dinî değerlerden, anlamlandırmalardan, söylemlerden bütünüyle arındırılması ve tabii toplumsal-siyasal alanın her türlü dinsel etkiden soyutlanması anlamında bir sekülerlik anlayışı hâkim kılınmıştır" (2011b: 630; ayrıca 2011c: 17). Nitekim aynı anlayış Kemalistlerde de vardır zira Kemalizmin laiklik anlayışı sadece devlet örgütlenmesinin tüm

veçheleriyle (meşruiyet kaynağı, anayasa, hukuk vs.) laikleştirilmesi anlayışından oluşmaz. Fransız devrimcilerde olduğu gibi Kemalist laiklik, aynı zamanda sivil toplumun da sekülerleşmesini (diğer bir deyişle toplumun ve kişinin seküler bir temelde yeniden şekillenmesini) öngörür ve bu bağlamda, buraya aktif müdahalelerde bulunmaktan çekinmez (Tanör, 2010: 283). Nitekim *Onuncu Yıl* kitapçığından yaptığımız alıntıda: "Türk laikliği hayatın, yani milletin menfaatlerini ve dirliğini her şeye hâkim kılan aktif bir telakkisidir" denmesi bu duruma işaret etmektedir. Toplumsal hayatın sekülerleştirilemediği yerde ise devreye, dinin modern devlet ve toplum yapısına tehdit oluşturmaması için birtakım resmî örgütlenmelerle (Diyanet İşleri Başkanlığı, Şeriye ve Evkaf Bakanlığı) denetlenmesi girer.

Diğer taraftan, Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim süreçlerinde, –her ne kadar temel anlayış değişmese de– her iki toplumun özgüllükleriyle ilişkili olarak söz konusu sekülarizm politikaları bazı farklılıklar gösterebilmektedir. Özellikle İslam coğrafyasının önemli bir unsuru olan tarikatların Fransız Devrimi'nden farklı olarak Kemalist Devrim'de oynadığı rol, bu iki devrimci süreci sekülarizm eksenli bir tartışmada birbirinden ayırır. Ayrıca, Kemalistlerin simgeler ve semboller konusunda (alfabe, dil, kılık-kıyafet, takvim vs.) topluma yaptığı dikey müdahalelerin oranı da onları Fransız devrimcilerden kısmi olarak farklı bir noktaya taşır.

Osmanlı tarihi boyunca önemli görevlerde bulunmuş dinsel ve toplumsal örgütlenmeler olan tarikatlar, 19. yüzyıl sonuna ve 20. yüzyıl başına gelindiğinde Osmanlı toplumunda oldukça etkin bir pozisyondadırlar. Ayrıca bu "örgütler", devletle de çeşitli ilişkiler içerisindedirler (Zürcher, 2010: 283). Tarikatların Fransa'daki muadili olarak düşünebileceğimiz manastırlar ise, Türkiye'deki durumun aksine Devrim öncesi Fransa'sında oldukça etkisizdir. Murat Sarıca'nın aktardığına göre toplam 60 bin kadar sakini olan manastırlar bu dönemde kamuoyunda iti-

barlarını oldukça yitirmiş durumdadırlar (1970: 15). Dolayısıyla manastırlar, Türkiye'deki tarikatların konumunun aksine, din-devlet ilişkileri bağlamında Fransız Devrimi'nde önemli bir rol oynayabilecek durumda değildirler.

Bu noktada, din odaklı karşı-devrimci hareketlerin her iki devrimci süreçte farklı eksenler üzerinden geliştiği iddia edilebilir. Fransız Devrimi'nde dinsel içerikli karşı-devrimci odak, Kilise örgütlenmesidir. Kilise içerisinde genelde aristokrat ailelerden gelen ve servetin büyük bir kısmına el koyan yüksek rahipler (*le haut clerge*), devrimci dönüşümün önünde diğer aristokratlarla birlikte en önemli engeli oluştururlarken, alçak rahiplerin *(le bas clerge)* bir kısmı devrimci dönüşüme belirli bir noktaya kadar destek olmuşlardır (Ağaoğulları, 2010: 186 ve 207; Sarıca, 1970: 13-16). Bununla birlikte, "Ruhbanın Sivil Yapılanması" yasasına yemin etmeyen yüksek ya da alçak tüm rahipler, Devrim süresince kaçınılmaz olarak bir karşı-devrim odağı olmayı sürdürmüşlerdir.

Osmanlı-Türk modernleşmesinde ise Fransa'daki Kilise örgütlenmesinin muadili olarak düşünebileceğimiz Ulema, devrimci süreçlere karşı çeşitli dönemlerde farklı tutumlar takınmıştır. Örneğin, Fransız Devrimi'nin başlarında alçak rahiplerin devrim yanlısı, yüksek rahiplerinse karşı-devrimci konumlanışlarının aksine, Osmanlı'da 31 Mart karşı-devrimci ayaklanmasına yüksek Ulema karşı çıkarken (diğer bir deyişle 1908 Devrimi'ni desteklerken) alt kesimden Ulema, Nakşibendi tarikatıyla ittifak yapıp ayaklanmada etkin rol almıştır (Zürcher, 2010: 116 ve 151). Bağımsızlık Savaşı esnasında ise İstanbul'da Şeyhülislam, ulusalcıların öldürülmesi gerektiğine dair fetva çıkartırken, ulusalcılar da Ankara müftüsü aracılığıyla karşı fetva çıkartmıştır. Ayrıca bu dönemde, köylüyü Bağımsızlık Savaşı'na kazanmakta zorlanan ulusalcılar, yerel din adamlarının ve tarikatların desteğini alabilmek için çaba sarf etmişlerdir (Ahmad, 2009: 96; Zürcher, 2010: 228-229).

Bağımsızlık Savaşı'nda Ulema'nın bir bölümü ve tarikatlarla yapılan ittifak, ilk etapta alçak rahiplerin Fransız Devrimi'ne başlarda verdiği desteği anımsatabilir. Ancak, Bağımsızlık Savaşı'na destek veren dinci unsurların Fransa'daki alçak rahipler gibi modernleşmeye ve değişime değil, büyük oranda işgalci güçlerle mücadeleye ve Halife'nin kurtarılmasına destek veriyor oluşu, bu iki kesimi devrimci süreçlerde oynadıkları rol bakımından birbirinden ayırır. Zaten Kemalistlerin tarikatlarla yaptığı ittifakın geçici olduğu da çok geçmeden anlaşılacaktır. Kemalistler Kasım 1925'te, Nakşibendi şeyhi Şeyh Sait'in önderliğini yaptığı Hilafet yanlısı ayaklanmanın bastırılmasının hemen ertesinde, tekke, zaviye ve azizlerin türbelerini kapatmışlardır. Ayrıca, 1926'da kabul edilen Ceza Yasası ile din temelinde derneklerin kurulması yasaklanmıştır. 1930 yılının Aralık ayında ise Menemen'de meydana gelen, (tartışmalı olmakla birlikte) Nakşibendi tarikatı üyelerinin önayak olduğu, Hilafet'in ve şeriatın geri getirilmesini isteyen bir ayaklanma yine şiddet yoluyla bastırılmıştır (Ahmad, 2009: 75-76; Zürcher, 2010: 149-154, 251-256 ve 266). Bu bağlamda, Türk Devrimi'nde, o döneme değin oldukça zayıflatılmış, dönüştürülmüş ve çok büyük oranda devletin denetimine alınmış olmasıyla ilişkili olarak, dinsel içerikli karşı-devrimci odak, Fransız Devrimi'ndeki duruma benzer şekilde kurumsallaşmış İslamın kalesi olan Ulema değil, tarikatlar olmuştur.

Benzer doğrultuda, toplumdaki birtakım simge ve sembollerin yer değiştirmesi hususunda, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında farklar olduğu iddia edilebilir. Fransız Devrimi'nin "tabandan" ve "kitlesel" oluşu, Devrim'in ilk günlerinden itibaren yurttaşlık bilincinin oluşmasına yardım eden kırmızı Frikya bonesi, üç renkli kokart, özgürlük ağacı, özel adların değişmesi gibi çeşitli devrimci laik simge ve sembollerin, çoğu zaman halk arasında "kendiliğinden" ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir (Ağaoğulları, 2010: 337). Bununla birlikte,

Kemalist Devrim'in "tepeden" niteliğiyle ilişkili olarak simge ve sembollerin değişimi, bu devrimde halk arasında "kendiliğinden" değil, daha çok devlet bürokrasisinin bilinçli müdahaleleriyle gerçekleşmiştir. Bu bağlamda, Fransız devrimcilerin kılık kıyafet konusunda Kemalistler gibi radikal ve dikey bir müdahale taraftarı olmadıklarını iddia edebiliriz ki bu durum, iki toplumun sekülerleşme süreçleri arasındaki önemli bir ayrımdır (Çitak, 2004: 241).

Gerçekten de Kemalistler, toplumun sekülerleşmesinde, başta giyim kuşam olmak üzere dil, alfabe, müzik, yaşam tarzı gibi kültürel reformlara çok önem vermişlerdir. Zira, Ahmet İnsel'in belirttiği gibi, Kemalistlerde "muasır medeniyetler seviyesi"ni yakalamak için her şeyden önce medeni görünmek, gerçekten inanılan bir saiktir (2011: 22). Öte yandan, Kemalistlerle aralarında bir dozaj farkı olmakla birlikte, Fransız devrimciler de halkın günlük yaşamına çeşitli biçimlerde müdahale etmişlerdir. Bu noktada, Kemalistlerin Fransız devrimcilerle aralarındaki önemli bir benzerlik, Fransız devrimcilerin dinî nikah yerine medeni nikah getirmesine çok benzer bir şekilde (Sarıca, 1970: 97), Kemalistlerin de aile hukukunda yaptıkları değişikliklerle dinî nikah ve çok eşliliği yasaklamalarıdır (Zürcher, 2004: 257).

Sonuçta, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında laikleşme/sekülerleşme süreçlerine dair birtakım tarihsel deneyim farklılıklarının olduğu iddia edilebilir. Buna karşın, reformların karakteri, dine karşı radikal ve çatışmacı yaklaşım ve bu bağlamda devletin dini sıkı denetim altına alarak sivil toplum alanına aktif müdahale etmesi gibi hususlarda, Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim arasında önemli benzerlikler olduğunu ve dolayısıyla Kemalistlerin Fransız devrimcilerle benzeştiklerini öne sürmek mümkündür. Ancak dikkat edilirse buraya kadar Kemalistler Fransız devrimcilerle karşılaştırıldı ve Jakobenlerle doğrudan bir karşılaştırma yapılmaktan özellikle kaçınıldı. Dolayısıyla, bu noktada yapılması gereken, Fransız devrimciler-

den bir adım öteye giderek, Jakobenlerin laiklik ve sekülarizme bakış açılarının Kemalistlerle herhangi bir benzerliğinin olup olmadığının aydınlatılmasıdır.

1.4 Jakobenizm ve Laiklik

Jakobenlerin sekülarizm anlayışlarının Kemalistlerle benzerliği hususunda öncelikle söylenmesi gereken, onların 1789'un devrimci kuşağının genel özelliklerini birçok noktada paylaşıyor oluşlarıdır (Ağaoğulları, 2010: 285-286). Bu bakımdan, bir önceki başlıkta Fransız devrimciler ve Kemalistler arasında var olduğunu belirttiğimiz laiklik konusuyla ilişkili benzerliklerin ve farklılıkların, çok büyük oranda Jakobenler için de geçerli olduğunu iddia etmek mümkündür. Örneğin, Fransız Devrimi'nin "ılımlı" olarak nitelendirilebilecek döneminde (1789-1792) Jakobenler Kulübü, iktidarda olmamakla birlikte, Meclis'in çıkardığı yasalar uyarınca anayasa üzerine yemin eden rahipleri ("yeminli rahipler") savunmak amacıyla Roma Kilisesi'nin bağnazlıklarını ve batıl inançlarını suçlamıştır (Sarıca, 1970: 98; Soboul, 1989: 157-165). Bu durumun bir uzantısı olarak, Fransız Devrimi'nde 1789-1792 yılları arasında süren devletin din üzerindeki vesayeti, 1792 sonrasında ve özellikle Jakoben iktidar döneminde (1793-1794) süregitmiş, hatta bu dönemde söz konusu vesayet daha ileriye taşınmıştır.

Bu noktada, Jakobenlerle Kemalistler arasında kimin dini devlet aracılığıyla daha sıkı bir denetim altına aldığına dair kesin bir şey söylemek zordur. Dolayısıyla, bu bağlamda bir tartışmaya girmek çok anlamlı değildir. Bununla birlikte, genel düzeyde "sıkı denetim" olgusuyla ilişkili olarak bir anlayış benzerliği olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu bağlamda, örneğin Zana Çitak, Napolyon döneminin 1801 Konkordatosu'nda yer alan devletin din üzerindeki denetimini "yarı-kontrol" olarak nitelendirir ve Kemalistlerin kendi iktidar dönemlerinde din

üzerinde bundan çok daha radikal ve sert bir denetim sağladıklarını öne sürer (2004: 263 ve 268). Çitak doğrudan belirtmese de bu durumu, Kemalistlerin, Fransız Devrimi'nin 1789-1795 arasındaki kontrol derecesine yakın durdukları biçiminde yorumlamak mümkündür.

Öte yandan, öncesinde literatürde sıkça yapıldığını belirttiğimiz bir hataya burada tekrar dikkat çekmek gerekmektedir. Birçok konuda olduğu gibi, hem sol Kemalist hem de sol liberal literatür, Jakobenizmle Kemalizmi özdeşleştirmeye istekli olduğu ölçüde, hem modern burjuva devletin bazı genel niteliklerini hem de Fransız devrimcilerin genelinde görülen birtakım özellikleri Jakobenlerle sınırlıymış gibi göstermeye meyillidir. Nitekim öncesinde Bülent Tanör'ün abartılı bir şekilde Kemalistleri "Türk Jakobenleri" ilan edişini, bu durumun sol Kemalist literatürden laiklik/sekülerlik kavram(lar)ı bağlamındaki bir örneği olarak görmek mümkündür.

Sol liberal paradigmadan Ahmet İnsel'de de benzer bir durum gözlemlenebilir. İnsel, "dinin bütünüyle devletin denetimine alınarak dinî kurumların özerkliğine son verilmesi[nin] (...) Kemalizmi Jakoben gelenekle yakınlaştır[dığını]" (2011: 22) iddia eder. Ancak İnsel'in belirttiği "dinin bütünüyle devletin denetimine alınarak dinî kurumların özerkliğine son verilmesi" anlayışını, sadece Jakobenler değil, Fransız devrimcilerin geneli paylaşır. Örneğin, İnsel'in belirttiği söz konusu anlayışın doğal sonucu olan "Ruhbanın Sivil Yapılanması" yasası, 12 Temmuz 1790 tarihinde çıkartılmıştır ve bu tarihte hem iktidar Jakobenlerin elinde değildir (hatta öyle olmaktan çok uzaktır), hem de bu tarihte henüz Jakobenler Kulübü Robespierre öncülüğündeki radikallerin değil, sonradan *Feuillant*'lar olarak anılacak ılımlıların yönetimindedir (Ağaoğulları, 2011c: 8-9). Aynı doğrultuda, İnsel'in "Fransa'da Jakoben yaklaşımın Kilise'yle olan çatışmasında ifade ettiği, siyasal otoritenin denetimi dışında, başka bir otoriteye bağlı

bir güce dayalı tepkinin benzerini Kemalizmde buluruz" (2011: 22) şeklindeki argümanı da doğru olmakla birlikte benzer bir sorunla maluldür. Çünkü, İnsel'in belirttiği "siyasal otoritenin denetimi dışında başka bir otoriteye duyulan tepki" zaten modern burjuva ulus-devletin genel bir niteliğidir. Burada iddia edilebilecek olan, Jakobenler ve Kemalistlerin siyasal otoritenin denetimi dışında başka bir otoriteye tepki duymaları dolayısıyla benzeştikleri değil, bu iki grubun, diğer ülkelerdeki sekülerleşme süreçlerinden farklı olarak, söz konusu tepkiyi daha militan ifade ettikleridir.

Aslında burada Ahmet İnsel'in argümanlarındaki sorunlu yan, "Demokrasi ve Vesayet" başlığında gözlemlemiş olduğumuz sol liberal literatürdeki genel bir yaklaşım hatasına oldukça benzemektedir. Nasıl ki, "demokrasi" kavramıyla ilişkili olarak burjuva ideolojisinin genel bir niteliği olan "vesayet" literatürde neredeyse sadece Jakobenizm ve Kemalizmle sınırlıymış gibi düşünülüyorsa, bu defa da modern ulus-devletin genel bir niteliği olan "dinsel karşı iktidar odaklarına tepki" sadece Jakobenizm ve Kemalizm ile sınırlıymış gibi düşünülmektedir. Ancak, –belirttiğimiz üzere– bu düşünceler önemli sorunlarla maluldür. Esasında sol Kemalist ve sol liberal literatürde "Jakoben laiklik" olarak ifade edilen kavram, genel olarak bizim bu çalışmada "çatışmacı laiklik modeli" olarak nitelendirdiğimiz anlayıştır ve Jakobenler de bu anlayışa sahip olmakla birlikte, bu anlayış sadece onlarla sınırlı değildir.

Diğer taraftan, laiklik/sekülarizm kavramları ile ilişkili olarak Jakobenlerin, sadece kendilerine has olup Fransız devrimcilerin genelinden ayrıştığı ve bu bağlamda Kemalizmle benzeştiği birtakım niteliklerinin olup olmadığına baktığımızda, birisi "radikalizm", diğeri ise "milli din" olmak üzere karşımıza iki önemli olgunun çıktığını görürüz. "Milli din" konusu ileride tartışılmak üzere şimdilik bir kenara bırakılırsa, laikleşme bağlamındaki bir "radikalizm" karşılaştırması ile ilişkili olarak

ilk etapta şu iddia edebilebilir: Genel olarak modern/seküler dünya görüşünün İslami dogma ile çatışması, Hristiyan dogma ile çatışmasından daha düşük seviyede bir şiddet ve radikalizmle malul değildir. (Mert, 1994: 45). Bu bağlamda, öncesinde "devrimci şiddet" eksenli yaptığımız tartışmada Jakobenizmin Kemalizmden daha radikal bir ideolojiye işaret ettiğini belirtmemize rağmen, sekülarizm eksenli bir tartışmada bunu bu kadar kolay iddia etmemiz mümkün gözükmemektedir. Zira, Kemalist Devrim'in sekülerleşme/laikleşme süreci, Devrim'in diğer yönlerinin aksine, oldukça radikal bir dönüşüme işaret etmektedir.

Laiklik kavramıyla ilişkili olarak hem Jakobenizm hem de Kemalizmin benzer bir radikalizmle malul olduğuna dair bir örnek olarak, sorunsalımıza konu olan her iki ülkedeki devrimci süreçlerde dinsel giysilerin yasaklanması verilebilir. 10 Ağustos 1792 Ayaklanması ertesinde radikal bir evreye giren Fransız Devrimi'nde, başını Robespierre'in çektiği Devrimci Komün, birçok radikal kararla birlikte dinî giysilerin yasaklanmasını da öngören bir yasa çıkartmıştır (Ağaoğulları, 2010: 269). Nitekim bu yasa, Kemalistlerin 1925 tarihinde çıkardığı, dinsel kıyafetlerin sadece camilerdeki ibadet görevlileri tarafından giyilebileceğini bildiren yasasıyla benzerlik içerisindedir. Her iki örnekte de ortak olan, sembolik de olsa laik devletin dinsel alan üzerinde belirleyici olduğunun gösterilmesi, bu şekilde otoritenin gözle görünür sergilenişinin (laik) devletin tekelinde olduğunun vurgulanmasıdır (bunun Kemalizm için böyle olduğuna dair: Zürcher, 2010: 277-278).

Jakoben iktidar dönemini karakterize eden ve onu Devrim'in ılımlı dönemlerinden ayıran en önemli özelliklerinden bir tanesi, Fransız Devrimi'nin genelinde mevcut olan anti-klerikalizmin radikalleşmesidir (Çitak, 2004: 102; Sarıca, 1970: 136). Fransız Devrimi'nde özellikle 20 Nisan 1792'de Macaristan ve Bohemya kralına ilan edilen savaştan ve ertesinde alınan

yenilgilerden sonra, başta yeminsiz rahipler olmak üzere ruhban tabakası üzerindeki baskılar artmıştır. Bu kişilerin düşmanla işbirliği yaptığını düşünen *sans-cullote*'ların baskısı ile Meclis tarafından çıkartılan ve bölgede oturan yirmi yurttaş tarafından ihbar edildiği takdirde yeminsiz rahiplerin yurt dışına sürülmesini öngören yasa, özellikle 10 Ağustos 1792'de Devrim'in radikal bir evreye girmesinden itibaren sert bir şekilde uygulanmıştır. Şüpheli görülen birçok din adamı tutuklanmış ve bu şekilde yemin etmeyen 30 bin din adamı Fransa dışına sürülmüştür. Ayrıca Jakobenlerin terör döneminde, 10 Haziran 1794'te çıkartılan yasa ile idam ettiği 14 bin insanın içerisinde bine yakın din adamı vardır (Ağaoğulları, 2010: 216 ve 269; Sarıca, 1970: 104-106, 110 ve 141).

Fransız Devrimi'nin radikal bir evreye girmesine koşut olarak anti-klerikalizmin artmasıyla beraber, bu dönemde bireysel dinsel inanca müdahalelerin de arttığını görürüz. Örneğin, "Hristiyansızlaştırma" uygulamaları doğrultusunda, 5 Ekim 1793'te Konvansiyon Meclisi'nde geçirilen bir yasayla dinî bayramlar kaldırılmış ve Hristiyan dininin etkisinden uzak yeni bir takvim kullanılmaya başlanmıştır. (Sarıca, 1970: 97, 110 ve 136). Ancak burada belirtilmesi zorunlu hususlardan bir tanesi, literatürdeki genel kanının aksine, Fransız Devrimi'nde özellikle de Jakobenlerin iktidarda olduğu "tedhiş dönemi" olarak adlandırılan sürede (5 Eylül 1793-28 Temmuz 1794), bireysel dinsel inancın engellenmesi noktasına varan "Hristiyansızlaştırma" uygulamalarının, Jakobenler tarafından değil büyük oranda Hebertistler ve *Enrage*'ler gibi hizipler ve onlarla bağlantılı devrimci komünler tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır (Ağaoğulları, 2010: 281). Bu dönemde, Paris çevresindeki komünlerin bölgelerindeki kiliseleri kapatması, mezarlıklardan haçların kaldırılması, Notre Dame Kilisesi'nin "aklın tapınağı" haline getirilmesi gibi uygulamalar, çoğunlukla bu kesimlerce gerçekleştirilmiştir. Nitekim bu tür uygulamalar Jakobenler ta-

rafından hayata geçirilmediği gibi, aslında söz konusu uygulamalar Jakobenleri oldukça rahatsız etmiştir. Bu yüzden Jakoben iktidar, 6 Aralık 1793 yılında din ve ibadet özgürlüğünü garanti altına alan bir yasa geçirmiştir. 1794 ilkbaharından itibaren ise kapatılan kiliseler yeniden açılmaya başlanmıştır (Sarıca, 170: 74-75). Dolayısıyla, Jakobenlerin kurumsal dine karşı militan mücadeleleri doğrultusunda "anti-klerikal" olarak nitelendirilmeleri doğru olmakla birlikte, onların doğrudan "din-karşıtı" olarak tanımlanmaları mümkün gözükmemektedir.

Diğer taraftan, hem Kemalist Devrim'in kitlesiz ve "tepeden" bir devrim olarak tezahür etmesi, hem de Kilise'nin Türkiye toplumundaki muadili olarak düşünebileceğimiz Ulema'nın yer yer zaten devrime destek vermesi ancak vermese bile öncesinde devrimci dönüşüme karşı koyamayacak ölçüde zayıflatılmış olmasından ötürü, Fransız Devrimi'nde Jakoben iktidar döneminde rahipler zümresine karşı girişilen militan mücadelenin benzeri Kemalist Devrim'de yaşanmamıştır. Ancak, öncesinde belirttiğimiz gibi, Kemalist Devrim'de dinsel karşı-devrimci odak, genelde Ulema değil tarikat örgütlenmeleri olmuştur. Bu bağlamda, Kemalistlerin hem Halifelik ve Ulema gibi kurumsal dinî yapılara hem de toplumdaki tarikatlara karşı mücadelelerini düşündüğümüzde, onların da Jakobenlerle benzer bir anlayışı paylaştıkları, diğer bir deyişle Kemalistlerde de radikal bir anti-klerikalizmin var olduğu (Tunçay, 2012: 221-223), iddia edilebilir. Örneğin, Jakoben iktidar döneminde birçok din adamının giyotine gönderilmesine benzer şekilde, 1925 tarihli Takrir-i Sükûn Kanunu sonrasında çok sayıda tarikat önderi idam edilmiştir. (Tunçay, 2012: 164-166; Zürcher, 2004: 256). Bu noktada, Kemalist iktidar dönemine dair görüşlerini paylaşan yabancı bir gözlemcinin, bu dönemde ülkede "Voltaire'ci bir hava"nın estiğini ifade ederek (aktaran Tanör, 2010: 286) anti-klerikalizmin en önde gelen düşünürlerinden bir tanesine atıf yapmış olması tesadüf değildir. Ancak –bunun derecesini ölç-

mek pek mümkün olmamakla birlikte–, "devrimci şiddet" olgusu bağlamında yaptığımız tartışmada Jakobenleri Kemalistlerin bir adım önünde konumlandırmış olmamız gibi, bu hususta da Jakobenlerin Kemalistlerden daha radikal olduklarını iddia etmek mümkündür.

IV.2. SİVİL DİN

Jakobenizm ile Kemalizm arasında "din" eksenli kurulan paralellikler, sadece "Jakoben laiklik" kavramı değil, aynı zamanda her iki ideolojinin geleneksel dinin yerine yeni bir "sivil" ya da "milli" din koyduğu iddiası üzerinden inşa edilir. Örneğin Ahmet İnsel'e göre, "Adı konmamış bir 'milli din' yaratılması ideali, Kemalizmi Jakoben gelenekle yakınlaştır[maktadır]" (2011: 22). Bu bağlamda, her iki ideolojide var olduğu iddia edilen sivil dinin niteliklerinin neler olduğunu ve bu "dinlerin" hangi noktalarda benzeşip hangi noktalarda ayrıştıklarını anlamak, Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki ilişkiselliği (ya da ilişkisizliği) aydınlatmakta önemli bir yere sahiptir.

Biz bu başlıkta, önce "sivil din" kavramına dair kısa bir arka plan sunacak, sonrasında ise Jakoben iktidar döneminde ortaya atılmış bir sivil din örneği olan Yüce Varlık kültü ile Kemalizm arasında herhangi bir benzerlik olup olmadığını bulgulamaya çalışacağız. Burada temel olarak, Kemalizmin bir "sivil din" olarak tanımlanmasının daha en baştan problemli olabileceğini, ancak bu şekilde tanımlanabilse bile bu "din"in ne Rousseau'nun "yurttaşlık dini", ne de ondan doğrudan etkilenen Jakobenlerin "Yüce Varlık kültü" ile bir benzerliğinin olduğunu ortaya koyacağız. Bu doğrultuda, Jakobenizm ile Kemalizm arasında bu eksen üzerinden yapılan benzeştirmelerin –laikleşme/sekülerleşme süreçlerine dair kurulan paralelliklerin aksine– bir gerçeklik taşımadığını göstermeye çalışacağız.

1.1 Sivil Din Kavramı

"Sivil din" düşüncesi, ilk kez "temelinde din olmayan hiçbir devletin kurulamadığını" iddia eden Jean-Jacques Rousseau (2012: 129) tarafından ortaya atılmıştır. Rousseau, bireylerin gerçek yurttaşlara dönüşebilmesi için dinsel inancın rolüne vurgu yapmış ve vatansever duygularla yoğrulmuş bir dinin (Rousseau'nun deyimiyle "yurttaşlık dini"nin) yurttaşları hem birbirlerine hem de devlete bağlayıcı bir işlev görebileceğini düşünmüştür (Ağaoğulları, 2010: 158-159). Rousseau'ya göre, bu şekilde inanç temelinde bir duygudaşlık yaratılacak ve bu duygudaşlığın toplumsal yasalara yöneltilmesiyle birlikte, yurttaşlar arasındaki birlik ve devlete bağlılık sağlam bir şekilde inşa edilecektir (Ağaoğulları, 2010: 164).

Emile Durkheim, özellikle *Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri* (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*) isimli kitabında, Rousseau'nun düşüncelerini bir adım öteye taşımış ve tıpkı Rousseau gibi o da toplumların bir dayanışma aracı olarak dine ihtiyaç duyduklarını iddia etmiştir. Bu bağlamda, "ortak kimlik", "tarihsel efsaneler", kurumsallaşmış ve sembolleşmiş "bayramlar", ortak bir duygulanım yaratmaya yarayan "kolektif bilinç" gibi unsurları vurgulayan Durkheim, bu sayılan unsurları barındırması bakımından geleneksel toplumlardaki dinlerle, ileri sanayi toplumlarındaki milliyetçilik arasında, ikisinin de toplumda benzer işleve sahip olduğu iddiasıyla gerçek anlamda bir ayrım gözetmemiştir. Bu düşüncenin doğal uzantısı olarak, modern toplumda, bayraklar, milli marşlar ya da resmî tatiller gibi olgular da "modern din"in çeşitli unsurları olarak karşımıza çıkarlar (Hammond & Machacek, 2012: 163-164; Jaffrelot, 2012: 167).

Bununla birlikte, doğrudan "sivil din" biçiminde bir kavramsallaştırma yaparak "sivil din tezi"ni ortaya ilk kez atanlar Robert Bellah, Talcott Parsons ve Edward Shils gibi Durkheim'dan

önemli ölçüde etkilenmiş, 1960'lı yılların Amerikalı sosyologları olmuştur. Özellikle Amerikan toplumu üzerine çözümlemeler yapan bu sosyologlar, modern Amerika gibi toplumların birtakım kurumsal düzenlemeler ve tarihsel kutlamalarına, geleneksel dinlerdekine benzer bir kutsallık atfettiklerini ve bunun da kiliseye dayalı geleneksel ve kurumsal dinlerdekinden farklı bir "sivil din"e işaret ettiğini savunmuşlardır. Bu doğrultuda, ileri sanayi toplumlarında sivil dinler, geleneksel toplumlardaki dinlere benzer bir şekilde, toplumsal birliği/tutunumu sağlamak, toplumsal genel değerleri belirlemek, duyguların ifade edilmesini kolaylaştırmak türünden işlevler üstlenmişlerdir. Diğer bir deyişle, bu iddiaya göre, sivil dinler, geleneksel dinlerle "işlevsel bir eşdeğerlilik" içerisindedirler (Marshall, 2014: 661).

Jakobenizm ile Kemalizm arasında "sivil din" kavramıyla ilişkili olarak literatürde kurulan benzerliklerin örneklerine geçmeden önce belirtmemiz gereken ilginç bir husus; söz konusu benzerlikler Kemalizme dair literatürde genellikle post-Marksist düşüncenin etkisindeki sol liberal paradigma tarafından dillendiriliyor olmasına rağmen, "sivil din" kavramının Marksizmi de içerisine alan "çatışmacı" sosyoloji kuramı içerisinde değil, esasında muhafazakâr ideolojiyle yakın "işlevselci" kurama bağlı sosyologlarca (örneğin Parsons, Shils, Bellah) ortaya atılmış olmasıdır ("sivil din" kavramının sosyoloji kuramlarıyla ilişkisine dair: Wallace & Wolf, 2013: 105-106; 237). Nitekim bu durum, daha öncesinde Jakobenizmi terörle eşdeğer görme eğilimi bakımından sol liberal paradigmanın muhafazakâr düşünceyle ortak bir zemini paylaşmasıyla benzerdir.

1.2 Yüce Varlık Kültü ve Kemalizm

Kemalizmin "din" olgusuyla ilişkisine dair sol liberal literatürde ortaya atılan argümanlardan bir tanesi, Kemalistlerin

bir tür sivil din inşa ettikleri/etmeye çalıştıkları, hatta bizatihi Kemalizmin kendisinin bir "sivil din" olduğu şeklindedir. Bu argümanın özellikle Kemalizm üzerindeki Rousseau etkisi üzerine temellendirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz.[11] Örneğin, Hasan Ünder, bu bağlamda öncelikle Rousseau'daki "yurttaş dini" kavramına bizim yaptığımız tanıma benzer bir atıf yapar:

> Her devletin bir din üzerine kurulduğunu savunan Rousseau, genel iradenin hüküm sürdüğü gibi toplumda yurttaşlara yurttaşlık görevlerini sevdirecek, Tanrı sevgisini kanun sevgisi ile birleştirecek, iyi yurttaşlığı besleyecek, devletin temellerini sağlamlaştıracak, vatana ve millete bağlılık duygusu aşılayacak, devlete hizmet etmenin Tanrı'ya hizmetle bir ve aynı şey olduğunu öğretecek bir dinin varlığını hükümet açısından çok önemli bulur (2011: 151).

Ünder yazısının devamında özellikle Rousseau üzerindeki Antik Yunan etkisine vurgu yapar ve "Antik sitelerin dinleri, özellikle Sparta'nın dini, sivil dinin tipik örnekleridir. Antik siteler kendi Tanrılarıyla, kahramanlarıyla, bayramlarıyla, belirli günlerde yapılan törenleri ve ayinleriyle bir tapınaktır" (2011: 151) diye yazar.

Aslında Rousseau, Antik Çağ'daki dinleri belirli yönlerden övgüye değer bulmakla birlikte, aynı zamanda onları yalan üzerine kurulu oldukları ve hoşgörüsüzlüğü besledikleri gerekçesiyle eleştirir (Ağaoğulları, 2010: 161) ve kendi "yurttaşlık dini"ni bu dinlerden ayırır (Ağaoğulları, 2010: 163). Ancak bizim için burada asıl önemli olan, Ünder'in Osmanlı-Türkiye modernleşmesine dair "sivil din" kavramıyla ilişkili olarak yaptığı tespitlerdir. Ünder'e göre, Rousseau'daki "sivil din" an-

11 Aslında Kemalistlerin "sivil din" inşasına giriştikleri iddialarının sadece Rousseau'cu değil, Durkheim'cı temelleri de vardır. Özellikle Türk kimliği inşasında Ziya Gökalp'in rolü ve onun üzerindeki Durkheim etkisi bu duruma kanıt olarak sunulabilir ancak literatürde Durkheim üzerinden Jakobenizm ile Kemalizm arasında sivil din eksenli bir benzetme yapıldığına rastlamış değiliz.

layışına benzer şekilde İslam şeriatı, "Tanrı'ya hizmetle rejime hizmeti birleştirmiştir" (2011: 151). Türkiye toplumunun sekülerleşmesine koşut olarak ise, İslam şeriatının tasfiyesinden doğan boşluğu Kemalizm ve Atatürk kültü almıştır: "Kemalizmi Türkiye'nin sivil dini, Mustafa Kemal'i de bu dinin peygamberi olarak yorumlamak yanlış olmaz. Mustafa Kemal'in kutsallaştırılması, düşüncelerine ve eserlerine bağlılık duyulması, törenlerle saygı gösterilmesi, Atatürk-Cumhuriyet özdeşliği dolayısıyla, aynı zamanda, rejime bağlılık, rejimi sevmek demektir". Dolayısıyla, "Atatürk'e duyulan bağlılık, sevgi ve saygı yeni düzeni yerleştirmeye hizmet eden bir sivil din işlevi görmektedir" (2011: 151-152).

Bu noktada, Ünder'in savlarına karşı derhal getirilebilecek bir itiraz, Kemalistlerin inşa ettiği iddia edilen "din"in, Rousseau'nun kavramsallaştırdığı "yurttaşlık dini"nden son derece farklı olmasıdır. Rousseau, "toplum dini" olarak da isimlendirilen "yurttaşlık dini"ni şöyle tanımlar:

> Toplum dininin kuralları yalın, az sayıda, açıklamalara ve yorumlara yer vermeyecek kadar belirli olmalı. Her şeye gücü yeten, akıllı, iyiliksever, her şeyi önceden, yardımsever bir Tanrı'nın varlığı, doğruların mutluluğu, kötülerin ceza görmesi, toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsallığı. İşte, olumlu dogmalar! Olumsuzlara gelince, ben de onları bire indiriyorum: O da hoşgörüsüzlüktür ki, hesaptan çıkardığımız dinlere girer (2012: 134).

Rousseau'nun kendi tanımından yol çıkarsak, Kemalizmin ve onun ideolojik bütünleyicisi olan Altı Ok'un Rousseau'cu anlamda bir "yurttaşlık dini" ile neredeyse hiçbir ilişkisinin olmadığını tartışmaya dahi gerek yoktur. Zira cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, laiklik, devletçilik ve inkılapçılıktan oluşan Altı Ok, ne yurttaşların yasalara gönülden itaatine hizmet eden bir Tanrı inancı ve bu bağlamda etik-politik bir yön barındırır, ne de toplumdaki diğer dinlere karşı doğrudan bir hoşgörü vaaz

eder. Dolayısıyla, Ünder'in iddia ettiği gibi, dini ikame edici bir şekilde Kemalizmi ve Atatürk kültünü kullandıkları gerekçesiyle, Kemalistlerin Rousseau'cu anlamda bir "sivil din" yarattıklarını iddia etmek mümkün değildir.

Kemalizmin Robert Bellah'ın kavramsallaştırdığı biçimde bir "sivil din" olup olmadığı sorusuna ise, söz konusu sorunun başlı başına bir tartışma başlığı olduğu ve bu tartışmanın bizim sorunsalımızla doğrudan ilişkisi bulunmadığı gerekçesiyle, çalışma içerisinde cevap aranmaya çalışılmayacaktır.[12] Bununla birlikte, toplumdaki işlevi bakımından milliyetçilik ile din arasında fark gözetmeyen Durkheim'cı bir bakış açısından, erken Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinde geleneksel dinin dışlanmasıyla beraber, toplumsal tutunumu sağlamak için yeni seküler değer ve sadakat kalıplarını içeren ortak bir ilkeler bütününün, yani Kemalizmin, geleneksel dinin yerini aldığını (ya da aldırtılmaya çalışıldığını) iddia etmek mümkündür. Hatta bu doğrultuda bir adım daha atarak, bu ilkeler bütününün bir tür "milli din" anlamına geldiği de öne sürülebilir[13] (İnsel, 2011: 22). Ancak buradaki temel problem, modernleşme sürecinde geleneksel dinin toplumsal hayatta gerilemesine koşut olarak, seküler bir milliyetçi ideolojinin geleneksel dinin boş bıraktığı "mevzilere" yerleşmesinin zaten

12 Öte yandan, bizce Kemalizmin Rousseau'cu anlamda olmadığı gibi Bellah'ın kavramsallaştırdığı bağlamda da bir "sivil din" olmadığı iddia edilebilir. Örneğin Roland Robertson, Türk ulus-devletinin kuruluşundaki Türk kimliğiyle ilişkili kültür formülasyonlarını Bellah-vari bir "sivil din" değil, daha çok rejimlerin kolayca manipüle etmesine açık olduğunu iddia ettiği "politik din" kategorisine sokar (2012: 262-263).

13 Erken Cumhuriyet döneminde dinin yerine milliyetçiliğin ikame edilerek bir tür "milli din" yaratılmaya çalışıldığına dair bu dönemin kendi içerisinden iki örnek verilebilir. Erken Cumhuriyet döneminin milletvekillerinden Ruşeni Barkın tarafından yazılan *Din Yok Milliyet Var* isimli kitap, Atatürk tarafından okunarak çeşitli sayfalarına notlar ve işaretler konmuştur (Tunçay, 2012: 222). Aynı şekilde, dönemin ideologlarından Halil Nimetullah Öztürk'ün, İslamı Türkleştirerek onu laik yapıya bir tür "milli din" olarak entegre etme fikri taşıdığı bilinmektedir (Arslan, 2011: 201 ve 205).

ülkelerin uluslaşma süreçlerinin genel bir niteliği olmasıdır (Hobsbawm, 2012: 239; Taşkın, 2014: 64). Kemalizm de son kertede milliyetçi ideolojinin Osmanlı-Türkiye toplumunda ortaya çıkan bir varyantı olduğuna göre, belirttiğimiz durumun Kemalizmin resmî ideoloji olduğu erken Cumhuriyet döneminde de yaşanmış olması şaşırtıcı değildir. Öyleyse, bir "sivil din" ya da "milli din" olduğu iddia edilen Kemalizmi Jakobenizmle benzeştiren yön nedir ya da, daha önemlisi, böyle bir benzeşmeden söz edilebilir mi?

Bu noktada Ahmet İnsel, "adı konmamış bir 'milli din' ideali[nin], Kemalizmi Jakoben gelenekle yakınlaştır[dığını]" belirttiği yazısında şöyle devam eder:

> Dinin pozitivist yorumunu benimseyen, ateist olmayıp yaradancı olan Jakoben gelenek ve onun temsil ettiği Fransız Devrimi modeli, Kemalizmin gençlik dönemlerinin[14] önemli esin kaynaklarından birisidir. Genç Kemalizmin İslamla olan ilişkisinde bu Jakoben etki çok açık biçimde görülür (2011: 22).

Burada öncelikle, sivil din eksenli bir Jakobenizm-Kemalizm benzerliği iddiasını çözümlemeye başlamadan önce, İnsel'in "Fransız Devrimi modeli" ve "Jakoben gelenek"e dair ifadelerindeki bir hataya değinmeliyiz. Evreni yaratan, doğa kanunlarını koyan, doğa kanunlarını ve doğruları keşfedebilmeleri için insanlara akıl veren ancak, bunun dışında insanlığa ve evrenin iç işleyişine karışmayan bir Tanrı inancına işaret eden Yaradancılık'ın (Cevizci, 2012: 96-97), Aydınlanma Çağı'ndan itibaren etkili olduğu (nitekim öncesinde değindiğimiz Rousseau'nun "yurttaşlık dini" de Yaradancı inancın bir tezahürüdür) ve bu bağlamda Jakobenlerle birlikte önemli birçok Fransız devrimcinin de bu inancı paylaştığı bilinmektedir. Bununla birlikte, "Fransız Devrimi modeli" ve "Jakoben

14 İnsel'in makalesinin tamamından (2011: 17-27) "Kemalizmin gençlik dönemi"nden kastının, kabaca Kemalizmin 1945 öncesi dönemi olduğunu anlıyoruz.

gelenek" gerçekten de Yaradancı bir anlayış karakterize ediyor olmakla birlikte, bu anlayışı İnsel'in yaptığı gibi, "dinin pozitivist yorumu" olarak nitelendirmek açıkça kavramsal bir hatadır. Çünkü pozitivizme göre bilim, olaylara (vakıa, fait) dayanmalıdır. Bilgi, ancak gözlem, kıyaslama ve deney yoluyla türetilen kanıtlarla elde edilebilir. Onun dışında deney yoluyla bilinemeyen, gözlenebilir büyüklükte olmayan her şey bilimsel bilginin dışarısında yer alır (Giddens, 2005: 7-8). Nitekim, pozitivist düşünceye göre, Yaradancıların saf akıl yoluyla kavranabileceğini iddia ettiği Tanrı'nın varlığı düşüncesi (Cevizci, aynı yerde), deneye dayanmadığı ve gözlemlenebilir olmadığı için kaçınılmaz olarak bilimsel de olmayacaktır. Dolayısıyla, Yaradancılık"la "dinin pozitivist yorumu" aynı doğrultudaki inanç ya da anlayışlarmış gibi sunulamaz. Zaten İnsel'in, Jakobenlerin "dinin pozitivist yorumunu" benimsediğini iddia etmesi açıkça bir anakronizmdir çünkü tarihsel olarak Auguste Comte'un (1798-1857) kurucusu olduğu pozitivizm, Fransız Devrimi'nden (1789-1799) sonra ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda, Yaradancılık ve pozitivizm, İnsel'in iddia ettiği gibi birbiriyle uyuşan değil, daha çok çatışan düşünce ya da inanç biçimleri olmalarından ötürü, Jakobenler Yaradancılığı, Kemalistler ise pozitivizmi benimsedikleri ölçüde bu iki grubun dine bakışları birçok noktada birbirinden ayrılacaktır.[15] Kemalistler üzerinde, Yaradancılık'tansa pozitivist düşüncenin daha etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Kemalistlerin, Yaradancı inanç ile ilişkilerine dair ortaya atılabilecek argümanlar, sadece onların bireysel inançlarına ilişkin olabilir zira, Atatürk'ün ve Kemalist iktidarın hiçbir sekülerleşmeci uygulaması, dolaylı kanıtlar sunulabilse bile, doğrudan Yaradancı inançla ilişki-

15 Elbette bazı noktalarda ortaklaşma da olabilir. Bu bağlamda, Yaradancılık ve pozitivizmin ortaklaşabileceği en önemli husus, kurumsallaşmış dine karşı cephe almadır ki bu noktada Jakobenlerle Kemalistler arasında bir benzerlik olduğunu zaten belirtmiştik.

lendirilemez. Bu doğrultuda Mete Tunçay, Atatürk'ün bireysel olarak Yaradancılık'ta karar kıldığını iddia etmiştir (2012: 216; 221-222) ancak bu iddianın doğruluğu tartışmalıdır. Tunçay'ın Atatürk'ün Yaradancı inancı benimsemiş olmasının sadece bir iddia olduğunu kendisinin de belirtmesinin yanında, Murat Belge, Atatürk'ün –Yaradancı inançla çelişen yönleri olan– "agnostizmi" ("bilinemezcilik") benimsemiş olmasının genel bir kanı olduğunu öne sürer (2011: 35). Nitekim agnostizm, Yaradancılık'a nispeten pozitivizm ile daha çok uyuşan bir inanç şeklidir.

Öte yandan, belirttiğimiz üzere, Yaradancı inanç Jakobenler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bu etkilenmenin en açık göstergesi ise, Robespierre'in, bir "sivil din" örneği olarak çok büyük oranda Rousseau'nun "yurttaşlık dini"nden etkilenen Yüce Varlık (*Etre Supreme*) kültünü, 7 Mayıs 1794 tarihli bir yasayla Konvansiyon'a kabul ettirmiş olmasıdır. Yüce Varlık, Robespierre öncülüğündeki Jakobenlerin, *Enrage*'lerin, Hebertistlerin ve diğer bazı Jakobenlerin ülkeyi Hristiyansızlaştırma politikalarına karşı çıktıkları bir süreçte, hem Devrim'e manevi-dinsel bir temel kazandırmak, hem de yayılan ateizm dalgasından rahatsız olan "inançlı kitlelerin" Devrim'den soğumalarını engellemek amacıyla yarattıkları bir külttür. Söz konusu yasanın çıkarılmasından bir ay sonra bizzat Robespierre'in kendisi "başrahipliğe" soyunarak bu kültün bayramını kutlamaya kalkmıştır. (Ağaoğulları, 2010: 281). Kültün hedefleri Robespierre'in arkadaşı Payan tarafından şöyle belirtilir: "Bu kararname, karışmış ve bölünmüş vilayetlerdeki vatanseverleri aynı doktrin altında birleştirecektir; çünkü bir din ve papazlar yaratmıyor; fakat yasamacıların, Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin teselli edici dogmayı halkın elinden çekip almak istemediklerini kanıtlıyor" (Ağaoğulları, 2010: 338). Gerçekten de Rousseau'nun "yurttaşlık dini"ne benzer şekilde Robespierre'in yarattığı Yüce Varlık kültü de, Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölüm-

süzlüğüne inanan iki dogmadan oluşmakta, bu iki dogmayı içeren ve kamu düzenini bozmayan diğer tüm dinleri kabul etmektedir[16] (Ağaoğulları, aynı yerde).

Jakobenleri Yüce Varlık kültü biçiminde bir "sivil din" yaratmaya iten temel neden, (Rousseau'nun motivasyonuna benzer şekilde) Devrim'in ilkelerinin ve erdem, dürüstlük gibi ahlaki değerlerin benimsenmesine yardımcı olmaktır. Bu bakımdan Yüce Varlık inancının, Cumhuriyet yurttaşının kimliğinin bir parçasını oluşturması amaçlanmıştır. Robespierre şöyle der: "Yüce Varlık ile ruhun ölmezliği düşüncesi adalete yapılan sürekli bir çağrıdır; dolayısıyla sosyal ve cumhuriyetçidir. (...) Toplumun başyapıtı, insanda, akıl yürütmenin gecikmiş yardımı olmaksızın ahlaksal bakımdan iyilik yapmasını ve kötülükten kaçınmasını sağlayacak hızlı bir önsezi yaratmasıdır." Robespierre'e göre bu önsezi dindir. Buna göre, insan, aklına başvurmadan da dinsel duygularıyla iyi bir insan ve yurttaş olabilir. İnsan, tutkuları tarafından yoldan çıkartıldığında ya da benlik sevgisine kapıldığında akıl yetersiz kalır ve bu yetersizliği ancak dinsel duygular giderebilir (Ağaoğulları, 2010: 337). Bu şekilde Yüce Varlık kültü, Jakobenlerin (aslında daha çok Robespierre'in) yurttaşlık bilinci yaratma çabalarının, kamusal eğitim ve ulusal bayramlarla birlikte üçüncü ayağını oluşturur. Bu bağlamda Robespierre, ulusal bayramların eşitlik, özgürlük gibi Devrim ilkeleri ve erdem, dürüstlük gibi ahlaki değerlerle birlikte, Yüce Varlık adına yapılmasını istemiştir (Ağaoğulları, 2010: 336).

Yüce Varlık kültünün bu niteliklerini göz önüne aldığımızda, Hasan Ünder ve Ahmet İnsel'in argümanlarında olduğu gibi Kemalizmin kendisinin bir tür "sivil din" (ya da aynı an-

16 Robespierre'in Yüce Varlık kültünün Rousseau'nun "yurttaşlık dini"nden etkilendiği çok açık olmakla birlikte, aralarında bazı farklılıkların olduğu da belirtilmelidir (bu farklar için bkz. Ağaoğulları, 2010: 337-338). Ancak bu farklar, araştırma sorumuzun çözümünü etkileyecek oranda değildir.

lama gelmek üzere "milli din") olarak tanımlanmasını kabul etsek bile, bu "din"in, Rousseau'nun "yurttaşlık dini"ne benzemediği gibi, herhangi bir şekilde Jakobenlerin Yüce Varlık kültüyle ilişkili olduğu da kesinlikle iddia edilemez. Bu bakımdan, tartışmanın burasına kadar aktarılan bilgileri göz önünde bulundurarak, Jakobenlerin sivil dini olan Yüce Varlık kültü ile Kemalistlerin sözde sivil dini Kemalizm ve Altı Ok arasında herhangi bir karşılaştırma yapmaya dahi gerek olmadığı ve bu iki "din"in birbirinden çok kalın çizgilerle ayrıldığı açıktır.

Benzer doğrultuda, Hasan Ünder'in Kemalizmle birlikte bir "sivil din" olarak tanımladığı "Atatürk kültü"nün de Jakobenlerin Yüce Varlık kültüyle benzeştiğini iddia etmek mümkün değildir. Aslında ilk etapta, Kemalistlerin Atatürk kültünü kullanarak yeni düzeni yerleştirmeye ve rejime bağlılığı sağlamaya çalışmasını (Ünder, 2011: 151; ayrıca bu konu için bkz. Zürcher, 2010: 270); Jakobenlerin, devrim ilkelerinin ve yurttaş kimliğinin içselleştirilmesinde Yüce Varlık kültünü işlevsel olarak kullanmalarına benzediği iddia edilebilir. Hatta daha ileri gidilerek, her iki kültün de, –milliyetçi ideolojiye benzer şekilde– sekülerleşmeye koşut olarak toplumsal hayattan çekilen kurumsal dinin (Katoliklik ve Sünni İslamın) boş bıraktığı mevzilere yerleştiği ve bu şekilde toplumsal tutunumu sağlamaya çalıştığı öne sürülebilir.

Bununla birlikte, Yüce Varlık kültünün Atatürk kültüyle benzer olduğunu iddia etmek oldukça abartılı olacaktır. En başta Yüce Varlık bir tür tanrı inancıyken, Mustafa Kemal kültü insani niteliklerin abartılmasına dayanmaktadır. Aynı şekilde, Yüce Varlık, Robespierre'in yayılan ateizm dalgasına karşı "inançlı kesimleri" Devrim'e kazanmak için yarattığı bir kültür. Oysa Türkiye toplumunda ateizm dalgasının yayılması gibi bir durum söz konusu değildir ve bu bağlamda Mustafa Kemal kültünün –benimsetilmeye çalışılan Kemalizmin, dinsel inan-

cın aksine geniş kitlelere çekici gelmemesinden doğan ideolojik boşluğu kapatmada kullanılsa bile (Zürcher, 2010: 270)– "inançlı kesimleri" Kemalist Devrim'e kazanmak gibi bir işlevi olmamıştır. Ayrıca Yüce Varlık kültü, insanların kötülükten kaçınıp iyiye yönelmesi, ahlaklı ve erdemli olması, özel çıkardansa kamusal iyiye yönelmesi gibi etik-politik bir yön barındırırken, ne Kemalizmin ne de Atatürk kültünün doğrudan böyle bir amaç taşıdığı iddia edilebilir. Bu "farklar listesi" daha da uzatılabilir.

Söz konusu ayrışmaya dair Nazım İrem: "Kemalizm ortodoks İslami teolojiye akılcı ve insancı temellere dayanan bir yorum getirilmesini teşvik etmektedir. Ancak Kemalist din siyasetinin, Fransız Jakobenizminde olduğu gibi akıl kültüne dayanan yeni bir vatandaşlık dini yaratmayı amaçladığı iddiasının tarihî-olgusal içeriği zayıf kalmaktadır" (2004: 17) diye yazar. İrem'in ifade ettiği, Kemalizmin Jakobenizmdeki gibi bir "vatandaşlık/yurttaşlık dini" yaratmaya çalışmasının tarihî-olgusal içeriğinin zayıf kaldığına dair argümana tamamen katılıyor olmakla, gene de buradaki bir bilgi hatasına değinmeliyiz. Jakobenizmin "yurttaşlık dini" ve Yüce Varlık kültü, İrem'in iddia ettiğinin tersine, "akıl kültüne" dayanmaz, aksine aklın belirli konularda yetersiz olabileceği düşüncesinden yola çıkarak duygudaşlığa önem verir.[17] Bununla ilişkili olarak Robespierre, "Yüce Varlık ve ruhun ölmezliği düşüncesi (...), insanda akıl yürütmenin gecikmiş yardımı olmaksızın ahlaksal bakımdan iyilik yapmasını ve kötülükten kaçınmasını sağlayacak hızlı bir önsezi yarat[ır]" (aktaran Ağaoğulları, 2010: 337) demektedir. İrem'in bahsettiği "akıl kültü" ise, Jakobenler tarafından değil, Jakobenler iktidarda olduğu dönemde Devrimci Komün üzerinde etkili olan Hebertistler tarafından ortaya atılmıştır. Hebertistler ve

17 Bu durum, akla atfettiği önemi mutlaklaştırmayarak ve bu bağlamda duyguları da ön plana çıkartarak Fransız aydınlanmacılardan ayrışan Rousseau'nun (Ağaoğulları, 2010: 23) Jakobenler üzerindeki bir etkisi olarak değerlendirilebilir.

Devrimci Komün ayrıca Hristiyansızlaştırma faaliyetleri kapsamında kiliseleri kapatarak "akıl tapınağı" haline getirmiş, birçok kiliseyi kundaklamış ya da rahipleri evlenmeye zorlamışlardır. Jakobenler ise –önceden belirttiğimiz gibi–, bu uygulamaları desteklemek şöyle dursun neredeyse tamamına karşı çıkmıştır. Zaten Robespierre'in Yaradancı Yüce Varlık kültü de, Hebertistlerin ateist bir inanca işaret eden akıl kültüne tepki olarak ortaya atılmıştır (Ağaoğulları, 2010: 281 ve 337; Çitak, 2004: 85; Sarıca, 1970: 137).

Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki, Fransız Devrimi süresince, "sivil din" yaratma girişiminde bulunan tek hizip Jakobenler değildir. Hebertistlerin "akıl kültü" de bu türden bir girişim olarak görülebileceği gibi, 18 *Fructidor* (4 Eylül 1797) darbesinden sonra "Tanrı ve İnsan'ın kardeşliği" anlamına gelen "*Theophilantrophy*" isimli yeni bir kült daha yasalaştırılmaya çalışılmıştır (Çitak, 2004: 84-85). Dolayısıyla, "sivil din" olduğu iddia edilen Kemalizmin, Fransız Devrimi'ndeki "sivil din" ya da kültlerle son derece kısmi benzerlikler taşımasının yanında, Fransız Devrimi'nde bu türden bir girişimi olan tek hizip Jakobenlermiş gibi düşünüp, bu düşünce üzerinden Jakobenizm ile Kemalizm arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmeye çalışmak doğru bir yaklaşım değildir.

Öte yandan, dinsel ideolojiyi geriletmeyi, gerilettiği oranda onun bıraktığı yerleri/mevzileri seküler-milliyetçi değerlerle doldurmayı hedefleyen; gerileteme diği noktalarda ise onu (yani Sünni İslamı) modernist ve akılcı bir dönüşüme uğratmayı amaçlayan Kemalizmi, neredeyse yepyeni birer din inşaları olan Fransız Devrimi'ndeki kültlerle karşılaştırmaya çalışmak zaten daha en baştan çok anlamlı gözükmemektedir. Kemalizm, örneğin pozitivist görüşleri doğrultusunda Türkiye toplumunda Comte'cu bir "insanlık dini" inşa etmeye çalışmış olsaydı, ancak o zaman bu türden bir karşılaştırma anlamlı olabilirdi (tüm içerik farklılıklarına rağmen Jakobenlerin

Yüce Varlık inancı ile Comte'un "insanlık dini"nin aynı eksende değerlendirilebileceğine dair, Hobsbawm, 2012: 239). Ne var ki, Kemalistlerin Türkiye toplumu nezdinde böyle bir girişimleri olduğunu iddia etmek mümkün değildir ve zaten –böyle bir niyet olsa bile– Türkiye toplumunun yapısal sınırlarının da daha en baştan "insanlık dini" türünden girişimlere uygun bir ortam sunduğu söylenemez.[18] Dahası, başlı başına bir tartışma konusu olmakla birlikte, Kemalistler "insanlık dini" gibi yeni bir din inşa etmeye çalışsalar bile, öncesinde değindiğimiz Yaradancı inanç ile pozitivizm arasındaki farklarla ilişkili olarak, bu "din"in gene Jakobenizmin Yüce Varlık kültünden birçok yönden farklı olacağı açıktır.

Diğer taraftan, Jakobenler Yüce Varlık kültü gibi bir uygulamaya gidebiliyorlarken, Kemalistlerin, benimsedikleri pozitivist dünya görüşü doğrultusunda "insanlık dini" gibi uç örneklere başvurmamış olmaları, birincisinin "ütopyacı" ikincisinin ise "Batılılaşmacı" olmasıyla da açıklanabilir. Zira "mutlu ve yetkin toplum"un peşinde koşan Jakobenlerin Yüce Varlık kültü gibi "uç" olarak nitelendirilebilecek bir uygulamaya başvurması normal gözükmektedir. Aynı şekilde, Kemalistlerin de "medeniyet değiştirme" (Batılılaşma) ve "muasır medeniyetler seviyesi"ne ulaşma istekleriyle sınırlı kaldıkları oranda, "insanlık dini" türünden uygulamalara yönelmemeleri kendi içerisin-

18 Türkiye'deki "yapısal sınırlılıklar"la ilişkili bu durumdan iki tür çıkarsama yapmak mümkündür: Birincisi, Kemalistlerin "insanlık dini" türünden uygulamalara yönelmemiş olması, daha önceden Kemalizmin devrimci mi yoksa muhafazakâr mı olduğuyla ilişkili tartışmamızda belirttiğimiz gibi, onların pozitivizmin her yönünü derhal benimsemeleri gibi bir durumun olmadığı, dolayısıyla Kemalizmin pozitivist niteliği üzerinden yorum yaparken (ve onu "muhafazakâr" olarak nitelendirirken) temkinli olunması gerektiği biçimindeki savımızı desteklemektedir. İkinci olarak ise, bu yönde bir kanıt bulunmamakla birlikte, Kemalistler "insanlık dini" türünden uygulamaları hayata geçirmek isteseler bile karşılacakları potansiyel yapısal sınırlar, sol liberal paradigmada genel olarak algılandığının tersine, Kemalistlerin öznel tercihleri doğrultusunda başına buyruk davranan özneler olmadıklarını, belirli yapısal sınırlar içerisinde hareket ettiklerini göstermesi bakımından önemlidir.

de tutarlıdır. Bu bağlamda, aslında Jakobenizm ile Kemalizmin sekülerleşmeci reformlarla ulaşmayı hedefledikleri toplumsal yapılar birbirinden oldukça farklıdır.

Sonuç olarak, "laiklik" ve "sekülarizm" kavramları üzerinden yaptığımız bir Jakobenizm-Kemalizm karşılaştırmasında şunları iddia etmek mümkündür: Öncelikle sol liberal paradigmada yaygın olarak kullanılan "Jakoben laiklik" kavramı, genel olarak Kemalist laikliğin "din ve devlet işlerinin ayrımı" ile yetinmeyip, devletin hem dini denetlemesini hem de sivil toplumu sekülerleşmeci reformlarıyla tanzim etmesini öngördüğü iddiasıyla ilişkili olarak kullanılmaktadır. Ancak kullanıldığı olumsuz bağlam itibariyle bu kavramsallaştırma kuramsal olarak sorunludur çünkü laikleşme ya da sekülerleşme zaten devleti ve toplumu kapsayan total bir süreçtir. Bu yüzden, modern burjuva toplumunda seküler devlet her durumda "dinsel alan" üzerinde kaçınılmaz olarak belirleyici olacaktır. Bu bağlamda, laiklik/sekülarizm olgusuna dair "din ve devletin ayrışması" ve "dinin devletçe denetlenmesi" biçiminde yapılan ayrım reddedilmeli, sekülerleşmiş farklı toplumlarda değişenin sadece devletin din üzerindeki kontrol dereceleri olduğu kabul edilmelidir. Bununla birlikte, "farklı kontrol dereceleri" bağlamında düşündüğümüzde de çeşitli toplumlarda laikleşme/sekülerleşme süreçlerini "çatışmacı" ve "uzlaşmacı" olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Nitekim bizim sorunsalımızla ilişkili olarak devrimci Fransa'nın "çatışmacı" gruba girdiği söylenebilir.

Kemalist Devrim'in hangi gruba dahil olduğuna baktığımızda ise, daha en başta söylem düzeyinde Kemalistlerin kendilerini "çatışmacı laiklik modeli"nin içerisine yerleştirdikleri görülür. Eylem düzeyinde ise, iktidarın meşru kaynağının dünyevileştirilmesi, mevcut geleneksel dinin anayasal düzeyde resmîleşmesine getirilen reddiye, mevcut geleneksel dinin kurumsallaşmış kalelerine karşı girişilen militan mücadele, dinin sıkı bir şekilde denetlenmesi ve sekülerleştirme amacıyla sivil

toplum alanına yapılan atak müdahaleler, Fransız devrimciler ile Kemalistler arasındaki laiklik/sekülerleşme eksenli önemli benzerlikler olarak sıralanabilir. Dahası, Jakobenlerin Fransız devrimcilerin genel özelliklerini zaten taşıyor olmaları, saydığımız benzerliklerin aynı zamanda Kemalistlerle Jakobenleri de birbirlerine yakınlaştırdığı iddia edilebilir. Daha spesifik olarak ise, Jakobenizm ile Kemalizm arasında, özellikle dinselliğe karşı girişilen mücadeledeki radikalizmin benzer olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu doğrultuda anti-klerikalizm, iki ideoloji arasındaki önemli bir benzerlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

"Din, Laiklik ve Sekülarizm" başlığı altındaki tüm tartışmamıza dair dikkat çekici bir husus, bu başlıkta yaptığımız Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki karşılaştırmada, diğer başlıklarda yaptığımız karşılaştırmalara nispeten önemli ölçüde daha fazla benzerliğin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu noktada, bilhassa sol Kemalist paradigmanın Kemalizmin "Jakoben" olduğunu düşünmesinde bu hususun belirleyici olduğu söylenebilir. Çünkü, Osmanlı-Türk modernleşmesini özellikle kültürel ve dinsel temalara vurgu yaparak yorumlayan sol Kemalist paradigmanın, bu temalar üzerinden Jakobenizm ile Kemalizm arasında benzerlikler ortaya çıktığı oranda, diğer temalar üzerinden ortaya çıkan farklılıkları görmezden gelerek, bu iki ideolojinin birbirine benzediğine dair peşin yargıya varması kaçınılmaz olacaktır. Sol Kemalist paradigmadaki bu durumun –bu defa olumlayıcı değil aksine olumsuzlayıcı bir eksenden ancak aynı sebeplerden ötürü– muhafazakâr ve İslamcı literatür için de geçerli olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte, söz konusu benzerliğin varlığı iddia edilirken genel olarak modern burjuva toplumuna ya da Fransız devrimcilerin geneline ait birtakım özellikleri Jakobenlerle sınırlıymış gibi düşünüp, bu düşünce üzerinden zorlama benzeştirmelere gidilmesi, tüm bu saydığımız perspektiflerin ortak bir problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diğer taraftan, Fransız ve Osmanlı-Türk modernleşmelerinin birtakım kendi özgüllükleri, –temel anlayış değişmese bile– bu iki ülkedeki sekülerleşme süreçlerinin tarihsel olarak deneyimlenmesinde belirli noktalarda farkların oluşabilmesine yol açmıştır. Kemalist Devrim'de tarikatların oynadığı karşı-devrimci rol ve Kemalistlerin kültürel konularda topluma yaptıkları dikey müdahalelerin oransal olarak Fransız devrimcilerden fazla olması, bu bağlamda verilebilecek örneklerdir. Ayrıca Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında birincisinin "aşağıdan" ve kitlesel, ikincisinin ise "tepeden" ve kitlesiz olması biçimindeki yapısal farklar da bu iki ülkedeki laikleşme/sekülerleşme süreçlerinin, çeşitli durumlarda farklılaşmasına yol açmıştır.

Bununla birlikte, Jakobenizm ile Kemalizm arasında "laiklik" tartışmasıyla ilişkili en büyük farklılık, bu iki ideolojide var olduğu iddia edilen "sivil din" olgusu üzerinden şekillenir. Genel olarak sol liberal literatürde iddia edildiği gibi Kemalizmin bizatihi kendisi gerçekten bir tür "sivil din" olarak tanımlanabilse dahi, bu "din"in Rousseau'cu anlamda bir "yurttaşlık dini" olmadığı açıktır. En başta, yurttaşlık dininin Yaradancı inancı Kemalizmde görülmez zira Kemalizm, her yönüyle olmasa da birçok yönden Yaradancı düşünceyle çelişen pozitivizmle malul bir ideolojidir. Bu bağlamda, hem Kemalizmin ve Altı Ok'un hem de Atatürk kültünün, Jakobenlerin Yüce Varlık kültü ile hiçbir benzerliğinin olmadığı görülür. Zaten Kemalizm eğer Comte'cu bir "insanlık dini" inşa etmeye çalışsaydı ancak o zaman onun Jakobenizmle bu bağlamdaki bir karşılaştırması anlam kazanabilirdi. Nitekim Kemalistler hiçbir zaman "insanlık dini" gibi pozitivist bir din inşa etme amacı gütmemişlerdir ki bu durum, çeşitli yapısal faktörlerle ilişkili olarak, Kemalistlerin Batılılaşmacı, Jakobenlerin ise ütopyacı bir perspektife sahip olmasıyla doğrudan bağlantılıdır.

Sonuç

Buraya kadarki tartışmamızda, önce literatürde Jakobenizm ve Kemalizm arasında var olduğu iddia edilen birtakım ilişkiselliklerin sorunlu olduğunu belirttik. Dahası, bu sorunun özellikle sol Kemalist ve sol liberal paradigmaların kuramsal düzeyde problemli olmalarıyla ilişkili olduğunu ortaya koyduk. Bu doğrultuda, hem Fransız hem de Osmanlı-Türk modernleşmesi sınıf mücadelelerinin bir uzantısı olarak kavrandığında, diğer bir deyişle temel analiz birimimiz toplumsal sınıflar olduğunda, Jakobenizm ile Kemalizm arasında herhangi bir ilişkisellik kurulup kurulamayacağını, eğer kurulabilecekse bu ilişkiselliğin (ya da ilişkisizliğin) niteliğini ortaya çıkarmaya çalıştık.

Bunun için, öncelikle Kemalistlerin Fransız Devrimi ve Jakobenizme bakış açılarını (ya da bir bakış açılarının olup olmadığını) anlayabilmek amacıyla onların yetiştikleri düşünsel atmosferi inceledik. Ayrıca, onların kendi metinleri üzerinden detaylı analizler yapmaya çalıştık. Sonrasında, Kemalist modernleşmenin Fransız Devrimi gibi bir politik/siyasal devrim olup olmadığı sorusunu sorarak Kemalistlerin, Jakobenlere kıyasla ne derece "radikal devrimci" olarak nitelendirilebileceğini araştırdık. Ardından, literatürde "Jakoben" ve "tepeden inmeci" sözcüklerinin neredeyse eşanlamlı olarak kullanılmasından yola çıkarak, "tepeden inmeci" nitelendirmesinin hem Jakobenler hem de Kemalistler için ne derece geçerli olduğunu, her iki ideolojiyi de "demokrasi" kavramı üzerinden bir karşılaştırmaya tabi tutarak anlamaya çalıştık. Son olarak ise, gene

literatürde yaygın bir kullanım olan "Jakoben laiklik" kavramına referansla, her iki ideolojinin laiklik/sekülarizm eksenli bir karşılaştırmasını yaptık.

Tüm bu tartışmalar sonucunda, sol Kemalist ve sol liberal paradigmaların siyasal ve toplumsal bilimler literatüründe sürekli olarak yeniden ürettiği Jakobenizmin Kemalizmle benzer bir ideoloji olduğu iddiasına, çalışmamızın "Giriş" bölümünde kuşkulu yaklaşımımızın çok büyük oranda haklı olduğunu gördük. Zira bu çalışmanın sonucu olarak özetle şunu iddia etmek mümkündür: Jakobenizm ve Kemalizm arasında sınırlı düzeyde benzerlikler vardır. Bununla birlikte, hem Osmanlı-Türk modernleşmesini çözümlemeye yönelik iki temel paradigma olan sol Kemalizm ve sol liberalizmin, hem de bu iki temel paradigmadan beslenerek düşünce üreten ulusalcılık, muhafazakârlık, İslamcılık, liberalizm gibi çeşitli ideolojik söylemlerin, Jakobenizmin Kemalizmle benzer bir ideoloji olduğuna dair argümanları çok büyük oranda doğruyu yansıtmamaktadır.

Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki benzerlikleri kısaca şu şekilde sıralayabiliriz: Kemalistlerin içerisinden çıktıkları Jön Türk aydınları, Fransız Devrimi düşüncesine ve Jakobenizme aşina oldukları gibi, Kemalistlerin kendileri de genel olarak Fransız Devrimi'ne olumlu bir bakış açısına sahiptirler. Ayrıca Kemalist modernleşme, tıpkı Fransız Devrimi gibi devrimci bir süreçtir ve bu süreç, tıpkı Jakoben iktidar dönemindeki gibi bir "devrimci şiddet" barındırır. Dahası, Kemalistlerin "ulus egemenliği" ve "merkeziyetçilik" anlayışları Jakobenlerle oldukça benzerdir. Aynı doğrultuda, her iki ideoloji de "vesayetçi" bir "halk için halka rağmen" anlayışı barındırır ve bu anlayışın doğal sonucu olarak Jakobenler ve Kemalistler kendi iktidar dönemlerinde "devrimci diktatörlük" rejimi uygulamış olmalarıyla birbirlerine benzerler. Bu bağlamda, Türkiye'deki Selamet-i Umumiye Komitesi ve Fransa'daki Kamusal Selamet

Komitesi örnekleri, söz konusu benzerliği göstermesi açısından önemlidir. Laiklik/sekülarizm bağlamında ise, kamusal alanla yetinilmeyerek sivil toplumun da sekülerleştirilmeye çalışılması, Jakobenlerle Kemalistler arasındaki bir diğer belirgin benzerliktir. Ancak tüm bu benzerliklere rağmen, Jakobenizm ile Kemalizmin ayrışan yönleri benzeşen yönlerinden çok daha fazladır. Ayrıca, sol Kemalist ve sol liberal literatürün bu iki ideolojinin benzeştiğini iddia ettiği birçok nokta çeşitli problemler barındırmaktadır.

Sol Kemalist literatür, Jön Türklerin yetişme sürecinde, onlar üzerindeki Fransız Devrimi düşüncesi ve sınırlı düzeyde Jakobenizm etkisine dayanarak Kemalistlerin "Jakoben" olduğuna dair peşin bir yargıya varmaktadır. Ancak bu yargı, Kemalist aydınlar üzerindeki diğer düşünsel etkileri (ki bu etkilerin bir kısmı Fransız Devrimi'ne eleştirel bakan düşünce akımlarından oluşur) görmezden gelen bir bakış açısıdır. Ayrıca sol liberal literatürde de gözlemlenebilmekle birlikte, özellikle sol Kemalist literatürde ortaya çıkan ilginç bir durum, Jakobenizm ile Kemalizm arasında bağ kurmak için bolca çaba sarf ediliyor olmakla birlikte, söz konusu bağın niteliğine dair somut örneklere neredeyse hiç değinilmemesidir. Bu doğrultuda, hem sol liberal hem de sol Kemalist literatürde Kemalizmin "Jakoben" olduğuna dair güçlü bir algı olmasına rağmen, her iki literatürdeki sosyal bilimcilerin aklına Kemalistlerin kendi söylev ve yazılarına bakmak ve bunlar üzerinden onların "Jakoben" olup olmadığını araştırmak nedense gelmemiştir. Bu açık görmezden gelme durumu ise, hem sol liberal hem de sol Kemalist literatürde karşılaştığımız Kemalizmin "Jakoben" olduğu iddiasının belirli ideolojik ön yargılar sonucunda ortaya çıktığı izlenimini doğurmaktadır. Nitekim Kemalistlerin kendi metinlerini incelediğimizde, onların Fransız Devrimi'ne olumlu bir bakış açısına sahip olmalarına karşın, Jakobenlere hiçbir şekilde özel bir önem atfetmediklerini görürüz.

Benzer doğrultuda, Kemalistlerin devrimci yönleriyle Jakobenlere benzediğini iddia eden sol Kemalist paradigmanın, genel olarak Kemalizmin devrimci vasıflarını abarttığını iddia etmek yanlış olmaz. Özellikle kültürel alana odaklanan sol Kemalistler, Kemalist Devrim'in kitlesiz ve "tepeden" nitelikleri dolayısıyla Fransız Devrimi'nden ayrıştığı noktaları görmezden gelirler. Öte yandan sol liberal paradigmadaki önemli bir çelişki ise, hem Kemalist modernleşmenin devrimci bir sürece karşılık geldiğinin inkâr edilmesi, hem de Kemalizmin tarihin gördüğü belki de en radikal devrimci ideolojilerden birisi olan Jakobenizme benzetilmesidir. Bu bağlamda, sol liberal paradigma, Fransız Devrimi'ni burjuva devrimlerinin denek taşı haline getirerek Kemalist modernleşmeyi bir devrim olarak anlamlandırmamak için "inkılap" sözcüğünün etimolojisinden, devrimlerdeki süreklilik-kopuş ilişkilerine kadar bir dolu argüman ortaya atar. Ancak bu argümanların hiçbirisi, Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi gibi politik/siyasal bir devrim olduğu ve onun büyük altüst oluşlar barındıran ani ve şiddetli bir dönüşüme işaret ettiği gerçeğini değiştirmez.

Öte yandan sol liberal literatür, zaman zaman Jakobenizmi "terörizm"e indirger. Ancak bu indirgeme, muhafazakâr ideolojinin abartmalarıyla malul ön yargılı bir bakış açısını yansıtmaktadır. Diğer taraftan, bazı sol liberaller Kemalizmi Jakobenizm üzerinden "terör" olgusuyla ilişkilendirirlerken, diğer bazıları da Kemalist modernleşmede "devrimci şiddet" bulunmadığı gerekçesiyle onun devrimci bir sürece tekabül etmediğini iddia ederler. Ancak söz konusu sol liberallerin iddia ettiğinin aksine, Kemalist Devrim, devrimlerin genel bir bileşeni olan devrimci şiddeti barındırmaktadır. Bununla birlikte, bu devrimci şiddet, Kemalist modernleşmenin bir devrim olarak anlamlandırılması önünde bir engel oluşturmasa bile, Jakobenlerin uyguladığı devrimci şiddetten, yoğunluğu ve yöneldiği hedefi olmak üzere çok önemli iki noktada ayrışır. Burada özellikle

Jakobenlerin uyguladığı devrimci şiddetin "ütopyacı" bir toplum kurmaya yönelirken, Kemalistlerin devlet ve toplum tasavvurlarının "Batılılaşma" ile sınırlı olması, Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki derin bir ayrım olarak ortaya çıkmaktadır. Dahası, devrimci aktörler/özneler üzerinden yapılacak bir karşılaştırmada, Kemalistlerle Jakobenlerin birbirlerinden kalın çizgilerle ayrıştıkları görülmektedir. Kemalist modernleşme ile Fransız Devrimi arasında yapılacak bu bağlamdaki kaba bir analojide, Kemalistlerin 1919-1927 arasındaki süreçte Fransız Devrimi'ndeki ılımlı devrimcilere, 1927 sonrasında ise Napolyon Bonapart döneminin (1804-1814) aktörlerine/öznelerine benzetilebileceği yargısına varmak mümkündür. Nitekim daha detaylı bir araştırma gerektirmekle birlikte, Osmanlı-Türk modernleşmesinde Jakobenlere daha çok benzeyenler İttihatçılar gibi durmaktadır.

Sol liberal literatürde karşılaştığımız başka bir sorun ise, Jakobenizmin "vesayetçilik" sözcüğüyle eşanlamlı olarak Kemalizmi nitelemek amacıyla kullanılmasıdır. Halbuki, hem Jakobenizm hem de Kemalizm vesayetçi yönler barındırsalar bile, vesayetçilik sadece bu iki ideolojiye indirgenemez; zira vesayetçilik, birçok yönüyle liberal burjuva ideolojisinin doğal bir sonucudur. Zaten Kemalistlerin vesayetçi düşünce bağlamında doğrudan Jakobenlere öykündüklerine dair somut kanıt yoktur. Ayrıca, hem sol liberal hem de sol Kemalist literatürde yaygın olan, Rousseau etkisi üzerinden Jakobenizm ve Kemalizmi birbirine benzetme girişimleri doğru yanlar barındırmakla birlikte, yer yer indirgemeci ya da abartılı olabilmektedir. Bu konuyla ilişkili olarak özellikle Sieyes'in kuramsal etkileri göz ardı edilmektedir. Son olarak, Jakobenlerin son kertede burjuva temsili demokrasisinin vesayetçi niteliklerini aşmaya çalıştıkları ve bu bağlamda Kemalizme göre daha demokrat oldukları unutulmamalıdır.

Bu noktada, sol liberal paradigmadan "Jakoben" sözcüğünün Kemalizmi nitelemek için sadece bir sıfat olarak kullanıldığı, aslında Jakobenliğin Kemalizmi niteleyici olarak kullanılmasının yanlış yönlendirici olabileceğinin kendileri tarafından da bilindiği gibi itirazlar gelebilir (örneğin Mardin, 2011: 148). Aynı doğrultuda sol Kemalist literatürce, her ülkenin kendi "ilericisi" ya da devrimcisi için "Jakoben" sıfatını kullanmak yaygın olduğu ölçüde (Timur, 2011: 32), Kemalizm için "Jakoben" sıfatının kullanılmasında bir sakınca olmadığı öne sürülebilir. Ancak "Jakoben" sözcüğünü tarihsel bağlamından kopartarak kendi ideolojik söylemini yeniden üretmek maksadıyla Kemalizmi niteleyici bir şekilde kullanmak, tarihsel gerçekliklerin çarpıtılarak hem Jakobenizme hem de Kemalizme dair yanlış bir algının doğmasına yol açmıştır/açmaktadır.

Bu bağlamda, sol liberal literatürün Jakobenizme bakış açısındaki başka bir sorunlu yan, sol Jakobenizm ile demokrat Jakobenizmin birbirine karıştırılmasıdır. Sol liberal literatür, Türkiye'deki tüm cuntacı faaliyetleri "Jakobenizm" olarak damgalayarak, Kemalizmi bu eksen üzerinden bolca eleştirir. Oysa sol Jakobenizmin bile her zaman değil yer yer kullandığı bir yöntem olan "cuntacılık"ın demokrat Jakobenizmle hiçbir ilgisi yoktur. Zaten Kemalistlerin sol Jakoben yöntemlere aşina oldukları doğru olmakla birlikte, 1919-1938 arasındaki süreç göz önünde bulundurulduğunda, sol Jakobenizmin yöntemsel pratikleri üzerinden bir "Jakoben" damgalaması Kemalizm için abartılı gözükmektedir. Öte yandan, sol liberal paradigma içerisinden Jakobenizmin "aşağıdan", "sivil toplumdan", Kemalizmin ise "tepeden", "devletten" kaynaklanan ideolojiler olduklarını iddia etmek de doğru değildir. Çünkü bu iddia, devlet ile sivil toplum arasındaki yöntembilimsel ayrımı mutlaklaştırmasıyla kuramsal olarak daha en baştan problemlidir. Nitekim tarihsel süreçleri incelediğimizde hem Jakobenizmin

"tepeden", hem de Kemalizmin "aşağıdan" nitelikler gösterebildiği örneklere rastlarız.

Fransız Devrimi'nin geneline ait birtakım nitelikler Jakobenlere özgüymüş gibi gösterilerek bu şekilde Jakobenizm ile Kemalizm arasında benzerlikler olduğunun iddia edilmesi, sol liberal ve sol Kemalist paradigmaların paylaştığı bir başka temel problemli hususdur. Rousseau etkisi ve "vesayetçilik" tartışmalarında ortaya çıkan bu problem, bilhassa "Din, Laiklik ve Sekülarizm" başlığında daha da belirginleşir. Özellikle sol liberal literatür ve kısmen ondan beslenen muhafazakâr ve İslamcı ideolojiye mensup aydınlar, "Jakoben laiklik" şeklinde bir kavram kullanarak Kemalistlerin laiklikle ilgili uygulamalarını sivil toplumun "kendiliğindenliğine" müdahale edildiği gerekçesiyle eleştirirler. Ancak, yalnızca kamusal alanın değil özel/toplumsal alanın da laikleştirilmesi anlayışı Kemalizm ile Jakobenizm arasında önemli bir ortak nokta olmasına rağmen, bu anlayışı Fransız Devrimi'nde sadece Jakobenler değil istisnai örnekler dışında tüm Fransız devrimciler benimsemiştir. Ayrıca, Kemalist laikliğin dini devletin kontrolü altına aldığı gerekçesiyle "Jakoben laiklik" yaftalamasıyla eleştirilmesi daha en baştan kuramsal düzeyde problemlidir; çünkü "sekülerleşme" adı verilen olgu, zaten tüm dünyada devleti ve sivil toplumu içerisine alan "total" bir süreç olarak yaşanmıştır. Ayrıca, birçok hususta Jakobenizm ile Kemalizm arasında derin bir farklılığa işaret eden ütopyacılık ve Batıcılık ayrışmasıyla ilişkili olarak sivil din kavramı bağlamında yapılacak bir karşılaştırmada, Jakobenizm ile Kemalizm arasında neredeyse hiçbir benzerliğin olmadığını görürüz.

Sonuçta, tarihsel olarak Jakobenizm, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisi Kemalizmden farklı, Fransız modernleşmesine ait ve onun özgüllüklerini taşıyan bir ideolojidir. Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerine üretilmiş geniş literatürde sol Kemalist ve sol liberal paradigmalar, bu iki ideo-

lojinin neredeyse özdeş olduğuna dair bir algı yaratmış; ancak bu çalışmada konunun sınıf mücadeleleri eksenli tartışılması sonucunda söz konusu iki ideolojinin bazı benzerlikleri olmasına rağmen büyük oranda ayrıştıkları ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, literatürde Kemalizm ile ilintili olarak kullanılan "Jakoben", "Jakobenizm", "Jakoben çağdaşlaşmacılık", "Jakoben laiklik", "Jakoben cumhuriyetçilik", "Jakoben Kemalizm", "Kemalist Jakobenizm" gibi tabirler, büyük oranda nesnel gerçeklik taşımazlar. Kemalizm, "Jakoben" bazı nitelikler taşır; ancak Jakobenizmin temel özelliklerini barındıran bir ideoloji değildir.

Buradan hareketle, hem Osmanlı-Türk modernleşmesine dair literatür, hem de, çalışmamızın zaman sınırlarının dışında kalıyor olmakla birlikte, 1938'den günümüze kadarki Türkiye'nin siyasal ve toplumsal tarihi üzerine bazı genel çıkarsamalar yapabiliriz. Öncelikle, görülmektedir ki, Türkiye'de yazdıklarına itimat edilen popüler akademisyen ve sosyal bilimciler dahi Fransız Devrimi tarihi ve Jakobenizm konusunda azımsanmayacak ölçüde bir bilgisizlik içerisindedir. Öyle ki, bu akademisyen ve sosyal bilimcilerin Fransız Devrimi üzerine argümanları ve bu doğrultuda Kemalizm ile Jakobenizm arasında yaptıkları benzeştirmeler, Fransızca arşiv taraması gibi karmaşık tarihsel metodolojilere girmeksizin, sadece Fransız Devrimi'ni konu alan betimleyici (*descriptive*) ve kısa tarih kitaplarıyla dahi çürütülebilmektedir. Literatürde Fransız Devrimi ve Jakobenizm üzerine bu bilgisizliğin, söz konusu akademisyen ve sosyal bilimcilerin kendi ideolojilerini sürekli olarak yeniden üreten, ancak söz konusu ideolojik argümanları bilimsel düzeyde araştırmaya gerek duymayan bir ilgisizlikle de pekiştiğini düşünmekteyiz. Bu çalışma, umuyoruz ki, siyasal ve toplumsal bilimler literatüründeki bu önemli ve sorunlu hususun çözümüne katkı sunabilmiştir.

Bu çalışmanın her bir başlığının daha da genişletilerek tekrardan ele alınması mümkündür. Bununla birlikte, çalışmadaki konuları tekrar ele alarak genişletmenin çalışmada ulaşılan sonuçları pek değiştireceğini düşünmüyoruz. Nitekim biz de ortaya çıkan çalışmanın neredeyse üçte biri uzunluğunda bir bölümü, ana sorunsalın çözümüne doğrudan katkı sunmadığı ve aynı argümanları tekrar ettiği için çıkarma gereği duyduk. Öte yandan, ulaşılan sonuçların Türkiye siyasal ve toplumsal tarihinin 1938'den günümüze kadarki dönemi için de çok büyük oranda geçerli olduğu kanaatindeyiz.

27 Mayıs 1960 askerî darbesinden bürokratik ve askerî vesayetin tasfiye edildiğinin iddia edildiği 2010 Anayasa Referandumu'na kadar, bürokrasinin ve ordunun Türkiye siyaseti üzerindeki anti-demokratik etkileri, Jön Türkler ve Kemalistlerin maruz kaldığına benzer bir "Jakobenizm" yaftalamasına maruz kalmıştır. Bu yaftamalara karşı üretilecek karşı argümanlar ise, bu çalışmanın temel argümanlarından bağımsız olarak ele alınamaz. Zira sağ ya da sol liberal, muhafazakâr ve İslamcı aydınlar tarafından 1938'den sonraki tarihsel süreçler için de toplumsal sınıfların tarihsel rolü görmezden gelinerek bürokrasinin ve ordunun siyaset üzerindeki etkileri, bir grup elitin "ben bilirimci" bir aydın despotizmine indirgenmiş ve tarihsel olarak Jakobenizmin nasıl bir ideoloji olduğuna bakılmaksızın "askerî vesayet" gibi kavramlarla toplum üzerindeki "burjuva vesayeti" görünmez kılınmıştır.

Benzer bir sorun 12 Eylül 1980 darbesinden sonra "ulusalcılık" adı altında siyaset üreten sol Kemalizm için de geçerlidir. Devletin ve onun bürokrasisinin toplumsal sınıflardan bağımsız olduğunu düşünen ulusalcılar, "Jakobenizm" adına –gene tarihsel olarak Jakobenizmin nasıl bir ideoloji olduğunu dikkate almaksızın– askerin siyaset üzerindeki müdahalelerini desteklemiş, sekülarizm adına atılan birtakım biçimsel adımlar uğruna burjuvazi adına hareket eden Kemalist bürokrasiye payanda

olmuştur. Demek ki, konuya hangi kesim üzerinden yaklaşılırsa yaklaşılsın, mesele Jakobenizm sorunu olmaktan öte, tarihsel, toplumsal ve siyasal olguların çözümlenmesinde toplumsal sınıfların rolünün dikkate alınıp alınmaması sorunudur. Bu çalışma ile, siyasal ve toplumsal olguların kavranmasında toplumsal sınıfların önemini, özgün bir konu üzerinden bir kez daha vurgulamış oluyoruz.

Kaynakça

I. GAZETE YAZILARI

Akyol, T., (1998, 18 Ocak), "Jakobenizm Nedir?", *Milliyet*, URL: http://www.milliyet.com.tr/1998/01/18/yazar/akyol.html.

Ayaşlı, Y., (2004, 17 Kasım), "1923 Bir Burjuva Demokratik Devrim Midir?", **sendika.org**, URL: http://www.sendika.org/2014/11/1923-bir-burjuva-demokratik-devrim-midir-yasar-ayasli/.

Belge, M., (2009, 24 Ocak), "Jakoben/Muhafazakâr Dengesi", *Taraf*, URL: http://www.taraf.com.tr/murat-belge/makale-jakoben-muhafazakâr-dengesi.htm.

Çiçek, H., (2011, 11 Temmuz), "Jakoben Olmaktan Başka Çare Yok!", *Aydınlık*, URL: http://www.aydinlikgazete.com/yazarlar/hkmet-ccek/2234-hkmet-ccek-jakoben-olmaktan-baka-care-yok.html.

Erbil, G., (2009, 10 Aralık), "Jakobenizm ve Ekim Devrimi", *SoL Haber* **Portalı**, URL: http://haber.sol.org.tr/yazarlar/gamze-erbil/jakobenizm-ve-ekim-devrimi-21389.

Ferşadoğlu, A., (2012, 9 Mart), "Din Karşıtı Jakoben Laiklik", *Yeni Asya*, URL: http://www.yeniasya.com.tr/yazi_detay.asp?id=5657.

Hanioğlu, Ş., (2013, 10 Kasım), "Atatürk Ne Okudu?", *Sabah*, URL: http://www.sabah.com.tr/Yazarlar/hanioglu/2013/11/10/ataturk-ne-okudu.

Hocaoğlu, D., (1997, 15 Kasım), "Jakoben: Entellektüel Zorba", *Aksiyon*, URL: http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/yazar-3196-jakoben-entelektuel-zorba.html.

İnsel, A., (2013, 11 Haziran), "Tayyip Erdoğan Diktatör Müdür?", *Birikim*, URL: http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=966.

Okuyan, K., (2013, 23 Ekim), "Kemalizm", *SoL*, URL: http://haber.sol.org.tr/yazarlar/kemal-okuyan/kemalizm-81416.

Öngen, T., (2010, 22 Ocak), "Sınıfsal Bakış Açısı", *BirGün*, URL: http://95.6.27.9/writer_index.php?category_code=1264087439&news_code=1264153218&year=2010&month=01&day=22#.UuULhPuZldg.

Öngen, T., (2011, 5 Ağustos), "Devlet Krizi (1)", *BirGün*, URL: http://95.6.27.9/writer_index.php?category_code=1264087439&news_code=1312547521&year=2011&month=08&day=05#.UuULevuZldg.

Usta, S., (2014, 21 Aralık), "Mahmut Esat Bozkurt Gerçeği", *Aydınlık*, URL: http://www.aydinlikgazete.com/ozgurluk-meydani/mahmut-esat-bozkurt-gercegi-h59165.html.

Yayla, A., (2013, 19 Ekim), "Türkiye'nin Rousseau Problemi", *Yeni Şafak*, URL: http://yenisafak.com.tr/yazarlar/atillayayla/turkiyenin-rousseau-problemi/40128.

II. MAKALELER, KİTAP BÖLÜMLERİ ve ANSİKLOPEDİ BAŞLIKLARI

Ağaoğulları, M. A., (1989), "Fransız Devrimi'nde Birey-Devlet İlişkisi (1789-1794)", *SBF Dergisi*, C.44, S.3, URL: http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/44/3/12_mehmet_ali_agaogullari.pdf

____, (2003), "Fransız Devrimi'nin İlk İki Yılında Cumhuriyet Tartışmaları", *SBF Dergisi*, C.58, S.3, URL: http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/58/3/1_mehmet_ali_agaogullari.pdf

_____, (2011a), "Aydınlanma: Düşünceler Yumağı", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (s.517-540), M. A. Ağaoğulları (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (2011b), "Fransız Devrimi: Halk Sahneye Çıkıyor", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* içinde (s.597-632), M. A. Ağaoğulları (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (2011c), "Jakobenler ve Jakobenizm", *Bilim ve Ütopya*, S.205, s.6-26.

Akad, M. T., (1989), "Kuvayı Milliye", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1850-1851), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

"Alman Emperyalizmi, İttihat ve Terakki Militarizmi ve I. Dünya Savaşı", (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1826-1843), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Alpkaya, F., (2011), "Bir Yirminci Yüzyıl Akımı: 'Sol Kemalizm'", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.477-500), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arın, T., (1989), "Jakobenizm", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Sosyalizmin Tarih Öncesi* (s.2722-2723), Cilt 8, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arslan, C., "Halil Nimetullah Öztürk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (200-205), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ateş, T., (2011), "Kemalizm ve Özgünlüğü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.317-322), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Baker, U., (1989), "Farklı Kimlikler, Ortak Kaderler: Çin, İran, Türkiye", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1842-1843), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Belge, M., (2011), "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.29-43), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Belli, M., (1989), "TKP Üzerine", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1934-1935), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Berktay, H., (1989), "Köylü Ayaklanmaları ve Oryantalizmin 'Yok'lar Listesi", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1738-1739), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T., (1989), "20. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti ve Alman Emperyalizmi", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1820-1821), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (2011), "Celal Bayar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.546-554), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Boratav, K., (1989), "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devletçilik ve Ekonomik Yapı", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (1886-1887), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (2012), "Toplumsal Sınıflar", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler* (s.29-40), G. Atılgan ve A. Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

Çağlar, Y., (1989), "Halkçılık-Köycülük", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1926-1927), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çaha, Ö., (1999), "Son Kalenin Çırpınışı", *Düşünen Siyaset*, s.1, s.93-105.

Çavdar, T., (1989a), "1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Anlaşması ve Sonrası", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1794-1795), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (1989b), "Serbest Fırka", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1918-1919), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çitak, Z., (2012), "Fransa'da Laiklik ve Milliyetçilik: 1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası", *Doğu Batı: Milliyetçilik I* (s.145-171), s.38, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Engels, F., (2008), "Fransız Devrimi Üzerine: Marx-Engels-Lenin", *Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler)* (s.153-158), İ. Erman (çev.), Ankara: İlkeriş Yayınları.

Fransız Devrimi, (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Sosyalizmin Tarih Öncesi* (s.2700-2732), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gevgilili, A., (2011), "Kemalizm ve Bonapartizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.192-196), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Göral, Ö. S., (2011), "Afet İnan", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.220-227), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Hammond, P. E. & Machacek, D. W., (2012), "Din ve Devlet", *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya* (s.145-166), P. B. Clarke (ed.), T. Yürük (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Işın, E., (1989), "Osmanlı Materyalizminin Tarihsel Kaynakları", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1802-1803), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

"İkinci Meşrutiyet", (2013), *Wikipedia*, URL: http://tr.wikipedia.org/wiki/1908_Devrimi.

İlhan, A., (2011), "Kemalizm: Müdafaa-i Hukuk Doktrini", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.518-528), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

İnsel, A., (1989), "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devletçilik", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1914-1915), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (2011), "Giriş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.17-27), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

İrem, N., (2004), "Jakobenizm-Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm", *Journal of Faculty of Business,* C.5, S.2, URL: http://web.deu.edu.tr/isletme/ifddergi/web_files/52125.pdf.

"İtalyan Birliği – Risorgimento", (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Modern Sosyalizmin Doğuşu* (s.208-233), Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

Jaffrelot, C., (2012), "Din ve Milliyetçilik", *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya* (s.167-184), P. B. Clarke (ed.), T. Yürük (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Karaömerlioğlu, M. A., (2011), "Tek Parti Döneminde Halkçılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.272-283), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kasaba, R., (1997), "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (s.15-37), S. Bozdoğan ve R. Kasaba (ed.), Seattle: University of Washington Press.

Kayalı, K., (1989a), "Milli Mücadele Sırasındaki Muhalefet ve İkinci Grup", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1862-1863), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (1989b), "Kadro Hareketi", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1910-1911), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kaynar, M. K., (2014), "Anayasa, Yasama, Yürütme ve Yargı", *Siyaset: Kavramlar, Kurumlar ve Süreçler* (s.285-334), Y. Taşkın (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

"Kemalist Rejim ve Kürt Ayaklanmaları", (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1898-1913), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kılıçbay, M. A., (1989), "Fransız Devrimi Örneği Çerçevesinde, Burjuvazinin Burjuva Devrimlerindeki Rolü", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Sosyalizmin Tarih Öncesi* (s.2718-2719), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Koç, Y., (2011), "1789 Fransız Devrimi ve 1917 Ekim Devrimi Üzerine Notlar Jakobenlik ve Bolşeviklik", *Bilim ve Ütopya,* S.205, s.45-60.

Köker, L., (1989), "Kemalizm ve Faşizm", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1898-1899), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (2011), "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.97-118), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

"Kurtuluş Savaşı", (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1844-1865), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

"Kurtuluş Savaşı'nda Sosyalist Hareket", (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1866-1881), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kuyaş, A., (1987), "Çevirenin Önsözü", *Fransız Devrimi'ni Yorumlamak* (s.5-30), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Küçük, Y., (1989), "Bir İç Savaş Örgütlenmesi Olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1828-1831), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kürkçü, E., (1989), "Mustafa Kemal: İmge ve Gerçek", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1902-1903), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Laçiner, Ö., (1989), "Türkiye'de Faşist Hareket (1960'a kadar)", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1938-1939), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Larrere, C., (2003), "Rousseau, Jean-Jacques", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (s.724-734), P. Raynaud ve S. Rials (ed.), E. Ergun (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Lenin, V. I., (2008), "Fransız Devrimi Üzerine: Marx-Engels-Lenin", *Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler)* (s.153-158), İ. Erman (çev.), Ankara: İlkeriş Yayınları.

Maraşo, E., (2011), "Zincire Vurulamayan Enerji", *Bilim ve Ütopya,* s.205, s.1.

Mardin, Ş. (2006), "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1* (s.35-77), İstanbul: İletişim Yayınları.

Marmara, S., (1989), "Osmanlı'da Sanayi Devrimi Etkileri", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1788-1789), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K., (2008), "Fransız Devrimi Üzerine: Marx-Engels-Lenin", *Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler)* (s.153-158), İ. Erman (çev.), Ankara: İlkeriş Yayınları.

Ortaylı, İ., (1989), "Osmanlı'da Ulusalcılık", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1798-1799), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

"Osmanlı Devleti'nde Toplumsal Mücadeleler", (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1726-1789), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ozan, E. D., (2001), "Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Bir Yaklaşımın Anahtarları", *Praksis*, s.3, URL: http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/003-Ozan.pdf.

Parla, T., (2011), "Kemalizm Türk Aydınlanması Mı?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.313-316), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Raynaud, P., (2003), "Fransız Devrimi", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (s.338-348), P. Raynaud ve S. Rials (ed.), N. K. Sevil (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Robertson, R., (2012), "Küreselleşme, Teokratikleşme ve Siyasallaşmış Sivil Din", *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya* (s.223-274), P. B. Clarke (ed.), Y. Coştu (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Sakaoğlu, N., (1989), "Osmanlı Devleti'nde Yönetim", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1756-1757), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sezgin, Ö., (1989), "Türk Kurtuluş Savaşı ve Dinsel İdelojinin Siyasal Yenilgisi", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1864-1865), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Skocpol, T., Triemberger, E. K., (1994), "Revolutions and The World-Historical Development of Capitalism", *Social Revolutions in the Modern World* (s.121-138), Cambridge: Cambridge University Press.

Sosyalizmi Hazırlayan Koşullar, (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Modern Sosyalizmin Doğuşu* (s.16-47), Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

Şahintürk, H., (1989), "İttihat ve Terakki", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1810-1811), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tanzimat ve Batılılaşma, (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1790-1825), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Taşkın, Y., (2014), "Modern Siyasal Hayat: Kurumların Doğuşu ve Küreselleşmesi", *Siyaset: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler* (s.49-80), Y. Taşkın (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Tek Parti Diktatörlüğü, (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1914-1939), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yaynınları.

Timur, T., (2011), "Sivil Toplum, Jakobenler ve Devrim", *Bilim ve Ütopya,* S.205, s.27-33.

____, (2012), "Laiklik", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler* içinde (s.139-154), G. Atılgan ve A. Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

Tunçay, M., (2011), "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.92-96), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türkiye'de Burjuva Cumhuriyeti, (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1882-1897), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tüzen, H., (2009), "Nicos Poulantzas", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler* (s.585-620), Ç. Veysal (ed.), İstanbul: Etik Yayınları.

Uslu, A., (2012), "Demokrasi", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler* (s.123-137), G. Atılgan ve A. Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

Uyar, H., (2011), "Mahmut Esat Bozkurt", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.214-219), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ümitli, K., (1989), "Uluslaşma Sürecinde Kemalist İnkılaplar", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1922-1923), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ünder, H., (2011), "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.138-155), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ütopyacı Sosyalizm, (1989), *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Sosyalizmin Tarih Öncesi* içinde (s.2734-2760), Cilt 8, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalçınkaya, A., (2011), "Devlet, Ne Seninle Ne Sensiz!", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (s.359-360), M. A. Ağaoğulları (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalman, L. G., (2002), "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Rölatavist Bir Paradigma mı Hegemonya Stratejisi mi?", *Praksis,* s.5, URL: http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/005-Yalman2.pdf.

____, (2012), "Devlet", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler* (s.69-85), G. Atılgan ve A. Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

Yaşlı, F., (2005), "Jakobenizm: Halk İçin Halka Rağmen mi?", *Bilim ve Gelecek,* S.18, s. 28-31.

Yetiş, M. (2009), "Antonio Gramsci", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler* (s. 121-175), Ç. Veysal (ed.), Cilt 1, İstanbul: Etik Yayınları.

____, (2012), "Hegemonya", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler* (s.87-99), G. Atılgan ve A. Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

Zürcher, E. J., (1989), "Tekakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-25)", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları* (s.1890-1891), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (2011), "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (s.44-55), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

III. KİTAPLAR, ANSİKLOPEDİLER ve TEZLER

Ahmad, F., (2009), *Modern Türkiye'nin Oluşumu,* Y. Alogan (çev.), İstanbul: Kaynak Yayınları.

____, (2013), *İttihat ve Terakki (1908-1914),* N. Yavuz (çev.), İstanbul: Kaynak Yayınları.

Ağaoğlu, A., (1933), *Devlet ve Fert,* İstanbul: Sanayiinefise Matbaası.

Ağaoğulu, S., (2011), *Babamın Arkadaşları,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Ağaoğulları, M. A., Köker, L., (2008), *Tanrı Devletinden Kral-Devlete,* Ankara: İmge Kitabevi.

____, (2009), *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı,* Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, M. A., Ergün, R., Zabcı, F. Ç., (2009), *Kral-Devletten Ulus-Devlete,* Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, M. A., (2010), *Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği,* Ankara: İmge Kitabevi.

____ (ed.), (2011d), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Y. (ed.), (2005), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Alkan, M. Ö. (ed.), (2009), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi,* Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

Alpar, C. (ed.), (1978, 1979 ve 1980), *Kadro: Aylık Fikir Mecmuası (tıpkı basım),* 3 Cilt, Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi (özgün eserler 1932-1935 arasını kapsamaktadır).

Anderson, P., (1974), *Lineages of the Absolute State,* London: NLB.

Aster, E. V., (2004), *Fransız İhtilali'nin Siyasi ve Sosyal Fikirleri,* Ankara: Phoenix Yayınevi.

Atatürk, M. K., (1998), *Atatürk'ün Resmî Yayınlara Girmemiş Söylev Demeç Yazışma ve Söyleşileri,* Sadi Borak (ed.), İstanbul: Kaynak Yayınları (demeçler 1903-1937 arasını kapsamaktadır).

____, (2006a), *Nutuk: 1919-1927,* Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi (özgün eser 1927 tarihlidir).

____, (2006b), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I: 1919-1938,* Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.

____, (2006c), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II: 1906-1938,* Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.

____, (2006d), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III: 1918-1937,* Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.

Atılgan, G., Aytekin, A. (ed.), (2012), *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler,* İstanbul: Yordam Kitap.

Aulard, A., (2011), *Fransız İnkılabının Siyasi Tarihi: Demokrasinin ve Cumhuriyetin Kaynakları ve Gelişmesi 1789-1804,* N. Poroy (çev.), 3 Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları (özgün eser 1901 tarihlidir).

Avcıoğlu, D., (1998), *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın,* Cilt 1, İstanbul: Tekin Yayınevi (özgün eser 1968 tarihlidir).

____, (2002), *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın,* Cilt 2, İstanbul: Tekin Yayınevi (özgün eser 1968 tarihlidir).

Ayaşlı, Y., (2014), *Türkiye'de Burjuva Devrimleri ve Liberal-Kemalist Tarih İdeolojisi,* Ankara: Epos Yayınları.

Aydemir, Ş. S., (2011), *İnkılap ve Kadro,* İstanbul: Remzi Kitabevi (özgün eser 1932 tarihlidir).

____, (2012a), *Tek Adam: Mustafa Kemal 1881-1919,* Cilt 1, İstanbul: Remzi Kitabevi.

____, (2012b), *Tek Adam: Mustafa Kemal 1919-1922,* Cilt 2, İstanbul: Remzi Kitabevi.

____, (2012c), *Tek Adam: Mustafa Kemal 1922-1938,* Cilt 3, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aykut, Ş., (2008), *Kemalizm (CHP Programının İzahı),* İstanbul: Kaynak Yayınları (özgün eser 1936 tarihlidir).

Babeuf, G., (2001), *Devrim Yazıları,* S. Eyüboğlu ve V. Günyol (çev.), Yer ismi yok: Cumhuriyet.

Balcı, A., (2011), *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler,* Ankara: Pegem Kitabevi.

Başkaya, F., (2004), *Paradigmanın İflası: Resmî İdeolojinin Eleştirisine Giriş,* Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.

Belge, M., (2012), *Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Berkes, N., (1993), *Atatürk ve Devrimler,* İstanbul: Adam Yayıncılık.

____, (2011), *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* İstanbul: YKY (özgün eser 1964 tarihlidir).

Bora, T. (ed.), (2009), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik,* Cilt 4, İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (2012), *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Boratav, K., (2012), *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2009,* Ankara: İmge Kitabevi.

Bookchin, M., (2012), *Devrimci Halk Hareketleri Tarihi: Köylü İsyanlarından Fransız Devrimine,* Cilt 1, S. Ata (çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.

Bozdoğan, S., Kasaba, R. (ed.), (1997), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey,* Seattle: University of Washington Press.

Bozkurt, M. E., (2008), *Atatürk İhtilali I-II,* İstanbul: Kaynak Yayınları (özgün eser 1940 tarihlidir).

Bruinessen, M. V., (2010), *Kürdistan Üzerine Yazılar,* B. Peker et al. (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Cevizci, A., (2012), *Felsefeye Giriş*, Ankara: Say Yayınları.

Clarke, P. C. (ed.), (2012), *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya*, İ. Çapcıoğlu (çeviri ed.), Ankara: İmge Kitabevi.

Çaha, Ö., (2008), *Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi,* İstanbul: Plato Film Yayınları.

Çiğdem, A. (ed.), (2006), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çitak, Z., (2004), *Nationalism and Religion: A Comparative Study of the Development of Secularism in France and Turkey*, yayımlanmamış doktora tezi, Boston: Boston University, Graduate School of Arts and Sciences.

Demirel, A., (2011), *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Eagleton, T., (2014), *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür,* S. Dingiloğlu (çev.), İstanbul: Yordam Kitap.

Edip, E., (2012), *Kara Kitap: Milleti Nasıl Aldattılar?-Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar?*, İstanbul: Beyan Yayınları.

Engin, M. S., (1938a), *Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal,* Cilt 1, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

____, (1938b), *Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal,* Cilt 2, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

____, (1939), *Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Kültür İnkılabı ve Kemalizmin Başka Rejimlerle Mukayesesi,* Cilt 3, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Erdoğan, M. (ed.), (2005), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm,* Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları.

Furet, F., (1989), *Fransız Devrimi'ni Yorumlamak*, A. Kuyaş (çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Gaxotte, P., (1969), *Fransız İhtilali Tarihi*, S. Tiryakioğlu (çev.), İstanbul: Varlık Yayınevi.

Giddens, A., (2005), *Sosyoloji*, H. Özel et al. (çev.), Ankara: Ayraç Yayınevi.

Göze, A., (2007), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Yayım Dağıtım.

Gramsci, A., (2011), *Hapishane Defterleri*, Cilt 1, J. A. Buttigieg (ed.), Ekrem Ekici (çev.), İstanbul: Kalkedon Yayınları (özgün eser 1929-1933 tarihlidir).

Guerin, D., (1986), *Fransa'da Sınıf Mücadelesi 1793-1795*, Y. Alogan (çev.), İstanbul: Yazın Yayıncılık.

Gültekingil, M. (ed.), (2008), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Günyol, V. (ed.), (1989), *Robespierre / Saint-Just / Marat / Danton / Babeuf: Devrim Yazıları*, V. Günyol et al. (çev.), İstanbul: Belge Yayınları.

Hampsher-Monk, I., (2004), *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler*, N. Arat et al. (çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Heywood, A., (2007), **Siyaset**, B. B. Özipek et al. (çev.), Ankara: Adres Yayınları.

Hobsbawm, E. J., (2009), *Fransız Devrimi'ne Bakış: İki Yüz Yıl Sonra Marseillaise'in Yankıları*, O. Akınhay (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.

____, (2012), *Devrim Çağı: 1789-1848*, M. S. Şener (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

İlhan, A., (2012), *Hangi Atatürk*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnan, A., Atatürk, M. K., Peker, R., (1998), *Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün El Yazıları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları (özgün eser 1930 tarihlidir).

İnsel, A. (ed.), (2011), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Keyder, Ç., (2011), *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kinross P., (2011), *Atatürk: Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, N. Sander (çev.), İstanbul: Altın Kitaplar.

Kocabaşoğlu, U. (ed.), (2007), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları.

Küçük, Y., (2006), *Türkiye Üzerine Tezler*, 5 Cilt, İstanbul: Salyangoz Yayınları (özgün eser 1978-1991 tarihleri arasında yayımlanmıştır).

Küçükömer, İ., (2012), *Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Profil Yayıncılık (özgün eser 1969 tarihlidir).

Laçiner, Ö. (ed.), (2009), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, Cilt 9, İstanbul: İletişim Yayınları.

Le Bon, G., (2009), *Kitleler Psikolojisi*, H. İlhan (çev.), Ankara: Alter Yayıncılık (özgün eser 1895 tarihlidir).

Lewis, B., (2011), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, B. B. Tuna (çev.), Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Maintenant, G., (2005), *Jakobenler*, İ. Yerguz (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş., (2006), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş., (2011), *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, G., (2014), *Sosyoloji Sözlüğü*, O. Akınhay ve D. Kömürcü (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Marx, K., (2009), *Yahudi Sorunu*, Sol Yayınları Yayın Kurulu (çev.), Ankara: Sol Yayınları (özgün eser 1843 tarihlidir).

____, Engels, F., (2010), *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, S. Belli (çev.), Ankara: Sol Yayınları (özgün eser 1845 tarihlidir).

____, (2011a), *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, T. Bora (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları (özgün eser 1852 tarihlidir).

____, (2011b), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, S. Belli (çev.), Ankara: Sol Yayınları (özgün eser 1859 tarihlidir).

McNeill, W. H., (2006), *Dünya Tarihi*, A. Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Mert, N., (1994), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Ankara: Bağlam Yayıncılık.

Moore, B., (2012), *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, Ş. Tekeli ve A. Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi (özgün eser 1966 tarihlidir).

More, T., (1992), *Utopia*, M. Urgan, S. Eyuboğlu ve V. Günyol (çev.), Yer ismi yok: Cem Yayınevi (özgün eser 1516 tarihlidir).

Nartok, E. E., (2014), *An Intertextual Analysis of the Village Novels by Village Institute Graduates*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Okuyan, K., (2013), *Türkiye Solunun Yurtseverlik Sınavı*, İstanbul: Yazılama Yayınevi.

Ozan, E. D., (2012), *Gülme Sırası Bizde: 12 Eylül'e Giderken Sermaye Sınıfı, Kriz ve Devlet*, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Öngen, T., (2014), *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi: Günümüzde İşçi Sınıfı*, İstanbul: Yordam Kitap.

Parla, T., (2008a), *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmî Kaynakları: Atatürk'ün Nutku,* Cilt 1, İstanbul: Deniz Yayınları.

____, (2008b), *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmî Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* Cilt 2, İstanbul: Deniz Yayınları.

____, (2008c), *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmî Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u,* Cilt 3, İstanbul: Deniz Yayınları.

Peker, R., (1984), *İnkılap Dersleri,* İstanbul: İletişim Yayınları (özgün eser 1935 tarihlidir).

Poulantzas, N., (2012), *Faşizm ve Diktatörlük,* A. İnsel (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Raynauld, P., Rials, S., (2003), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü,* E. Ergun et al. (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Robespierre, M., (1975), *Devrimin Bağrından,* V. Günyol (çev.), İstanbul: Çan Yayınları.

____, (2007), *Virtue and Terror,* New York: Verso Books.

____, (2008), *Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler),* Ankara: İlkeriş Yayınları.

Rousseau, J. J., (2005), *Ekonomi Politik,* İ. Birkan (çev.), Ankara: İmge Kitabevi (özgün eser 1755 tarihlidir).

____, (2010), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma,* R. N. İleri (çev.), İstanbul: Say Yayınları (özgün eser 1754 tarihlidir).

____, (2012), *Toplum Sözleşmesi,* V. Günyol (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (özgün eser 1762 tarihlidir).

Sander, O., (2006), *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e,* Ankara: İmge Kitabevi.

Sarıca, M., (1970), *100 Soruda Fransız İhtilali,* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

____, (1980), *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi,* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Savran, S., (2011), *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri: 1908-1980,* Cilt 1, İstanbul, Yordam Kitap.

Sieyes, E. J., (2005), *"Üçüncü Sınıf" Nedir?,* İ. Birkan (çev.), Ankara: İmge Kitabevi (özgün eser 1789 tarihlidir).

Skocpol, T., (2004), *Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi,* S. E. Türközü (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Smith, A. D., (2002), *Ulusların Etnik Kökeni,* H. Kendir ve S. Bayramoğlu (çev.), Ankara: Dost Kitabevi.

Soboul, A., (1989), *Fransız Devrimi'nin Kısa Tarihi,* İ. Yarkın (çev.), İstanbul: İnter Yayınları.

Sodaro, M. J., (2008), *Comparative Politics: A Global Introduction,* New York: McGraw-Hill Higher Education.

Tanilli, S., (2007a), *Dünyayı Değiştiren 10 Yıl: Fransız Devrimi Üstüne (1789-1799),* İstanbul: Alkım Yayınevi.

____, (2007b), *Fransız Devrimi'nden Portreler,* İstanbul: Alkım Yayınevi.

Tanör, B., (2010), *Kurtuluş Kuruluş,* İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Taşkın, Y. (ed.), (2014), *Siyaset: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Taylak, M., (1997), *Türkiye'de Öğrenci Hareketleri,* İstanbul: Hamle Yayınevi.

Tekinalp, M., (1998), *Kemalizm,* İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları (özgün eser 1936 tarihlidir).

Tilly, C., (2005), *Avrupa'da Devrimler (1492-1992),* Ö. Arıkan (çev.), İstanbul: Literatür Yayınları.

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

Tocqueville, A., (2004), *Eski Rejim ve Devrim,* T. Ilgaz (çev.), Ankara: İmge Kitabevi (özgün eser 1856 tarihlidir).

Tolan, B., (1991), *Toplum Bilimlerine Giriş: Sosyoloji ve Sosyal Psikoloji,* Ankara: Adım Yayıncılık.

Toynbee, A. J., Kirkwood, K. P., (2009), *Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu,* K. Yargıcı ve N. Uğurlu (çev.), İstanbul: Örgün Yayınevi (özgün eser 1926 tarihlidir).

Triemberger, E. J., (1978), *Revolution From Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru,* New Jersey: Transaction Books.

Tunaya, T. Z., (2011), *Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi,* Cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunçay, M. (ed.), (2011), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ,* Cilt 2, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunçay, M., (2012), *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931,* Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Turan, Ş., (1999), *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Tüfekçi, G. D. (ed.), (1983), *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar: Özel İşaretleri, Uyarıları ve Düştüğü Notlar İle,* Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ünlü, B. (ed.) (2003), *Marksizm ve...,* Ankara: İmge Kitabevi.

Veysal, Ç. (ed.) (2009), *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler,* İstanbul: Etik Yayınları.

Wallace, R. A., Wolf, A., (2013), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Genişletilmesi,* L. Elburuz ve M. R. Ayasa (çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Wallerstein, I., (2011), *Dünya-Sistemleri Analizi: Bir Giriş,* E. Abadoğlu ve N. Ersoy (çev.), İstanbul: bgst Yayınları.

Wood, E. M., (2003), *Sermaye İmparatorluğu,* S. Oğuz (çev.), Ankara: Epos Yayınları.

Yalçınkaya, A., (2011), *Mazerete Mahal Yok: Sosyal Bilimler Öğrencileri İçin Eğlenceli(k) Bir Ödev, Lisansüstü Öğretim ve Tez Kılavuzu,* Siyasal Kitabevi: Ankara.

Yetkin, Ç., (2011), *Karşı Devrim: 1945-1950,* Ankara: Kilit Yayınevi.

Zürcher, E. J., (2003), *Milli Mücadelede İttihatçılık (1905-1926),* N. Salihoğlu (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

____, (2010), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,* Y. Saner (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

IV. RÖPORTAJLAR, SÖYLEŞİLER, TV PROGRAMLARI ve BELGESELLER

Alkan, M., Erdem, H., Koçak, C., (2011-2013), *Eski Defterler: Tarih-Söyleşi* [Televizyon Programı], URL: http://www.ahaber.com.tr/webtv/program/eski-defterler?&search=&page=10

Aysever, E., (2014), "Zafer Toprak, Enver Aysever'in Sorularını Yanıtladı", *Aykırı Sorular* [Televizyon Pogramı], URL: http://tv.cnnturk.com/video/2014/02/11/programlar/aykiri-sorular/zafer-toprak-enver-ayseverin-sorularini-yanitladi-aykiri-sorular-10-02-2014/2014-02-10T2045/

Birand, M. A., Çaplı, B., Dündar, C., (Yapımcı), (1994), *12 Mart: İhtilalin Pençesinde Demokrasi* [Belgesel], Ankara: İmge Kitabaevi Yayınları.

Dündar, C., (Yönetmen/Senaryo Yazarı), (2008), *Mustafa* [Belgesel], NTV-Ko'medya ortak yapımı.

Maraşo, E., (2011), "Jakobenlikten, Devrimcilikten Başka Çare Yok", Prof. Dr. Sina Akşin'le röportaj, *Bilim ve Ütopya,* S.205, s.33-45.

Öztan, Z., (Yönetmen), (1998), *Cumhuriyet* [Belgesel Film], Türkiye: TRT.

Wajda, A., (Yönetmen), (1983), *Danton* [Film], France: Gaumont.

Dizin

ABD 52, 114, 172, 225
Adıvar, Halide Edip 54, 171, 173
Ağaoğlu, Ahmet 35, 65, 67-69, 93
Ağaoğlu, Samet 180
Alman Devrimi 136
Almanya 54, 55, 116, 136, 180, 253, 307
Altı Ok 30, 86, 200, 275, 281, 287, 311
VI. Mehmet (ayrıca *bkz.* "Padişah Vahdettin") 73
Amerikan Devrimi 52, 216, 229
Anadolu İhtilali (ayrıca *bkz.* "Kemalist Devrim") 71
Ancien Regime (ayrıca *bkz.* "eski düzen/rejim") 162, 253
Antik Çağ 274
Antik Yunan 169, 187, 274
aristokrasi (ayrıca *bkz.* "soylular") 59, 60, 61, 85, 88, 162, 196
Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) 25, 143
Atatürk (ayrıca *bkz.* "Mustafa Kemal") 18, 23, 31, 32, 35, 44, 45, 52, 53, 57, 58, 60, 62, 63, 69-75, 80, 84, 85, 93-97, 99, 100, 106-108, 120, 122, 157, 158, 172-175, 181, 182, 201, 203, 208, 211, 213, 228, 229, 275-279, 281, 282, 287, 298, 305-309, 311, 312
Atatürk İhtilali 35, 58, 60, 69, 97, 99, 100, 120, 308
Avignon 256
Aydemir, Şevket Süreyya 35, 42, 44, 45, 53- 65, 66, 67, 75, 76, 82, 83, 93, 96, 100-104, 122, 124-126, 157, 159, 173, 182, 202, 203, 206, 214, 307
aydın despotizmi 199, 204, 219, 296
Aydınlanma 26, 39, 40, 43, 53, 110, 204, 241-243, 277, 299
Aydınlanma Çağı 43, 277
Aykut, Şeref 35, 57, 60, 87, 93, 307
Babeuf, François-Noel 27, 28, 47, 48, 209, 307, 309
Bağımsızlık Savaşı 22, 29, 30, 51, 52, 54, 57, 72, 91, 92, 96, 106, 107, 129, 148, 157, 159, 160, 164, 167, 172, 173, 178, 181, 206-208, 213, 214, 222, 224, 247, 262, 263
Barkın, Ruşeni 276
Barnave 216
Başbakanlık 199, 259
Bastille (kalesi) 59, 132, 218
Batıcılık 149, 167, 168, 170, 228, 294, 309
Batılılaşma 23, 24, 39, 41, 46, 132, 139, 170, 203, 284, 292, 304, 309
1793 Anayasası 232, 234
1801 Konkordatosu 265
1830 Devrimi 28
1848 devrim(leri)/ayaklanmaları 126, 127, 129, 136
1876 Anayasası (ayrıca *bkz.* "Kanun-i Esasi") 49
1905 Rus Devrimi 174
1908 Devrimi 42, 44-46, 90, 108, 122, 124, 145, 176, 177, 262
1924 Anayasası 202, 256
Birinci Dünya Savaşı 42, 54, 96, 116, 181
Bonapartizm 180, 301
Bozkurt, Mahmut Esat 35, 58-60, 69, 70, 73, 84, 85, 90, 97-100, 103-106, 120, 126, 157, 159, 190, 299, 305, 308
Brumaire darbesi 115
burjuva devrim(ler)i (ayrıca *bkz.* hürriyet inkılabı) 25, 27, 28, 69, 73, 76, 78, 88, 96, 112, 115, 117, 120, 127, 130-132, 136-139, 151, 154, 171, 189, 196, 197, 209, 225, 233, 234, 255, 291

burjuva ideolojisi (ayrıca *bkz.* liberal burjuva ideolojisi) 26, 28, 200, 214, 215, 217, 219, 234, 267
Büyük Millet Meclisi 71, 77, 78, 145, 173, 206, 207, 211, 213, 214, 231
Carbonari (örgütü) 48-50, 209
Cebesoy, Ali Fuat 44, 171
CHP 35, 46, 57, 86, 122, 142, 148, 149, 186, 199, 229, 231, 232, 307, 311
Comte, Auguste 53, 104, 125-128, 183, 204, 278, 283, 284, 287
Condorcet, Marquis de 153, 217-219
Cromwell, Oliver 171, 172, 174, 177, 225
cuntacılık (ayrıca *bkz.* "darbecilik") 28, 185, 293

Çerkes Ethem 178
Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu 199
Çin Devrimi 76, 117, 174, 300, 311
çoğulcu demokrasi (ayrıca *bkz.* "liberal demokrasi") 203, 230

Danton, Georges 36, 45, 90, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 105, 106, 153, 155, 157, 171, 179, 207, 216, 217, 309, 313
darbe 97, 122, 257 .
darbecilik (ayrıca *bkz.* "cuntacılık") 28, 29, 47
demokrat Jakobenizm 26, 28, 29, 47, 208, 209, 293
devletçilik 275, 300, 301
devlet kapitalizmi 139
Devlet ve Fert 35, 67, 93, 306
devrimci burjuvazi 136, 152, 155, 216
devrimci komün 268, 269, 282, 283
devrimci şiddet 149, 150, 152, 153, 156-162, 165, 167, 169, 170, 183, 268, 271, 289, 291
Devrim Mahkemeleri 157, 158-160
din düşmanlığı 236
Diyanet İşleri Başkanlığı/Reisliği 244, 258, 260, 261
doğrudan demokrasi 27, 135, 211-213, 232
9 Thermidor 115, 224
dünyevi alan 250
Durkheim, Emile 53, 96, 272, 274, 276

elitizm (ayrıca *bkz.* "seçkincilik") 183, 185, 221
emperyalizm 22, 67, 136
Engin, Saffet 35, 61, 64, 69, 76, 81, 82, 84, 96, 102-104, 121, 126, 159, 174, 308
Enver Paşa/Bey 54, 181
eski düzen/rejim (ayrıca *bkz.* "*Ancien Regime*") 86, 136
Etats generaux 59
ethos 248
Evkaf Umum Müdürlüğü 258, 260

federalizm 192, 193
feodal hukuk 138
feodal toprak mülkiyeti 138
Fouchet 94, 95
Fransa 39, 40-42, 46, 51, 54-59, 63, 65, 67, 68, 71, 72, 74, 75, 79-82, 87, 98, 101, 102, 114, 115, 120, 127, 128, 131-133, 135, 138, 140, 145, 149, 153, 158-160, 162, 163, 165, 168, 172, 177, 180, 181, 191-195, 202, 207, 216, 217, 225, 228, 243, 250-263, 266, 269, 285, 289, 301, 309, 311
Fransız Cumhuriyeti 84, 104
Fransız Devrimi/İhtilali 18-21, 25-28, 31, 33-108, 112, 114-119, 121, 124-145, 147-180, 183, 184, 186, 187, 189-197, 201, 202, 205, 207, 211, 214, 215, 217, 218, 224, 233, 238, 248, 252, 255, 259-270, 277, 278, 283, 287-292, 294, 295, 299, 301-304, 309, 311, 312
Fransız Kilisesi 256, 258, 259

Galip, Reşit 180
geleneksel toplum 272, 273
Genç Osmanlılar 39, 40, 47, 49, 50, 208
genel irade (ayrıca *bkz.* "irade-i milliye") 128, 186, 190, 191, 204, 211, 212, 230
genel oy ilkesi 216, 219, 230, 232

General Sherill 173
giyotin 73, 98, 150, 152, 157, 160, 168, 169, 270
gizli örgüt 28, 47-49, 208, 209
göçmenler (ayrıca *bkz.* "mülteciler") 162
Gramsci, Antonio 26, 49, 133, 135, 137, 140-142, 144, 180, 218-222, 240, 246, 305, 309
Hâkimiyet-i milliye ve (ayrıca *bkz.* "ulusal egemenlik") 23, 187
Halifeliğin kaldırılması 167, 250, 251
Halifelik (ayrıca *bkz.* "Hilafet") 164, 257, 270
halkçılık 87, 197, 275, 300, 302
"halk için halka rağmen" 200, 206, 209, 210, 216-219, 233, 234, 289
Halk(ın) Dostu (*l'Ami de Peuple*) 99, 189
Hamilton, Alexander 216
Hebertistler 89, 152, 155, 205, 269, 282
Heyet-i Temsiliye 213
Hilafet (ayrıca *bkz.* "Halifelik") 256, 258, 263
Hristiyan 241, 251, 268, 269
hürriyet inkılabı (ayrıca *bkz.* "burjuva devrim(ler)i") 73, 79, 121

ılımlı burjuvalar 133, 155
ılımlı devrimci(ler) 134, 149, 152, 197, 216, 292
Institutions Republicaines 198

iç savaş 118, 146, 163, 178
II. Abdülhamid 43
İlahiyat Fakültesi 259
İnan, Afet 35, 93, 301, 309
İngiliz Devrimi 130, 136, 171, 172
İngiltere 41, 54, 58, 69, 114, 115, 117, 131, 172, 212, 225, 253
İnkılap Dersleri 35, 60, 72, 78, 93, 121, 311
İnkılap ve Kadro 35, 66, 75, 82, 93, 307
İnönü, İsmet 30, 31, 171, 172
insan hakları 60, 61, 88, 153, 217
İnsan Hakları Beyannamesi 62, 69
İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi/Bildirisi 69, 87, 196
irade-i milliye (ayrıca *bkz.* "genel irade") 187, 189, 190, 214
işçi sınıfı 28, 126, 141, 197, 310
İslamcı aydınlar 17, 237, 296
İslamcılık 193, 289, 306, 308
İslam şeriatı 275
İsmail Safa Bey 218
İstanbul Darülfünunu 259
İstiklal Mahkemeleri 158, 159, 160
İtalya 48-50, 55, 63, 116, 137, 172
İtalyan Jakobenleri 48, 49
İtalyan modernleşmesi/birliği (ayrıca *bkz.* "*Risorgimento*") 48, 209
İttihatçılık 105, 107, 148, 175, 178, 313
İttihat ve Terakki 45, 49, 105, 116, 175, 178, 222, 299, 303, 304, 306, 312

Jakoben gelenek 43, 48, 266, 271, 277
Jakoben iktidar 46, 90, 92, 95, 97, 99, 102, 104, 111, 133, 140, 150, 157-159, 161, 164, 175-178, 225, 231, 265, 268, 270, 271, 289
Jakoben Kemalizm 17, 295
Jakoben laiklik (ayrıca *bkz.* "laik Jakobenizm") 17, 33, 236, 237, 238, 240, 243-247, 267, 271, 285, 289, 294, 295, 298
Jakobenler Kulübü 26, 29, 36, 47, 90, 93, 95, 215, 265, 266
Jakoben merkeziyetçilik 192
Jakoben terör 153, 154, 160
Jakoben vesayet 188, 199, 200, 233
Japon Meiji Restorasyonu 131
Jefferson, Thomas 216
Jirondinler 89, 155, 179, 205, 215
Jön Türk Devrimi (ayrıca *bkz.* "1908 Devrimi") 32, 42, 79, 108, 132, 148, 175
Jön Türkler 37, 42, 43, 46-50, 124, 296

Kadro dergisi 65, 88, 93
kamusal alan 290, 294
Kamusal Selamet Komitesi 46, 91, 92, 140, 158, 206, 207, 233, 289
Kant, Immanuel 60, 204
Kanun-i Esasi (ayrıca *bkz.* "1876 Anayasası") 79
Kemalist aydınlar (ayrıca *bkz.* "Kema-

list entelijansiya") 33, 36, 37, 40, 43, 50, 51, 53, 55, 56, 65, 67, 78, 82, 88, 95-97, 100, 102, 106, 108, 109, 121, 140, 144, 170, 173, 176, 197, 290
Kemalist bürokrasi 23, 144, 221, 247, 296
Kemalist Cumhuriyet 145, 177, 182
Kemalist devlet aygıtı 30, 221
Kemalist Devrim (ayrıca *bkz.* "Anadolu İhtilali") 20, 21, 32-37, 54, 56, 66, 69-91, 97, 98, 101-104, 108, 112, 117, 118, 121-123, 126, 132-139, 141, 145, 147-149, 151, 153, 156, 157, 159-163, 165, 167, 171, 172, 175, 176, 179, 180, 183-185, 189, 192, 195, 197, 201, 202, 208, 223, 238, 242, 248, 255, 256, 258, 261, 263, 264, 268, 270, 282, 285, 287, 291
Kemalist entelijansiya (ayrıca *bkz.* "Kemalist aydınlar") 53, 60, 99
Kemalist iktidar 21, 35, 56, 97, 159, 222, 244, 245, 251, 270
Kemalist laiklik 260, 261
Kemalist modernleşme 19, 21, 55, 111, 116, 117, 119, 120-122, 124, 131, 138, 143, 144, 161, 183, 253, 289, 292
Kemalist rejim 97, 141, 142, 160, 178, 180, 184, 226, 229
Kemalizm (Munis Tekinalp) 35, 61, 93
Kemalizm İnkılabının Prensipleri 35, 61, 121, 308
kilise 101, 126, 169, 240, 241, 252
kitle psikolojisi 124
komitacılık 185
komploculuk 28, 29, 47, 185
komünizm 137, 193
Konvansiyon (Meclisi) 26, 27, 46, 62, 91, 104, 106, 205, 207, 210, 214, 227, 252, 269, 279
Kordölyeler 134, 152, 155, 215
köylü radikalizmi 136
Küba Devrimi 174
küçük mülkiyet 161, 198, 199, 234
kültür devrimi 151, 152
küresel kapitalist sistem 41, 114, 116, 130, 135
Kürt isyanları 134, 165
Kürtler 134, 167, 194
Kürt milliyetçiliği 165
"kurucu babalar" 216
Kurucu Meclis (ayrıca *bkz.* "Ulusal Kurucu Meclis") 62, 194, 214, 255, 258
kuvvetler ayrılığı 77, 211
kuvvetler birliği 214

La Fayette 216
laik Jakobenizm (ayrıca *bkz.* "Jakoben laiklik") 236, 244
laikleşme (ayrıca *bkz.* "sekülerleşme") 240, 241, 242, 249-252, 253, 257, 264, 267, 268, 271, 285, 287
Laisizm (ayrıca *bkz.* sekülarizm) 249
La Marseillaise marşı 45
Le Bon, Gustave 53, 104, 124-128, 183, 204, 310
Le Chapelier Yasası 197
Le Monde 79, 228
Lenin, Vladimir 20, 97, 99, 141, 142, 179, 301, 303
liberal burjuva ideolojisi (ayrıca *bkz.* "burjuva ideolojisi") 200, 215, 219, 234, 292
liberal demokrasi (ayrıca *bkz.* "çoğulcu demokrasi") 202
liberalizm 23, 24, 27, 38, 39, 197, 289

Madison, James 216
manastırlar 261, 262
Marais (Ova) grubu 155
Marat, Jean-Paul 45, 97, 99, 171, 187, 189, 190, 212-214, 309
Marksist devrim tezi 112
Marksizm 65, 226, 273, 312
Marx, Karl 20, 112, 113, 127, 143, 146, 154, 301, 303, 309, 310
Mazzini, Giuseppe 49, 50
Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in El Yazmaları 35
Medeni Kanun 129, 151, 182, 259
Menemen isyanı 251, 263

militarizm 170, 171, 184
milli din 267, 271, 276, 277, 281
milliyetçilik 38, 39, 62, 64, 87, 272, 275, 276
Mirabeau 98, 216, 256
monarşi 59, 60, 73, 88, 143, 145, 167
Montagnards 27, 95, 127, 129
muasır medeniyet(ler) seviyesi 64, 170, 184
muhafazakâr aydınlar/yazarlar 17, 65, 102, 111, 126-130, 153-155, 157, 181, 183, 199, 215, 217, 232, 236, 246, 273, 284, 286, 291, 294, 296, 298
Mussolini 182
Mustafa Kemal (ayrıca *bkz.* "Atatürk") 20, 30, 31, 36, 37, 43-45, 51, 52, 57, 59, 62-64, 71, 72, 74, 77-81, 95, 100, 119, 120, 122, 124, 125, 145, 148, 157, 161, 170, 171-184, 187, 190, 198, 200, 201, 206-208, 211, 213, 214, 224, 225, 228, 275, 281, 300, 303, 307
Mustafa Kemal kültü 281
mülteci(ler) (ayrıca *bkz.* "göçmenler") 98, 198
Müslüman-Türk burjuvazisi (ayrıca *bkz.* "Türk burjuvazisi") 144, 181

Nakşibendi tarikatı 262, 263
Namık Kemal 40, 44
Napoleon Bonaparte (Napolyon Bonaparti) 41, 63, 67, 80, 81, 94-97, 115, 134, 145, 170-172, 174-178, 180-182, 184, 225, 252, 265, 292
Napolyon rejimi 177
Nutuk 35, 62, 80, 85, 93, 149, 158, 200, 306

XVI. Louis 42, 60, 73, 115, 145, 163
10 Ağustos 1792 Ayaklanması 45, 132, 268
ondalık vergisi 258
12 Eylül Atatürkçülüğü 31, 123
12 Eylül (1980) darbesi 122, 185, 296
Orbay, Rauf 54, 98, 171
Osmanlı hanedanlığı 189
Osmanlı İmparatorluğu 38, 41, 42, 54, 55, 116, 192-194
Osmanlı-Türk modernleşmesi 19, 23, 26, 31, 38, 41, 42, 48, 54, 79, 191, 236, 242, 243, 262, 286, 288, 289, 294
"Osmanlı ulusu" 192
Osmanoğulları 159, 163, 164
31 Mayıs 1793 Ayaklanması 94, 132, 141, 207

özel mülkiyet 26, 138, 198

Padişah Vahdettin (ayrıca *bkz.* "VI. Mehmet") 163, 164
Papalık 256, 257
Paris 28, 45, 58, 92, 103, 140, 141, 154, 223, 269
Paris Komünü 154, 223
Peker, Recep 35, 60, 61, 72, 73, 78, 79, 81, 85-87, 93, 107, 120, 121, 171, 193, 197, 232, 308, 309, 311
Polonya 50, 63, 212
post-Marksist düşünce 273
pozitivist düşünce 126, 127, 128
pozitivizm 53, 125, 126, 129, 278, 279, 284
proletarya diktatörlüğü 226

radikal burjuva devrimciler 117
radikal cumhuriyetçilik 223
radikal devrimci(ler/lik) 18, 99, 110, 111, 115, 117, 151, 189, 288, 291
reformizm 119, 122
resmî ideoloji 19, 22, 29, 277
Risorgimento (ayrıca *bkz.* "İtalyan modernleşmesi/birliği") 48, 173, 301
Robespierre, Maximilen 26, 29, 36, 45, 90, 93-95, 97-100, 105, 106, 140, 153, 167-169, 171, 174, 175, 179, 182, 186, 187, 204, 205, 214, 216, 217, 222, 227, 228, 266, 268, 279-283, 309, 311
Roma Kilisesi 265

Rousseau, Jean-Jacques 27, 40, 43, 45, 64, 65, 97, 169, 186, 187, 190, 191, 204, 210-214, 230, 234, 271-277, 279-282, 287, 292, 294, 299, 303, 311
Rus Devrimi 174
Saint-Just, Louis Antoine de 36, 93, 100, 153, 168, 180, 186, 198, 210, 214, 228, 309
Saltanatın kaldırılması 151, 157, 163, 164, 171
Sanayi Devrimi 41, 61, 64, 114, 303
seçkincilik (ayrıca *bkz.* "elitizm") 185
sekülarizm (ayrıca *bkz.* "laisizm") 33, 127, 236, 238, 242, 260, 261, 265, 267, 268, 285, 286, 289, 290, 294, 296
Sekülerleşme (ayrıca *bkz.* laikleşme) 33, 238-243, 248-252, 255, 257, 261, 264, 267, 268, 271, 275, 278, 281, 285-287, 294
Selamet-i Umumiye Komitesi 90-92, 106, 107, 129, 206-209, 233, 289
sermaye birikimi 25, 139, 198
Sezarizm 180
Sieyes, Emmanuel Joseph 162, 196, 211, 212, 219, 234, 292, 311
sivil toplum 20, 24, 26, 113, 118, 199, 200, 220-223, 235, 238, 240, 245-252, 260, 264, 285, 293
siyasal/politik devrim 113-115, 130, 146
sınıf mücadelesi 82, 84, 85, 101, 162
sol Jakobenizm 26-29, 37, 47, 92, 176, 200, 208-210, 233, 293
sosyalist devrim 73, 122
soylular (ayrıca *bkz.* "aristokrasi") 61, 139, 161
Stalin 182
Stuart hanedanı 69
Sünni İslam 241, 242, 255, 257, 281, 283

Şeriye ve Evkaf Vekaleti/Bakanlığı 258, 259, 261
Şeyh Sait isyanı 164-167
Şeyhülislam 258, 262
Şeyhülislamlık 258, 259

Takrir-i Sükûn Kanunu 148, 149, 158, 160, 202, 203, 209, 222, 231, 270
Talat Paşa 45
Tanzimat Fermanı/dönemi 69, 138
TBMM 77, 78, 232
tek adam rejim(ler)i 148, 174-176, 182, 184
tek adamlık 170, 171, 174
Tekinalp, Munis 35, 61, 64, 76, 86, 87, 93, 312
tek parti 18, 230-232
Temmuz Monarşisi 199
temsili demokrasi 213, 292
tepeden devrim 132, 136, 160, 176
tepeden inmecilik 33, 185-188, 221, 222, 236
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 146, 232
terör dönemi 154, 160, 161, 205
terörizm 291
Tevhid-i Tedrisat Kanunu 259
Theophilantrophy 283
Tocqueville, Alexis de 21, 25, 115, 123, 147, 152, 192, 312
Topal Osman 208
toplumsal sınıflar 22, 24, 25, 82, 83, 85, 88, 100, 195, 196, 226, 230, 288, 296, 297
toplumsal/sosyal devrim 113
toprak reformu 142
Türk Aydınlanması 242, 243, 303
Türk burjuvazisi (ayrıca *bkz.* "Müslüman-Türk burjuvazisi") 136, 144, 181
Türkçülük 243
Türk cumhuriyetçiler 164
Türk Devrimi/İhtilali/İnkılabı 23, 31, 32, 40, 42, 79, 108, 132, 147, 148, 156, 172, 175-181, 250, 263, 312
Türkiye Cumhuriyeti 22, 57, 85, 294, 312
Türk Jakobenleri 45, 47, 50, 254, 266
Türk milliyetçiliği 107, 108

Ulema 244, 256, 259, 262, 263, 270
ulusal birlik 191
ulusalcılık 289, 296

ulusal egemenlik (ayrıca *bkz.* "hâkimiyet-i milliye") 64, 187, 188, 190, 201, 203, 211, 215, 233, 255, 257
ulusal ekonomi 86
Ulusal Kurucu Meclis (ayrıca *bkz.* Kurucu Meclis) 214, 255, 258
Ulusal Meclis 73, 82, 213, 214, 258
ulus-devlet (ler) 62-64, 70, 72, 74, 88, 108, 114, 116, 117, 172, 173, 177, 191, 194, 212, 216, 257
uluslaşma 114, 116, 117, 188, 192, 195, 277
ütopyacılık 149, 167, 168, 170, 228, 294
Vendee ayaklanması 153, 164-167
Voltaire 43, 45, 270
Washington, George 42, 172-174, 302, 308

Yahudiler 194
Yerel Kongre İktidarları 222
27 Mayıs (1960) darbesi 209, 296
yurttaşlık dini 271, 272, 274, 275, 277, 279, 280-282, 287
Yüce Varlık inancı 280, 284
Yüce Varlık kültü 222, 271, 273, 279-284, 287
yüksek rahipler 262
yüksek Ulema 262
150'likler 159

Türkiye'de pek çok kavram gibi Jakobenizm de son derece keyfî ve öznel bir biçimde kullanılıyor. Liberal aydınlar Jakobenizmi anti-demokratiklikle eşdeğer kullanırlarken, İslamcı çevreler, anti-demokratik anlamına ilaveten, onu "din karşıtı" katı laik ya da seküler düşünce biçimlerini nitelemek amacıyla kullanıyorlar. Buna karşılık, "ulusalcı" ya da "ulusal sol" olarak nitelendirilen çevreler ise bu kavramı, olumlu anlamda kullanıyorlar.

Tartışan tarafların ortak noktaları, Jakobenizmi her halükârda Kemalizm ile ilişkilendirmeleri ve bu ilişkilendirmeyi Jakobenlerin Fransız Devrimi dönemindeki fikir ve eylemlerinden değil, kavramın onradan kazandığı ("elitist", "anti-demokratik", "seküler" gibi) anlamları üzerinden yapmalarıdır.

Bu derinlikli çalışma, hem Jakobenizmi ve Kemalizmi hem de bu iki ideoloji arasındaki ilişkiyi (ya da ilişkisizliği) maddeci bir tarih anlayışıyla, sınıf mücadelelerinin bir sonucu olarak kavramaya çalışıyor.

"Bu kitap, Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki ilişki üzerine yapılmış ilk ve en derinlikli bilimsel çalışma olma özelliğini taşıyor. Kitapta bu iki siyaset, belli bazı karakteristik özellikleri açısından kıyaslanıyor, benzerlik ve farklılıkları belirlenmeye çalışılıyor. Ayrıca kitapta, Türkiye Burjuva Devrimi sürecinin düşünsel uğrakları ve kahramanlarının siyasal formasyonuyla ilgili önemli bilgiler ve değerlendirmeler de yer alıyor. Gerek literatüre katkısı gerekse düşünce dünyamıza ışık tutması açısından bu değerli çalışmanın yayınlanması çok yerinde olmuştur."

Tülin Öngen

2016 THG 563062 EAD

20 TL. KDV DAHİL

ISBN: 978-605-172-100-2

9 786051 721002

Yordam Kitap