DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

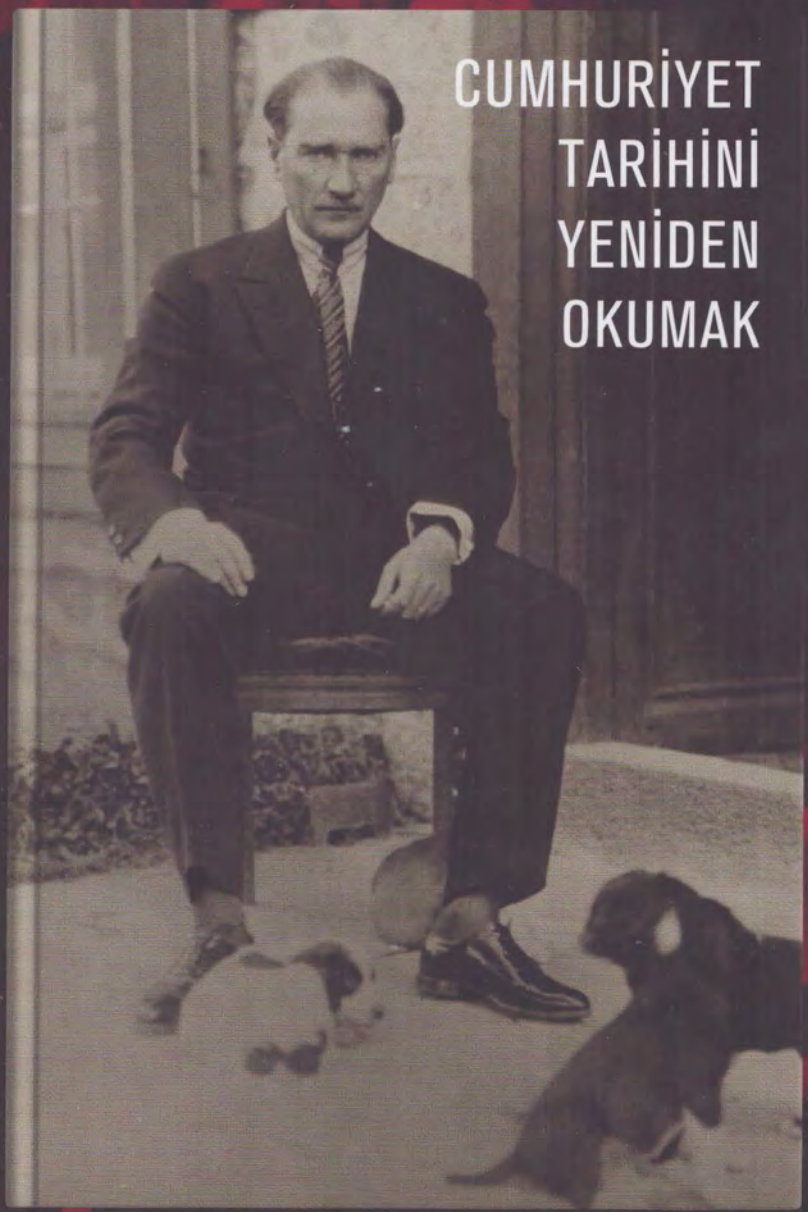
• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

DERLEYEN

NURAY MERT

CUMHURİYET TARİHİNİ YENİDEN OKUMAK



TARİH

ALFA

CUMHURİYET 100 YAŞINDA

Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak
© 2023, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Kitabın Türkçe yayın hakları Anatolialit Ajans aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Derleyen Nuray Mert
Yayına Hazırlayan Erkan Ünal
Kapak Tasarımı Adnan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Emel Dilek Parlak

ISBN 978-625-449-892-3
1. Basım: Ekim 2023

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949

DERLEYEN

NURAY MERT

CUMHURİYET TARİHİNİ YENİDEN OKUMAK

ALFA

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ, Nuray Mert 7

PANORAMA

CUMHURİYET TARİHİNİ YENİDEN OKUMAK, Nuray Mert 19
KEMALİST CUMHURİYET TARİHİ OKUMALARI, Sacit Kutlu 77

İSLAMCI TARİH YAZIMCILIĞI

KAPANMAYAN HESAP: MUKADDESATÇI/İSLAMCI ANLATIDA CUMHURİYET ALGISI, Ertuğrul Meşe 157
TÜRKİYE'DE KARŞI RESMİ TARİH SÖYLEMİNİN HİLAFETE BAKIŞI, Ertuğrul Meşe 157
100. YILINDA LOZAN ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME, Hikmet Öksüz 327
TÜRK İSLAMCILIĞINDA BİR AVRUPA MİRASI: YAHUDİ KARŞITLIĞI, Ayşen Sarı 357

MUHALEFET VE KEMALİZM

CUMHURİYET DÖNEMİNDE SOL: SOL KEMALİZM VE SOSYALİST HAREKETLER (1908-1980), Polat S. Alpman 385
TÜRKİYE'DE KADIN TARİHİ YAZININI YENİDEN DÜŞÜNMEK, İlknur Meşe 459
TARİHE YERELDEN BAKMAK: MUSTAFA SUPHİ CİNAYETİNİN ANATOMİSİ, Veysel Usta 513

POST-KEMALİZM TARTIŞMALARI

"POST-KEMALİZM" ÜZERİNE YAHUT SİYASAL ENDİŞE VE TARİHYAZIMI İLİŞKİLERİ HAKKINDA BİR ŞİKÂYETNÂME, Ahmet Kuyaş 595
POST-POST KEMALİZM TARTIŞMASI – BİR ELEŞTİRİ, Nuray Mert 615
POST-POST KEMALİZM ÜZERİNE, Nuray Mert 635

KATKIDA BULUNANLAR **641**

ÖNSÖZ

Nuray Mert

Tarih yazımı tümüyle kurgusal olamayacağı gibi, dünya görüşlerinden, yorumlardan, felsefi anlayışlardan kopuk olamaz. Modern tarih yazımcılığı bir yana, modern öncesi tarih yazımcılığı ve bizde vakanüvistlik olarak bilinen, sadece tarihsel olayların kaydı şeklindeki yazımlar dahi, kayda geçmeye değer olaylar ve aktörlerin seçimi açısından, belli bir dünya görüşünün devreye girdiği metin yazımlarıdır. Bu husus, tarih felsefesi ve tarih yazımcılığı (historiyografi) alanında uzun değerlendirme ve tartışmaların konusu olmuştur. Bu çalışmanın konusu, doğrudan bu tartışma ve onun etrafında oluşmuş olan külliyat değil. Ancak, bu hususun, Cumhuriyet tarihini yeniden değerlendirmek önerisi çerçevesinde, öncelikle dikkate alınması gerektiğini hatırlatmak durumundayız. Bu noktada, hatırlamamız gereken diğer bir husus, bu durumun "bize," yani Türkiye tarihçiliğine özgü olmayıp tüm dönemler, toplumlar, ülkeler için geçerli olduğudur.

Modern tarihçilik, geçmiş dönemlerden farklı olarak, nesnel bir tarih yazımcılığının mümkün olduğu iddiası taşır. Ancak bu çabanın ifadesi olarak görülen modern dünya tarihi yazımı, temelde Aydınlanma düşüncesinin ilerlemeci tarih anlayışını yansıtır. Bu anlayışa göre, insanlık tarihi, öncelikle insan aklının dinsel dünya görüşünden bağımsızlaşması olmak üzere, genel bir özgürleşme yönünde ilerler. Bu çizginin dışında kalan toplumsal yapılar, durağanlık çerçevesinde tarih dışında ve/veya ilerleme çizgisini henüz yakalayamamış oldukları için "geri" kalmıştır.

İlerlemeci tarih anlayışının liberal yorumuna göre, insanlığın varacağı son ve ideal nokta modern kapitalist toplumdur. Zira, kapitalist sanayi toplumu, sadece bir ekonomik sistem olmanın ötesinde, toplumları ve bireyleri özgürleştirir ve demokrasi bu

buluşmanın ürünüdür. İlerlemeci tarih anlayışının diğer bir yorumu olan Marksist tarihçiliğe göre ise insanlığın varacağı ideal nokta kapitalizmin yıkılışı ve komünist toplumun kuruluşuyla mümkündür. Kapitalist ekonomi modeli, toplumları ve bireyleri özgürleştirme yönünde tarihsel bir adım olsa da bu hedefe ulaşmaktan uzaktır, çünkü bu model veya tarihsel safha, eşitsizlik ve emeğin sömürüsüne dayalıdır.

1990'lı yılların başında, Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve Soğuk Savaş'ın bitişiyle, Marksist tarih anlayışının iflas ettiği düşüncesi hâkim oldu. Dahası, bu çerçevede, Marksist veya değil, kapitalist toplum modeline sol itiraz ve eleştirilerin tümünün, isabetsiz olduğu ispat edilmiş sayıldı. Diğer bir deyişle, Sovyetler Birliği'nin çöküşü ile sol kapitalizm eleştirisinin her türü hükmen mağlup ilan edildi. 1990'lı yıllardan itibaren dünya çapında baskın kanaat haline gelen bu görüşe göre, Sovyetler Birliği ve benzeri rejimlerin bürokratik/otoriter yapısının temelinde, kapitalist ekonomik modelin, eşitlikçilik ve toplumculuk iddiası çerçevesinde reddedilmiş olması iddiası vardı. O halde, insanlığın selameti demokrasinin garantisi olan, kapitalist serbest piyasa ekonomisi idi. Sovyetler Birliği ve "sosyalist blok" dışında kalan otoriter rejimler ise tarihin ilerleyişi gerisinde ve dışında kalan anomalilerdi. 1990'lı yılların başında, "tarihin sonu"nun geldiği şeklindeki meşhur iddia da temelde bu yaklaşımdan hareket ediyordu.

1990'lı yıllarda Türkiye'de demokratikleşme talep ve görüşleri de, yeni bir tarih okuması ve tartışmasının önünü açtı. Bu tartışmanın mihenk noktası, Türkiye'de demokratikleşmenin önündeki en önemli engelin, otoriter tarihsel miras ve onun ürünü olan siyasal kültür olduğu iddiasıydı. Bu iddiaya göre, söz konusu tarihsel miras, Cumhuriyet rejiminin inşası süreciydi ve bu sürecin tarih anlatısı olan Kemalist resmi tarih yazımını sorgulamaya tabi tutmak, demokratikleşmenin önünü açacaktı. Bir yanda, sol liberal ve demokratların sahiplendiği bu görüş, diğer yanda bu yıllarda yükselen İslamcı-muhafazakâr çevrelerin Kemalizm eleştirilerine dayalı demokratikleşme taleplerinin tarih yazımcılığındaki karşılığı haline geldi.

Ben tarihçi değilim, ancak Boğaziçi Üniversitesi'nde o zamanlar İdari Bilimler Fakültesi çatısı altında olan, Siyaset Bi-

limi öğrencisi iken, bir yandan bu dalda çalışırken tarih bilmek gerektiğini düşündüm. Diğer yandan, o zamanlar henüz müstakil bir bölüm olmayıp Temel Bilimler Fakültesi çatısı altında seçmeli dersler sunan Tarih Bölümü'nden ders alırken özellikle Engin Deniz Akarlı hocanın verdiği derslerin cazibesiyle, ikinci bir bölüm olarak tarih lisansı yaptım. Daha sonra, yüksek lisansımı da tarih alanında sürdürdüm ve doktora sürecinde "Siyaset Bilimi"ne geri döndüm, ama tarihe ilgim devam etti ve siyaset alanını hep tarihle bağlantılı olarak düşündüm. Doksanlı yıllarda, demokratikleşme adına Türkiye tarihine yeni bir bakış kazandırma çabalarını bu çerçevede izledim. İki binli yıllara gelindiğinde, doksanlı yıllardan itibaren demokratikleşme söylemlerinin zemini olarak görülen Kemalist tarih yazımı eleştirileri ve bu çerçevede kurgulanan alternatif tarih yaklaşımları, düşünce dünyamızda yaygın kabul görmeye devam ediyordu; dahası, baskın bir ekol haline gelmiş durumdaydı.

Benim açımdan, bu ekolün yakın tarih yaklaşımının, tarih yazımcılığı ötesinde, siyasi anlamı önemliydi. Cumhuriyet'in inşası sürecinin sorgulanması kuşkusuz önemliydi, ancak söz konusu ekol bunu yaparken, İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan gelişmeler ve bunların siyasi mahiyetini tümüyle göz ardı ediyordu. Böylece, Türkiye'nin demokratikleşmesinin önündeki engelin Cumhuriyet'in inşası ve tek parti döneminden kalan bir "siyasal miras ve/veya kültür" olduğu varsayımı, sağ-muhafazakâr otoriter siyaset serüveni ve anlayışını değerlendirme dışı bırakıyordu. Diğer taraftan, bu süreçte dünyada yaşanan gelişmeleri ve özellikle Soğuk Savaş döneminin Türkiye'de yansıma biçimini görmezden geliyordu.

Söz konusu ekolün en dikkat çekici zaaflarından biri de, Türkiye ve Cumhuriyet süreci örneğini, başta demokrasi ve cumhuriyet kavram ve süreçlerinin beşiği olan Batı tarihi olmak üzere, dünya tarihinden kopuk değerlendirme biçimidir. Tarih yazımcılığı ve yorumlarıyla sınırlı olmayıp, sosyal bilimler ve siyasal yorumlar alanının tümünde gözlenebilecek bu içe kapalılık, genel tarihten kopukluk ötesinde, kavramsal ve kuramsal zaaflar üretmiştir. Örneğin Kemalizmi otoriter modernleşme projelerinden biri olarak tanımlamak ve/veya otoriter siyasetler başlığı altında irdelemek yerine, fazlasıyla kendine özgü bir ideoloji ve

siyasi pratik olarak tanımlama eğilimi, Türkiye'yi özgün bir tarih numunesi olarak değerlendirmenin önünü açmıştır. Böylece, milliyetçi söylemlerin "Biz bize benzeriz" söylemi tersinden tekrarlanmış olmaktadır.

En önemlisi, özellikle doksanlı yıllarda dolaşıma giren neoliberal tarih ve siyaset yorumunun sorgulanmadan benimsenip yansıtılmış olmasıdır. Soğuk Savaş sonundan, yani doksanlı yıllardan itibaren hâkimiyeti pekişen neoliberalizm, kuşkusuz sadece bir ekonomik model değil, aynı zamanda siyaset yorumu içeren bir bakış açısıydı. Bu bakışa göre, Batı-dışı toplumlarda demokratikleşme zaaflarının nedeni, bu toplumların asker- sivil bürokratik bir elit tarafından gerçekleştirilen otoriter modernleşme süreçleri yaşamış olmasıydı. Bu ülkelerde, mevcut otoriter rejim ve yapılar, söz konusu süreçlerin tarihi mirasıydı. Bu şekilde, Soğuk Savaş döneminin "komünizmle mücadele" siyasetleri çerçevesinde yaşanan siyasi deneyimlerin ürünü olan otoriter siyaset birikimi tümüyle göz ardı edilmiş oluyordu. En önemlisi, ABD müttefiki Sovyetler Karşıtı cepheyi güçlendirmek adına desteklenen otoriter rejimler ve (Türkiye örneğinde olduğu gibi) askeri yapılar, bir nevi temize çekilmiş oluyordu. Bu siyasi paradigmaya göre, küresel çapta siyasi çatışma otoriter ve demokratik rejimler arasındaydı ve Batı-dışı ülkelerde demokratikleşmenin yolu asker-sivil bürokratik vesayet sistemleriyle hesaplaşmaktan geçiyordu.

Türkiye'de, bu yaklaşım biçimi, 2008 yazında başlayan Ergenekon davaları sürecini, Türkiye'nin nihayet askeri vesayetle ve derin devlet ile mücadelesi olarak yorumladı. Ben aynı kanaatte değildim. Bu tarihten başlayarak, derin devletle hesaplaşma adına yürütülen siyasetlerin "derin devletin konsept değiştirmesi" ile sonuçlanabileceği, askeri vesayetle hesaplaşma adına yapılanlarınsa "sivil istibdat"a zemin hazırlayabileceği kaygısı taşıdığımı, çeşitli vesilelerle ifade ettim. Bu nedenle, iktidar partisi bir yana, kendini Türkiye'nin en demokratları olarak gören çevreden şiddetli tepkiler aldım.

O süreçte, Türkiye'de demokratlaşma söylemlerinin zeminini teşkil eden alternatif tarih okumalarını konu alan bir kitap çalışması yapmayı düşündüm. Bu tarih okumalarına dair bazı tarihçi arkadaşlarımla yürüttüğüm sohbetler çerçevesinde, bu

çalışmayı derleme olarak yayımlamak istedim ve *Doğu-Batı* dergisinde yayınlanan bir çerçeve metin yazdım ("Cumhuriyet tarihini Yeniden Okumak," Cumhuriyetçilik, *Doğu Batı* Düşünce Dergisi, Kasım, Aralık, Ocak 2008-09). Ancak, başta o dönemin siyasi yoğunluğu ve benim yeterli gayreti göstermemem olmak üzere, pek çok nedenle bu çalışma, iki yıl öncesine kadar taslak halinde kaldı. İki yıl önce ağır bir hastalıktan kurtulur kurtulmaz bu dosyaya geri dönmem mümkün oldu. Elinizdeki çalışma, böyle bir sürecin sonunda gerçekleşti. Bu süreç içinde, benim gecikmeli olarak haberdar olduğum, 2015 yılında akademisyen İlker Aytürk imzasıyla *Birikim*'de yayımlanan bir makalesiyle başlattığı "Post-post Kemalizm" tartışmasını heyecanla takip ettim. Bu tartışma ve ardından yayımlanan kitap çalışmasına dair bazı eleştiriler kaleme aldım; ancak, genç akademisyenlerin bu konuya dikkat çekmesini çok önemli bir katkı olarak görüyorum.

Bu Kitabın İçindekiler

Bizim çalışmamız, başlangıçta tasarladığım halini korumak üzere, en genel çerçevede buluşmak dışında farklı görüşlerden yazarların makalelerinden oluşuyor. Diğer taraftan, sosyoloji dalından akademisyenlerin yazıları yorum ağırlıklı iken, tarihçilerin yazıları tarihsel verileri öne çıkarıyor. Namık Sinan Turan ve benim akademik alanımız Siyaset Bilimi olmakla beraber, her ikimiz de tarihsel çerçeveyi fazlasıyla önemseyen akademisyenleriz.

Öncelikle resmi tarih bakış açısını hatırlatmak açısından, kitaba değerli tarihçi Sacit Kutlu'nun Kemalist tarih yazımcılığı alanı içinde yer aldığını düşündüğü belli başlı tarihçilerin görüşlerine dikkatimize sunan yazısıyla başladık.

Ben, en can alıcı nokta olarak gördüğüm, sol liberal Cumhuriyet tarihi okumaları ile İslamcı-muhafazakâr alternatif tarih okumalarının buluşma noktaları üzerine yazdım. Aslında başlı başına bir kitap çalışması olması gereken bu konuyu, bu alanda en etkili olduğunu düşündüğüm belli başlı akademisyen ve tarihçilerle sınırlı tuttum.

Polat Alpman, Türkiye'de sol siyaset yelpazesinin Cumhuriyet tarihi okumalarını, İlknur Meşe, feminizm adına yapılan Cumhuriyet tarihi okumalarını özetleyip yorumladılar.

İslamcı-muhafazakâr çevrelerin Cumhuriyet tarihi okumalarını Ertuğrul Meşe yorumladı. Bu çerçevede öne çıkan tartışma konularının başında gelen Hilafet'e ilişkin iddia ve yorumları N. Sinan Turan değerlendirdi. Doğrusu, Turan'ın yazısı Hilafet tartışmasını isabetli bir şekilde aşıyor. Bu konu çerçevesinde, İslamcı-muhafazakâr karşı tarih yorumlarını ve bu yorumların referans aldığı tezler ve Mustafa Kemal'e muhalif olarak öne çıkardığı tarihi isimlerin görüşlerini özetliyor. Bu yönüyle, Meşe'nin yorum ağırlıklı yazısına geniş bir arka plan da oluşturmuş oluyor. O nedenle, bu derlemenin sınırları açısından uzun olmasına karşın bu yazıyı kısaltmaya kıyamadım.

Yine İslamcı-muhafazakâr Cumhuriyet tarihi okumasının önemli bir diğer tartışma alanı olan Lozan Antlaşması ve bu konu üzerine yapılan tartışmaları tarihçi Hikmet Öksüz yazdı.

Türkiye'de antisemitizm üzerine doktora çalışması yapmış olan Ayşen Sarı, İslamcı-muhafazakâr Kemalizm ve Cumhuriyet eleştirileri çerçevesinde sıkça dolaşıma girmiş olan Yahudi komplosu ve antisemitizm üzerine bir yazı kaleme aldı.

Böyle bir çalışma derlemeyi ilk planladığım dönemden bu yana, yıllardır, Türkiye tarihçiliği üzerine sohbetlerinden çok şey öğrendiğim değerli dostum tarihçi Veysel Usta'nın yazısı ise ilk bakışta tekil bir tarihsel olay olarak Mustafa Suphi ve arkadaşlarının öldürülmesi üzerine. Diğer katkılardan farklı olarak Usta'nın yazısı, tam anlamıyla bir tarih anlatımı. Bu yöntemi seçmesinin nedenlerinden biri, resmi tarih/merkezi tarih yazımcılığının sorgulanması açısından yerel tarihçiliğin önemini vurgulamak. Bir diğeri, tekil bir olay ve detay gibi görülebilecek olayların dökümünün, genel olarak döneme, siyasal süreçlere dair çok önemli ipuçları taşıdığını hatırlatmak. Bazı maddi tarih hatalarının önemli sonuçları olabileceğine işaret etmek. En önemlisi, Usta'nın belli bir siyasal, düşünsel varsayımları tarihsel verilerle sorgulamaktan imtina etmenin yaratacağı yanılgılara, bir olayın anatomisi çerçevesinde vurgu yapması. Tam da bu nedenle, bu çalışmada, Usta'nın tekil bir olay çerçevesinde kurguladığı ancak halkalar halinde geliştirdiği uzun tarih anlatısının tam metnine yer vermeye karar verdim.

Değerli yakın dönem tarihçisi Ahmet Kuyaş'ın yorumları olmadan kitabın eksik kalacağını düşündüm; katkı talep ettiğim-

de, İlker Aytürk'ün başlattığı "Post-post Kemalizm" tartışması üzerine İngilizce yayımladığı makalenin Türkçe çevirisini sunmak istedi. Memnuniyetle kabul ettim, zira bu tartışmaya yer vermeyi de önemsiyordum. Kitabı, Kuyaş'ın, bu tartışma ekseninde ancak konuya bakışını daha genel çerçevede özetlediği yazısıyla bitirmenin yerinde olacağını düşündüm. Bu tartışma ve bu çerçevede İlker Aytürk-Berk Esen tarafından derlenen kitaba dair yayımladığım iki yazıma ise ek olarak yer verdim.

Takdir edersiniz ki, derleme çalışmaları sadece derleyenin eseri sayılmaz, ancak derleyenin telakkileri belli ölçüde öne çıkar. Umarım takdir hakkımı isabetsiz kullanmamışımdır, bu açıdan arkadaşlarımın güveni için teşekkürü borç bilirim. Diğer taraftan, kitabın zaaflarından öncelikle benim sorumlu olduğumu söylememe gerek yok ama yine de hatırlatmış olayım. Son olarak, tüm yazarların kendi üsluplarına saygıyla yaklaştığımı, bu konuda editöryal özgürlük çerçevesinde hareket etmeye çalıştığımı belirtmek isterim.

Bu Kitabın Eksik Bıraktıkları

Bu denli geniş çaplı bir konuyu eksiksiz kapsamak imkânsız olduğu için, kitabın eksiklikleri olduğunu söylemeye bile gerek yok. Ancak, konuyla ilgilenenler ve ileriki çalışmalar açısından öneri mahiyetinde, bence önemli bulduğum ama eksik bıraktığımız bazı başlıklardan söz etmek isterim.

Bunların başında, sağ-muhafazakâr Cumhuriyet tarihi yorumlarının daha geniş bir okumasını yapmak gereği geliyor. Başta Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ı olmak üzere muhafazakâr düşünce dünyasının belli başlı isimlerinin konuya bakış, İslamcı perspektiflerin buluşma ve ayrışma noktaları, Türkiye'de siyasal akımları ve süreçleri irdelemek açısından da önemli bir konudur. Bu açıdan, başta Tarık Buğra olmak üzere, Cumhuriyet döneminde romanlaşmış tarih anlatıları da başlı başına bir değerlendirme konusu yapılabilir. Taha Akyol'un tarih yorumları sağ muhafazakâr çizginin güncellenmiş biçimi; Sadık Albayrak, Abdurrahman Dilipak gibi İslamcı isimlerin tarih yorumları ise Necip Fazıl ve Kadir Mısıroğlu çizgisinin devamı olarak ele alınabilir. AK Partisi döneminde, alternatif bir

resmi tarih yazımcılığı çabasının zemin bulduğu başta *Derin Tarih* dergisi ve benzeri yayınlar, muhafazakâr, Türk milliyetçisi ve İslamcı tarih yazımcılıklarının buluşma noktası olarak ayrıca değerlendirilmeyi hak eder.

Diğer taraftan, sağ muhafazakâr ve İslamcı bakış açıları dışında, Kemalist tarih anlayışına itirazları yansıtan özgün isimlerin Cumhuriyet tarihi okumaları ayrı bir başlık altında değerlendirilmeye muhtaçtır. Bunların başında Kemal Tahir'in tarih yorumu geliyor. İdris Küçükömer ve Atilla İlhan'ın da bu başlık altında görülebilecek isimler olduğunu düşünüyorum.

Bence, yerli, yabancı Atatürk biyografileri de başlı başına bir değerlendirme konusu olmalıdır.

Sol liberal tarih okuması söz konusu olduğunda, benim tartışma konusu ettiğim isimler dışında kalan gerek akademisyen gerekse popüler tarihçi pek çok isim de daha geniş bir çerçevede ele alınabilirdi. Bu geniş çerçevenin içinde bir yanda, Ayşe Hür'ün *Öteki Tarih* başlıklı çalışmaları, Sevan Nişanyan'ın *Yanlış Cumhuriyet* adlı kitabı ve Etyen Mahçupyan gibi, tarihsel referansları liberal demokrat tezleri çerçevesinde bolca kullanan entelektüellerin yaklaşımları olabilirdi. Diğer yandan, Mehmet Altan, Murat Belge, Ahmet İnsel gibi, sol liberal akademisyenlerin dar bir tarih bilgisi çerçevesinde ürettikleri iddialı Cumhuriyet tarihi okumalarından örnekler üzerinde durulabilirdi. Dar bir tarih bilgisinden yola çıkarak, büyük teoriler kurgulama tavrını, bu isimlerden biri de kendisi olan Hamit Bozarslan dile getirmişti. Bozaslan, 2011 yılında Tarih Vakfı'nın düzenlediği "Cumhuriyet Tarihinin Tartışmalı konuları" başlıklı konferanstaki konuşmasının makaleye dönüşmüş metninin başında bakın ne diyor: "Daha önce, Türkiye'de sosyal bilimlerin şeceresi üzerine biraz çalışmış olmakla birlikte, bu konuların tümünde oldukça donanımsız olduğumu ve zaman darlığından aşamadığım bu engel nedeniyle, ancak genel kültür seviyesinden yola çıkarak bazı hipotezleri dile getirebileceğimi bu makalenin başında belirtmem gerekli."[1]

---

1 *Cumhuriyet Tarihin Tartışmalı Konuları*, yay. haz. Bülent Bilmez, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 122.

1990'lı yılların başında yayımlanan *Sol Kemalizme Bakıyor*[2] adlı röportaj derlemesi, Bozarslan'ın tanımladığı çerçevede yapılan Cumhuriyet tarihi yorumları hakkında fikir vermek için çok iyi bir özet olarak değerlendirilebilir.

Takdir edersiniz ki konuyu bu kadar genişletmek bir kitabın sınırlarını fazlasıyla aşıyordu. Biz de bu başlıkları gelecekte yapılabilecek çalışmalara bırakmakla yetinmek durumundayız.

[2] Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, *Sol Kemalizme Bakıyor*, İstanbul, Metis Yayınları, 1991.

PANORAMA

CUMHURİYET TARİHİNİ YENİDEN OKUMAK

Nuray Mert

Doksanlı Yıllarda Sol Demokratların Cumhuriyet Tarihi Okumaları

Tarihyazımı geçmişin bilinmesinin ötesinde yorumlanmasıdır, zira geçmişin bilinmesi çabası ancak belli bir yorumlama çerçevesinde mümkün olur. Yorumun öne çıktığı tarihyazımları bir yana, yorumdan kaçınan yazımların tümü de kaçınılmaz olarak yorum içerir. Kronoloji yazımları dahi, hangi olayların kayda değer, hangilerinin kayıt dışı kaldığı şeklinde yorum içerir. Kuşkusuz, bu durum, "tarihyazımı"nın kurgusal metinlerden farksız olduğu anlamına gelmez. Ciddiye alınabilecek tarihyazımları bir yandan güvenilir belgeselliğe, diğer yandan sağlam bir kuramsal anlatıya dayanmak durumundadır. Hatıratlar, otobiyografiler, sözlü tarih çalışmaları gibi öznel bakışları yansıtan kaynaklar ise ancak farklı ve karşı anlatılarla birlikte değerlendirildiğinde belgesel kaynak mahiyeti taşırlar. Diğer taraftan, tüm siyasi söylemler, yorumlar, iddialar geçmişe yaptıkları göndermeler çerçevesinde farklı tarih yazım/yorumları içerirler veya doğrudan farklı tarihyazımlarını referans olarak kabul ederler.

Cumhuriyet Türkiye'sine dair tarihyazımları ile siyasal söylemler arasındaki ilişkiler bu konuda bir istisna teşkil etmez. Tam da bu nedenle, Cumhuriyet dönemi tarihyazımları veya geçmişe yapılan doğrudan veya dolaylı göndermelerin tümü bir geçmiş tahayyülüne dayanır. Bu çerçevede, her zaman ve mekânda olduğu gibi, Türkiye'de de farklı dünya görüşleri ve siyasal bakışlar, kaçınılmaz olarak farklı geçmiş tahayyülleri üretmişlerdir.

Biz bu çalışmamızda, Cumhuriyet dönemi siyasal söylem ve tartışmaları çerçevesinde öne çıkan tarihyazımlarına veya daha doğrusu, "tarih tartışmaları"na yoğunlaşıyoruz. Bu çalışma çerçevesinde, ben doksanlı yılların başlarında belirginleşen ve "Kemalist resmî tarihyazımı eleştirisi" adına öne çıkan sol demokrat ve liberal Cumhuriyet tarihi yorumlarını kendi açımdan değerlendirmeye çalışacağım.

Doksanlı yıllara gelindiğinde, "resmî ideoloji"/tarihyazımı"nın sorgulanma çabasının yeni bir zeminden hareketle, bir kez daha Cumhuriyet'in inşa ve tek parti dönemine odaklanmış olduğunu görüyoruz. Bu yeni zemin, doksanlı yıllarda "demokratikleşme" sorunsalına paralel olarak, "otoriter siyaset mirası," "siyasal gelenek/kültür" ve "otoriter siyasetin kökenleri" sorularına cevap bulma çerçevesinde şekilleniyordu.

Türkiye'de 1980 darbesi sonrasında, "demokratikleşme" konusunun siyasi tartışmanın merkezine yerleşmesi tabii idi. Bu açıdan, demokrasi kavramının öne çıkması, "otoriter siyasetler"in sorunsallaştırılması, anlaşılır bir gelişmedir. Diğer taraftan, doksanlı yıllar, tüm dünyada, Soğuk Savaş'ın bitişiyle sol, sosyalist, devletçi siyasal-iktisada dayalı otoriter rejimlerin sonunun geldiği ve "parlamenter demokrasi"lerin zaferinin teyit edildiği iddialarının öne çıktığı yeni bir dönemin başlangıcı idi.

Kemalizmin Sorgulanması

Cumhuriyet dönemi boyunca, "Kemalizm"in farklı kılıklar altında yeniden üretilmiş olması, Kemalizm ile hesaplaşmayı hiç kuşkusuz her dönem önemli saymamızı gerektirir. Kemalizm ve sol siyasetlerin örtüşme içinde olduğuna ilişkin değerlendirmeler, sol içinden bir hesaplaşmayı fazladan önemli kılıyordu. Dahası, 12 Eylül darbesinin "Atatürkçülük" adı altında, Kemalizmin muhafazakâr bir yorumuyla meşrulaştırılmış olması, demokrasi tartışmalarına Kemalizm konusunu dahil etmek için yeterli bir nedendi.

Ancak, sol demokrat ve liberal Kemalizm eleştirilerinin, Cumhuriyet'in kuruluş süreci ve tek parti dönemine yoğunlaşması ve hatta büyük ölçüde bu dönemle sınırlı kalması, bence tartışma gerektiren bir tercih olmuştur. Bu türden bir geçmiş

muhasebesinin, Türkiye'de doksanlı yıllara kadar geçen siyasal-tarihsel süreç içinde önemli dönüm noktaları ve meseleleri sorgulama dışında bıraktığı kanaatindeyim. Dahası, Kemalizm ve tek parti dönemi eleştirileriyle sınırlı ve odaklı tarihsel hesaplaşma çabalarının, bu iddiaya sahip olanların amaçladığı demokratik gelecek kurgusuna zemin teşkil edememiş olmasının, sıradan bir talihsizlik veya tesadüf olmadığını düşünüyorum.

Cumhuriyet rejimi otoriter bir modernleşme projesinin ürünüdür, kurucusu Mustafa Kemal radikal bir dönüşümün mimarı olan bir otokrattı. Doğrusu, büyük savaş, ardından bir imparatorluğun yıkılışı ve yeni bir devletin kuruluşu gibi köklü değişimlerin, otoriter siyasetler çerçevesinde gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Bu vakanın teslimi, otoriter siyasetlere olumlu bir bakış olarak tanımlanamaz.

Doksanlı yıllara gelindiğinde, bu vakanın açıkça konuşulmak yerine halen bir meşrulaştırma çabası çerçevesinde tabu olmaya devam etmesi, bu tabunun yıkılmasının önemini teyit eder. Bu açıdan, bu dönemde Cumhuriyet'in inşa sürecine ilişkin tabuların tartışma konusu edilmesi yadırganamaz. Ancak, bence bu tabunun yıkılmasının, Türkiye'de demokratikleşmenin yolunu açacağı fikri veya beklentisi isabetsiz bir zeminden hareket ediyordu. Zira, öncelikle, doksanlı yıllarda, 12 Eylül darbesinin öncelikle, Kemalizmi korumak için değil, sol ve emek mücadelesine karşı bir sindirme ve neoliberal ekonomi politikalarının sorunsuzca hayata geçirilmesi için gerçekleştirilmiş olduğu unutulmuş gibiydi. "Kemalizm"in "Atatürkçülük" adı altında da olsa siyasi meşruiyet aracı olarak devreye girmiş olması, darbenin mahiyeti ve sonuçlarının daha geniş bir çerçevede sorgulanmasının önüne geçmemeliydi. Mesele, Kemalizmi eleştirilerden sakınmak değil, Kemalizm ve Cumhuriyet'in erken dönemine yoğunlaşmanın, Türkiye'de doksanlı yıllara gelinene kadar otoriter siyasetlerin seyrini sorgulamak konusunda zaaf yaratmasıdır. Bu zaaf çerçevesinde, öncelikle ellili yıllarda neredeyse kesintisiz iktidar olan sağ/muhafazakâr/milliyetçi otoriter siyaset söylem ve pratikleri göz ardı edilmiş ve/veya Kemalizmin alt başlığı olarak geçiştirilmiştir. İkincisi, Soğuk Savaş döneminin Türkiye siyasetine yansımaları dikkatlerden kaçmıştır. Örneğin, Türkiye'de "vesayet sistemi"nin en önemli parçası olan "ordu"nun, "Kema-

lizmin bekçisi" olmanın ötesinde NATO'nun bir parçası, "derin devle" denilen yapının, küresel ölçekte "komünizmle mücadele" siyasetlerinin bir uzantısı olduğu ve sağ/muhafazakâr/milliyetçi siyasetlerin bu zeminde güçlendiği gerçekleri sorgulama dışı bırakılmıştır.

Diğer taraftan, Kemalizmin mirası olarak görülen otoriter siyasetler ve Kemalizm eleştirisi temelli "demokrasi" tanımları, aslında doksanlı yıllarda dünya çapında öne çıkan siyasetin neoliberal tanımı çerçevesinde şekillenmekteydi. Bu dönemin neoliberal söylemleri çerçevesinde, Batı dışındaki ülkelerde otoriter rejimlerin, bu ülkelerin ulus devlet inşa süreçlerinin mirası olduğu, Müslüman ülkelerde otoriter siyasetlerin, laiklik veya seküler modernleşme çabalarının kaçınılmaz sonucu olduğu görüşü hâkimdi. Bu yaklaşım, ABD/Batı ittifakının Soğuk Savaş sürecinde, Batı-dışı ülkelerde otoriter rejimlere verdiği desteği ve bu siyasetin sonuçlarını gözlerden uzak tutma çabasının ürünüydü.

Sol Kemalizm eleştirilerinin neoliberal söylem ile bu tür dolaylı ilişkisi ötesinde, aslında, doksanlı yıllarda Kemalizm eleştirisi odaklı demokratikleşme analiz ve tartışmalarında öne çıkan liberal aydınların, çoğu demokrasiyi doğrudan neoliberal ekonomi modeli çerçevesinde tanımlıyorlardı. 12 Eylül darbesinin ekonomi müşaviri olan, 1987 referandumunda darbenin yasakladığı siyasetçilerin yasaklarının devamını savunan Turgut Özal'ı, siyasette sivilleşme ve demokrasi öncüsü saymaları, bu önkabule dayanıyordu. Kuşkusuz, konu 12 Eylül ve sonrası ile sınırlı değildi, Soğuk Savaş dönemi Türkiye'sinin siyasi macerasını kavrama ve sorgulama dışı bırakan bir geçmiş muhasebesinin, sağ/muhafazakâr/milliyetçi otoriter siyaset anlayış ve pratiklerini tartışma konusu yapmamış olması sıradan bir tarihî ihmal olmadı.

Doksanlı yıllara gelindiğinde, otoriter siyasetlerin geçmişinde, Soğuk Savaş dönemi anti-komünizm siyasetlerinin, onların beslediği kontrgerilla/derin devlet yapılanmasının oynadığı rol görmezden gelindi. Bu süreçte askerî vesayeti mümkün kılan gücü besleyen etkenlerin en önemlisinin, NATO ordusu olunduğu için ABD/Batılı müttefikler tarafından desteklenmiş olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesi demokratikleşme söylemlerini be-

lirleyen siyasi bir şaşılığa neden oldu. Tam da bu nedenle, doksanlı yıllardan bu yana "demokrasi söylemleri"nin çıkış noktası olarak gördükleri "Cumhuriyet tarihi muhasabeleri"ni yeniden tartışma konusu yapmanın önemli olduğuna inanıyorum.

Mustafa Kemal'e Muhalefet ve Demokrasi

Doksanlı yıllarda Kemalizm eleştirisi odaklı demokrasi söylemleri benimseyen aydınlardan Mehmet Altan, 25 Şubat 1995'de *Sabah* gazetesindeki köşesinde, Birinci Meclis'teki İkinci Grup önderlerinden Hüseyin Avni Ulaş'ı bir kez daha "demokrasi kahramanı" olarak rahmetle anıyor ve Ulaş'a Yeni Demokrasi Hareketi'nin (YDH) sahip çıktığını haber veriyordu. YDH Maltepe ilçesi, o gün Ulaş'ın mezarını ziyaret edecek ve ardından bir anma toplantısı düzenleyecekti; "YDH İl Başkanı Haluk Dinçer de bu girişimi benimseyerek, Ulaş'ın anılmasını İstanbul çapında örgütlemeye karar verdi."[1]

1993 yılında bir düşünce platformu olarak başlayan Yeni Demokrasi Hareketi (YDH),[2] 22 Aralık 1994'te bir siyasi parti halini almıştır. Bu hareket/parti lideri Cem Boyner başta olmak üzere, iş dünyasından ve çoğu kendisini solcu veya sol kökenli olarak tanımlayan Asaf Savaş Akat, Cengiz Çandar, Mehmet Altan, Etyen Mahçupyan, Ali Bayramoğlu, Zülfi Dicleli, Necla Zarakol gibi gazeteci ve aydınlardan oluşuyordu. "Sahip çıktıkları" Hüseyin Avni Ulaş ise, Millî Mücadele ve Birinci Meclis sürecinde "muhalif" olarak tanımlanan grubun mensubu ve daha sonra Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurucularındandır.

Özetle, YDH çatısı altında somutlaşan demokrasi arayışları, bu muhalefet çizgisinin mirasını sahipleniyordu. Cemil Koçak'ın (iki binli yılların başında) "tarihte demokrat aramak"[3] dediği çabalar çerçevesinde, Millî Mücadele ve Birinci Meclis tartışma-

---

1 *Hüseyin Avni Ulaş*, haz. Muammer Çelik, Erzurum Kitaplığı, 1996, 366-7. .

Bu hareket/parti üzerine bir çalışma olarak bkz. Halime S. Atalay, *Romantik Bir Macera: Türkiye'de Siyasal Liberalizmin İmkânı Olarak YDH*, Libra Yayınları, 2021.

Cemil Koçak, "Tarih Çalışmalarında Yeni bir Eğilim: Siyasi Tarihimizde Demokrat Aramak," *Toplumsal Tarih*, Şubat 2002.

ları, daha sonra Hilafet'in ilgası sürecinde, sonra Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Fırka kuruluşu süreçlerinde Mustafa Kemal'e muhalefet etmiş isim ve çevrelere ilgi, sadece kendilerini artık liberal olarak tanımlayan isimlerden değil, sol demokrat çevrelerde de öne çıkıyordu. Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in ilk yıllarını eleştirel bir gözle değerlendirme çabası, doksanlı yıllarda ilk kez İslâmcı-muhafazakâr tarih söylem ve yazımları dışında, benzer çıkış noktalarından hareket edecek şekilde, ilgi görmeye başladı. Mehmet Altan'ın, Hüseyin Avni Ulaş'ın "demokrasi mücadelesi"ne dair yazısında gönderme yaptığı Ahmet Demirel'in *Birinci Mecliste Muhalefet: İkinci Grup*[4] kitabı gibi çalışmalar bu ilgi çerçevesinde öne çıktı.

Bu çerçevede, kendini sosyalist olarak tanımlayanlar bile, Mustafa Kemal'e sırf muhalif olduğu için olsa gerek, Hüseyin Avni Ulaş şahsında "Türkiye'de liberalizmin soykütüğü"nü[5] çıkarmaya çalıştılar. Bu tür kısıtlı tarih bilgileriyle iddialı tarih okumasına girişenleri bu çalışmada tartışma konusu etmeyeceğiz.[6] Sadece, "liberal" Hüseyin Avni Ulaş'ın, 1945'te kurucuları arasında bulunduğu Kalkınma Partisi'nde yol arkadaşının, Türkiye'de antisemitizmin fikir babalarından, komünizmle mücadelenin en ön saflarında yer alan Cevat Rıfat Atilhan olduğunu bilip bilmedikleri, biliyorlarsa, nasıl bir liberallik tanımından hareket ettiklerinin ilginç olduğunu kaydetmekle geçelim.

Kısaca, liberal ve/veya sol liberal-demokrat görüşler çerçevesinde öne çıkan tarih okumalarının, doksanlı yıllarda neoliberal demokrasi tanımları ve muhafazakâr/İslâmcı tarih okumalarının buluşma noktalarının izini taşıdığını düşünüyorum. Bu nedenle, bu makalede, doksanlı yıllarda, demokrasi/demokratikleşme söylemleri çerçevesinde öne çıkan Kemalizm ve erken Cumhuriyet tarihi okumalarını değerlendirmek üzere, bu konuda en çok referans alınan bazı çalışmaları konu edeceğim. Ahmet

---

[4] Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*, İletişim Yayınları, 1994.
Modern Türkiye'de Siyasal Hayat, 7. Cilt (Liberalizm), İletişim Yayınları, 2005.
Bu konuda, Kemalizme sol eleştiri getirme iddiasında olanlarla yapılan röportajları içeren, *Sol Kemalizme Bakıyor*'a (Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, Metis Yayınları, 1991) göz atmanızı tavsiye ederim.

Demirel'in Mete Tuncay ve Taha Parla'nın çalışmalarının doktora sürecinde kendisini etkileyen yaklaşımlar olarak zikretmesi bu konuda iyi bir örnek teşkil ediyor: "Mete Tuncay hocamızın 1981'de çıkan ve arkasından gelen akademisyen kuşağını derinden etkileyen *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)* adlı kitabıydı."[7] Mete Tuncay'ın tek parti yönetiminin kurulmasına ilişkin çalışması,[8] bu konuda öncü ve önemli bir referans olarak görüldüğü için ben de söze önce bu çalışmadan başlayacağım.

Mete Tunçay ve Tek Parti Dönemi

Öncelikle, Mete Tunçay'ın Tek Parti Dönemi'ne ilişkin kitabını hangi ortamda yazmış olduğunu hatırlatalım. Tunçay'ın *Toplum ve Bilim* dergisinde yayınladığı "Atatürk'e Nasıl Bakmak" başlıklı yazısı (sayı 4, Kış 1978) o dönem ciddi bir tartışmaya yol açmıştı. Modernleşme tarihi konusunda önde gelen isimlerden Niyazi Berkes'in *Cumhuriyet* gazetesinde 26 Ocak-2 Şubat 1979'da kaleme aldığı eleştiri yazılarına karşılık, Tunçay aynı gazetede yanıt vermişti. Daha sonra, başka eleştiri yazılarına karşı Tunçay *Toplum ve Bilim*'in 9-10 sayısında (Bahar-Yaz 1980) tekrar cevap yazmış, kısacası tartışma büyümüştü.[9] Bu tartışma çerçevesinde, o dönemde, Kemalizm ve resmî tarihyazımcılığına karşı eleştirel bir bakışın, büyük bir tepkiyle karşılaştığını görüyoruz. Resmî tarihyazımcılığı bir yana, sol cenahta Kemalizmin halen itibar gördüğü bir dönemden söz ediyoruz. O kadar ki, daha sonra, sol-liberal/demokrat çevrede itibar kazanan Baskın Oran'ın, 1988'de yayımladığı ve "Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme" olarak takdim ettiği *Atatürk Milliyetçiliği*[10] kitabı dahi,

---

7 Ahmet Demirel, *Cumhuriyet Tarihinin Bilinmeyen Gerçekleri*, Ufuk Yayınları, 2014, 189.
(Bu kitap, Demirel'in 2 Haziran 2013-22 Haziran 2014 tarihleri arasında *Taraf* gazetesinde yayınladığı yazılardan oluşuyor.)

8 Mete Tuncay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Yurt Yayınları, 1981.
Bu yazılar için bkz. Mete Tunçay, *Eleştirel Tarih Yazıları*, Liberte Yayınları, 2005.

9 Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Dost Kitabevi, 1988.

"Atatürkçülüğün" yanlış yorumlandığı iddiasıyla yola çıkıyordu. Bu açıdan, Tunçay'ın kitabının, doksanlı yıllara gelindiğinde bile, "tabu yıkan" bir çalışma olarak değerlendirilmekte olması anlaşılır bir husustur.

Ancak, özellikle de sol cenahtan birinin alışılmadık veya tabu yıkan bir Cumhuriyet tarihi yorumu yapması, bu yorumun eleştirel gözle okunması önünde bir engel teşkil etmez. Benim dikkat çekmek istediğim husus, doksanlı yıllarda sol demokrasi söylemlerinin belli bir Cumhuriyet resmî tarihi/Kemalizm eleştirisi zemininde şekillenmiş olduğudur. O nedenle Tunçay'ın çalışmasını, seksenli yıllara kadar yaşanan tartışmalardan ziyade, doksanlı yıllarda öne çıkan demokrasi söylemlerine etkisi açısından değerlendirmeye çalışacağım.

Nitekim, Mete Tunçay da, kitabının giriş bölümünde bu çalışmanın, "tarih"i siyaset bilimi ile birlikte değerlendireceğine işaretle, "1980'ler Türkiye'sini doğru kavramak yakın tarihin doğru anlaşılmasına bağlı olduğu kadar, geçmiş bir dönemin (örneğin 1923-1931 yıllarının doğru kavranmasının da, bugünün doğru anlaşılmasına bağlı olduğu"nu iddia ediyordu. Tarihin bir şekilde "doğru" anlaşılması iddiası veya tarihe farklı yaklaşımların yanlış olduğu iddiası, tarih yazımında objektifliğin mümkün olup olmadığı tartışması çerçevesinde sorgulanmış ve günümüzde sığ pozitivist veya ideolojik tarih anlatıları dışında, büyük ölçüde terk edilmiştir. Tuncay nesli tarihçileri için, objektif tarihçiliğin mümkün olduğu şeklindeki önkabulleri anlaşılır bir durumdur, o nedenle bu tartışmaya girmeyeceğim. Tunçay'ın aslında, söz konusu dönemin birincil ve ikincil kaynaklara dayalı iyi bir özeti mahiyetinde olan çalışmasını, kendisinin de altını çizdiği, "güncel siyasete bakış ile tarihi kavramak arasında bağ kurma" çabası çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağım.

Tunçay, öncelikle "tek partilerin kurulduğu ülkelerin gelişmişlik derecesiyle belli bir ilişkisi vardır" dedikten sonra Türkiye örneği için Tarık Zafer Tunaya'nın, demokratik bir sistemin hazırlayıcısı olarak tanımladığı "vesayet partisi" kavramını önerdiğine işaret eder.[11] Bu çerçevede, "vesayet rejimi" tabiri, Cumhuriyet'in ilk yıllarında uygulanan otoriter siyasetleri,

[11] Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, 11.

demokrasiye hazır olmayan bir toplumda geçiş dönemi olarak anlaşılır kılma çabasının üründür. Ancak, bilindiği gibi, "vesayet" kavramı, doksanlı yıllardan itibaren, Cumhuriyet'in kurucu unsuru asker-sivil bürokrasinin siyasete müdahalesini "vesayet sistemi" olarak tanımlamak şeklinde siyasal tartışmalar çerçevesinde sıkça dolaşıma girmiştir.

Tunçay, tek parti sistemlerine ilişkin dönemin siyaset bilimi literatürünü özetledikten sonra, özellikle S. P. Huntington'ın tek parti sistemlerinin "toplumsal dışlayıcılık ve seçkincilik" özelliklerini Türkiye deneyimine uyarlar. "Türkiye'de çok partili yaşama geçişte devletçiliğin tartışma odağı olması(nın), yeni iş adamları sınıfının bürokratik denetimden sıyrılma isteği ile ilgili" olduğunu iddia eder. Tek Parti rejiminin "[g]irişimci orta sınıfın doğması ve kendisini bu sınıfla özdeşleştiren siyasal kesimin (Demokrat Parti) ortaya çıkması karşısında" direncinin baskıcı siyasetleri pekiştirdiğini hatırlatır.[12]

Tunçay, "CHP'nin 1923-45 dönemindeki tek parti yönetiminin bir diktatörlük olduğuna kuşku yoktur" dedikten sonra, siyaset bilimci M. Duverger'in "Almanya ve İtalyan örneklerinin tersine, Sovyetler Birliği gibi, Türkiye'de de tek parti yönetiminin getirdiği yeni sistem eski sistemden daha demokratikti" iddiasını zikreder. Diğer taraftan, kimi yazarların CHP yönetiminin "değiştirici olmaktan çok gelenekçi nitelik taşıdığını ileri sürdükleri"ni hatırlatarak Şerif Mardin'in "merkez-çevre ilişkileri" odaklı siyasal analizine[13] göndermede bulunur. Kitabın giriş bölümünde bu kavramsal tartışmaları hatırlattıktan sonra Tunçay, "bu kavramsal düşüncelerden sonra, ortaya atılan soruların hiç değilse bazılarına cevap bulabilme umuduyla tarihsel malzemeye bakmaya başlayalım"[14] diyerek tarih anlatısına döner.

Bu anlatıyı izlemeye başlamadan önce, seksenli yıllardan itibaren, sol entelektüel çevrelerde sınıf indirgemeci Marksist tarih anlayışına karşı Türkiye'de Weberci anlayışa yakın Şerif Mardin'in "merkez-çevre" ikilemi odaklı yorumlarına ilginin arttığını, bu konuya tekrar geri dönmek üzere, hatırlatalım.

---

[12] Tunçay, *a.g.y.*, 16-17.

Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?," *Daedalus* (Kış, 1973).

Tunçay, *a.g.y.*, 26.

Tunçay'ın "Tarihsel Malzeme"si

Tunçay, Millî Mücadele dönemi anlatısına, Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin (AMHC), Nizamname'sine göre "Osmanlı yurtseverliğini savunan İslâmcı bir örgüttür"[15] saptamasıyla başlar. Bence, her şeyden önce, bu önerme, dönem tarihini yorumlamak açısından çok önemli bir tartışmayı hak eder mahiyettedir. AMHC'nin "İslâmcı" olarak tanımlanması, nizamnamesinde belirtilen "Osmanlı saltanatı ve İslâm hilafetini sürdürmek için toplu savunma ve direnme" kaydına dayandırılıyor olsa gerektir. Bu kayıt, Millî Mücadele ve sonrasında, direniş ve yeni rejimin inşası sürecinde, dinin "meşruiyetin kaynağı" olmasına işaret ediyordu. Cumhuriyet'in ilanının ve Hilafet'in ilgasının ardından, Mustafa Kemal ve Kemalist kadronun dinî meşruiyet referanslarından uzaklaşması, bu dönemde yaşanan tartışmalar ve muhalefet söyleminin merkezini oluşturmuştu. Bu açıdan, Cumhuriyet dönemi İslâmcı ve muhafazakârlarının, bu dönem muhalefeti ve tartışmalarına odaklanması bu çerçevede anlaşılır bir durumdur. Ancak, bu çerçevede, Müdâfaa-i Hukuk Cemiyetleri bir yana, Birinci Meclis'te yükselen muhalefeti, kestirmeden "İslâmcı" diye tanımlamak isabetsizdir.

Bu süreçte, tartışmanın merkezinde olan konu, "millî müdafaa" ve "millî egemenlik" kavramları çerçevesinde, "millî" tanımının içinin nasıl doldurulacağı sorusuydu. "Millî"/millet" kavramlarının içeriğinin sekülerleşmesine karşı itirazlar "İslâmcı" olmaktan ziyade "muhafazakâr" bir muhalefete işaret ediyordu.

Tunçay'ın, "Osmanlı yurtseverliği" tanımına gelince, Cumhuriyet öncesi siyasi referans doğal olarak "Osmanlı" olmakla birlikte, söz konusu nizamnamede de görüldüğü gibi, savaş sonrasında artık söz konusu olan Misak-ı Millî coğrafyası içinde yaşayan tüm Osmanlılar değil, bu coğrafyada yaşayan Müslümanlardan ibaretti. Bilindiği gibi, Osmanlı gayrimüslimleri, Müdâfaa-i Hukuk Cemiyetlerinden de, Birinci Meclis seçimlerinden de dışlanmıştır. Mücadele dönemi ve Cumhuriyet'in inşası sürecinde yaşanan tartışmalar aslında Türk-Müslüman bir "millet" tanımı çerçevesinde yapılıyordu. Kemalizm ve tek parti

[15] Tunçay, *a.g.y.*, 28.

dönemine ilişkin sol, demokrat, liberal bakış çerçevesinde yapılan sorgulamalar açısından bu husus ziyadesiyle önemli olması gerekirken, büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Daha ilginç olan, bu çevrenin, bu konuyu ihmal etmekle kalmayıp, muhafazakâr/İslâmcı tarih okumasıyla paralel biçimde, "Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun İslâm kimliğini dikkate almaması"na odaklanmış olmalarıdır.

Ellili yıllardan itibaren öne çıkmaya başlayan, CHP'ye karşı muhafazakâr ve İslâmcı muhalefet odaklı tarih okumasının, "Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun İslâm kimliğini dışlaması"na yoğunlaşması anlaşılır bir durumken, sol demokrasi söylemlerinin, bu konuya atfettiği önem tartışmaya muhtaçtır. Doksanlı yıllarda, başörtüsü yasaklarıyla sembolleşen dayatmacı laiklik anlayışına karşı yükselen İslâmcı ve/veya muhafazakâr muhalefet, din ve vicdan özgürlüğü konusunu demokrasi tartışması açısından hiç kuşkusuz önemli kılıyordu. Bu açıdan, laik bir ulus inşa sürecinin ürettiği baskıcı siyasetlerin geçmişini hatırlatmak anlamsız değildir. Ne var ki bu çaba İslâmcı tarih okumasını tekrar etmeyi gerektirmez. Zira böyle bir okuma Cumhuriyet'in inşa sürecinde söz konusu olan muhalefetin mahiyetini kavramamızı zaafa uğratır.

Tunçay'ın Hilafet ve laiklik konusuna ayırdığı bölümde ileri sürdüğü görüşler de, özetle, muhafazakâr/İslâmcı tarih okumalarını yansıtır mahiyettedir. Tunçay, "Hilafet ve Muhalefet" bölümüne saltanatın ilgası ile Hilafet'in ilgası arasındaki süreçte, "niteliğinin ne olduğu bir muhalefet temeli yarattığı gibi, kaldırılması süreci de, kısa ve uzun vadede bazı muhalefet akımlarının oluşmasına yol açmıştı" saptamasıyla başlar.[16] Ardından konuyu Hilafet'in ilgasının lüzumunu sorgulama çerçevesinde açar: "Halifelik korunabilir miydi diye bir soru sorabiliriz. Bunun gerisinde, İslam'dan bir tutunum (cohesion) etkeni olarak yararlanmayı sürdürmek, girişilecek devrimlerin daha demokratik bir çerçeve içinde yapılmasını sağlamak olanağı gibi düşünceler vardır. Dış ilişkilerimizde de, halifelik öteki İslam ülkelerinin bize bakışını olumlu yönde etkileyebilirdi. Osmanlı halifeliğinin, örneğin bir cihat-ı mukaddes ilanının hiç işe yaramadığı,

[16] Tunçay, *a.g.y.*, 68.

resmî tarihimizde biraz fazla vurgulanmıştır. Bunun çok doğru olmadığını... kesinlikle söyleyebiliriz." [17] Tunçay'ın dış politikaya dair yorumu bir yana, iç siyasete yönelik olarak, Hilafet'in toplumsal "tutunum" olarak işlevinin Cumhuriyet sürecini daha demokratik kılacağı fikrine katılması, muhafazakâr-İslâmcı söylemleri teyit eder niteliktedir. Bu söylemin özeti, bilindiği gibi, Türkiye'de demokrasi noksanlığı sorununun temelinde, laiklik adına dinî kimliğin inkârı üzerinden toplum/devlet ayrışması olduğu fikridir. Dahası, Tunçay din bağının toplumsal öneminin küçümsenemez olduğuna işaret ettikten sonra, "[b]u bakımdan, halifelik yalnız bir tek sakınca taşımaktaydı, Sünni olmayan ögeler, hilafeti kendi üstlerinde yüzyıllardır süregelen bir baskı kurumu diye görmekteydiler. Türk olsun, Kürt olsun Alevilerin geleneksel cumhuriyetçiliği, sanırım bununla ilgilidir," der.

Bu noktada da, laikliğin İngiliz dayatması ve CHP'nin Alevi partisi olduğu şeklindeki sağ milliyetçi-muhafazakâr söylemin doğrudan yansımasını görmek zor değildir. Daha önemlisi, toplumun Sünni ve Alevi gibi iki dinsel/mezhepsel kategori şeklinde tanımlanmasının, demokratik siyasetin en önemli unsuru olan başta "bireysel özgürlükler"i dikkate almayan bir yaklaşımı yansıtmasıdır.

Bu konuya ilişkin dipnotların da aynı çerçevede değerlendirilmesi gerekiyor. Bölümün 4. dipnotunda, "sağ çevrelerden gelen bir iddia" olarak, Hilafet'in kaldırılmasını Lozan'da Lord Curzon'ın Türk delegelere telkin ettiği yolunda"ki iddialara yer verir. Ardından dipnota "Kazım Karabekir Paşa, 1933'te İstanbul Erenköy'deki köşkünde Em. Kr. Alb. Halit Akmansü'ye bu yolda işittiklerini anlatmış. 1950'de de Necip Fazıl Kısakürek'in *Büyük Doğu* dergisinde, Lozan'daki danışmanlarımızdan (sonraları Hahambaşı olan) Haim Naum'un hilafetin kaldırılmasında oynadığı rol hakkında yayın yapmıştır" şeklinde devam eder.[18] Resmî tarih anlatımı sorgulamasına girişen bir tarihçi/sosyal bilimcinin, üstelik içinde "Yahudi komplosu" imaları barındıran, İslâmcı tarih okumalarına hiç şerh düşmeden alıntı yapması yadırganacak bir tutum olmalıdır. Nitekim, Tunçay'ın bu konuda verdiği, 5. dipnotundaysa, "kimi sağcı yazarlar" ibaresiyle, Kadir Mısıroğlu'nun

[17] Tunçay, *a.g.y.*, 69.

[18] Tunçay, *a.g.y.*, 69.

Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücâhidler adlı popüler İslâmcı tarih kitabına gönderme yapılır. Mısıroğlu'nun, Hilafet'in kaldırılmasını Mustafa Kemal'in bir güç göstergesi olarak yorumlamasının kendisine de "doğru göründüğü"nü belirterek, bu yoruma "bu da, onun cumhuriyeti ve devrimleri kendi kişiliği ile özdeşleştirme sürecinin bir parçasıdır" görüşünü ekler.[19]

Diğer taraftan, Tunçay, Hilafet'in ilgası sürecinde Meclis'te bu kararın lehinde yapılan konuşmaları, "geri ve yanlış anlamında ilkel" olarak tanımlar, oysa "Osmanlı tarihi ve İslâm dinbilimiyle ilgili olgusal bilgiler"in o tarihlerde bilinmekte olduğuna işaret ederek, T. Arnold'un Hilafet üzerine kitabına göndermede bulunur.[20] Hilafet'in ilgası lehine ileri sürülen görüşlerin tümüyle siyasi olduğu ve bu yönde verilmiş kararı meşrulaştırma amacına yönelik olduğu aşikârdır. Ancak, "Hilafet" kavram ve kurumu da aslen siyasidir ve her dönem bu çerçeve içinde tanımlanmıştır. Arnold'un kitabı ve pek çok benzeri kitap, makale ve yoruma atfedilen "İslâmbilim," aslında klasik Oryantalizm çalışmalarından ibarettir.[21] Bilindiği gibi Oryantalist bakış açısı, "İslâm dünyası" genellemesi çerçevesinde, bu kültürel dünyanın toplum ve siyaset deneyiminin kendine özgü ve değişmez özellikleri olduğunu varsayar. Bu noktada tarihselliği reddeder ve Hilafet kavramının siyasal iktidar rekabetleri çerçevesinde şekillenmiş olduğunu göz ardı eder. Nitekim, Tunçay da, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde, Hilafet'in ilgası çerçevesinde yükselen muhalefetin de aslında Hilafet ile sınırlı olmayan siyasi mülahazalara dayalı olduğuna işaret eder. Bu noktada, "Halifeliğin kaldırılması fikrine direnenlerin gerçekte neyi amaçladıklarını, TC'nde tek-partinin oluşması bakımından, 'saltanat-ı meşruta'dan (yani anayasal monarşiden), 'cumhuriyet-i mutlaka'ya geçişin koşullarında anlamaya çalışmak daha doğru olur" der. Cumhuriyet Meclisi'nde, Hilafet'in ilgasının tek adam rejimine geçiş yolunda, İttihat ve Terakki döneminin baskıcı rejim deneyiminin tek-

---

[19] Tunçay, *a.g.y.*, 70.

Tunçay, *a.g.y.*, 71.

Oryantalizm ve eleştirileri üzerine büyük bir külliyat mevcuttur. Ben de *Batı İslâm'ı Çok Sevmişti: Batı'nın İslâm Siyaseti ve İslâmcılık* (İletişim, 2022) kitabımın Oryantalizm bölümünde bu konuya kısıtlı bir şekilde de olsa değinmeye çalışmıştım.

rarlanması kuşkusunun hâkim olduğu bir ortamın mevcut olduğunu belirtir.[22]

İleride de değineceğimiz gibi, Birinci Meclis'te muhalefetin en önemli itirazı Mustafa Kemal'in tek adam rejimi kurgusuna karşı çıkmak şeklinde ifade bulmuştur. Şimdilik Hilafet'in ilgası tartışması çerçevesinde kalarak, öncelikle Hilafet tartışmasının "tek adam rejimine itiraz"dan daha kapsamlı bir görüş farklılığına dayandığını hatırlatmakla yetinelim. Zira, Tunçay, saltanat ve Hilafet tartışması konusunda itirazları yorumlamaya devam eder. Önce, Rauf Paşa'nın 1 Kasım 1923'de *Vatan* ve *Tasvîr-i Efkâr* gazetelerinde yayımlanan, Cumhuriyet'in ilanında acele davranılmış olduğunu ifade eden demecinden, on gün sonraysa, dönemin muhaliflerinden İstanbul Barosu Reisi Lütfü Fikri Bey'in *Tanin* gazetesinde yayımlanan "Halifeye Açık Mektup"unu hatırlatır. Yine bu günlerde, Ağa Han ve Emir Ali'nin Hint Müslümanları adına ve Hilafet'in ilgasına karşı İsmet Paşa'ya yazdıkları bir mektubun önceden İstanbul gazetelerinde yayınlanmasını, bir süre sonra Londra İslâm Cemiyeti'nin benzer yöndeki mektubunu değerlendirmeye girişir.

Bilindiği gibi, resmî tarih okuması, bu olayın ardında İngiltere'nin olduğu yönündedir. Bu iddia hiç kuşkusuz tartışmaya açıktır. Ancak, Tunçay'ın bu konuda yaptığı akıl yürütme de muhafazakâr-İslâmcı söylemlerin Cumhuriyet rejiminin kuruluşunda "İngiliz parmağı" olduğu yönündeki komplocu iddialarını benimser mahiyettedir. Tunçay şöyle der: "Bense, hilafetin kaldırılması gibi –imparatorluklarındaki Müslüman uyrukların varlığı bakımından– son derece işlerine gelecek bir hareketi İngilizlerin önlemiş olamayacağı düşüncesiyle, bu şematik ilgi kurmayı yanlış buluyorum."[23]

Mustafa Kemal'in *Büyük Nutuk*'una dayalı resmî tarihçiliğin, söz konusu olayları, "İngiltere'nin Hilafet üzerinden Türkiye'de nüfuz alanı arayışı" olarak yorumlaması, Hilafet'in ilgasını anti-emperyalist bir çerçevede meşrulaştırma çabasının yansıması olduğu aşikârdır. Diğer taraftan, bu çabanın varlığı, bu iddianın tümüyle mesnetsiz olduğu veya hiç dikkate almaya değmez

[22] Tunçay, *a.g.y.*, 71.
Tunçay, *a.g.y.*, 77-8.

olduğunu göstermez. Bu konuyu tartışmak açısından öncelikle İngiltere'nin on dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren İslâm politikalarının seyrini dikkate almak gerekir. Bu çerçeveden hareketle, yirminci yüzyıl başından itibaren, Hindistan sömürgesi yönetiminin Müslüman ve Hinduları ayrıştırmak çerçevesinde şekillendiğini ve bu sürecin İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Hindistan Kongre Partisi'nin tüm karşı çabalarına karşın Pakistan'ın kuruluşuyla sonuçlandığını hatırlamak gerekir. Yine bu süreçte, Hindistan'ın bir bütün olarak bağımsızlığına kavuşmasını hedefleyen Gandi ve Kongre Partisi'nin de, ayrıştırma çabalarına karşı Müslümanlara yönelik siyasetlerinin pan-İslâmi bir hassasiyet taşıdığını dikkate almak gerekir.[24] Sonuçta, Tunçay'ın Hilafet'in ilgasının İngiltere'nin "işine geleceği" kanaatini doğrulamak üzere 22. dipnotta zikrettiği İngiliz siyasetçi, diplomat ve yazarlar olduğu gibi, tersi fikirde olanlar da vardı ve kuşkusuz, İngiltere'nin bu konudaki yaklaşım ve siyaseti değişken ve katmanlıydı.

Bu bölümde, son olarakTunçay'ın, Hilafet'in 3 Mart 1924'deki ilgasından önce bazı gazetecilerle yaptığı görüşmede Hüseyin Cahit Yalçın'ın, bir vesileyle Mustafa Kemal'e cevaben "Hürriyet cebir ve şiddetle kurulur, ancak korunması ancak karşılıklı ve geniş bir müsamaha ile olur" sözlerine dair yorumu son derece ilginçtir. Tunçay'a göre, Yalçın bu çıkışıyla, "liberal burjuva demokrasi anlayışına daha yakın düşen kuramsal İttihatçı görüşünü savunmuştur."[25]

Tunçay'ın "burjuva demokrasi anlayışına daha yakın düşen kuramsal İttihatçı görüşü" derken neyi kastettiğini anlamak zordur. Zira, "İttihatçılık," baskıcı siyasetlerle tanımlanan bir parti/hareketti. Nitekim, Kemalist otoriterliğe yönelik eleştiriler sıklıkla, Cumhuriyet inşası ve Kemalizm ile İttihatçılık arasındaki bağ ve sürekliliği vurgular. Bu yaklaşıma ileride tekrar değineceğiz; şimdilik, Birinci Meclis'te Mustafa Kemal'e muhalefetin, Hilafet'in ilgası sürecinde karşı çıkanların çoğunun İttihatçı isimler olduğunu hatırlatalım. Tabii ki, bu gerçek, İttihatçılık ve Kemalizm arasında devamlılık iddialarını çürütmez,

[24] *Batı İslâm'ı Çok Sevmişti*'de bu konuya dikkat çekmeye çalışmıştım. Tunçay, *a.g.y.*, 85.

zira Millî Mücadele'nin örgütlenmesi ve kadrosu büyük ölçüde İttihat ve Terakki Partisi/isimleri ile örtüşür. [26] Sorun, bu süreçte Mustafa Kemal ve kadrosuna karşı muhalefete "demokratlık" atfedilmesi ve bu isimlerin Kemalist kadrodan tümüyle farklı bir düşünce dünyasına sahip bir heyet olarak düşünülmeye başlanmasıdır. Tam da bu noktada, Tunçay'ın Hüseyin Cahit'e, üstelik de "hürriyet cebir ve şiddetle kurulur" ifadesini zikrederken, "daha demokrat"lık atfetmesi, fazladan izaha muhtaç bir değerlendirmedir.

İttihatçı gazeteci Hüseyin Cahit, Hilafet'in ilgası sürecinde muhalefet edenlerden biriydi. Cumhuriyet'in ilanının ardından Hilafet'e ilişkin olarak başlayan tartışmalara, Hüseyin Cahit, 11 Kasım 1923'de *Tanin* gazetesinde "Şimdi de Hilafet Meselesi" başlıklı yazısıyla katılarak neden Hilafet'in ilgasına karşı olduğunu izah etmişti. Hüseyin Cahit'in Hilafet'in korunmasından yana tavrının temel nedeni, bu makam/kurumu "Türklük için bir kuvvet" olarak görmesiydi. Dahası, Hilafet'in Osmanlı hanedanında kalması gerektiğini, aksi takdirde İslâm âleminin hürmet duyacağı bir makam olmaktan çıkacağını iddia ediyordu. Ona göre, "Bunu yapmakla hilafetin Türklerin elinden gidebileceğini, hilafet bizden giderse beş, on milyonluk Türkiye devletinin âlem-i İslâm içinde hiç ehemmiyeti kalmayacağını, Avrupa siyaseti nazarında da en küçük ve kıymetsiz bir hükümet mevkiine düşeceğimizi anlayabilmek için büyük bir dirayete lüzum yoktur. Milliyetperverlik bu mu dur? Hakiki milliyet hissini kalbinde duyan her Türk hilafete dört elle sarılmak mecburiyetindedir... Çünkü hilafet Türklük için bir kuvvettir." [27]

Bu görüşler Hüseyin Cahit'e mahsus değildir. Daha önce halifenin istifa edeceği söylentilerine karşı İstanbul Barosu Reisi Lütfi Fikri Bey, 9 Nisan 1923 tarihli *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde, "Huzur-u Hazret-i Hilafetpenahiye Açık Ariza" başlığı altında benzer şeyler yazmıştı. Ona göre de "Sırf vatan, Türklük menfaati nokta-ı nazarından da Efendimizi böyle bir istifadan tahzire kendimde cüret görüyorum. Hilafet ecdad-ı uzmamızın azim

---

[26] Erik Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoğlu, Bağlam Yayınları, 1987.
İsmail Kara, *İslâm Siyasi düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri*, Klasik Yayınları, 2014, 593.

ve himmetleri ile Türklüğe kazanılmış bir kuvvettir, bir hazine-i maneviyedir... Bizzat biz Türkler kendi elimizle bu hazinenin elimizden ebediyen çıkmasını intaç edebilecek teşebbüsatta bulunuyoruz."

Lütfi Fikri Bey, Hilafet tartışmasının devamında, 15 Kasım 1923 günü *Akşam* gazetesinde Necmettin Sadak'a cevap verirken Hilafet'i korumak açısından Meşrutiyet'i Cumhuriyet'e tercih ettiğini de beyan etmişti: "[H]ükümet-i cismaniyesiz hilafeti yaşatmak mümkün olmayacak. Meşrutiyette bu olup gidiyordu. Cumhuriyetin hatırı için Hilafeti yok etmek ister ve sonra da Cumhuriyeti yerleştiremez isek beyhude Hilafeti elimizden kaçırmış, yani eski hayriyattan da olmuş oluruz."[28]

Hilafet tartışmaları başlı başına bir makale konusu olduğu için, bu konuda burada şahsen vurgulamayı önemsediğim hususlara değinmekle yetiniyorum. Kuşkusuz, Hilafet'in ilgasına karşı görüşler farklı vurgular taşıyordu. Dahası, pek çok durumda farklı boyutlar aynı çerçevede ifade buluyordu. Tunçay, Hüseyin Cahit'e "daha demokrat"lık atfederken, Hilafet'in ilgasına karşı çıkışın, aynı zamanda Mustafa Kemal'in tek adamlığına giden yolu kesmeyi hedeflemiş olmasına da göndermede bulunur. Nitekim, doksanlı yıllarda eleştirel tarihçilik çerçevesinde bir diğer referans olarak öne çıkan, Erik Zürcher de aynı nedenle, sürecin sonunda "hilafetin kaldırılması(nın), cumhurbaşkanının gücüne karşı son denge unsurunu yok etmiş" olduğuna işaret eder.[29]

Asıl Mesele Demokratlık mı Yoksa Türklük mü?

Tartışılan dönemde, Hilafet'in ilgasına karşı çıkanlar arasında farklı bakışların mevcut olduğunu ve bu nedenle bu konuyu "muhalefet" diye tek bir kategori altında değerlendirmemek gerektiği kaydını düştükten sonra, Hüseyin Cahit ve Lütfi Fikri

---

[28] Murat Çulcu, *Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Cumhuriyetin İlanı ve Lütfi Fikri Davası*, iki cilt, Kastaş Yayınları, İstanbul, 1992, 106.

Eric Zürcher, "Atatürk ve Muhalefet 1924'teki Çok Partili Demokrasi," *Tarih ve Toplum* 8/1 (1998); ayrıca *Savaş, Devrim ve Uluslaşma Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, çev. Ergun Aydınoğlu, Bilgi Üniversitesi Yayınları, (2005) 2009, 267.

Bey'in Hilafet'e ilişki görüşlerinde Türk milliyetçiliği, hatta "Türklük" vurgusunun altını çizmek istiyorum. Zira, Millî Mücadele ve sonrası sürecinde "Müslüman Türk milliyetçiliği"nin, ortak zemin olduğunu hatırlatmanın, bu sürecin yorumlanması açısından çok önemli olduğu kanaatindeyim. Hilafet'in ilgası konusunda bazı isimlerin dinî nedenleri öne çıkarmasına karşın, diğer bazılarında "millî" çıkar kaygısının ağır basması önemli bir farklılık olarak görülmemelidir, zira Türklük adına "millî güç" vurgusu yapanların çıkış noktasında, "millî" ve dinî kimlik birbirine özdeş olarak tanımlanıyordu.

Bu noktada, nirengi noktası "millî" kimliğin tanımlanışına dairdir. Millî Mücadele'ye katılanların ortak çıkış noktası, adından da anlaşılacağı üzere, "millî" bir hareket örgütlemekti. Ancak, daha sonraki tartışmaları belirleyen, Hilafet meselesinde de olduğu gibi, bazen dolaylı yoldan "millî'nin nasıl tanımlanması gerektiği konusuydu.

Aslında Millî Mücadele başından itibaren vurgulanan "saltanat ve hilafetin kurtarılması," 18 Eylül 1920'de Meclis'e sunulup görüşülen "Halkçılık Programı"nda (Birinci Madde) yer almakla birlikte, İkinci Madde'de "egemenliğin kayıtsız şartsız millete dayandığı ve halkın kendini doğrudan doğruya yönetmesi esası" ifadesiyle, Ahmet Demirel'in de işaret ettiği gibi, "ciddi bir politika değişikliği"ydi.[30] Tarihçi Mahmut Goloğlu bu süreci "Üçüncü Meşrutiyet" diye tanımlar.[31] Ancak, Demirel'in hatırlattığı gibi bu süreçte "ciddi değişim"in mahiyeti konusunda görüş ayrılığı çıkmıştır. Lütfi Fikri Bey'in, yukarıda bahsettiğimiz "Meşrutiyeti Cumhuriyete tercih" etmesi bu çerçevede değerlendirilebilir.

Diğer taraftan, Rauf Bey'in, 1 Kasım 1923'de "Cumhuriyet"in ilanının aceleye getirilmiş olduğu' yönündeki beyanı da, Cumhuriyet karşıtlığı olarak tartışma konusu olmuştu. Rauf Bey "Cumhuriyet karşıtlığı"yla itham edildiğinde, cevaben Meclis'te yaptığı konuşmada, saltanat ve meşrutiyet taraftarı olmadığını vurgulamış, cumhuriyet idaresini savunmuştur: "İstibdat ve meşrutiyet idareleri altında acı çekmiş bir arkadaşınız olmak bakımından duygularım elbette Cumhuriyet idaresinden baş-

30 Ahmet Demirel, *Birinci Mecliste Muhalefet*, 187.
Mahmut Goloğlu, *Üçüncü Meşrutiyet*, İş Bankası Yayınları, 2008.

ka bir idareye taraflı olamayacağım merkezindedir."[32] İsmet Paşa'nın sert hücumu karşısında, bu konudaki görüşüne açıklık getiriyordu: "Ben diyorum ki, Cumhuriyet'in tekâmülü, benim görüşüme göre, kayıtsız şartsız ulusal egemenliktir. Ulusal egemenliğin tekâmülü cumhuriyet demek değildir. Bu esas, saatlerce, günlerce tartışılabilir. Zira her cumhuriyet kayıtsız şartsız ulusal egemenlik değildir..."[33]

Aslında, Rauf Bey'in işaret ettiği husus, "ulusal (millî) egemenlik"in nasıl tanımlanacağıydı. Mustafa Kemal ve resmî tarihçilik bu tartışmayı, pek çok diğer vesileyle olduğu gibi, saltanat/Cumhuriyet ikilemi içinde tanımlamıştır. Oysa esas anlaşmazlık "millî egemenlik"in nasıl bir sistemle kurgulanabileceğinin ötesinde, "millî"nin nasıl tanımlanması gerektiğiydi. Rauf Bey bu tartışmanın sonunda kendini "Türklüğü"nü vurgulayarak savunmuştu: "Beni partiden çıkartma kararı ile korkutmak istiyorlar. Rauf'u partiden çıkarabilirsiniz. Rauf'u vatandan çıkarabilirsiniz, amma Rauf'un Türklüğünü elinden alamazsınız." İşin nirengi noktası dediğim "millî"lik konusunu bu noktada biraz daha açayım: "Millî"likten kastedilen, kuşkusuz, "Türklük"tü, fakat millîliğin tanımında görüş ayrılığından anlamamız gereken "Türklük"ün, ne ölçüde ve ne açıklıkla "Müslümanlık" ile özdeş tanımlanması gerektiğiydi.

"Millî" Tanımı

Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in kuruluşu sürecinde yer alanlar arasındaki gerilim ve tartışmaların kökeninde, bir ölçüde kişisel rekabet ve iktidar mücadelelerinin olduğu inkâr edilemez. Nitekim resmî tarih söylemi olayın bu boyutunu öne çıkarır. Diğer taraftan, bu gerilim ve tartışmalar sırf kişisel rekabetten ibaret değildi elbette. Fakat görüş ayrılıklarını, sadece "otokratik siyaset anlayışına karşı demokratik itirazlar" çerçevesinde değerlendirmek zordur. Zira, Mustafa Kemal'in tek adam idaresine giden yolda itiraz edenlerin savunduğu da, nihayetinde, kuvvetler birliğine dayalı bir "ihtilal meclisi"nin mutlak egemenliğidir.

[32] N. Hakkı Uluğ, *Halifeliğin Sonu*, İş Bankası Yayınları, 1975, 132. Uluğ, *a.g.y.*, 140.

Öte yandan, bu yazının başlarında işaret etmeye çalıştığım gibi, Millî Mücadele'nin örgütlenmesi ise, fikir ve pratik bazında, Misak-ı Millî sınırları içinde yaşayan Türk-Müslüman nüfusun temsiline dayalıydı.

Savaş sürecinde gayrimüslim nüfusun katl ve zorunlu göçle azalması bir yana, halen bu sınırlar içinde yaşayan gayrimüslimler bu süreçten dışlanmıştı. Bu bilindik gerçek, Millî Mücadele ve erken Cumhuriyet dönemi "muhalefet"ini Türkiye'de demokrasi tarihi hanesine yazanlar tarafından büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Oysa tek parti iktidarı yıkıldıktan sonra öne çıkan sağ/muhafazakâr otoriter siyasetlerin "siyasi meşruiyet" kaynağı her şeyden önce, bu dönemin muhalefetinin "millî"lik tanımı çerçevesinde tanımlanmıştır. Bu noktada, CHP ve sağ muhafazakâr/sağ milliyetçi ve hatta İslâmcı cenah arasındaki temel ihtilaf "millî"nin dinî kimliği ne ölçüde içerdiği konusundaki farklılıktır.

Cumhuriyet bir yana, Millî Mücadele veya "Üçüncü Meşrutiyet," "millî" tanımı çerçevesinde ciddi bir kopuşu ifade etmekteydi. Bence, Cumhuriyet tarihine dair en önemli kopuş noktalarının başında, bu "millî kimlik" tanımı gelir. Fakat bu husus Kemalizm/resmî tarih yazımına sol eleştiriler çerçevesinde yeterince sorgulanmamıştır. Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*'nde[34], 20 Ocak 1921'de kabul edilen Teşkilat-Esasiye Kanunu'nda "devletin adının Türk devleti değil de, Türkiye devleti olmasını anlamlı" bulur. Ona göre, "Ulusal kurtuluş Savaşı esas olarak Türk milliyetçilerinin damgasını taşımakla birlikte, Türk olan ve olmayan unsurların anti-emperyalist birliğini temsil ediyordu" ve "Bu bakımdan, Türkiye Devleti ibaresi, etnik kökeni, dili ve kültürü ne olursa olsun, belli bir coğrafyada (Misak-ı Millî sınırları) içinde yaşayan insanların siyasal birleşmesinin en üst noktası olan yeni devleti bütün kucaklayıcılığıyla ifade ediyordu."[35]

Oysa, bu çerçevede "Türkiye" tanımı, Misak-ı Millî sınırları içinde sadece, Türk veya başta Kürtler olmak üzere "gayri-Türk" Müslüman nüfusa göndermede bulunur. Nitekim, Tanör de bu

---

[34] Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı ve Kredi Yayınları, 2011.

Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı ve Kredi Yayınları, 2011, 254.

paragrafta, söz konusu birliğin "zaman zaman 'İslâm ekseriyeti', 'bilcümle anasırı İslâmiye' gibi terimlerle ifade edilmiş olduğu"nu belirtir. Devamında, "Türkiye Devleti deyiminin kökeni üzerinde de durmak gerektiği"ne işaretle, 1918 Kasım ayı başında Kars İslâm Şurası ve Elviye-i Selâse'da başlayan iktidarlaşma olayı devletleşmeye dönüşerek, ilkin Cenûb-i Garbî Kafkas Hükûmet-i Muvakkate-i Milliyesi'ne, sonra da hükümet-i cumhuriyesine hayat vermişti" şeklinde izaha girişir. Millî Mücadele sürecinin zeminini teşkil eden Müdâfaa-i Hukuk Cemiyetlerinin sadece Müslüman nüfusu kapsadığını biliyoruz. Bu çerçevede, Müslüman nüfusa yönelik tanımların ötesinde, Giresun Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'ne Rumlar tarafından yapılan katılma talebinin geri çevrilmesi[36] gibi örneklerin de değerlendirilmesi gerekiyor. Dahası, son Osmanlı Mebusan Meclisi'nin feshinden sonra, Ankara'da kurulacak meclis için yapılacak seçimlere gayrimüslimlerin katılamayacağı açıkça belirtilmişti.[37] Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı esnasında dahi, Müslüman olmayanların askere alınmasının sakıncalı bulunduğunu ve askerlik mükellefiyetinin çoğunlukla maddi bedele çevrilmiş olduğunu biliyoruz. Millî Mücadele esnasında 22 Ocak 1921'de Erzurum Mebusu Salih "Hıristiyanların Müslüman ordularına asker alınmasının peygamber tarafından yasaklandığı"nı belirtmişti. Ardından söz alan Canik Mebusu Fevzi, Hıristiyanların askerlik mükellefiyetini yerine getirmemeleri hakkında soru önergesi vermişti. Fakat onun da kastettiği, askerlik olarak yol inşaatı gibi işlerde çalıştırılmaları gerektiği idi; kendi ifadesiyle, "[m]aksadı(m) onların ezilmesi, yıkılması(ydı)."[38]

Birinci Dünya Savaşı esnasında ve ertesinde Osmanlı gayrimüslimlerinin, resmî tarih yazımı çerçevesinde "Millî Mücadele'de zararlı faaliyetler" şeklinde ifade bulan örgütlü fa-

[36] Faik Ahmet Barutçu, *Siyasi Hatıralar: Millî Mücadeleden Demokrasiye*, 1. cilt, Ankara, 21. Yüzyıl Yayınları, 2001, 49. Osman Fikret Topallı, *Müdâfaa-i Hukuk ve İstiklal Harbinde Giresun*, haz. Veysel Usta ve Mustafa Çulfaz.
Sabahaddin Selek, *Anadolu İhtilali*, Kastaş Yayınları (tarih yok, kitabın ilk basım tarihi 1963), 37.
Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele – IV: Savaş ve Etnik Temizlik*, İş Bankası Yayınları, 2018, 255-256.

aliyetlerinin, Ermeni göç ve katliamları başta olmak üzere toplu biçimde cezalandırmayla sonuçlandığını biliyoruz. Diğer taraftan, bu koşulların Millî Mücadele'yi kaçınılmaz olarak Müslüman nüfusa dayandırdığı iddia edilebilir ve edilegelmiştir. Bu tartışma bir yana bırakılsa dahi, gerekçesi ne olursa olsun, "kurtuluş" sürecinde esas alınanın Anadolu'nun Müslüman nüfusu olduğu tartışma götürmez. Hal böyle iken, bu süreci bu hususu ihmal ederek değerlendirmek, eleştirel iddialı tarihçilik için çok ciddi bir zaaf teşkil etmiştir. Bu zaaflardan biri, bu süreçte Müslüman eşrafın desteği çerçevesinde servet transferiyle sonuçlanan sosyo-ekonomik boyutun ve sınıfsal tablonun büyük ölçüde göz ardı edilmesidir. Son olarak, bu süreçte Türk ve Kürt unsurun "kurucu ögeler" olarak kabulünün de nihayetinde "Müslümanlık" temelinde tanımlanmış olması da, doksanlı yıllarda Cumhuriyet tarihyazımına ilişkin tartışmaların değerlendirilmesi açısından önemlidir. Bu konuya tekrar dönmeden, Cumhuriyet'in ilanının ertesinde netlik kazanan "Türklük"ün öne çıkması sürecini kısaca hatırlamakta fayda var.

Türk milliyetçiliğinin tarihi üzerine pek çok çalışma mevcuttur, ama bunların hemen hepsi Türklüğün dinî bağlamdan kopması, yani millî kimliğin seküler mahiyeti üzerine yoğunlaşır. Cumhuriyet dönemi "vatandaşlık" tanımının resmen olmasa da Sünni/Müslüman/Türk vurgusu üzerine kurulmuş olması, laikliğin mahiyeti çerçevesinde sorgulama konusu edilmiştir. Ancak, II. Meşrutiyet ertesinde millî kimlik tanımında İslâm'ın öne çıkmış olduğu hususuna gereken önem verilmemiştir.[39] II. Meşrutiyet'in ilanından kısa süre sonra, özellikle de Balkan Savaşları'nın tesiriyle Meşrutiyet siyasetinin "Osmanlılık"tan uzaklaşarak "Türkçülük"ün öne çıktığı altı çizilen bir konudur. Tanzimat sonrası süreçte, "millet," dinî grupların ayırt edici tanımı olarak çıkması millî kimliğin sekülerleşmesi yönünde bir gelişme olarak görülmüştü. Tanzimat ve Islahat Fermanlarının ardından, 1869'da çıkarılan "Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi"nin "din ve mezhep farkı gözetmeden Osmanlı ülkesinde ikamet eden herkesi Osmanlı vatandaşı

[39] Ahmet Yıldız, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene": Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim, 2001.

sayması" bu açıdan tartışma konusu olmuştu. Cevdet Paşa'ya göre, "Müslümanlar aba ve ecdadımızın kanıyle kazanılmış olan hukuk-u mukaddese-i milliyemizi bügün kaybetti. Millet-İslâmiye millet-i hâkime iken böyle bir mukaddes haktan mahrum kaldı."[40] Resmiyette durum böyle olmakla birlikte, "millet-i hâkime" kavramı varlığını sürdürdü. Ama içeriği gitgide, "Türk-Müslümanlık"la daha fazla dolduruldu.

Hüseyin Cahit (Yalçın), 7 Kasım 1908'de *Tanin* gazetesinde "Millet-i Hâkime" başlıklı yazısında, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Osmanlılık politikasını eleştirmişti. Osmanlılığın Türk olmayı unutturduğunu, devletin bekasının teminatının Müslümanlar olduğunu, diğer taraftansa İmparatorluğu kuran ve yaşaması için kanını döken Anadolu kökenli Türklerin "hâkim millet" olduğunu ileri sürmüştü.[41] Nitekim, daha önce değindiğimiz gibi, Hüseyin Cahit'in Hilafet'in ilgasına itirazı bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu görüş, Ziya Gökalp tarafından da millî kimlik tanımı olarak esas alınmıştır. Diğer taraftan, Gökalp'in Cumhuriyet milliyetçiliğinin fikir babası olduğu sıklıkla iddia edilmesine karşın, aslında milliyetçilik tanımı, sağ milliyetçiliğe esin kaynağı olmuş ve bu çevre tarafından çıkış noktası olarak kabul görmüştür.

Vurgulamak istediğim husus, Millî Mücadele ve Cumhuriyet rejiminin inşası sürecinde yaşanan tartışmalar çerçevesinde "muhalefet" adı altında toplanan tartışmaların her şeyden önce "millî" kimlik tanımı konusundaki fikir ayrılıklarından kaynaklanmış olduğudur. Yeni bir devlet inşasına giden süreçte, "millî egemenlik" esas alınırken, "millî"nin nasıl anlaşılması gerektiğine dair farklılıkların, Hilafet'in ilgası sürecinde yaşanan tartışmalar çerçevesinde iyice netleştiğini düşünüyorum. Mesele, Hilafet'in Cumhuriyet idaresi çerçevesi içinde "aziz bir hatıra" olarak varlığını sürdürmesi değil, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Türk millî kimliğinin tanımı açısından önemi ve siyasi mahiyetiydi ki nitekim bu çerçevede tartışma konusu olmuştur.

---

[40] Cevdet Paşa, *Tezakir*, 1991, alıntılayan Sacit Kutlu, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Millet-i Hâkime ve Müsavat Tartışmaları," *Yadigâr-i Meşrutiyet*, haz. Mehmet Ö. Alkan, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Sacit Kutlu, *a.g.y.*

Diğer taraftan, öne çıkan itirazlar din devleti savunusu adına yapılmıyordu, "millî egemenlik" esas alınmak suretiyle bir ulus devlet inşasına karşı ciddi bir itiraz söz konusu değildi. Sorun, "ulus devlet"in seküler mi, yoksa muhafazakâr bir millet tanımını mı temel alması gerektiği noktasında düğümleniyordu.

Nitekim, Cumhuriyet tarihi boyunca, karşı karşıya gelen iki siyasal hattın meşruiyet iddiaları da bu çerçevede gelişti. CHP tek parti dönemi ve sonrasında, siyasi meşruiyetini seküler bir ulus/millet tanımı üzerine kurarken, çok partili hayata geçişin ardından öne çıkan sağ muhalefet parti ve söylemleri meşruiyet iddialarını dinî kavram ve semboller etrafında şekillenen muhafazakâr bir millî kimlik ve ulus devlet tanımına dayandırdılar. Bu açıdan sağ/muhafazakâr/milliyetçi muhalefet siyasetleri en az seküler/cumhuriyetçi çizgi kadar ulus devletçi ve/veya otoriter milliyetçi idiler. "Cumhuriyet'in harcı"ndan söz edilecekse, bu harcın temel unsuru "milletin temsili" adına otoriter siyasetlerin meşrulaşmasıdır.

Nitekim, Demokrat Parti'nin "Söz Milletin!" çıkışı, öncelikle "millet"i gerçekten kimin temsil ettiği tartışması etrafında tanımlanıyordu. Demokrat Parti'den başlayarak farklı parti ve çevreler tarafından yükselen temel itiraz, seküler cumhuriyetçi kadronun "toplumdan yabancılaşmış" olmaları dolayısıyla sadece küçük bir seçkin grubunu temsil ediyor olduğuydu. Kemalizm eleştirileri çerçevesinde öne çıkan "seçkincilik" bu çerçevede tanımlanıyordu.

Bu bakış açısına göre, milletin gerçek temsilcileri, ülkenin tarihi, kültürü ve dini ile barışık olanlardı. Sağ muhafazakâr söylem ve siyasetlerin "demokrasi" tanımı benim "otantik temsil" iddiası diye tanımladığım[42] bu çerçevede şekillenmiştir. Seksenli yıllardan itibaren, İslâmcı cenahın demokrasi tanımı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Seksenli yıllardan itibaren, sol entelektüel çevrelerde, bu bakış açısının Cumhuriyet tarihi ve Kemalizme bakış açısından giderek daha fazla kabul görmeye başlamış olduğunu düşünüyorum. Bu konuyu tartışmaya açmak amacıyla, öncü ve temel bir referans olduğu için, söze Mete Tuncay'ın çalışmasıyla başladım.

[42] Nuray Mert, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, 2007.

Mete Tunçay'ın ve benzer çıkış noktasından hareket eden Cumhuriyet tarihi okumaları sonuçta, Türkiye'de temel siyasi çatışma hattının, "otoriter siyasete karşı demokratik itirazlar" ikiliği çerçevesinde belirlendiğini iddia ederler. Bense, Cumhuriyet'e giden yolda belirginleşen ikiliğin, öncelikle millet tanımı ve yeni rejimin ne ölçüde dinî kimlik ile belirlenmesi gerektiği noktasındaki çatışmaların ifadesi olduğunu iddia ediyorum.

Doksanlı yılların sol Kemalizm eleştirileri açısından önemli bir kaynak olarak kabul edilen, "Birinci Meclis'te Muhalefet"e ilişkin çalışmasında Ahmet Demirel bu hususu çok iyi özetliyor. Birinci Meclis'te geçen tartışmalara dair şöyle der: "Artık tartışılan, kurulduğu açıkça belli olan yeni Türkiye'nin rejiminin temel taşlarının nasıl olması gerektiğiydi ve temel çatışmanın ekseninin bir yanında yürütmenin üstünlüğüne dayanan bürokratik seçkinci anlayış, diğer yanında ise yasamanın üstünlüğüne dayanan demokratik anlayış yer almaktaydı."[43]

Her şeyden önce, "yasamanın üstünlüğü" demokratik bir rejime işaret etmez. Talep edilen yürütmenin denetlenmesi olsa da, söz konusu olan yargı ve yasama gücünün birleştiği "meclis"in denetimidir. Nitekim, Demirel de, Tarık Zafer Tunaya ve Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun çalışmalarına atıfta bulunarak, "Birinci Meclis(in) kuvvetler birliği ilkesinden hareketle, yasama, yürütme ve yargı gücünü Meclis'in elinde bulunduran meclis hükümeti sistemini benimsemiş" olduğunu ve "adını Fransız İhtilali'nin ünlü Meclis'inden (Konvansiyon) alan bir ihtilal meclisi" olduğunu belirtir.[44]

Bir "ihtilal meclisi"nin demokratik olması beklenemez. Bu süreçte tartışma konusu olan, ihtilal meclisinin işleyişinde "kişi diktatörlüğü"ne giden yolun önlenmeye çalışılmasıdır. Bu kadarı da, demokrasi tartışmalarının "nüvesi" olarak görülebilir, ama "demokrasi tarihi" yazmak iddiası açısından bu muhalefetin sınırlarının dikkate alınması gerekir. Nitekim Millî Mücadele ve Cumhuriyet rejiminin kuruluşu sürecinde, bu sınırlar değerlendirme dışı kaldığı ölçüde, otoriter siyaset eleştirileri dar bir alana hapsedilmiş olmuştur.

---

[43] Ahmet Demirel, *Birinci Mecliste Muhalefet*, 232.

[44] Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, 154-155.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bu "dar alan"ın sınırları öncelikle "millîlik" tanımı çerçevesinde çizildi. Millî Mücadele'de Müslüman Türk nüfusun kurucu unsur olarak tanımlanması suretiyle, "millî egemenlik', "milletin temsili" olarak bu unsurun egemenliği ve temsili şeklinde ortak kabul gördü. Resmî tarihin eleştirel okuması olma iddiasındaki çalışmaların en önemli sorunu, bu ortak kabulün sınırları içinde, öncelikle Müslüman kimliği öne çıkaran itirazları, yeterince sorgulamadan, otoriter rejim çabalarına karşı "demokrasi savunusu" olarak görmesidir. Ahmet Demirel'in bir ihtilal meclisinde "demokratik" muhalefet bulma çabası da, Tunçay'ın resmî tarih sorgulamasında Hilafet ve laiklik konularındaki itirazları kolayca demokratik muhalefet olarak kodlayabilmesi de bundan kaynaklanır. Sonuçta, bu süreçte en belirgin itirazlardan biri olan Mustafa Kemal'in şahsi diktatörlük yönelimine muhalefet edenlerin "demokrasi" anlayışları da Müslüman-Türk unsurun kurtuluşu ve bu çerçevede Hilafet makamının korunması temelinde şekilleniyordu. Hilafet makamının korunduğu bir siyasal sistemin daha demokratik olabileceği düşüncesi ayrıca tartışma konusu yapılabilir. Gelgelelim bu fikir ancak muhafazakâr siyasetin çıkış noktası olabilirdi.

Tunçay'ın "laiklik" konusundaki yorumları da bu çerçevede sorgulanmaya muhtaçtır. Tunçay, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, halkçılık ve laiklik ilkelerinin birbirleriyle çatıştığına işaret eder.[45] Bu çerçevede, laiklik ilkesi adına, "demokrasi ile ters düşmek ve halk kitlelerinin cumhuriyet yönetiminden yabancılaşması"[46] durumunu ele alır. Tunçay'a göre, "laiklik Osmanlı Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde, çağdaşlaşma sürecinin bir yapısal gereği olarak ortaya çıkmıştı... Kurtuluş Savaşı yıllarındaysa, din açısından daha önce başlayan laikleşmenin geri çevrildiği, din bağının alabildiğine vurgulandığı bilinmektedir... 1924'de Hilafetin ilgasından başlayarak, 1928'de Anayasa'daki devletin din kaydının kaldırılmasına varan, 1937'de de temel bir ilke olarak Anayasa'da yer alan Cumhuriyet Laikliği bir bakıma, Osmanlı İmparatorluğu'nun tersine, yapısal gereği kalmamış bir hareketti."[47]

---

45 Tunçay, *a.g.y.*, 208.

46 Tunçay, *a.g.y.*, 209.

Tunçay, *a.g.y.*, 212-213.

Tunçay'ın bu konudaki akıl yürütmesi, ancak "dinin tarihsel evrim ile toplumsal-siyasal alanındaki etkisinin azalacağı ve nihayet son bulacağı ve bu evrim sürecinin zaten Osmanlı son döneminde başlamış olduğu" fikri çerçevesinde anlaşılabilir. Bu evrimci tarih ve siyaset anlayışı başlı başına sorunlu olduğu gibi, Osmanlı'nın son döneminde laikleşme yönündeki sürecin geldiği noktanın Cumhuriyet rejiminin laikliği resmen ilke olarak kabul etmesinden çok uzak olduğunu biliyoruz. Bu durumda, itirazın, Cumhuriyet döneminde bu yönde alınan radikal kararların "gereksizliği"nden ziyade, evrim yerine devrimci/radikal bir yolun izlenmiş olmasından kaynaklandığı sonucu çıkar.

"Millet-i hâkime" kavramı çerçevesinde değindiğimiz dinî milliyetçilik tanımının, Kurtuluş Savaşı sürecinde değil, İkinci Meşrutiyet ve özellikle Birinci Dünya Savaşı sürecinde öne çıktığına işaret etmiştik. Dahası, savaş sürecinde söz konusu olan sadece dinî milliyetçilik değil, İttihat ve Terakki yönetiminin Alman müttefiklerle birlikte yürütmeye giriştiği "pan-İslâmizm" politikasıdır.

Tunçay'ın laiklik konusundaki itirazları, kendi siyasi görüşü açısından o denli tutarsızdır ki bu itirazlarının, bir noktada Oryantalist bir yazarla (A. R. Gibb), diğer bir noktadaysa İslâmcı bir yazarın (Sadık Albayrak) eleştirisiyle buluşması tesadüf değildir. "Gerçekten, Kemalist Laiklik Halkçılıktan öylesine uzaklaşmıştır ki, günümüzde bir sağcı yazarın o zihniyet hakkında söylediği şu sözü yalanlamak kolay değildir: 'Bir taraftan Halkçılık iddia ediyorlar, diğer taraftan halkı gittiği yolu takdirden âciz, şaşkın bir kuru kalabalıktan ibaret sayıyorlar'."[48]

Laik bir cumhuriyet ve toplum inşa süreci adına uygulanan baskıcı siyasetlerin, iki binli yıllara kadar demokratik özgürlükler açısından sorun yarattığı doğrudur. Ancak, Cumhuriyet rejiminin demokratikleşmesi adına, din ve vicdan özgürlüğünü dikkate alan "demokratik bir laiklik" anlayışını önemsemek başka, Cumhuriyet'in laiklik ısrarını gereksiz bulmak başka şeylerdir. Bu noktada en önemli mesele, o dönemde laiklik siyasetinin otoriter bir yöntem izlemesinin kaçınılmaz olduğu "uygunsuz gerçeği"ni kabul etmek veya toptan laiklik karşıtı olmaktır.

[48] Tunçay, *a.g.y.*, 215.

Tunçay'ın tutarsızlığa düşmesinin nedeni, bu iki seçenek dışında bir çıkış noktası bulamamasıydı. Nitekim Tunçay'ın izinden gidenler de aynı açmaz içinde, zorlama yorumlar yapmak zorunda kaldılar.

Bu isimlerden biri olan Levent Köker'in halkçılık ve laiklik konusundaki değerlendirmelerinde Mete Tunçay'ın izini sürmek kolaydır. Köker'e göre, "Laiklik her şeyden önce, Cumhuriyet rejiminin ve bu rejim içindeki siyasal iktidarın konum ve eylemlerine meşruluk zemini oluşturmaktadır."[49] Bence durum tam tersidir, yani cumhuriyet rejimi laikliğe meşruiyet alanı açmıştır. Nitekim laiklik açısından en büyük adımlardan birincisi olan Hilafet'in ilgası Cumhuriyet'in ilanı sonrasında mümkün oldu. Dahası, o dönem için oldukça radikal bir kavram olan "laiklik" meşruiyet imkânı sunmaktan ziyade, Millî Mücadele boyunca müracaat edilen mevcut dinî meşruiyet zemininin feda edilmesi demekti. Nitekim, daha önce, Hilafet'in ilgasının kaynağı bile dinî terimler çerçevesinde mümkün olmuştu.[50] Laikliğin Cumhuriyet rejiminin siyasal ilkesi haline gelmesi zaman içinde tedricen gerçekleşti.

Köker'in, "Kemalizm, yaratmak istediği yeni toplumsal örgütlenmenin temelini 'millet'e dayandırmak ve milleti de dinsel olmayan ögelerle belirlenen bir kavram olarak ele almak eğilimindeydi... Kemalist milliyetçilik ilkesi ile laikliğin birbirlerini pekiştiren biçimde böylece formüle edilmeleri, aslında, bir diğer açıdan, başta M. Kemal Atatürk olmak üzere Kemalist kadronun arzuladıkları toplumsal değişiklikleri gerçekleştirmek için gereksindikleri siyasal iktidar açısından değerlendirilmelidir" tespiti isabetlidir. Ancak, Millî Mücadele ve Birinci Meclis sürecinde, "millet" kavramı henüz açıkça laik bir anlam taşımıyordu. Nitekim o süreçte yaşanan tartışmaların kalkış noktası "millet" tanımının dinî içeriğinin adım adım boşalması idi. Köker'in de ifade ettiği gibi, Birinci Meclis'te "birinci ve ikinci gruplar arasındaki farklılaşma, laikliğin Kemalistler için ne denli önemli olduğunu ortaya koyabilecek niteliktedir."[51]

---

[49] Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, 1990, 85.

Seyyid Bey'in Konuşması.

Köker, *a.g.y.*, 85.

Bu makalenin başından beri işaret etmeye çalıştığım gibi, ben de bu süreçte yaşanan tartışmaların "demokrasi"den ziyade henüz adı konmamış olsa da "millet" tanımı üzerinden laiklik konusundaki ayrışmalardan kaynaklandığını ileri sürdüm. "Millî Mücadele"nin ve daha sonra "millî egemenlik" ilkesinin çıkış noktası olan "millet"in, Türk-Müslüman olarak tanımlanması ortak paydaydı. Millî egemenlik, Millî Meclis idaresinden Cumhuriyet'e dönüşürken ve özellikle Hilafet'in ilgasıyla "İslâmi" boyuttan sıyrıldı. Mustafa Kemal'in başlangıçtan itibaren hedeflediği rejimin laik bir cumhuriyet olduğuna dair karineler mevcuttur, ama bu husus kesin değildir. Fakat süreç bu yönde gerçekleşti ve bence bu noktada Cumhuriyet rejimi bu açıdan çok ciddi bir kopuş sergiledi. Bu kopuşun otoriter bir siyaset anlayışı/yöntemi üzerine kurulmuş olması (olumlu veya olumsuz hükümlerinden bağımsız olarak) kaçınılmazdı ve nitekim öyle oldu.

Doksanlı yıllarda popülerlik kazanan demokrasi söylemleri çerçevesindeki tarih okumalarında, monarşinin, aristokratik/feodal unvan/ayrıcalıkların son bulması ve laik bir siyasi sisteminin inşasının "Cumhuriyet'in kazanımları" sayılıp sayılamayacağına ilişkin değerlendirmeler yok denecek kadar azdır. Tam da bu nedenle, ne "cumhuriyet" ne de "laiklik" siyasal bir kavram olarak hakkıyla tartışılmamıştır.[52] Dahası, bu kavram ve hamlelerin, "Mustafa Kemal'in iktidar aracı" olarak değerlendirilmek suretiyle, siyasal/toplumsal anlamı küçümsenmiştir. Köker, "Kurtuluş Savaşı'nın gelişmeleri, M. Kemal Paşa'ya, halife-Sultan'ın varlığını sürdürdüğü bir düzende iktidar şansı vermemektedir... laiklik ilkesi olmaksızın, Cumhuriyet'e geçmenin hemen hemen olanaksız olduğu, cumhuriyet olmadan da M. Kemal Paşa'nın iktidarda olamayacağı"nı vurgular.[53]

Cumhuriyet'in kazanımlarını örtük biçimde de olsa kabul eden demokratlar açısından sorun, daha önce de ifade ettiğim gibi, tüm bu adımların otoriter yoldan atılmış olmasıdır. Bu nok-

---

[52] Bu eksiklik benim doksanlı yıllarda yaptığım çalışma ve yorumlar için de büyük ölçüde geçerlidir. Laikliğin demokrasi açısından önemli olduğunu vurguladığım yazılarım yok değildir, ama azdır. Örneğin bkz. "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslâm," *Cogito*, sayı 1, 1994.

[53] Köker, *a.g.y.*, 86.

tada, doksanlı yıllarda öne çıkan Kemalizm eleştirileri çerçevesinde, Cumhuriyet'in inşa sürecinin demokratik siyaset yoluyla gerçekleşebileceği varsayımı, bu "uygunsuz gerçek"ten kaçmanın teorik yolu haline geldi. Bu durumda, Millî Mücadele ile başlayan süreçte yer alan kadronun "millî kimlik" ve "millî devlet" tanımlarının en başından sadece Müslüman nüfus temelinden hareket etmek dolayısıyla, bugün anladığımız manada "demokratik siyaset ve meşruiyet" dışı bir zeminden hareket ettiği konusu görmezden gelindi. Millî kimliği dinî temelde tanımlayan muhalefet "demokratik muhalefet" sayılarak, demokratik siyaset mirası kabul edildi. Dahası, demokrasi konusunu, "Kemalist seküler devlet" ve "Müslüman toplum" çatışması kavramsallaştırması üzerinden okuyan bu anlayış, otantik ve monolitik bir İslâm kimliği tanımını sorgulama dışı bırakmış oldu.

Köker, "Kemalizm, Türk toplumunda yaşayan insanların kendi kimliklerini tanımlayış biçimlerini değiştirmek amacıyla onlara yeni bir alternatif kimlik sunmak istemektedir. Bu özelliği ile de ... halkçılığın kültürel boyutu ile çelişmektedir" der.[54] Köker devamında, dinî bir millet kavramının seküler olandan daha kapsayıcı olduğunu da vurgular: "Bilindiği gibi millet kavramı Osmanlı siyasal ve toplumsal düşüncesinde dinsel nitelikte bir kavramdır, hemen tümüyle dinsel nitelikte olan bir semboller sistemine aidiyeti simgeler. Bu niteliği ile millet, bir yandan devletin uyruklarını tanımlama aracı olarak kullanılırken diğer yandan da devlet içinde yaşayan insanların kendi kimliklerini ifade ediş biçimi olmaktadır. Millet kavramının bu dinsel niteliği, bu kavramın dinsel olmayan farklılaşmaları giderici, birleştirici bir özellik ve işlev kazanmasında da ortaya çıkmaktadır. İslâm dininin etnik farklılıkları giderici bu işlevinden, Cumhuriyet'e giden yolda yararlanıldığı da bilinmektedir."[55]

Bu satırların yazarı bir İslâmcı veya muhafazakâr olsa, iddiaları yine sorgulama gerektirir ama hiç olsa şaşırtıcı olmaz. Öncelikle, Osmanlı'da millet tanımı dinî cemaatlerle belirleniyordu, fakat Tanzimat ile başlayan süreçte zoraki de olsa gayrimüslimleri içerecek şekilde tüm Osmanlı nüfusunun tümüne yö-

[54] Köker, *a.g.y.*, 81.
Köker, *a.g.y.*, 79.

nelik millet tanımı "Osmanlılık"a evrilmek zorunda kaldı. "Genç Osmanlılar" tabiri de bu olguya işaret eder. Aynı süreçte, "Türk milliyetçiliği" de gelişmeye başlamıştı, ama Jön Türk hareketi de "Osmanlılık"ı esas alıyordu. Dahası, I. ve II. Meşrutiyetler, özellikle gayrimüslim milliyetçilik akımlarına karşı, tüm Osmanlı uyruklularının birliğini sağlamayı hedefliyordu. Bu çabaların sonuçta başarısız olması ayrı bir konudur. Millet tanımının sadece Müslümanlara nüfusu tanımlar hale gelmesi "Millî Mücadele" sürecinde netleşti.

Aslında, bu süreçte "Müslümanlar," "İslâm milleti" tabirleri de, Arap vilayetleri ve Balkanların elden çıkması sonucu, sadece Türk ve Kürtleri içerecek hale gelmişti. Daha doğrusu, Misak-ı Millî sınırları içinde yaşayan Müslümanların tümünü "Türk" olarak tanımlamak şeklini almıştı. Birinci Meclis'in ünlü muhalifi Hüseyin Avni (Ulaş), "Türkiye'de artık Arnavut mebus, Arap mebus bulunmayacaktır"[56] ve "Arabistan'dan bizi nasıl kovduklarını kendiniz gördünüz. (Arnavut kavmi necibi) diye bütün mevcudiyetimizle hudut bekçileri yaptık. Oradan nasıl kovulduğumuzu bilirsiniz... Burada, kürsi-i millet de yegâne söz sahibi Türk ve Kürt olacaktır"[57] diyordu. Ancak, bir diğer konuşmasında, Kürt'ü de şöyle tanımlıyordu: "Kürtler Türk harsı ile büyümüştür. Türk'ten başka bir şey değildir efendiler."[58]

Kısacası, "tekçi" millet tanımı Kemalist kadro ve muhaliflerinin ortak noktasıdır; farklılık, "tek millet"in din ile tanımlanıp tanımlanmayacağıdır. Köker ise tekçi kimlik tanımını sadece "seküler ulus kimliği" çerçevesinde sorgular, İslâmi kimlik tanımının tekçiliğinden söz etmez. Ona göre, "[y]eni rejimin temellerinden biri olan laiklik, böylece, vicdan özgürlüğünün, dil, din, ırk ve sınıf ayrımı yapmaksızın herkesin kanun önünde eşitliğinin ve bu çerçevede ulusal egemenliğin güvencesi olarak sunulmaktadır. Burada İslamiyet'in özelliğine bağlı bulunan bir paradoks ortaya çıkmaktadır... Çünkü İslâmiyet din ve dünyanın, din ve devletin birlikteliğine, iç içe geçmiş olmasına dayanmaktadır. Dolayısı ile İslâm dininin egemen olduğu bir toplumda laiklik il-

---

[56] *Hüseyin Avni Ulaş*, haz. Muammer Çelik, 34.
Hüseyin Avni Ulaş, 36.
Hüseyin Avni Ulaş, 126.

kesinin gerçekleşmesi için önce dinin devlet tarafından denetim altına alınması..."[59] gerekiyordu.

Cumhuriyet rejiminin laiklik adına, din tanımı ve kurumlarını devlet denetimi altına almış olduğu bir vakadır. Ancak, öncelikle, "din, dil, ırk, sınıf ayrımı gözetmeden kanun önünde eşitlik" tanımı, Türkiye örneğine ve Kemalizme mahsus olmayan modern "cumhuriyetçi" siyasal anlayışın genel tanımıdır ve tarihsel olarak siyasal modernleşmenin bir sonucudur.

Diğer taraftan, Köker'in İslâmiyet adına yaptığı "din ve dünya," "din ve devlet" birliği özelliği, İslâm veya Hristiyan veya tüm başka inanç sistemlerinin modern öncesi siyaset tanımıyla örtüşür.[60] Tüm toplumlarda dinin dünyevi, toplumsal-siyasal alandan ayrılması fikri modernleşme sürecinde ortaya çıkmıştır. İslâmiyetin bu konuda ayırt edici bir özelliği olduğu fikri, bir yandan Oryantalistler, diğer yandansa İslâmcılar tarafından benimsenmiştir. Her iki durumda da temel varsayım İslâm'a özgü bir siyaset biçimi olduğu ve bunun değişime kapalı olduğudur.

Mete Tunçay da, "Çeviri Yasalarla Hukuk Devrimi" başlığı altında, "bir başka toplumun yasalarını benimsemeyi" [61]sorun olarak tanımlamıştı. Ancak, bu tanımın sorunlu olduğunu fark ederek, aslında Batı'da da Roma Hukuku'nun benimsenmesini benzer bir örnek olarak zikretmiştir. Avrupa hukukunu benimsemenin Cumhuriyet öncesinde de başladığını, Cumhuriyet döneminde ise ikili yapının yerini "salt Batı'ya yönelinmesi"nin aldığını tespit ettikten sonra, bu durumun "tutarsızlık" yarattığını ileri sürmüştür. Tam olarak neye itiraz edildiği belli olmayan bu değerlendirmesinden sonra, Türkiye' de "başka toplumların yasaları"nı benimsemeye ilişkin sorunun temelinde, Türkiye'nin Müslüman bir ülke olmasına işaret edilmiştir. Tunçay'a göre, "Hele, özel hukuk alanında, en büyük güçlük ise, Türkiye toplumunun çeşitli Avrupa ülkelerinin ortak Hıristiyan kültür temelini paylaşmamasından ileri gelmektedir."[62] Bu noktada, Tunçay'ın sorun olarak gördüğü konu, ancak İslâmcıların İslâm hukukunun

---

[59] Köker, *a.g.y.*, 87.

[60] Ben bu konuya kısıtlı bir çerçevede de olsa, ilk olarak "Cumhuriyet Döneminde Laiklik" başlıklı çalışmamda da değinmiştim.

Tunçay, *a.g.y.*, 172.

Tunçay, *a.g.y.*, 173.

terk edilmesi konusundaki itirazları çerçevesinde anlaşılabilir. Diğer bir ihtimal, bir Müslüman ülkede siyasetin sekülerleşme ihtimalinin olmadığı şeklindeki Oryantalist yaklaşım olabilir. Bu durumda Cumhuriyet'in demokratik değerleri benimsemesini beklemenin de anlamı olmazdı. Nitekim Tunçay'a göre laiklik de halkın (Müslüman) kültürüne yabancı olduğu için halkçılık ilkesiyle çelişiyordu; "Hıristiyanlıkta ideolojik bir temel bulabilen laiklik fikri, İslâm'ın özüyle çatışmakta ve bu durum, halkçı bir anlayışla yürütülmeyen Kemalist laiklik politikasının sakıncalarını arttırmaktadır."[63] Bu durumda, iddia edildiği gibi, Kemalist laiklik anlayışı laikliğin "İslam'ın özü"yle çatışmasından dolayı "halkçı olmayan bir anlayışla yürütülmüş" ise, halkçı bir laiklik anlayışının ne olabileceğini izah etmek zordur.

Nitekim gerek Tunçay ve Köker gerekse benzeri değerlendirmeler, bu noktada, Kemalizmin pozitivist anlayışına gönderme yapmak lüzumu hissetmişlerdir. Bilindiği gibi, Kemalizmin pozitivist düşünce temelleri, sadece laiklik ilkesini değil, aynı zamanda Aydınlanmacı bir "seçkincilik" ve nihayetinde "halka rağmen halkçılık" yaklaşımını şekillendiriyor ve/veya meşrulaştırıyordu. Pozitivizmin Kemalist kadroların siyasi düşüncelerini büyük ölçüde etkilediğini biliyoruz. Fakat on dokuzuncu yüzyıl sonu itibarıyla Osmanlı aydınlarının hemen tümü bu düşünce çerçevesinden etkilenmişti. Cumhuriyet'in inşa sürecinde Kemalist denilen kadroya karşı muhalefet edenler, din konusunda diğerlerine kıyasla muhafazakâr tutum benimsemişlerdi. Ne var ki Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde, seçkinlerin topluma yol göstermesi gerektiği fikri konusunda genel bir kabulden hareket ediliyordu.

Köker'in Şerif Mardin'i referans alarak ileri sürdüğü "Osmanlı-Türk aydını(nın), Batı'daki düşünce sistemlerinden yalnızca kendi seçkinci eğilimlerine uygun düşen pozitivizm ile 'ümmet' strüktürünün beslediği... bireye önem vermeyen ve bu anlamda otoriter bir millî kültür kavramı için zemin hazırlamış olan dayanışmacılığı almış"[64] olduğu görüşü, Mardin'in Oryantalist bakışının Köker tarafından teyidi mahiyetindedir. "Osmanlı-Türk aydınının kendi seçkinci eğilimi"nden ne kaste-

[63] Tunçay, *a.g.y.*, 217.

[64] Köker, *a.g.y.*, 116.

diliyor olabileceği, Durkheim kaynaklı dayanışmacılık fikrinin "ümmet strüktürü"ne bağlanması, ancak kaba bir Oryantalist bakışla izah edilebilir.

Zürcher'in Revizyonist Tarih Okuması

Doksanlı yıllarda sol demokrat entelektüel çevrelerde popülerleşen, Türkiye'de otoriter siyaset olgusunun tarihi kökenlerinin Kemalizme dayandığı şeklindeki revizyonist tarih okumasının önemli referanslarından biri de Eric Zürcher'in çalışmalarıdır. O nedenle, Zürcher için de kısa da olsa bir parantez açalım.

Zürcher'in bu alanda ilk çalışması olan *Millî Mücadelede İttihatçılık*'ta[65] Kemalist resmî tarihin hafızalardan sildiği bir konu olarak, Millî Mücadele sürecinde tarihsel süreklilik olgusunu ve İttihat ve Terakki örgütlenmesinin rolünü vurgulamıştı. Zürcher, daha sonraki çalışmalarında, İttihat Terakki ile kopuş noktası olarak gördüğü Kemalizmin, kuruluş sürecinde muhafazakâr muhalefetten, seküler vurgu yönünde farklılaşan milliyetçilik anlayışını sorgulamıştır. Zürcher, diğer çalışmalarında da Millî Mücadele sürecinde, "millî"den kastedilenin (bizim de daha önce işaret ettiğimiz gibi) seküler Türk kimliği değil, savaştan sonra elde kalan topraklarda yaşayan "Osmanlı Müslümanlar"a işaret eden "Müslüman milliyetçiliği" olduğunu vurgulamıştır[66]. Ancak, "Müslüman milliyetçiliği"nin Millî Mücadele'den önce başlamak üzere içerdiği Türklük vurgusunu ("millet-i hâkime") ve hatta giderek "sekülerleşen bir dinî kimlik" hususlarını tartışma dışı bırakmıştır.[67]

---

[65] Eric Jan Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık* (*The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement 1905-1926*, Brill, 1983).

Millî Mücadele'de "millî" kimliğinin dinî vurgusu sıklıkla gündeme gelmiştir. Zürcher'in de referans olarak gösterdiği gibi, daha önce başta Gotthard Jascke, Dankward Rustow ve Kemal Karpat tarafından olmak üzere buna işaret edilmişti. Burada "sekülerleşen dinî kimlik"ten kastettiğim, Meşrutiyet dönemi Müslüman-Türk ("millet-i hâkime') tanımının mahiyetinin dinî olmaktan ziyade politik olduğudur. Bu yazının sınırlarını zorlamamak için, bu konuyu sadece not düşüp tartışma dışı bırakıyorum.

Eric Jan Zürcher, "The Vocabulary of Muslim Nationalism," *International Journal of The Sociology of Language*, 137 (1999), 81-92.

Daha önemlisi, Zürcher'e göre, "1923'ten önceki Müslüman milliyetçiliği içten gelen gerçek ve popüler bir hareketti ve bu hareket kitlelerin harekete geçmesini mümkün kılmıştı, ancak kendisini laiklik ve pozitivizm temelinde modernize eden bir toplumu bir arada tutmaya yeterli değildi"[68] ve o nedenle zorla kabul ettirilmişti. Zürcher de başından beri tartışma konusu ettiğimiz tarih okumasının referanslarından birini oluşturacak şekilde, Türkiye'de otoriter siyasetin kökenini bu zorlamada görür. Bu çerçevede "Jön Türk ve Kemalistlerin ileri gelenlerinin, modernleşme ile gerçek demokrasi arasında bir seçim yapma durumuyla karşılaştıklarında, her zaman modernleşmeyi yeğledikleri"[69]ne işaret eder. Bu tespit doksanlı yıllarda sol demokratların öne çıkardığı alternatif/revizyonist/karşı tarih tezlerinin temelini oluşturuyordu. Modernleşme ve demokrasi ilişkisi başlı başına bir tartışma konusudur. Ancak, Zürcher'in vurguladığı çerçevede, Millî Mücadele sürecinde, kitleleri mobilize edebilen dinî içerikli "millîlik" kavramını, "içten gelen, gerçek ve popüler" olarak tanımlaması, öncelikle toplumun "gerçek"liğini, otantik, monolitik "Müslüman kimlik" olarak kodlamasının bir sonucuydu. Zürcher'in, zorlama kimlik dayatmasına karşı "gerçek" dediği kimlik "içten gelen"in ifadesi olmaktan ziyade, daha önce de vurgulamaya çalıştığım gibi, Millî Mücadele kadrosunun kurguladığı Türk-Müslüman kimlikti.

Bu noktada sorun, muhafazakâr millî kimlik kurgusunun da en az Kemalizmin seküler millî kimlik tanımı kadar "kurgusal" olduğu veya başka bir deyişle, meselenin iki farklı "hayali cemaat" kurgusunun çatışmasından ibaret olduğudur.

Sonuçta, bu süreçte Hilafet'in ilgası, "millî egemenlik"in tanımı tartışmaları gibi dolaylı yollardan da olsa Kemalist seküler millet tanımına itiraz eden "muhalifler"in referansı olan "gerçeklik" yani otantiklik iddiasını tartışmak gerekir.

---

[68] Zürcher, "Jön Türkler, Müslüman Osmanlılar ve Türk Milliyetçileri: Kimlik Politikaları, 1908-1938," *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si* içinde, (Zürcher'in bu makalesi 1996-7 tarihli seminer konuşmalarının metinlerinden oluşuyor), der. Kemal Karpat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, 292.

Zürcher, *a.g.y.*, 262-3

Millî Mücadele'de altı çizilen Müslüman-Türk millîlik tanımı her şeyden önce "gayrimüslimler"e karşıtlık ve bir adım ötesinde Türklüğü öne çıkaracak şekilde tanımlanıyordu. II. Meşrutiyet döneminde vurgulanan "Millet i Hâkime"nin Türk ve Müslüman olarak tanımı, savaş sonrası koşullarda Millî Mücadele'nin kalkış noktasını oluşturmuştu. Fakat bu tanım sadece elde kalan nüfus çoğunluğunun ifadesi değildi, aynı zamanda siyasal bir ideal çerçevesinde kurgulanıyordu. Bu ideal Osmanlı'nın son döneminden itibaren Batılı güçlerin baskısıyla ayrıcalıklar kazanan ve daha sonra ayrılıkçı hareketlere girişen gayrimüslimlerin neden olduğu iddia edilen "haksızlık ve zulümler"e karşı Türk-Müslümanların "kurtuluş ve varoluş" mücadelesiydi. Tam da bu nedenle, Zürcher'in iddia ettiği gibi, otoriter bir rejimle dayatılmak durumunda kalınan tek şey Cumhuriyet'in pozitivist-laik milliyetçilik kurgusu değildir. Millî Mücadele ve Birinci Meclis sürecinde "muhalifler"in, sonra muhafazakârların Türk-Müslüman kimlik kurgusu da kendine mahsus otoriter siyasal söylem ve siyasetleri üretmiştir. Nitekim bu kimlik kurgusunun siyasal ifadesi de Türkiye'de sağ/muhafazakâr/milliyetçi otoriter siyaset anlayışı olmuştur.

Zürcher'e göre, "Ellili yıllarda kendini gösteren İslâm, yeni tutuculuğun ortaya çıkışı değil, daha çok medya ve politik süreçler üzerindeki Kemalist kontrol tarafından geriye itilmiş bulunan Türk toplumsal gerçeğinin zuhur etmesidir."[70] Ellili yıllara gelinene kadar değişmez olduğu varsayılan "Türk toplumsal gerçeği"" ifadesinin Oryantalist çağrışımına sadece işaret etmekle yetineceğim. Zira, daha önemlisi, bu yazının başlarında da dikkat çekmeye çalıştığım gibi, sadece Zürcher'in değil, Kemalizme eleştirel bakan pek çoklarının "Türk toplumu," "Türk tarihi," "Türk siyasal kültürü" gibi tanımlar içinde "Türk" milliyetçiliğinin dolaşıma soktuğu kalıpları baştan sorgulama dışı bırakmış olmasıdır. Dahası, "Müslüman kültür/kimlik ile barışık" bir millet tanımı, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, demokrasi ve demokratlığı "otantik" toplumsal kimliğin temsili ve temsilcilerine indirgemiş olur.

---

[70] Zürcher, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, 60.

Doğrusu, II. Meşrutiyet döneminde, gayrimüslim nüfusa kuşkuyla bakan Türk ve/veya "Türk-Müslüman milliyetçiliği" bakış açısı, savaş sonrası Rum ve Ermenilerin ayrılıkçı hareketleriyle daha da pekişmiş vaziyetteydi. Ancak, Osmanlı gayrimüslim nüfusun tümünü, "Osmanlı İmparatorluğunun çöküşüne ve Batı ülkelerinin çıkarlarına hizmet eden" ve "Batılı devletlerin himayesinde ayrıcalıklar ile haksız yere zenginleşmiş," "içerdeki düşman" olarak algılamak, savaş öncesinde Türk-Müslüman milliyetçiliğinin yaygın kanaati haline gelmişti. Savaş sonrası, Rum ve Ermeni ayrılıkçı hareketleri bu algıyı pekiştirdi, fakat sonuçta gayrimüslim nüfusun çoğunluğu doğal olarak zengin ve ayrıcalıklı olmadığı gibi, ayrılıkçı millî hareketler içinde örgütlenmiş de değildi. Buna karşın, 1915 Ermeni katliamı başta olmak üzere, toptan cezalandırmanın mağdurları oldular. Millî Mücadele sürecinin doksanlı yıllarda yeniden gözden geçirilmesi iddiasıyla yola çıkanların, bu hususu değerlendirme dışı bırakması dikkat çekicidir. Daha sonra, özellikle "Ermeni soykırımı" tartışmaları çerçevesinde bu konular öne çıkmıştır. Aslında, bu değerlendirmeler de ayrı bir tartışmanın konusu olmalıdır, çünkü bu konulara dikkat çekenler de Anadolu'nun kalabalık Kürt nüfusunu da içeren "Müslüman milliyetçiliği" konusuna gereken ilgiyi göstermemiştir.

İttihat ve Terakki Partisi döneminde "millî burjuvazi" yaratma çabasının Cumhuriyet döneminde devam ettiği tartışılmış, ama konunun sınıfsal boyutu yeterince vurgulanmamıştır. Millî Mücadele ve Birinci Meclis süreçlerinde, "demokratik nüve" olarak görülen "muhalefet" tartışmalarının kalkış noktasının da, Türk vurgulu, ancak Kürtleri de dinî kimlik çerçevesinde kapsama iddiası taşıyan Müslüman milliyetçiliği olduğu büyük ölçüde sorgulama dışı kalmıştır. Tam da bu nedenle, sol demokrat çevrelerde "Kürt meselesi" ve "Ermeni Soykırımı" konuları etrafında yürütülen tartışmalar, "seküler, Kemalist Cumhuriyet rejimi" eleştirileri sınırları içinde kalmıştır (dipnot Taner Akçam?). Keza, Kürt meselesi konusu da seküler Türkçülük çerçevesinde tartışılmış ve sekülerlik konusunda itirazları olanlar, "muhalifler"in, Kürtleri içeren tanımlarında "Müslümanlık" ortak paydasından hareket ettiğini vurgulamaktan uzak durmuşlardır.

Şimdilik altını çizmeye çalıştığımız husus Kemalizm ve seküler ulus devletin "harcı"na odaklanmanın, Millî Mücadele ve Birinci Meclis süreçlerinde muhalefet edenlerin Müslüman vurgulu olmak suretiyle dışlayıcı bir millî kimlik tanımından hareket ettikleri gerçeğini göz ardı etmiş olduğudur. Diğer bir deyişle, o dönem muhalefet konuları arasında Anadolu'nun dinsel-kültürel çeşitliğinin söz konusu bile olmadığı ve olamayacağıdır. Buna karşın, sol liberal/demokrat resmî tarih eleştirileri, Mustafa Kemal ve Kemalizme karşı muhalefet söyleminin "muhafazakârlık" çerçevesinde yaptıkları itirazları benimsemek durumunda kaldılar. Tam da bu nedenle, söz konusu sol resmî tarih eleştirileri, Kemalist pozitivist laiklik ve seçkincilik vurgusu, büyük ölçüde, muhafazakâr muhalefet söylemini yansıtmaktadır.

Bu konuda en çarpıcı örneklerden biri de kuşkusuz, Fikret Başkaya'nın "Paradigmanın İflası"nı ilan ettiği, resmî ideoloji eleştirisi olma iddiasındaki tarih okumasıdır.[71]

Fikret Başkaya'nın Paradigması

Başkaya'nın, sol adına yaptığı resmî ideoloji eleştirisi de ağırlıklı olarak liberal ve muhafazakâr eleştirilerle örtüşmektedir. Gerçi, Başkaya, işe "Resmî ideolojinin yaymaya çalıştığı görüşün aksine, Cumhuriyet dönemi de sömürgeleşme yolunda ilerlemekten başka bir şey değildi"[72] iddiasıyla başlar. "Kurtuluş Savaşı"nın anti-emperyalist bir mücadele olarak tanımlanması ve bu tanım üzerinden bazı sol çevrelerin Kemalizme sahip çıkması konusu, Türkiye'de sol düşünce/siyasetlerin önemli bir tartışma alanıydı. Başkaya'nın bu iddiaya itiraz etmesi bu tartışma çerçevesinde anlaşılabilecek çıkışlardan biridir. Ancak, doksanlı yıllara gelindiğinde bu tartışma sol siyaset tartışmalarının ötesinde yeni bir çerçeve kazandı.

Nitekim, Başkaya, bir yandan yukarıdaki "tespit"inin izini sürerken, daha ziyade Cumhuriyet'in neden "burjuva demokrasisi" ve "gerçek Aydınlanma" olamadığına odaklanır. Ona göre, "kapi-

---

[71] Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası: Resmî İdeolojinin Eleştirisine Giriş*, 1991.
Başkaya, *a.g.y.*, Yordam Kitap, 2018, 22.

talist üretim tarzına özgü rasyonalizmin güçlenip kitleleri etkisi altına almasının maddi koşullarının oluşturulamaması"nın sonucu olarak, Cumhuriyet rejimi Aydınlanma ve burjuva demokrasini gerçekleştirmemişti. Dahası, bu nedenle, kitleler "geleneksel ideoloji"ye daha fazla sarılmış, bu ideoloji "Batıcıların karşısına muhalif bir ideoloji olarak çıkmış"tı.[73] Aynı zaaf nedeniyle, Cumhuriyet'in resmî ideolojisi de "yapay"dı. Resmî ideolojiler ve hatta genel olarak ideolojilerin "yapay" yani kurgusal olmaması mümkün mü sorusu gibi soruları sorup Başkaya'nın kullandığı kavramların tutarsızlığı meselesine girersek, *Paradigmanın İflası* kitabı uzunluğunda bir metin yazmak gerekir. O nedenle, burada sadece Başkaya'nın büyük iddialarını temellendirmeye çalıştığı tarih okumasının en çarpıcı noktalarını hatırlatmakla yetineceğim.

Öncelikle, Başkaya'ya göre de Türkiye'de demokrasi sorununun ardındaki "yanılgı Millî Mücadele konusundaki yaklaşımlarda ve Cumhuriyet rejiminin tahlilinde odaklanıyor"du ve bu nedenle çalışmasının önemli bölümü "Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in ilk on yılları"na ayrılmıştı. [74]

Bu noktadan sonra, Başkaya, sol bakış iddiasına rağmen, sınıfsal veya siyasal-iktisat temelli yaklaşımlardan ziyade "kültürel" bir sorgulama yapmaya girişir. Sınıf indirgemeci sol analizlere mesafe ve kültürel alanın ihmal edilmemesi gibi kaygıların ötesine geçen, kültürcü bir bakıştan yola çıkar. Ona göre, "[y]enilikçi aydınların taşıdıkları ideoloji, kendi realitelerine yabancı bir ideolojiydi."[75] Her toplumun "kendi realitesi" olduğu ve bunun o toplumun kültürüyle belirlendiği düşüncesi, bilindiği gibi, milliyetçi ve muhafazakâr kültürcülük zemininden hareket eder. Başkaya, "Kemalist iktidar, tarihte eşine az rastlanır bir inkârcılığı dayattı. Bu, kendi geçmişimizi toptan inkâr biçiminde tezahür etti Toplum kendi öz geçmişiyle bağlarını bu biçimde koparırsa ne gibi sonuçlar çıkar? Bir toplum kültürünü 'gericidir' diye inkâr ederse, tarihsel süreklilik nasıl sağlanır?"[76] diye sorar.

---

[73] Başkaya, *a.g.y.*, 35.
Başkaya, *a.g.y.*, 23.
Başkaya, *a.g.y.*, 36.
Başkaya, *a.g.y.*, 38-9.

Malum, kültürcülük, tam da bu çerçevede kurgulanır, yani "toplum" bir "öz"ü olan türdeş bir kategori olarak tanımlanır ve tarihsel sürekliliği olduğu varsayılır. Gerçi, Başkaya, "inkâr yerine diyalektik aşma"nın olması gerektiğini ileri sürerek görüşlerini sol bir çerçeveye oturtmaya çalışır, hatta bu noktadan hareketle, konu Cumhuriyet rejimi, Türkiye solu ve Stalinizm ilişkisine döner. Ardından, Cumhuriyet bürokrat-aydınlarının altyapı olmadan Batı kültürünü benimseme çabalarını eleştirmeye giriştiğinde, konuyu Sait Halim Paşa'dan ve İdris Küçükömer'den alıntılarla desteklemeye girişir. Said Halim Paşa'nın Batıcılara ilişkin sözlerini alıntılar: "Bu medeniyetin eserlerini, o medeniyeti meydana getiren sebepler zannettiler. Garbın ahlak ve yaşayışını memleketlerine tatbik etmenin dertlerine çare olacağına inandılar."

Başkaya'nın, "Batı'nın ahlakını değil, tekniğini alalım" diye özetlenebilecek muhafazakâr teze neden müracaat ettiğini anlamak zor. Başkaya'nın kitabında, İdris Küçükömer'in tarih ve siyaset okumasına dayandırdığı tezleri başlı başına bir tartışmayı hak ediyor. Şimdilik, sadece Başkaya'nın, bırakın Küçükömer'i, sıklıkla İslâmcı-muhafazakâr yazarlara referans vermiş olmasını not edelim. O kadar ki, Atilla İlhan'a yaptığı bir göndermenin kaynağı olarak Abdurrahman Dilipak'ın *Bir Başka Açıdan Kemalizm* kitabına referans verilir.[77] Ancak, asıl önemlisi Başkaya'nın doksanlı yılların diğer pek çok sol demokrat resmî tarih eleştirisinde olduğu gibi, kavramsal açıdan İslâmcı-muhafazakâr Cumhuriyet tarihi okumasını sıklıkla tekrar etmek durumuna düşmüş olmasıdır.

Bu tekrar, en çok Hilafet konusu çerçevesinde göze batar. Ona göre, "1. Dünya Savaşı içinde yapılan gizli anlaşmalarda İngilizlerin üzerinde önemle durduğu bir sorun da, Hilafet'in ideolojik etkinliğinin ortadan kaldırılmasıdır... Hilafet'in tasfiyesi, değilse, İngilizlerin kontrol ettikleri bir bölgeye kaydırılması" düşünülüyordu.[78] Daha önce Tunçay'ın kitabı çerçevesinde konu ettiğimiz gibi, İslâmcı çevrelerde geniş kabul gören bu iddia tarihsel vakayı yansıtmaktan uzaktır. Ortada böyle bir gizli anlaşma yoktur, İngiltere'nin İslâm siyaseti, Hilafet'in etkinliğini

[77] Başkaya, *a.g.y.*, 63, 12. dipnot.
Başkaya, *a.g.y.*, 77.

azaltmaktan ziyade, Almanların Osmanlı Hilafeti ile ittifak üzerinden avantaj sağlamasını engellemek üzerine kuruluydu. Daha Büyük Savaş öncesinde, Arap Hilafeti fikrinin desteklenmesinin nedeni bu kaygı ve onun ötesinde Osmanlı Arap vilayetleri üzerinde nüfuz oluşturma çabasıydı. Hilafet'in küresel siyasi rekabet açısından öneminin büyük olduğu düşünülüyordu. Nitekim Almanlar savaş stratejilerini bu düşünce üzerine kurguladılar, yani Osmanlı halifesinin cihat çağrısının İngiliz ve Fransız sömürge topraklarında karşılık bulacağını sandılar, ama bu beklenti, bilindiği üzere, gerçekleşmedi.

Bu bilindik konuları tekrar etmeye gerek yok, ama Başkaya'nın tarih okumasında İslâmcı tezlere bu denli itibar etmesine dikkat çekmek gerekiyor. Nitekim, aynı izlekten hareketle, "Müslüman nüfusunun yaşadığı geniş bölgelerde, İngiliz hâkimiyetinin pekişmesi için, Hilafet'in tasfiyesi gerekiyordu. Halife Sultan'ın en zayıf düştüğü dönemde bile İslâm dini, etkin bir ideolojik merkez olmaya devam ediyordu" [79]derken yine İslâmcı tezleri tekrar eder. Konuyu, "Sonuç olarak, Hilafet'in tasfiyesi emperyalizmin çıkarlarıyla çakışmaktaydı. Bu nedenle, emperyalistlerin Hilafet ve Saltanat'tan yana olduğu biçimindeki görüş sadece resmî ideolojinin uydurmasıdır" diye noktalayan Başkaya'nın, [80] vurgulamak istediği asıl husus belli ki, Kemalist hareket ve rejimin antiemperyalist olmadığıydı. Gelgelelim bu konuyu İslâmcıların Hilafet'e dair tezleri üzerinden değerlendirmesi dikkat çekicidir.

Başkaya kültür konusundaki hassasiyetini, Batılılaşmayı kültür emperyalizmi olarak tanımlamasına bağlar; ona göre, "Asrileşme, Batılılaşma vb. olarak sunulan son analizde sömürgeleşme süreci(dir)... Sömürgeleşme sadece ekonomik bir kategori değildir. Osmanlı münevverlerinin kafası da sömürgeleşmişti."[81] "Oysa, Batı'nın üstyapı kurumlarının farklı sosyal formasyonlara transfer edilmesi iki olumsuz sonucu bir arada üretebilirdi ki, bunlar emperyalist sömürünün derinleşmesi ve kültürel yabancılaşmanın hızlanması" demekti.[82]

---

[79] Başkaya, *a.g.y.*, 78. Bu çerçevede Hindistan'da Hilafet'e destek konusunu örnek gösterirken ciddi tarihsel hatalar da yapar.

Başkaya, *a.g.y.*, 165-6.

Başkaya, *a.g.y.*, 166.

Başkaya, *a.g.y.*, 169.

Gelgelelim, doksanlı yıllarda sol liberal/demokrat yaklaşımlar, "kültür emperyalizmi" gibi kaba kavramlardan uzak durmaya özen gösteriyordu. Başkaya, bu kanonun dışında görülebilse bile, sonuçta Kürt kimliği odaklı bir eleştirel sol tarih okuması iddiası taşıyordu. Ancak, o da, bir yandan kültür emperyalizmi gibi konularda sol ezberleri tekrarlarken, diğer yandan Kemalizm eleştirisi adına sıklıkla muhafazakâr kültürcü yaklaşıma müracaat etmiştir.

Nitekim, Başkaya, "Zaten kültürde radikal kopuş sanıldığı kadar kolay olmadığı gibi, arzulanır bir şey de olmamalıdır" [83] der, ama ardından "sözünü ettiğimiz sürekliliğin sağlanması gereği, statükonun korunması olarak anlaşılmamalıdır. Asıl yapılması gereken koruyup aşmak zorunda olduklarımız arasında bir denge oluşturmaktır"[84] diyerek kendine şerh düşmek ihtiyacı duyar. Diğer taraftan "korunması gerekenler"den söz ederken, İslâmcı ve muhafazakârların en önemli itirazlarından biri olan harf inkılâbını örnek gösterir: "Doğu İslâm kültüründen radikal kopuş milliyetçilik sayılırsa, kendini emperyalist kültürün kucağına atmak ne olur? Boşluğun Batı burjuva kültürü ile doldurulması olmaz mı? Bu bağlamda ani bir kararla, Arap harflerinin atılarak yerine Latin harflerinin alınması bir talihsizlik olmuştur. Genç nesiller, yüzyıllardır birikip gelen kültür mirasının dışına atılmışlardır."[85]

Sonuçta, Başkaya'nın, Kemalist Cumhuriyet rejimini (ve bu arada o dönemde sonu gelmiş olan sosyalist rejimleri), "burjuva demokrasisi"nden bile geri kaldıkları için mi, onu aşamadıkları için mi eleştirdiği konusu da son derece muğlak kalır. Bu konuya açıklık getirmek üzere, "burjuva demokrasisini suçlayanlar, onun çok gerisinde bir siyasal rejim oluşturdular" dedikten sonra, "Demokrasinin insanlığın çok önemli bir kazanımı olduğu gerçeğini yok saydılar. Oysa yapılması gereken burjuva demokrasisi diye mahkûm etmek değil, onun içini daha da doldurmak, özünü pekiştirmekti"[86] diye ekler. Ancak, kitabı boyunca, burjuva demokrasilerinin "içini doldurma" önerisinin, toplumsal eşitlik

[83] Başkaya, *a.g.y.*, 170.
[84] Başkaya, *a.g.y.*, 171.
[85] Başkaya, *a.g.y.*, 171.
[86] Başkaya, *a.g.y.*, 170-1.

gibi sol siyasetlerden ziyade, "toplumsal kültürle barışma" çerçevesinde tanımlandığına şahit oluruz. Sonuçta, Başkaya'nın eleştirel "paradigma"sı, genel olarak, sol siyasal referanslar, liberal tarih okuması ve İslâmcı-muhafazakâr Cumhuriyet eleştirileri arasında eklektik bir salınım sergiler.

Bu durum doksanlı yılların demokrat sol bir tarih okuması denemelerinin tümünde rastladığımız bir zaaf. Başkaya'nın çalışmasının diğerlerinden farkıysa, belki de kitabın başlığının vadettiği şekilde çok iddialı bir çıkış çabası olmasına karşın, bu alanda en zayıf örneklerden biri olması. Diğer bir fark olarak, "resmî ideoloji" açısından "Kürt meselesi"nin rolüne yaptığı vurgunun önemsenmesi anlaşılır bir şeydir.

Fakat Başkaya'nın Kürt meselesini vurgulama çabasını temellendirmek üzere giriştiği tarih okuması sorgulamaya muhtaç zaaflarla doludur. Başkaya, bir "ulusun özgürleşmesi" olarak tanımlanan "Millî Mücadele"nin, aslında bir diğer ulusun baskılanması üzerine kurulu olduğunu ileri sürer. Bu iddia, bilindiği gibi, Kürt siyasal hareketinin ötesinde, Kürt meselesine demokratik yaklaşımların çoğunun tarih okumasıyla örtüşür. Ancak, bu okuma da en başından "ulusçu" bir okumadır; nihayetinde vardığı nokta, Kürtlerin Cumhuriyet'in kurucu uluslardan bir diğeri olduğu iddiasıdır. Oysa "kurucu unsur"luk iddiası, "kuruluş"un üzerine inşa edildiği dayatmalarda da pay sahibi olmayı gerektirir. Bunlardan en önemlisi, bu yazının başından itibaren vurgulamaya çalıştığım, kuruluş sürecinde baskın olan "Müslüman kimlik" hususudur. Başkaya'nın sıklıkla göndermede bulunduğu Osmanlı döneminde Kürtlerinin devletle bağı, Müslümanlık ve dahası Sünni Müslümanlık üzerinden tanımlanmıştı. Diğer taraftan, merkezî devlet ve Kürt beyleri arasındaki ilişki bölgede toplumsal hiyerarşi ilişkilerini pekiştiren bir unsurdu.

Modern öncesi bir imparatorlukta devlete sadakatin din ve mezhep üzerinden tanımlanması doğaldı. Nitekim Başkaya da, özellikle Yavuz Selim ile Kürt beyleri arasında İran'a karşı kurulan ittifaktan söz ederken, "Sünni Kürtlerin kendilerini Osmanlı padişahına daha yakın saymış oldukları"nı hatırlatır.[87] Fakat bu ittifakın sadece İran değil, aynı zamanda Anadolu

[87] Başkaya, *a.g.y.*, 107.

Alevilerine karşı olduğunu ve Alevi katliamıyla sonuçlandığını hatırlamak gerekiyor.

Başkaya'nın bu hususu geçiştirmiş olmasının nedeni öncelikle modern öncesi bir dönemde "ulus" bulma çabasıdır. "Kürtler olumlu konjönktür ve fırsatları değerlendirmemekte sanki ısrar etmişlerdir. İki hasım imparatorluk arasındaki çelişkilerden yararlanmak yerine, çoğu zaman şu ya da bu politikaya alet olmuşlardır" saptamasını yaparken, Kürtlerin on altıncı yüzyılda dahi bir ulus gibi davranmasını bekler. Oysa o dönemde feodal Kürt beyleri ve İmparatorluk idaresi arasında modern öncesi ilişkiler hâkimdi ve ilk isyanların kökünde de, Tanzimat'ın "modern" bir devlet inşası yönünde devam edecek olan merkezîleşme reformlarına, yerel iktidar sahiplerinin başkaldırısı yatıyordu. Ancak, resmî tarih anlatısının, Şeyh Said isyanının ardından uygulanan baskıcı siyasetleri "feodal bir başkaldırı"ya cevap olarak meşrulaştırılmasına tepki olarak, resmî tarihe eleştirel bakanlar da Kürt isyanlarını "ulusal-etnik kimlik" çerçevesinde tanımlama tavrını benimsediler.

Cumhuriyet rejiminin isyanları bastırırken yaşanan acıların yarattığı tepkilere karşı, bu isyanları "modernleşme karşıtı" olarak tanımlamak suretiyle meşruiyet zemini yarattığı açıktır. Fakat bu meşruiyet iddiasını boşa çıkarmak için, bir vakayı kendi çerçevesi dışında değerlendirmek anlamlı olamaz. Cumhuriyet rejiminin Kürtleri baskılamış ve halen baskılamakta olmasına karşı durmak, Kürtlere ulusal resmî tarih yazmaktan geçmemelidir.

Başkaya'nın "İran'ın Alevi, Osmanlı'nın ise Sünni Kürtleri kullanılmış olması" iddiası, bilindiği gibi, özellikle II. Abdülhamid döneminden itibaren Ermeni katliamlarında Kürtlerin devletle birlikte davranmış olmasının da açıklaması olarak ileri sürülür. Oysa söz konusu olan dinî kimliklerin baskın olduğu bir dönemde, Müslüman unsur (millet) olarak Kürtlerin Osmanlı devletinin, birinci sınıf tebaası olmasıydı. İmparatorluk çöktükten sonra ise, Millî Mücadele döneminde "millî" tanımının Müslümanlık ağırlıklı olarak ve dış güçler yanında içerdeki gayrimüslimlere karşı kurgulanmış olması, keza Kürtlerin çoğunun bu mücadele içinde yer alması dolayısıyla "Kürtlük" bir sorun olmamıştır. Mesela, Başkaya'nın zikrettiği "Amasya Tamimi"nde

"Kürtlerle ilgili protokolün 1. Maddesinde Kürtlerin ulusal (millî) ve sosyal haklarının tanınması"[88] gibi ibareler bu çerçevede değerlendirilmelidir. Aksi halde, "Kürtlerin Lozan Anlaşmasıyla TC. sınırları içinde kalan Ermeni, Rum ve Yahudilerin yararlandığı haklardan" Başkaya'nın deyişiyle "mahrum edilmesi"nin[89] nedeni de budur. Kürt ayaklanmalarının nedeni, öncelikle, "millî" tanımının içeriğinin savaş sonrasında seküler Türk milliyetçiliğine dönüşmesidir. Bu noktada, "arka arkaya gelen başkaldırılar" Başkaya'nın iddia ettiği gibi, Kürt halkının özgürlük isteğinin ne kadar köklü olduğunu göstermek"ten [90] ziyade dinî-feodal niteliktedir. Dinî milliyetçiliğin proto-Kürt milliyetçiliği olduğu tartışılabilir, ama Kürt milliyetçiliğinin sol seküler mahiyet kazanması yetmişli yılların sonuna rastlar.

Başkaya'nın Türkiye'de Cumhuriyet'in erken döneminde işçi hareketinin zayıflığı nedeniyle, "güçlü bir ordunun ve otoriter ve hantal bir devlet aygıtının varlığını açıklayan sınıf mücadelesi değil, besbelli Kürt sorunudur"[91] tespiti de sorgulamaya muhtaçtır. Öncelikle, bu iddia resmî ideoloji ve Türk milliyetçiliğinin "güvenlik" tanımının tekrarıdır. Şöyle ki, "bölücülük tehdidi" her zaman otoriter, Türk milliyetçisi, militarist resmî politik söylemlerin meşruiyet kaynağını oluşturmuştur. Bu meşruiyet iddiası, otoriterlik ve militarizmin sınıfsal boyutunu kararten hususlardan biridir. Ancak, Türkiye'de militarizmin kökeninde Kürt meselesi kadar komünizmle mücadele çerçevesinde emek ve sol siyasetleri baskılama çabasını görmezden gelmek mümkün değildir.

Nitekim Başkaya kitabının bir sonraki bölümünde, "O dönemde Türk burjuvazisinin emperyalizmle uzlaşmak için bir tek isteği vardı: Daha önce Rum ve Ermeniler tarafından yürütülen kompradorluk, aracılık işlevinin kendilerine bırakılması... Bunun karşılığında, hileci ve utanç verici yöntemlerle sosyalistlerin katledilmesi, işçi örgütlerine baskı..."dan[92] söz eder.

Aslında, İttihat ve Terakki iktidarından itibaren, gayrimüslimlerin öne çıktığı ekonomik alanda "Millî (Müslüman-Türk)

---

[88] Başkaya, *a.g.y.*, 114.

Başkaya, *a.g.y.*, 114-5.

[90] Başkaya, *a.g.y.*, 115.

Başkaya, *a.g.y.*, 119.

Başkaya, *a.g.y.*, 129-130.

burjuvazi"yi yükseltme amacı,[93] Cumhuriyet rejimiyle devam etti. Ancak, Cumhuriyet rejimi, savaş sonrasında zaten büyük ölçüde Müslümanlaştırılmış bir ülke yaratmış, Anadolu'dan kovulan gayrimüslim toprakları üzerinde önemli bir servet transferi gerçekleşmişti. Millî Mücadele'ye yerel eşrafın desteğini bu çerçevede yorumlayanların işaret ettiği nokta budur. Diğer taraftan, tıpkı Osmanlı döneminde Kürtlerin devletle bağının kendilerini gayrimüslim tebaadan üstün kılan Müslümanlık üzerinden kurulmuş olması gibi, Kürt bölgelerinin Millî Mücadele'ye desteği de aynı çerçevede gerçekleşmişti.

İşin ilginç yanı, doksanlı yıllara gelindiğinde, resmî ideolojiye eleştirel yaklaşımların kapsama alanı içine giren, Ermeniler başta olmak üzere gayrimüslim katliamları, Kürtlerin dışlanması ve laikliğin dışarda bıraktığı İslâmi kimlik meselelerinin birbiriyle ilişkilerinin sorgulama dışı bırakılmış olmasıdır. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet resmî ideolojisinin laiklik politikası çerçevesinde baskıladığı "İslâmi kimlik"in aslında Anadolu'nun gayrimüslimlerden "arındırılması" sürecinin kalkış noktası olduğu, dolayısıyla Kürtlerin Cumhuriyet'in inşası sürecine bir noktaya kadar bu ortak zeminde katıldığı hususları, eleştirel bakış ezberlerini bozdukları ölçüde göz ardı edilmiştir.

Taha Parla'nın Resmî Tarih Eleştirisi

Doğrusu, muhafazakâr Kemalizm eleştirilerinin yansımanın en az izlenebileceği resmî tarih eleştirisi metni, Taha Parla'nın *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları* adlı çalışmasıdır. Fakat Parla da, işin kolayını Hilafet'in ilgası ve laiklik gibi konuları tartışmaktan kaçınmakta bulmuş gibidir. Dahası o da demokrasi vurgusu merkezli Kemalizm eleştirisi çerçevesinde, Kemalist Türkiye örneğine özgünlük atfetmek suretiyle, kavramsal boyutta "cumhuriyet" ve "demokrasi" ilişkisini tartışmasından uzak durmuştur. Ona göre de, "Atatürk'ün "halk hükümeti"ne verdiği anlamın, kimilerinin yakıştırdığı gibi, demokrasi değil, cumhuriyet olduğu"[94] bellidir. Ama bu iki kavram veya siyaset

---

93 Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat, 1908-1918*, Doğan, 2017.

94 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 1. cilt, İletişim Yayınları 1991-1992, 79.

kurgusunun birbiriyle ilişkisi konusundaki görüşü belli değildir. Atatürk'ün tercihinin demokrasi değil, cumhuriyet olduğuna işaret ederken bu iki siyasal kurguyu birbirine karşıt olarak tanımladığı anlaşılmaktadır sadece. O halde en iyisi, Parla'nın çalışmasına biraz daha yakından bakmak.

Taha Parla'nın, 1991 yılında yayımlanan *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*[95] adlı üç kitaplık çalışması, sol cenahta Kemalizm eleştirisi odaklı revizyonist tarih okumasının bir diğer temel metni olarak kabul görmüştür. Parla'nın Türkiye'de korporatizm temalı ilk çalışması[96] eleştirel tarih okumasının çıkış noktasını oluşturur. Parla bu çalışmasında, korporatist düşünce üzerinden Kemalizmin otoriter niteliğinin altını çiziyordu. Kemalizmi Gökalp düşüncesi çerçevesinde tanımlamak bence tartışmaya muhtaç bir konudur. Kemalizmin korporatist karakteri ve korporatist düşünce ve otoriter siyasetler arasındaki tanımlayıcı rol tartışma götürmez. Ancak, Parla *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*'nda bu bağlantının ötesinde ve daha geniş çaplı bir Kemalizm ve otoriter siyaset değerlendirmesine giriştiği halde, "siyasal kültür" vurgusunu ve Mustafa Kemal'in kişilik özelliklerini öne çıkarmıştır. Bu çalışma, kuşkusuz, sadece Mustafa Kemal'in diktatörlüğü odaklı değildir, anma onun kişisel özelliklerine yapılan vurgu dikkat çekicidir.

Bu çalışmanın birinci kitabı, Türkiye'de Siyasal kültürün resmî kaynakları çerçevesinde eleştirel bir *Nutuk* okumasıdır. Öte yandan, resmî belgeler adı verilen diğer kaynaklarsa söylev, demeç ve bazı yazışmalardır. Özellikle *Nutuk* okuması, resmî ideoloji ve tarihyazımcılığının temel aldığı metin olması bakımından önemlidir. Fakat Parla'nın üç kitap halinde yayımladığı çalışmasının büyük bir bölümünün başta *Nutuk* olmak üzere, dönemin tarihsel belgelerinden uzun alıntılardan oluştuğunu, yazarın yorumlarının sık sık dipnot ölçeğinde kaldığını hatırlatalım.

Parla, "millî egemenlik" başta olmak üzere Cumhuriyet'in kurucu kavramlarını öncelikle Mustafa Kemal'in kişiliği çerçeve-

---

[95] Tana Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları* (3 cilt). Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, 1989 (ilk basım: *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, Leiden, E.J. Brill, 1985).

sinde değerlendirir. Nitekim *Nutuk*'u değerlendirirken "Daha biyografik-psikolojik bir inceleme için son derece önemli ipuçları taşıyan (ve izlenmesi gereken) motifler"den söz eder. "[K]arizmatik lider ben-merkezciliğini ele verdiği görmezden gelinemeyecek bir narsisizm"e işaret eder. Ardından, Atatürk'ü millî egemenliği kendi kişiliğiyle özdeşleştirmiş olmasının sadece onun tutumu değil, "siyasal sınıf da belirli sosyolojik nedenlerle bunu kabul ettiği ve buna gereksinim duyduğu için" kabul ettiğini belirtir. [97] Fakat "belirli sosyolojik nedenler"in neler olduğu konusuna herhangi bir açıklama getirmez.

Parla, Atatürk'ün millet tanımının, "bir karizmatik liderin, bir ego-ideal olarak adeta özneleşmesi"ni, "dünya literatürüne geçecek çarpıcılıkta örnek"[98] teşkil ettiğini ifade eder. Üç ciltlik çalışmanın sonunda, Atatürk'ün, Weber'in "otorite tipleri"nden, karizmatik otorite ile tanımlanabileceğini belirtir.[99] Ancak, bu sonuca varmadan önce de Atatürk'ün karizmatik liderliğinin "dünya sosyal bilimler literatürüne geçecek bir klasik" olacak kadar uç bir örnek olduğuna işaret etmiştir.[100] Parla'nın, Weber'in veya genel olarak sosyo-politik tiplemelerden ziyade, sıklıkla psikoloji terimlerine başvurması, tarihsel siyasi eleştirilerinin psikolojik teşhis zeminine savrulması oldukça sorunludur. Ona göre, "Atatürk'ün psikozu şudur; O kurtarıcıdır, koruyucudur, kurucudur, patriyarktır..."[101]

Taha Parla'nın çalışmasının birinci sorunu siyaseti, kaba psikolojik kavramlar üzerinden analiz çabası, diğer taraftansa Cumhuriyet'in inşası sürecine odaklı "kültürcü" yaklaşımıdır. Nitekim Parla, kitabının başlangıcında neden Cumhuriyet'in kuruluş dönemine odaklandığını şöyle izah eder: "Bu çalışmayı yönlendiren, Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk otuz formatif yılı anlaşılmadan, çağdaş Türk siyasal kültürünün ve yaşamının da iyi anlaşılmayacağı düşüncesidir. O dönemin derin izleri anlaşılmadan, bugünkü Türk siyasetinin incelenmesinin siyaset teorisinin değil siyasal antropolojinin konusu olmaya devam edeceği, Türk

97 Parla, *a.g.y.*, 2. cilt, 97-98.
98 Parla, *a.g.y.*, 2. cilt, 32.
99 Parla, *a.g.y.*, 3. cilt, 329.
100 Parla, *a.g.y.*, 2. cilt, 210.
101 Parla *a.g.y.*, 1. cilt, 59.

siyasal incelemelerinin de –birkaç istisna dışında- bilimsel değil, bilim öncesi kalacağı düşüncesidir". Parla'ya göre, "[s]iyasal kültür, bir sosyal topluluğun (grup, ulus, vb.) siyasal düşünüş ve davranışlarını, siyasal kurumlarını ve en geniş anlamda siyasetini biçimlendiren önemli etmenlerden biri olarak, siyasal geleneklerin, eğilimlerin, duyguların ve temel düşünsel kategorilerin toplamı olarak tanımlanabilir". [102]

Parla, "siyasal kültür"ün siyasal yorumlara zemin teşkil etmesinin sınırlarına işaret etmekle birlikte, siyasal kültür kavramının "istikrarlı demokrasilerin ya da müzmin otoriter rejimlerin bazı koşullarının araştırılmasında yararlı ipuçları verebildiği"ni belirtir. Tam da bu nedenle, çalışmasının odak noktasını "Türkiye'nin siyasal kültürü" olarak seçmesi, gerekse çalışması boyunca yaptığı analizlerde "siyasal kültür"ün belirleyiciliği fazlasıyla öne çıkmıştır. "Siyasal kültür" kavramı tartışmalı bir kavramdır ve daha ziyade sağ muhafazakâr ve milliyetçi bakışlara temel teşkil eder. Ancak, sağ muhafazakâr bakış açısı çerçevesinde olumlu anlam yüklenen "siyasal kültür" kavramı, Parla'nın metninde öncelikle durağanlık, eğitimsizlik ve bilinçsizlik çerçevesinde tanımlanır. Ona göre Kemalizm ideolojisinin hegemonik bir devamlılık sergilemesinin nedeni "toplumsal sınıflar ve siyasal iktidar yapısının katılığı ve durağanlığı, kitlelerin eğitimsizliği ve bilinçsizliği, aydınların düşünsel ve siyasal eleştiri ve yaratıcılık düzeylerinin düşüklüğü ve salt çıkar (maddi ve manevi) kalkülüsleri gibi nedenler"[103]dir. Bir başka ifadeyle, bir ideolojinin "çok uzun süre egemen ideoloji olarak kalması, kendi dönemine göre istediği kadar akılcı ve aydınlanmacı olsun, onun böyle kalması gerektiğini savunan bir toplumun, daha doğrusu siyasal ve entelektüel sınıflarının, siyasal kültüründe irrasyonel, irrasyonalist, aydınlanma karşıtı, anti-bilimsel bir öge var demektir."[104]

Parla bu noktada, kültürcü bakıştan, "pozitivist seçkincilik" ve siyasal "iradecilik" yaklaşımına geçer. Bu çerçevede, sorunu "siyasal ve entelektüel sınıf"ın (çıkarcılık, düşünsel düzeysizlik

102 Parla, *a.g.y.*, 1. cilt, 9-10.

103 Parla, *a.g.y.*, 1. cilt, 11.

104 Parla, *a.g.y.*, 12.

ve irrasyonellik nedenlerine bağlı) yetersizlikle açıklamış olur. Dahası, bir toplumun kendi deyişiyle "durağan"lık özelliğini vurgulayarak Oryantalist bir bakışı benimsemiş olur. Nitekim kurucu liderin çelişik siyasetlerinden söz ederken, bu bakış daha da netlik kazanır. "Çok ilginçtir ki, çağdaşlaşmakta ve Batılılaşmakta olan bir toplumun (ya da siyasal sınıfın) ve bu sürecin mimarlığını yapma misyonunu yüklenmiş bir siyasi liderin söyleminde, siyasal kültürün çok önemli bir parçası olarak, Osmanlı-İslami bir sultanist ve partrimonyalist vokabüler, bir semboller dağarcığı, siyasal sistem ve davranış normları son derece ağırlıklı bir yer tutmaktadır." Doğrusu, asıl ilginç olan, Parla'nın Oryantalist yaklaşım ve dili bu denli açık biçimde benimsemiş olmasıdır.[105] Bu noktada, Parla'nın otoriter siyasetlerin kökenini sorgulaması Oryantalist kültürcülük çerçevesinin ötesine geçemez. Dahası, Cumhuriyet'in kurucu yılları ve münhasıran Mustafa Kemal'in siyaset çizgisini değerlendirmek üzere, "modern otoriterlik" üzerine mevcut geniş külliyat hiçbir şekilde referans alınmaz. Bu noktada, II. Dünya Savaşı sonrası, Frankfurt Okulu'nun faşizm ve otoritarizm yaklaşımlarından ve özellikle Adorno'nun *Otoriter Kişilik* çalışmasından etkilenmiş olabileceği düşünülebilir ama Parla'nın çalışması bu çerçevede derinleşmiş değildir.

Taha Parla'nın, Kemalizmin demokratik olmadığı, sol bir siyaset izlememiş olduğu argümanının özgün bir yanı olmadığı açıktır. Durkheim'ın "solidarist korporatizm" kavramı çerçevesinde, "Kemalist halkçılık anti-sosyalist, sağcı bir ideolojidir"[106] tespiti de, olsa olsa Kemalizme sol bir içerik atfedenlere karşı bir itirazdır. Mete Tunçay'ın çalışmalarında da sıklıkla rastladığımız "halkçılık" sorgulaması da "halkçılık"a sol bir anlam yükleyenlere yönelik bir eleştiridir, yoksa "halkçılık" zaten illa sol içerikli olması gerekmeyen "popülist" bir kavramdır. Parla'nın çalışması bununla sınırlı olmayan, siyaset kuramına ilişkin kavram kargaşalarıyla doludur. Kitabının başlarında Parla "Atatürk, her vesile ile görülebileceği üzere, kitlelerin öz bilincine ve doğru eylem yeteneğine kesinlikle güvenmez"[107] derken "kitlelerin

[105] Parla, *a.g.y.*, 1 cilt, 168.
Parla, *a.g.y.*, 3. cilt, 44.
Parla, *a.g.y.*, 1. cilt, 35.

öz bilinci"nden veya "doğru eylem yeteneği"nden ne kastettiği belirsizdir. "Bugünkü Türk siyasal kültürünün en ağırlıklı, en belirleyici kompartımanı Kemalizm olarak özetlenebilecek bir bilişsel-duygusal normatif yönelişler ve davranış bütünüdür"[108] ifadesindeki "bilişsel-duygusal normatif yönelişler ve davranışlar" tabiri fazlasıyla muğlaktır. Cumhuriyet rejiminde "Hukuki ve siyasi haklar tanınıyor ama etnik köken farklılığı, çoğulluğu ve bunlara bağlı olarak kültürel farklılık pek tanınmıyor"[109] derken, aslında, özel olarak Türkiye örneği değil genel bir ulus devlet eleştirisine gönderme yapmış olur. Türkiye'de ulus devlet inşasının "siyasal kültür"e özgü olan yanının ne olduğu tartışılmaz. Cumhuriyet dönemi kadın hakları konusunda ise, eleştirel yaklaşım adına, seçme seçilme hakkının sembolizmden ibaret olduğu iddia edilir. "Parti devleti yurttaşlara hak ve ödev vermekte... kadın-erkek ayrılmaz fıkrasında da kadın haklarının savunusundan çok, birey ve devlet ilişkisinin ele alınışında devletin birey haklarına saygısı olması gerektiği ilkesi değil, bireye hak veren devlete (topluma karşı değil) ödevleri olan birey zihniyetini görüyoruz" [110] derken Parla kadın haklarını "bireysel hak ve özgürlükler" kategorisinde mi tanımlar, yoksa konu açılmışken Cumhuriyet rejiminin bireysel hakları da gözetmediği hususunu mu eleştirir, pek anlaşılmaz. Diğer taraftan, işaret ettiği hak ve ödevlerle belirlenen "vatandaşlık" tanımının da, Türkiye örneğinin, genel olarak cumhuriyetçi vatandaş tanımından ne ölçüde farklı olduğuna dair bir ifadeye yer vermez.

Cumhuriyet rejiminin inşasında hiçbir olumlu özellik görmeyen Parla aristokratik, dinî, feodal unvanların ilgasını önemsemez. Diğer taraftan, bu tip unvanların, Türkiye'yi ziyaret edenler için ve resmî yazışmalarda kullanılması gibi (mesela İsveç Kralı, eşi ve kızına, Altes Ruvayel, Prenses Loise denmesi gibi), sıradan diplomatik mecburiyetleri, çelişki olarak görür ve Atatürk'ün kişiliğiyle açıklar.[111]

Taha Parla'nın Kemalizm ve erken Cumhuriyet tarihine ilişkin sol eleştirel çalışmasında öne çıkan hususlar bunlardır.

---

[108] Parla, *a.g.y.*, 1. cilt, 16.
Parla, *a.g.y.*, 3. cilt, 119.
Parla, *a.g.y.*, 3. cilt, 33-34.
Parla, *a.g.y.*, 2. cilt, 231.

Parla'nın, siyaset "incelemeleri"ne ışık tutmak amacıyla öne çıkardığı "siyasal kültür" kavramı ise bilhassa tartışmalı bir kavramdır. Parla'nın bu kavramı tanımlama şekli kavramsal kargaşayla maluldür. Dahası, tarih okuması zaman zaman sığ psikolojik okumalara savrulur, Mustafa Kemal'in kişiliğine fazlasıyla odaklanır, Oryantalist kalıpları kullanmaktan çekinmez, yeri gelir siyasal kültür analizi siyasal iradecilik bakışı ile buluşur. Parla'nın çalışmasının, bu makale açısından en önemli özelliği, doksanlı yıllarda siyaset analizinin, çıkış noktasının "Cumhuriyet'in ilk otuz yılını formatif dönem" olarak kodlamış olmasıdır. Buradan hareketle, Türkiye siyasetinde vesayetçi anlayışın, askerin rolünün ve genel olarak otoriter siyaset anlayışının kökenini, bu dönemde şekillenmiş olan "siyasal kültür"ün devamlılığı çerçevesinde açıklamasıdır. Sonuçta, Parla'nın çalışması da, Tunçay'dan farklı biçimde de olsa, doksanlı yıllarda öne çıkan ve Türkiye'de demokrasi eksikliğini, erken Cumhuriyet tarihi/Kemalizm mirası olarak değerlendiren bakış açısının temel kaynaklarından biridir.

Doksanlı Yılların Demokrat Sol Tarih Okumasının Arka Planı

Bu yazının en başında, doksanlı yıllarda öne çıkan demokrasi söylemleri çerçevesinde, Türkiye'de demokrasi sorununun tanımı ve kökenleri arayışının, Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına odaklandığından söz ettik. Zira, bu çerçevede, demokrasi sorunu, Cumhuriyet'in inşası sürecinde şekillenen "otoriter siyaset geleneği"ne bağlanıyordu. Bu yaklaşımın arka planında, öncelikle 12 Eylül darbesinin Atatürkçülüğünün de kışkırtmış olduğu, Kemalizme sahip çıkan sol görüş ve analizlere yönelik eleştiri vardı. Diğer taraftan, bu arka plan bir ölçüde, altmışlı yıllardan itibaren sol içinde yaşanan, ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) ve MDD (Millî Demokratik Devrim) tartışmasıyla da ilişkilendirilebilir. Sencer Divitçioğlu'nun, 1967'de Asya Tipi Üretim Tarzı üzerine yayınladığı çalışmasında, "yenilikçi bürokrasinin ilerici misyonu" tarihsel temelde sorgulanıyordu. İdris Küçükömer'i de bu çerçevede değerlendirebiliriz. Nitekim *Kemalist Paradigmanın İflası* Küçükömer'e göndermelerle doludur. Kemalist bürok-

ratik kadronun, ilericilik adına "toplum"dan ya da "halk"tan kopukluğu meselesi, aslında bir noktada muhafazakâr Kemalizm eleştirileriyle buluşmuştur.

Bu buluşma alanını, doksanlı yılların sol demokrat Kemalizm ve tarih okumalarında daha net bir biçimde görüyoruz. Bu yazının başından itibaren, sol demokratların, Hilafet'in ilgası ve laiklik konularında muhafazakâr Kemalizm eleştirileriyle ne ölçüde buluştuğuna, kısıtlı bir çerçevede de olsa dikkat çekmeye çalıştım. Sol demokratların, Kemalist kadronun cumhuriyet tanımına karşı demokratik bir cumhuriyet alternatifinin, özellikle Millî Mücadele ve Birinci Meclis süreçlerinde "muhalif" görüşler temelinde kurgulanabileceği iddiasını sahiplenmelerinin sonucu, Hilafet'in ilgası ve cumhuriyet rejiminin laiklik ilkesini benimsemesinin dolaylı yoldan da olsa Türkiye'de otoriter siyaset anlayışının temelini oluşturduğu fikridir. Hilafet'in ilgasının ve laikliğin kabulünün otoriter yöntemlerle gerçekleşmiş olduğu bir gerçektir. Sol demokratlar bu gerçeğin altını çizerken, bu kazanımların demokratik siyaset yöntemleriyle mümkün olmadığı "uygunsuz gerçeği"ni kabul etmekten uzak durmaya çabaladılar. Ne var ki bu konuda kaçınılmaz olarak muhafazakâr/İslâmcı/sağ milliyetçi söylemlerle örtüşen yorumlarda bulundular.

Ünlü tarihçi Kemal Karpat, "Hilafeti kaldırmadan da laik cumhuriyet olabilirdik" diye başlık atılan bir söyleşinde "laiklik Cumhuriyet ve modernitenin temeli olarak gösterildi. Oysa bir cumhuriyetin temel vasfı demokratik olup olmamasıdır"[112] demişti. Sol demokrat Cumhuriyet tarihi okumalarının vardığı sonucun bu olup olmadığı tartışma konusu olmalıydı. Zira, çok önemli bir tarihçi olan Karpat, nihayetinde "sağ Türk milliyetçi" perspektifine sahiptir ve bu çerçevede söyledikleri kendi içinde tutarlı bulunabilir.

Karpat'a göre, "Cumhuriyet hükümeti, 1922'de monarşiyi, 1924'de halifeliği kaldırdı ve böylece siyasal rejimde, Osmanlı-İslâm geçmişi ile bağlantılı her şeyle arasını açarak kopukluğu arttırdı." Monarşi ve Hilafet'in kaldırılmasının, Fransız Devrimi'nin ardından monarşinin yıkılması ve Kilise'nin gücü-

[112] Neşe Düzel, Pazartesi Konuşmaları, "Hilafeti Kaldırmadan Laik Cumhuriyet Olabilirdik," *Radikal*, 8 Ekim 2007.

nün kırılmasına benzetilebilecek bu gelişmeyi Türkiye deneyimine özgü kılan etkenin ne olduğunu anlamak zordur. Konu, Fransız Devrimi'nin alttan yükselen bir hareket olduğu, buna karşın, Türkiye'de Cumhuriyet rejiminin "tepeden dayatıldığı" mevzusu, ayrı bir tartışma konusudur. Nitekim (Edmund Burke'den başlayarak) İngiliz muhafazakâr düşüncesi başta olmak üzere Fransız Devrimi eleştirileri de, tarihsel kopukluk ve bu altüst oluşun yarattığı sorunlar odaklıdır. Diğer yandan, Türkiye deneyimini Batı tarihinden tamamen farklı çerçevede değerlendirme çabasındaki kalkış noktasının Oryantalist bir yaklaşım olduğuna daha önce işaret etmiştim. Nitekim Karpat'a göre, cumhuriyet hamlesinin, yani "[b]öylesine keskin bir eylemin arkasında yatan nedenler, yeni rejimin dinî-popüler halka has 'otantik' ulusal bir Türk kimliği yaratma isteğinde duyduğu korku"dur.[113]

Karpat'ın "dinî-kültürel otantik ulusal kimlik" tanımı, Millî Mücadele yıllarının ve Birinci Meclis'te İkinci Grubun "Millî" tanımına denk düşmektedir. Bu tanıma göre, demokrasi "millî egemenlik"in gerçekleşmesi, "millet"i tanımlayan ise Türk-Müslümanlık idi. Bu bakışa göre laikliğin öne çıkmasıyla devlet, "yabancılaşmış" bürokratik kadronun denetimi altına girip toplumdan kopmuştur. Türkiye'de merkez sağdan, sağ milliyetçiliğe ve İslâmcılığa kadar sağ siyaset söylemlerinin tümünün "demokrasi" tanımı, hak ve özgürlükler vurgusundan ziyade "millet"in otantik temsili'[114] fikrine dayanır. Tam da bu nedenle, milletin otantik vasfı olan "Müslümanlık" referansının geri plana itilmesi, "millet"in temsilinin meşruiyetini sorgulanır hale getirir. Kısacası, en azından Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında "demokrasi"ye yapılan atıflar söz konusu "demokrasi" tanımı üzerinden değerlendirilmelidir veya başka bir deyişle, bu demokrasi tanımı da çok kültürlü, çok dilli veya bireysel özgürlükleri öne çıkaran bir demokrasi anlayışı değildir. Nitekim bu tanımdan hareket eden sağ milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı siyasal söylemleri Türkiye'de, Kemalizmin düşünsel mirası olarak görülen otoriter siyasal söylemlere karşı, bir diğer otoriter siyasal miras oluşturmuştur.

---

[113] Zürcher, *a.g.y.*.
Nuray Mert, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*.

Doksanlı yıllarda öne çıkan sol demokrat Cumhuriyet tarihi okumasının arka planında yer alan bir diğer etki, Şerif Mardin'in sosyo-politik tarihsel süreçleri (Marksist sınıf merkezli analizlere karşı) "merkez-çevre" ikilemi ve "kültürel yabancılaşma" (Batılılaşma) çerçevesinde yaptığı değerlendirmeydi. Doksanlı yıllarda Mardin'in çalışmaları demokrat cenahta ilgi görmeye başlamıştı. Mardin'in Türkiye'ye taşıdığı "merkez-çevre ilişkileri" kuramı, seksenli yıllarda, sol entelektüel çevrede, demokrasi sorununu bürokratik devlet-sivil toplum çatışması ekseninde tanımlayan görüşlere ilginin artmasıyla da örtüşüyordu. Bilindiği gibi, seksenli yıllarda başlayan Sovyetler Birliği'nin çözülme süreci ve bu süreçte Doğu Avrupa'da yükselen muhalefet hareketleri, otoriter Marksist yönetimlere karşı "sivil toplum"un demokrasi yolunu inşası olarak değerlendiriliyordu. Sivil toplumu burjuvazi olarak tanımlayan klasik liberal bakıştan farklı olarak, bu bağlamda "sivil toplum," bürokratik otoritarizme karşı geniş bir cephe olarak görülüyordu. Bu gelişmeler tüm dünyada özellikle Sovyetlere mesafeli sol/sosyalist siyasi söylemleri etkilemişti. Doksanlı yıllarda öne çıkan sol demokrasi söylemlerini değerlendirirken, demokrasi ve sivil toplum kavramlarının kazandığı bu yeni anlamın etkilerini de dikkate almak gerekir.

Ben bu noktadan itibaren, sol demokrasi söylemlerinin, giderek artan oranda, neoliberal demokrasi tanımlarıyla örtüştüğünü düşünüyorum. Seksenli yıllarda siyasal-iktisat alanında yükselen neoliberalizmin demokrasi tanımı klasik liberalizmin piyasa ekonomisi ile demokrasiyi eşanlamlı gören yaklaşımından farklı değildi. Soğuk Savaş'ın bitişiyle serbest piyasa ekonomisi ve onun doğal uzantısı sayılan demokrasilerin zaferinin ilanı bu zeminden hareket ediyordu. Tam da bu nedenle, sadece otoriter sosyalist ülkelerde değil, Batı-dışı ülkelerde demokrasi sorunu, "bürokratik devletler"in serbest piyasa ekonomisinin ve dolayısıyla demokrasinin önünde engel teşkil etmesi çerçevesinde değerlendiriliyordu.

Doksanlı yıllarda, otoriter siyasi yapılarda demokrasi arayışları ve özgürlükler sorununu dile getirenler ekonomik özgürlükleri önceleyen liberaller değildi elbette. Ancak, otoriter siyasal yapıların sorgulanması, siyasal iktisadın büyük ölçüde göz ardı edilmesiyle, neoliberal demokrasi tanımlarıyla buluşma zemini

oluşturdu. Demokrasi konusunu "burjuva demokrasisi" diye görüp küçümseyen ve burjuva demokrasileri ile sağ otoriter siyasetler ve hatta faşizm arasında neredeyse ayrım yapmayan sol/sosyalist düşünce ve söylemlerin sorgulanmasının doksanlı yıllarda derinleşmesi anlaşılır bir gelişmedir. Diğer yandan, sınıf indirgemeci yaklaşımların, büyük ölçüde itibar kaybetmesi ve çok katmanlı siyasal sorgulamaların öne çıkması, sol düşünce/siyaset alanında hiç kuşkusuz önemli ve gerekli bir gelişmeydi. Diğer taraftan, bu değerlendirmeler yeni değil, sol/sosyalist/Marksist düşünce içinde, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında otoritarizm, faşizm ve totalitarizm konularında kapitalizm sorgulamasının ötesine giden bir birikim oluşturmuştu.

Gelgelelim, kaba bir kapitalizm eleştirisi çerçevesinde otoriter siyasetler ve demokrasi arasında fark görmemek, otoriter siyasetleri kavramak açısından bir zaaf ise, otoriter siyasetlerle siyasal-iktisadi ilişkisini birbirinden tamamen koparmak başka bir zaaftır. Özellikle Batı-dışı dünyada otoriter siyasi yapıları, siyasal-iktisadi ve tarihsel bağlamı dışında tanımlamak suretiyle kapitalizmi tümüyle tartışma dışı bırakma yönündeki anlayış, doksanlı yıllarda sol demokrat çevrelerde öne çıktı. Doksanlı yıllardan itibaren neoliberal demokrasi söylemlerinde Batı-dışı dünyada otoriter siyasetler sorunu, özellikle Soğuk savaş sürecini göz ardı eden, "modernleşme" zaafları çerçevesinde çözümlenmeye başladı. Bu çerçevede Batı-dışındaki modernleşme süreçleri tarihsel sorgulamanın odak noktası haline geldi. Modernleşme teorilerinin "ilerici" diye tanımladığı "reformcu bürokratik sınıf" ve bu zeminde inşa edilen devlet yapıları, kültürel yabancılaşma üzerinden toplumsal meşruiyet sorunu yaşayan ve bu nedenle otoriter siyasetler üreten yapılar olarak tanımlanmaya başladı. Batı ve Aydınlanma merkezci modernleşme eleştirileri ve neoliberal demokrasi tanımları bu zeminde buluştu. Serbest piyasa ekonomisi ile Batı-dışı kültürel değerlerin buluşması "Batı-dışı modernlikler" olarak tanımlanırken, "Batılılaşma olarak modernleşme" süreçleri Batı-dışı ülkelerde otoriterlik sorununun kaynağı olarak tanımlandı. Oysa Sovyet ve Çin dünyaları dışında kalan Batı-dışı coğrafyada, otoriter siyasal yapılar, erken modernleşme süreçleriyle belirlenmekten ziyade Soğuk Savaş sürecinde "komünizmle mücadele" siyasetleri çerçevesinde güç-

lenmişti. Türkiye de dahil olmak üzere bu ülkelerde otoriter siyasetler, bürokratik devlet ve militarizm, komünizmle mücadele siyasetleri temelinde pekişti. Özellikle Türkiye gibi bir NATO ülkesinde askerlerin siyasetteki rolünü sorgularken, erken Cumhuriyet döneminin askerî bürokratik mirasına yoğunlaşıp Soğuk Savaş sürecinde Türkiye ordusunun artan önemine hiç değinmemek sorgulamaya muhtaç bir konudur. Diğer taraftan, "derin devlet" sorgulaması adına, İttihat ve Terakki Teşkilat-ı Mahsusa ve İstiklal Mahkemeleri'ne dönmek yerine, altmışlı ve yetmişli yılların komünizmle mücadele ve kontrgerilla yapılanmalarını hesaba katmak, otoriter siyasetlerin kökenleri ve doksanlı yılların Türkiye'sini anlamak açısından daha anlamlı olabilirdi.

Doksanlı yıllarda öne çıkan ve Batı-dışı ülkelerde otoriter siyasetleri, bu ülkelerde yaşanan modernleşme süreçlerinin ürünü olarak yorumlayan neoliberal demokrasi tanımlarının muhafazakâr/İslâmcı Cumhuriyet tarihi okumalarıyla buluşması doğaldı. Bu zeminden hareket eden Kemalizm eleştirileri ve Cumhuriyet tarihi okumalarının siyasi körlüğe neden olduğunu iddia ediyorum. Altını çizmeye çalıştığım husus Türkiye'de Cumhuriyet'in inşa sürecinin hiç de sorgulama dışı kalması gerektiği değil, bu çerçeveyle sınırlı okumaların otoriter siyasetleri sorgulamak ve bu çerçevede demokrasi söylemi oluşturmak açısından eksik ve yanıltıcı olabildiğidir.

KEMALİST CUMHURİYET TARİHİ OKUMALARI

Sacit Kutlu

Giriş

Türkiye'ye ilişkin değerlendirmelerinde "Kemalist Türkiye" tabirini kullanan Alman hukukçu Ernst E. Hirsch, Cumhuriyet rejiminin kurucu süreci içinde bizzat bulunmuş bir akademisyendi. Almanya'da Hitler'in iktidara gelmesiyle, Yahudi kökenli olması itibarıyla yaşamı zorlaşmış, 1933'de ülkesinden ayrılmak zorunda kalmış ve İstanbul Üniversitesi'nin daveti üzerine Türkiye'ye gelmişti. Hukuk Fakültesi'nde ders vermenin yanı sıra Türkiye'de hukuk sisteminin kurulmasına katkı sunmuş, Türkiye vatandaşı olmuştu. Hirsch'e göre Kemalizm belli bir rejimi ifade etmekten çok bir siyasî hareketti. Ona göre, "1930'ların başında, İstanbul'daki ilk hocalık yılları(n)da henüz bir ideoloji söz konusu değildi. Her şey henüz bir akış ve hareket halindeydi, önceden hazırlanmış fikir ya da teori ve bunlara uygun bir uygulama henüz yoktu. Hedef, Türk toplumunu Batı Avrupa'nın muasır medeniyetlerinin seviyesine yükseltmek ve Türk devletini İslâm dininin zincirlerinden ve bağlarından kurtarmak"tı. Bu amaca ulaşmak için yurtdışından, gayeye uygun görülen biçimler, kurum ve kanunlar alınıyor; bu medeniyeti ve bu devlet biçimini hangi kategoriye sokmak gerektiği sorusuna da "Biz bize benzeriz" sloganıyla cevap veriliyordu. Cumhuriyet'in onuncu yılını kutlama töreninde bu sloganın yazılı olduğu bez afişler görmüştü.[1]

[1] Hirsch, Ernst E., *Anılarım / Kayzer Dönemi, Weimar Cumhuriyeti, Atatürk Ülkesi*, çev. Fatma Suphi, TÜBİTAK, Ankara, 1997, s. 290-291.

Hirsch'in 1937 tarihli *Resimlerle Türkiye* isimli eserin önsözünden alıntıladığı tanıma göre ise Kemalizm, "Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojik inancı" idi. Bu inancın dünyevî işleri kavrayışı Avrupalıydı, ama temeli Türk'tü. Kemalizm, bir yandan Türk milletinin tarihinde bir yeniden doğuş, öte yandan da kültür tarihinin çağımız ve zamanımızın şartları açısından bir eleştirisiydi.

Ernst Hirsch, Devlet Basın Yayın Genel Müdürlüğü'nün iki ayda bir yayımladığı *La Turquie Kemaliste* dergisinin 1937 Ağustos tarihli 20. sayısında eski *Kadro*'culardan Burhan Belge'nin başyazısından, Kemalizm'in misyonu ile ilgili olarak, şu alıntıyı yapar: "Bu misyon Anadolu'yu yeniden kültür ve medeniyet kalesi yapmaktan ibaretti" (Cette mission consiste a refraire de l'Anatolie le bastion de la culture et de la civilisation).[2]

Tarık Zafer Tunaya 1950'lerde, Atatürkçülüğün ve Atatürk'ün kurduğu demokratik temsilî rejimin karakterinin, Türklerden ziyade Batılıların inceleme merakını uyandırdığını düşünür. Bu duruma örnek olarak, dönemin meşhur Fransız siyaset bilimcisi Marice Duverger'i örnek verir. Gerçekten de Duverger 1951'de yazdığı *Les Partis politiques* ve 1955'te çıkan *Droit Constutionnel et Institutions Politiques* isimli kitaplarında CHP'nin tek parti devrini inceler.

Duverger, Kemalist rejimin faşist değilse de demokratik, halkçı ya da sosyal olmadığını, "fakat geleneklere bağlı siyasal demokrasi olduğu sonucuna varmış" ve Kemalist Türkiye'yi "çağdaş diktatörlükler bahsinin faşizm taslakları yahut sözde faşizmler" bölümünde incelemiş, Kemalizmin Cumhuriyetçi bir diktatörlük olduğu tespitini yapmıştı.[3]

Duverger 1961'de yazdığı *De la Dictature* ve 1962'de neşrettiği *Institutions Politiques et Droit Constitutionnel* isimli kitaplarında Kemalizme farklı bir açıdan yaklaşır. CHP'nin 1946'ya kadar Türk tek parti sisteminin sağladığı tekelden dolayı ciddî utanç duyduğunu düşünmektedir. Bu durumu az gelişmiş ülkelerin sorunu olarak değerlendirir. Türkiye'de gerçek siyasî parti-

---

[2] Age., s. 291.
Tunaya, Tarık Zafer, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, Turhan Kitabevi, İstanbul 1981, s. 94.

lerin bulunduğunu ve Türkiye'nin Ortadoğu'nun en demokratik ülkesi olduğunu tespit eder.

Türkiye'de modernleşmenin toplumdan çok devletin modernleşmesi şeklinde anlaşıldığına ve gerçekleştiğine işaret eden çağdaş modernist düşünür Ernest Gellner'e göre tek parti döneminde "Kemalist Cumhuriyet toplumun üst sınıflarını, devleti, üst düzey entelektüel ya da ideolojik kurumlarını dönüştürmüş ancak büyük bir köylü kitleyi dönüştürme yoluna gitmemişti.[4]

Gellner, Türkiye'de bir konferansa katıldığı 1960'lı yıllarda Atatürk'ün yakın çevresinden hayatta olan bazı kişilerle tanışmış ve onlarda "Jön Türklerin o ilk neslinin ahlâkî iklimini" gözlemlemişti. Ona göre Kemalist miras hem demokrasiyi hem de sekülerliği içermekteydi. Kemalizmin formüle edildiği ve savunulduğu ruh, en azından ilk nesil için, aynı zamanda "Yüksek İslâm geleneğinin sürdürülmesi, kesintisiz muhafaza" edilmesiydi. "İdealist, çalışkan," "seküler ilerleme inancına kendini adamış," "yerel âdetlerin taşralı basitliğini silmeye çalışan ve halkı arı bir İslâm'ı yaşamaya çağıran" pek çok benzeri düşünce sahibi de aynı duyguları paylaşıyordu.[5]

Sosyalist ülkelerdeki uygulamalardan farklı olarak Kemalizm "ideolojik anlamda görece zayıflığının bahşettiği bir şansla" katı öğretilerin karşılaştığı sorunlarla yüzleşmek zorunda kalmamıştı. Kemalist öğreti Türkiye'nin yaşadığı modernleşmenin olası gelişme çizgilerini önceden belirleyebilecek kadar özgül değildi.[6]

Eric Hobsbawm *Aşırılıklar Çağı* isimli kitabında iki dünya savaşı arasındaki, demokrasinin giderek gerilediği, yerini otoriter ve totaliter rejimlere bıraktığı dönemi 'felaket çağı" olarak tanımlar. Öyle ki o dönemde sadece İngiltere, Finlandiya, İrlanda, İsveç ve İsviçre demokrat ülkeler arasında sayılmaktadırlar. Aynı yıllarda otoriter şekilde yönetilmeyen ülkelerin sayısı ise tüm dünyada sadece yediydi. Bunlar Kanada, ABD, Avustralya, Yeni Zelanda, Kolombiya, Kosta Rika ve Güney Amerika'nın

---

4 Gellner, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk ve Nalan Soyarık, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 116.

Age, s. 118-120.

Age,, s. 126.

İsviçre'si olan Uruguay'dı. Türkiye'deyse 1920'lerin başlarında ilerici askerî modernleştirmeci Kemal Atatürk iktidara gelmişti. 1938'de tüm dünyada sadece on yedi Anayasal devlet vardı ve bunlardan biri Türkiye Cumhuriyeti'ydi.[7]

Fransız siyaset sosyoloğu ve bakan Roger Gerard Schwartzenberger, 1988'de yazdığı politik sosyoloji kitabında Türkiye'ye ayrı bir yer ayırır. Tek parti yönetimlerinin genellikle bir oligarşinin hegemonyası ya da kişisel iktidar aracı olduğunu, sadece Kemal Atatürk Türkiye'sinin bunun istisnası olduğunu vurgular.

Schwartzenberger'e göre, 1923-1946 arası Türkiye gerek ideolojisi gerek siyasî yapısı açısından totaliter bir ülke değildir. Demokrasiden yanadır ve 1946'da bu hedefe yönelmiştir. Yapısal açıdan CHP, Fransız Radikal Parti'ye benzer ve bir kadro partisidir. Çoğulcu demokrasiye geçerken "bir okul işlevi gören" ender bir siyasî partidir. Yegâne zaafı kırsal kesime yeterince uzanamaması ve tarımsal toplumsal yapıyı değiştirememesidir. Kemal Atatürk gibi laik çağdaşlaşmacıların en büyük açmazı budur.[8]

Bilindiği gibi, Cumhuriyet rejiminin kurucu ideolojisi olan Kemalizm konuya giriş olarak kısaca alıntıladığımız bu örneklerin ötesinde, Türkiye'de ve dünyada pek çok farklı biçimde tanımlanmış ve değerlendirilmiştir. Bu kısa hatırlatmadan sonra bizim konumuz, Kemalizm tanımlarından ziyade, bu çerçevede yapılan Cumhuriyet tarihi okumaları olacak. Cumhuriyet'in kuruluşunu, olumlu manada bir medeniyet/çağdaşlaşma hamlesi olarak gören tarih okumalarını, genel planda Kemalist tarih okumaları olarak görüyoruz. Bu genel çerçeve içinde farklı okumalar aynı zamanda farklı Kemalizm tanımlarını yansıtmak açısından önemlidir.

Türkiye'de Cumhuriyeti tarihini Kemalist çerçeveden okuyan farklı değerlendirmelere kaynaklık etmiş olan belli başlı isimler ve görüşleri bu yazının konusunu teşkil ediyor. Kemalizm ve demokrasiyi bağdaştırma çabası çerçevesinde bir okuma yapan Bülent Tanör kendi görüşlerini ifade ederken bunları Kemalizm oku-

---

7 Hobsbawm, Eric, *Kısa 20. Yüzyıl Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Everest Yayınları, 2020, s. 134.
Toprak, Zafer, "Çok Partili Düzene Geçiştin 50. Yılında Tek Parti Dönemine Bakış: Cumhuriyet Demokrasiye Hazırlıktı," *Milliyet*, 10 Kasım 1995.

maları tasnifi üzerinden yapıyor. Farklı Kemalizm ve bu çerçevede şekillenen cumhuriyet tarihi okumalarına dair bir fikir vermesi açısından öncelikle Tanör'ün tasnifiyle başlamak istiyorum.

Kemalizm ve Demokrasiyi Bağdaştırma Çabası Olarak Bülent Tanör

Bülent Tanör, Kemalizmi "Kemalist Anayasal Tezler" tanımıyla ifade etmeyi tercih eder ve Cumhuriyet döneminin anayasal gelişmelerini Kemalist anayasal gelişme tezleri, Gelenekçi-İslâmcı anayasal gelişme tezleri, Popülist anayasal gelişme tezleri ve Sosyalist anayasal gelişme tezleri olarak dört grupta inceler. Kemalizmi de "Yükseliş," "Gerileme" ve "Yeniden Canlanma" dönemleri olarak ayırt ettiği üç evrede değerlendirir.[9]

Ona göre, Kemalist anayasal tezlerin yükseliş yılları 1920'den, 1935'te toplanan Dördüncü CHP Kurultayı'na kadar devam eden ve radikal reformların gerçekleştiği yıllardır. Antiemperyalist ve antifeodal bir tutumun benimsendiği bu süreçte hükümet sistemleri konusunda Atatürk'ün gerçek düşüncesi zamanın gereklerine göre değişkenlik gösterir. Birinci BMM döneminde saf bir meclis hükümeti sisteminden yanayken, İkinci TBMM döneminde tercihi parlamenter bir sisteme doğru kayar.

Tanör'e göre M. Kemal, başlangıçta kurtuluşun gerçekleşmesi, saltanat ve hilafetin kaldırılması için ideal biçim olarak "doğrudan demokrasi"yi savunmuştu. "Kuvvetler birliği" rejimini ve "meclis hükümeti" sistemini millî egemenliğin ve millet iradesinin, özgürlüğünün biricik güvencesi olarak görmüştü. Bu sistemi "hükümet-i avam" (halkın hükümeti) olarak tanımlamaktaydı. Kuvvetler ayrılığı ilkesi ise Mustafa Kemal'e göre milletlerin gözünü boyamak için bulunmuş olan meşrutî sistemin bir ürünü olup birbirine zıt veya birbiriyle çatışan iki çıkarı bağdaştırmak esasına dayanırdı. Dolayısıyla "müstebit"le uzlaşmayı ve ona baş eğmeyi gerektirmekteydi.[10]

---

9 Tanör, Bülent, *Anayasal Gelişme Tezleri*, Yapı Kredi Yayınları, Cogito, İstanbul, 2008, s. 12-13.

10 Age. s. 29.

Geçiş döneminin ardından kurulan rejimin güçlendirilmesi gibi atılımlara gelindiğinde, artık meclisten gelen veya gelebilecek olan engellemelerin törpülenmesi gerekiyordu. Buysa ancak güçlü bir yönetimle ve parlamenter sistemle mümkündü. Tanör, Atatürk'ün sağlığında atılan çok partili sistem denemesi adımlarını göz önünde bulundurarak, onun anayasal gelişmelerin ileriki yönünün Batı tipi ve birden fazla partili "parlamenter sistem ve demokrasi" olduğu sonucuna varır. Ancak, bu doğrultuda atılan adımların hiçbirinin Kemalist temel reformları sarsmaması ve özellikle laiklik ilkesini zedelememesi gerektiğini belirtir.

Nitekim M Kemal de bu genel amaç ile Türkiye'ye özgü özel sınırlama nedenleri arasındaki bağı, 8 Mart 1928'de *Le Matin* gazetesi muhabirine şöyle açıklamıştı: "Türk demokrasisi Fransız ihtilâlinin açtığı yolu takip etmiş, lâkin kendisine has vasf-ı mümeyyizle inkişaf etmişti."[11]

Tanör'e göre Kemalizm veya "Kemalist Anayasal Tez" diye bir şey varsa, bunun ortaya çıkarılmasında Atatürk'ün yakın çalışma arkadaşlarından, bakan olarak da görev yapmış olan Mahmut Esat Bozkurt'un görüşleri etkili olmuştur. Bozkurt, Kemalist rejimin temel hukuk reformlarının yürütücüsü, Adalet Bakanı ve sözcülerinden biridir. Bozkurt'un anayasal gelişme dinamikleri konusundaki görüşleri seçkinci tezlerle, yapısal ve toplumsal birikime ön planda yer veren tezlerin bir karışımı gibidir. Bozkurt'un Anayasal gelişme tezi, "Kurtuluş Savaşı yıllarında M. Kemal'de görülen radikal ve yer yer materyalist (burjuva materyalizmi) özden" uzaktır.[12]

Bülent Tanör'e göre, "yaklaşım ve anlatım biçimleri ne olursa olsun Türkiye Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda aşağıdan yukarı ve sivil unsurlar çok belirgin ve güçlüydü. Yerel önderler ve kongre iktidarları, bunları bütünleyen Kemalist önderlik ve BMM yönetimi, zorlukların ancak demokratik ve temsilî (katılımcı) kurumlarla aşılabileceği noktasında birliktirler. Bu yeni yapılanmanın temel ilkesi ulusal egemenlik, ana kurumu da Türkiye Büyük Millet Meclisi" idi.[13] "1920'den itiba-

---

[11] Age., s. 30-33.

Age., s. 35.

Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, gözden geçirilmiş üçüncü baskı, İstanbul, AFA Yayınları. 1996, s. 220.

ren gerçekleştirilen köklü reformlar" bütününü kapsayan bu dönemde, siyasal devrim (saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet'in ilanı ve hilafetin kaldırılması), hukuk devrimi, uluslaştırma ve laikleştirme gerçekleştirilmişti. Bütün bunlar demokratik bir yönelimi de ifade ediyordu.[14]

Kemalizm, Atatürk Devrimi ya da Türk Devrimi diye de anılan Kemalist Devrimin özellikle 1924'ten sonraki aşaması yöntemleri (kopyacı, aktarmacı, sübjektif, tepeden inmeci, ceberut, otoriter vb.), amaçları (yeni bir toplum projesindeki keyfilik vb.) ve sonuçları (otoriter ve buyurucu yöntem ve davranışların zihniyetlerde yer etmesi, sivil toplum inisiyatifinin köreltilmesi, birey özerkliğinin gelişmesine set çekilmesi, devletin yüceltilmesi, askerî müdahalelere meşruluk temeli sağlaması vb.) bakımından sorgulanmıştır.[15]

Tanör'e göre, Kemalizmin "gerileme" dönemi olan 1935-1960 arasında Kemalist anayasal tezlerde faşizan eğilimler ve felsefî anlamda "idealist" tezler olmak üzere iki boyut söz konusudur. Seçkinci tezlerin bu süreçte faşizan kimlik kazanması, Kemalist tarih ve anayasal tezin de gerilediğinin göstergesidir. CHP'de faşizan eğilimler 1935'teki Dördüncü Kurultay'da alınan kararlarla su yüzüne çıkmıştı. Bu gerilemenin, diğerlerinin yanında, en önemli göstergesi, anayasal gelişmelerin açıklanmasında "seçkinlerin" bütün geleceklerini giderek "olağanüstü" ve "doğaüstü" konuma yüceltilen "önder" veya "şefin" ellerine teslim etmeleriydi. Bu birinci aşamayı takip eden 1945-1960 dönemi ise Tanör'e göre Kemalizmin gerileme döneminin ikinci ve belirgin aşamasıdır.[16]

Bülent Tanör, "Millî şef"e dayanan faşizan tezin savunucusu olarak anayasa hukukçusu Vasfi Raşid Sevig'in adını zikreder. Kemalist anayasal tezlerde idealist ve seçkinci eğilimlerin temsilcileri olarak, "Güzidelerin rehberliğinde batılılaşma" alt başlığı altında Hüseyin Naili Kubalı'yı, "Polis devletinden hukuk devletine yöneliş" alt başlığı altında Sıddık Sami Onar'ı, "Aydınlar gözetimi altında uygarlaşma" alt başlığı altında Bülent Nuri

---

[14] Tanör, Bülent, *Kuruluş Üzerine 10 Konferans (Türkiye: 1920 Sonraları)*, İstanbul, DER Yayınları, 1996, s. 168.
Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, s. 248-249.
Tanör, *Anayasal Gelişme Tezleri*, s. 39.

Esen'i, "Silahlı Kuvvetlerin denetimi altında anayasal gelişme "alt başlığı altında Orhan Aldıkaçtı'yı, "Elitlerin damgasını taşıyan modernleşme" alt başlığı altında Suna Kili'yi, "Şeriat düzeninden laik düzene geçiş ve 'Tek Adamın' rolü" alt başlığı altında İlhan Arsel'i, "Batılı demokrasiye geçiş süreci" alt başlığı altında Münci Kapani'yi ve "Kemalist reformculuğun utangaç savunusu ve bunun 'demokrasi'yle uyuşmadığı varsayımı "alt başlığı altında Recai Okandan'ı değerlendirir.[17]

Tanör, Kemalizmin "Yeniden Canlanma" dönemini 27 Mayıs 1960'ta başlatır ve vefatına kadar da değiştirmez. Ona göre bu son dönemde, Kemalizmin gerilediği "1945-1960 arasında ortaya çıkan yüzeysel yorumların yerini, daha derinlemesine çözümlemeler" almıştır. Yazar, Kemalist anayasal tezlerde yeniden canlanma dönemi olarak nitelediği bu dönemin iki önemli fikir önderi olarak Doğan Avcıoğlu ve Niyazi Berkes'i zikreder.[18] Bu iki isminin ardından, dönemin diğer Kemalist düşünürleri olarak, "Kitlelerin önemi" alt başlığıyla Enver Ziya Karal'ı, "Siyasal gelişmelerin hukuki çerçevelenişi olarak anayasa hareketleri" alt başlığıyla Tarık Zafer Tunaya'yı değerlendirir.[19]

Bülent Tanör, Doğan Avcıoğlu'nu Kemalist sosyal ve siyasal bilim edebiyatımıza materyalist tahlilciliği sokanların başında gelen kişi olarak görür. Avcıoğlu'nun ve Berkes'in katkılarıyla başlayan bu yenilik, "yıllardır koyu bir idealizme saplanmış ve toplumsal boyutları belirlenmemiş soyut kavramların arkasından koşmuş olan 'Kemalist' siyaset ve hukuk düşüncesinin de canlanmasına yardım etmiştir." Ayrıca Avcıoğlu'nun yazdıkları, Kemalizmin seçkinci eğilimlerinden sıyrılmaya başlayışının da bir göstergesidir. Yazar, *Türkiye'nin Düzeni* kitabı ile yalnız maddi olayların incelenmesi sorununu değil, aynı zamanda 'kişi'lerin karşısında 'toplum'un incelenmesi sorununu da ön plana çıkarmış"tır.[20]

Avcıoğlu, tüm yetersizliklerine rağmen, Kemalist reformların "üstyapı" devrimleri olarak küçümsenmesine karşı çıkar. Ona göre gerçekleştirilenler yalnız Cumhuriyet'in sağlam temeller

---

17 Age., s. 41-62.

18 Age., s. 63.

19 Age., s. 78-92.

İbid.

üzerine oturtulması için değil, "demokratik devrimin" gerçekleştirilmesi için de zorunlu olan "altyapı" devrimleriydi. Atatürkçü dış politika da başlı başına bir halk devrimiydi. Avcıoğlu'nun yayınları, uzun süredir antiemperyalist özünü yitirmiş olan Kemalist tezlere taze kan aşılamıştı.[21]

Tanör'e göre, Kemalist anayasal tez nasıl kendinden önceki feodal kamu hukukuna bir tepki idiyse, Cumhuriyet sonrası gelenekçi-İslâmcı anayasal tezler de Kemalizme karşı bir tepkiyi temsil eder. İslâmcılığın ana tezi İslâmî "rönesansı" gerçekleştirmekti. Ancak Kur'an'ı değişmez anayasa, diğer bir ifadeyle, Kur'anı ve şeriatı "anayasa koyucusunu da bağlayıcı" nitelikte gördükleri için, İslâmcı tezlerin "ağırbaşlı" savunucuları, demokratik ve laik hukuk gelişmelerini "taklitçilik," aynı akımın popüler tipleri ise "Hıristiyanlaşma" olarak yaftalayacaklardı.[22]

Tanör, bir siyasal akım kimliği kazandıktan sonra, İslâmcı düşüncenin genel olarak karşı devrimci ve emperyalizmin yararına bir rol oynadığını iddia eder. Kanıt olarak, İslâmcıların "meşveret ve hürriyet" getireceği düşüncesiyle İkinci Meşrutiyet'i desteklerken onun hukuk ve laiklik alanındaki atılımlarına karşı çıkmalarını ve "sosyal" bir edebiyat kisvesi altında 31 Mart gericiliğini körüklemelerini, İslâmcıların büyük kanadının işbirlikçi sarayın paralelinde Kurtuluş Savaşı'na karşı çıkmalarını, uzun süre Cumhuriyet dönemi karşıdevrimci direnişlerin önderliğini yapmalarını sayar. Buna karşılık İslâmcı akımın büyük bir beceriklilikle değişen şartlara ayak uydurabilmesini de dikkat çekici bulur.[23]

Bu savına örnek olarak, İkinci Abdülhamit döneminde devlet rejiminin şeriata dayandığını iddia eden İslâmcıların, İkinci Meşrutiyet'in ilanı üzerine, var güçleriyle, meşrutî rejimin hem şeriat hem de Kanun-ı Esasî açısından bir İslâm devleti rejimi olduğunu savunmalarını, hem saltanatın kaldırılmasına hem Cumhuriyet'in ilanına karşı çıkmalarına rağmen bu olayların gerçekleşmesinin ardından artık Cumhuriyet'in İslâmî esaslara "saltanattan daha çok" uyduğunu iddia etmelerini gösterir.

---

[21] Age., s. 63-68.
Age., s. 91.
Age, s. 92.

Tanör bu değerlendirmelerinde, "Kemalizm hayranlığından İslâmcı-gelenekçi tezlerin savunuculuğuna" alt başlığı altında Ali Fuat Başgil'i, "Gerici tarih tezlerinin resmîleştirilmesi" alt başlığı altında tarihçi Yılmaz Öztuna'yı, "Gerici anayasal tezlerin popülerleştirilmesi" adı altında yazar ve gazeteci Ahmet Kabaklı'yı zikreder. "Sosyal" İslâmcılık ya da "dayanışmacı İslâmcılık" temsilcileri olarak, "Batılılaşma ihaneti" alt başlığıyla D. Mehmet Doğan'ı ve "Anayasamızın 'maneviyatçı ve ahlakçı' yorumu" alt başlığı altında Necmettin Erbakan'ı örnek verir.[24]

Tanör, Popülist Anayasal Gelişme Tezlerinin birleştirici noktasının, siyasal ve anayasal gelişmelerimizi "egemen" ve "ezen" "bürokrasi" adını verdikleri seçkinci bir tabaka ya da sınıf ile "halk" olarak andıkları kesim arasındaki "çelişki" ile açıklamak olduğu tespitini yapar. Ona göre popülist görüşlerin köklerini, Türkiye'de baş çelişkinin bürokrasi ile halk arasında olduğu yolundaki görüşlere zemin hazırlayan DP iktidarı içinde ve çevresinde aramak gerekir.[25]

Tanör, popülist tezin kaynakları olarak, "Kapıkulu" alt başlığı altında Ahmet Hamdi Başar'ı ve "DP hareketinin anayasal yorumu" alt başlığı altında Celal Bayar'ı inceler. Popülizmi teorileştirenler ise Tanör'e göre, "Osmanlı hayranlığı ve Kemalizm'e reddiye" alt başlığı altında incelediği Kemal Tahir, "Ceberrut devletin egemen sınıfı" alt başlığı altında yorumladığı M. Ali Aybar, "ATÜT teorisinin Türkiye'ye uygulanması" alt başlığı altında değerlendirdiği Sencer Divitçioğlu, "'Laik bürokratlar-İslâmcı doğucu halk cephesi' çelişkisi" alt başlığı altında yorumladığı İdris Küçükömer, "Aktarmacı anayasa hareketleri" alt başlığı altında zikrettiği Murat Sarıca, "Bürokratik vesayete karşı burjuvazi-halk işbirliği yoluyla 'demokrasi dönemine' geçiş" alt başlığı altında incelediği İsmail Cem'dir. Bülent Ecevit, Ahmet N. Yücekök ve Deniz Baykal ise popülizmin sosyal demokrat harekete etkisi alt başlığı altında değerlendirilirler. Popülizm yoluyla gelenekçi İslâmcı tezlere etki eden popülist yorumcular ise Tanör'e göre tekrar Ahmet Kabaklı ve D. M. Doğan'dır. Popülizmden etkilenen siyasal bilimciler olarak da Kemal Karpat'ı "Güzideler

[24] Age., s. 91-106.
Age., s. 107.

kültürü'nden kurtuluş," Mümtaz Soysal'ı ise "Kendi değerlerini topluma kabul ettirmeye çalışan 'bürokratik intelegentsia'" alt başlıkları altında değerlendirir.[26]

Bülent Tanör'e göre, sosyalist anayasal gelişme ve siyasal tarih tezleri, henüz oluşumunu tamamlamamıştır. Ancak bu yolda birtakım temeller atılmış ve sosyalist açıdan anayasal gelişme tahlilleri ortaya çıkmıştır. Tanör gelişme halinde olan bu tezleri uluslararası sosyalist hareketten çıkan genel tezler ve genel tezlerin geliştirilmesi olarak iki aşamada değerlendirir. Ona göre sosyalist görüşler, 1971-73 dönemi anayasa değişiklikleri bir yana, anayasal gelişmelerimizi burjuva demokratik bir sürecin parçaları olarak ele alır. Tanör, sosyalist siyasal bilim ve anayasal tezlere şimdilik en çok yaklaşan yayımların Taner Timur'a ait olduğunu vurgular.[27]

Tanör'e göre Kemalist anayasal tezler veya Kemalizm uluslaşma ile batılılaşma tahlilleri, burjuva materyalizmi ile en koyu idealist yöntemler, kitlelerin anayasal gelişmelerdeki rolünü yok sayan seçkinci görüşler ile bu etkeni dikkate alan toplumcu bakışlar arasında gidip gelmiştir. Ayrıca bu tezlerde Kemalizmin ve Kemalist anayasacılığın ulusal (antiemperyalist) ve demokratik (antifeodal) yönleri gösterilmekle birlikte emekçi kitleler üzerindeki baskıcı yanı görmezden gelinmiştir.

Kemalist anayasal tez, yarı sömürge, yarı feodal bir ülke şartlarında, ulusal burjuvazinin ideolojisinin hukuk düzeyinde yansıması niteliğindedir. Gelenekçi İslâmcı anayasal gelişme tezlerini ise, gerileyen ve yok olmaya mahkûm feodal sınıfın ideolojik savunma hareketinin bir parçası olarak görür ve tepeden tırnağa reddiyeci oluşlarını bu çerçevede tanımlar. Ona göre, popülist anayasal gelişme tezlerinin ortak yönü inkârcılıktır. Bu tezlerin sahipleri anayasal tarihimizde ulusal ve demokratik yöndeki tüm hareketleri ve gelişmeleri daima karalamış, buna karşılık gerici sınıfların özlemlerini temsil eden ya da onların damgasını taşıyan her hareketi ise göklere çıkartmışlardır. Popülist tezler en gerici çevrelerin bile işine gelmiştir.[28]

---

[26] Age., s. 107-140.
Age., s. 141-146.
Age., s. 148.

Tarih Vakfı Kurucu Başkanı İlhan Tekeli, Türkiye'nin "gecikmiş" modernite projesini, Tanör'e kıyasla başlangıcından günümüze kadar, daha uzun bir süreçte inceler. 1839-1923 arasındaki dönemi "utangaç," 1923-1950 arasındaki dönemi "köktenci," 1950-1980 arasını "popülist" modernite projesi, 1980 sonrasını ise "modernite projesinin aşınması" olarak adlandırır.[29] Tekeli, Türkiye'nin iki yüz yıllık modernleşme tarihinde, en köklü ve en radikal değişimlerin, "Köktenci Modernite Projesi" olarak tanımladığı 1923-1950 yılları arasındaki tek parti döneminde gerçekleştiğini belirtir.

Bu çalışmamda, Tanör'ün "gerileme ve yeniden canlanma dönemleri" olarak tanımladığı Kemalizmin idealist ve materyalist yorumlandığı yılları veya İlhan Tekeli'nin Popülist Modernite Projesi Dönemi olarak tanımladığı, Demokrat Parti'nin iktidar yılları ile 27 Mayıs-12 Mart ve 12 Eylül askerî müdahalelerinin yaşandığı 1950-1980 döneminin Kemalizm anlayışını, gene o dönemin temsilcileri olarak seçtiğim beş fikir insanının düşünceleri üzerinden değerlendirmeye gayret edeceğim.

Prof. Dr. Niyazi Berkes, 1908'de Lefkoşa'da doğmuş, kardeşi ile birlikte isimlerini "Hürriyet Kahramanları" Enver ve Niyazi'den almışlardır. Tanör'e göre, bir sosyolog olmasına rağmen Niyazi Berkes'in yazdıkları, aynı zamanda bir anayasal gelişme tezi oluşturacak zenginliktedir.

İkinci isim, Tanör'ün "sadece kuru hukuk metinlerine ve gelişmelerine değil, aynı zamanda ve özellikle halka, topluma bakma tutumu" klasik Kemalist tahlilciliğin uzun yıllar içinde yüzdüğü sığlığa düşmekten alıkoymuştur şeklinde takdim ettiği isim Tarık Zafer Tunaya'dır.

Berkes de Tunaya da Cumhuriyet'in ilk nesline mensuplardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu ve bu yeniden doğuşun heyecanını çocuk yaşta yaşamış, gelişmeleri bu çerçevede gözlemlemiş ve özümsemişlerdir. Tanör'e göre her ikisi de Kemalist anayasal tezlerde yeniden canlanma döneminin öncüsü olan Kemalistlerdir.

---

[29] Tekeli, İlhan-Selim İlkin, "Sunuş," *Cumhuriyet'in Harcı: Köktenci Modernitenin Doğuşu*, Birinci Kitap, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. x.

Bülent Tanör'ün, popülist anayasal tezlerin siyaset bilimci temsilcisi olarak tanımladığı Prof. Dr. Kemal Karpat 1923'te Romanya Babadağ'da doğmuştur. Karpat'ın düşün dünyasında, Babadağ'da geçen çocukluk ve gençlik yıllarının ona daha farklı bir perspektiften yorum yapabilme olanağı sağladığını düşünüyorum.

Tanör'ün "sosyalist siyasal bilim ve anayasal tezlere şimdilik en çok yaklaşan yayımları veren kişi" olarak betimlediği Prof. Dr. Taner Timur'a göre bilimsel bir iddiası olmayan Kemalizm siyasal bir doktrindir. Türk toplumunun evrimine paralel olarak anlam değiştirdiği için birden fazla "Kemalizm" mevcuttur.

Prof. Dr. Feroz Ahmad ise 1938 Delhi doğumludur. "Altı ok"ta demokrasi ilkesinin yer almadığını, demokrasinin yerini "halkçılık"ın aldığını belirten Ahmad, Kemalist hareketin Hindistan'daki etkilerini de yakından bilen bir akademisyendir. Niyazi Berkes hariç, Tanör, Tunaya, Timur ve Ahmad ile uzun süre, Karpat ile kısa süre tanışıklığımız olduğunu vurgulamaktan kendimi alamadığım için okurların anlayışına sığınıyorum.

Niyazı Berkes'in Cumhuriyet Tarihi Okuması

İkinci Meşrutiyet'i ve İmparatorluğun sonunu çocukken yaşayan Niyazi Berkes, Cumhuriyet'in ilan edildiği yıl on beş yaşındadır. İnanmış bir Kemalist ve cumhuriyetçi olan Berkes 1948 DTCF tasfiyesinde Pertev Naili Boratav, Behice Boran ve Muzaffer Şerif Başoğlu ile birlikte Ankara

Üniversitesi'nden ayrılmak, Kanada'ya gitmek ve akademik yaşamını Mc Gill Üniversitesi'nde devam ettirmek zorunda kalmıştır. Ömrünün kalan kısmını Kanada'da ve 1975'te emekli olduktan sonra yerleştiği İngiltere'de geçiren Niyazi Berkes, çok arzu etmesine rağmen, Türkiye'ye dönememiştir.

Niyazi Berkes'in *Unutulan Yıllar* adıyla yayımlanan anılarını yayıma hazırlayan Ruşen Sezer, yazdığı önsözde Berkes'in Türkiye'ye dönemeyişinin nedenlerini açıklar. Niyazi Berkes'in Macit Gökberk'e ve Zahide Gökberk'e yazdığı mektuplardan öğreniyoruz ki, 1969 yılında, Berkes'in ikinci eşi Fay Kirby'nin Çeşme'de bir çiftlik kurmak için uğraştığı günlerde, İzmir'de bir bomba patlar. Bu olayın hemen sonrasında, bomba eyleminin ar-

dında "eski bir komünist ve memleketten kaçak" olarak görülen Niyazi Berkes'in olduğu ve irtibatı karısının kurduğu ihbarı yapılır. Polis, Kirby'nin kaldığı yeri basar ve evraklarına el koyar. Ancak ihbar asılsız çıkar ve savcılık takipsizlik kararı verir.

Bu olaydan iki yıl sonra "elimde doğdu" dediği Sinan Cemgil'in ölümü ise Berkes'i çok sarsmıştır. 12 Mart sonrasında dostlarının yoğunlaşan ikazları üzerine "şiddetle istemesine rağmen," Türkiye'ye dönmek isteğinden vazgeçer.[30] 1988'deki vefatından önce cenazesinin Türkiye'ye götürülmesini vasiyet eder.

Türk düşünce tarihinde "işlevsel" bir önemi olan Niyazi Berkes, yirmi yıl ara ile iki kez, 1940'lı ve 1960'lı yıllarda, Türk fikir âlemine etkin şekilde müdahale etti. 1940'larda yaptığı sosyolojik çalışmaları yanında siyaset bilimi alanında "bilgilendirici yanı ağır basan" makale ve kitaplar yazdı. Özellikle *Yurt ve Dünya* dergisindeki yazıları "birikiminin ve genel yaklaşımının Türkiye'nin sorunları konusunda ne ölçüde kullanıldığını gösterecek mahiyettedir."[31]

Türkiye'ye, Türkiye'nin sorunlarına, dünyadaki konumuna olan ilgisi, heyecanı ve araştırma arzusu hiç azalmayan Berkes, 1961 Aralık ayında yayın hayatına giren *Yön* dergisi aracılığıyla Türk düşün dünyasındaki etkin yerini yeniden geri aldı. Devamlı yazarı olduğu *Yön*'de Türkiye Cumhuriyeti ve Kemalizm ile ilgili düşüncelerini açıkladı.

Kemalist tarih yazımına eleştirel yaklaşanlara ve Birinci Meclis'teki İkinci Gruba olumsuz bakan Berkes'e göre Kemalist devrim iki yüz yıldan beri devam eden modernleşme akımının doğru yolunu bulması ve o yöne yönelmesidir. Her şeyden önce bir çağdaşlaşma çığırı açmak amacı güttüğü için, çağdaş uygarlığın ideolojik eğilimlerine de açıktır.

Fakat bu tür yaklaşımlara karşı deneyci bir tutumu benimseyen Atatürk ideolojik yönlendirmelere de dikkate değer bir ilgisizlik göstermiştir. Berkes'e göre Kemalizmin önemli tezi, kapitalizme de sosyalizme de uymayan, toplumu ekonomik kalkınma yoluyla, ancak bu arada sınıflar arasında uçurumlar yaratmak-

---

[30] Berkes Niyazi, *Unutulan Yıllar*, yay. haz. Ruşen Sezer, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 10-11.
Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyası I*, Ankara, Ayyıldız Yayınları, 1994, s. 136-137.

tan kaçınarak, eşitliğe dayalı muasır medeniyet (çağdaş uygarlık) seviyesine yükseltmek hedefidir.

Berkes özellikle Tanzimat'tan itibaren 'aydınların' rolü, sosyalizm ve İslamiyet gibi konuların üzerinde duruyordu. *Yön* dergisinde yayınlandığı yıllarda çok ilgi gören yazıları Yön Yayınları tarafından, 1964 yılında *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz* ve 1965 yılında *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* isimleri altında kitaplaştırıldı. Yazar daha sonra bu iki kitabı gözden geçirip birleştirerek *Türk Düşününde Batı Sorunu* adıyla yeniden yayımladı.[32]

Yurtdışında, 1964'te, yazdığı *The Development of Secularism in Turkey* isimli kapsamlı kitabı, 1973'te *Türkiye'de Çağdaşlaşma* ismiyle Türkçeye çevrildi. Berkes değişik açıklamalarında, fikirlerine değer verdiği bazı kişilerden *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz* isimli kitabındaki bazı görüşlerine gelen eleştirilere üzüldüğünü ve konuyla ilgili tüm görüşlerinin *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında yer aldığını ifade etti. Aynı kitap, doktora çalışmasını tamamlayıp ABD'den dönen Ahmet Kuyaş tarafından yeniden derlendi ve 1978'de YKY tarafından yayımlandı.

Berkes'in modernist dünya görüşünün izlerine bolca rastlanan *Türk Düşününde Batı Sorunu* isimli kitabında yazdıklarına göre modern ulusal Türk tarihi, "Ulusal Kurtuluş Savaşı" ile başlar ve Kemalizmin tesisiyle sonuçlanır.[33] Ona göre Kemalizm devrimi, Mustafa Kemal'in arkasındaki bir avuç ilericiyle, gene bu savaşta yer alan büyük bir gericiler kitlesi arasında "didişile didişile, santim santim koparılmış bir devrimdir."[34]

Halide Edip'e (Adıvar) göre, BMM'de, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu görüşmeleri sırasında açığa çıkan karşıt görüşler Doğu İdeali (SSCB) yanlıları ile Batı İdeali yanlıları arasındaki görüş farkından kaynaklanmaktadır.[35] Halide Edip'in bu sözlerine değinen Berkes'e göre ise, Türk Ulusal Kurtuluş Savaşı Doğu ile Batı veya Hıristiyan dünyası ile İslâm dünyası arasında bir savaş olmaktan

---

[32] Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 8.

Age. s. 84.

Age, s. 85.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları, s. 474.

çok, iki kültür ya da uygarlık sistemi arasında bir savaştır. Ona göre Doğu uygarlığı giyim kuşamdan okullara ve devlet rejimine kadar hayatın her alanına müdahale eden, her şeyi dinî kurallara bağlayan İslâm geleneği demekti. Çağdaş uygarlık olarak görülen Batı uygarlığının üstünlüğü ve gücü ise geleneklerle çağdaş zorunlulukları birbirinden ayırmasından kaynaklanıyordu.[36]

Atatürk, içinde dincilik öğesi de bulunan Ziya Gökalp'in harsçılık ideolojisini değil, Şemsettin Sami'nin (Fraşeri) "uygarlıklar maddî ve manevî bütünlerdir. Batı'nın maddî üstünlüğünün altında yatan manevî ve kültürel üstünlük etkenleri vardır" görüşünü benimsemişti. Bu nedenle Atatürk'e sadece şeriatçılar, hilafetçiler, saltanatçılar değil, Türkçüler de karşı çıkmışlardı.[37]

Berkes'e göre laiklik ilkesinin, her biri farklı bir anlayış yolu gerektiren iki yanı vardı. Bir yanı, çağdaş bir rejimde din sorununun bir aydınlanma sorunu olması, diğer yanı ise çağdaş ahlâk ve kültür gelişmesi sorunu olmasıydı. Biri laikliğin daha çok bireysel, ötekiyse daha çok toplumsal yanıydı. 1925 şapka devrimi, 1928 harf devrimi, 1925 ve 1931 takvim, saat ve ölçülerdeki değişiklik, 1932 dil devrimi ve1934 soyadı kanununun kabulü çağdaşlaşma yönünde atılan adımlardı.[38]

Kendi ulusal sınırları içinde, çağdaş uygarlık ile zıtlaşmayan bir kuruluş yaratmak isteğiyle yola çıkan Kemalist Devrim sayesinde, Lale Devri'nden beri sürüp giden sorunun çözümü bulunmuş, iki yüz yıllık bocalama sona ermiş ve yeni bir dönem açılmıştı. Berkes'e göre, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusal bir devlet olarak kurulması sayesinde, gerçek bir devrim hüviyetini kazanan Kemalizm aynı zamanda Mustafa Kemal'in de en büyük başarısıydı. Kemalist devrimin en önemli özellikleri, modern rejimin ulusal bağımsızlığa, halk egemenliğine, cumhuriyet hükümeti sistemine ve din-devlet ayrımına dayanması, devrimci ve devletçi olmasıydı.[39]

Ancak açılan bu yeni dönemin problemleri de çok geçmeden kendini gösterecektir. Çünkü Türkiye, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, kesin olarak gerçekleştirmeyi göze aldığı bu toplumsal uy-

---

[36] Age., s. 516.
Age., s. 517.
Age., s. 539.
Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 87-91.

garlık devrimini tamamlayamadığı için İkinci Dünya Savaşı'nın ardından bu devrimin yürütülmesine karşı çıkan güçlerin yarattığı sonuçları yaşamak zorunda kalmıştır.

Berkes'e göre, Türk sosyalist hareketinin zafiyet gösterdiği iki alandan birincisi dinci, Batıcı, komprador veya ırkçı çevrelerin söylemlerini güçlü bir şekilde eleştirememesiydi. İkinci zayıf noktası ise Türk çağdaşlaşma sürecini Batı sosyalist düşüncesinden kopya ettikleri, "üst yapı-alt yapı" veya "sınıf savaşı" kavramları gibi, aslında önemli, ancak tarihî ve felsefî düşün çerçevesinde değerlendirilebilecek olan "âyetleştirilmiş" kavramlar içine hapsedip daraltmalarıydı. Bu daraltış, bir yandan siyasal-toplumsal görüşleri "partizanlık buyruğu" içine hapsediyor, diğer yandan da bugünkü Türk toplumunun geçmişindeki Doğu toplum-devlet türü, İslâm dini ve imparatorluk geçmişi gibi üç tarihsel ayrıcalığı, onları benimser görünmekten korktuğu için, tümüyle inkâr edişinde görülüyordu.

Fakat "Doğu toplum-devlet türünün" İslâmiyet, Osmanlı ve günümüz Türkiye koşullarının en temelinde yattığını ilk olarak, "kendisinden beklenmeyecek bir sezgi gücüyle," liberal-kozmopolit Prens Sabahattin ve son olarak sosyalist değil, antiemperyalist bir ulusçu olan Atatürk fark etmişti. Ancak Berkes'e göre, günümüz sosyalistleri bu durumun hâlâ farkında değillerdi. "Efruzlaşmış"[40] sosyalistler Mustafa Kemal'in toplum ve sınıf yapısı ile ilgili görüşleri kadar tarih arayışını da anlayamadıkları; onun kurduğu devrimci parti geleneğini de sonraları yozlaşmasının nedenlerini de belledikleri "âyetlerle" yorumladıkları; ve onu bildikleri kalıpların neresine koyacaklarını kestiremedikleri için, Kemalizmi görmezden geliyorlardı.[41]

Atatürk ilericiliğe öyle bir ateş, öyle bir heyecan katmıştır ki Berkes'e göre, "o günleri yaşayanların bugün hasretle anımsadıkları gibi, gericiliğin her çeşidi o ateşin karşısında erimiş, zavallılaşmış, gülünçleşmiştir. ... Kendi ulusal sınırları içinde toplanmak, çağdaş uygarlıkla zıtlaşmayan bir kuruluş yaratmaya hazırlanmak, Kemalist görüşün gerekli sonuçlarıdır. Bu sonuçla-

---

[40] Ömer Seyfettin'in öykünmeci Batıcılığa işaret eden *Efruz Bey* isimli romanının ironik karakteri.

[41] Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 10-11.

ra varmakla Kemalist devrim, on sekizinci yüzyılın başlarından beri sürüp gelen sorunun çözümünü bulmuştur. İki yüz yıllık bocalamanın artık tarihi kapanmış, yeni bir dönem açılmıştır."[42]

Berkes, o vakte kadar, modernleşme yönündeki hiçbir reform denemesinde toplumun temelinden değişmesi gerektiğinin anlaşılamadığını düşünür. Ona göre Ortaçağ uygarlığının sevgili kavramı olan "niza" fikri kafalarda öylesine yer etmiştir ki atılan reform ve modernleşme adımlarını tanımlamak için kullanılan, "Nizam-ı Cedit," "Tanzimat," ve önceden Kanun-ı Esasî yerine kullanılan "Nizamet-i Esasiye" gibi terimlerde dahi hep bu durum karşımıza çıkmaktadır.[43]

Ancak Atatürk'e göre asıl büyük iş, ekonomik bağımsızlığı ve kalkınmayı sağlamak olacaktır. Bu amaçla, asıl adı Türkiye İktisat Kongresi olan, ancak daha ziyade İzmir İktisat Kongresi olarak bilinen Kongre ekonomik kalkınmanın yöntemini belirlemek amacıyla toplanmıştır. Fakat Mustafa Kemal Paşa, 17 Şubat 1923 günü, kongrenin açılış konuşmasını yaptıktan sonra İzmir'den ayrıldı ve 19 Şubat 1923'te Lozan'dan dönen İsmet Paşa ile Eskişehir'de buluştuktan sonra Ankara'ya gitti.[44]

Berkes'e göre Kongre salonuna egemen olan, Mustafa Kemal'e daha önceki süreçlerde de muhalefet etmiş olan Kongre Başkanı Kâzım Karabekir Paşa idi. Kongre özel teşebbüsçülerin "din-ekonomi"karması görüşünün etkisi altında başlamış ve bitmişti. Karabekir Paşa kongreye, ekonomik sorunları din, gelenek, ahlak açısından gören bir yasayı dahi kabul ettirmişti. "Kongre sanki ekonomik kalkınma meseleleri için değil de ahlakı ıslah için toplanmıştı."[45]

Berkes'e göre devletçilik ve planlı kalkınma ilkeleri Batı'dan yardım, kredi, dış yatırım vb. alınmadan başarıldıkları, antiemperyalist ve antikapitalist bir yöntem oldukları için Osmanlı İmparatorluğu'nu Düyun-ı Umumi'yi kabule zorlayan şartların anti teziydiler. Fakat sağlanan yüksek büyüme oranlarına rağ-

---

[42] Age., s. 90.
Age., s. 93.

[44] Çetinkaya, Doğan, "1923 Türkiye İktisat Kongresi'nin Bağlamı: 'Dışarıya' Verilen Mesaj Mitini Sorgulamak," *Toplumsal Tarih*, İstanbul, sayı: 350, Şubat, 2023, s. 36-41.
Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 101.

men üretimin artmaması, köylü, işçi ve fakir halka refahın yansımaması devletçiliğin başarısız yönüydü.

Devletçilik ilkesini çok önemseyen Berkes'e göre devletçiliğin 1930'lardaki uygulanışı ile 1940'lardaki tatbikatı farklıydı. Ve bu durum bize günümüzün ekonomik sorunları için biri olumlu, diğeri olumsuz; biri neler yapılabileceğini, diğeri nelerin neden yapılmadığını gösteren iki ders verecek nitelikteydi. 1930'larda Türkiye Batı ekonomilerinin hazır reçetelerine göre değil, kendi reçetesine göre uyguladığı devletçi ekonomik politikalar sayesinde dış borç ya da yardım almadan kalkınmıştı. Bu yıllarda uygulanan iki sanayileşme programı için gerekli sermaye ulusal kaynaklardan sağlanmıştı. Böylece Türkiye, geri kalmış ülkelerde ulusal gelirin %5'ten fazlasının yatırıma harcanabileceği kanıtlamıştı. Ayrıca devletçiliğin sermaye mobilizasyonu kamusal ve özel sermaye birikiminin temellerini hazırlamış, ekonomik kalkınmanın ilk hızını sağlamıştı.[46]

Buna karşılık sanayi yatırımları iş hacmini artırmışsa da üreticilik düzeyinde gerçek bir ilerleme sağlanamamış, ulusal gelirde ancak hafif bir ilerleme olmuştu. Hâlâ Türkiye'nin %80'i tarımda, ancak %8'i sanayide çalışıyordu. Sağlanan kalkınma ve gelişme köylü, işçi ve fakir halk kitlelerinin gelir, yaşama ve tüketim seviyeleri aleyhine olmuştu. Hatta, "Tanzimat'ın sanayi ve ticaret gelişmelerinin şehirleşme üzerindeki etkisi, orantılar gözetilirse, daha güçlü" olmuş, İstanbul, Selanik, İzmir, Zonguldak, Samsun gibi şehirler daha hızlı şehirleşme değişimlerine uğramıştı.[47]

Dolayısıyla devletçilik salt ekonomik önlemlerden ibaret değildi. Onu kolaylaştıracak, hızlandıracak, derinleştirecek, toplum üzerinde derin etkiler yapacak reformların planlaması gerekliydi. Fakat bir toplumsal devrim gerçekleşmemişti. Örneğin İsviçre'den alınan medeni kanun çokeşli evliliği yasakladığı halde, özellikle kendine yeter köy ekonomisinin kadın emeğine dayandığı ve ağalık düzeninin hüküm sürdüğü yerlerde çok kadınla evlilik kalkmamıştı. Hem ekonomik kalkınma ve çağdaş uygarlıkların seviyesine çıkmak hem de geleneksel toplum dokusunda temelli değişikliklere yanaşmamak olamazdı. "Bu ancak Hazreti

[46] Age., s. 105-108.
Age., s. 112-113.

Ömer devrinin hasretini çeken şeriatçılara, Cengiz yasa ya da töresini özleyen Turancılara, ortaçağ lonca ve reaya düzenini ideal sayan Anadoluculara göre mümkündü."[48]

Devletçilikten vazgeçildiği yıllarda, Kemalist devrimciliğin yerini bu üç görüşün ortak paydası olan gelenekçilik alacaktı. Bu yüzden Berkes altı ilkenin anayasaya girmesini çok olumlu buluyor ve bu ilkelerin birinin bile uygulanmamasının anayasayı çiğnemek suçunu işlemek olacağı yorumunu yapıyordu.

Berkes devletçilik uygulamalarının beklenen sonucu vermemesinden İsmet İnönü'yü ve tutucu pratikleri sorumlu tutar. Ona göre CHP'nin tutucuların eline geçmesi nedeniyle mutlaka yapılması gereken toplumsal reformların yapılamaması başarısızlığın en önemli nedenlerinden biriydi. Kısmen 1935'lerde ve özellikle 1940'lı yıllarda Kemalizm iyice dondurulup "bir kalıp laflar sistemi" haline getirilmişti. Hatta ideoloji üstü olan Kemalizmi totaliter ideolojiler yararına kullanma kanalları da açılmış, Atatürk'ün dünya ölçüsünde kazandığı prestijden yararlanarak "millî şeflik" doktrini ortaya atılmıştı. Atatürk dinlerin Tanrı anlayışında olduğu gibi bir yana konup transandantal bir mertebeye yükseltilmişti. Böylece Kemalizm artık gelişemez, deneylenemez, tartışılamaz statik bir doktrin, bir "akide" haline getirilmişti.[49]

Berkes'e göre bazıları Kemalizmi faşizm ya da Nazizm gibi bir ideoloji olarak anlamaya ve solculuk, Kızıllık, Moskova ilhamlı olmak gibi amiyane lakırdılarla ifade edilen tehlikeli bir devrimcilik olarak algılamaya başlamışlardı. Devletçilik programı ise kapsamı daha genişletilecek, belirlenecek, somutlaştırılacak yerde gitgide daraltılmaya, kalıplaşmaya ve katılaşmaya bırakılmıştı. Dolayısıyla Berkes başarısızlıktan devletçiliği değil, yerli uygulama hatalarını sorumlu tutar. Devletçilik ilkesini Kemalizmin diğer beş ilkesinden daha fazla önemser. Toprak reformunun yapılamamasını ve Köy Enstitülerinin kapatılmasını eleştirir.[50]

Başbakan Şükrü Saraçoğlu da Berkes'in eleştirilerinden kurtulamaz. Ona göre, "Vaktiyle Türk'ü Türk'ten gayrıların sömür-

[48] Age. s. 115.
Age., s. 118.
Age., s. 120-128.

mesine isyandan doğan Türkçülük, onu 'bir Rum gibi banker, bir Ermeni gibi tüccar, bir Avrupalı gibi özel teşebbüsçü' olma anlamında anlayan Cenevre Türkçülerinden Şükrü Saraçoğlu'nun verdiği paroladan sonra hızını alan anti-kemalist cephe, Türkü Türke sömürtme döneminin, Türk toplumu içinde sınıf çatışmalarının kapılarını ardına kadar" açmıştır.[51]

Çok partili döneme geçilmesine olumsuz bakan Niyazi Berkes, 1946'dan sonra halkın birbirine düşman iki kampa bölünmesinden şikâyetçidir: "Halk Partisinin bezginlik getiren okları birer birer kırılıp fırlatılmış, halk Batılılaşmaktan, laiklikten, devrimcilikten yaka silker hale getirilmiş... Bu anarşinin yarattığı ve 'demokrasi' denen şey Kemalizm'e karşı çevrilmiş bir genel savaşın ürünü oldu. Kurtuluş Savaşı'nda Mustafa Kemal'e karşı o kadar direnen, fakat onun karşısında yenilen gericiliğin intikamı işte buydu. Demokrasi, Kemalizmin zıddı demek oldu." Üstelik büyük kârlar getirecek iki milyar dolarlık yabancı yatırımın akacağı umuduyla devletçilik uygulamasından vazgeçildi diyen Berkes, kalkınmanın yerli ve yabancı özel sermayeye havale edilmesinden şikâyetçiydi.[52]

Berkes günün birinde Türkiye'de de Menderes devri gibi ve onun ötesinde din allamelerinin kafasındaki kişilerin meydanlara egemen olduğu, takkeli din politikacılarının türemesinden, şeriat devleti laflarının başlamasından korkuyordu. O takdirde Atatürkçülük, laiklik gibi lafların ağıza alınamayacağından, hele aydınlar korkup seslerini çıkarmazlarsa, Türk toplumunun derinlerinde gizli tohumların yeşermesinden ve boy vermesinden ürküyordu.[53]

Tarık Zafer Tunaya'nın Cumhuriyet Tarihi Okuması

Tarık Zafer Tunaya, yedi yaşında iken ilan edilen Cumhuriyet ile büyümüş, Cumhuriyet'in ilanını, yeni bir ulus-devletin doğuşunu yaşamış, hissetmiş, özümsemiş bir aydındır. Cumhuriyetçi demokratikleşmenin çağdaş topluma açılan yol olduğunu

---

[51] Age., s. 142.
Age., s. 142-147.
Berkes, Niyazi, *Asya Mektupları*, İstanbul, Çağdaş Yayınları, 1976, s. 30.

görmüş ve ömrünün sonuna kadar Cumhuriyet'e inançla sahip çıkmıştır. Ulusal devletin ne denli güç koşullarda kurulduğunu bilen Tunaya gibi cumhuriyetçiler hep Atatürk'ten ve laik düzenden yana olmuşlar, ulus devleti ve Kemalizmi savunmuşlardır.

Ulusal devlet kaygısı Cumhuriyet'i seküler, dünyevi bir topluma dönüştürmüştü. Hukuk sil baştan ele alınmış; geleneksel bir topluma çağdaşlaşma yönünde verilen değişim ivmesi sayesinde farklı bir toplum kurulmuş; Niyazi Berkes'in ve Tarık Zafer Tunaya'nın nesli bu gelişimin canlı şahitleri olmuşlardı. Benim Tunaya okumalarında gözüme çarpan bir nokta, Tunaya'nın genellikle Mustafa Kemal yerine Atatürk, Kemalizm yerine de Atatürkçülük sözcüklerini tercih etmesidir.

Tanör'e göre "Tarık Zafer Tunaya, klasik anayasa hukuk teorimize ve öğretimimize sosyal ve siyasal bilimlerin ışığını getiren ilk kişilerdendir." Onun 1950'lerden itibaren "verdiği bütün ürünlerde, hukuk sorunlarını ekonomik, sosyal, siyasal ve ideolojik yönleriyle irdeleme yöntemi sürekli gelişme göstermiştir."[54]

Tarık Zafer Tunaya gibi Cumhuriyet'in ilk nesil hukukçuları yeni kurulan ulus-devleti belki de en derinden algılayan kuşaktır. "İki dünya savaşı arasının güç koşullarında toplumu hukuk normları ile hızlı bir dönüşüme tabi kılma girişimi hukukçuya ayrı bir görev yüklemiş. Cumhuriyet, özgürlükleri pahasına dahi olsa, bireyini eşitlikçi bir toplumla savunmayı amaçlamış, çağdaş devletin hukuk devleti olduğu, Cumhuriyet'in, meşruiyetinin ancak hukukun eşitçi potasında yeşereceği hukukçuların ödün vermedikleri bir gerçek olmuş."[55]

"Müdafaa-i Hukuk" kavramını çok önemseyen Tunaya'ya göre kolektif hürriyet, bağımsızlık, otoriterlik ve devrimcilik ilkelerini içinde barındıran, İstiklâl Savaşımızı başlatan ve başarıya ulaştıran zihniyet, Müdafaa-i Hukuk anlayışıydı. Kuva-yı Milliye ise, işgal tehlikesini hisseden her yörede kurulan milis güçlerinin adıydı. Bunlar da kısa bir süre sonra yerlerini düzenli orduya bırakacaklardı. Türkiye Cumhuriyeti Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde, Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği yepyeni koşul-

---

[54] Tanör, *Anayasal Gelişme Tezleri*, s. 80.
Toprak, Zafer, "Tarık Zafer Tunaya ve Cumhuriyet'i Savunmak," *Tarih ve Toplum*, sayı 87, Mart 1991, s. 23-27.

lardan ustalıkla yararlanmayı bilen Müdafaa-i Hukukçu bir ekip tarafından kurulmuştu. Müdafaa-i Hukuk Türk Devrimi ideolojisinin düşünce köküydü.[56]

Tunaya Türk devriminin ana amacının ve hedefinin yeni bir devlet kurmak ve bu siyasal organizasyonu millî, bağımsız, demokratik temellere dayamak olduğunu saptar. Tek çıkar yol, milletin kendisini "kendi azim ve kararı ile" kurtarmasıdır. Ona göre Atatürk'ün gerçek dehası Türk milletine inanmasıydı. "Michel Ange'ın bir şiirinde söylediği gibi her mermer blokunda bir Venüs heykeli saklıdır. Gerçek san'atçı bu heykeli o kaya parçasından çıkarana derler. Atatürk de Türk milletinde bu ruhu, bu görkemli varlığı sezen ve ona şekil veren Büyük İnsandır."[57]

"Devrimin yolu" meşrutiyetçi bir özlem olmayıp, "Türklerin uygarca ve efendice" yaşama iradesinin açık ifadesiydi. Ve bu özlem, tutucu kalıplara sığmayacak kadar engin ve kalıpların hepsini parçalayacak denli ihtilalciydi. "İstiklâl-i tam" ilkesinin karşısında hangi engel varsa, ister saltanat ister hilafet hangi kurum varsa, dünya tarihinde ilk kez tümüne karşı bir savaş verilmiş ve tümü de yıkılmıştı.[58] Ancak bağımsız, millî, kalkınmış bir Türk devletinin kurulmasına Batı demokrasileri de Sovyetler Birliği de karşıydı. Müdafaa-i Hukukçular işte bu iki ateş arasından geçerek Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmuşlardır.[59]

Sadece 1919-1920 yıllarında, dış düşmanla işbirliği yapan saltanat yanlıları yirmi üç iç isyan çıkarmışlardı. İşgalciler Eskişehir'e kadar gelirlerken, TBMM hükümetinin silahlı kuvvetleri önce yer yer din perdesi altında, çoğu zaman halife adına çıkarılan iç isyanları bastırmak zorunda kalmıştı.[60]

İlginçtir ki, dört yıl sonra, hilafetin kaldırılması tartışmaları sırasında Gazi'ye halife olması da teklif edilecekti. 1924'te

---

[56] Tunaya, Tarık Zafer, "Atatürkçülük-Dün, Bugün, Yarın," *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1908): Mütareke,Cumhuriyet ve Atatürk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 226.
Tunaya, Tarık Zafer, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, Ankara, Turhan Kitabevi, Ankara, 1981, s. 5-7.
Age., s. 41.
Age., s. 60.
Tunaya, Tarık Zafer, *Medeniyetin Bekleme Odasında*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1969, s. 236.

Hilâl-i Ahmer (Kızılay) heyetinin başkanı olarak Hindistan ve Mısır'a giden Rasih (Kaplan) Hoca görüştüğü heyetlerin Mustafa Kemal'in halife olmasını istediklerini iletmişti. İslâm dünyasının özlemini dile getirdiğine inanan Rasih Hoca'ya Gazi şu cevabı vermişti: "Konusu, anlamı olmayan efsaneli bir sıfatı takınmak gülünç olmaz mı?" Mustafa Kemal'e göre Türk sistemi ulusaldı. "Beynelmilelci" ve teokratik olmayacaktı. Halifelik hükümet anlamında alınarak milletin temsilcisi olan TBMM'ye verilecekti.[61]

Tunaya'ya göre, sosyo-ekonomik bakış açısından Kemalizm, ülkeyi az gelişmişlikten ve geri bırakılmışlıktan kurtarışın ideolojisidir. 29 Ekim 1923'te ilan edilen Cumhuriyet ise, Türkiye'yi muasır medeniyet düzeyine ulaştıracak olan en iyi rejimdir. Esasen Atatürk'ün temel ilkesi "Medeniyetçilik" ilkesine dayanmıştır. Batılılaşma bu tezin doğal sonucudur.[62]

Demokrat eleştirel bir bakış açısı çerçevesinde, Cumhuriyet ile demokrasi arasındaki bağı vurgulayan Tarık Zafer Tunaya, doğru bildiği fikirlerini bıkmadan savunmuştur. Tunaya, Atatürk'ü eleştirenlerin çok önemsedikleri Sovyet yardımının koşulsuz ve sadece iyi niyetli bir eylem olmayıp, Anadolu'da savaş kazanıldıktan sonra bir Sovyet Cumhuriyeti kurulması amacına yönelik olduğuna dikkat çeker. Ayrıca Sovyetlerin Enver Paşa'yı hem İngilizlere hem de Mustafa Kemal Paşa'ya karşı bir koz olarak ellerinde tuttuklarını derinlemesine incelediği İkinci Komintern'in ve Bakü Şark Milletleri toplantısı kararlarından alıntılar yaparak açıklar. Ancak Sovyetlerin bu niyetlerine rağmen Mustafa Kemal Paşa'nın izlediği dirayetli ve öngörülü yönetimi sayesinde Sovyetlerin oyununa gelmeden bu yardımdan faydalanılmıştı. Tunaya, Atatürk'ü bu nedenle eleştiren çok sayıda sosyalist-sol tarihçinin yorumlarına tatmin edici ve gerçeği açıklayan cevaplar verir.

Tunaya'ya göre Türk Devrimi Batı ve Doğu arasında ateşli vadiden geçerek yolunu çizmiştir. Bu yolu saltanatçı, komünist, sömürgeci, himayeci, ırkçı, teokratik şekilleri ve sistemleri reddederek, yıkarak, parçalayarak çizmiştir. Atatürkçülük bu oluşun felsefesidir. İlk kez Şark kafası ile savaşmak yürekliliğini göste-

---

[61] Tunaya, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, s. 93. Age. s. 83.

ren Türk Devrimi, aynı şekilde, Doğu dünyasında da demokratik bir cumhuriyeti kurmuştur.[63]

Az gelişmiş kafalar, az gelişmiş ülkeleri kurtaramaz diyen Tarık Zafer Tunaya'ya göre "bir Cumhuriyet ne cahiller tarafından kurulabilir, ne de cehalete dayanabilir"di.[64] O devrim ilk kez dini dünyadan ayırmıştır. Ve ilk kez uygar insanlığı ortak bir aile olarak ilan etmiş ve yeni bir sosyal yapının mimarı olmuştur. Atatürk'e göre Türk Kurtuluş Hareketi bir "halk hareket"dir. Tunaya, "Türkiye Türklerindir. Türkler milliyetperver ve dinlerine hürmetkâr" bir millettir. Ve lisanımızda bu hükümet halk hükümeti diye yadedilir" diyen Atatürk'ün bu sözlerini hatırlatarak, Türk Kurtuluş Hareketinin bir halk hareketi olduğunu vurgular.[65]

"Anayasa hukuku öğretimimizin seçkinci ve koyu idealist yöntemlere bağlılık gösterdiği 1960'larda"[66], Osmanlı tarihine aşağıdan yukarıya, yani halktan padişaha doğru bakışın yeni olduğunu vurgulayan Tunaya, gerçek fikirler üzerinde hemen hiç durulmamış olmasını, örneğin ıslahatçı ve muhafazakâr ekiplerin hangi tezleri savunduklarının ve İmparatorluğun siyasî kuvvetlerinin neler olduğunun bilinmemesinin eksikliğini eleştirir.[67]

Tunaya'ya göre, o vakte kadar, imparatorluk çerçevesi içinde ıslahat (Batılılaşma) hareketleri kendilerini gerçekleştiren güçlerin menşeine göre iki türlü gerçekleşiyordu. Birincisi, imparatorluğu kendi çıkarına göre planlayan ve adeta bir "limited şirkete" dönüştürmek isteyen Batı'nın yoluydu. İkinci yöntem ise Batı'nın baskısı karşısında yukarıdan aşağıya, "bir şeyler" yapmak isteyen, ilmiyenin de desteklediği, sarayın yoluydu. Fakat Türk Devrimi her ikisinin de hesaba katmadığı Türk halkı tarafından yapılmıştır. Bu bakımdan, Müdafaa-i Hukuk prensibine sadık kalan Türk halkı Batı'nın ve sarayın dışında üçüncü kuvvettir. Devrim de bir sentezdir. Atatürkçülük bu oluşun felsefesidir.[68]

---

63 Age., s. 60.

64 Age., s. 77.

Age., s. 88-89.

Tanör, *Anayasal Gelişme Tezleri*, s. 80.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Siyaset İlmi Serisi 8, İstanbul, Yedi Gün Matbaası, 1960, s. 6.

Tunaya, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, s. 93.

Tunaya'ya göre, Ankara'nın karşısında cephe alan ve devrimlerin "aceleciliğini" diline dolayan İstanbul basını yanılıyordu. "Türkiye Cumhuriyeti 29 Ekim 1923 Pazartesi günü saat 18.45 ile 20.30 arasında gökyüzünden" indirilmemişti. 158 mebusun oylarıyla "alelacele" verilmiş bir kararın sonucu da kurulmamıştı. Toplumsal olayları bir ya da birkaç kişinin birdenbire yaratabileceklerini zannedenler esasen hep bu yanılgıya düşerlerdi. "Tarihin, insan iradelerini aşan sürükleyici gücünü hesaba katmayanlar, her şeyi 'sübjektif' kişisel isteklerin ürünü sayanlar" her zaman olduğu gibi yanılıyorlardı. Oysa tarihin mekanizması işlemeye başladığında, ancak onu izleyebilenler devrimci bir tutarlılık içinde kalabilirlerdi. Bu gerçeğin bilincine en başta Mustafa Kemal Paşa varmıştı. O kurtuluş hareketinin kendi iradesini aştığını, ulusal kurtuluş seline kapıldığını anlamıştı.[69]

Birinci Meclis'teki mebuslar ortaya atılan biri devrimci, diğeri saltanatçı karşıt tezler arasında iki gruba ayrışmışlardı. Uzlaşıp tek bir ortak fikir oluşturmak kolay değildi. "İdeolojik" bir temel bulmak ve onu 1920'lerin Türk toplumu içinde "rejim"leştirmek gerekiyordu. Müdafaa-i Hukukçular bu temel prensibi 1-2 Kasım 1922 günü, yani saltanatın kaldırıldığı gün adeta keşfetmişlerdi.

İstanbul'dan Sadrazam Tevfik Paşa, Londra'da toplanacak barış konferansına birlikte katılmayı önermişti. Meclis konuyu tartışırken 1921 Teşkilât- Esasiye Kanununun 1. Maddesinde yer alan "Hakimiyet kayıtsız-şartsız milletindir" prensibi hatırlanmıştı. Devrimci gruba göre sorun çözülmüştü, çünkü meclis 1921'de bu maddeyi kabul ettiğinde saltanat zaten kaldırılmıştı. Bu nedenle şimdi özel bir kanuna gerek yoktu. Tunaya'ya göre dünya Anayasa tarihinde ender rastlanan bir mantıkla ve bu prensipten çıkan neticenin hukukileştirilmesinin sonucu olarak, Osmanlı saltanatı TBMM kararıyla kaldırılmıştı. O gün üstelik bir kandil günüydü.

Millî egemenlik ilkesinin Türk Devriminin "zapt ettiği" bir köprübaşı olduğunu savunan Tunaya'ya göre, millî egemenliğin yolu millî devletten geçer. Amaç, millî, bağımsız ve demokratik bir devlet kurmaktı. Saltanatı yıkan millî egemenlik prensibi 1923'te, Cumhuriyet'in ilanında da uygulanacaktı. 1921 Teşkilât-ı

[69] Age., s. 159-160.

Esasiye Kanununda "saklı bulunan cumhuriyet" Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun 1. Maddesini tevzihan (açıklayarak) değiştiren bir kanunla "ortaya çıkarılmıştır". Mustafa Kemalci ekibin tarihin oluşumuna getirdiği sübjektif katkı buradadır.[70]

Tam anlamıyla bir cumhuriyetçi, Atatürkçü, ulusalcı ve saygın bir anayasa hukukçusu olan Tarık Zafer Tunaya, akademik eserleri dışındaki hemen tüm yazılarında sadece Türk Devrimi ve Atatürk üzerinde durur. Cumhuriyet'in geldiği noktayı değişik yönleriyle irdeler. Türk Devriminin ne olduğunu anlatmaya, izah etmeye, yorumlamaya ve haksız olduğunu düşündüğü eleştirileri bilimsel ve tarihî örneklerle cevaplamaya çalışır.

1961 Anayasa'sını hazırlayan anayasa hukukçularını eleştirenlerin tanımıyla "sol Kemalist" olan Tarık Zafer Tunaya, 1961 Anayasa'sının sosyal güvenlik ve sosyal devleti öngören maddelerini Türk Devriminin doğal sonucu olarak görür ve savunur. [71] Atatürk ve devrim karşıtı görüşleri tutarlı bir şekilde eleştirir ve Atatürk devrimlerini anlatır. Ona göre Türkiye Cumhuriyeti büyük ve köklü bir devrimin eseriydi. Belki ideolojik arayışlar, arayıcıların kültürü oranında çoğu zaman acemice olmuştu. Fakat arayış içtendi, sürekliydi ve Türkiye'yi kurtarmış olan İstiklâl Savaşı'nın itici gücü olan Müdafaa-i Hukuk ruhunun kurumlaştırılmasıydı. Bugün bu yoldan sapılmıştı ve siyasal pazarlıklar uğruna kurumların özleri boşaltılıyordu.

Tarık Zafer Tunaya, 30 Ekim 1966 tarihli *Cumhuriyet* gazetesindeki yazısında Mustafa Kemal'in, 29 Ekim 1923 akşamı, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı seçilmesi üzerine TBMM'de yaptığı konuşmada, "Milletin teveccühünü bir nokta-i istinat telakki ederek hep beraber ileriye gideceğiz" dediğini hatırlatır ve sorar: "Laiklik temeli üzerine oturtulan Cumhuriyetin içine bakınız. Hilafet isterük yaygaraları üzerine çöreklenen Nurculuk-Ticanilik-Nakşilik üçlüsünün, zorla körüklenen mezhep kavgalarının tozu dumanı arasında O'nu tanıyabilir misiniz?" Kırk üç yılın bilançosunu çıkarttıktan sonra üzülerek, "Bu koşullar altında O, herhalde 'muzaffer'dir, 'muvaffak'tır, ama 'mes'ut' değildir" sözleriyle bu soruyu kendisi cevaplar.[72]

---

[70] Age. s. 162.

Age. s. 97.

Age., s. 123-124.

12 Eylül darbesi sonrası ülkede serbest seçimlerin yapılacağı belli olunca, Zafer Toprak'ın Tarık Zafer Tunaya ile yaptığı röportaj 20 Şubat 1983 tarihinde *Milliyet* gazetesinde yayımlanmıştır. Toprak'ın sorduğu "Çoğulculukla ulusal devlet uyum içerisinde görülebilir mi? sorusunu cevaplayan Tunaya'ya göre çoğulculuk (plüralizm) siyasal araştırmalarda yeni bir terimdir. Siyasal yaşamı tekdüzelikten kurtaran olgudur. Bu bakımdan otoriter, totaliter ve tekçi (monist) rejimlere karşıdır. Çoğulcu siyasal hayat demokrasinin ta kendisidir.

> Çoğulculuk, serbest seçimler sonucu seçilen açık bir iktidarı gerektirir. Bunun ön şartı da tüm fikirlerin serbestçe açıklanabilme özgürlüğüdür. Bir bakıma çoğulculuk "çeşitlilik" ile eşanlamlıdır. İlke budur ve çok partili rejim, partiler yelpazesinin tüm çeşitlilikleri ile var olabilmelidir. Cumhuriyet rejimi 1945'e kadar çoğulcu değildi. O tarihten sonra, askeri parantezler dışında, derece derece var oldu.
>
> Çoğulculuğun ulusal devlet ile ilişkisine gelince, çağdaş bir kurumun çağdaş bir devlet içinde yer alması kadar doğal ne olabilir? Vatan hür ve muhterem yaşanan yerdir. Özgürlük topluma yaratma, nefes alma ve kendi kendini yenileme olanakları verir. Robotların olduğu yerde de bir siyasal sistem vardır, ama adı demokrasi değildir. Çoğulculuk, yasaların koruyuculuğunda serbestçe ortaya çıkmalıdır. Güdümlü çoğulculuk ya da izinle kurulan güdümlü parti ve muhalefet demokratik siyasal hayatın bir kurumu olamaz.
>
> Günümüzde "halk demokrasileri" adı verilen komünist blok devletlerinde güdümlü çoğulculuk örnekleri vardır. Fakat komünist partinin direktifi ile hareket etmek zorundadırlar. Bu tür güdümlü çoğulculuğu demokrasi kabul etmez.

Zafer Toprak'ın, Türkiye'de çağdaş anlamda siyasal partilerin doğduğu İkinci Meşrutiyet'ten bu yana siyasal iktidarların belirgin özellikleri var mıdır? İktidarların giderek sivilleşmesi olgusundan söz edilebilir mi? Bu konuda bir dönemleme yapmak mümkün müdür?" sorusunu ise Tunaya, Türkiye'de 1908'den beri oluşmuş iktidarlar sivilleşmemişler, sivilleşememişlerdir, yapılarında askerlik ya da askerî bir kontrol ağır basmıştır. Abdülhamit rejimi, kendisini yıkan İttihat ve Terakki iktidarından daha sivil, daha mülkî idi" diye cevaplar.

Tunaya'ya göre Cumhuriyet rejimi boyunca, askerî-sivil yapıda veya ordunun kontrolü altında, siyasal iktidarları temsil eden devlet başkanları Atatürk ve İnönü olmuştur. DP iktidarı bu bakımdan daha sivil olmakla birlikte, bir parantez olarak, istisnaî bir niteliğe sahip olmuş ve askerî bir müdahaleyle son bulmuştur. Sonuçta, demokratik rejimlerin temel bir koşulu olan sivil-asker ayrımı ve askeriyenin sivil siyasal iktidara tâbî olması olgusunun gerçekleşmesi çok güç olmuştur. Türdeş olmayan kitle partilerinin liderleri, bazı istisnalar dışında tüm ülkeyi birleştirici bir politika izleyememiş, sivil rejimin gereklerini yerine getirememişlerdir. Bu bakımdan demokratik gelişmelere olumlu katkı verdiklerini iddia etmek tarihî verilere aykırı düşer.

"Muhalefet demokratik çoğunluğun ürünüdür ve iktidarlar gibi düşünmeme özgürlüğüdür. Bu özgürlük yasalarla tanımlanınca iktidardakiler gibi düşünmemek hakkına dönüşür. Demokrasi de zaten budur" diyen Tunaya'ya göre aslında demokrasi soyut bir kavramdır. Duvara asılıp seyredilecek bir tablo değildir. Demokrasi bir yaşam tarzı değil, "hayattır". Demokrasi yaşanır, hissedilir ve korunur. Fakat demokrasinin de bir disiplini, bir yaşama biçimi, programı ve ilkeleri vardır. Ama bunlar zamanın dışında değildir.

> Özellikle gelişmekte olan ülkelerde demokrasi kalkınma sürecine bağlanmazsa biçimsel kalır. Kısır bir aritmetik çoğunluk sorunu olur. Zaten güçlük de buradadır. Hem kamu hak ve özgürlüklerini hem de ekonomik ve sosyal hakları bağdaştıracaksınız. Özgürlükle eşitliği bağdaştıracaksınız. Unutulmaması gereken husus demokrasinin çok çabuk bozulabilen hassas bir mekanizma olduğu gerçeğidir.

Zafer Toprak'ın, "Siz bir İttihat ve Terakki uzmanısınız. Özgürlük sorununa İttihatçılar ne ölçüde sahip çıkabildiler? Demokrasi ve İttihat ve Terakki dediğimizde söyleyecekleriniz var mı?" sorusuna Tunaya, geleneksel çerçeveler içine sıkışmış olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin esasen fazla bir şey yapma şansının olmadığı cevabını verir. Üstelik anarşik bir çoğulculuk her şeyi alt-üst edince, İttihatçılar yıktıkları Abdülhamit rejimini aratır bir otoritarizm kurmuşlardır der ve Shakespeare'in

"Romalılar koyun sürüsüne dönüştüğü için Sezar kurt oldu" sözünü hatırlatır.[73]

Muhafazakâr Bir Kemalizm ve Cumhuriyet Tarihi Okuması Olarak Kemal Karpat

Cumhuriyet'in kurulduğu yıl doğan ve 20 Şubat 2019'da ABD'nin Wisconsin eyaletinde vefat eden Kemal Haşim Karpat'ı Türkiye'deki akademik çevre uzun yıllar görmezden geldi. Öyle ki New York Üniversitesi'nde verdiği doktora tezi, 1959 yılında, Princeton Üniversitesi tarafından *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System* ismiyle yayınlandıktan sonra Amerikan üniversitelerinin kapıları ona sonuna kadar açıldığı halde, Karpat eserini, *Türk Demokrasi Tarihi* adıyla, Türkiye'de ancak 1967 yılında, basım ücretini kendisi karşılayarak yayımlatabildi.

Dobruca'da 1942 yılına kadar Müslüman çocukların okuduğu Mecidiye Medresesi'ne devam eden ve yükseköğrenim görmek için İstanbul'a gelen Kemal Haşim, önce Haydarpaşa Lisesi'ne kaydolmuş, arkasından hukuk eğitimi görmüş ve 1946'da Türk vatandaşlığına geçip, Karpat soyadını almıştı. Babadağ'da geçen çocukluk ve gençlik yıllarında gördüğü medrese tahsilinin ona hem farklı bir perspektiften yorum yapabilme olanağı sağladığını hem de dışlanmaya maruz bıraktığını düşünüyorum.

Karpat'a göre Türkiye'de aşırı İslâmcı ve koyu Marksist bir avuç insan dışında çok az kimse cumhuriyet rejimine ve çağdaş devrimlere karşı çıkar. İslâmcıların çoğu dahil olmak üzere gerçekten demokrat olan Türkler, tarihsel, kültürel ve toplumsal süreci benimsemişlerdir.[74]

Tek parti dönemi Cumhuriyet hükümetinin Osmanlıcılık ve İslâmcılığı ısrarla reddetmesi, Karpat'a göre, saltanatın ve hilafetin henüz yıkılmış olması nedeniyle anlaşılabilir bir politik tutumdu. Ancak Cumhuriyet hükümetinin sadece bu iki "izm"i reddetmekle kalmayıp Osmanlı ve İslâm geçmişinin tarihsel ve

---

[73] Tunaya, Tarık Zafer, *Medeniyetin Bekleme Odasında*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1969, s. 247-256.
Karpat, H. Kemal, "Giriş: Türkler Osmanlı Atalarını Hatırlıyorlar," *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, der. Kemal H. Karpat, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 2.

kültürel mirasını da dışlaması yanlıştı. Çünkü "bu miras, yenilikçilik için duyulan güçlü ve kararlı bağlılığın yanı sıra, modern Türk'ün kimlik ve kişiliğini oluşturmaktaydı."[75]

Karpat'a göre Cumhuriyet rejimi uygulamada Osmanlı'nın maddî ve manevî kültürüne bağlı kalmıştı. Örneğin camiler, hanlar, çarşılar, külliyeler gibi mimari eserler ve edebiyat şaheserleri, "ulusal" dehanın ürünü olarak kabul edildi. İmparatorluktan devralınan Cumhuriyet vatandaşları, rejimin yeni milliyetçi-Türkçü politikası altında kendi kimlik ve kültürlerini bu sayede korudular. "Ancak bu yarışmanın tarafları, uzlaşma yoluyla bir arada yaşamanın yollarını ve güzelliğini aramak yerine gelenek ve yenicilik arasındaki çatışmayı, ara vermeden, sürdürmeyi tercih ettiler."[76]

Karpat'a göre, aslında yaşam alışkanlıklarında, düşünce ve beklentilerinde, iki taraf birbirinden çok az farklılık gösterir. Her ikisi de temelde, yenilikçi değişimin ürünüdürler. Fakat "her iki taraf da, kökleri derinlerde bulunan 'kendi tanımladıkları' rollere inatla asılmakta ve sonu gelmez siyasî bunalımlara neden olarak, sonuçta, rejimin kendisini tehlikeye atmaktadırlar. Düşünsel açıdan saçmalık olan bu durum, siyasî açıdan trajik ve yıkıcı sonuçlar doğurabilir. Çözüm, Osmanlı ve İslâm kültürünün, çağdaş Avrupa öğesi kadar Türk kimliğinin birer parçası olduğu konusunda akılcı ve dengeli bir yaklaşım gerektirir. Eğitim ideolojik bilinçlendirme için bir araç olarak kullanılmamalı, serbest ve bağımsız olmalıdır."[77]

1923'te kurulan Cumhuriyet yüzlerce yıllık saltanata son verdi ve Türk ulus devletini sağlamlaştırmak için tasarlanmış görünen bir dizi kültürel reformu yürürlüğe soktu. Coğrafi bölgeler merkezî ulusal Türk hükümeti tarafından birleştirildi. Laik ve ulusal bir siyasal kimlik ve aidiyet anlayışı diğer bütün bağlılıkların üzerine çıkartıldı.[78]

---

[75] Karpat, "Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak," *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, s. 20.

Age., s. 49.

Agm., s. 50.

"Siyasal Katılım ve Elitlerin Bileşimindeki Değişmeler (2000 Yılına Kadar)," *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, der. Kemal H. Karpat, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009, s. 63.

Karpat'a göre Türkiye'nin, 1920-1930 yılları arasında siyasal yönden yaşadığı siyasal gelişmeleri izlenimci bir gözle değerlendiren biri bunları "anıtsal" gelişmeler olarak görecektir.[79] Diğer yandan bu yıllarda gerçekleştirilenler Tanzimat'tan beri yaşanan modernleşme sürecinin de bir sonucudur. Bu yıllarda CHF/CHP hükümetleri, yeni kurulan Türk ulus devletini sağlamlaştırmak için tasarlanan, bir dizi kültürel reformu yürürlüğe koymuştu. "Laik ve ulusal bir siyasal kimlik ve aidiyet anlayışı diğer bütün bağlılıkların üzerine" çıkartılmıştı. Ulusal ve uluslararası hedefler de yeni gereksinimlere göre belirlenmişti.

1931'de toplanan, Üçüncü Kongresi'nden sonra CHF'de, Başbakan İsmet İnönü'nün temsilcisi olduğu bürokratik kanadın etkisiyle, "ekonomik devletçi," "etnik milliyetçi" ve ileri derecede "pozitivizmle yüklü laikliğe dayanan radikal bir modernleşme politikası" yürürlüğe girdi. "Sanayileşme programı masraflı ve hantal" olmasına rağmen bir işçi sınıfı ortaya çıktı. Eğitim sistemi de "kırsal kesimde okuryazarlığı yaygınlaştırmayı başaramasa da orta ve yükseköğretimi niteliksel olarak geliştirdi" Bu sayede, çok partili rejime geçilirken devletçi siyasal elitlere kafa tutabilen ve "iktidarı talep etmek için" sıra bekleyen yeni bir siyasal elit oluştu.

Bu yıllarda başlayan sanayileşme hamlesi sayesinde endüstri Türkiye'nin gelişim sürecine niteliksel ve niceliksel görünüm kazandıran hâkim teknolojik ekonomik güç oldu. Öncesinde Türkiye'nin siyasal gelişim ve "ulus oluşum" süreçlerini ziraatla uğraşan kasaba eşrafını destekleyen öncü bir bürokratik siyasî elit belirlemişti. 1931'de başlayan sanayileşme ile birlikte 1949-1958 ve 1962-1970 evrelerinde ivme kazanan ikinci dönemde ise siyasal faaliyetlere yüksek bir büyüme oranı ve ideolojik heyecan eşlik etti.

1923-1945 yılları arasında CHP'yi kendi örgütsel temelleri olarak kullanan bürokrasi ve aydınlar, kapsamlı ve yoğun bir siyasal sosyalizasyon kampanyası aracılığıyla muhtelif kentli ve kırsal grupları modern ulus devletin siyasal kültürüne dahil ettiler. Cumhuriyet döneminde yeni ekonomik faaliyetlerin yanında gelişen grup çıkar ve bilinci farklı siyasal eylemleri de

[79] Age., s. 64.

doğurdu. Yönetici elit ise kendi iktidarını ve yaşama geçirdiği reformları, sosyal ve ekonomik bir doktrin geliştirmek suretiyle değil, Batı'nın temsil ettiği bir çağdaş uygarlık temeline göre meşrulaştırıyordu.[80]

Ancak Karpat'a göre yönetici elitin çok düşük bir kısmı Batı'nın gerçekte ne anlama geldiğini biliyordu. Atatürk'ün bir model olarak başvurduğu Batı ile onun takipçisi olduklarını iddia eden yöneticilerin Batı'sı arasında ince, fakat önemli bir fark vardı. Atatürk'ün emeli ve arzusu Türk milletinin çağdaş uygarlık seviyesine yükselmesiydi. O dönemde bu uygarlığın en gelişmiş aşamasını temsil ettiği için Batı'yı örnek alıyordu. Atatürk'ün takipçileri ise, özellikle onun ölümünden sonra Batı'yı, şartları dikkate almadan, her durumda taklit edilecek bir model olarak algıladılar. Daha 1930'larda, önceki on yılın dinamizm ve yaratıcılığı yerini yöneticilerin hallerinden memnun kayıtsızlığına bırakmıştı. CHP yönetimi artık sadece, önceki on yılda oluşturduğu yeni sosyal sistemi korumaya ve sağlamlaştırmaya odaklanmıştı.[81]

1946'da demokratik bir rejimin kurulmasıyla birlikte, aşırı milliyetçilikten İslâmi köktenciliğe uzanan bir yelpazede çeşitli ideolojik hareketler ortaya çıkmıştı. "Türk"ün siyasal-ideolojik veya kültürel-tarihsel tanımı eksenine oturtulan bu hareketler Karpat'a göre, modern Türklerin bugünün hümanist, demokrat ve çoğulcu ulus kavramının temelini oluşturan, derin tarihsel ve kültürel köklere sahip olup olmadıkları sonucuydu. Türklerin kendilerini modernleşmeye derinden adadığı gerçeğini "rahmetli Ernest Gellner"in de kabul ettiğini belirten Karpat, "Türklerin devlet ve toplumu modernleştirmede göze aldıkları kararlılık, ta en başından beri Osmanlıcı ve İslâmî nitelikli olduğu izlenimini verir" der.[82]

Diğer yandan Karpat'a göre Nakşibendiler 1850'lerden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda, inanç, değişim, cemaat ve modernite ilişkin olarak yeni bir yorum getirdikleri için modern bir dinî

---

[80] Age., s. 64-66.
Karpat, "Yapısal Değişim, Modernleşme Sürecinin Tarihsel Aşamaları ve Türk Siyasetinde Sosyal Grupların Rolü," *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din, s. 64-66.*
Age., s. 20- 21.

elit olarak yükselişe geçmişlerdi. Birçok yönden, kırsal kesimdeki tarımsal orta sınıfın kültürel-dinsel sözcüleri haline gelen Nakşîler, İslâmcı modernist elitler olarak "eskiyi," onlarla aynı dönemde ve yan yana ortaya çıkan modernist-Batıcı elitler ise "yeniyi" savunmaktaydılar. Nakşibendiliğin Osmanlı Devleti'nde üstlendiği önemli role dikkat çeken Karpat'a göre, İkinci Abdülhamit dahi Nakşibendi Şeyhi Ziyaüddin Gümüşhanevî'den nasihat alırdı.[83]

İkinci Meşrutiyet döneminde ve Cumhuriyet Türkiye'sinde kilit bir rol oynayan dinî elitlerin çoğu, Nakşibendi tarikatına veya onun alt kollarına mensuptu. "Nurcu, Süleymancı, Fethullahçı vb." gruplar bu meyanda olup çoğu Şeyh Halid'in öğretilerini benimsiyor ve güncel meselelerde ileri derecede ortodoks bir İslâmî bakışı modernist ve ulusal bir Türk tutumuyla birleştiriyorlardı.[84]

Karpat'a göre Türk halkı demokrat ve eşitlikçidir. Ana sorun, "alt kültür"de yaşayan bu felsefeyi "üst kültür" temsilcilerine, yani elitlere kabul ettirmektir. Türk toplumunun tabanda eşitlikçi ve halkçı özellikler geliştirmesinde rol oynayan sebeplerin başında devlete ve ülkenin tüm zenginliklerine hükmeden bir aristokrasinin ve toprak sahibi soyluların olmaması, otoritesinin sorgulanmasına ve herhangi bir meydan okumaya olanak tanımayan bürokrasinin eşitleyici gücü, "Cumhuriyet laikliğinin dinî kurumların gücünü daha da zayıflatmasından sonra üstünlüğü her tarafa yayılan sufi tarikatların alt sınıflar üzerindeki muazzam etkisi" ve sosyal mobilitenin hayatın bir gerçeği olarak kabul edilmesi geliyordu. Elitizm devlet kademelerindeki hâkimiyetini korumaya devam ettiği için Cumhuriyet rejimi de Osmanlı'ya benziyordu.[85]

---

83 "Siyasal Katılım ve Elitlerin Bileşimindeki Değişmeler (2000 Yılına Kadar)," *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, der. Kemal H. Karpat, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009, s. 173.

84 Karpat, H. Kemal, "İfta ve Kaza: Türkiye'de İlmiye, Devlet ve Modernizm (1820-1960)," *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, der. Kemal H. Karpat, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009, s. 215.
Karpat, H. Kemal, "Yapısal Değişim, Modernleşme Sürecinin Tarihsel Aşamaları ve Türk Siyasetinde Sosyal Grupların Rolü" *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, 40. dipnot, s. 207.

Karpat'a göre Türkiye, çok partili rejime geçişle başlayan ve halen sürmekte olan bir devrimi yaşıyordu. Bu sosyo-politik devrimin başlangıcında, Demokrat Parti'nin iktidara geldiği 14 Mayıs 1950 seçimlerinde halkın %89,3'ü parlamentoda temsil ediliyordu. O zamandan beri de CHP bir daha devletçi imajından kurtulamayacak ve halk ona duyduğu hıncı daha sonra da sürdürdüğü için, o tarihten sonra, hiçbir seçimde tek başına iktidar olacak oy oranına ulaşamayacaktı.[86]

Kemal Karpat, ölümünün hemen öncesinde yaptığı bir söyleşide, 14 Mayıs 1950 seçimlerinde şahit olduğu halkın canlılığından duyduğu şaşkınlığı anlatır. "Bir gün evvel ölü gibi duran bir halk birden canlanmış, hareket etmiş, demokrasi var diyor. Ve ben hâlâ o günü unutamıyorum. Ve benim *Demokrasi Tarihi* kitabımın ana kaynağı da o günkü tecrübemdir. Bu halk nasıl böyle harekete geçmiştir, nasıl böyle yapmıştır, diyerek onu merak ettim."

Karpat, 1950 seçimlerinden sonra, siyasî partilere ve siyasî düşünceye karşı birdenbire büyük bir ilgi uyandığını belirtir ve "1952'de Türkiye'de ilk defa tamamen siyasî partilere adanmış bir kitap çıktı" sözleriyle, Tarık Zafer Tunaya'nın *Türkiye'de Siyasal Partiler* kitabını över: "Ben o zaman Hukuk Fakültesi'nde Tunaya'nın öğrencisiydim. O zaman bu meselelerin odaklandığı yer Hukuk Fakültesi'ydi. Orada konuşuyorduk. İlk defa derslerinin bazılarında (o, Amme Hukukunda Recai Okandan'ın asistanıydı) Fransa'daki siyasî ilim yazarlarından mesela Duverger'den –o zaman çok büyük isimdi– ve siyasî sistemlerden söz etmeye başlamıştı. Tunaya'nın kitabı hakikaten çok önemlidir."[87]

Karpat'a göre, çoğu İslâmcı da dahil olmak üzere gerçekten demokrat olan, tarihsel, kültürel ve toplumsal devamlılığı benimseyen Türkler, Türkiye'nin çağdaş kültürel-psikolojik sorunlarından bazılarının çözümü için Osmanlı geçmişiyle barışması gerektiğine inanırlar. Türkiye, 1980 sonrası, Osmanlı olan her şeye karşı giderek artan bir ilgiye tanık olmuştu. Örneğin Türkiye'de bir dizi ciddî siyasal bunalıma neden olan sorunların ilki olan, "kadınların 'türban' giymesi ya da başını örtme olgu-

---

[86] Agm., s. 189.

[87] "Amerika'da Bir Türk: Prof. Dr. Kemal Karpat," TRT TÜRK, 22 Şubat 2019.

su, İslâm'ın peçesini geri getirmek veya Cumhuriyeti tehdit etmekten çok, Osmanlı'yı yeniden canlandırmak üzere sergilenen dolaylı" çabanın bir parçasıydı. Günümüzde "türban," gerçekte Osmanlı veya İslâmcı değil, kişisel hakların ve tarihsel mirasın sembolü olarak tasarlanmış modern bir kıyafetti.

Karpat'a göre, Türk tarihini Cumhuriyet Dönemi ile sınırlandırmak, Türklerin yakın geçmişine ait altı yüz yılın, gündelik hayata hiç etkisi olmadığını varsayan yapay bir düşünceye yol açmıştı. Oysa günümüz Türkiye'sinde Osmanlı geçmişi her alanda varlığını hissettiriyordu. Tüm ülkeye yayılan camiler, bedestenler, çeşmeler gibi on binlerce eserle varlığını sürdürmekteydi. Çok partili demokrasi sayesinde, kırsal alandaki alt sınıfın ve geleneksel kültürün resmî kültürle kaynaşması için meşru bir yol açılmıştı. Milyonlarca köylünün kentlere göç etmesi sonuçta müzikte, mutfak kültüründe, giyimde, dilde vb. alanlarda, siyasal demokrasiyi kültürel demokrasi ile destekleyen gerçek bir popülist devrime neden olmuştu. Bu halk kültürü özellikle ekonomik kalkınma biçimi bakımından Batı'ya ve modernizme açık olduğu kadar gelenekseldi ve İslâm-Osmanlı anlayışındaydı.

Karpat'a göre, her ikisi de sivil kökenli olan son iki Cumhurbaşkanı, Turgut Özal ve Süleyman Demirel Anadolu kökenli yerleşik orta sınıftan geliyorlardı. İkisi de Osmanlı, modern ve Avrupalı, özellikle de Amerikan olan her şeye ilgi duyan kişilerdi.[88]

Karpat, Yenal Bilgici ile yaptığı söyleşide önemli noktalara değinir. Söyleşideki görüşlerini açımlayarak anlatmak gerekirse, Türkiye toplumu, iki yüz elli seneden beri, orta sınıfın ortaya çıkışıyla ilgili bir değişim sürecini yaşamaktadır. Osmanlı Devleti'nde on dokuzuncu yüzyılın başlarında, özellikle taşradaki köyler ve kasabalarda bir yerli orta sınıf belirmişti. Başlarında da küçüklü büyüklü yerli eşraf vardı. Yani her şeye rağmen Osmanlı devletinde de bir taşra eliti vardı. Önce sultanlar, ardından İttihat ve Terakki bunları güçlendirme yoluna gitmişti. Bu yerel orta sınıf muhafazakâr, Müslüman ve Osmanlı geçmişine bağlıdır. Ama ekonomik bakımdan moderndir; medeniyeti daha fazla maddi olarak düşünmesine rağmen düşünce tarzı ve yaşayış tarzı Avrupaîdir. Türkiye'nin her zaman karşılaştığı çelişki,

---

[88] Karpat, "Türkler Osmanlı Atalarını Hatırlıyorlar," *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, s. 9.

kişiselleşen, kendi değerini fark eden bu orta sınıfın karşısında otoriteyi ve hükmetmeyi ön plana koyan bir devlet bulmasıdır.

Halbuki, günümüzde fiilen Türkiye'ye hâkim bir orta sınıf vardır. Bürokrasi hâlâ egemendir ama topluma inildiğinde devletin gücü çok kırılmıştır. Önemli kısmı bilinçli, bilgili ve paralı 20 milyon kişi vardır onun tarifi çerçevesinde. Aslında bu işler sayıya bakmaz; beyin gücüne, hareket imkânlarına bakar. Türkiye'de bu şekilde hareket edecek bir kitle vardır, bu tek parti zamanında yoktu. Atatürk rejimi olmamış olsaydı, bu kitle entelektüel bakımdan, kültür bakımından bu formuna giremezdi. Tek parti rejiminde, bilhassa 1923-1930 arasında Türkiye'de nispeten serbest çalışan yarı demokratik sayılabilecek bir rejim vardı. 1930'lardan sonra bu bozuldu. Ama tek parti döneminde yeni temeller atıldığını da söylemeliyiz. Bunlar siyasi-kültürel temellerdir. Bunun merkezinde yatan da Millî Kurtuluş Savaşı'dır. Kurtuluş Savaşı yeni Türkiye'nin doğumunun savaşıdır. Bunun yalnızca cephede cereyan eden bir hadise olarak görülmemesi lazımdır; bu, toplumun psikolojisinin değişmesidir. Eskiden laf halinde kalan vatan bu savaşla gerçek bir vatana dönüşmüştür. Millî Kurtuluş Savaşı'nın tüm yönleriyle, kültürel ve psikolojik yönleriyle ele alınması lazımdır. Millî Kurtuluş Savaşı'na yalnız Anadolu Türk'ü değil, buraya göç etmiş Çerkes, Tatar ve Rumelililer de dahil olmuştur. Yani bu Türkiye'nin bütünleşmesinin de savaşıydı. Düşmanı yok etmekten ziyade kendini bulma savaşıydı. Yeni bir doğumun savaşıydı. "Yunan'ı denize döktük" diye geçilip gidiliyor. Altında çok daha başka şeyler var: Evvela, nüfusun beraber hareket ederek bütünleşmesi, başında Mustafa Kemal gibi bir komutan bulunması hep "Yeni Türkiye"nin göstergeleridir. Bir yandan da çalışan ve halkı temsil eden bir meclis vardır; demokrasi işliyordur. Yetki TBMM'de, Mustafa Kemal'i komutan tayin eden odur. Bu tür anlar dünya çapında insan, toplum ve tarih değiştiren anlardır; Yeni Türkiye de buradan doğmuştur. O yüzden Atatürk'e bağlılık da bir kişiye bağlılık değildir; o kişinin gerçekleştirdiği değişime, gerçek manada doğuşa bağlılıktır.[89]

---

[89] Bilgici, Yenal, "Ben Her zaman Mutlu Oldum," *Hürriyet-Kelebek*, 14. Mayıs 2016 (https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/hayat/kemal-karpat-turkiyede-orta-sinif-kendine-yeni-bir-hareket-ariyor-40103807, son erişim tarihi 26 Eylül 2023).

Temsilî hükümet ve demokrasinin Türkiye'deki nispî başarısı birçok gözlemciyi şaşırtmıştır diyen Karpat'a göre, "1990-1991 yıllarında demokrasinin on yıllık çevriminin sona erdiğini ileri süren ve askerin veya başka bir grubun 1960, 1971 ve 1980'de olduğu gibi, yeniden yönetime el koyacağı öngörüsünü yüksek sesle ifade eden kişileri de şaşırttı. Bu kez kimsenin iktidara el koymaya girişmemesinin nedeni, daha önce çeşitli yapay bahanelerle iktidara el koymayı mümkün kılan toplumsal koalisyonun nihayet dağılmış olmasıydı. Asker, aydınlar, üniversiteler ve basından oluşan bu koalisyon eskiden Cumhuriyet Halk Partisi'nin şemsiyesi altında toplanıyordu."

Bu gelişme Karpat'a göre, Jön Türklerden bu yana Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devredilen, iktidarın "devletçi bir elit tarafından boyunduruk altına" alınmasını sonlandırdı. Karpat'ın iddialı savına göre, 1950-1980 yılları arasında halkın seçtiği iddia edilen hükümetlerin tamamı, (belki 1950-54 dönemi hariç tutulabilir), gerçekte değişime karşı koyan müesses nizamın boyunduruğu altındaydı. 1975 veya 1976 yıllarında, CHP nihayet "laikliğin savunucusu," "Atatürk'ün mirasçısı," "uygarlığın müjdecisi" vb. söylemlerden vazgeçip, daha somut "pratik" sorunlara eğilerek halkın desteğini kazanmayı ön plana çıkarmış ve Devletçi koalisyon çözülmüştü.

Karpat'a göre Türk siyasetinin temel sorunu ilericilik-gericilik meselesi değil, siyasal sistemin, belli başlı sosyal grupların görüş ve çıkarlarının temsil edebileceği ölçüde liberalleştirilip liberalleştirilemeyeceği noktasında düğümleniyordu. 1992 seçimlerinde Necmettin Erbakan'ın liderliğindeki Refah Partisi'nin temsil ettiği İslâmcıların, Alparslan Türkeş'in "başbuğ"luğunu benimseyen milliyetçilerin, SHP'nin kanatları altında Kürtlerin ve belli başlı diğer partilerin TBMM'de temsil edilmeleri bu ümidi somut hale getirmişti.[90]

Bir dönem Almanya'da da dersler veren Necmettin Erbakan'ın, 1967'de, "Millî Görüş" hareketini başlatması bu alanda önemli aşamaydı. Hareket, milliyetçiliği, sanayileşmeyi, bilim ve teknolojiyi savunuyor, ancak bunların hepsini dine tabi kılmayı, "inançsız devletin yerine" daha dindar bir düzen getirmeyi vaat

[90] Karpat, "Ekonomik Çıkar, Sosyal Sınıf, Demokrasi Ve Türkiye'de Anayasacılık (1850-1990)," *Elitler ve Din*, s. 121-122.

ediyordu. 1950'lerden sonra, çoğu köyden kente akan milyonlarca insanın yeni eğitim görmüş çocuklarından oluşan geniş bir aydın kesim üzerinde çok etkili olmuştu.

Karpat, "Kemalist, Devrimci" gruplar içinde en ünlü ve en etkili olanlardan birinin, yani çok partili rejimin kaldırılmasını, sanayi ve tarımın kamulaştırılmasını savunan *Yön* ve *Devrim* grubunun iç yüzünü görmek için, bu grubun mensuplarından şimdilerde demokrasiye dönmüş olan Hasan Cemal'in *Kimse Kızmasın, Kendim için Yazdım* isimli kitabına bakılmasını önerir. Aşırı solun, "özellikle tehlikeli düzeyde kin (ve düşmanlık) içeren Osmanlı karşıtlığının, "daha titiz bir araştırmayı hak" ettiğini vurgular.[91]

Karpat'a göre, Türkiye'nin 1961-1980 arasında yaşadığı "demokratik liberalizasyon, çoğu kez değişimi meşrulaştırmak için Atatürk'ün adını kullanan 'sol' kesimdeki Marksist-Leninist bilimsel sosyalistlerle, milliyetçi, İslâmcı ve gelenekçilerin karışımından oluşan 'sağ' kesim arasında sert ideolojik bir çatışmaya yol açmıştı. 'Camiye karşı okul' veya tersi söylemlerin öne çıktığı 'ilerici'-'gerici' kavgası sırasında işlenen cinayetler ve kurtarılmış bölgeler yaratan gerilla savaşı 12 Eylül 1980'de her iki tarafı da acımasızca ezip geçen askerî darbe" ile sona ermişti.[92]

1994'te İBB Başkanı olan RP'li Recep Tayyip Erdoğan ve arkadaşlarının kurdukları Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) "yeni popülist ve demokratik İslâmi elitlerin en iyi temsilcisi" konumuna çabuk yükselmişti. Fakat o günlerde ordunun "rejimin laiklik ve modernizmini toplumun İslâmî kültürü ve Osmanlı geçmişi ile barıştırmayı söylem ve programı yaratmasına izin verip vermeyeceği" konusunda Karpat'ın endişeleri vardır. Ona göre İslâmî elitin yaşam tarzı, düşünce ve davranış biçimleri laiklerinkinden çok farklı değildir. Bu savının kanıtı olarak da İBB Başkanı Erdoğan'ın "mini etek giymeyi, gece kulüplerini, alkol tüketimini," Avrupaî yaşam tarzını yasaklamadığını hatırlatır.[93]

---

[91] Karpat, "Türkler Osmanlı Atalarını Hatırlıyorlar," *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, s.2, 4. dipnot.
Karpat, H. Kemal, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Modernite ve Laiklik," *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, der. Kemal H. Karpat, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 278-282.
Karpat, "1980 Askeri Müdahalesi ve Yeni Siyasal Elitler," *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 192-197.

Halkın, 3 Kasım 2002 seçimlerinde, ülkenin İslâmî kimliğine, kültürüne ve değerlerine saygı gösteren ve aynı zamanda modernliğe, ekonomik kalkınmaya ve gerçek demokrasiye sahip çıkan bir hükümet seçerek başardığı tam da buydu ona göre. Bu sayede, sıradan vatandaşların önderlik ettiği ve Türklerin büyük bir kısmının desteklediği "gerçek bir halk hareketi olan AKP" iktidara gelmişti.[94] AKP'nin kazandığı bu olağanüstü seçim zaferinin üç basit nedeni vardı: 1- AKP, cumhuriyetçiliği, demokrasiyi, Atatürkçülüğü ve laikliği Türk siyasal sisteminin temel bileşenleri olarak kabul ederek, yüz elli yılda başarılan moderniteyi kucaklamıştı. 2- Halk, AKP'nin inanca saygı göstereceğine ve RP gibi dini partizan siyasal amaçlarla kullanmayacağına inanmıştı. 3- AKP, çoğu kişi tarafından gelişme önünde bir engel olarak görülen devletçi ekonomiyi liberalleştirerek kendini ekonomik kalkınmaya adamıştı. Recep Tayyip Erdoğan ise "yirminci yüzyılda Türkiye'de ortaya çıkan yeni tip popülist İslâmcı liderliği en iyi temsil eden kişi" idi.[95]

Karpat, Yenal Bilgici'ye verdiği röportajda, Müslüman, Avrupalı ve modern olan Türk orta sınıfının, demokrasi sayesinde, Menderes ile temsil edilmeye başladığını, Süleyman Demirel zamanında güçlendiğini, Özal ile onun kültürel isteklerinin, yani İslam'ın Türkiye'nin kültürel kökeni olduğunun kabul edildiğini belirtir. Bu şekilde gittikçe kuvvetlenen yerel orta sınıf, AK Parti ile siyasi iktidarını sağlamıştı. Yani Türkiye'de demokrasi sayesinde yerel orta sınıf yükselmiş, güçlenmiş ve iktidara gelmişti. Demokrasiden bugünkü liderler, Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül "çok güzel faydalanarak siyasi hâkimiyeti elde" etmişlerdi. "Ama ondan sonra da her rejimde olduğu gibi, bilhassa da 2011-2012'den sonra parçalanmalar" başlamıştı. Gerçi onu endişelendiren bu durum çok büyük bir parçalanma değildi ama ortada bir parçalanma vardır. Örneğin Bülent Arınç ve Tayyip Erdoğan farklı görüşleri temsil ediyorlardı. Yani orta sınıf içinde bugünkü Türkiye'de dönüşüm siyasî iktidarın bir ekonomik-sosyal siyaseti olmaktan çıkarak ideolojiye dönüşmesiydi artık ve Kar-

---

[94] Karpat, "İslâmcı Bir Türk Partisinin Modernite ve Demokrasi Yolculuğu," *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 288-293.
Karpat, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Modernite ve Laiklik," *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 279.

pat bu gelişmeden rahatsızdı. 2010'dan sonra "referandum, Gezi olayı, 17-25 Aralık, herkesi şu veya bu şekilde etkiledi. Yollar da ayrılmaya" başlamıştı.

Karpat, TRT TÜRK'teki son söyleşisinde, Türk toplumunun "müteaddit defalar" ne istediğini gösterdiğini vurgular. Bu bölümü o söyleşiden alıntılarla sonlandırmak istiyorum:

> "Son seçimde halk AK Parti'ye yöneldi. Halkın AK Parti'den beklediği, 1950 seçimlerinde beklediğinden farksızdır. Sadece kadrolar farklıdır. Yahut da 1964 seçimi. Bütün bu seçimleri yakinen takip etmiş bir insan olarak şunu söyleyebilirim ki, istekler temelde aynı kalıyor. Ama seçilenler o istekler uğrunda faaliyet göstermemiştir. Ve onun için Türkiye'de partileri değiştiririz. Özal zamanında bunu gördük. Menderes zamanında da bunu gördük. 1954 seçimlerinde Menderes fevkalade ezici bir çoğunlukla kazandı. Karşı partinin mecliste 34 tane mebusu kaldı. Ama kabahat ondan sonra kimdeydi? Geniş çapta Menderes'teydi. Bunu inkâr edemeyiz. 1960'ta askerî müdahaleyi körükleyen, bir yerde Menderes'in hareketleridir. Çünkü karşısındaki muhalefeti yok etmek istedi. Şimdi ne oldu son seçimlerde? Halk kendine uygun, güvendiği kimselere verdi. Eğer bunu yapmazsalar giderler. Tayyip Bey de gider, Abdullah Gül de gider. Hepsi gider. Yapacaklar mı? Yapabilirler.
>
> "Geçen bu elli yılda ne olmuştur? Çok kısa olarak hülasa edeceğim. Bir mücadele olmuştur. Yukarıda bir devlet grubu, hangi partiden gelirse gelsin, ana babası ne olursa olsun, bir kere idare edenlerin grubuna geçtikten sonra, bazen derin devlet dediğimiz şeylere de hâkim olan o kitlenin içine girdikten sonra, o adam geldiği yeri, geçmişini unutuyor, hâkim kültürü kabul ediyor.
>
> "Her ne kadar tatbikatta ne biri tam manasıyla dinci, ne öbürü tam manasıyla laiktir, ama herhalde kafalarda bu ayırım yok olmamıştır. Fakat bu ayrımın ne kadar suni ve bu partilerin ne kadar kendi menfaatlerine düşkün olduğunu Erbakan'la Çiller'in ittifakı göstermiştir. Ben ne Erbakan'ın inandığını savunuyorum, ne de Çiller'in. Bunlar tamamıyla oportünist insanlar. Kendi kafalarında canlandırdıkları bir ayırımı kendi politikalarına alet ediyorlar. Saadet Partisi'ne taraftar olanlardan özür dilerim, ben Saadet Partisi'ni tenkit etmiyorum. Ama Saadet Partisi'nin ne olduğunu nasıl geliştiğini, niçin olduğunu da anlatabilirim. Bence Saadet Partisi yeterince bu meseleleri anlamamıştır.

> "Benim tavsiye ettiğim çözüm şudur: Bir kere Türkiye'de bu laiklik, dincilik meselesi ortadan kalkmalıdır. Çünkü bunun bir manası kalmamıştır. Bu nasıl ortadan kalkar? Şu şekilde: İslâm'ı, İslâmî kesimi yahut dolayısıyla İslâmî düşünceleri temsil eden bir partinin aynı zamanda modern bir partiden beklenen fikirleri kabul etmesi lazım. Bunların başında gelen Atatürkçülük, cumhuriyetçilik, modernlik vb. Şunu kabul etmeliyiz ki, bir parti aynı zamanda Müslüman, aynı zamanda modern, Atatürkçü, cumhuriyetçi, açık ve her fikre hürmet eden demokratik bir parti olabilir. Bunu ispat etmemiz lâzım. Aynı zamanda bu partinin halka yönelik olması lâzım. Diğer taraftan devletin de adeta toplumun karşısında dikilmiş bir daimi engel, daimi bir korkuluk gibi durmaktan vazgeçmesi gerek. Devletin fonksiyonu ideolojik olmaktan ziyade pratik devlet olmak, günlük ihtiyaçları karşılamak, tabanın yani vatandaşın hayatını daha emniyetli kılmak yönünde olmalıdır. Bugün Türkiye'de ana konu devleti demokratikleştirmek ve devleti halkı ile birleştirmektir."[96]

Bülent Tanör'e göre, Kemal Karpat'ın siyasal ve anayasal tezinde "çok partili siyasal hayata geçiş" bir dönüm noktasıdır. Karpat'a göre, son yüz elli yıllık kültürümüz, halk kitlelerine dayanmayan, toplum gerçekleriyle ilgisi olmayan bir "güzideler kültürü"dür. Fakat Karpat, bir yandan İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet'i "orta sınıfların aşağı katlarından gelme kadroların eseri" olarak gösterirken diğer yandan anayasal geçmişimizi bir "güzideler kültürü" olarak niteleyerek çelişkiye düşmektedir.[97]

Bir Sol Kemalist Cumhuriyet Tarihi Okuması Olarak Taner Timur

Taner Timur, Atatürk'e hayranlığına rağmen "Atatürk Kültü"ne ödün vermemek için içten bir çaba harcadığını, ama gerçek bir devrimi donmuş ve tutucu bir ideolojiye indirgemek isteyenlere de –polemik yapmadan– yanıt vermeye çalıştığını iddia eder.[98]

Timur'un anlatımında, Osmanlı Devleti Batı kapitalizminin açık pazarı haline geldiğinde, Devlet-i Aliyye'de de kapitalist

---

96 TRT TÜRK, 22 Şubat 2019.
Tanör, *Anayasal Gelişme Tezleri*, s. 136-137.
Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, s. 8.

üretim ilişkileri gelişmeye başlamıştı. Batı kapitalizmi daha çok Balkanları, Mısır'ı vb. etkilemiş, ancak İstanbul'un yanında, büyük bir gayrimüslim nüfusun bulunduğu İzmir ve çevresi, Çukurova ve Zonguldak gibi bazı bölgeler dışında, bu gelişim Anadolu'yu fazla etkilememişti. Atatürk'ün İzmir İktisat Kongresi'ni açış konuşmasında belirttiği gibi, Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin kurulmasından sonra Osmanlı Devleti Batı sermayesini koruyan bir jandarmadan başka bir şey değildi.

Millî Mücadele sırasında Anadolu prekapitalist bir üretim düzeyindeydi. Kapitalizmi geliştirecek devrimci bir burjuvazi mevcut değildi. İşçileri, orta ve yoksul köylüleri sömüren egemen sınıflar koalisyonu feodal ağalardan, tüccarlardan, tefecilerden ve ihmal edilebilecek bir sayıda olan sanayicilerden oluşuyordu. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da ise aşiret ilişkileri mevcuttu. Bu bölgelerde egemen sınıflar Müslüman oldukları için direniş erken başlamıştı. Aynı durum Batı Anadolu için söz konusu değildi. Ancak İzmir'in işgali üzerine başlayacaktı.[99]

Timur'a göre, Mustafa Kemal Paşa İstiklâl Savaşı'nın ilk aşamasında sosyalist-kapitalist çelişkisinden yararlanmıştı. Asıl amacı Anadolu'da bağımsız bir Türk devleti kurmaktı. Ancak bunun için Kafkas cephesinin açık olması gerekiyordu. Oysa Sovyet Rusya daha önce Ermenistan'a Bitlis ve Van'dan toprak verilmesini istemişti. Bu durumu kendisine hatırlatan Türk delegesine Lenin, "Hata ettik, düzeltmeye çalışırız. Biz düzeltmezsek siz yaparsınız" demiş ve Ermenistan üzerine harekât başlamıştı.[100] Mustafa Kemal Paşa daha sonra emperyalistler arasındaki çelişkiden de yararlanacaktı.

Millî Mücadele'nin öncü kadrosunda subayların ve memurların ağırlığı büyüktü. Bu durum Anadolu eşrafında ve bir kısım liberal aydında İttihat ve Terakki tipi yeni bir otokrasinin canlanması korkusunu yaratmış ve bu olasılığa şiddetle karşı çıkmışlardı. Nitekim 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu görüşülürken, "halkçılık" fikri, BMM'de, memur otokrasisine karşı bir silah olarak kullanılmıştı.[101]

---

[99] Age., s. 16.

[100] Age., s. 22.

Age., s. 29.

Taner Timur ısrarla, Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın İzmir İktisat Kongresi'nin açış konuşmasındaki sözlerinin ve kongre kararlarının üzerinde durur. Gazi Paşa, konuşmasında, bir memleketin iktisadiyatının doğrudan doğruya o milletin yaşamıyla ilgili olduğunu vurgulamıştı: "İstiklâl-i tam için... hâkimiyet-i milliye, hakimiyet-i iktisadiye ile tarsin edilmelidir (güçlendirilmelidir). Siyasî askerî muzafferiyetler ne kadar büyük olursa olsun iktisadî zaferle tetviç edilemezse (taçlandırılmaz ise) semere, netice payidâr olamaz". Mustafa Kemal'e göre Osmanlı Devleti iktisadî bağımsızlığını koruyamadığı için siyasî bağımsızlığını da kaybetmişti. Bu yüzden Kurtuluş Savaşı'nın temel hedefi, sömürge devlet yerine, tam bağımsız bir Türkiye'yi kurmaktı.[102]

Timur'a göre, Millî Mücadele yılları, kapitalizmin tekelci kapitalizm (emperyalizm) aşamasına ulaştığının yeni fark edildiği yıllardı. Emperyalizm ile savaş ancak sömürülen sınıfların öncülüğünde başarıya ulaşabilirdi. Cılız bir işçi kitlesi ile orta ve yoksul köylülerden oluşan sömürülen sınıflar ise böyle bir mücadeleyi verecek kapasiteye sahip değillerdi.

Emperyalizme karşı olmak, siyasal iktidarın kontrol ve kanalize edemediği yabancı sermayeye karşı olmak demekti. Millî Mücadele, sömürülen sınıfların öncülüğünde değil, Anadolu eşrafı ve küçük burjuva kökenli asker-sivil aydınların, yani anti-emperyalist olmayan sınıfların öncülüğünde sürdürülmüş ve kazanılmıştı. Bunların sınıfsal çıkarları emperyalizme karşı değildi. Kaldı ki büyük zaferin hemen ardından, İstanbul ve İzmir ticaret burjuvazisi de Rum ve Ermenilerin yerini almak için harekete geçmişti. Fakat Timur'a göre, sömürgeciliğe karşı verilen savaş da, "elbette emperyalizmi zayıflattığı için, anti-emperyalist bir yön" ihtiva ediyordu.

19 Eylül 1922'de, yani İzmir'in kurtuluşundan sadece on gün sonra, 54 mebus, 37 tüccar, üst derece memur ve asker "Türkiye Millî İthalat ve İhracat Anonim Şirketi"ni kurmuşlardır. "Millî" gayeler güden bu şirket, 15 Haziran 1923'te, Lozan'da, Corporation for the Economic Development of Turkey isimli İngiliz şirketi ile imtiyaz kokan bir anlaşma imzalamıştı.

---

[102] Age., s. 39.

Yabancı sermaye, ilişki kurduğu ülkelerde, işbirlikçi bir burjuvazi oluşumunu teşvik eder diyen Timur, aslında çıkarları emperyalizmle bağdaşan sınıfın bu "millî" Türk ticaret burjuvazisi olduğunu ifade eder. Millî Mücadele kazanıldıktan sonra Türkiye, iktisadî ve sosyal sistemi itibariyle muzaffer bir üye olarak Batı bloğunda yerini almıştı. Taner Timur, emperyalist Büyük Güçlerin yanında yer alınmasını sorgulamakla birlikte, buna anlayışla yaklaşır. Ona göre, "mevcut koşullar içinde yapılabileceğin azamisi yapılmış sayılabilirdi.[103]

Timur, 6 Aralık 1922'de Atatürk'ün Ankara'da *Hâkimiyet-i Milliye*, *Yenigün* ve *Öğüt* gazeteleri muhabirlerine verdiği beyanatta, gördüğü teveccüh ve itimada lâyık olabilmek için, "en mütevazı bir millet ferdi sıfatıyla hayatımı sonuna kadar vatanın hayrına adamak emeliyle, barışın yerleşmesini takiben halkçılık esası üzerine dayalı ve 'Halk Partisi' adıyla siyasî bir parti kurmak niyetinde" olduğunu açıkladığını hatırlatır. Büyük ticaret burjuvazisinin görüşlerini "yansıtan İstanbul basını, Atatürk'ün bu niyetini öğrendiğinde telaşa kapılarak tedirginlik içinde 'Halk ne demektir? Yoksa Atatürk sınıf esasına dayanan bir fırka kurarak Anadolu'da Bolşevik bir rejim mi kurmak istemektedir?'" diye sorar.

Oysa Atatürk kuracağı fırkayı tüm sınıflara dayandırmak istiyordu. Türkiye halkının, menfaatleri birbiriyle çelişen sınıflar halinde değil, bilakis mevcudiyetleri ve mesailerinin toplamı yekdiğerine gerekli olan sınıflardan ibaret olduğunu savunuyordu. Diğer bir deyişle, Kurtuluş Savaşı'nda otoriter bürokrasiye karşı bir silah olarak kullanılan "halkçılık" fikri artık sınıf mücadelesini önlemek amacına yönelmişti. Halkçılık ideolojisi, saltanata karşı da güçlü bir silah olarak yararlı olmuştu.

Lozan'da Batılılarla anlaşılırken bir yandan da burjuva demokratik devrimi yönünde adımlar atılıyordu. Osmanlı Devleti'nin feodal devlet yapısının tasfiyesi ve burjuva devriminin tamamlanması yönünde atılan adımlar "gerçekten ilerici ve devrimci" bir aşamaydı. Fakat emperyalizm çağında küçük burjuva öncülüğünde, ideolojisi bir yandan Batılılaşma ve Batı hukuku diğer taraftan halkçılık ve pozitivizm olan bir burjuva

[103] Age., s. 41-48.

devrimi mümkün müydü? Çünkü Türkiye'de devrimci bir burjuvazi hiçbir zaman oluşmamıştı. Nitekim burjuva devrimi yönünde adımlar ilk kez Lozan görüşmeleri sürerken atılmıştı.[104]

Kurtuluş Savaşı'nın zaferle sonuçlanması ve işbirlikçi Osmanlı hükümetinin, saltanatın ve hilafetin tarihe karışması üzerine Millî Mücadele'ye seyirci kalan İstanbul ticaret burjuvazisi örgütlenerek karşı harekete geçti. Kurtuluş Savaşı'na öncülük eden küçük burjuva radikallerini bölüp parça parça ele geçirecek önlemler aldı. Önce kendilerini temsil etmek ve çıkarlarını savunmak amacıyla, icra gücü olacak olan Türk Millî Ticaret Birliği kuruldu. Bu birliğin kuruluşunda, 6 Ekim 1922'de İstanbul'a ilk giren komutan olan General Refet Bele'den yardım almış ve onu saflarına kazanmışlardı. İzmir İktisat Kongresi'nde de etkili olan Türk Millî Ticaret Birliği, General Kâzım Karabekir'i kongre başkanlığına seçtirdi.

Siyasi iktidar mücadelesi artık Anadolu küçük burjuvazisi, asker ve sivil devrimci aydınlar, İstanbul ve İzmir ticaret burjuvazisi ve büyük toprak sahipleri arasında yapılıyordu. Asker ve sivil devrimci aydınların bir kısmı da burjuvalaşma ya da "bürokratlaşma" eğilimi içindedir. Asker-sivil zümrenin, Atatürk'ün liderliğinde ve küçük burjuva radikali olan diğer bir kesimi devrimi daha ileri götürmek azmindeydi. Ancak işçi ve yoksul köylülerin objektif durumları göz önünde bulundurulursa bu zümre de egemen sınıflarla ittifak yapmak zorundaydı.

Türkiye Cumhuriyeti kurulurken arkasında ne Fransız devrimcilerin "Evrensel Haklar Beyannamesi" ne de ABD'li Kurucu Babalar'ın İngiliz sömürgecilere karşı silaha çevirdikleri reformist bir din anlayışı vardı. Yine de o koşullarda Mustafa Kemal bunu sağlamaya çalıştı ve Hilafet Ordu'suna karşı dindarların en bilinçli ve yurtsever kesimlerini seferber edebildi.[105]

Yeni Türkiye'de egemen sınıfların devlet anlayışı Osmanlı Devleti'nin feodal yapısının korunması yönündedir. Bunun için de İstanbul burjuvazisi ile ileride Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı (TpCF kuracak) olan Atatürk'ün silah arkadaşla-

[104] Age., s.48-52.

[105] Timur, Taner, "ANTİFA, Trump'ın İncili ve Laiklik," *Birgün*, 21 Haziran 2020.

rı, hilafet ve saltanat makamlarının korunmasından yanaydılar. Atatürk'ün ve küçük burjuvazi radikalizminin devlet anlayışı ise, burjuva devrimini ileri götürmek ve Cumhuriyet'i ilan etmekti.

Timur'a göre aslında küçük burjuva radikalizmi, onların daha ziyade proletaryaya ve yoksul köylülere yaklaşarak devrimci bir tavır takınmasını gerektirirdi. Türk örneğinde ise devrime orta sınıf kökenli asker-sivil zümre öncülük ettiği için, bunların tercihi devlet kapitalizmi yoluyla üretim güçlerini geliştirmek tarzında olmuştu.

Bu nedenle, Kurtuluş Savaşı sırasında bir millî kahraman olarak ortaya çıkan ve Cumhuriyetçi eğilimi sezilen Mustafa Kemal Paşa'nın otoritesinin giderek artmasını tehlikeli bulan egemen sınıflar ve bazı işbirlikçi bürokratlar siyasî kavgayı onun şahsı üzerinden yürütmeyi yeğlediler. Atatürk'ün diktatör olma olasılığını öne çıkardılar. TBMM'deki İkinci Grup da bu savı destekledi. Saltanat 1 Kasım 1922'de kaldırılmıştı fakat hesaplaşma bitmemişti. İkinci Grup, 2 Aralık 1922'de TBMM başkanlığına verilen bir önerge ile Mustafa Kemal Paşa'nın yapılacak seçimlerde aday olmasını önlemeye yönelik bir girişimde bulundu. Saltanatın bir Meclis kararıyla fiilen ortadan kaldırılması, dincileri, hocaları ve hilafet yanlılarını tedirgin etti.[106]

Fransızların, tarihlerinin 1789 Devrimi'nden önceki dönemini "Eski Rejim" olarak adlandırdıkları ve çağdaş Fransa'nın, o tarihte, Bastille'in zaptıyla başlayan bir "yeniden yapılanma" sürecine girdiği gibi, yarı-sömürge konumundaki Osmanlı Devleti de çağdaş Türkiye'nin temellerinin atıldığı 1923 yılından itibaren "Eski Rejim" sayılmaya başlamıştı.[107]

Mustafa Kemal Paşa'nın saltanat ve hilafet konusunda alınan kararların halk üzerinde ne gibi etkiler yaptığını belirlemek amacıyla çıktığı Batı Anadolu gezisinin en önemli bölümü, İzmit'te dönemin bazı İstanbul gazetelerinin başyazar ve yazar konumundaki gazetecilerle yaptığı " basın toplantısı" oluşturmaktaydı. Kamuoyunun ve özelliklede İstanbul kamuoyunun aydınlatılması gerektiğine inanan Gazi Paşa, bu basın toplantısı

---

106 Timur, Taner, *Türk Devrimi ve Sonrası*, s. 62-64.

107 Timur, Taner, "Medrese, Üniversite ve Demokrasi Kavgası," *Birgün Pazar*, 7 Şubat 2021.

ile çeşitli konularda gazetecileri aydınlatmayı ve onların kafalarındaki soru işaretlerini dağıtmayı düşünmüştü.

16 Ocak 1923'te yapılan ve "İzmit basın toplantısı" adıyla tarihe geçecek olan toplantıda Mustafa Kemal Paşa, o günlerin en önemli konuları olan Lozan Barış Konferansı, yeni Türkiye devletinin temel esasları, Batı Trakya, Musul ve Kürt sorunu, hükümet ve yönetim şekli, saltanat ve hilafet meseleleri, toplum hayatının çeşitli alanlarında yapılacak inkılap ve Halk Fırkası'nın kurulması gibi konularda görüşlerini açıkladı.

Ona göre, Bulgaristan ile Ege Denizi arasında bir dil gibi Yunanistan'a uzanan Batı Trakya, Türkiye sınırlarına dahil olduğu takdirde daima Bulgaristan ile Yunanistan'ın tehdidi altında kalacaktı. Türkiye'nin bu toprakları elinde tutabilmesi için o bölgede çok fazla askerî, ekonomik ve siyasi güç bulundurması gerekecekti. Batı Trakya'nın Yunanistan ile Bulgaristan arasında daimi bir çekişme odağı olarak kalacağına inanan Gazi, Batı Trakya Türklerinin güvenliklerinin garanti altına alınmasını yeterli görüyordu.[108]

Timur'a göre, İslâmi-feodal nitelikte bir karşı-devrim hareketi olan Şeyh Sait İsyanı'nı, Türkiye'de iktidar mücadelesinde saltanat taraftarları yanında yer alan İngiliz istihbaratı kışkırtmıştır. Öte yandan "egemen sınıfların Atatürk'e karşı tezgâhladıkları oyunun son perdesi"nin aktörü olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluş nedeni, Cumhuriyet rejiminin diktaya gittiği iddiasıdır. Fırkanın başkanı, İzmir İktisat Kongresi'nin başkanlığını yapan ve liberalizm esasına dayanan bir "İktisâdi Misak"ın kabulünü sağlayan Karabekir Paşa'dır.

Vatan, *Tanin* ve *Tevhid-i Efkâr* gibi önemli İstanbul gazeteleri de TpCF'yi desteklemektedir. Timur'a göre, "bir ayağı emperyalizmde, öbür ayağı ise feodalizmde" olan fırka ilk şubesini Urfa'da açmış ve Doğu Anadolu'nun tümünde rağbet görmüştür. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Şeyh Sait isyanı üzerine 4 Mart 1925'te, kabul edilen Takrir-i Sükûn Kanunu gereğince, bu isyanla ilişkisi olmadığı halde gericilikle suçlandı. Programında yer alan "Fırka efkâr ve itikâdât-ı diniyeye hürmetkârdır" madde-

[108] Kutlu, Sacit, *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılında Balkanlar ve Osmanlı Devleti*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2018, s. 515.

sinin dinî duyguları istismar ettiği gerekçesiyle kapatıldı. Sosyalist-komünist çevreler de bölücü ve gayrimillî güçler olarak tanımlanarak tasfiye edildiler. "Takrir-i sükûn kanunu ile Türk Devrimi de bir anlamda tamamlanmış" oldu.[109]

Eğitim konusu, Türk devrimcilerini zorlamıştır. "Yoksul köylünün cehaletini sömürülerinin vazgeçilmez şartı sayan prekapitalist unsurlar (feodal şeyhler, tefeci tüccarlar) laik bir burjuva eğitimini istemezler." Bu olumsuz tutumun araçlarının başında, Osmanlı Devleti'nden miras kalan "eğitim vergisi" gelmekteydi. Halk, il genel kurulları aracılığı ile eğitim harcamalarına katılmak zorundaydı. İl genel kurullarına eşrafın egemen olması, eğitim vergisini eğitimi baltalayan bir araç haline getirmişti. Oysa devrimci iktidar daha Sakarya Zaferi'nden önce, eğitim sorunlarına cesaretle el atmıştı. 3 Mart 1924'te ise Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edilmiş, fakat eğitim vergisinden vazgeçilememişti. Bu olumsuzluğun en önemli nedeni, yoksul köylülerin lehine olan eğitim politikasının ağa ve tefecilerin aleyhine olması idi.[110]

Cumhuriyet'in vergi sistemi yoksul sınıfların, özellikle köylülerin aleyhineydi. Timur'a göre Takrir-i Sükûn Kanunu, Yeni Türkiye Devleti'nde "küçük burjuva iktidarı"nı belli bir istikrara kavuşturmuştur. 1926'da kabul edilen Memurin Kanunu ile memurların hukukî statüleri teminat altına alınmış, ertesi yıl çıkartılan Maaş Kanunu ile de maaşların ödenmesi bir düzene bağlanmış, 1929 yılında kabul edilen Barem Kanunu ile maaşlara önemli bir oranda zam yapılmıştır.

Ticaret burjuvazisinin ve büyük toprak sahiplerinin çıkarları da gözetilmiştir. Rumlardan ve Ermenilerden kalan toprakları gaspeden büyük çiftçilerin en önemli şikâyetleri, "asayiş" sorunuydu. Daha 1924'te kabul edilen Köy Kanunu "ağa-jandarma" ittifakının temelini teşkil ediyordu.[111]

Yeni rejim yabancı sermayeye karşı olmamakla birlikte, 1924'ten itibaren çıkartılan kanunlarla yabancı şirketlerin ve yatırımlarının millileştirilmesi, Batı ülkelerini olumsuz etkilemişti. Kaldı ki Atatürk daima Türk kanunlarına riayetkâr bir

[109] Timur, Taner; *Türk Devrimi ve Sonrası*, s. 63-69.
Age., s. 77-79.
Age., s. 84-87.

yabancı sermayeden bahsederek, bunun asla yeni sömürgeci bağlar kurmasına müsaade etmeyeceğini belirtmiştir. Kısmen de bu nedenledir ki Kemalist dönemde Türkiye'ye kayda değer bir yabancı sermaye girmemiştir. Hatta 1929'da dış borçların ödenmeye başlamasıyla Türkiye, aksine, dışarıya sermaye gönderir duruma geçmiştir.

Diğer yandan 1923-1929 dönemi "liberal dönem" olarak tanımlanır. Fakat Türkiye'de gelişmemiş olan kapitalizmi geliştirecek bir araç olarak uygulanan tekel idareleri ve tekelci biçimde devlet müdahaleleri nedeniyle anılan dönem gerçek bir liberalizm olmaktan uzaktı. Başvurulan nispi liberal yöntem, "özel teşebbüsün geleceğine olan inançtan çok, hükümetin iktisadî olanaklarının zayıflığı ile" açıklanabilir.[112]

Timur'a göre, eklektik nitelikli olan Kurtuluş Savaşı ideolojisi milliyetçi, dinci ve toplumcu unsurlardan oluşuyordu. Batı'yı örnek alan fikirler bir süreliğine geri plana itilirken ABD öne çıkmış, hatta Sivas Kongresi'nde Amerikan mandacılığı en uzun tartışılan konu olmuştu. Asker-sivil öncü kadro içinde Amerikancı eğilim çok yaygındı. Bu yüzden, "mandacı zihniyetle savaşan ve onu yenen Atatürk bile, taktik nedenlerle Amerika'ya Avrupa'nın emperyalist ülkelerinden farklı bir gözle" bakmıştı. Lozan Antlaşması imzalandıktan sonra, Batı ile ekonomik ilişkilerin niteliğini hesaba katmadan, Batıcı ideoloji yeniden su yüzüne çıkmış ve küçük burjuva kökenli iktidar kadrosu tarafından benimsenmişti.[113]

Timur'a göre, Atatürk'ün şahsiyeti, eylemi ve fikirleri kaba pozitivizmi aşmaktadır. Aslında kaba materyalizm bile teokratik bir İslâm ülkesinde savunulan fikirlerin çok ilerisindedir. Fakat üretim güçlerinin gelişmesi açısından olguculuk gerçek devrimci bir ideoloji değildir. Atatürk'ün gerçek devrimciliği, tam bağımsızlık için verilen Kurtuluş savaşında, Halife-Sultanın memleketten kovulmasında ve Cumhuriyet'in ilanında kendini gösterir.

Timur'a göre yarı feodal ve işbirlikçi düzenin savunucuları, "Atatürk'ün şahsında devrimciliği yenmeye çalışıp da ba-

[112] Age., s. 93.
Age., s. 97-98.

şarılı olamayınca, suret-i haktan görünmeyi tercih etmişlerdi. Atatürk'ü bayraklaştırıp, bir Atatürk kültünün oluşmasına ortam hazırladılar. Bu yolla Kemalizmi egemen sınıfların ideolojisi olarak göstermeye çalıştılar. Atatürk'ün tam bağımsızlıktan yana olan tutumu ikinci plana atıldı. Sonunda Atatürk'ün ölümünden sonra, Atatürk ilkelerini programına alan bir parti, toprak ağalarına ve ticaret burjuvazisine dayanarak Batı emperyalizmi ile yeni sömürgecilik kokan ilişkileri yeniden kurmayı başardı."

Timur'a göre büyük adamlar ne Tolstoy'un sandığı gibi tarihin ve kitle özlemlerinin uysal bir aracı, ne de Carlyle'ın ileri sürdüğü gibi tarihi yapan tek unsurdu. Büyüklükleri ve iktidarlarının sınırı ancak temsil ettikleri sınıfı ya da sınıflar ittifakını ortaya kıymak suretiyle anlaşılabilirdi. Sınıf çelişkilerinin keskinleşmediği bir dönemde, Atatürk, orta sınıf radikalizminin temsilcisi olmuş ve zamanın koşulları içinde egemen sınıflarla işbirliği yapmak zorunda kalmıştı. Fakat hiçbir zaman siyasî iktidarı egemen sınıfların bir aracı haline getirmemişti.[114]

Timur'a göre, "bütün halkı 'imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir kitle' olarak tek bir parti içinde toplamanın temel felsefesi" ve Atatürk'te ideolojik düzeyde liberalizmi meşru kılan ve rasyonalize eden kavram halkçılıktır. Halkçılık aynı zamanda "İslâmî hâkimiyet teorisine karşı çıkan ve sonunda onun yerini alan laik bir egemenlik teorisidir. Bu yönüyle halkçılık, siyasi iktidarın kaynağının bir bütün olarak –ulus anlamında– halkta olduğunu öngörür ve bir burjuva devriminin cumhuriyetçi ilkesinin temelini teşkil eder." Kemalizmi pozitivizm paraleline sokan üç ilke, halkçılık, ilim ve laikliktir.

Atatürk'ün asıl amacı "refah devleti" değil "muasır medeniyet"tir. Refah devleti fikrini sadece çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmanın maddî temelini teşkil ettiği için benimser. Medeniyet kavramı Atatürk'ün bütün konuşmalarının "leitmotiv"idir. Batı medeniyetinin ilme dayanması, ilmin ise evrensel oluşu Atatürk'e göre devrimi dar bir taklitçilikten kurtarıyordu. Ancak Timur, "devrimin temelinde sistemli bir felsefenin olmayışı"nın, mekanik bir ilim anlayışını devrimin felsefesi haline getirdiğini ve bunun "pozitivist bir espri" olduğunu düşünür.

[114] Age., s. 102-103.

Fakat "bu tarz bir felsefe, herhangi bir iktisadi kalkınma temeli teşkil" etmez ve bir sosyal tutuculuğu temsil eder.[115]

Kemalist pozitivizmin din karşısında ikili bir tutum takındığını belirten Timur'a göre, resmî düzeyde "İslâm'ı pozitivist bir yoruma tâbi tutarak laikleştirirken, tarikatları da ortadan kaldırmak istemiştir. Ancak tarikatları yaşatan toplumsal ortam ve tarihimizle uyum kuramamaktan doğan kimlik krizi ortadan kalkmadığı için bunda başarılı olamamıştır.... Türkiye'de burjuva devrimi sonucuna ulaşmadığı için, laikleşme süreci de tamamlanmamıştır." Dine karşı takınılan tutum, özellikle Takrir-i Sükûn yıllarında baskıcı olmuştur. Modern İslâmî düşüncelerle de diyalog kurulamadığı için dinî felsefe, çok partili yaşama geçince "ilkel ve fanatik bir şekilde yeniden canlanmıştır".[116]

"Cumhuriyet Türkiye'sine yabancı sermaye girmediği için Batı kapitalizmine bağlılık daha çok dış ticaret kanalıyla" gerçekleşmiştir. 1929'da Batı kapitalizminin içine düştüğü "buhran da etkisini dış ticaret yoluyla" hissettirmiştir. "Devletçilik siyaseti, kapitalizme bir alternatif değildi. Aksine onu devlet olanakları ile takviye etmeyi ve geliştirmeyi öngörüyordu."[117]

1929 yılında siyasî iktidar, tarımda kredi olanaklarını genişletmek amacıyla tarım kredi kooperatiflerini örgütlemişti. Fakat tarımda asıl ilgi çekici girişim, 1934'te kabul edilen İskân Kanunu idi. Bu kanun bir yandan az topraklı ve topraksız köylüleri toprak sahibi yapma girişimlerine olanak verirken, diğer yandan nüfusu ırk esasına göre yeniden yerleştirmeye de imkân tanıyordu. Kanun "Türkiye'de Türk kültürüne bağlılık dolayısıyla nüfus toplanış ve yayılışının bu kanuna uygun" olarak düzeltilmesini öngörüyordu. Buna göre Türkiye'de Türkler, Türklüğü benimseyecek olanlar ve yasak bölgeler olmak üzere üç yerleşim bölgesi tespit ediliyordu. Irkçı bir yerleştirme politikasıyla birlikte feodal şeyhlik ve ağalık kurumlarını da yok etmek, aynı zamanda yerleştirme ve özümleme politikası ile köylüyü toprak sahibi yapmayı amaçlıyordu. Tapu Kanunu da "sahipsiz toprakların iskân hadleri içinde işgalini adeta teşvik" ediyordu.[118]

---

[115] Age., s. 106-108.

[116] Age., s. 115-116.

Age., s. 123.

Age., s. 131-133.

Timur'a göre 1929 Buhranı patlak verdiğinde Türkiye'de siyasî iktidarın önünde, teorik olarak, iki yol vardı: Ya burjuva demokratik hak ve hürriyetlerin iadesi ile rejimi yumuşatmak ya da büsbütün sertleştirmek. Rejimi yumuşatmak seçeneği tercih edildi ve 8 Ağustos 1930'da, Serbest Fırka siyasî yaşama dahil oldu. Fırka, devletçiliğe kayan CHF karşısında liberal kalkınma yolunu savundu. Adil bir vergi sistemi, köylüye ucuz kredi, özel teşebbüs ve yabancı sermayenin teşvikini savundu. Bir yıl önce memur maaşlarının artırılmasını ve bürokrasinin halktan kopuk olmasını eleştirdi.

Taner Timur, yabancı sermayeyi hararetle savunan ve çıkarları emperyalizmle en çok uyuşan sınıflara öncülük eden Serbest Fırka'nın dayandığı sınıfların Türkiye'de kapitalizmi geliştirme olanaklarının sınırlı olduğu kanısındadır. Yoksul sınıflarla ilgili tespitlerinde samimi olsa dahi, fırka programında işçiler ve yoksul köylüler lehine görülen önerilerinin gerçeklerden uzak olduğunu iddia eder.

Timur'a göre Serbest Fırka tipik bir sağ partidir, ama CHF de gerek sınıfsal dayanakları gerekse programı itibariyle devrimci bir niteliğe sahip değildir. Aralarındaki fark, aynı sınıf ve zümreler koalisyonu içinde bürokratik kadronun yerinden doğmaktadır. Nitekim, CHF'yi ve onun en sağlam toplumsal dayanağı olan bürokratik kadroyu hedef alıp, belediye seçimlerinde başarı gösterince, ömrü üç ay sürmüş ve kapatılmıştır.[119]

Kadro dergisinin, dünya kapitalizminin buhran geçirdiği yıllarda, Türkiye'yi kapitalist olmayan bir yoldan sanayileştirmeyi önerdiğini belirten Taner Timur'a göre, Kadrocular bu yolla, Türk Devriminde savundukları teorik unsurları bir ideoloji halinde sistemleştirerek devrimin felsefesi haline getirmek istemişlerdir. Dergide medeniyet edebiyatı yapılmamış, fakat rejimin sınıf ahengi fikrine dayanan halkçılık görüşü olduğu gibi benimsenmiş, kalkınmanın yolu programlı devletçilik olarak saptanmıştır. Ancak hükümetin benimsediği devletçilik, özel teşebbüsün olanaklarını aşan bir işletmeciliği öngörürken Kadrocular daha sistemli ve özel sektörü de kontrol altına alan, planlı, bir devletçilik öneriyorlardı. Plan, sosyalizmde olduğu gibi kolektif mülkiyete değil, devlet mülkiyetine dayanacaktı.

[119] Age, s. 159-162.

Kadroculara göre millî hâkimiyet, Fransa'da olduğu gibi parlamenter rejim içinde değil, bir kadronun "Millî Rehberlik Formu" içinde gerçekleşmeliydi. Timur'a göre önerileri Marksist oldukları kanaati uyandırmasına rağmen "Kadrocular, devlet müdahaleciliğini ve devlet kapitalizmini ekonomiye egemen kılmak ümidiyle Atatürk'e hizmetlerini sunan, orta sınıf kökenli küçük bir 'kadro'durlar." Egemen çevrelerle ilişki içindeki İş Bankası, *Kadro* dergisinin kapatılmasını sağlamıştır.[120]

Atatürk'ün ölümünden sonra Cumhurbaşkanı seçilen İsmet İnönü döneminde bürokrasinin ağırlığı daha da artmıştır. 1930'ları "buhran yılları," 1940'ları ise "savaş yılları olarak tanımlayan Taner Timur, bu dönemlerdeki iktidar koalisyonunu, orta sınıf bürokratların ağır bastığı "küçük burjuva iktidarı" olarak niteler. Buhran yıllarında Türkiye'de nasıl devlet kapitalizmi geliştiyse, savaş yıllarında da devlet müdahaleciliği artmıştır. 18 Ocak 1940'ta kabul edilen Millî Korunma Kanunu hükümetin iktisadî hayata çok geniş çerçevede müdahale etmesine imkân tanıyordu. Ancak bu kanun aracılığıyla fiyat düzenine yapılan müdahaleler sonucu ortaya savaş zengini bir zümre çıkacaktı. 17 Nisan 1940'da kabul edilen Köy Enstitüleri Kanununun ise köy çocuklarının eğitimi kadar köylerde üretimi artırmaya yönelik amacı vardı.

İkinci Dünya Savaşı yıllarında, ordunun iaşesi vb. ihtiyaçlar için paraya gereksinimi artan Şükrü Saraçoğlu hükümeti, normal vergilerle karşılayamadığı bu giderleri olağanüstü vergilerle karşılamak yoluna gitmişti. Ticaret ve sanayi burjuvazisi ile zengin çiftçileri kapsayan Varlık Vergisi Kanunu, 12 Kasım 1942'de, vurguncu ve karaborsacılara yönelik olan Toprak Mahsulleri Kanunu ise 7 Haziran 1943'te kabul edildi. Savaş zengini büyük tüccarların çoğu gayrimüslim olmakla birlikte, Varlık Vergisi'nin sadece gayrimüslim azınlıklara ve Sabetaycılara uygulanması ırkçılık suçlamalarına ve tepkilere yol açtı hem. Toprak Vergisi Kanunu da hedeflenen başarıyı sağlamadı.

Köy Enstitüleri konusunda başından sonuna kadar ne yaptığını bilen tek kişinin, Köy Enstitülerinin yaratıcısı ve *Canlandırılacak Köy*'ün yazarı İsmail Hakkı Tonguç olduğunu düşünen

[120] Age,. s. 163-168.

Timur'a göre, köy meselesi, mekanik bir şekilde köy kalkınması değil, anlamlı ve bilinçli bir şekilde köyün içten canlandırılmasıdır. Esasen Tonguç'un CHP'de bir türlü aklının ermediği asıl eksik, partinin sınıfsız toplum ideolojisidir. İsmail Hakkı Tonguç'a göre Türkiye'de sömüren-ezen ve sömürülen-ezilen sınıflar vardır. Köylü sınıfı, sömürülen ve ezilen en büyük sınıftır.[121]

İkinci Dünya Savaşı sırasında Saraçoğlu hükümeti, bazı radikal kararlarla tarıma da müdahale etmiştir. 11 Haziran 1945'te kabul edilen Çiftçiyi Topraklandırma Kanununun siyasî yönü ekonomik yönünden ağır basıyordu. Timur'a göre bu kanun, büyük toprak sahiplerinin sömürüsü altında ezilen yoksul köylülerin sınıf mücadelesi sonucu gerçekleşseydi başarı şansı olurdu. Fakat mücadele yoksul köylülerin yaşama koşulları ve bilinç durumları sonucu değildi. Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu toprak ağalarının dahil olduğu egemen sınıf ile bürokrat zümrenin mücadelesi zemininde Cumhurbaşkanı İnönü'nün baskısı ve orta sınıf aydınların desteği sayesinde Meclisten adeta zorla geçmişti.

Timur'a göre, "küçük burjuva kökenli iktidar ne kendi ne de hücum ettiği sınıfın gücünü gerçekçi bir biçimde saptayamamıştır. Daha doğrusu, ideolojik saplantılar içinde, sınıf kavgası yaptığını bile fark edememiştir". Oysa asıl mesele sınıf kavgası, yani politik bir kavgadır. Pratik bu yanılgıyı ortaya koyunca geri dönüş yapan hükümet, kanuna karşı çıkan bir toprak ağasını, Cavit Oral'ı tarım bakanı yapmıştır. Köy Enstitüleri, Varlık Vergisi ve Çiftçiyi Topraklandırma Kanunları böyle bir iktidar yapısının eseriydi. Çiftçiyi Topraklandırma Kanununun ana hedefi büyük toprak sahiplerinin siyasî gücünü kırmak ve toprak mülkiyetini üretimi artıracak şekilde yeniden düzenlemek iken, bu amaç da gerçekleştirilememiştir. Hatta (Metin Toker'e göre) bu politika sonucunda halk ile memurların arası daha da açılmıştır.[122]

Timur, Türk Devriminin, toplumsal bir devrime dönüşmüş ulusal bir hareket olduğu kanısındadır. Fakat ona göre, günümüzde Türkiye'de devrimi açıklama süreci tersine çevrilmiştir. Devrim ideolojisi (Kemalizm) devrim analizi bağlamında değil, dondurulmuş ve birtakım "ilke"lere indirgenmiş bir ideoloji bağlamında açıklanmaktadır. Zaman ve tarih dışı bir statü kazan-

[121] Age., s. 171-193.
Age., s. 202-208.

dırılan Türk Devrimi anlatısı ile bir ideoloji toplumsal evrim ve dönüşümler ne olursa olsun, yaşanılan duruma uygulanmaya çalışılmaktadır. Ancak bu tarz bir yaklaşım bağnaz zihniyetin tipik bir örneğidir.

Laik gelenek içinde yetişen aydınlarımız bu rahatsız edici duruma iki türlü tepki vermişlerdir: Ya Kemalizmin çağını doldurduğunu, aşıldığını ileri sürüp yeni ufuklara yöneldiler ya da Kemalizmin donmuş ilkelerine canlılık getirmek, Kemalizmi çağdaş bir biçimde algılamak, Kemalist ilkeleri günümüz koşulları ışığında yorumlamak gibi tezlerle ortaya çıktılar. Bu iki tutumun ortak tarafı sorunu Kemalist olmak ya da olmamak biçiminde ortaya koymaları ve bağnazca karşılıklı suçlamalara girmeleriydi. Bir tarafta Kemalistler; sivil toplum düşmanları, jakobenler, hatta faşistler; öbür tarafta anti-kemalistler: bölücüler, yobazlar, hainler... "Böyle bir dikotominin bizi pek uzaklara götüremeyeceği bellidir". Timur'a göre, bilimsel bir iddiası olmayan, siyasal bir doktrin olan Kemalizmin Türk toplumunun evrimine paralel olarak anlam değiştirdiğini ve birden fazla "Kemalizm"den söz edilebileceğini söyleyebiliriz.[123] Özellikle 1980 darbesinden sonra bütün zulümler "Kemalizm" adına yapıldığı için, bu arada en çok itibar kaybına uğrayan doktrin de Kemalizm olmuştur.[124]

Timur, Türk Devriminin, "Osmanlı oligarşisine karşı bir sınıflar koalisyonu tarafından" yürütüldüğünü iddia eder. Ona göre, "Balkan Savaşlarından itibaren seferberlik halinde yaşayan bir ulus Cumhuriyet rejimine geçerken büyük bir fakirlik içindeydi.... İç tasarrufun zaten çok az olduğu bir ülkede, yabancı şirketlerin satın alınması, dış borçların ödenmesi ve 1929 buhranının etkileri iktisadî kalkınma için büyük bir engel teşkil" ediyordu. "Fakat 1930'lardan sonra yeni yönetici zümrenin zenginleşme sürecine girmesi 'halkçılık'ın geleceği bakımından anlamlı ipuçları veriyordu... Aynı yönde, ampirik bir ilke olarak ortaya çıkan 'devletçilik' politikası da kıt kaynakları seferber etmeye" neden olmuştu. "Her şeye rağmen 1930'larda uluslararası planda Kemalist rejimin imajı çok parlaktı. Sovyetler Birliği

[123] Age., s. 239-240.
Timur, Taner, "Özgürlük Kavgası: Darbeler ve Üniversitenin Çilesi," *Birgün*, 19 Şubat 2017.

ile dostluk ve Balkanlarda denge temeline dayanan dış politika da bu parlak imajı pekiştiren önemli bir etkendi. Türk Devriminin sınırlarına gelindiğinin ilk belirtileri de dış politikadaki dönüşümlerde ortaya çıkmaya" başlamıştı.

"Türk Devrimi bu süreçte sınırlarına ulaşmış, karşı devrimci bir hücuma uğramış ve Kemalizm bu bağlamda ancak yeni ve sansürcü bir yorumla ve devrimci özünden ayıklanmış olarak gündemde tutulmuştur. Bugün Kemalizmi devrimci açıdan eleştiren yazarların düştükleri anakronizm Mustafa Kemal'in Kemalizmi ile A. Menderes'in ve NATO generallerinin Kemalizmini aynı şey kabul etmeleridir. Bir devrimle karşı-devrimi aynı kefeye koyan bu yaklaşım aslında bir soruyu gündeme getirip tartışmamaktan" kaynaklamaktadır. Bu soru ise şudur: "Devrimci bir siyasal hareket nasıl olup da karşı devrimci iktidarların ideolojik silahı haline gelebilmiştir?" Burada Türk Devriminin özgül bir cephesiyle, Kemalizmin "Atatürk kültü"ne dönüşmesi olgusuyla karşılaşıyoruz.[125]

"Kemalizm 1920'ler Türkiye'sinin yarattığı siyasal bir doktrindir. Bilimsel bir statü iddiasında değildir. Bir ideoloji haline gelişi ve ilkeler halinde özetlenmesi devrimci atılımın bitmesinden sonradır" diyen Timur, "Atatürk gibi bir aydınlanma önderinin bir külte dönüşmesini" olumlu olmasa da anlaşılabilir bulur. Onu şaşırtan husus, "bu kültün neden bu kadar uzun sürdüğüdür".

Atatürk, Kurtuluş Savaşı sırasında Türkiye'de bulunan tek İngiliz gazeteci olan Grace M. Ellison'u çok etkilemiştir. Kemalist sözcüğü yeni yeni kullanılmaktadır, ama Atatürk'ün benimsemediği bir kavramdır. Gazi, konuyla ilgili olarak Ellison'a şunları söyler: "Bu kelime hareketin ruhunu anlatmıyor. Ben ölsem de canlı da kalsam hareket devam edecektir."[126]

Timur'a göre Kemalist rejim devrimci atılımlar içindeyken, Atatürk kültü içten ve coşkulu bir inanç içinde yaşanmıştır. Bağnaz dinciler ya da saltanat yanlıları dışında hiçbir kesim üzerinde baskı aracı olarak kullanılmamıştır.

Gerçekleştiği dönem itibariyle Türk devrimi tarihte stratejik bir yer işgal ediyordu. Türk Devrimi benzer gelişme düzeyindeki

---

[125] Taner, *Türk Devrimi ve Sonrası*, s. 285-288.
Age., s. 288-292.

ülkelere iki türlü örnek olmuştur. Genel olarak emperyalist ülkelerin sultası altındaki ülkelere son derece eşitsiz koşullarda bile bir ülkenin ulusal bağımsızlığı için seferber edilebileceğini ve zafere ulaşılacağını göstermiştir. Çin'de Kumintang partisinin kurucusu Sun Yat-Sen, Hindistan'da Gandhi ve Nehru bu bağlamda etkilenen liderlerdir. Timur'a göre, "ikinci ve daha özgül bir düzeyde ise Türk Devrimi hem bir Kurtuluş savaşı hem de bir kültür ve kimlik değişimi olarak Müslüman ülkeler üzerinde" etkide bulunmuştur.[127]

Cumhuriyet Tarihi Okumalarında Kaynak Teşkil Eden İsimlerden Feroz Ahmad

Atatürk'ün öldüğü yıl dünyaya gelen Hint kökenli Amerikalı tarihçi Feroz Ahmad'ın, Cumhuriyet tarihi ve Kemalizm üzerine yaptığı çalışmalar, Türkiyeli tarihçiler için, Kemalist tarih anlayışı içinden, ancak kendine özgü bir referans kaynağı oluşturmuştur. Ona göre Millî Mücadele, "Anadolu'nun bölünmesini önlemeye yönelik, anti-emperyalist ve birleşik bir hareket olmakla birlikte, toplumsal olarak tutucu"ydu. Ulusal harekete iştirak eden askerî-sivil bürokrasi, İttihatçıların hız verdikleri yükselen burjuvazi Anadolu eşrafı ve büyük toprak sahipleri arasında gevşek bir siyasal ittifak vardı. Çoğu için ulusal mücadele, halife padişahı yeniden iktidara getirmek için başvurulan bir araçtı. Fakat İslâmî devlet anlayışı, böyle bir devleti statükonun ve Türkiye'nin geriliğinin devamı olarak gören Mustafa Kemal ve yandaşlarına yabancıydı. Mustafa Kemal, savaşın her şeyden önce düşünülmesi gerektiğini öne sürerek sultan-halife sorununu ertelemeyi başarmıştı.[128]

Ahmad'a göre devrimciler, siyasal mücadeleye başladıkları 1923'te de TBMM'de azınlıktılar. Ancak Mustafa Kemal Paşa'nın önderliği ve Kurtuluş Savaşı kahramanı olarak kazandığı saygınlık kendilerine büyük bir avantaj sağlıyordu. Muhafazakâr saltanat ve hilafet yanlılarının çoğunlukta olduğu muhalefetin yanında yeni rejimin liberaller-laiklik karşıtları da yer alıyor-

[127] Age., s. 292-296.

[128] Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1994, s. 79-80.

du. Bunlar, meşrutî bir monarşiden yana olan, saltanatı yeni bir biçimde restore etmek isteyen İstanbullu entelijansiya ve bazı Kurtuluş Savaşı kahramanı paşalardı.

İstanbul uluslararası bankalarla derin ilişkiler içindeydi. Aynı çevre, Dünya Savaşı sırasında, ülkenin altın ihtiyacına rağmen hükümetin Osmanlı Kamu Borçları (Düyun-ı Umumiye) aktiflerine el koymasına izin vermemişti. Bu aktiflerin büyük kısmı Osmanlı ile savaşan İngiltere ve Fransa'ya aitti. Şimdi de ulusallaştırma veya ekonomi üzerinde devlet denetimine karşıydılar. Ordunun dahi rejim konusunda bölünmüş olması eski düzenin muhalefetinden de daha tehlikeliydi. Çünkü Mustafa Kemal'e karşı olan generallerin çoğu, gerici değil, eski İttihatçı, liberal ve modernist, Mustafa Kemal'e kıyasla daha üst sınıf ailelere mensup kişilerdi. Mutlak monarşiyi Mustafa Kemal'in kişisel yönetimi altında mutlak cumhuriyet kurmak için kurmadıklarını savunuyorlardı.[129]

Günümüzde dahi, Türkiye Cumhuriyeti hükümetlerine yönelik tüm eleştirilerden Atatürk ve İsmet İnönü, yani tek parti döneminin sorumlu tutulup suçlanması ve çok partili dönem iktidarlarının kendilerine yönelik eleştirilerin, güncel suçlama ve kırgınlıkların odağından maharetle kaçırılabilmeleri Ahmad'ı şaşırtır. Örneğin çok partili dönemde de siyasi partiler kapatılmaya devam etmiştir. Fakat böyle durumlarda, hep Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın veya Serbest Fırka'nın kapatılmasının hatırlatılması suretiyle tüm eleştirilerden kurtulmak hâlâ mümkün olabilmektedir.

Ahmad, TpCF eleştirilerindeki samimiyetsizliği eski Başvekil Rauf Bey (Orbay) üzerinden açıklar. 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanına karşı çıkan saltanat yanlısı Rauf Bey'in, bir yıl sonra, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurulurken "garip ve acı veren bir diktatörlük altında yaşayan ülke"de TpCF'nin Cumhuriyet rejimine sahip çıktığını hatırlatır. Gerçekten, parti programının birinci maddesinde "Türkiye Devleti halkın egemenliğine dayanan bir cumhuriyettir" , ikinci maddesinde ise partinin, özgürlük aşkı ve halkın egemenliğine (parantez içinde "demokrasi" sözcüğü yer alıyordu) bağlı olduğu, belirtiliyordu.

[129] Age., s. 82-84 .

Ahmad'a göre Rauf Bey ve diğer muhalifler; İttihatçı triumvira ve Enver Paşa sonrası Mustafa Kemal Paşa'nın kazandığı büyük başarının onun da başını döndüreceğini ve diktatör olacağını düşünerek korkmaktaydılar. Oysa Mustafa Kemal Paşa sadece radikal bir kişiliğe sahipti ve ona uygun davranmaktaydı.[130]

Gazi, kendi partisi içinden gelen bu meydan okumayı otoritesine yönelik bir tehdit ve karşı-devrim olarak algılamakla birlikte sert reaksiyon vermekten kaçınmıştır. Rakiplerinin o sırada ülkede yaygın olan ekonomik hoşnutsuzluğu sömürmeleri halinde, Türkiye'yi dönüştürecek radikal yasaları çıkartmakta zorlanacaklarını düşünüyordu. Sertlik yanlısı olarak bilinen İsmet'in (İnönü) yerine Fethi'yi (Okyar) başvekil atamıştır. Şeyh Sait İsyanının yayılması üzerine karşı-devrim ve dinî gericilik korkuları artmıştır. 3 Mart 1924'te Fethi Bey'i görevden almış ve İsmet Bey tekrar başvekil atanmıştır. 4 Mart'ta Takrir-i Sükûn Yasası çıkartılmıştır. İstiklâl Mahkemeleri yeniden çalışmaya başlamıştır. TpCF, Haziran 1925'te kapatılırken her türlü muhalefet ezilmiş ve bu durum radikal reformları yapmak için fırsat olarak değerlendirilmiştir: "Ülke 1908'den itibaren ilk kez siyasal istikrar kazandı."[131]

Atatürk Devrimleri olarak anılan inkılaplar, İkinci Meşrutiyet dönemi dahil, tüm "utangaç" modernizm döneminde tartışılan, gerekli olan, ancak yaşama geçirilemeyen devrimlerdi Mustafa Kemal Paşa kadın sorunu, Latin harflerinin kabulü ve alfabe değişikliği gibi, o zamana dek düşünülüp de yapılamayan ve toplumun hafızasında bir ütopya gibi yer eden devrimci adımları atarken gayet radikal ve kararlı bir tutum benimsemişti. Tutucu bir toplumda bu radikal adımlar dışında farklı yöntemlerle aynı sonucu almak mümkün müydü sorusu ise hâlâ tartışmaya açıktır.

1923'te Cumhuriyet kurulurken yeni devlet, bölgesel ve vatansever bir tavırla, "Türkiye Cumhuriyeti" olarak tanımlanmış ve "Türk Cumhuriyeti" denmeyerek etnik bir adlandırmadan kaçınılmıştı. Fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin İngilizcede Republic of Turkey değil de yanlış biçimde Turkish Republic; keza TBMM'nin Grand National Assembly of Turkey değil de yanlış

[130] Age., s. 85-86.
Age., s. 87.

şekilde Turkish Grand National Assembly olarak kullanılması sorunluydu.[132]

Cumhuriyet'in ilanının hemen öncesinde, 13 Ekim 1923'te, yeni başkentin Ankara olduğu açıklanmıştı. Bu karar muhafazakârlar için önemli bir darbeydi. Çünkü böylece kaleleri olan İstanbul siyasî denklemin dışına çıkarılmış, siyasetin ağırlık merkezi Anadolu'ya çekilmişti.

Tutucu eşrafın ve gelişmemiş burjuvazinin ulusal mücadelede ve Cumhuriyet'in kuruluşunda oynadığı role rağmen, yeni devlete, Kemalist hareketin çekirdeğini biçimlendiren, asker ve sivil gruplardan oluşan bir entelijansiya hâkimdi. İyi eğitim görmüş ve bilinçli bir grup oluşturan bu kişiler değişim beklerken sabırsızdılar. Fransız devrimci geleneğine ve pozitivizmin radikal düşüncesine sahiptiler.

Fakat inkılapçılar Türk kimliği nosyonunun neredeyse hiç var olmadığı, yüzü gülmeyen, katılaşmış bir nüfus devralmışlardı. Türkler ulusalcılığı benimseyen son halktılar. Tamamen yeni bir toplum kurulmasını bekleyen Kemalistler, Fransız devrimcilerin yeni bir "Fransız insanı," Bolşeviklerin yeni bir "Sovyet insanı" ya da sosyalist insan yaratmaları gibi kendilerini "Osmanlı'dan çok farklı yeni bir Türk tipi" yaratmak zorunda hissediyorlardı.

Eski düzenin çağdaş bir düzenle yer değiştirebilmesi, bunun için de yıkılması gerekiyordu. Yaşanan dönem bağlamında bunun anlamı kapitalizm idi. Kemalistler, "çizgisel bir Avrupa ve özellikle Fransız tarihi fikrine sahiptiler ve Türkiye'nin bu tarihten çok şey öğreneceğini umuyorlardı. ... Avrupa'daki anayasal hareketi burjuva devriminin bir parçası olarak yorumladılar. 1908 Devrimi anayasal monarşi içinde sınıf egemenliğini oluşturma girişimi olarak görüldü. Ancak bu girişim kısmen başarılı olmuştu. Kemalist teorisyenlere göre Türkiye'de... sınıf yoktu. Türkiye'de bir aristokrasi bile yoktu, sadece halk ve saray vardı. İnisiyatifi ele geçirecek bir burjuvazi olmadığı için kendilerini bütün sınıflardan özerk bir yurtseverler grubu olarak gören Kemalistler" Dünya Savaşı'nda İttihatçıların başlattığı burjuva devrimini yaratma görevini vekâleten gerçekleştirme görevini üstlendiler."[133]

---

[132] Ahmad, Feroz; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. xii.
Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 115-116.

Kemalistler 1920'lerin ortalarında, yalnızca siyasî iktidarı ele geçirmiş ve bu iktidarı eski rejimin önderliğini tasfiye ederek ve kendi saflarındaki muhalefeti susturarak elde tutabilmişlerdi. Gizli bir muhalefet ve yeni doğmakta olan düzeni kavramayan kuşkucu, hoşnutsuz ve somurtkan bir halk kitlesiyle baş etmek zorundaydılar. Devrik Osmanlı egemen sınıfı, tüm içe kapalılığına rağmen uzun yüzyıllar boyunca hemen tüm sosyal gruplar içinde geniş bir kurumlar ve bağlılıklar, özellikle dinsel bağlılıklar, ağı yaratmıştı. "Bir devrimin bile bu ağı bir gecede yıkması mümkün değildi." Bu koşullarda Cumhuriyetçilerin rekabetçi politikayı getirmeleri söz konusu olamazdı.[134]

Gene de 1930'lara gelindiğinde "Türkiye en azından bir yüzyıldır tatmadığı bir kendine güven duygusu yaşamaktaydı. Ayrıca en azından derin bir kriz yaşamakta olan Batı ekonomisine oranla daha istikrarlı olan Türk ekonomisinden gurur duyuluyordu."[135]

Liberalleşme siyasetinin bir sonucu olarak, 1929'da, Sabiha ve Zekeriya Sertel'in çıkardıkları, "fikirlerinden asla vazgeçmeyen komünist şair Nazım Hikmet'in yazı kurulunda yer aldığı *Resimli Ay* gibi solcu bir edebiyat dergisinin yayınlanmasına bile izin verilmişti. Sabahattin Ali'nin de aynı dergide yazdığını belirten Ahmad, ilaveten, "tarihin cilvesine bakınız ki 1945-60 yılları arasındaki çok partili Türkiye'de ne böyle dergilerin çıkmasına ne de bu yazarların yazılarının yayınlanmasına izin verilmişti" der.[136]

Bu ortamda, Gazi'nin güvendiği Fethi Bey'i (Okyar) ikna etmesiyle çok partili rejime geçiş denemesi yapılmıştı. "Fethi Bey anılarında, bir muhalefet partisi kurma fikrini cumhurbaşkanı ile tartıştığını, Kemal'in kendisine Türkiye'nin bir diktatörlüğe benzemesini ve ulusuna miras olarak totaliter bir rejim bırakmak istemediğini aktarır." Fethi Bey, sadık bir muhalefet oluşturmak için işbirliği yapmayı kabul eder ve Mustafa Kemal'in Serbest Fırka ismini verdiği, yeni fırkanın başına geçer. İki partili sistemin siyasal gerilimi yatıştıracağı ve acil ihtiyaç duyulan malî ve

---

[134] Ahmad, Feroz; *İttihatçılıktan Kemalizme*, çev. Fatmagül Berktay, İstanbul, Kaynak Yayınları, s. 216.

Age., s. 233.

Age,. s. 225.

ekonomik reformları kolaylaştıracak bir ekonomik uzlaşmanın yaratılması umuluyordu.[137]

İktidardaki Cumhuriyet Halk Fırkası mensupları kitlelerden öylesine kopuktular ki, Serbest Fırka önderleri iktidarı eleştirdiklerinde, onları devlet korumasına almaları gerekeceğini dahi düşünüyorlardı. Fakat hızlı ve radikal devrim kararlarının vatandaşların maddî durumunu düzeltmediği bir iklimde, yöneticilere yabancılaşan gayrimemnun halk kitleleri, tüm danışıklı "muvazaa" fırkası görünümüne karşın Serbest Fırka'yı, kısa sürede gerçek bir toplumsal muhalefet odağı haline getirdi.

Fethi Bey'in, bir yıl önce, memur maaşlarının arttırılmasını eleştirmesi ve demiryolu projeleri vb. altyapı yatırımlarında bütün yükün vergi oranları devamlı artan yoksul kesimin bir nesline yüklendiğine yönelik tenkitleri halkın yeni fırkaya kurtarıcı gözüyle bakmasına yetmişti. Yoksa tüm farklı görünümlerine karşın iki fırkanın sosyal, siyasal ve ekonomik görüşleri arasında önemli farklar yoktu.

Fakat o günlerde İzmir Limanı işçilerinin grevi ile Serbest Fırka'nın mitinginin aynı tarihe denk gelmesi Ahmad'a göre gerçek bir talihsizliktir. "Muhalefetin kışkırttığı" İzmir'de Fethi Bey'in ziyaretinin ve kitlesel grevlerin ertesinde yapılan tutuklamaların ardından, ertesi gün, liman işçilerinin ve incir atölyelerinde çalışanların ücretlerinin azlığından şikâyet ederek greve gitmeleri, hükümet için durumu daha da güçleştirmiş ve asayiş sorununu büyütmüştü. Diğer yandan grevlere ve karışıklıklara yol açan hükümet aleyhtarı halk tepkisi yöneticilerde yeniden karşı devrim hayaletini canlandırmıştı.[138]

Serbest Fırka'nın yönetimi tehdit eder hale geldiğini dehşet içinde fark eden CHF, hükümet ve onun güdümündeki basın yeni fırkayı gericilik, anarşi ve komünizm ile suçlayarak yıpratma yoluna gitti. Kuruluşundan 97 gün sonra, 17 Kasım 1930'da Fethi Bey, fırkayı feshetmek zorunda kaldı.

İzmir'deki olayların ardından 23 Aralık 1930'da Menemen'de, bir Nakşibendi olan Derviş Vahdetî'nin Asteğmen Mustafa Fehmi Kubilay'ın başını kesmesiyle boyutu büyüyen olaylar, inkılapların sığ ve toplumda kök salamayan tabiatını gözler önüne

[137] Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 88.

[138] Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, s. 216.

sermiştir. Yürürlüğe konan reformlardan bir kazançları olmadığı gibi, tüm dünyayla birlikte 1930'ların Büyük Buhran'ının sonuçlarını yaşayan ve bunalan halk yığınları geleneklerde ve geçmişin sembollerinde teselli arıyordu.

Kubilay olayıyla sarsılan devrimciler, rejimin ülkeye henüz halkın şükran duyabileceği gerçek maddî yararları sağlamadığını kabul ettiler. Bütün sosyo-ekonomik gelişmenin sorumluluğunu devlete vererek durumu düzeltmeye karar verdiler.[139] Ayrıca reformların ancak halka izah edilerek, halkın onayı ve desteği sağlanarak kök salabileceğini anlamışlardı. İnkılabın halkı çağdaşlığa itecek, vatanseverliği dinin yerine koymalarını sağlayacak şekilde desteklerini kazanacak bir ideolojinin gerekli olduğunu düşündüler. Kemalizm/Atatürkçülük olarak bilinen ideoloji bu tartışmaların sonunda somutlaştı.

Türkiye Millî Mücadele sürecinde savaştığı Batılı güçlerle gizli veya dolaylı ilişkiler kurmuş, onları birbirlerine karşı kullanmıştı. Ama Lozan'dan sonra Batılıların neredeyse hepsi, önce Türkiye Cumhuriyeti'nin yaşama şansını görmek istedikleri için, Türkiye'deki gelişmelerle ilgilenmemeyi tercih ettiler. Örneğin büyükelçiliklerini uzun süre İstanbul'dan Ankara'ya taşımadılar. İngiltere büyükelçiliğinin Ankara'ya taşınması için 1936 yılını beklemek gerekecekti.

Atatürk ve Cumhuriyet kadrosu, Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi yakın geçmişte hedef gösterdikleri ırkçı ve Turancı emellerden uzak durdular. Kaybedilen toprakların geri almaya teşebbüs etmediler. Dış müdahalelere olanak vermemek için, Yurtta sulh, cihanda sulh söyleminde ifadesini bulan, barışsever yalnızlık politikasını tercih ettiler. Sınırların hemen ötesinde olanlarla ilgilenmediler. Türkiye'nin yalnızlık seçimi; 1920'li yıllarda bağımsız dış politika uygulama arzusu kadar biraz da dış şartların zorlaması sonucu yaptığı bir tercihti.

Dünya buhranının etkisiyle aşırı düşen tarım fiyatları yüzünden Türk ekonomisi tek başına kalınca hem 1929'da başlayan Osmanlı borçlarının ödemesinde hem demiryolu, liman gibi millileştirme ödemelerinde güçlükler ortaya çıkmaya başlamıştı. Ancak genel konjonktür hükümete dış ekonomik çevrelerle yeni-

[139] Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 90-91.

den müzakere edip yeni hesaplamalarla borçları ve taksit miktarlarını düşürme, kimi ödemeleri para yerine aynî olarak ihraç mallarıyla yapma olanağı verdi. Sahip olunan siyasal bağımsızlık sayesinde buhran koşulları yeni bir sanayileşme için fırsat olarak değerlendirildi. İngiltere, Almanya ve SSCB'nin birbirlerine karşı kullanılmaları sayesinde uygun koşullarda kredi ve teknik yardım sağlandı.

Ahmad'a göre, 1930'larda liberalizm ve demokrasi, "Batı Avrupa'daki tutarsızlık nedeniyle, pek çok Kemalist'in gözünde itibarını kaybetmişti. Tek parti rejimleri, özellikle İtalya cazip bir alternatif sunuyordu. ... Ulusalcılık aşkı ve sınıf mücadelesine duyulan nefret, Faşizm ve Kemalizm'de ortaktı." İdeoloji artık tek bir kaynaktan, CHF'den yayılacaktı. Bu tercihin ilk kurbanı, "o zamana kadar milliyetçi ideolojinin kaynağı durumunda olan Türk Ocakları örgütü oldu." Örgüt 1931'de kapatıldı ve malları İtalya örneğini hatırlatan ve Halkevlerini açan Cumhuriyet Halk Fırkasına devredildi. "Halkevlerinin kurulma amacı, kent ve köylerdeki kitlelere ulaşarak onlara Kemalist devrimi kavratmaktı."[140]

1931 Mayıs ayında yapılan CHF'nin üçüncü kurultayında altı 'temel ve değişmez' ilke açıklandı. Ancak bu değişmez ilkelerin yorumları akılcı ve pragmatik kaldı ve büyüyen burjuvazinin ihtiyaçlarına göre değişti. Altı ok CHF'nin temel ilkeleri olarak kabul edildi. Tek-parti anlayışını hem temsil eden hem dile getiren Recep Bey (Peker) Fırka genel sekreteri seçildi. Ertesi yıl Ankara'da yayınlanmaya başlayan ve eski Marksist entelektüellerin ağırlıklı olduğu aylık *Kadro* dergisinin temsil ettiği en radikal kesimi faşizm ile Kemalizm'in eşitlenmesine ilginç bir reddiye oluşturdu.

Altı okta demokrasi yer almıyordu. Onun yerini halkçılık kavramı almıştı. Kemalistler sınıf oluşumunu değil sınıf çatışmasını reddediyorlardı. Sınıf çatışması kavramı yerine 'sınıfsız toplum' ilkesi cumhuriyetin önderlerine daima cazip gelmişti. Söz konusu sınıfsız toplum, meslek gruplarının dayanışması ile sağlanacak olan "kaynaşmış bir kütle" idi. Gökalp'in "fert yoktur,

[140] Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, s. 228-229.

cemiyet vardır" ilkesi doğrultusunda meslek gruplarının dayanışması yerleştirilmeye çalışıldı[141].

Siyasal fırkaların varlığına karşı çıkan Mesleki Temsil düşüncesi de tekrar gündeme getirildi. Eski İttihatçı ve esnaf odaları mümessili olan, 1925 yılında, *Meslek* dergisinde "Meslek-i temsil prensibi" ile ilgili olarak yazılarında parlamentarizmin iflas ettiğini, devlet ile birey arasında kooperatifler, işçi ve işveren sendikaları, ticaret ve sanayi odaları vb. ekonomik örgütlerin de aralarında olacağı, meslek kuruluşlarının geliştirilmesini önerdiği için pasifize edilen, Memduh Şevket Bey (Esendal), CHP içinde yeniden kendine yer buldu ve parti genel sekreteri oldu.[142]

Rejim Cumhuriyetçilik konusunda ödün vermedi. Milliyetçilik ilkesi ise iki yönde gelişti. Mustafa Kemal'in, onuncu yıl nutkunda zikrettiği "ne mutlu Türküm diyene" özlü sözü, Alman ve İtalyan faşist rejimlerinde revaçta olan doğum, kan ve etniklik fikrinden farklı ve kucaklayıcıydı. Bu vatanseverlerin milliyetçilik yorumuydu. Ancak bu tür Türk kimliği oluşturulurken, yakın Osmanlı geçmişi atlandı, daha din dışı bir tanımlamaya olanak veren eski Türk devletleri ve Orta Asya bağı öne çıkartıldı. Çağdaş Avrupa medeniyetinin yaratıcıları arasında Türklere önemli bir rol arandı. Avrupa'ya uygarlığı Orta Asya'dan gelen Türklerin getirdiği, bütün dillerin kökeninin Türkçe olduğu ispat edilmeye çalışıldı. Buna rağmen gene de gerçekçi bir zeminde kalındı. İspatlanamayan bu tezler bir süre sonra unutulmaya terk edildi.

Fakat bir de Avrupa'daki faşist rejimlerden etkilenen pan-Türkist, milliyetçiliğin dogmatik, etnik ve dile dayalı tanımlarına eğilim gösterenlerin benimsediği milliyetçilik anlayışı vardı. İki yorum arasındaki mücadele günümüze dek devam etti. Atatürk, bir milliyetçiden ziyade vatanseverdi. 1937'de anayasaya giren Laiklik ilkesi de Milliyetçilik gibi yoruma açıktı. Kimileri laikliğe liberal yaklaşırken, kimileri de muhafazakâr bir yaklaşımla İslâm'dan ayrılmak olarak yorumluyordu.

Yeni başkent Ankara da büyük bir değişim geçirdi. Cumhuriyet'in kurucularının çoğu Balkan kökenliydi. Anadolu

---

[141] Ahmad, Modern Türkiye'nin oluşumu, s. 97.
Tekeli İlhan, Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı: Köktenci Modernitenin Doğuşu*: Birinci Kitap, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 410-415.

bozkırının ortasında adeta bir Balkan şehri kuruldu. Bakanlık binaları olarak kullanılan kışla benzeri alçak taş binalar, iki taraflı ağaçlı yollat ve küçük bahçeli evler yakın zamanda kaybedilen yerleri hatırlatıyordu.

Türkiye'nin başkenti 1930'larda, çağdaşları tarafından, eski kentteki Hacı Bayram Camii dışında 'minaresiz kent' olarak betimleniyordu. İstanbul ticarî alanda önderliğini korurken, Ankara, tiyatro, opera, bale vb. etkinliklerle seçkinler için yaratılan "Batılı kültürel ortam" ve bünyesinde yeni ideolojiye bağlı kadın-erkek genç dinamik akademisyenleri barındıran üniversitesi ve fakülteleri ile Cumhuriyet'in kültürel ve entelektüel merkezi olarak gelişti. "Ankara Türkiye'nin Washington'u, İstanbul New York'u idi."[143]

Ancak "başkentin yüksek burjuvazisinin alamet-i farikası haline gelen bu yeni Batı kültürü sadece ince bir yaldız olarak kaldı ve toplumu büyük çapta etkilemedi." Artık biri zayıf, ama etkin bir azınlığın bürokrasi ile anılan, Batılılaşmış, laik; diğeri halk kitlelerinin İslâm'la birlikte yerli kültürü olmak üzere, farklı iki kültür vardı.[144]

Kemalistler sanayi ile medeniyeti aynı şey olarak görüyor ve Türkiye'nin uygarlık hedefine ulaşması için güçlü, dengeli ve bağımsız bir sanayi ekonomisine sahip olması gerektiğine inanıyorlardı. Avrupa mallarını ithal etmekten hoşnut olan burjuvaziden bu noktada ayrılıyorlardı.

Nitekim burjuvazi, kapitülasyonların kaldırılması karşılığında Lozan'da ön görülen beş yıllık gümrük vergilerinin dondurulduğu geçiş döneminde, 1929'a kadar, uygulanan liberal ekonomi döneminde üretim yapmak yerine ülkenin kıt dövizini Avrupa malı ithal edip stok yapmakta kullanmıştı. Şimdi de Avrupa'nın pazarı olan bir "Türkiye'de ticarî aracı rolü oynamak istiyordu" Bu yüzden geçilen devletçi ekonomi döneminde, kısa sürede, çok iş yapıldı. "Devlet işletmelerine yapılan yatırımlar devletçiliği eleştirenleri bile şaşırtacak şekilde geri ödendi". Ancak "bu başarıların bedelini işçiler ve köylüler ödedi". 1930'larda uy-

[143] Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 131.

[144] Age., 131-133.

gulanan bu ekonomi politikası 'toplumsal barış'ı korumak için baskıcı önlemleri gerektiriyordu. Her türlü muhalefet komünizm olarak damgalandı.[145]

Türk Devleti'nin temellerini pekiştirdiğini kabul eden ve düşmanca politikalar izlemekten vazgeçen İtalya, 1927'den sonra Türkiye'nin dostluğunu aramış ve adeta bir barış taarruzuna girişmişti. 1928'de Türk ve Yunan dışişleri bakanlarını Milano'ya davet etti ve üçlü bir ittifak önerdi. Türkiye ittifak konusunda acele etmedi, ama İtalya ile bir tarafsızlık anlaşması imzalandı. 1929'da İtalyan devletinin garantisiyle İtalyan şirketlere savaş gemisi sipariş etti. Bunu bir süre sonra İtalya'nın vereceği bir kredi anlaşması izledi. Aynı yıl TBMM, savaşı bir ulusal siyaset olarak reddeden, Fransız-Amerikan Briand-Kellog Paktı'nı onayladı. 30 Ekim 1930'da da Yunanistan ile 'Dostluk, Tarafsızlık, Uzlaşma ve Hakemlik Anlaşması' imzalandı. Bu anlaşma ile Türkiye "cihanda sulh" isteğini perçinledi.

Başvekil İsmet İnönü 1932'de hem Roma'yı hem de Moskova'yı ziyaret etti. Türkiye aynı yıl Milletler Cemiyeti (Cemiyet-i Akvam) üyesi oldu. 'Saldırganlığı Önleme' görüşmelerinde 'ortak güvenlik' ilkesine destek verdi. Türkiye Milletler Cemiyeti'nin Habeşistan'a saldıran İtalya'ya uyguladığı yaptırımlara katıldı ve kısa süre önce önemli ekonomik anlaşmalar yaptığı İtalya ile ticaretini kesti.

1934'te soyadı yasası kabul edildi ve Gazi Paşa, Atatürk soyadını aldı. Ahmad, soyadı kanunu öncesi Mustafa Kemal'in cihada katılmış Müslüman savaşçı anlamına gelen 'Gazi' unvanını kullanmasını anlamlı bulur. Ona göre "buradaki dini sembolizm çok açıktı ve Mustafa Kemal'in iddia edildiği gibi, İslâm'a karşı olmadığını gösteriyordu."[146]

1935 Mayıs ayında toplanan Dördüncü Kurultay da Cumhuriyet Halk Fırkasının adı, Dil Devrimi ile benimsenen yeni anlayış doğrultusunda Cumhuriyet Halk Partisi olarak değiştirildi. Mussolini ve Hitler'in saldırgan tehditlerini Türkiye'nin lehine bir fırsat olarak değerlendiren Atatürk, Batı'dan aradığı desteği aldı. Lozan'da açık bırakılan, askerden arındırılan ve ulus-

[145] Age., s. 134-142.

[146] Age., s. 93.

lararası bir komisyonun yönetimine bırakılan Boğazlar konusunun Türkiye'nin lehine çözümlenmesini sağladı. 20 Temmuz 1936'da imzalanan Montrö Anlaşması ile İstanbul ve Çanakkale Boğazlarına yeniden Türk askerleri yerleşti. Boğazlardan geçişler Türkiye'nin kontrolüne bırakıldı. Moskova da bu durumdan memnundu. Moskova ile samimi ilişkiler Türk dış politikasının temel taşı olmaya devam ediyordu, ama Ankara aynı yıl hem İspanya iç savaşında bir kez daha ortak güvenliği destekledi hem de dünyanın en büyük deniz gücüne sahip olan, İngiltere'nin dostluğunu da aradı. 4 Eylül 1936'da Kral VIII. Edward'ın gayri resmi ziyareti bir devlet ziyareti muamelesi gördü.[147]

Atatürk'ün yabancı demokrasilere daha yakın olma arzusu iç politikada da etkili oldu. Totalitarizm, Almanya ve İtalya'ya imrenen pek çok kişi tarafından bir çare olarak görülmeye başlamıştı. Devleti yüceltme azamî noktaya ulaşmasına rağmen gene de belirli bir denge korunmaya çalışıldı. 1935'te İnönü-Peker tarafından CHP'nin devlet ile özdeşleşmesi yönünde adımlar atılırken, Genel Kurmay Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak'ın İtalya ve Almanya örneğinden esinlenerek önerdiği, paramiliter gençlik örgütleri kurulması teklifini Gazi ve İnönü kabul etmediler. "CHP'nin rejime bir 'faşist' renk kattığı söylenen mutlakiyetçi ve devletçi genel sekreteri Recep Peker" görevini bırakmak zorunda kaldı. M. Ş Esendal genel sekreter oldu. Kanımca Başbakan İsmet İnönü, Atatürk'ün kesin tavır alması üzerine hem Çakmak'ın önerisine Atatürk'le beraber karşı çıkmış hem de yol arkadaşı Recep Peker'i feda etmek zorunda kalmıştı.

Mustafa Kemal, 1930'ların diktatörleri gibi değildi. Diğerlerinin aksine karizması yayılmacılık söylemine dayanmıyordu. Programı içeriye yönelikti, ama örneğin General Franco gibi "geleneksel toplumsal kanaatler ve sembollerle yönetmedi. Latin Amerika'daki devrimciler gibi köylülüğe de yönelmedi. Bir burjuvazinin oluşması için elinden geleni yaptı. Toplumu reformları kabul etmeye iknaya çalıştı. 20. yüzyılın gerekleriyle örtüşen yeni bir ideoloji ve sembol yaratmayı seçti. Her ne kadar liberal demokrasiyi sonradan kendi radikalliğini frenleyici olarak görse de ... ne laik modernizmden ne de liberal demokrasiden çekindi."

[147] Age. s. 98.

Ahmad'a göre Atatürk'ün kafasındaki hedef, sonunda liberal, çoğulcu bir Türkiye idi.

1937'nin Eylül ayında Nyon'da toplanan konferansta Akdeniz ülkeleri "İtalyan Korsanlığı"nı kınadılar. Başbakan İnönü ve dışişleri bakanının Roma'ya karşı tavır almakta çekingen davranmaları üzerine Atatürk devreye girdi ve Türk delegasyonu Atatürk'ün talimatlarına uygun davrandı. Akdeniz'de İtalyan saldırganlığını önlemek amacıyla İngiliz ve Fransız savaş gemilerinin Akdeniz'deki Türk deniz üslerini kullanmalarına izin verildi.

1925'ten beri kesintisiz başvekil olan İsmet İnönü'nün yerine 1 Kasım 1937 'de Celal Bayar'ın getirilmesi, "Atatürk'ün gerek iç gerek dış nedenlerle liberalleri güçlendirme siyasetini sürdürdüğünü gösteriyordu." Fakat "İnönü'nün 1924'ten beri Genel Kurmay Başkanı olan en büyük tutucu Mareşal Fevzi Çakmak ile ittifak kurması, Bayar hizbini tamamen tecrit etti. ... Siyasal manevrada en etkili olan kişi ... Çakmak idi. Kendisi harp ve deniz akademilerinde 1938'de anti-komünist cadı avına izin" vererek liberalleşme karşıtı harekete ağırlığını koymuştu.[148]

Ahmad, Atatürk'ün faşist diktatörlerin saldırgan politikalarına karşı çıkmayı sürdürdüğünü, bu sayede basının 1938 Eylülünde İngiltere ve Fransa'nın Çekoslovakya'yı Hitler'e bıraktıkları Münih Antlaşması'na eleştirel yaklaştığını dile getirir. Çünkü 1930'lu yıllarda, Batı'nın kolaycı yatıştırma politikalarına, o kadar az devlet adamı karşı çıkıyordu ki "İngiliz yazar George Orwell, "faşizme karşı her türlü müttefikin kabul edilebilir gözüktüğü 1935-39 yılları arasında solcular kendilerini Mustafa Kemal'i överken buldular" diyordu.[149]

Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı olarak; 15 yıl içinde yeni bir kimlik edinmiş, kendi kendine yeterli, bağımsız bir devlet ve millet yaratmayı başarmıştı. Kırsal temeller üzerinde, yarı feodal bir memleketi çağdaş endüstri ekonomisine sahip bir ülkeye dönüştürme projesini başlatmıştı. Tıpkı Stalin gibi, o da "eğer kendi sanayilerini yaratmazlarsa "yeryüzünden silinip gideceklerine inanıyorlardı."[150]

---

148 Age, s. 100-101.

149 Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, s. 235.

150 Age., s. 222.

Yunanistan'la yapılan nüfus mübadelesi sonrası tesisatçılık, kunduracılık vb. en basit işleri yapabilme yetisinden uzak insanlar, kısa süre içinde, demiryolculuktan banka memurluğuna kadar tüm işleri becermeyi öğrendiği gibi, kadınlar da iş dünyasına ve sosyal yaşama katılmışlardı. Tüm ulusun enerjisi yurt içinde gelişmeye odaklanmışken Türkiye'nin dış politikası da statükoyu korumak üzerine kurulmuştu. Kibrit dahi üretemeyen bir ülke, 1930'ların ortasına gelindiğinde fabrikalarında artık şeker, kâğıt, çimento ve tekstil ürünleri üretiyordu. Demir-çelik sanayii kurulma aşamasındaydı. Ulusal bir Pazar yaratma amacıyla yabancı devletlerin mülkiyetinde olan demiryolları satın alınarak kamulaştırılmış ve yeni hatlar inşa edilmiş, yaratılan ulusal pazar sayesinde, Türkiye kendi kendini doyurabilen bir ülke haline gelmişti. Atatürk'ün uyguladığı politika sonucu Hatay, Fransız sömürgesi olmaktan çıkarak, kısa bir süre sonra halk oylaması ile Türkiye Cumhuriyeti'ne katılacak bağımsız bir devlet statüsüne kavuşmuştu.

Atatürk 10 Kasım 1938'de öldüğünde, "Cumhuriyet Döneminde yetişen yeni nesil, bildikleri her şeyin onunla birlikte öldüğünü düşündü. Birçok kimse için Atatürksüz bir Türkiye düşünmek imkânsızdı, çünkü o yeni Türkiye'yle, Cumhuriyet'le eş anlamlı hale gelmişti. Bu sebeple Atatürk'ten sonra gelen yöneticiler, olgunlaşma dönemine girmiş olan bir ülkeyi yönetebilmek için kendi otoritelerini kurmak gibi zor bir görev ile karşı karşıya kaldılar."[151]

Ahmad'a göre, yeni Cumhurbaşkanı İsmet İnönü Atatürk çapında bir lider olmadığı için halka karşı konumu zayıftı. O nedenle Aralık ayında toplanan olağanüstü CHP kurultayı "Atatürk'ü 'ebedi şef', İnönü'yü de daimî 'millî şef' ilan etti." İnönü'nün yurt içinde ve dışında konumunu güçlendirmek için yapılan bu değişiklikler, onun "Nazi Almanya'sı ve faşist İtalya'daki liderlik esaslarına gıpta ettiğini" de düşündürüyordu.

İnönü Atatürk ve Kemalizm karşıtlarıyla uzlaşarak yurtta bir siyasi uyum sağladı. Kâzım Karabekir, Refet Bele, Ali Fuat Cebesoy, Hüseyin Cahit Yalçın gibi Atatürk'e rakip ve muhalif olanlar ile uzlaştı. Onların 1939 seçimlerinde Meclise girmelerini sağla-

[151] Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 93-98.

dı. Rauf Orbay, İkinci Dünya Savaşı sırasında Londra büyükelçisiydi. Sürgünde yaşayan diğer Atatürk muhalifleri de ülkeye dönmek ve siyasî yaşamda aktif olmak şansını yakaladılar. Kemalist siyasetçilerin çoğu ise meclis dışında kaldı.[152]

Tartışma

Başlangıçta aynı anlamda kullanılan Kemalizm ve Atatürkçülük (nitekim Tunaya, daha önce de vurguladığımız gibi, Atatürkçülük demeyi tercih eder) kavramlarının farklı anlamlar ifade eder hale gelmesi DP döneminde başlamış, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra alevlendirilmiş, özellikle 2000'lerden sonra ise birbirlerinden tamamen ayrışmış bir düşünce sistemi haline getirilmeye çalışılırken daha karmaşık bir hal almıştı.

Kimilerine göre Kemalizm, Atatürkçülükten daha derin kaygılar içeren bir kavramdı. DP döneminde başlatılan Atatürkçülük ise daha görüntüdeki bir olaydı ve seremoniyel yanı daha ağır basıyordu. İlhan Tekeli'ye göre "Gerçek Atatürkçülük" tabiri, "Ben daha dindarım," "Daha kutsallaştırılmış bir konuda söz söyleme hakkı bende" demek gibi, bir iktidar talebiydi.[153] Tabii "gerçek" Atatürkçüler rakiplerini de "sözde" Atatürkçü olmakla suçlayabiliyorlardı.

Kemalistlerin 1923'de kurdukları rejim, sözcüğün kabul edilmiş hiçbir anlamıyla demokratik değildi. Esasen Türkiye Cumhuriyeti'nin demokratik bir ülke olarak kurulmasını beklemenin gerçekçi olmadığını kabul etmek için, o dönemde, dünyada sadece on iki ülkenin demokratik veya otoriter olmayan yönetimlere sahip olduğu gerçeğini anımsamak gerekir diyen Ahmad'a göre, buna rağmen, Kemalizm rekabetçi politikaya geçişin izlerini baştan beri içinde barındırır. Bu durum, demokrasiye geçiş "herhangi bir şekilde kaçınılmaz olduğu için değil, ama Kemalizmin hedefleri gerçekleştirilecekse bunun oldukça geniş ve genel bir biçimde, tanımlanmış demokratik bir rejimin kurulması yoluyla mümkün olabileceği anlamına gelir." Kema-

---

[152] Age., s. 101-102.
Sevimay, Devrim (İlhan Tekeli ile röportaj), "'Kemalizm' Atatürk'e Yapılan En Büyük Haksızlık," *Milliyet*, 10 Kasım 2008.

lizmdeki millî ve demokratik eğilimler kısmen Wilson ilkelerinin mirası olduğu kadar, milliyetçiliğin ve demokrasinin rol oynayacağı bir burjuva devrimini gerçekleştirme kararlılığı da bu ilkelerden daha fazla önemli rol oynamıştır.[154]

1930'larda yayımlanan *Kadro* dergisinin yahut Recep Peker'in etkili olduğu *Ülkü* dergisinin veya liberal Ahmet Ağaoğlu'nun ve diğer pek çok kişinin ideolojisini yapmaya çalıştıkları Kemalizm anlayışları birbirinden farklıydı.

Günümüze değin de çok değişik Kemalist tezler ortaya atıldı. Ancak bu gayretler, devrimin ideolojisini yapmayı başkalarına emanet etmek istemeyen, bu yola sapılırsa inkılabın donmasından çekinen Atatürk'ün sağlığında pek başarılı olamadı. Atatürk, arkasında bir ideoloji bırakmama tavrını vefatına kadar da sürdürdü. İnönü ve Peker'in aksine Atatürk ne 1935'te toplanan Dördüncü CHP Kurultayı'nda ne Cumhuriyet Bayramı kutlamalarında ne de TBMM'yi açış konuşmalarında Kemalizmden yahut altı ilkeden hiç bahsetmedi.

Bülent Tanör de tek bir Kemalist tezden söz edilemeyeceğini düşünür. Ona göre Kemalizm uygulamaları zaman içerisinde önemli değişimler geçirmiş; ekonomik, siyasal ve toplumsal gelişmelerden şu ya da bu yönde etkilenmişlerdir.

Her şeyden önce bir çağdaşlaşma çığırı açmak amacında olan bu olayın çağdaş uygarlıktaki ideolojik eğilimlere açık olması kadar doğal bir şey olamaz. Kemalizmin önemli tezi, toplumu ekonomik kalkınma yoluyla, ancak bu arada sınıflar arasında uçurumlar yaratmaktan kaçınarak, eşitliğe dayalı, çağdaş uygarlık seviyesine yükseltmekti. Bu durum ne kapitalizm ne de sosyalizm ideolojisine uyardı.

Niyazi Berkes'i Kemalizme toz kondurmayan isimlerden farklı kılan yanı, Kemalizmi çok özgün bir şekilde somut yorumlarla açıklayabilmesidir. Berkes'e göre Kemalizm bir ideoloji olmayıp, tarihsel bir olay ve o olay üzerine bir görüştür. Kemalist devrimin en önemli özellikleri ulusal bağımsızlığa, halk egemenliğine, cumhuriyet hükümeti türüne ve din-devlet ayrımına dayanması, devrimci (inkılapçı) ve devletçi olmasıdır. İki yüz yıldan beri devam eden modernleşme akımının doğru yolunu bulması ve o yöne yönelmesidir.

---

[154] Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, s.214-215.

Tarık Zafer Tunaya'ya göre Kemalist yöntem, Osmanlı'nın girişemediği, bağımsızlık için savaştır. Niyazi Berkes'ten farklı olarak Tunaya, Türk devriminin bir felsefesi, bir ideolojisi ve tarihin koşullarından doğmuş bir yöntemi olduğunu savunur. Kemalizmin veya Atatürkçülüğün hep yeniden yorumlanacağı ve bir tabu olarak algılanmayacağı konularında Niyazi Berkes ile Tarık Zafer Tunaya'nın yaklaşımları arasında fark yoktur.

Berkes'e göre Kemalist devrim iki yüz yıldan beri devam eden modernleşme akımının doğru yolunu bulması ve o yöne yönelmesidir. Tunaya'ya göre de Atatürkçülük geri kalmışlık çerçevesini kırarak uygar bir toplum olabilme özlemidir. Demokratik, çoğulcu bir siyasal rejimde Atatürkçülüğün resmî bir ideoloji gibi tek yoruma indirgenmesi olanaksızdır.

Cumhuriyet dönemi, III. Selim'den İkinci Meşrutiyet'e kadar devam eden reformların ulaşmak zorunda olduğu son ve kaçınılmaz durak olup, gerileme değil aksine ilerleme süreçlerini ifade eder. Tunaya'ya göre ise Türk Devrimi, Osmanlı ıslahat hareketlerinin doğal ve tarihsel uzantısı değildir. Osmanlı ıslahat hareketleri ile Türk Devrimi arasında nitelik farkları vardır.

Tarık Zafer Tunaya ve devletçilik ilkesini çok önemseyen Niyazi Berkes, incelediğimiz diğer üç bilim insanına kıyasla, baştan beri Cumhuriyet'e yönelik asıl tehlikenin gericilik, hilafet özlemi, Atatürk karşıtlığı ve tarikatlardan geleceğini iddia etmiş ve bu tehlike karşısında laik cumhuriyeti savunmuşlardır. Laiklik, Tunaya'ya göre bir varoluş felsefesinin temelidir.

Tarık Zafer Tunaya, Niyazi Berkes gibi İsmet İnönü'yü suçlamaz. Muhtemelen İsmet İnönü'nün Atatürk'ten sonra, savaş şartlarında, Cumhuriyet rejimini devam ettirebilmesini yeterli görür. Timur, Atatürk sonrası CHP iktidarını yoksul sınıflara değil de memurlara destek verdiği için eleştirmekle birlikte İsmet İnönü dönemine, Niyazi Berkes'e kıyasla daha anlayışla yaklaşır.

Karpat, CHP'nin altı ilke olarak ifade edilen, "ekonomik devletçi," "etnik milliyetçi" ve ileri derecede "pozitivizmle yüklü laikliğe dayanan, radikal bir modernleşme politikası"nı kabul ettiğini, ama altı ilke içinde asıl önemli olanın, devletçilik olduğunu belirtir. Bu sayede devletin, bir sanayileşme programı aracılığı ile ekonomik faaliyetlere yoğun olarak müdahale etmeyi planladığını iddia eder. Öte yandan, masraflı ve hantal olmasına

rağmen, sanayileşme programı sayesinde, bir işçi sınıfının ortaya çıkmasını olumlu bulur. Öngörülen ekonomik kalkınma da başlangıçta çok yavaş ve masraflı olmasına rağmen devletçilik, yapısal değişimin kapsam ve niteliğini arttıran temel faktör olmuştur.[155]

Kemal Karpat, seksenli yıllardan sonra öne çıkan Kemalizm eleştirisi temelli cumhuriyet tarih okumalarına referans oluşturmuştur. Karpat, "medeniyet" veya "muasırlaşmak" arayışlarının sonucu olarak ortaya çıkan Osmanlıcı, İslâmcı veya Türk/Türkçü oluşumların bünyesinde yer alan kimliklerin iç içe geçtiklerini ve ancak birlikte var olabildiklerini söyler.[156]

Timur, Kemalizmi, "modern Türk Devleti'nin kuruluşunda ve belli bir süre, genel politikasının icrasında temel oluşturan fikir ve ilkeler bütünü" olarak tanımlar. "Kemalizm, sistemli bir şekilde olmamakla birlikte bir dünya görüşü getirmiştir. Ancak getirdiği felsefe, pozitivist espri, üretim güçlerinin gelişmesi açısından devrimci bir nitelik taşımadığı için, 'batılılaşma' hareketimiz zaman zaman en koyu taraftarlarına dahi suni ve köksüz bir gelişim olarak görünmüştür."[157]

Timur'a göre, Atatürk bir kuramcı değil, olağanüstü tarih bilincine sahip bir eylem insanıydı. Arkasında Nasır'ın yaptığı gibi "Devrimin Felsefesi" adlı gülünç bir belge bırakmadı. Kendi eylemlerinin bilançosunu çıkardı. Kemalizm bir ideoloji değildi, ama Atatürk tarafından olmasa da Kemalistler ve Atatürkçüler tarafından bir ideoloji haline getirilmeye çalışılmıştı. Ancak bu gayretlerin ciddiye alınacak bir yanı yoktu.[158]

Diğer yandan Berkes ve Tunaya gibi, Timur da medeniyet kavramı üzerinde ısrarla durur. Atatürk'ün refah devletini değil çağdaş medeniyeti hedef aldığını, refah devleti kavramını muasır medeniyet seviyesine ulaşmanın maddî temelini teşkil ettiği için benimsediğini vurgular. Timur'a göre, medeniyet mefhumu Atatürk'ün konuşmalarının "leitmotiv"idir. Ayrıca Atatürk'ün he-

---

155 Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, s. 71-72.

156 Karpat, "Türkler Osmanlı Atalarını Hatırlıyorlar," *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, s. 48.

157 Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, s. 115-116.

158 Timur, age., s. 229.

men hiç 'Batı medeniyeti' demediğini, aksine hep 'muasır medeniyet' kavramını kullandığını belirtir.

Taner Timur'a göre, tarih nasıl bitmemişse, Türk Devrimi de bitmemiştir. Mustafa Kemal'e hiç de iddialı olmadığı "doktrin" alanında eleştiriler yöneltmek anlamsızdır. Onun devrimci kişiliğini bütün boyutlarıyla kavramak ve o nasıl 1920'lerde devrimci olduysa, 1990'larda da öyle davranmak ve ulusal-demokratik nitelikli Türk Devrimini tamamlamak daha önemlidir.

Ahmad'a göre, Kemalist rejim her ne kadar tam uygulayamasa da liberal ilkeleri ve ilerleme fikrini dışlamamıştı. Hukukun üstünlüğünü ve anayasal devletin önemini bilinçli olarak benimsemişti. Faşistlerin yaptığı gibi uygarlığın evrenselliğini, akılcılığı, bireyciliği, insanların ve etnik grupların temelde eşit olduklarını asla inkâr etmedi. Ahmad da Timur gibi, bazı paşaları saltanat yanlısı İstanbul burjuvazisi ile birlikte hareket ettikleri ve Mustafa Kemal'e karşı tavır aldıkları için eleştirir.

Sonuç

Bu çalışma kapsamında incelediğim yazarlardan, 1930'ları tam anlamıyla yaşayan, hisseden ve özümseyen Berkes ve Tunaya ile yaş olarak olmasa da hissediş ve yansıtış olarak benzeri duygulara sahip olan Ahmad dönemin radikalizmini haklı bulur ve savunurlar. Muhafazakâr Karpat ile sosyalist Timur ise, farklı siyasal değerleri savunmakla birlikte Kemalist düşünceye daha esnek ve daha eleştirel bakarlar. Sosyalist Niyazi Berkes yorumlarında daha kesin hükümler içeren cümleler kurarken, Timur, aralarında otuz yıllık yaş farkı nedeniyle olsa gerek, daha nüanslı yaklaşır.

Kanımca Kemal Karpat, Türkiye'nin birinci nesil Kemalist veya Atatürkçülerinden olan Niyazi Berkes'in ve Tarık Zafer Tunaya'nın, hatta daha genç Feroz Ahmad'ın antitezidir. Kemal Karpat, bu makale çerçevesinde incelemeye çalıştığım beş düşünür/tarihçi arasında Atatürk, Kemalizm ve Cumhuriyet konularına, muhafazakâr ve milliyetçi sağdan ciddî yorum ve eleştiriler getirir. Yazdıkları abartılı bir mağduriyet ifadesi olarak da okunabilir. Ancak dile getirdiklerinin hemen hepsinde önemli oranda gerçeklik payı olduğu da yadsınamaz.

Son olarak 1924 Şeyh Sait İsyanı ve TpCF kuruluşundan beri Türkiye'de ortaya çıkan her olumsuzlukta "karşı-devrim" olasılığının akla gelmesi, kanımca Türkiye halkının kafasındaki önemli bir zafiyettir. Atatürk döneminde anlaşılır olmakla birlikte artık kendilerini ulusalcı/Atatürkçü olarak adlandıran kitlenin ve aydınların bu kolaycılıktan ve suçlamadan vazgeçip olayın nesnelliğini inceleyip araştırma zahmetine katlanmaları gerektiğini düşünüyorum.

İşin kötüsü, bu durum "karşı-devrim" olgusunu da anlamsızlaştırmaktadır. Allah korusun, bir şekilde gerçekleşmesi halinde kitleleri kendi tarafına çekmek durumuyla karşı karşıya kalındığında inandırıcılık sorunu olacağı için tehlikelidir de.

İSLAMCI TARİH YAZIMCILIĞI

KAPANMAYAN HESAP:

MUKADDESATÇI/İSLAMCI ANLATIDA CUMHURİYET ALGISI

Ertuğrul Meşe

"Kültürel devrimler sırasında,
bütün yeteneksizler kendilerini
mahkûm edenin kendi sıradanlıkları değil
'seçkincilik' olduğunu savlarlar."[1]

Giriş

Tarihyazımı, dönemin hâkim ideolojisinden, sosyal ve kültürel şartlarından büyük oranda etkilenir. Ancak her dönemde hâkim bir tarihyazımı algısı olsa da aynı dönemde karşıt tarihyazımları da mevuttur. Çünkü tarihyazımı önemli bir boyutuyla bir hafıza inşasıdır. Bu inşada tarih anlatısını ya da hafızayı inşa edenler "bilen özneler" olarak otoritesi kabul edilen kişilerdir. Bu kişilerin ürettiği söylemle ve aynı zamanda aktarılan deneyimler üzerinden geçmişle ilişki kuran toplum, geçmişi bu kişilerin ideolojik süzgecinden ve aktarılan hafızaların prizmasından yeniden yazar. Bu haliyle tarih "idiografik"[2] bir alan olarak her türden ideolojik savaşın alanı haline gelir. Bu savaşı yönlendiren tarih yazıcıları ya da hafıza inşa edicileri, oldukça geniş tarihsel veri evreninden ait oldukları grubu meşrulaştıracak

[1] René Girard, *Kültürün Kökenleri*, çev. Ayten Er, Mükremin Yaman, Dost Kitabevi, Ankara, 2010, s. 26.
İlhan Tekeli, *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*, Dost Kitabevi, 1998, s.70.

verileri öne çıkararak, çelişenleri ise görünmez kılarak hareket ederler. Bu tür bir tarihyazımı, konuştuğu grup adına nesnellikten uzaklaşmayı dert edinmeyen "mit oluşturucu" (*myth making*)[3] tarihyazımını rahatlıkla sahiplenen ve bunu varoluşlarını temellendirmekte iştahla kullanan mukaddesatçı tarih anlayışı, Türkiye'de oldukça yaygındır. Mukaddesatçı tarihyazımının failleri, "resmi tarih" olarak konumlandırdığı Millî Mücadele tarihinin resmi anlatımını, mukaddesatçı çevrelerdeki duygusal, düşünsel ve dini referanslı Cumhuriyet karşıtlığını, toplumsala içkin olan önyargılarla harekete geçirmek ve bu sayede Cumhuriyet'e karşı mücadele yürütme amacıyla tarihsel mitler yaratmışlardır. Mukaddesatçı tarihçiler, devletin inşasına dair anlatıları, kendilerine karşı acımasız ve sürekli bir güç uygulama biçiminde kurguladıkları için "resmi tarih"e karşı inşa etmek istedikleri anlatılarda kullandıkları referansları doğası gereği dini, muhafazakâr ve karşı-modern bir alandan devşirmektedir. Bu nedenle argümanlarını üretmek için geleneksel duyuş ve düşünüş biçimlerini savunan Cumhuriyet dönemi tarikat ve cemaatler gibi dinsel güçlerle ittifaka giren mukaddesatçı tarih anlatısı, aynı zamanda, Kemalizme karşı alternatif hafıza inşasını içeren bir hafıza siyasetidir.

Mukaddesatçı/İslamcı tarihsel anlatıların tevellüdü Cumhuriyet tarihinden de eskidir ve kökleri Osmanlı'daki gelenekçi-Batıcı mücadelesine dek uzanır. Ancak esas dolaşımda tutulması özellikle 1945 sonrasından bugüne dek sürer. Kimi zaman 12 Eylül sonrası ortaya çıkan post-Kemalist tarihyazımıyla[4] dirsek teması olsa bile, mukaddesatçı tarihsel anlatılar Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren dini referanslı karşı-hafıza olarak sürekli dinç tutulmuştur. Bu çalışmada Cumhuriyet tarihine mukaddesatçı/İslamcı popüler tarih anlatısının nasıl baktığı, bu anlatıyı

---

3 Ferdan Ergut, "Tarihi Sosyal Bilimselleştirmek; Sosyal Bilimleri Tarihselleştirmek," Söyleşi, Serkan Gül, ed., *Tarihsel Sosyoloji*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, s. 221.

Oktay Özel, *Dün Sancısı: Türkiye'de Geçmiş Algısı ve Akademik Tarihçilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 46-47. Konu hakkındaki post-Kemalist tarih anlatıları için bkz. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, (1981); Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3 cilt (1992/1993); Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası* (1996).

üreten aktörlerin metinleri üzerinden ele alınacaktır. Bu amaçla önce mukaddesatçı/İslamcı muhayyilenin ne olduğu ortaya konulduktan sonra mukaddesatçı tarih anlatısını üretenlerin, Cumhuriyet karşıtı söylemleri verilecek ve aralarındaki düşünsel ve ideolojik kan bağı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken mukaddesatçı tarihsel anlatıların Cumhuriyet'e yönelik söylemlerinin yanlışlığı ya da doğruluğu ispata çalışılmayacaktır. Daha ziyade bu kişilerin ele aldıkları tarihsel malzemeleri nasıl ve ne amaçla kullandıklarına dair saptamalarda bulunulacaktır.

1. Mukaddesatçı/İslamcı Muhayyile

Mukaddesatçılık, Türk sağının üç halini oluşturan milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığın iç içeliğiğinin[5] İslamcı dozu yükseltilmiş, en konsantre halidir. Milliyetçi ve muhafazakâr duyuşları da olan mukaddesatçılık, 1960 sonrasına kadar kendini milliyetçi-muhafazakârlık adı altında gizlemiş ve bu tarihten sonra İslamcılık kimliğiyle kendi başına bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı'da başlayan modernleşme ve reform sürecinde "modernleşmeyi İslamileştirme"[6] amacıyla İslamı siyasallaştıran İslamcılar, "antikomünist safta"[7] yer almanın verdiği icazetle devletin buyurganlığından korunmak için kendilerini mukaddesatçı olarak tanımlamışlardır. İslamcılardaki bu kabiliyetle, yani dinin/İslamın kendilerine verdiği politik icazetlerle duruma göre mukaddesatçı, milliyetçi-mukaddesatçı ve muhafazakâr milliyetçi gibi ideolojik kimlik adlarını üretmiş olsalar da, bütün bu kullanımlarda baskın olan her zaman din olduğu için mukaddesatçılık, özü itibariyle İslamcılıktır. İslamcılar, "ahlâk nizamı, hizmet, hakikat, irade, maneviyat, milliyetçilik, millî birlik, millî kültür, millî ahlak, millî terbiye, millî tarih,

---

5 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli,* Birikim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 7-8.
Nuray Mert, *Batı İslam'ı Çok Sevmişti*, İletişim Yayınları, 2022, s. 20-21.
Nuray Mert, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007, s. 20-23. Bütün bileşenleriyle Türk Sağının antikomünist blok oluşturma kabiliyeti için bkz. Ertuğrul Meşe, *Komünizmle Mücadele Dernekleri: Türk Sağında Antikomünizmin İnşası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

millî dava"[8] gibi milliyetçi-mukaddesatçı lügatı kullanarak sağın bütün hallerini dinsel açıdan mayalamışlarıdır. Bu nedenle İslamcılık, Kemalizm karşıtlığının daha mutedil gözükmesi için mukaddesatçı bir dille konuşmuş ve uzunca bir dönem "Mukaddesatçı Türk"e[9] seslenmiştir. Bu dilin lügatını karan Kısakürek, Müslümanın, yani İslamiyetin "ikinci mevki bir tabir olan mukaddesatçı mefhumunun ardına gizlenmekten başka çaresi olmadığı için" bu kavramı ürettiğini ve "mukaddesatçı çatısının altında Müslümandan başkasına yer olmadığını"[10] kararlılıkla söylemiştir. Görüldüğü üzere mukaddesatçılık, politik zaruretlerden doğmuş ve Kemalizme karşı kendini bu kavramla maskelemiş, milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi kimliklerle olabilecek akrabalığın ideolojik imkânlarını kullanmış bir İslamcılıktır. İslamcılar, mukaddesatçılık adı altında toplumdaki dini hassasiyetleri ve Kemalizm karşısındaki tepkileri kendi hanelerine yazarak, bu kimliğin anti-Kemalist bir muhayyileye ve eylem repertuvarına sahip olmasına çalışmışlardır.

Mukaddesatçı aydınlar ve kanaat önderleri, bireylerin toplumsal ayrımları algılama şemalarını ve toplum tasavvurlarını, yargılarını, hareket tarzlarını ve simgesel güçler arasındaki ilişkileri yürütme biçimlerini Kemalizme dair yargılarıyla belirlemişlerdir. Onlara göre makbul olan, dini olana merkezi konum veren siyasi ve toplumsal yapılardır. Mukaddesatçı muhayyileye göre seküler modern aklın üretimi olan beşeri sistemler, insanı insan, toplumu da millet/ümmet yapan mukaddesata saldıran yapılardır ve reddedilmeleri gerekir. Çünkü mukaddesatın yaşandığı toplum, onlar için ideal toplumdur. Bu toplumda mukaddes kabul edilenlerin merkeziliği esastır. İşte Kemalizme karşı olmalarının temelinde yatan mantık da böyle bir akıl yürütmenin ürünlerinden biridir. Kemalizm söz konusu olduğunda mukaddesatçı anlayış, tarihsel verileri kendi hakikat anlayışı doğrultusunda okumuş ve anti-Kemalist söylemleriyle alternatif tarih

---

8 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Cilt 1, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 9-10.
Necip Fazıl Kısakürek, "Mukaddesatçı Türk!," *Büyük Doğu*, Sayı 58, 1951, s. 7, 16.
Necip Fazıl Kısakürek, *Çerçeve 5*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.17-18.

anlatıları inşa etmeye çalışmıştır. Bu nedenle Türkiye'de mukaddesatçı muhayyile, İslamcı failin ve düşüncenin başlangıçtan itibaren olduğu şeye dönüşmesini içeren bir totolojiyi, reaksiyoner ve anakronik bir bilinçle kendini korumayı ve böylece gerçekliğe müdahale etmeyi kendine şiar edinmiştir.[11] Dini anlam repertuarını kullanma konusunda hiç sıkıntı çekmeyen ferasetleriyle mukaddesatçı muhayyile sahipleri Kemalist laiklik uygulamalarının komünizme kapı araladığı iddiasıyla anti-Kemalist mukaddesatçı pedagojik mesailerini yürütmüşlerdir. Bu mesainin özü ise Cumhuriyet'in kuruluşu ve sonrasındaki seküler laiklik uygulamalarının yergisidir. Aynı zamanda mukaddesatçı bir mesai olan tarih anlatılarındaki yergiyi dini ve milli dozu yüksek bir hamasetle Cumhuriyet karşıtlığı biçiminde inşa etmişlerdir. Türkiye'deki mukaddesatçı tarih anlatısı Şeyhülislam Mustafa Sabri ve Dr. Rıza Nur'un anlatıları üzerinde temellenir. Bu iki şahsın Millî Mücadele ve sonrasına dair ürettiği metinler, ardılları olan Necip Fazıl Kısakürek, Kadir Mısıroğlu, Mustafa Müftüoğlu ve Mustafa Armağan gibi İslamcılar tarafından devamlı güncellenerek mukaddesatçı bir hafıza oluşturulmuştur. Bu yazıda mukaddesatçı tarih anlatısının biçimlenmesinde Mustafa Sabri'den başlayıp Kısakürek, Mısıroğlu, Müftüoğlu ve Armağan'la devam eden miras ve bunun kullanım biçimleri ele alınacaktır. Bu kişilerin ortak noktası Cumhuriyet'e İslamcı değerler üzerinden saldırmak ve yürütülen Millî Mücadele'yi ve sonraki uygulamaları bayağı bir dil ve akıl yürütmeyle tezyif ederek kendi "hakikatlerini" tarih olarak sunmaktır.

Sabri, Kısakürek, Mısıroğlu, Müftüoğlu ve Armağan gibi mukaddesatçı/İslamcı anti-Kemalist hafızanın üreticileri, bekçileri ve aynı zamanda mübaşirleri olan aydınların ürettiği popülist mukaddesatçı tarih anlatısının hem siyasi hem de düşünsel birçok temsilcisi olmuştur. Çünkü anti-Kemalizm, özel olarak mukaddesatçı çevrelerde, genel olarak da Türk sağında bir ikbal kapısıdır. Bu arada 1950 sonrası DP'den AKP'ye kadar Türk sağına dahil olan bütün siyasi partiler ve liderler politik kazanç uğruna bu kapıyı çokça kullanırken, mukaddesatçı anti-Kemalist hafıza da onların Cumhuriyet'e bakışlarını biçimlendirmiştir. Mukad-

---

Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s.125.

desatçı aydınlar ve siyasiler gibi bu kapıdan geçen ve kendisini daha ziyade anti-Kemalist göstermek için çaba sarf eden kişiler de sarf ettikleri çaba oranında bu çevrelerden tazim ve hürmet görmektedir. Bu nedenle yukarıda isimlerini verdiğimiz mukaddesatçı aydınlarla benzer hedeflere yürüyen Sadık Albayrak, Ahmet Kabaklı, Hasan Hüseyin Ceylan, Yavuz Bahadıroğlu, D. Mehmet Doğan ve Abdurrahman Dilipak gibi birçok yazar, miras aldıkları mukaddesatçı hafızaya ve tarih anlatısına anti-Kemalizmin kendilerine açtığı ikbal yolunda yürürken kendilerince katkıda bulunmuşlardır.[12]

2. "Türkiye'nin Musa'sı" Mukaddesatçı: Mustafa Sabri Efendi (1898-1954)

"Tevbe ya Rabb'i tevbe Türklüğüme!
Beni Türk milletinden addetme!"
Mustafa Sabri Efendi

Beyânu'l-hak dergisi yazarı da olan Mustafa Sabri Efendi, Ahali Fırkası'nın, Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın ve Cemiyet-i İtthadiye-i

[12] Mukaddesatçı tarih anlatısında benzer okumalar için bkz. Sadık Albayrak: *Türkiye'de Din Kavgası* (1973), *Şeriatten Laikliğe Türkiye'de İslamcılık Batıcılık Mücadelesi* (1977), *Devrimin Çakıl Taşları* (1979), *Şeriat Yolunda Yürüyenler ve Sürünenler* (1979), *İrticanın Tarihçesi-1: 31 Mart Gerici Bir Hareket mi?* (1987), *İrticanın Tarihçesi-2: Meşrutiyet İslâmcılığı ve Siyonizm* (1989), *İrticanın Tarihçesi-3: Cumhuriyete Doğru-Hilafetin Sonu* (1989), *İrticanın Tarihçesi-4: Devrimler ve Gerici Tepkiler* (1989), *İrticanın Tarihçesi-5: Tek Parti Dönemi ve Batıcılık* (1989), *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu* (1989), *Hilafet ve Halifesiz Müslümanlar* (1992), *Meşihat-Şeriat-Tarikat Kavgası* (1994); Ahmet Kabaklı: *Temellerin Duruşması* (1989); Hasan Hüseyin Ceylan: *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri* (3 cilt, 1989-90), *Türkiye'nin Düşünce Sorunları* (1990), *Büyük Oyun 1/ TBMM'de Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması* (1995), *Büyük Oyun 2/M. Kemal ve Hilafet Kavgası* (1995), *Büyük Oyun 3/Hilafetin Kaldırılması* (1995); Yavuz Bahadıroğlu: *Biz Osmanlıyız* (2005), *Kayıtdışı Tarihimiz* (2011); D. Mehmet Doğan, *Batılılaşma İhaneti* (1975), *Dil Kültür ve Yabancılaşma* (1984), *Bir Savaş Sonrası İdeolojisi: Kemalizm* (1992); Abdurrahman Dilipak, *Bir Başka Açıdan Kemalizm* (1988), *İnönü Dönemi* (1989), *Menderes Dönemi* (1989), *Cumhuriyete Giden Yol* (1991), *Laisizm* (1991), *İhtilaller Dönemi* (1991).

İslamiye adlı cemiyetin kurucuları arasında yer almıştır.[13] 1913 yılındaki Bâbıâli Baskını sonrası yurtdışına kaçan Mustafa Sabri, 1918 sonrasında Darru'l-Hikmeti'l-İslamiye üyesi olmuştur. 1919'da Tokat mebusu seçilen ve Damad Ferid Paşa hükümetlerinde dört defa şeyhülislamlık yapan Mustafa Sabri, Teali-i İslam Cemiyeti'ne dönüşen Cemiyet-i Müderrisin'in başkanlığını da yapmıştır. Mustafa Sabri, daha İTC döneminden itibaren bütün modernleşme pratiklerine karşı olmakla kendini konumlandırmış ve başından itibaren Millî Mücadele'ye katı bir karşıtlık sergilemiş İslamcıdır. 1922'de yurtdışına kaçan Mustafa Sabri, burada yaptığı yayınlarla Mustafa Kemal'e ve Cumhuriyet'e karşı sert yazılar yayımlamış ve onu, sözde "kendisini milli mücadeleyi başlatmak üzere Anadolu'ya göndermiş olan Sultan Vahdettin'i aldatarak devletin kontrolünü ele geçirmiş biri olmakla" suçlamıştır. Mustafa Sabri, hissettiği anti-Kemalist hınçla tarihi olayları çarpıtarak, Cumhuriyet'i kuran kadroyu "toplumu İslam'ın himayesinden mahrum etmek ve kendi Allah'sız materyalist diktatörlüklerini kurmak için saltanatı ve hilafeti ilga ettikleri"[14] teziyle suçlamıştır. Çıkardığı *Yarın* dergisinde, yeni kurulan diyaneti "erazil-i ulema" (ulema yüzkarası) "dinsiz," "akılsız" ve "İslam'ın gizli düşmanları" olmakla itham etmiştir. Hatta daha ileri giderek Anadolu'nun Avrupalı sömürgecilerce işgalinin yeni kurulan Cumhuriyet'ten daha iyi olacağını bile ileri sürmüştür.[15] Mustafa Sabri, mukaddesatçı tarih anlatısını dini kurumların tasfiyesine duyduğu hınçla ortaya koyarken hilafetin baki olması kaydıyla devletin ziyan olmasını, Millî Mücadele'yi ve sonrasındaki Lozan Antlaşması'nı ve diğer inkılapları olumsuzlayan bir içerikle yorumlamış ve kendinden sonra gelen mukaddesatçılara ön açmıştır.

---

[13] Tarık ZaferTunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 266-273, 294 vd.; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 271 vd., 381-395. Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 581-582.
Mustafa Sabri Efendi, *Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi*, haz. Abdulkadir Coşkun, İslami Medrese Yayınları, İstanbul 2018, s.53, 68, 71; Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, haz. Abdulkadir Coşkun, İslami Medrese Yayınları, İstanbul, 2018, s. 32; Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Bülent Üçpınar, Kitap Yayınları, İstanbul, 2013, s. 160-161.

Mukaddesatçı Tarihin İnşasında İlk Uğraklar

Millî Mücadele karşıtı olan Mustafa Sabri, yürütülen mücadeleye "mucize" denmesinden büyük rahatsızlık duyarken bu mücadeleye katılanları "Türk mülhidleri," onu değerli görenleri ise "hayasız" olmakla suçlayarak değersizleştirir.[16] Sabri'ye göre "İzmir'in fethi" Kemalistleri hilafeti kaldırma ve dini yapıları tasfiye konusunda cesaretlendirmiştir ve ona göre bu yapılanlar "hem Osmanoğulları'na hem de dine ihanet"tir. Onun nazarında dini alana dair uygulamalar "Kemalistlerin dine duydukları nefretin bir ifadesidir."[17] Sabri, "Kemalistlerin düşmanlığı hilafete yönelikti. (...) Sultan Vahdeddin hayatı tehlikeye girip yurdundan ve tahtından ayrılmak zorunda kalıncaya dek, hilafetin yetkilerini korumuş ve kullanmıştır. Abdülmecid ise, Mustafa Kemal'le anlaşarak hilafetin yetki ve otoritesinin tecrid edilmesi suçuna ortak olmuştur" derken Mustafa Kemal'i "hain" ilan eder. Bu düşüncelerinin devamında "Sultan Vahdeddin'in Mustafa Kemal'e gösterdiği müsamaha ve hata ve günahını, onun zulmüne uğrayanlar affetmeyecektir. Onlar affetseler bile hıyanet ettikleri İslam ruhu affetmeyecektir. İşte Vahdeddin bu yüzden suçludur." Hatta ona göre "Vahdeddin Kemalistlere yardım ettiği için de suçludur."[18] Bu arada İstanbul hükümetinin Millî Mücadele'yi yürüten kadroları "Anadolu eşkıyaları" olarak niteleyip "gerekirse kitle halinde öldürülmeleri meşru ve farz olur"

---

[16] Mustafa Sabri Efendi, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi*, çev. Mahmud Petek, İslami Medrese Yayınları, İstanbul, 2019, s.132.
Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, haz. Abdulkadir Coşkun, İslami Medrese Yayınları, İstanbul, 2018, s. 50, 60-63.
Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, s.76-78. Sabri "Sultan Vahdeddin, Mustafa Kemal ve İngilizlere oyun oynamak istedi, lakin İngilizler aynı şahısla sultanı oyuna getirdiler. Sultan Vahdeddin'in Kemalistlere gösterdiği müsamahanın en açık kanıtı, Tevfik Paşa gibi bir adamı iki yıl boyunca hükümetin başında bulundurmasıdır. Bu adam Allah ve halifenin üzerindeki hükümet emanetini tereyağından kıl çeker gibi merhale merhale Allah ve hilafet düşmanlarına teslim etmiştir. (...) [Bu nedenle] bizzat Kemalistlerin Sultan Vahdeddin'den gördükleri yardım ve iyilikler saymakla bitmez" diyerek suçlamalarını detaylandırır.

biçimindeki Şeyhülislam Dürizade Esseyit Abdullah tarafından verilen fetvayı onaylayan Sabri, "Dürizade'nin verdiği fetvanın mükafatını, Haticet'ül Kübra'ya defnedilmekle almış" olduğunu ve "dünyadaki fetvası gibi ahiretteki me'vasını da kıskandım"[19] diyerek mukaddesatçı anti-Kemalist hıncını uluhiyete taşımıştır.

El-Ahram gazetesinde yayımlanan bir yazıda Mısırlıların kendisini ve Vahdeddin'i "Tağutların velisi," "kötülerin imamı" ve "hain," Mustafa Kemal'i ise "İslam kurtarıcısı" ve "kahraman" olarak görmelerini hazmedemeyen Sabri, kendini "Türkiye'nin Musa'sı," Mustafa Kemal'i ise "firavun" olarak konumlandırmıştır.[20] Tarihi mukaddesatçı algıyla okuyan Sabri, kendisini "tağuta boyun eğmekten kaçınan mustaz'af" olarak değerlendirmiştir. Sabri, hilafetin ilgası, Türkçe ibadet ve Kur'an'ın tercümesi gibi uygulamaları "Türklere zulüm" olarak görür ve bu nedenle Mustafa Kemal'i ve dönemin hükümetlerini "Selanikli tüccar," "Ankara mülhidleri" olarak nitelendirir. Sabri'ye göre "Türk mülhidleri," "Batılılarca desteklenmekte ve Türkiye'de İslam'a karşı yaptıkları icraatlarında onlar tarafından yardım görmektedirler. (...) Batılılar, Türkiye üzerindeki imtiyazlarından bu simalar lehine vazgeçtiler. Onları, gizli bir pazarlık ve simsarları eliyle İslam hilafetini kaldırmak ve Türkiye'de cereyan eden buna benzer İslam'a muhalif hadiseler gibi alışverişlerinden başka bu imtiyazlardan vazgeçmeye zorlayacak bir sebep yoktu. Bunların Arapları sevmemesi İslamı sevmemelerinin bir devamıdır."[21] Aynı zamanda bir Arap hayranı olan Sabri, bu ifadeleriyle anti-Kemalizmini biraz daha derinleştirirken, komplocu mukaddesatçı aklın tarihsel ilhamını da artırarak ardıllarına velut bir miras bırakmaktadır.

Mustafa Sabri, Cumhuriyet ve Kemalizm karşıtlığını, tarihi mukaddesatçı zaviyeden okuyarak ortaya koyar. Anti-Kemalist tarih okumasında Osmanlı Devleti'nin yıkılışına neden olan hadiselere de yer veren Sabri, "şeytanca hadiseler ve tertipler" ve

---

[19] Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, s. 58-63.
Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, s. 68-80.
Mustafa Sabri Efendi, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi*, s. 157-158.

"memleketin bünyesini yıkan darbelerin en son ve en büyüğü" olarak gördüğü Kanun-i Esasi'nin kabulüyle mukaddesatçı tarih anlatısını başlatır.[22] Sabri, tarihi kendi haklılığını sağlayacak bir biçimde çarpıtarak okurken Osmanlı bilinçaltındaki Celâli isyanlarını çağrıştırarak Millî Mücadele'ye "Kemalî kıyamı"[23] diyerek olumsuzlar. Sabri, "Kemalistler İttihatçılardan başkaları değildir. Savaştan sonra Mustafa Kemal'in liderliğinde tekrar toplanmışlardır. (...) Her iki parti de laiktir. Bazen mutaassıp Turancılık, bazen de Bolşeviklik yaparlar" biçimindeki değerlendirmesiyle Kemalizmi "Turancı" ve "Bolşeviklik" olarak niteler. Ona göre, İttihatçıların ve Selanik zihniyetinin savaşlar sayesinde güçlerine güç, servetlerine servet kattıklarını, insanları ölüme sürerken, kendilerinin mülk edindiğini, savaşlarda ölmek yerine rahat yaşadıklarını söylerken anti-Kemalist tarih anlatısına oldukça kullanışlı yorum alanları açar.[24] Bu akıl yürütmeyle uyumlu biçimde 31 Mart Ayaklanması'nı bastıran Hareket Ordusu'nu, İttihat ve Terakki'yi ve Kemalizmi "Selanik grubu" diye adlandırırken mukaddesatçı bilinçaltındaki "dönmeler," "suyun öte yanından gelenler" ve "bulanık Türkler" algısına katkıda bulunur. Bu algıyı vârisleri daha da detaylandırmıştır.

Mukaddesatçı popüler tarih anlayışında Vahdeddin ve Damat Ferit sadrazamlığındaki İstanbul hükümetlerinin Millî Mücadele süresince sergiledikleri tutumu "aklama," Millî Mücadele kadrosunu ise "karalama" amacı taşıyan tarih okumasının ilk örneklerini Mustafa Sabri'nin şu ifadelerinde bulmak mümkündür: "Eğer Padişah inkılapçılarla –ki Anadolu'ya gizli bir fermanla ve resmi bir görevle göndermiştir– muharebe etmek isteseydi inkılapçılar Padişahın askerlerine galebe çalamazlardı. Ancak Padişah ile inkılapçıların kumandanları arasında bir anlaşma tespit edilmişti ki, Padişah, kaçmaya mecbur kaldığı güne kadar bu anlaşmaya güvenmişti..."[25] Sabri aynı anlatıyı, işi hakarete

[22] Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, haz. Abdulkadir Coşkun, İslami Medrese Yayınları, İstanbul, 2018, s. 109, 185.
Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, s. 132.
Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, s.138-146.
Mustafa Sabri Efendi, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi*, s. 185.

vardıran bir içerikle, başka metinlerinde de dillendirir: "Mustafa Kemal! (...) emanete hıyanet etti (...) yani Padişahı aldattı. Tabi olduğu hükümeti aldattı. (...) Ve hıyaneti, Padişah ve diğer aldattığı adamlara atfediyor. (...) Bütün hareketlerini hilafet makamına hizmet şeklinde göstermiş iken, nasıl kahpelik ve hayasızlıktır ki hilafetin en çirkin tezyifler ve tahkirler altında birdenbire kaldırılmasını ilana cesaret etmiştir?"[26] Sabri bu satırlarıyla tekrarın gücünü kullanmaktadır.

Mukaddesatçının Lozan'ı: "Gizli Pazarlık" ve Ucuza Giden Hilafet

İttihatçıları ve Kemalistleri "dönmeler" olarak niteleyen Sabri, bu anlatısıyla mukaddesatçı bilinçaltını besler ve hilafetin kaldırılması konusunda, günümüze kadar dolaşımda tutulan mukaddesatçı "Lozan okuması"nın tohumlarını atar. Ona göre "Mustafa Kemal'in hilafet ve hükümeti ayırmasının ne gibi dini ve milli menfaatleri var? İzmir'in fethinin amacı veya Yunan ordularını hezimete uğratmanın kaçınılmaz koşulu bu muydu? Yoksa, Lozan görüşmelerinin başarıyla sonuçlanmasının mı kaçınılmaz sonucuydu?"[27] Bu soruların cevabını verirken, mukaddesatçı komplocu düşünüşü harekete geçiren Sabri, kendisinin "Kemalcilerin, hilafeti ve Osmanlı Devleti'ni feda ederek İngiltere'nin Lozan kongresinde desteğini kazandığına dair kanaati olduğunu" ve hatta duyumlarına göre arada "gizli pazarlık" olduğunu söyler. Onun kanaatine göre "gizli pazarlık" şöyledir:

Lozan sulhünün, hakikaten araştırmaya ve düşünüp taşınmaya muhtaç esrarı vardır. (...) Büyük devletler tarafından Sevr' Muahedesi'nde yerin dibine geçirilen Türkiye'nin Lozan Muahedesi ile birdenbire şahikalara çıkması, mağlup iken galibiyet semalarında takla atması, asırlardan beri süren kapitülasyonları üzerinden kaldırıp atması sihir midir, keramet midir, yeni Türk peygamberinin! bir mucizesi midir? (...) Ha ha! Anlaşıldı: Kocaman Devletlerin eğilmesi Mustafa Kemal'in mavi, İsmet'in kara

[26] Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, s. 32-33.
Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, s. 84, 157-158.

gözlerine karşı olmuş? (...) Özellikle Türkiye'ye açıktan verilen menfaatler karşılığında onlardan alınan şeylerin gizli tutulması, tavizlerin önemini kat kat artırmakta; akıl ve mantığı cidden meraka düşürmektedir. (...) Mustafa Kemal İslam Hilafeti'ni Lozan'da ucuza satmış[tır]. (...) Mustafa Kemal'in murahhası Türkiye'nin hilafet ve diyanetini feda etmek sayesinde sulh konferansında başarı kazanabilmiştir."[28]

Bu arada Mustafa Sabri'nin şeyhülislam iken 10 Ağustos 1920'de Sevr Antlaşması'nı imzalayanlardan biri olduğunu da hatırda tutmak gerekir.[29] Lozan Antlaşması'nı değersizleştirmek için anti-Kemalist hıncını derinleştiren Sabri, konu hakkında şu eleştirileri dillendirir: "Avrupalıları aldatmak teranesiyle, aldanmaya talip Müslümanları aldatmak [için] dinsiz Kemalistler, şer'i kanunları ilga ederek İsviçre kanunlarını almışlar. Muvakkaten şapka giymişler, camileri yıkıyorlar, Avrupalıları aldatmak için kızlarını Hıristiyanlara tezviç [nikahlamak, evlendirmek] edecekler, yarı çıplak halde karılarını namahrem erkeklerin kolları arasında oynatıyorlar. Muvakkaten, o Avrupalıları aldatmak için!"[30] Süfli hakaret dilini sürdüren Sabri, Millî Mücadele sonucunda elde edilen ulusal bağımsızlığı değersizleştiren bir anlayış da üretir. Bu anlayışa göre Türk halkı, laik azınlık bir grubun esareti altında yaşamaktadır. Hilafetin olmadığı bağımsızlığın bir kıymetinin olmadığını açık anti-Kemalist bir hınçla şöyle dile getirir:

İttihatçı ve Kemalistlerin biz Müslümanlara yaptığını şimdiye kadar, hiçbir gayrimüslim topluluk veya devlet yapmamıştır.

---

[28] Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, s.108-109, 113-115, 132-137. Bu anlatının dolaşımda çok tutulan örnekleri olarak bkz. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, 4 cilt, Altındağ Yayınları, İstanbul, 1967; Rıza Nur, *Lozan Hatıraları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1992; Kadir Mısıroğlu, *Lozan: Zafer Mi? Hezimet Mi?*, 3 Cilt, Sebil Yayınları, İstanbul, 1965; Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*, Cilt 1, Çile Yayınları, İstanbul, 1975, s. 203-208; Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*, Cilt 2, Çile Yayınları, İstanbul, 1979, s. 269-275.
Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972, s. 256-257.
Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, s.108-109, 118.

(...) İfade etmeliyim ki, laik bir yönetimi tercih eden bir halk veya devlet dağılmaya ve yabancı boyunduruğuna girmeye müsait ve daha layıktır. *Dinimize karışmayan yabancı bir yönetim, dinimizi yasaklayan laik bir yönetimden daha ehvendir. Yabancı istilasından yana halklar, dinlerini korumaları ve gereğini yerine getirmeleri bereketiyle mutlaka bağımsızlıklarına kavuşurlar. Din ve devletten biri mutlaka ziyan olacaksa, devletin ziyan olması hiç kuşkusuz daha ehvendir.* Benim tercihim budur.[31]

Ülkenin yabancılar tarafından istilasını, "dine karışmaması" koşuluyla daha "hayırlı" ve "ehven" bulan Sabri'nin bu düşünceleri, kendisinden sonraki kimi mukaddesatçı çevreleri bile etkilemiş ve benzer açıklamalar rahatlıkla dile getirilmiştir.[32]

Kemalistan'da Kadının Mücahedesi ve Türklüğün Vebal ve Töhmeti

Mustafa Sabri, mukaddesatçı tarih anlayışını inşa ederken, Medeni Kanun'u kendi zaviyesinden okur. Taaddüd-i zevcâtı (birden çok kadınla evlilik) savunan Sabri, bunun erkeklerin yürüttüğü cihada karşılık geldiğini ve kadının bu konudaki mücâhedesini [Allah yolunda din, vatan, millet uğruna savaşma, cihat] yani kadının "büyük fedakarlığını, erkeklerin cihadına karşılık" olarak görür. Kur'an hükümleriyle sabit olan bu şer'i iznin kabul edilmemesini veya beğenilmemesini ise "küfür" ve "telafisi kabil olmayan günah"[33] addeder. Bu nedenle Sabri, Mecelle'yi kaldırarak çokeşliliği yasaklayan ve tek eşle evliliği getiren Medeni Kanun nedeniyle Kemalistleri "gençleri zinaya itmek" ve "ayet, hadis tanımayan ve fukaha kelamına hasım olan dinsiz ve imansızlar"[34] olmakla suçlar. Yapılan kanunu görmediğini söylemesine rağmen Sabri, bu kanunu "kızılbaşlık" olarak nitelendirir ve "yeni kanun mesela bir kızın amcasıyla izdivacına müsaade ediyormuş! Yavaş yavaş kız kardeşleriyle, anneleriyle

---

31 Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, s. 161-163. Vurgular bize aittir.
Bu konuda en bilinen örnek Kadir Mısıroğlu'dur. Bkz. https://www.dailymotion.com/video/x5twyqw (son erişim tarihi 29 Mayıs 2023)
Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, s. 373-376.

34 Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, s. 94-95.

de münasebet-i cinsiyede bulunurlar"[35] derken Türkiye'deki Ortodoks Sünni bilinci ve zihniyeti biçimlendiren anti-Alevi algısını kullanıma sokar.

Sabri, kılık kıyafette yapılan uygulamaları da eleştirir. "Kemalistan'da tatbik ve terviç olunduğu vech ile, kadınların yalnız yüzlerini açmakla kalmayıp birçok arzu edilen yerlerini de açtıktan başka geri kalan kısımlarında da vücudu setretmekten ziyade süsleyen yarı çıplak kıyafetiyle namahrem erkeklerin kucağında dans etmesi de caiz midir? (...) Mustafa Kemal kadınları bu şekilde açmıştır"[36] diyen Sabri, "Binbir Gece Masalları tertip eden iki yüzlü Kemalistler"[37] ifadesiyle kültürel bilinçaltını harekete geçirir. İnkılapları "yeni bir din" olarak gören Sabri'ye göre "yeni dinin cazip mucizesi ise, (...) muhadderatını (namuslu kadınlarını) soyarak gençlere takdim etme[k], (...) milletin kadınlarını sermaye yapmak (...) bilumum erkekler arasında muhabbet dellallığı yapma[ktır]".[38] Ondaki anti-Kemalist mukaddesatçı tarih okumasının süfli ifadelerini bu satırlarda görmek mümkündür. Sabri, Medeni Kanun'u "açılma," şapka giyilmesini ise "dini ve milli küfür" ve "Frenkleşmek/Hıristiyanlaşmak"[39] olarak değerlendirirken, Türkiye'deki anaakım mukaddesatçı algıyı dile getirir.

Mukaddesatçı düşünüş genel olarak milliyetçilik karşıtıdır. Bu nedenle Sabri, Türkçülüğü, İslam birliğini yıkıp yerine Turan birliğini tesis etmeye çalışan "sapık düşünce ekolü" olarak niteler. Sabri, Türkçülerin ve Kemalistlerin İngilizlerin "işbirlikçisi" olduklarını iddia eder.[40] Sabri, alternatif mukaddesatçı tarih anlatısı üzerinden Mustafa Kemal'i, Damat Ferit Paşa'ya "ihanet eden mahluk" olmakla suçlar ve Millî Mücadele'yi ve yapılan inkılapları destekleyen milleti "alkış uşağı" olarak görür. "Mustafa Kemal, Türkiye'de 'ferd' değil yani 'kıred', 'maymun' peyda etti" biçimindeki tahkîrâmiz diliyle toplumu insanlıktan çıkara-

---

35 Mustafa Sabri Efendi, *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*, s. 92.

36 Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, haz. Sadık Albayrak, Araştırma Yayınları, İstanbul, 1992, s. 228-229.
Mustafa Sabri Efendi, *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*, s. 46.
Mustafa Sabri Efendi, *Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi*, s. 35-36.
Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, s. 211; Mustafa Sabri Efendi, *Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi*, s. 54-64.

40 Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, s. 98-100, 171-173.

rak aşağılar.[41] Sabri, konu hakkındaki taassubuyla "cibilliyetsiz zıpçıktı Türkler" ve "iki cami arasındaki bi-namaz" olarak gördüğü için Türkleri milletten saymaz.[42] Bu duygularıyla Mustafa Sabri, şiirselliği ve estetik değeri oldukça sorunlu olan "İstifa Ediyorum" şiirinde Türklükten istifa ederken şunları söyler: "... Almıyor yoksa, alsa ben çoktan / Atacaktım zavallı boynumdan: / Türk'e nisbet-i vebal ve töhmetini! / Alsın Allah için hacaletini! /... / Ben asıl isterim ki: Türklük'ten /... / Yalnız Müslüman ve bir insan / Kalmak üzere, Türklük'ten, / Şeref ve izzetimle istifa / Ettim Allah'ımın huzurunda! /.../ Tevbe ya Rabb'i tevbe Türklüğüme! / Beni Türk milletinden addetme!"[43]

3. Mukaddesatçı Hıncın Yalvacı: Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983)

"Mezarda kan terliyor babamın iskeleti;
Ne yaptık, ne yaptılar mukaddes emaneti?
Ah, küçük hokkabazlık, sefil aynalı dolap;
Bir şapka, bir eldiven, bir maymun ve inkılap"
Necip Fazıl Kısakürek

23 Aralık 1930 günü "şeriat isteyen" bir gruba liderlik eden Derviş Mehmed'in yedek subay Mustafa Fehmi Kubilay'ı katletmesiyle neticelenen Menemen Olayı sonrası "Türkiye nüfus kütüklerindeki softa ve mürteciin yeşil kanını kurutacaksın"[44] biçimindeki müfrit Kemalist tavrına ve hem Atatürk'e hem de İsmet İnönü'ye yaptığı "tâzimlere"[45] rağmen Tek Parti yöneticile-

---

41 Mustafa Sabri Efendi, *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*, s. 45; Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, s. 34-35, 40, 56, 69.

Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, s.174,181,192-195.

43 Mustafa Sabri Efendi, *a.g.y..*, s. 230-244.

44 Necip Fazıl Kısakürek, "Necip Fazıl Beyin Nutku," *Hâkimiyet-i Milliye*, 5 Ocak 1931.

Necip Fazıl Kısakürek, "Atatürk İçin...," *Cumhuriyet*, 25.11.1938; Necip Fazıl Kısakürek, "İnönü'nü Karşılarken," *Haber*, 04.03.1939; Necip Fazıl Kısakürek, "Şef Niçin Sevilir?, *Haber*, 05.03.1939; Necip Fazıl Kısakürek, "İnönü'nün Elinde İnkılap," *Haber*, 16.03.1939; Necip Fazıl Kısakürek, "Mebusluk," *Haber*, 25. 02.1939; Necip Fazıl Kısakürek, "Adamını Kayırmak," *Haber*, 29.03.1939.

rinden gördüğü müzahereti yeterli bulmayan Necip Fazıl Kısakürek, 1945'ten itibaren yazılarında önce örtük, daha sonra da açık biçimde Mustafa Kemal'e, Kemalizme, Cumhuriyet'e ve "resmi tarih"e yönelik suçlamalarıyla mukaddesatçı/İslamcı hafızayı biçimlendirmiştir.[46] Kısakürek Mustafa Kemal'i, İslamcı duyarlılıkları okşayan "çözülmesi gereken bir mesele" olarak ele alır. Bu amaçla İslamcıların ve özellikle Mustafa Kemal Atatürk karşıtlarının önemsediği kaynaklardan biri olan Rıza Nur'un *Hayat ve Hatıratım* adlı eserinden, Arif Oruç'tan ve "adını bile anmaktan çekindiği"ni söylediği Şeyhülislam Mustafa Sabri'den faydalanır.[47] 1950 seçimlerinde DP'nin iktidara gelmesinden de güç alarak Mustafa Kemal'i ve devrimleri daha rahat eleştirmeye ve bu kanaldan mukaddesatçı tarih inşasına başlar. "*Artık bütün çıplaklığiyle açıklamanın günü gelmiştir: Türkiye'de ilk komünist hareketinin şefi ve önderi, bu hususta siyasi hiyle ve göstermelik tavır gibi özür iddialarına yer bulunsa da Millî Mücadele yıllarının Türkiye Büyük Millet Meclisi Reisidir. Yani, evvela Mustafa Kemal Paşa, sonra Gazi, daha sonra da Atatürk isimli üç şahsiyet safhası olan meşhur zat*"[48] ifadesiyle Türkiye'de komünizmin temellerini atanın Mustafa Kemal olduğunu iddia eden Kısakürek hem anti-Kemalizmini hem de antikomünizmini dile getirirken mukaddesatçı tarih anlatısını zenginleştirir.

Tarihi, mukaddesatçı muhayyileye uygun biçimde kurgulamak için tarihsel verileri seçmekten ve manipüle etmekten imtina etmeyen Kısakürek, "Birinci Cihan Harbinde İmparatorluğun çöküşü, Filistin cephesinin birdenbire yıkılmasiyle

---

[46] Necip Fazıl Kısakürek, "Abide," *Büyük Doğu,* Cilt 1, Sayı 2, 1945, s. 11; Necip Fazıl Kısakürek, "Kitabe," *Büyük Doğu,* Sayı 8, 1943, s. 2; Necip Fazıl Kısakürek, "Devlet Reisinin Lisanından," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 58, 1946, s. 1.
Arif Oruç ve *Yarın* için bkz. Mete Tunçay (haz.), *Arif Oruç'un* Yarın'ı *(1933),* İletişim Yayınları, İstanbul, 1991; Nuray Mert, "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: *Yarın* ve *Müsavat*," *Toplum ve Bilim*, Sayı 69, 1996, s.128-149; Necip Fazıl Kısakürek, *Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2021, s.181-182.

[48] Necip Fazıl Kısakürek, "İlk," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 24, 1950, s. 3-7. Vurgular bize aittir.

olmuştur"[49] iddiasıyla "Mustafa Kemal'in İngilizlerle anlaşarak Filistin Cephesi'ni kasti olarak çökerttiğini" ileri sürer ve "tarihi gerçeğin bir gün ortaya çıkacağını" belirterek mukaddesatçı tarih anlatısına velut bir katkı yapar. Bu anlatıyı zenginleştirmek amacıyla İzmir suikastının "tertip" olduğu suçlamasında bulunur. Kaynak olarak da Arif Oruç'un Bulgaristan'da yayımlanan *Yarın Gazetesi*'nden alıntılar yapar. Bu alıntıyı "Zulüm" başlığıyla yayımlayan Kısakürek'e göre 1926 yılında İzmir'de Mustafa Kemal'e suikast düzenledikleri iddiasıyla asılan kişilerin, "Mustafa Kemal'in iç yüzünü bilmelerinden ötürü asıl[dıkları]"[50] iddiasını kendince temellendirir. Kısakürek, Arif Oruç'tan yaptığı bir alıntıya "Birinci Cumhurreisi Meselesi Halledilmeden Bu Memlekette Hiçbir Dava Konuşulamaz!!!"[51] başlığını vererek Mustafa Kemal'i "halledilmesi gereken bir mesele" olarak kodlandırır. Mukaddesatçı tarih anlatısını güçlendirmek için Mustafa Kemal'in "Allahsız" ve "tam bir İslamiyet düşmanı"[52] olduğunu iddia ederek dini duyarlılıklara seslenir. Kısakürek, Mustafa Kemal'in vatanın her köşesini "kendi şahsi çiftliği ve köşkü olarak kullandığını" ve onun mal varlığını ise "Millî Mücadele döneminde Hindistan Müslümanları tarafından yollanan yardımlara el koyarak edindiği"ni[53] ileri sürer. Kısakürek, mukaddesatçı anti-Kemalist tarih anlatısını, "[a]rtık bir mütearife haline gelmiştir ki, Birinci Cumhurreisi meselesini halletmeden bu memlekette hiçbir esere, siyasete, idare ölçüsüne hakiki bir muhalefet göstermenin imkânı yoktur. Bilhassa din ve ahlak meselesi, bü-

---

[49] Necip Fazıl Kısakürek, "Hakikat İçin Hakikat!," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 25, 1950, s. 3-10.
Necip Fazıl Kısakürek, "Zulüm," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 37, 1950, s. 3,15.
Arif Oruç, "Müzakere Usulü: Birinci Cumhurreisi Meselesi Halledilmeden Bu Memlekette Hiçbir Dava Konuşulamaz!!!," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 36, 1950, s. 10-11. Necip Fazıl Kısakürek Arif Oruç'un anti-Kemalist içerikli yazılarını dergi sayfalarına taşır. Bkz. Arif Oruç, "C.H.P. Adliyesi," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 39, 1950, s.13; Arif Oruç, "Hakimiyet-i Milliye Davası," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 41, 1950, s. 14.
Necip Fazıl Kısakürek, "Allahsız," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 40, 1950, s. 3, 6,11.
Necip Fazıl Kısakürek, "Uyan E y Tarih! Artık Vakit Geldi!," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 40, 1950, s. 8-9.

tün düğümünü Birinci Cumhurreisi üzerinde tutmakta"[54] cümleleriyle taçlandırır.

Sahte Kahramanlar, İsimler, Bulanık Türkler

Her mukaddesatçı aydın gibi Necip Fazıl Kısakürek de üretilmesine katkıda bulunduğu mukaddesatçı tarih anlatısını kurarken şunları söyler: "Tarih, okuttuğunuz; dünya, gösterdiğiniz; mazi, kararttığınız; istikbal, aydınlattığınız; siyaset, güttüğünüz; eser, verdiğiniz; ruh, mayalandırdığınız; hayat, yaşadığınız gibi değildir. Bu milletin tarihi 1923'te başlamıyor! Bizi yoktan var eden siz değilsiniz! (...) 'Tabu'larınız, her noktasiyle muhasebe ve murakabe edilecek ve ancak böyle yapıldığı takdirde müsbet veya menfi hüviyetleri meydana çıkacak alelade, belki de 'alelade'nin hudutsuzluğu altında insanlardır!"[55] Bu ifadeleriyle "resmi tarihi" yıkmaya çalışan Kısakürek, mukaddesatçı tarih anlatısının anti-Kemalist reddiyeci içeriğini zenginleştirir. Kısakürek, bu anlatıyı dolaşıma sokarken, "tabu" olarak algıladığı Atatürk imgesini ve Cumhuriyet tarihini yıkmak için müstakbel okurlarını düşünmeye davet eder. Bundaki muradı, mukaddesatçı Cumhuriyet karşıtlığını alternatif tarihsel verilerle zenginleştirmektir. Bu amaçla "Asırlardır zindandayız!.. Neyin, hangi halin zindanıdır bu? (...) Evet, üç-dört asırdır, en kuvvetli karakteriyle 150 senedir, en bariz ifadesiyle 50 yıldır, kısaca ve topluca Tanzimat'tan bugüne kadar, bir manevi zindan içindeyiz"[56] derken tarihi mukaddesatçı açıdan ve "İslam noktasından" ele alır. Kısakürek'in anti-Kemalist mukaddesatçı içerikli tarih anlayışındaki görüşleri şöyledir: "Devletimizin, başından bugüne kadar, beş yolu var İslam noktasından. Birincisi asfalt cadde. Kuruluşundan Kanuni'ye kadar. İkincisi toprak ve batak

---

[54] Necip Fazıl Kısakürek, "Millet Partisi ve Tezadı," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 42, 1951, s. 3.
Necip Fazıl Kısakürek, "Hesap," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 1, 1949, s. 2; Necip Fazıl Kısakürek, "İşte!," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 3, 1949, s.2,16; Necip Fazıl Kısakürek, "İfşa!," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 3, 1949, s. 2,16; Necip Fazıl Kısakürek, "Artık Bu Kadar Yeter!," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 3, 1949, s. 2.
Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2021, s. 9.

yol. Kanuni'den Tanzimat'a kadar. Üçüncüsü Meşrutiyet'e kadar. Kayalık ve çırpılı yol. Dördüncüsü Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar. Keçi yolu. Ve nihayet Cumhuriyet'ten bugüne, şu kadar yıl. Köstebek yolu." Kısakürek bu süreçlerin insanlarını sırasıyla "aşk, vecd, iman, ahlak ve nizam çığırı"; "ham ve kaba softanın hâkim olduğu bid'at devri"; "köle mukallit tipi" ve son olarak Cumhuriyet dönemi insanlarını ise "maymunlar nesli" olarak tanımlar.[57] Oldukça ideolojik içerikle yüklü biçimde Cumhuriyet neslini "maymunlar nesli" olarak gören Kısakürek, "Türk Milli Kurtuluş Hareketi Yunanlıya karşı zafere ulaş[mıştır]"[58] diyen mukaddesatçı çevrelerin anti-Kemalist tarih anlatısını zenginleştirerek sahiplenir. Lozan Antlaşması'nı "27 yıldır bize büyük bir mazhariyet ve nailiyet diye gösterilip hakikatte misilsiz bir hıyanet ve mahrumiyetten başka bir şey olmayan ve sadece mukaddesatımızın fedaı pahasına elde edilmiş bir sahte istiklal ifade eden muahede"[59] olarak tanımlayarak "tarihi hakikat"i dile getirdiğini söyler. Bu akıl yürütmesiyle mukaddesatçı çevrelerle fikir birliği içinde ve aynı koroya dahildir.

Cumhuriyet dönemi İslamcıları, genel olarak Mustafa Kemal Atatürk karşıtlarını kahramanlaştırma eğiliminde olmuşlardır.[60] Onlarla aynı ideolojik ailenin üyesi olan Kısakürek de tarihi, kahramanlar üzerinden okur ve sahiplendiği tarihi figürleri "kahraman" olarak görür. Ona göre kahramanın samimiyet, iman, vecd ve aşk, fikir, ahlak, cehd ve şecaat gibi yedi özelliği vardır. Kısakürek'e göre "tarihimizde, (...) iki büyük kahraman görüyoruz. (...) Biri Fatih Sultan Mehmed, biri Yavuz Sultan Selim." Kısakürek'in "kahraman" sınıflamasında "bedavacı, lüpçü olan Meccanî kahramanlar" ve "meccaniliğe de hamil Sahte kahramanlar" vardır ve "Tanzimat'tan, İkinci Dünya Harbi başından bu yana, bilhassa son günlere doğru ve bilhassa günümüzde; meccanî kahramanlardan başka kimse yok!"[61] Bu satırlarda

---

[57] Necip Fazıl Kısakürek, *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2017, s. 64-67.
Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s. 57.
Necip Fazıl Kısakürek, "İfşaların İfşası Etrafında," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 39, 1950, s. 8-9.
Nuray Mert, *Batı İslam'ı Çok Sevmişti*, s. 100.
Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, s. 27, 36, 42-44.

Cumhuriyet'i kuran kadroyu "sahte kahraman" olarak niteleyen Kısakürek'e göre sahte kahramanları üreten toplumsal iklimde "ham yobaz ve kaba softa" baskındır. Tarihi mukaddesatçı genellemeler üzerinden kurma kolaylığını tercih eden Kısakürek, Osmanlı'nın çöküşünü ise "mukaddesat kökümüzü baltalayan" ve "öz vatanının işgalcisi" olarak gördüğü Yeniçeriler'in[62] üzerine yıkar. Bu toptancı bakışıyla uyumlu biçimde "Tanzimat'la birlikte sahte kahramanlar fabrikası" kurulduğunu söyler. Ona göre "Mustafa Reşit sahte kahramanlık vasfıyle Batılılık veya Batıcılık maymunlarının atasıdır." Ardından Ali Paşa ve Fuad Paşa ve sahte kahramanların dördüncüsü olan Mithat Paşa gelmektedir. "Sahte kahramanları" etnik, dini ve düşünsel açıdan kategorilendiren Kısakürek'e göre Namık Kemal "Arnavut," Tevfik Fikret "vicdan kiracısı," Ziya Gökalp "Fransızın kopyacısı," "bir baştan öbür başa sahte kahramanlar sirki" olan İttihat ve Terakki kadrosu ve bugünküler. Ondan sonraki devir malum[dur]."[63] Ayrıca Kısakürek, toplumlara biçim veren liderleri "lüpçüler" ve "hepçiler" olarak ikiye ayırır ve davasına muarız gördüğü Tanzimatçıları, Jön Türkleri, İttihatçıları ve özellikle de Cumhuriyet Halk Partisi'ni "lüpçüler," kendisini ve davasına inananları ise "hepçiler" olarak değerlendirir.[64]

"Sahte kahramanlar"ın tamamını "lüpçü," "dava"sına dahil ettiklerini ise "hepçi" olarak gören Kısakürek'in mukaddesatçı tarih anlatısında, kahramanlar gibi isimler de önemlidir. O, tarihsel süreçleri isimler üzerinden okurken, kendine göre anti-Kemalizmini de temellendirmiş olmaktadır. Kısakürek, "kendi öz kaynağını yıkmak isteyen Müslüman isimli şahıslar"[65] diyerek Mustafa Kemal'i ismi üzerinden eleştirir. Kısakürek, tarihte toplumu zaafa düşürenlerin (Kara Mustafa Paşa, Alemdar Mustafa Paşa, Deli Mustafa, Merzifonlu Kara Mustafa, Kabakçı Mustafa, Alemdar Mustafa, Mustafa Reşit gibi) "yanlış Mustafalar" olduğunu ve

---

62 Necip Fazıl Kısakürek, *Çerçeve 3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2016, s. 169; Necip Fazıl Kısakürek, *Yeniçeri*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.5-6, 298-299, 320-330.
Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, s. 46-51, 60-62, 70,76-80.

64 Necip Fazıl Kısakürek, "Biz Lüpçü Değil, Hepçiyiz," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 24, 1950, s. 2.
Necip Fazıl Kısakürek, *Cinnet Mustatili*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2018, s.14.

sürüp giden bozgunun Mustafa Kemal ile "kemale erdiğini" çok kez tekrar eder.[66] Muarızı olduğu diğer isim ise "Kemal"dir. Kısakürek, "Kemaller" başlıklı yazısında Namık Kemal'e rahmet okur, Yahya Kemal'e ise uzun ömürler diler ve diğer Kemal hakkında (üç nokta) koyar. Bu kişilerin "içi boş şöhretleri"nden bahsederek, tarihe adı geçmiş bu isimleri başarısız bulurken "Kemal" ismi üzerinden anti-Kemalist tarih anlayışına isimler üzerinden ayrıntılar ekler.[67] Kısakürek, Mustafalar ve Kemaller faslını "hiçbir sağ ile alakamız yoktur! Bütün intikamımız ölülerdendir!"[68] diyerek mukaddesatçı zihnin "resmi tarihle" husumetinin derinliği hakkında ipucu verir.

Kısakürek'in mukaddesatçı tarih anlatısında "suyun öte tarafı," "bulanık Türk" ve "dönmelik" gibi önemli bir imge seti vardır. Mısıroğlu'na göre "suyun ötesinden adam çıkmaz!" sözünün sahibi Kısakürek'tir.[69] O, ötekileştirici kavram setiyle Boğazların batısı, yani Selanik, Balkanlar ve Makedonya'dan gelenleri yani kendilerine dahil olmayanları kasteder. "Suyun öte yanından gelenler" ve "dönmeler" algısı, mukaddesatçı siyasal kimliğin kurucu bileşeni olduğu gibi İslamcı tarih anlatısının da "temel kötüleri"dir. Çünkü kendilerini "yerli ve milli" olarak kabul eden milliyetçi mukaddesatçı ve İslamcı çevreler, kendilerine dahil edemediklerini, "istenmeyen yabancı" olarak konumlandırmanın konforunu bu kavramla dile getirmişlerdir. Bu konforla mukaddesatçılar müşküllerini açıklamak için bugünün bakış açısıyla geçmişi yeniden gözden geçirmek, olayların ve kişilerin erekselliğe uymayan kısımlarını yok saymak ya da sadece geleceğe katkıda bulunacağı varsayılanları değerli görmek biçiminde bir kendilik ve hakikat inşası yapmayı ummaktadırlar. Bu düşünüşü içselleştiren mukaddesatçılara göre Mustafa Kemal ve hayata geçirdiği inkılaplar, Selanik'teki Dönmelerin oluşturduğu

---

[66] Necip Fazıl Kısakürek, "Türkün Muhasebesi: 3," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 14, 1946, s.2; Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s.71; Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim 2*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2014, s. 95.
Necip Fazıl Kısakürek, *Hadiselerin Muhasebesi 2*, s. 32-33.
Necip Fazıl Kısakürek, *Hesaplaşma*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2007, s. 14-15.
Kadir Mısıroğlu, *Üstad Necip Fazıl'a Dair*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2016, s. 99-100.

kültürlenmenin üzerinde yükselmiştir. Bir de buna Türkiye'deki "Dönmeler'in," devrimlerin yanında yer almaları eklendiğinde, suyun öte yanı algısı temellendirilmiş olmaktadır. Dolayısıyla mukaddesatçılar bu ithamı, "Batıya meyilli" her seküler Türkü suçlamak için kullanışlı bir araç olarak gördükleri için[70] Selanikliler, Yahudiler ve Dönmeler, Türkiye'de mukaddesatçıların günah keçisi olmaktan kurtulamamışlardır. Bu durumun en açık örneğini veren Kısakürek, "sahte kahraman" diye kodladığı Mithat Paşa'ya dair şu satırlarda "suyun öte yanından gelenler" algısını ortaya koyar: "Rusçuklu bir aileden. Suyun öte yanından. Suyun öte yanı korkuludur."[71] Kısakürek'in "sahte kahramanları," "suyun öte yanından gelenleri" ile "Dönmeliği" aynı kategoride değerlendirdiğini aşağıdaki satırlarda açıkça görmek mümkündür:

Suyun öte tarafı. Makedonya (...) Payitahta doğru ihtilâlci cereyanları üfleme bakımından bir fesat merkezi. (...) Makedonya, başta iskelesi Selanik, Türk ana vatanına akıtılan zehir kanalizasyonunun kaynağı olmuştur. (...) Öteden beri hep Rumeli ve Makedonya yoliyle gelip devlette en yüksek makamları alanlar, bize, Anadolu çocuklarına, Anavatan evlâdına, kendi kuvvet ve bizim zaaf noktalarımızı ihtar etmekte birinci rolü oynamışlar. (...) Bu sınıfın etnografya çerçevesinde tavsifi "bulanık Türk," mekânlarının coğrafya plânında tespiti de "suyun öte tarafı" diye ifade olunabilir. Bu memlekete, (...) ruhî ve içtimaî çöküşümüzü hazırlayan hemen bütün felâket tipleri de yine "suyun öte tarafı"ndan gelme bulanık Türk'lerdendir. Bir kısmı da, bulanık, çürük ve mikroplu tarafıyla da olsa, Türk bile değil, kimbilir hangi mühtedi rolünde İslâv veya Yunanlının kırması.[72]

Kısakürek, bu satırlarıyla toplumların ve coğrafyanın ideolojik çerçevede nasıl bir *kitsch* tarih okumasıyla alımlandığının ve inşa edildiğinin örneğini verir. Mukaddesatçı ideolojinin *kitsch* tarih anlatısına göre Yahudiler Osmanlı sultanını tahttan indirmişler, İslami imparatorluğu yıkmışlar ve onun yerine

---

[70] Marc David Bear, *Selanikli Dönmeler: Yahudilikten Dönenler, Müslüman Devrimciler ve Seküler Türkler*, çev. Sevinç Kayır, Doğan Kitap, İstanbul, 2011, s.13, 280-286.
Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, s. 62.
Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2003, s. 251-252, 272-273.

"gizli Yahudi" Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğinde, İslam karşıtı, laik cumhuriyeti kurmuşlardır. Böyle bir akıl yürütmenin sınırlarını sorgulamayan mukaddesatçıların yazınsal üretimlerinde ırkçılıktan antisemitizme uzanan belirgin bir hat görmek mümkündür. Mukaddesatçıların Mustafa Kemal Atatürk'e açıkça "gizli Yahudi" ya da "Dönme" diyememelerinin esas nedeni, 1951'de 5816 sayılı "Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkındaki Kanun"un devreye girmiş olmasıdır. Bu kısıtlama nedeniyle mukaddesatçı aydınlar, kendi dönemlerinde etkin olan Ahmet Emin Yalman gibi kimi aydınları "Dönme," "Mason" ve "Yahudi" olarak nitelemişlerdir.[73] Ayrıca mukaddesatçıların kahir ekseriyeti, yaşadıkları her müşkülde kendilerini engelleyen bir "zümre"nin olduğunu devamlı iddia etmişlerdir. Bu çerçevede Kısakürek, bu "zümre"yi "Yahudilik, Masonluk, Kozmopolitlik ve Allahsızlık (ajan)ları" olarak görür. Örneğin, Şinasi, Namık Kemal, Tevfik Fikret, Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa, Mithat Paşa, Ahmet Rıza, Talat, Cemal ve Enver gibi milli kahraman olarak nitelenen kişilerin "boynunda (Mason) yuları taşıdıklarını"[74] söyleyerek mukaddesatçı tarihini bu kişiliklerin antitezleri üzerinden kurmak ister.

Kısakürek'in *Put Adam*[75] kitabında, Cumhuriyet tarihine ve Mustafa Kemal'e bakışını belirleyen mukaddesatçı zihniyetin en uç noktasını görmek mümkündür. Ancak bu kitap, hiçbir orjinalliği olmayan yergilerin süfli bütünüdür. Kitabın temel argümanlarında Rıza Nur'a sıkça atıfla yapıldığı için, kendi ardılı olan Mısıroğlu bile kitabı sığ bulmuştur.[76] Kısakürek, kitabı 1970'lerin başlarında Bağdat'a giderek arkadaşı Mühendis Mehmet Ali Orhan'a vermiş ve o da kitabı Arapçaya *Er-Reculü's-Sanem* (Put Adam) ismi ve Zabıt-ı Türkî Sabık (Eski Bir Türk Subayı) imzasıyla çevirerek, 1977'de Beyrut'taki Risale Yayınevi tarafından bastırmıştır. Bu kitap Kısakürek'in Mustafa Kemal Atatürk ile ilgili görüşlerinin konsantre halidir. Kısakürek *Put Adam*'ı, davasına muarız olarak gördüğü *Nutuk*, *Tek Adam*, *Çankaya* ve benzer hatırat kitaplarındaki iddiaları, daha ziyade Rıza Nur'un *Hayat ve*

---

[73] Marc David Bear, *Selanikli Dönmeler*, s. 299.
Necip Fazıl Kısakürek, "Milli Kahramanlar," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 44, 1951, s. 9.
Necip Fazıl Kısakürek, *Put Adam*, çev. Cemal Gönüldaş, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi Yayınları, İstanbul, 2019.
Kadir Mısıroğlu, *Üstad Necip Fazıl'a Dair*, s. 84.

Hatıratım'ı[77] üzerinden çürütmeye çalışarak yazmıştır. Kısakürek, kitabında mukaddesatçı dili objektiflik adına kullandığını söylerken aslında mukaddesatçı popülizmin pejoratif süfli dilini sahiplenmiştir.

Kısakürek, *Put Adam* anlatısına Mustafa Kemal'in kökeniyle başlar. Burada, Zübeyde Hanım'ın "cilveli bir kadın olduğu"nu ve "Mustafa Kemal'in gerçek babasının bir Bulgar, Sırp ya da Romen olabileceği"ni iddia etmiştir. Mukaddesatçı tarih anlatısını belirleyen etnik köken, "suyun öte yanı" ve "bulanık Türk" algısının gücünü artırmak için "Gerçekten Mustafa Kemal'in gayri meşru yoldan doğmuş bir çocuk olması, adaletli bir şekilde değerlendirilirse, bunun hem maddi hem de manevi zaviyeden büyük bir mânâ ihtivâ ettiği görülür. (...) Ruhtaki ve maddedeki bu sefalet, hakikatte Mustafa Kemal'in Allah'a ve Resûlü'ne düşman olmasını açıklıyor" diyerek konu hakkındaki mukaddesatçı dini hükmünü vermiştir.[78] Bu çerçevede Kısakürek, Mustafa Kemal'i, "İngilizlere vatanı satmak"la suçlar. Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışını "bir efsane elbisesi giydirilmiş hadise" olarak niteledikten sonra onu, "Sultan Vahdettin'ine ihanet"le itham eder. Bununla yetinmeyen Kısakürek, Mustafa Kemal'i, Millî Mücadele sırasında İslam dünyasından yapılan yardımları zimmetine geçirmekle de suçlar. Kısakürek, "Sakarya Meydan Muharebesi'nin galibi Mustafa Kemal değil, Fevzi Çakmak ve alt rütbelerdeki Türk subayları ve doğrudan Türk askeridir"[79] diyerek, mukaddesatçı tarih anlatısındaki Sarıklı Mücahitler algısına yeni bir versiyon ekler.

Kısakürek, Mustafa Kemal'in İngilizlerle "derinden dost" olduğu ve bundan dolayı "Lozan'da anlaşıp hilafeti kaldırdığı" gibi iddialarla mukaddesatçı tarih anlatısını tekrar ederken, anlaşmayı "Lozan Tiyatrosu" diye nitelendirmiştir. Cumhuriyet'in ilanı sonrasında yapılan şapka, medeni kanun, laiklik ve Latin alfabesinin kabulü gibi inkılapları ise "Türk milletinin kökünü

---

[77] Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2006; Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam*, 3 cilt, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1966; Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2004; Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, 4 cilt, Altındağ Yayınları, İstanbul, 1967.

[78] Necip Fazıl Kısakürek, *Put Adam*, s. 30-37, 41.

[79] Necip Fazıl Kısakürek, *a.g.y.*., s. 25, 7076,105-108, 141, 181-189.

kazıma girişimi" olarak değerlendiren Kısakürek, Çankaya'yı "cinayet, utanç ve rezillik merkezi" olarak nitelendirerek mukaddesatçı ahlak anlayışını imdada çağırmıştır.[80] Kısakürek, "Atatürk, hayatta iken bir katildi. Öldüğünde de" diyerek Atatürk'ü dosdoğru "katil" olmakla da itham etmiştir.[81] Kısakürek, "Gayri meşru, Türk olmaktan çok uzak, şehvetine düşkün olan bu adam, Allah'a, Peygambere, İslâm'a karşı en azılı düşmandır" dedikten sonra "ona buğz etmeyi imânın aslı" olarak kabul etmiş ve "Ve bu adam, vatanın harimini ve mukaddesatını Haçlılara satmıştır. Bu adamın kurşundan yapılmış tabutu bir uçağa konulup atılmadığı müddetçe, Türkiye'nin ve Türkiye'yi taklit etmeye çalışan İslâm âleminin ondan kurtuluşu olmayacaktır"[82] sözleriyle mukaddesatçı anlatısını kemale erdirmek istemiştir. Kısakürek, *Put Adam* kitabıyla, "davasına baş düşman" olarak gördüğü Atatürk'e ve bir bütün halinde Cumhuriyet'e olan mukaddesatçı hıncın "borcu"nu ödemiştir.[83] *Put Adam*, merkezine Mustafa Kemal'i alan ve Cumhuriyet tarihini ve uygulanan inkılapları edep sınırlarını aşarak yeren alternatif bir tarihyazımıdır.

Gerçek Kahramanlar, Ulu Hakan, Vatan Dostu ve Din Mazlumları

Kısakürek, Türkiye'nin yaşadığı müşküllerin müsebbibi olarak "sahte kahramanları," "Dönmeleri," "Suyun öte yanından gelenleri," "Müslüman adına sahip görünenleri," "bulanık Türkleri" ve "lüpçüleri" gösterir. Bu olumsuz cephenin karşısına "gerçek kahramanları" yani "Ulu Hakan İkinci Abdülhamid"i, "Vatan Dostu Sultan Vahdettin"i ve "din mazlumları"nı koyar. Mukaddesatçı tarih inşasının en önemli fetiş figürü II. Abdülhamid'dir. Kısakürek, "Ulu Hakan"ı Türk hükümdarlarının "en büyüğü" ve davasının "ideal" ölçüsü olarak kabul eder ve mukaddesatçı çevrelerdeki bu fetiş figürünü iştahla sahiplenir. Ona göre "Marifet, (...) onun hakkında konuşabilmekte ve bir (sentez) verebilmektedir."[84] Kısakürek, "Güttüğüm cemiyet dâvasında

[80] Necip Fazıl Kısakürek, *a.g.y.*., s. 214-239, 248-272, 289-342.

[81] Necip Fazıl Kısakürek, *a.g.y.*., s. 348-374,435-441.

[82] Necip Fazıl Kısakürek, *a.g.y.*., s. 445-446.

[83] Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, s. 5-6.

[84] Necip Fazıl Kısakürek, *a.g.y.*., s. 4.

tarihî şahsiyetlerden biri dâvama tam uygun, öbürü tam aykırı; biri başlıca dost, öbürü baş düşman, (...) bunların (portre)lerini çizmek, öteden beri dileğim, hattâ borcumdu. (...) Çeyrek asırdan beri yakasına yapışmış bulunduğum dost, işte: ULU HAKAN İKİNCİ ABDÜLHAMİD HAN"[85] ifadesiyle aradığı "manaları" onda bulmuştur. Bu kitabında Abdülhamid'i "başlıca dost," Mustafa Kemal'i de "başlıca düşman" olarak kodlarken tarihe bakışını da ortaya koymuştur. Kendi mukaddesatçı tarih anlatısının yalvaçlığına ve gerçek kahramanlar söyleminin aktörlüğüne de soyunan Kısakürek'e göre "Abdülhamid'i anlamak her şeyi anlamak olacaktır."[86] Kısakürek'in bu kitabı, bir tarih kitabı ve kaynağı olmanın ötesinde, tarihsel bir figüre "ideolocya örgüsü"nü giydirmenin mukaddesatçı hamaset dolu bir örneğidir.

Mukaddesatçı tarih anlatısı Cumhuriyet tarihinin reddiyeci okumasıdır. Kısakürek, *Vatan Dostu Sultan Vahiddüdin*'le Cumhuriyet'in kuruluşunu, meşrebince sorguya açarak mukaddesatçı tarih inşasına katkı yapar. Vahidüddin'e yapılan "vatan hainliği" suçlaması karşısında onu aklayan Kısakürek'e göre, "Vahidüddin (...) ilk adımında vaziyeti kahramancadır."[87] Kısakürek'e göre, "milli bir şahlanışa ilk olarak meydan açma fikri, bu hareketin şefliğini yapan Mustafa Kemal Paşa'dan önce ve onun şahsında, Sultan 6. Mehmed Vahidüddin'indir. Yani aynı hareketin vatan hainliği ile suçlandırdığı adamın."[88] Ona göre "Sultan Vahidüddin olmasaydı İstiklal Harbi olmayacaktı." Bu görüşüne en güçlü gerekçe olarak da "Şeyhülislamlar arasında dini ve ahlaki vasıflarıyla en üstün" olarak gördüğü Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin "adını bile anmaya imtina ettiği" eseridir. Kısakürek'e göre Vahidüddin "vatanı terk etme mazeretini kullan[dığı]" için "vatan haini değil vatan dostudur."[89] Kısakürek, bu iddialarıyla saltanat ve hilafet yanlısı mukaddesatçı tarih inşasına velut bir katkıda bulunur. Bu anlatı aynı zamanda Kısakürek'in Mustafa Sabri'yle ülfetini, mukaddesatçı tarih anlatısındaki sürekliliği de göstermektedir.

---

85 Necip Fazıl Kısakürek, *a.g.y.*., s. 5-7.

86 Necip Fazıl Kısakürek, *a.g.y.*., s. 444.

87 Necip Fazıl Kısakürek, *Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*, s. 108.

88 Necip Fazıl Kısakürek, *a.g.y.*., s. 157, 171-174.

89 Necip Fazıl Kısakürek, *a.g.y.*., s. 182-185, 217.

Kısakürek, mukaddesatçı tarih anlatısını güçlendirmek için dini figürlerin yaşadığı mağduriyetleri öne çıkararak mukaddesatçı "kutsal mazlumluk" anlatısına duygusal bir hava verir. Bu amaca hizmet eden *Son Devrin Din Mazlumları*'nda Kısakürek, II. Abdülhamit'i "mazlumluk tahtı"na oturtur, Şeyh Said'i "din mazlumu" ilan eder, şapka muhaliflerini ve özellikle İskilipli Atıf Hoca'yı "mazlumluğun ve şehitliğin en üst mertebesi"ne yerleştirir. Cumhuriyet karşıtı figürlerden Şeyh Esad (Erbilli) Efendi'yi "din mazlumu gerçek şehit," Said Nursi'yi "en üstün kahraman," Süleyman (Hilmi Tunahan) Efendi'yi ve şeyhi Abdülhâkim Arvasî'yi "irşad kutbu" ve "büyük veli" olarak nitelendirir. Bu kişilerin mağduriyetlerine sebep olarak gördüğü Cumhuriyet'i "şahdamarı dinsizlik" olarak konumlandıran Kısakürek, Tek Parti dönemini ise "milli mazlumluk" dönemi olarak kodlayarak mukaddesatçı anti-Kemalist tarih anlatısına yardıma koşar.[90] Onun bu katkısı mukaddesatçı tarih anlatısının "milli mazlumluk" biçiminde tecelli eden anti-Kemalist hıncını zenginleştirir. Kısakürek, mukaddesatçı çevrelerin Cumhuriyet'e dair huzursuzluğunu, alternatif tarih anlatılarıyla işleyerek ideolojik imalarla yüklü "mazlumluk söylemi"ni inşa eder.[91] Kısakürek'in ürettiği pejoratif popülist söylem, mukaddesatçı insan sermayesinin yaşadığı mağduriyetleri Cumhuriyet modernizmine karşı reddiyeci ideoloji haline getirmesine neden olmuştur.

4. Fesin Fetişizminden Tarihin "Tahrif"ine Kadir Mısıroğlu (1933-2019)

"Keşke Yunan galip gelseydi.
Ne Hilafet yıkılırdı ne Şeriat kaldırılırdı
ne Medrese lağvedilirdi ne hocalar asılırdı, hiçbiri olmazdı."
Kadir Mısıroğlu

Kadir Mısıroğlu, hilafetin ilgası sonrasında inşa edilen Cumhuriyet'in ve laikliğin Türk halkını bozan "sapık bir rejim"

---

[90] Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları*, s. 5, 34, 69, 81, 164, 259, 128, 317.
Fethi Açıkel, "'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi," *Toplum ve Bilim*, Sayı 70, 1996, s.156-166.

olduğu iddiasını ömrü boyunca sürdüren müfrit anti-Kemalist bir mukaddesatçıdır. Mısıroğlu, bu tavrını, "Azrail'in karşısına çıkacağı ana kadar, bu sapık rejimle kavgalı ve hatta davalı olmaktan kurtulamayacağını"[92] söyleyerek taçlandırmıştır. Hurufat yığını olan bütün yazınsal ve sözel üretimlerinde antilaiklik, anti-Kemalist ve anti-Cumhuriyetçiliği içeren keskin mukaddesatçı/İslamcı bir dil üretmiş ve kendisini de bu "cephedeki nefer"[93] olarak tanımlamıştır. Mısıroğlu, "ben kendimi Sabri Efendi'nin devamı addediyorum"[94] derken, mukaddesatçı/İslamcı tarih anlatısındaki sürekliliği gösterdiği gibi bu anlatının geometrisini belirleyen ilk kaynağın da Mustafa Sabri Efendi olduğunu teyit etmiştir. Ölümü üzerine, halefi Mustafa Armağan, Mısıroğlu'na "Son Osmanlı" diyerek üstadını tazim eder ve ona yapılan eleştirileri "mezardan gelen sesler"[95] diye niteleyerek, üstadına ve ürettiği anlatıya sahip çıkar.

Dini ve Milli Mazlumiyet İkonografisi ve Muarızları

Mukaddesatçı aydınlar tarihi ve tarihyazımını kendi meşruiyetlerini sağlayacakları bir alan olarak görürler. Bunu sağlamak için da tarihi olabildiğince dini ve milli değerler üzerinden komplocu bir içerikle yorumlayarak kendi alternatif anlatılarını üretirler. Bu üretim, muarızı oldukları Kemalizme karşı alternatif hafıza inşasını da içerdiği için mukaddesatçı tarih anlatısı aynı zamanda bir hafıza siyasetidir. Bu çerçevede Mısıroğlu, "yarım asırdan beri 'tarihi gerçek' adına, resmî ağızdan yazılıp söylenenleri şüphe ile karşılamak ve bu şüpheleri izâle edebilecek tedkik ve tetebbû'da" "tarih şuuru"na sahip olmak gerektiğini söylerken kendi mukaddesatçı tarih anlayışını ortaya koyar.

---

92 Kadir Mısıroğlu, *Gurbet İçinde Gurbet*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2015, s. 448.

93 Kadir Mısıroğlu, *Gurbet İçinde Gurbet*, s. 21-24.

94 Nurullah Mısıroğlu, "Kadir Mısıroğlu Hakkında Merak Edilenler," *Derin Tarih*, Sayı 87, 2019, s. 54-55.
Mustafa Armağan, "Son Osmanlı," *Derin Tarih*, Sayı 87, 2019, s. 3. Derginin bu sayısında şakirtlerinin Mısıroğlu'na yaptığı tazimlerin bir geçidi görülür. Bu geçitte başta Mustafa Armağan, Ekrem Buğra Ekinci, Mehmet Fatih Can, Ebubekir Sofuoğlu, İhsan Şenocak, Mehmet Şevket Eygi gibi kişileri görmek mümkündür.

Mısıroğlu, Tanzimat'la başlayan inkılap hareketlerini "insanımızı, mes'ud Dünya'sından uzaklaştırma" hareketi ve ardından "Cumhuriyet devrinin bidayetinden itibaren, kendi usûl ve müesseselerimizin terki, onların yerlerine Batılı mukabillerinin tercihi" olarak dini ve ahlaki temelde değerlendirir.[96]

Mukaddesatçı tarih anlatısında geçmiş, yeniden inşa edilirken padişahlar önemli anti-Kemalist imgelerdir. Mısıroğlu Sultan Abdülaziz, Sultan II. Abdülhamid ve Sultan Vahideddin'i anti-Kemalist tarih anlatısı için dini ve milli ikonlar olarak inşa eder ve bu kişilere "Üç Mazlum Padişah"[97] diyerek onları ikonlaştırır. Benzer türdeki mazlumiyet ikonografisini, *Osmanoğulları'nın Dramı*'da "merhamet talebi"nde[98] bulunurken de tekrarlar. Bu mazlumiyet ikonografisinin ideolojik etkisinin toplumsal gücünü tahkim ederken II. Abdülhamit-Mustafa Kemal dikotomisi özelinde şunları söyler:

> Tarihle az-çok uğraşanlar çok iyi takdir ederler ki, bu ülkede iki şahıs hakkında gerçekleri söylemek, tasavvurun fevkinde bir derecede güçtür. Bunlar Sultan II. Abdülhamid ve M. Kemal Paşa'dır. Zira her ikisi hakkında da yazılmış olanların kahir ekseriyeti yalandır. Bu yalanlar, bunlardan birincisinin aleyhinde; ikincisinin ise, lehinde vâki olmuştur. Üstelik bu sonuncusu hakkında eğriyi, doğrudan ayırmanın fiilî güçlüğüne ilâveten bir de kanunî bir mâni mevcuddur. Bu sebepledir ki, onunla ilgili olarak yazabildiklerimizden dolayı mâruz kalmış olduğumuz sıkıntılar, bizi tanıyan herkesçe mâlumdur.[99]

Mısıroğlu, ürettiği mazlumiyet ikonografisi çerçevesindeki mukaddesatçı tarih anlatısını dini ve milli ikonlarla ve onların muarızları olarak kabul ettiklerini hakir gören bir mantıkla inşa

---

96 Kadir Mısıroğlu, *İslamcı Gençliğin El Kitabı*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2015, s. 147-148, 176-177.
Kadir Mısıroğlu, *Bir Mazlum Padişah: Sultan Abdülaziz Han*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2016; Kadir Mısıroğlu, *Bir Mazlum Padişah: Sultan II. Abdülhamid Han*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2017; Kadir Mısıroğlu, *Bir Mazlum Padişah: Sultan Vahideddin Han*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2016.
Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğulları'nın Dramı*, Sebil Yayınları, İstanbul, 1992, s. 16.
Kadir Mısıroğlu, *Bir Mazlum Padişah: Sultan II. Abdülhamid*, s. 17.

eder. Bu çerçevede Tanzimat'tan bu yana modernist olan kim varsa onları reddeden ve mukaddesatçı değerlere yakın olarak gördüklerini ise yücelten bir akıl yürütmeyi işletir. Bu nedenle padişahlar ve modernist olmayan siyasi ve dini figürleri ikonografik mazlumiyetle yüceltirken, diğerlerini aşağılamaya çalışır. Mısıroğlu, kendisine intisap eden İslamcı gençliğe, kabullendiği ve inşasına katkı yaptığı "tarih şuurunu" vermekten kendini alamaz. Bundan muradı ise Cumhuriyet karşıtı bir neslin ikonografik mazlumiyet hıncıyla yetişmesini sağlamaktır. Bunun için işlettiği mukaddesatçı pedagojiye göre anti-Kemalist tarih anlatısını, mevcut tarih anlatılarına epistemolojik olmayan sorular yönelterek ortaya koyar. Örneğin Mısıroğlu'nun, "Bilfarz M. Kemal Paşa bilahare gerçekleştirdiği içtimai değişiklikleri, Sakarya Zaferi'nden evvel ifade ve ilan etseydi ne Sakarya Zaferi'ni kazanmaya ve ne de düşündüklerini gerçekleştirmeye imkân bulabilirdi"[100] biçimindeki sorusunun olası cevabı, inşasına kendisinin de katkıda bulunduğu mukaddesatçı anti-Kemalist Cumhuriyet karşıtı zihniyettir.

İhanetler Savaşında Millî Mücadele ve Lozan Bahsi

Mısıroğlu, mukaddesatçı popüler tarih anlatısını Millî Mücadele ve Lozan Antlaşması çerçevesinde biçimlendirir. Bu iki tarihsel olayı, tamamen mukaddesatçı bir reaksiyonerlikle değerlendirip inşa ederken, mukaddesatçı eleştiri lügatinin bütün imkânlarından faydalanır. Bu amaçla "resmi" tarihsel kanonun aksine Mısıroğlu, "Türk Kurtuluş Savaşı'nın ilk harcının M. Kemal Paşa'yı ikna edip onu fevkalade salahiyetlerle donatıp, ona kırk bin altın vererek Anadolu'ya gönderen Sultan Vahideddin'in tarafından konduğunu" iddia eder. İddiasına kaynak olarak da öncülleri olan Mustafa Sabri ve Necip Fazıl Kısakürek gibi anti-Kemalist İslamcıların ilgili metinlerini gösterir ve bu iddiasını başka metinlerinde de sıkça tekrarlayarak tekrarın gücünden faydalanır.[101] Vahideddin'in Mustafa Kemal'e

[100] Kadir Mısıroğlu, *İslamcı Gençliğin El Kitabı*, s. 87.
Kadir Mısıroğlu, *Sarıklı Mücâhidler*, Sebil Yayınları, İstanbul, 1992, s.32-33, 49-50; Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğulları'nın Dramı*, s.76 vd. Mısıroğlu'nun referans verdiği kaynaklar şunlardır: Necip Fazıl Kı-

güvendiğini ve Sarıklı Mücahidler sayesinde Kurtuluş Savaşı'nın zaferle sonuçlanması üzerine Mustafa Kemal'in her ikisine de ihanet ettiğini söylen Mısıroğlu, Kurtuluş Savaşı'nda "en büyük hissenin Sarıklı Mücahidler'de"[102] olduğunu söyleyerek, anti-Kemalist mukaddesatçı tarih anlatısının popülerleşmesine katkı sunar. Mustafa Kemal'i "ihanet"le suçlayan Mısıroğlu, "M. Kemal Paşa, Millî Mücadele boyunca halkın desteğini, ancak ve sırf dindar görünmek ve din sınıfı ulemayı yanında bulundurmak sayesinde temin edebilmiştir"[103] diyerek, onu "ikiyüzlülük"le ve "mülhidlik"le itham eder. Yine aynı akıl yürütmeyle Mısıroğlu, kendi tarih anlatısında "Yüzellilikler" meselesini de bir suçlama aracına dönüştürür. Bu amaçla, Dahiliye Vekili Mehmed Ali Bey ve Başyaver Avni Bey'in, "M. Kemal'in Anadolu'ya gidişinde bakanlığın kasasındaki bütün paraların cebine konulduğunu" bilmelerinin ortaya çıkmaması için kasıtlı olarak Yüzellilikler'e dahil edildiğini iddia eder.[104] Aklama-karalama dikotomisi üzerinden işleyen mukaddesatçı tarih anlatısının mümtaz örneği olan Mısıroğlu, "Vahideddin Han'ın Anadolu'ya karşı İngiltere'den silah ve askeri yardım aradığını ve tahttan ayrıldıktan sonra, memleket dışında Türkiye'ye karşı hiçbir komplo yapmadığını" ve bu nedenle "hakkının teslim edilmesini ve aklanmasını" ister. Böylece mukaddesatçı hakikatin tecelli edeceğini düşünür.

Lozan Zafer mi? Hezimet mi? adlı kitabı Mısıroğlu'nu mukaddesatçı mahfillerin odağında tutar. Bu kitabın yayımlanmasından büyük bir "mukaddesatçı kahramanlık hissi" duyan Mısıroğlu, kitabın çıkış yazısında "Sebil Yayınevi, Takrir-i Sükûn Kanunu ile Lozan'ın üzerine çekilmiş olan şalı kaldıran ve onu Milli Misak önünde ilk olarak muhasebe eden böyle bir eseri

---

sakürek, *Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*, s. 157-182; Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, çev. Abidin Korkmaz, İslami Medrese Yayınları, İstanbul, 2018; Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, çev. Feridun Dinçer, İslami Medrese Yayınları, İstanbul, 2019.

Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğulları'nın Dramı*, s.92; Kadir Mısıroğlu, *Sarıklı Mücâhidler*, s.16.

Kadir Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri 1*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2010, s. 487.

104 Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 3, Sebil Yayınları, İstanbul, 1992, s. 363.

yayınlamaktan şeref duyar"[105] derken mukaddesatçı anti-Kemalizmini ve Cumhuriyet karşıtlığını hakikat edasına sahip tarih anlatısıyla ortaya koyar. Mısıroğlu, "dokunulmazlık sayesinde ayakta tutulan efsane" olarak gördüğü Lozan hakkındaki kitabında, Misak-ı Millî'ye dahil olduğu halde kurtarılamayan vatan parçalarını "maddi kayıplar" ve sekülerlik yönünde atılan adımları ise "manevi kayıplar" olarak ele aldığını söyler. Lozan muahedenamesini "millet olarak şahlanan halkımızın yarattığı o muazzam destanı tescil ve tasdik ettirememe" ve "manevi kayıplar" olarak tanımlar. Bu anlaşmaya mukaddesatçı zaviyeden bakan Mısıroğlu'na göre Kıbrıs İngiltere'ye verilmiş; Kerkük, Adalar, Boğazlar, Batı Trakya, Patrikhane ve ekalliyetlere tanınan imtiyazlar gibi uğranılan kayıplar, Lozan'ı başarı göstermek isteyenlerin "yaldızlı edebiyatı" ile unutturulmak istenmiştir. Üstelik aynı çevreler Lozan ile Sevr'i karşılaştırarak çok büyük hata yapmaktadırlar.[106]

Mısıroğlu'nun Lozan anlatılarının en önemli kaynağı Rıza Nur'dur. Mısıroğlu Rıza Nur'u kaynak göstererek İsmet İnönü'nün Patrikhane'yi Lozan'da Lord Curzon'a "doğum günü hediyesi" olarak verdiğini iddia eder. Mısıroğlu, yine aynı kaynağa atıfla, Lozan konusunda yaşanan kayıpların sorumlusu olan İstanbul Hahambaşısı Haim Naum Efendi'nin, Lozan'da İngilizlerle Türk heyeti arasında bir nevi gizli arabuluculuk rolü oynadığını ve onun "Hilafet artık ne şekilde olursa olsun, Türkiye'de devamına müsaade edilmeyip derhal atılması lüzumu" biçimindeki telkinlerini İsmet Paşa'nın tamamen kabul ettiğini iddia eder.[107] Mısıroğlu, "İnönü'nün 'müşavir' sıfatıyla Lozan'a götürdüğü hahambaşı Naim Naum Efendi'ye Lord Curzon'un sulhun gerçekleşmesi için Hilafetin ilgasını şart koştuğu ve bunun üze-

---

[105] Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 2, Sebil Yayınları, İstanbul, 1992, s. 5.

[106] Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 1, Sebil Yayınları, İstanbul, 1965, s. 3-6, 53 vd. Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 3, s. 9. Mısıroğlu bu kitapta dillendirdiği iddialarını desteklemek için başka kitaplar da yazmıştır. Bkz. Kadir Mısıroğlu, *Yunan Mezalimi*, Sebil Yayınları, İstanbul, 1976; Kadir Mısıroğlu, *Musul Meselesi*, Sebil Yayınları, İstanbul, 1994.
Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 1, s. 108-109, 112-113.

rine İnönü'nün Haim Naum Efendi'yi meseleyi M. Kemal Paşa'ya anlatmak üzere Türkiye'ye gönderdiğini söylemiş ve böylece M. Kemal'in Lozan'da Hilâfet mes'elesi etrafında teessüs eden karar ve niyeti öğrenmiştir. Ona göre Hilâfet muhafaza edilmek istendiğinde sulhün gerçekleşmeyeceğini anlayan M. Kemal'in mukavemetten vazgeçtiğini ve konuşmalarında Hilâfet'i tahkir eden sözlere yer vermeye başladığı"nı[108] iddia eder. Mısıroğlu, Mustafa Kemal'in bu tavrını "Lord Curzon'a karşı uzaktan yükseltilmiş bir nevi teslim bayrağı" olarak nitelemiş ve 3 Mart 1924'te Hilafet'in ilga edilmesini ise "taahhütlere sadık kalınacağının garanti edilmesi" olarak değerlendirmiştir. Konu hakkındaki ithamlarını sürdüren Mısıroğlu, "İnkılapçılık ve Batı'yı taklid hastalığının eseri olarak maruz kaldığımız 'manevi kayıplar'ın bir numaralısı olan 'Hilafet'in İlgası'nı" Lozan'daki "dalavereli pazarlıkların eseri" olarak nitelemiştir.[109]

Rıza Nur'un "Daha çoğu hakkımızdı. Hakkımızdan çok azını aldık, Lozan Türk milli mücadelesinin bahası ve bedeli değildir"[110] iddiasını sahiplenen Mısıroğlu, "Lozan; muazzam bir imparatorluk mirasının hân-ı yağmasıdır. Türk'ün şahsında İslam'dan intikam alınarak, bütün bir İslam dünyasının başsız bırakılmasıdır! Lozan'ın getirdiği; Adalarla Yunan stratejik çemberine alınmış, iktisadi kaynaklarından mahrum, her türlü unvan ve sıfatı yolunmuş, gayri tabii hududların çizdiği küçük bir Türkiye'dir"[111] diyerek, mukaddesatçı zihniyetin fetihçi arzularına seslenerek, hissedilen mazlumiyetin telafisine çalışmıştır. Bu nedenle mukaddesatçı aydınların gözünde ve tarih anlatılarında Lozan, sadece Lozan değildir. Onlara göre Lozan, Batı'nın içerideki hizmetkârlarının hilafet karşılığında bağımsızlığı aldıkları ve ardından hakkı olandan daha azına razı oldukları "küçük Türkiye'nin çözülmesi gereken düğümü"dür. Bu algıyla uyumlu olarak Mısıroğlu şunları söyler:

Lozan sonrasında Yeni Türkiye'nin hâkim-i mutlakı mevkiine yükselen kadroda yer alan asker ve sivil bütün şahsiyetler, bu

---

[108] Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 3, s. 203-204; Kadir Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri 1*, s.491.
Kadir Mısıroğlu, *a.g.y.*., Cilt 3, s. 207, 303.
Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 1, s. 129; Kadir Mısıroğlu, "Kemalist İnkılabın Anatomisi," *Sebil*, Sayı 2, 1976, s. 4-5.
Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 2, 1992, s. 397.

değiş-tokuşa gönüllü olarak razı oldular. Millî mücadele boyunca, halkın desteğini sağlayabilmek için İslam ideolojini bayraklaştırmış olanlar zaferden sonra bu siyaseti ters yüz ederek aksine bir yola yürümekte bir beis görmediler. Zira bunlar, öteden beri pozitivist, materyalist ve darvinist görüşlerin tesiri altında idiler. Batı Alemi karşısında geri kalmışlığımızın mes'ulü olarak İslam Dini'ni görmek hususunda müttefiktiler.[112]

Lozan ve sonrası hakkında bu tarz bir akıl yürüten Mısıroğlu'na göre, Kemalist inkılaplar, Lozan'la başlayan süreci tamamlayan "pozitivist, materyalist ve darvinist görüşler" olduğu için, "geri kalmışlığımızın mes'ulü olarak İslam'ı görmekte müttefik" olmanın ürünüdürler. Lozan Antlaşması ile Türkiye'nin "Laikleştirilmiş ve Hıristiyan Avrupa'nın adeta 'Lobi'si haline getirilmiş"[113] olduğunu iddia eden Mısıroğlu, "Lozan, Türk'ün kaderinde bir düğüm noktası olarak gözükmektedir. Bu düğüm çözülmeden halline çalışılacak hiçbir meselenin eshabı mucibesi vuzuha kavuşmayacaktır"[114] diyerek konu hakkında mukaddesatçı hükmünü verirken yine tekrarın gücüne başvurur.

"Elin Gâvurundan" İnkılap Yarasına Merhem Ummak

"Tanzimat Fermanı ile başlayan inhirafın tabii ve nihai bir safhası" olarak gördüğü "Kemalist İnkılapları" "Yüce İslam Dini'nin tesir sahasını daraltmak ve azaltmak maksadıyla gerçekleşmiş olan hadiseler" olarak nitelendiren ve Cumhuriyet dönemi inkılaplarını "dini yok etmeye kararlı ladinilik" olarak gören Mısıroğlu, "çirkin laiklik anlayışı" diyerek inkılapları aşağılar.[115] Hatta Kemalist İnkılapların amacının "Türk Milleti'ni tam manasıyla bir hıristiyan garp millet haline getirmek"[116] olduğunu

---

[112] Kadir Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri 2*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2011, s. 417.
Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 3, s. 374.
Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 1, s. 23.
Kadir Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri 1*, s. 485-486; Kadir Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri 2*, s.414-415; Kadir Mısıroğlu, *Geçmiş Günü Elerken 1*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2015, s. 35.
Kadir Mısıroğlu, "Kemalist İnkılabın Anatomisi," *Sebil*, Sayı 1, 1976, s. 4-5.

iddia ederken kışkırtıcı diliyle inkılaplara dair mukaddesatçı önyargıları besler. Bu önyargı inşasını derinleştirmek isteyen Mısıroğlu, Cumhuriyet ve inkılap aleyhtarlığını *Sebil*'in ilk sayısından itibaren sürdürmüştür. Özellikle "İnkılap Mezâlimi, Türk Milleti'nden Geleceğin Tarihçisine Raporlar" başlıklı bölümün açılmasına gerekçe olarak yazdığı aşağıdaki satırlar şöyledir:

Bu sütunda her hafta sizlerle Cumhuriyet tarihinin inkılâp taasubu ile işlenmiş zulüm ve gaddarlıklarından, yaşıyan şahidleri tarafından bize rapor edilmiş tablolar takdim edeceğiz. Aradan uzun bir zaman geçmiş olması sebebiyle yırtılan çarşafların, basılan Kur'an-ı Kerim dersanelerinin, dövülen, hapsedilen hatta asılan nur yüzlü din adamlarının mâruz kaldıkları korkunç mezalim hergün biraz daha kalınlaşan bir nisyan perdesi ile örtülmekte, küllenmektedir. Biz, gitgide azalan bu mezâlimin canlı şahitlerinin ifâdelerini geleceğin tarihçisine intikâl ettirmek üzere -her ne kadar alabildiğince geç kalınmışsa da- sütunlarımıza geçirmek istiyoruz...[117]

Mısıroğlu bu köşede,"yırtılan çarşaflardan, hapsedilen ve hatta asılan din adamlarının maruz kaldığı zulüm gaddarlıkları"nı rapor edeceklerini ve geleceğin tarihçisine intikal ettireceklerini söyler. Bu konudaki ifşaatlarında Mısıroğlu, İslamcı mazlumiyet ikonu olan İskilipli Atıf Hoca'nın idamını konu edinirken anti-Kemalist duyarlılıkları dinç tutar.[118] Buradaki amacı, toplumda Kemalizm, inkılaplar ve özellikle Cumhuriyet karşıtı bir hafıza oluşturmaktır. Bu amaçla inkılapların tek amacının "Kur'an'a karşı savaşmak" ve "cemiyeti İslam'ın tesir sahasının dışına çıkarmak"[119] olduğunu iddia eden Mısıroğlu "Türkiye'deki harf değişikliğinin hedefi de bizzat Kur'an-ı Kerim'dir. Düşmanlık O'nadır! Harb, O'nunladır! (...) İslam Kültürüne'dir"[120] diyerek mukaddesatçı değerlendirmesini yapar.

Kendi davalarını "hak," Kemalizmi ise "batıl" olarak gören İslamcı/mukaddesatçı bir anlayışın temsilcisi olan Mısıroğlu'na

---

[117] Kadir Mısıroğlu, "İnkılap Mezâlimi" *Sebil*, Sayı 1, 1976, s. 4
Kadir Mısıroğlu, "İnkılap Mezalimi," *Sebil*, Sayı 5, 1976, s. 10.
Kadir Mısıroğlu, *Doğru Türkçe Rehberi Yâhud Bin Uydurma Batı Menşe'li Kelimeyi Boykot*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2013, s. 76, 101.
Kadir Mısıroğlu, *Geçmiş Günü Elerken 1*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2015, s. 51.

göre İslamcı gençlik için tarih "sadece hak-batıl mücadelesidir."[121] Tarihi böyle kodlayan Mısıroğlu, Cumhuriyet modernleşmesini "korkunç din ve tarih düşmanlığı" olarak nitelediği için 1 Kasım 1922'de Saltanatın ilgasından başlamak üzere yapılan bütün inkılapları (Cumhuriyet'in ilanı, Ankara'nın başkent yapılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Medeni Kanun'un kabulü, alfabe değişikliği vb) "devleti ve milleti İslamsızlaştırmaya matuf" uygulamalar olarak değerlendirir.[122] Bu çerçevede Cumhuriyet'i ve inkılapları, "İslam'ı cami ve vicdanlara hapseden tahrif hareketi" olarak tarif eden Mısıroğlu, Cumhuriyet'i "kan dökme metodu" ile "halka rağmen" kurulmuş bir rejim olarak gösterir.[123]

Mukaddesatçı/İslamcı anti-Kemalist hınçla inşa edilen mukaddesatçı popüler tarihsel söylemlerde bir süreklilik vardır. Bu çerçevede ülkenin yabancılar tarafından istilasını, "dine karışmaması" koşuluyla daha "hayırlı" bulan Mustafa Sabri'nin düşünceleri, Mısıroğlu'nun 28 Mayıs 2016 tarihli sohbetindeki "Keşke Yunan galip gelseydi. Ne Hilafet yıkılırdı ne Şeriat kaldırılırdı ne Medrese lağvedilirdi ne hocalar asılırdı, hiçbiri olmazdı. (...) Bizim gâvur, elin gâvurundan daha şiddetlidir"[124] sözleriyle güncellenmiştir. Bu sözlerde ifşa edilen şey, kabul edilen dindarlık biçiminin yaşaması uğruna dillendirilen Cumhuriyet düşmanlığı ve mukaddesatçı kan bağlarındaki devamlılıktır.

5. "Gerçek Tarih"in Peşinde Bir Nizâcı: Mustafa Müftüoğlu (1925-2006)

Milliyetçi-mukaddesatçılığın insan ve kültürel sermayesi aynı olduğu için Türkçü dünya görüşüne sahip olan zamanla rahatlıkla İslamcı olabilmiştir. Bu durumun temel nedeni milliyetçilerle İslamcıların aynı mukaddesatçı kavram setlerini "davalarının" grameri olarak görmeleridir. Özellikle dini duyar-

---

[121] Kadir Mısıroğlu, *İslamcı Gençliğin El Kitabı*, s. 107.
Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğulları'nın Dramı*, s. 21; Kadir Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri 2*, s. 422-424.
Kadir Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri 1*, s.500; Kadir Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri 2*, s. 419-420, 459.
https://www.dailymotion.com/video/x6hwkd0 (son erişim tarihi 29 Mayıs 2023).

lılıkları yüksek olan milliyetçiler, Cumhuriyet karşıtlığında rahatlıkla İslamcı konumda yer alma konforuna sahip olmuşlardır. Bunun en iyi örneklerinden biri Mustafa Müftüoğlu'dur. Asıl adı Mustafa Hayreddin Tatlısu olan Mustafa Müftüoğlu, 1944-1950 yılları arasında *Kızılelma* ve *Volkan* gibi Türkçü dergileri çıkarmış ve daha sonra *Tasvir, Büyük Doğu, Sur, Anadolu Gençlik, Bizim Anadolu* ve *Millî Gazete* gibi İslamcı yayın organlarında yazmıştır. Müftüoğlu, Necip Fazıl Kısakürek kopyası mukaddesatçı tarihçiliği ile "resmi tarih" olarak gördüğü olayları mukaddesatçı zihniyete iyi gelecek duygusal reaksiyonerlik içeren üslubuyla ele almış ve ortaya *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*[125] gibi hamaset sınırlarında dolaşan eserler çıkarmıştır. Hamasi tarih anlatısında Abdülhamit'i, 31 Mart Vakası'nı, Millî Mücadele'yi, Cumhuriyet devri olaylarını, Menemen Vakası'nı ve 1944 Türkçülük olaylarını mukaddesatçı popüler tarih anlatıları üzerinden güncellemiştir. Bu çabasına rağmen Müftüoğlu, bir başka popüler mukaddesatçı olan Kadir Mısıroğlu tarafından "Osmanlıca bilmez, tarih cahili, Türkçü ve ölçüsü İslam olmayan itibar tüccarı biri"[126] olarak değerlendirilmiş ve hakir görülmüştür. Mısıroğlu'nun bu ifadesinden mukaddesatçı söylemin üstadı olmanın önemli bir ikbal kapısı olduğu sonucunu çıkarmanın yanında, Müftüoğlu'nun ürettiği mukaddesatçı popüler tarih anlatısının, tekrarın farklı bir hamasi duyarlılıkla dile getirilip ayrıntılandırılmasından öte bir anlam taşımadığını da söyleyebiliriz.

"Hak ve Hakikat Sözcüsü" Mukaddesatçı Otorite

Cumhuriyet tarihini kendine temel mesele yapan mukaddesatçı aydınlar, tarihi oldukça kaba ve bayağı ideolojik ve dini bir okumaya tabi tutmayı hem davaları hem de ikballeri açısından

[125] Bu çalışmada Mustafa Müftüoğlu'nun *Yalan Söyleyen Tarih Utansın* kitap serisinin 1975'ten itibaren Çile Yayınları tarafından basılan 5 ciltlik versiyonu kullanılacaktır. Yazar daha sonra bu seriyi farklı yayınevlerince yayımlanan versiyonlarında 12 cilde kadar çıkarmış ve geniş bir okur kitlesinde ulaşmıştır.
https://www.youtube.com/watch?v=rIXgimvu1OA&ab channel=ÜstadKadirMısırğlu (son erişim tarihi 29 Mayıs 2023).

bilinçli olarak tercih etmişlerdir. Bu tercihte kendini en çok hissettiren şey, mukaddesatçı zihne ve duygulara iyi gelecek nizâcı bir üslubun bilinçli olarak korunup sürdürülmesidir. Bu sayede murad edilen Cumhuriyet karşıtlığı yaratıldığı gibi buna uygun mukaddesatçı bireyin zihinsel ve eylemsel haritası da inşa edilmiş olacaktır. Bu çerçevede tarihi mukaddesatçı duygular üzerinden okuyan Müftüoğlu'nun şu satırları oldukça ilginç bir tarih anlayışına işaret etmektedir:

"Tarih yalan söyler mi?" haklı bir sual! Elbette, mevcut tarih usulüne göre bu şerefli ilimin yalan söylememesi gerekir. Ancak bizde nice zamandan beri, bazı tarihçilerce (!) usule/metoda -maalesef- itibar edilmemiş ve birtakım uydurma vesikalar, dostça meth veya düşmanca kin ifade eden laflarla güya tarih yazılmış, böylesine bir tarih de elbet yalan söyleyegelmiştir! (...) Bugün tarih adına yazılanların -pek azı hariç- cümlesinin gerçek tarihle alakası yoktur. Bu gerçek tarihle alakası olmayan neşriyat, tarihi günlük politikanın oyuncağı haline getirip ikbal sahiplerinin arzuları istikametinde yazıp söylemeyi adet edinen sözde tarihçilerce yapılmış ve ortaya atılan o yalan laflar yıllar boyu mektep sıralarından gazete ve mecmua sütunlarına kadar her yerde o kadar çok tekrarlanmış ki, bugün o yalan lafların gürültüsünden gerçek tarihin sesi duyulmaz olmuştur! Bu korkunç hak ve hakikat kalpazanlığı karşısında biz, kitabımızla bazı tarihi olaylara ışık tutarak yalan söyleyen tarihi utandırmaya çalıştık.[127]

Bu satırlarda geçen "yalan," "güya tarih," "hak ve hakikat kalpazanlığı" ve "utandırmak" gibi kelimeler, mukaddesatçı zihnin genel olarak tarihe, özel olarak da Cumhuriyet'in "resmi tarihi"ne nasıl bir duyguyla bakıldığını göstermektedir. Kendisine tarih konusunda "hakikat"i yani "doğruyu söyleyen" bir konum atfeden Müftüoğlu, bu tavrıyla, müstakbel okurları karşısında mukaddesatçı otorite edası sergilemektedir. Genel olarak bütün mukaddesatçı aydınlarda ve özel olarak da tarihi konularda kelam eden tarihçi edalı kişilerde görülen bu otorite edası, bilgiyle elde edilen bir otorite olmaktan ziyade, müstakbel okurlarda oluşturma-

[127] Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 1*, Çile Yayınları, İstanbul, 1975, s. 1.

yı umduğu duyguların gücünden ileri gelmektedir. Kendisi de bu duygu eğitiminden geçen Müftüoğlu, mukaddesatçı duyguların nasıl ideolojik bir güç kaynağı olduğunun bilinciyle, kendisini "hak ve hakikat sözcüsü," muarızlarını da "yalanın, hak ve hakikat kalpazanlığının temsilcisi" olarak konumlandıracak dili ve lügati kullanmayı tercih etmiştir.

Dikotomik Düşünüşün Mukaddesatçı Gücü: Aklama-Karalama

Müftüoğlu, tarihi, muarızlarının "yalanından arındırma" ve onu "hak ve hakikat" adına "temize çekme" gibi bir misyonla yazdığı metinlerde, tarihsel olaylara dair anlatılanları tersyüz etmektedir. Onun "resmi tarih" anlatısının gadrine uğramışları "aklama" girişiminin belirgin iki ayağı vardır. Birincisi, Nakşibendi tarikatına dair anlatılardaki "karalama" unsurlarını reddetmek, ikincisi ise mukaddesatçı değerlere yakın bulduğu padişahları ve kimi siyasi figürleri aklamaktır. Ondaki "aklama" girişimi, mukaddesatçı/İslamcı familyanın diğer aydınlarında olduğu gibi tarihsel olayları mukaddesatçı duygu setlerini kullanarak anlatmayı ve bu anlatımda da mukaddesatçıların kullanmakta oldukça mahir oldukları mazlumiyet ikonografisinin gücünden faydalanmayı içerir.

Müftüoğlu'nun metinlerinde açık biçimde Nakşibendi tarikatının karıştığı olaylarda, tarikata yöneltilen suçlamalara karşı onu savunma ve aklama girişiminin örneklerini görmek mümkündür. Bunda Türkiye mukaddesatçılarının ve İslamcılarının kahir ekseriyetinin Nakşi tedrisinden geçmiş kişiler olması oldukça belirleyici bir neden olarak kabul edilmelidir. Bu amaçla Müftüoğlu, Kuleli Vakası'nın "gerici" bir hareket olmadığını, Tanzimat ve Islahat hareketlerine karşı "İslam efkâr-ı umumiyesinin aksü'l-ameli" olduğunu söylerken, olaydaki Nakşibendi etkisini görünmezleştirir.[128] Oysa Nakşibendi tarikatı, reformla-

[128] Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 2*, Çile Yayınları, İstanbul, 1979, s. 74-77. Tekrarın gücüne başvurmayı mukaddesatçılığın temel pedagojisi sayan Müftüoğlu, aynı anlatıyı başka kitaplarında da sürdürür. Bkz. Mustafa Müftüoğlu, *Yakın Tarihimizde Siyasi Cinayetler 1: Tanzimat Devri*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1987, s. 62-65.

rın şeriattan sapma olduğu yönünde açık görüş beyan etmiş ve 1859 Kuleli Vakası'nın oluşumuna dahil olmuş ve yaşanan olaylar bu tarikatın "gerici" kışkırtmalarından etkilenmiştir. Oysa Müftüoğlu'nun metninde Nakşiliği aklama çabası göze çarpar.[129] Bir başka aklama girişiminde Müftüoğlu, mukaddesatçı tarih anlatısına muarız olarak gördüğü kişileri, örneğin Hareket Ordusu'nu ve Kumandanı Mahmut Şevket Paşa'yı, Üstadı Necip Fazıl'ın lügatiyle değerlendirip onlara "lüpçü"[130] derken, 31 Mart'ı ve Hareket Ordusu'nu "bir oyun"[131] olarak konumlandırır. Müftüoğlu'na göre "31 Mart Vakası bir irtica hareketi değildir ve Abdülhamid'in bu olay ile hiçbir alakası yoktur."[132] Bu iddialarındaki asıl kaynağı Necip Fazıl'ın *Son Devrin Mazlumları* adlı kitabıdır. Hatta ona göre Nakşibendi tarikatı müridi olan Derviş Vahdeti bir meczup ve İngiliz uşağıdır ve Prens Sabahaddin'in ve İttihatçıların bu işte büyük bir dahli vardır.[133] Olaydaki Nakşi etkisini, Derviş Vahdeti'ye "meczup" ve "İngiliz uşağı" diyerek ve İttihatçı etkisini öne çıkararak görünmezleştiren Müftüoğlu, Üstadından aldığı ilhamla konu hakkındaki kitabını mazlumluk-hainlik dikotomisi üzerine kurarak iddialarına duygusal bir temel kazandırır. Nakşibendiliği aklama girişiminin bir başka örneği de Menemen Hadisesi'dir. Müftüoğlu, Şükrü Kaya, Mahmut Esat ve Vasıf Çınar gibi kişilerin kötü niyetliliği yüzünden Nakşi Şeyhi Esad Erbilli'nin halk katında gördüğü tazimleri ortadan kaldırmak için Menemen Hadisesi'ne dahil edildiğini iddia eder. Bu iddiasını da "nasıl meşhur 31 Mart irtica oyunu ile

---

[129] Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.90-98; Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s.198-201; Uluğ İğdemir, *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma*, TTK, Ankara, 2009, s. 30, 62-63.
Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 2*, s.138-141.
Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 4*, Çile Yayınları, İstanbul, 1985, s. 151-157.
Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 1*, s.142-148; Mustafa Müftüoğlu, *31 Mart Vak'ası İrtica mı? İngiliz Oyunu mu?*, Risale Yayınları, İstanbul, 1995, s. 66.
Mustafa Müftüoğlu, *31 Mart Vak'ası İrtica mı? İngiliz Oyunu mu?*, s.18-30; Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2011, s.11 vd. Müftüoğlu, Cevat Rıfat Atilhan'ın *İlim Işığında ve Tarih Önünde 31 Mart Faciası* (Akyurt Yayınları, İstanbul, 1956) kitabını da kaynakçasına ekler.

gerçek Müslümanların alakası yoksa Menemen Vakası ile de gerçek Müslümanların alakası yoktur!" hükmüyle temellendirir.[134] Nakşibendi tarikatını "gerçek Müslüman" olarak konumlandıran Müftüoğlu, tarikatın kimi müntesiplerinin karıştığı olayların faillerini genellikle "meczupluk"la ve "dış güçlerin oyuncağı" olmakla itham ederek muradına ulaşmak ister.

Müftüoğlu, mukaddesatçı değerlere yakın bulduğu padişahları "makbul ve mazlum" bulup yüceltir. Örneğin Sultan Abdülaziz Han'ın hallini şiddetle eleştiren Müftüoğlu, Abdülaziz'den başlamak üzere mukaddesatçı değerlerle ülfetine güvendiği padişahları "makbul mazlum" olarak kabul ederken başvurduğu "aklayıcı" anlatımıyla tarih anlatısını inşa eder.[135] İkinci olarak, Müftüoğlu'nda, öncülü olan Kısakürek ve Mısıroğlu gibi mukaddesatçı aydınların velut kaynağı olan II. Abdülhamit üzerinden, ideolojisini ve kendini popüler kılma çabası göze çarpmaktadır. Ona göre "Sultan Hamid isabetli politikasıyla Osmanlı İmparatorluğunu otuz üç yıl daha ayakta tutan, dolayısıyla 'Hasta Adam' mirasını bekleyenleri hüsrana uğratan İkinci Abdülhamid'in düşmanları pek çoktur! Onun düşmanları Türk milletine de düşmandırlar." Müftüoğlu da bu gerçeği ortaya çıkarmak, "gaflet ve delalete engel olmak" amacıyla bu kitabı kaleme aldığını söyler. "Sultan Hamid, gafletin ve biçareliğin zıddı ise, onun en muhteşem mümessilidir" diyerek konu hakkındaki mukaddesatçı hükmünü verir.[136] Üçüncü olarak, diğer mukaddesatçılardan farklı olarak Türkçü geçmişini hatırlatırcasına Damat Ferit'e "serseri" ve "Türklüğe ve İslam'a yabancı adam" diyen Müftüoğlu, onun Karadağlı bir Hıristiyan olmasını ve yaptığı "korkunç icraatlar"ı konu edinirken Sevr Antlaşması'nın bütün vebalini ona yıkarak Sultan Vahdettin'i aklamaya çalışır.[137] Müftüoğlu, Vahdettin'in "saltanatı feryad ve figan içinde geçen padişah" olduğunu ve haksız bir biçimde "hain" olarak kötülendiğini söyler. Müftüoğlu, "Vahdeddin'in İzmir'in kurtuluşu üzerine Ayasofya'da mevlüt

---

[134] Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 1*, s. 287-302. Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 2*, s. 82-93. Mustafa Müftüoğlu, *Tarihin Hükmü Her Yönüyle Sultan İkinci Abdülhamid*, Çile Yayınları, İstanbul, 1985, s.5, 415. Bu kitap aynı adla ve aynı yılda Seha Neşriyat tarafından 1985 yılında yayınlanmıştır. Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 1*, s.208-214.

okuttuğu"nu söyleyerek onu aklamaya çalışırken mukaddesatçı naifliğin bir örneğini verir.[138] Müftüoğlu'na göre "tahminimiz gibi olmayan Vahdeddin," Damat Ferit'in ısrarlarına rağmen "Sevr Muahedesini tasdik etmemiştir."[139] Müftüoğlu aynı biçimde davasına yakın gördüğü Fevzi Çakmak, Ali Şükrü Bey, Hüseyin Avni Ulaş, Mehmet Akif Ersoy, İskilipli Atıf Hoca, Rauf Orbay, Kâzım Karabekir ve Adnan Menderes gibi asker, siyaset ve din adamlarını onore eden ve onlara dair "hakikati söyleyen" mukaddesatçı satırlar kaleme alır.[140] Bütün mukaddesatçı tarih anlatılarında hatırı sayılır yeri olan "Lozan anlatısı" kervanına katılmayı, ideolojisinin mütemmim cüzü olarak gören Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*'ın ilk cildinden itibaren dahil olur. Ancak, "[N]asıl olup da o meşhur antlaşmanın imzalanabildiği sırrı (!)" üzerinde şimdilik fazlaca durmayan Müftüoğlu, "Lozan'a kafa tutanları," yani daha çok milliyetçi-mukaddesatçı mahfillerle akrabalığı olan Yahya Kemal, Hamdullah Suphi Tanrıöver gibi kişilerin görüşlerini öne çıkarır.[141] Müftüoğlu bir sonraki ciltte, Lozan hakkında bilindik mukaddesatçı ezberle İsmet Paşa'nın heyet başkanı olarak sergilediği "vazgeçişleri" ve "Lozan'ın içyüzünü" ifşa ederken "karalama"nın verdiği mukaddesatçı katarsise ulaşır.[142] Mukaddesatçı tarih anlatısındaki İsmet İnönü karşıtlığının bir diğer örneğini "Yüzellilikler" meselesinde ortaya koyan Müftüoğlu, yüzelli kişinin vatandaşlıktan çıkarılmasını, "bu kişiler arasında vatan hainleri bulunduğu gibi, tesadüfen o listeye girmiş olanlar" vardır diyerek yapılanı "alelacele" verilmiş yanlış bir karar olarak değerlendirip faturayı İnönü'ye keser.[143] Böylece Müftüoğlu, mukaddesatçı tarih anlatısının olmazsa olmaz kötüsü olan İnönü'ye hak ettiği yeri vererek, dahil olduğu zihniyetin kendinden beklediği failliği de sergilemiş olur.

---

138 Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 3,* Çile Yayınları, İstanbul, 1976, s. 285-289.

Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 2*, s. 180-182, 198.

140 Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 2*, s. 100-104, 308-327, 357.

Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 1*, s. 204-208.

Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 2*, s. 269-275.

Mustafa Müftüoğlu, *a.g.y..*, s. 275-284.

6. Mukaddesatçı "Reottomanist" Teşrîkimesâi: Mustafa Armağan (1961-)

Mukaddesatçı/İslamcı popüler tarih yazıcılığı mütemadiyen yeni kalemler üreten velut bir kaynaktır. Bu kaynaktan ikbal devşirenlerden biri de Mustafa Armağan'dır. Armağan, mukaddesatçı/İslamcı tarih anlatısının ruhunu günün politik atmosferi doğrultusunda güncellemenin dışında, bu anlatıya yeni bir şey katmamıştır. Buna rağmen Armağan, AKP iktidarının resmi tarihçisi, çıkardığı *Derin Tarih* dergisi de mukaddesatçı/İslamcı tarih anlatısının resmi yayın organı olmuştur. Mukaddesatçı/İslamcı çevreler, Cumhuriyet devrimine itirazlarını popüler içerikli alternatif tarih yazıcılıklarını belirleyen "üstat" Necip Fazıl üslubunu, Mısıroğlu ve Müftüoğlu dilini kısmen terk etseler de Cumhuriyet'e, Osmanlı'ya ve genel olarak tarihe bakışlarını belirleyen mukaddesatçı zihniyeti devam ettirmişlerdir. Bu zihniyetin inşasında temel yapıtaşları olan II. Abdülhamid'in yakın tarihteki merkeziliği, Mustafa Kemal'i Sultan Vahdettin'in görevlendirdiği, Lozan'ın hiç de parlak bir anlaşma olmadığı gibi temel iddialar, daha olgun bir üslupla ifade edilmeye ve ciddiye alınmaya devam etmiştir.[144] Bunda mukaddesatçı/İslamcı insan sermayesinin ve tarikatların 1990'lardan itibaren "sivil toplum" adı altında kamusal alanda görünürlüklerinin artması ve liberal-sol kesimlerle kurdukları yakın ilişkilerin verdiği güven artışı önemli yer tutar. Bu dönemin ürünü olan Armağan, yeni tarz anti-Kemalist mukaddesatçı tarih anlatısının son dönemlerdeki en popüler ve fenomenal tipidir. Çıkardığı *Derin Tarih* dergisi ile sağcı tarihyazımındaki "süfli" ve "yüzeysel" tartışmaları daha da sistematikleştirmeye çalışsa da seleflerini aşmayan bir tarih sistematiği ve literatürü inşa etmektedir.[145] Bu inşa sürecinde sahip olduğu İslami ağlar, mukaddesatçı tarih anlatısını sahiplenip bu alana yaptığı velut katkılardan ziyade, Türk sağını belirleyen Nakşi ve Nurcu ağları kullanma becerisinden ileri gelmektedir. Bu kabiliyetini Gülen cemaatinin yayın

---

[144] Nuray Mert, "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak," *Doğu Batı*, Sayı 47, 2008, s.133-134.
Doğan Gürpınar, *Yerli ve Milli: Türk Düşününde Hamasi Söylemler*, Liber Plus Yayınları, İstanbul, 2017, s. 192-193.

ağlarını (*Zaman* Gazetesi vb. gibi) şekillendirmede gösterdiği gibi *Yeni Şafak* gazetesi üzerinden AKP ve onunla iltisaklı Nakşi ağlarını biçimlendirmede de göstermiştir. Bu konuda oldukça mahir olmasının temel nedeni, ondaki Atatürk ve Cumhuriyet karşıtlığının saplantı düzeyinde olmasıdır. Bu saplantısıyla uyumlu bir biçimde, yakın tarihi "müstehcenlik düzeyinde tam bir yalanlar mecmuası"[146] olarak değerlendirir.

Mustafa Armağan Cumhuriyet karşıtı ve anti-Kemalist mukaddesatçı tarih anlatısında, kullanabileceği argümanları üretenlerle liberal bir esneklik kabiliyetiyle rahatlıkla yan yana gelmesine imkân tanıyan *Derin Tarih*'te İsmail Kara, Mehmet Çelik, Yavuz Bahadıroğlu, Şükrü Hanioğlu, François Georgeon gibi yerli ve yabancı post-Kemalist anlatı sahipleriyle düşünsel ülfet içinde olarak kotardığı sayılarla, Mustafa Sabri, Necip Fazıl Kısakürek, Kadir Mısıroğlu ve Mustafa Müftüoğlu çizgisini devam ettirmiştir. Armağan, düşünsel kan bağı olan Mustafa Sabri gibi Cumhuriyet karşıtlarının, Arif Oruç ve Kâzım Karabekir gibi ideolojik açıdan birbirlerine oldukça uzak dünyaların insanlarının anti-Kemalist metinlerine atıf yapmakla yetinmeyerek onların bu çerçevedeki kitaplarını da okurla buluşturmaktan ayrı bir mukaddesatçı katarsis yaşamıştır.[147]

Armağan'ın *Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı* kitabı "Üstadı" olarak gördüğü Necip Fazıl'a mukaddesatçı bir şakirdin tazimi olduğu gibi onun bıraktığı mirasın sahiplenildiği yönünde de müstakbel okurlara yapılmış bir "Ben buradayım" çağrısıdır. Armağan, öncülü ve "üstat" olarak gördüğü Necip Fazıl'ın "Abdülhamid'i anlamak, her şeyi anlamak demektir. Siyasî ve kültürel tarihimiz açısından Abdülhamid, sonradan ayrışacak ve keskinleşecek bir yol kavşağında bütün ihtişamıyla hâlâ duru-

---

[146] Mustafa, Armağan, "Mustafa Kemal'in Erzurum Kongresi Konuşması Nutuk'da Neden Makaslandı?," *Resmi Tarih Yalanları*, ed. Cem Küçük, Berna Kurt, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 35.
Bkz. Said Nursi, *Sırr-ı İnna A'taynâ Risalesi*, Derin Tarih Kültür Yayınları, İstanbul, 2016; Mustafa Sabri Efendi, *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi*, Derin Tarih Kültür Yayınları, İstanbul, 2017; Mustafa Armağan, *Kâzım Karabekir'in Kitabı Neden Yakıldı?*, Derin Tarih Kültür Yayınları, İstanbul, 2019; *Son Muhalif Arif Oruç'un Yarın Gazetesinde 1930'ların Silinen Tarihi*, Derin Tarih Kültür Yayınları, İstanbul, 2021 vb.

yor ve anlaşılmayı bekliyor" biçimindeki mukaddesatçı iddiasını sahiplenir. Armağan'a göre Necip Fazıl'ın Abdülhamid'e dair söyledikleri, bir milletin "kimlik teşhisi" için elzemdir. Çünkü ona göre "[t]arihteki kilit şahsiyetlerin engin dünyalarını anlamak, bugünümüze de yarınımıza da kudretli ışıklar tutacaktır. Tarihçilik biraz da geleceğin büyük adam adaylarını geçmişteki meslektaşlarıyla buluşturmak işi değil midir?"[148] Tarihçinin temel görevini gayet mukaddesatçı bir içerikle tanımlayan bu ifadeler, Türk sağındaki büyük adam fetişizminin, içeriği büyüklenmeci nasihatnamelerle bezeli, özünde ise hissedilen ezikliğin tarih anlatısı formundaki ifadesidir.

Mukaddesatçı Yasın Telafisi: Aklama-Karalama ve Reottomanizasyon

Mukaddesatçı tarih anlatısını üretenler, okurlarına vaatlerde bulunmaktan hoşlanırlar. Bu duruma örnek olarak "hayaletler basıyor Türkiye'yi. Yas uzadıkça uzuyor" diyen Armağan *Küller Altında Yakın Tarih, Yakın Tarihin Kara Delikleri, Efsaneler ve Gerçekler gibi* kitaplarıyla hayaletleri kovmayı ve yası dindirmeyi vadeder okurlarına.[149] Armağan, "hayaletler" ile Cumhuriyet döneminde yapılanların tamamını kastederken, "yas" ile de İslamcıların Cumhuriyetle birlikte kaybettikleri saltanat, hilafet, tekke ve zaviyeler, çokeşli evlilik, Osmanlı alfabesi vb. gibi mukaddesatçı fetiş nesnelerinden mahrum olmanın telafi edilemeyen acısını kasteder. Armağan, geçmişte yaşandığını varsaydığı "mutlu dün"ü, yarında yaşamak için hayaletleri yok etmeyi ve yası dindirmeyi vadetmektedir. Bu vaatle uyumlu bir biçimde, *Cumhuriyet Efsaneleri* kitabında, Cumhuriyet dönemini Nazi Almanya'sı ile özdeşleyerek mukaddesatçı/İslamcı anlatısına meşruiyet sağlarken şunları söyler:

Türkiye'de 1923 yılından itibaren yürürlüğe konulan programın adını koyuyorum: Osmanlısızlaştırmak. (...) Bir alfabeyi unutturmanın veya tarihten silmeye çalışmanın adı nereye gi-

---

[148] Mustafa Armağan, *Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı*, Ufuk Kitap, İstanbul, 2006, s. 25-31.
Mustafa Armağan, *Efsaneler ve Gerçekler*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007, s. 9.

derseniz gidin barbarlıktır. Mızrak çuvala sığmayınca bu defa mızrağa uygun çuvallar imal edildiğini görüyoruz. Peş peşe efsaneler üretildi. (...) Ancak hadiseler Almanya'da olduğu gibi Türkiye'de de şişede durduğu gibi durmadı. Türkiye darbelere rağmen zamanla eski Türkiye olmaktan hızla uzaklaştı, devlet dışı dinamikler kuvvetlendikçe mağdurların sesleri daha fazla duyulur ve temsil edilir oldu. Kendine güveni gelen ülke 'Kimim ben?' sorusuna ancak o yasaklanmış, karanlık alana girerek cevap bulabileceğini gördü ve 1953 bir dönüş yılı oldu, 1999 ise ikinci dönüş yılı... Derken zincirlerinin farkına vardı, bir ikisinden de kurtuldu. Artık Reottomanizasyon, yani Yeniden Osmanlılaştırma dönemi başlamış oldu.[150]

Armağan'ı bu satırları yazmaya iten temel gösterge, 1990'ların sonundaki Osmanlı'nın kuruluşunun 700. Yılı anmalarının Türk sağının yanında devlet tarafından sahiplenilmesidir. Cumhuriyet dönemini "toplumu aşağılık kompleksine düşürmek"le suçlayan ve bundan kurtulmanın yolunun da "ülkenin kurucu temelinin Osmanlı kimliği" olduğunu kabul etmekten geçtiğini savunan Armağan'a göre "resmi tarih"i yıkmak için "sondaj faaliyetlerine başvurmaktan başka çare" olmadığını kabul etmek gerekir. Cumhuriyet tarihine bakışı mukaddesatçı yıkım duygusunun dışavurumudur. Bu amaçla Cumhuriyet'in karaladığını düşündüğü Osmanlı'ya dair ne varsa onu en başta "aklamak" ve sonra da onu mistifiye ederek "Reottomanizasyon"u başlatmak gerekir. Bu çerçevede en belirgin "aklama" operasyonu Vahdettin ile başlatılır. Vahdettin'i "aklama" misyonunun güncel temsilcisi olan Armağan, Mısıroğlu'nun *Sarıklı Mücahitler* kitabını kaynak göstererek Mustafa Kemal'i Vahdettin'in gönderdiği iddiasını yineler. Yine aynı biçimde Armağan, Vahdettin'in Mekke'deyken 1923'te yaymnladığı ve kendini savunduğu "beyanname"sini Mısıroğlu'nun çevirisinden alıntılarken, "resmi tarih"e karşı çıkararak "aklama" siyasetini sürüdür.[151] Bununla yetinmeyen Armağan, "Sultan Vahdettin'in kaçmadığını, aksine İngilizler ile

---

[150] Mustafa Armağan, *Cumhuriyet Efsaneleri*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 9-13.

Mustafa Armağan, *a.g.y..*, s. 66-71, 223-227, 235. Kadir Mısıroğlu, "Büyük Tarihi İfşaat: Sultan Vahideddin Kendini Müdafaa Ediyor!," *Sebil*, Sayı 141, 142, 143, 1978, s.10.

Kemalistlerin el birliğiyle kaçırıldığını"[152] iddia ederken mukaddesatçı tarihçiliğin komplocu ufkunu genişletir.

Armağan, İstiklal Savaşı'nın kazanılmasını, Yunan Kralı I. Aleksander'ı bir maymunun ısırması sonucu ölümüne bağlayarak kendince tahkir eder. Hatta bu tahkirini yine anti-Kemalist mukaddesatçı/İslamcı olan Said Nursi'nin "Mücahid bir hayvan mersiyesi" ile taçlandırır.[153] Ondaki bu tahkîrâmiz girişim, Millî Mücadele'yi Türk-Yunan savaşına indirgeyen seleflerinin iddialarına ilahi bir alegoriyle katkı yaparak, "resmi tarih" anlatısını tezyif etmenin keyfiliğidir. Bu keyfiliğin verdiği ferasetle *Nutuk*'un heykelleştirildiğini ve her heykelin önünde sonunda "fosilleşeceği"ni söyleyen Armağan, mukaddesatçı lügati kullanma mahirliğiyle "Nutuk-i Şerif" diyerek *Nutuk*'la alay eder.[154] Onun *Nutuk* konusundaki hükmü şudur: "*Nutuk* tarihe uymuyorsa tarihi *Nutuk*'a uydur: İnkılap tarihlerimizin neden bir türlü sağlıklı ve mantıklı bir şekilde yazılamadıklarının anahtarı bu katı kuralda gizli."[155] Genel olarak Cumhuriyet tarihine özel olarak da *Nutuk*'a son derece olumsuz bir bakışı olan Armağan, bu karşıtlığını desteleyecek her türden anlatıyı sahiplenmekte zorluk yaşamaz. Bu çerçevede Armağan, *Kızıl Pençe* kitabıyla "resmi tarih" karşıtı bir söylem üretir. Kitaba yazdığı önsözde Kâzım Karabekir'in "resmi tarihte gedik açtığı"nı[156] söyleyerek, onun üzerinden Millî Mücadele'ye, Mustafa Kemal'e ve Cumhuriyet'e mukaddesatçı hislere iyi gelen bir edayla saldırır. Armağan hem Cumhuriyet'e hem de Kemalizme, inşa edilen ulus anlayışı çer-

---

[152] Mustafa Armağan, *a.g.y.*., s. 238.
Mustafa Armağan, *a.g.y.*., s. 240-243. Said Nursi, *Rumuz*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul, 1921. "Mücahid bir hayvan mersiyesi"nde Nursi şu beyitleri üretmiştir: "İşte o cünuddan bir gazi-i şehid,/Nev-i hayvandaki meymun-u saîd./Ey maymun-u meymun! Mü'minleri memnun,/Kâfirleri mahzun, Yunan'ı da mecnun eyledin./Öyle bir tokat vurdun ki, siyaset çarkını bozdun./Lloyd George'u kudurttun./Venizelos'u geberttin./Mizan-ı siyasette pek ağır oturdun ki, küfrün ordularını, zulmün leşkerlerini bir hamlede havaya fırlattın./Başlarındaki maskelerini düşürüp maskara ederek, bütün dünyayı güldürdün./Cennetle mübeşşer olan hayvanların isrine gittin./Cennette saîdsin; çünkü gazi hem şehidsin."

[154] Mustafa Armağan, *Cumhuriyet Efsaneleri*, s. 86-87.
Mustafa Armağan, *a.g.y.*., s. 263
Mustafa Armağan, *Kızıl Pençe*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 12.

çevesinde de saldırmayı ihmal etmez. Bu çerçevede Armağan, Cumhuriyet'in Türk merkezli millet anlayışının dışında bırakıldığını düşündüğü Arapları ve Kürtleri içeren ümmet merkezli Osmanlıcı bir anlayışla Cumhuriyet'i ve devrimleri reddeder. "İnkılap tarihi Kürtlerden arınma tarihidir"[157] derken ümmet algısının mukaddesatçı/İslamcılara verdiği "kapsayıcı abiliğin," yani ekberiyetçiliğin mantığını işletir. Cumhuriyet dönemini böyle okuyan Armağan'da hâkim olan anlayış, Cumhuriyet'e ve Mustafa Kemal'e muhalif olanlarla ve o dönem de şu ya da bu biçimde mağdur olanlarla aynı safta yer almanın vâcip hatta farz kabul edilmesidir. Bu çerçevede, Necip Fazıl ve Mısıroğlu gibi öncülleriyle aynı mukaddesatçı tarih anlatısının mezhep genişliğine sahiptir.

Selefi olan diğer mukaddesatçılar gibi Armağan da Lozan'ı "yarım kalmış kapatılmaması gereken bir defter" olarak görür ve "hesabının sorulması gerektiği"ni dile getirir.[158] Mukaddesatçı/İslamcı Lozan okumasını genel hatlarıyla sahiplenir. Lozan'ı "Büyük Oyun" olarak tanımlayan Armağan, Lozan sonrası çıkarılan yasal düzenlemeleri, örneğin Medeni Kanun'u "ev sahibini kovan Truva atı" olarak niteler ve bu sayede "Türkiye'nin içinin boşaltıldığı"nı iddia eder. Hatta Mısır'ın bile Lozan'da verildiğini bütün tarihi gerçekleri tersyüz edercesine iddia etmekten imtina etmez.[159] Bu arada Armağan, Sevr'i imzalayanları da "aklama" derdine düşmüştür. Bir başka üstat olarak gördüğü Mısıroğlu'nun *Hilafet* kitabında yer alan Rıza Tevfik'in mektubuna dayanarak Sevr'in imzalanmasının Kemalistlere fırsat sunduğunu ama bunun kıymetinin bilinmediğini dile getirir.[160] Armağan, Mustafa Sabri'yi de "aklama"yı ihmal etmez. Ona göre "resmi tarih tarafından hain ilan edilen Mustafa Sabri Efendi yeni işgallere karşı direnilmesi"ni savunduğu için "hain" değildir.[161] Ancak Armağan, bu satırlarıyla "resmi tarih" anlatılarına ters düşmeyi kendi onur hanesine kaydederken, Sabri'nin ürettiği külliyatla çeliştiğini de dert etmez.

---

157 Mustafa Armağan, *Cumhuriyet Efsaneleri*, s. 280-283.

158 Mustafa Armağan, *Efsaneler ve Gerçekler*, s. 8, 83-85.

159 Mustafa Armağan, *Cumhuriyet Efsaneleri*, s. 208-218.

160 Mustafa Armağan, *a.g.y..*, s. 220-221. Ayrıca bkz. Kadir Mısıroğlu, *Hilafet*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2013.
Mustafa Armağan, *a.g.y..*, s.221-222.

Türkiye'nin 1923'ten beridir "tarih bunalımı"[162] yaşadığını iddia eden Armağan, "bildiğimiz tek şey, 1930'larda yazılan resmi tarihlerin Yeni Türkiye'nin bedenine yakışmadığıdır" ifadesiyle bugüne değin bütün Cumhuriyet dönemini "Sevr sendromlu," "korku duvarları" ile inşa edilmiş "master anlatı," "ezik" bir "vesayetçi demokrasi" olarak niteler ve "vesayetçi tarihe hayır" der.[163] Bu amaçla Armağan, Kâzım Karabekir'i "Vatandaş! Yanlış bilgi felaket kaynağıdır"[164] biçiminde konuştururken, onun üzerinden "resmi tarih" kabul edilen inkılap tarihinin "tarih" sıfatını hak etmediğini söyler. Cumhuriyet tarihine husumetini dindirme amacıyla Armağan "Reottomanizasyon" arzusunu gerçekleştirmek için tarihin "Kan, kılıç, barut takıntısı"ndan kurtulması gerektiğini ve "Her neslin kendi tarihini yeniden yazma arzusu" taşıması gerektiğini söyleyerek, *Ufukların Sultanı Fatih Sultan Mehmed*'i yazmıştır. Armağan "Bu millet ölmeyecekse bu Fatih dirilecektir" sözüyle "üstadı" Necip Fazıl'ı, "Fatih, idealleriyle büyüklerden de büyüktü" sözüyle de "iltisaklı" olduğu M. Fethullah Gülen'i anarak Fatih Sultan Mehmet'i mistifiye eder.[165] Armağan, *Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı* kitabındaki amacını da şöyle dile getirir: "Ben Abdülhamid dönemi olaylarını anlatmak yahut geçmiş üzerine bir yorum ve değerlendirme yapmak için yazmadım kitabı; aynı zamanda bugün ve geleceğe yönelik bir proje çıkartmaya çalıştım onun âleminden."[166] Armağan, hem Fatih'i hem de Abdülhamid'i mistifiye ederek "Reottomanizasyon"u başlatma umudunu taşımaktadır. Mukaddesatçı hamasi bir üslupla *Kır Zincirlerini Osmanlı*[167] diyerek mukaddesatçı tarih anlatısının meşrebine uygun bir Osmanlı düşüyle, bu anlatının anti-Kemalist güncel popüler versiyonunu üretmektedir.

---

[162] Mustafa Armağan, *Öncesi ve Sonrasıyla Tek Parti Devri*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s.7 -8.
Mustafa Armağan, *Paşaların Hesaplaşması*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 8-9.

[164] Mustafa Armağan, *Kâzım Karabekir'e Göre Yakın Tarihimiz*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 230.
Mustafa Armağan, *Ufukların Sultanı Fatih Sultan Mehmed*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006, s. 9-10.
Mustafa Armağan, *Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı*, s. 9.
Mustafa Armağan, *Kır Zincirlerini Osmanlı*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s.18.

7. Mukaddesatçı Tarih Anlatısının Mantığı

Mukaddesatçı tarih anlatısı bir hafıza siyaseti olduğu gibi bir duygular siyasetidir de. Bu anlatı daha çok duygularla inşa edilir ve müstakbel okurların duygularına seslenir. Ürettiği argümanlarla izlerkitlesinde Cumhuriyet'e ve sekülarizmine karşı hınç, nefret, kızgınlık, kara çalma, tarihi ideolojilerine göre eğip bükme, buğz etme ve kahretme (dini duygularla düşmanlık etmek, kin beslemek ve beddua etmek) gibi duyguları harekete geçirmek ister. Bu sayede mukaddesatçı failin Cumhuriyet tarihi boyunca içinde bulunduğu müşkülleri aşması için, duygusal katarsisi hedefler. Bu nedenle mukaddesatçı tarih anlatısı ziyadesiyle ideolojiktir. Mukaddesatçı tarihsel anlatıları inşa edenler, olayların, tarihsel, toplumsal ve siyasal süreçlerin yerine belleği yani hatıratları koyarak tarih yapmaktadırlar. Bu nedenle onların yaptıkları şey tarih değil ancak "tarihimsi" denebilecek anlatılardır. Yani bir tutarlılığı olan epistemoloji değil, tutarlılığı geçersiz kılan bir duygu inşasıdır.

Bütün ideolojiler gibi mukaddesatçı/İslamcı ideoloji de gerçekliğe dair romantik hitabetin bütün imkânlarını kullanan bir çarpıtma potansiyeline sahiptir. Bu çarpıtma, mukaddesatçı failin belirli türden çıkarlarını ve kendi gerçekliklerini gizleyerek güvenceye alma zaruretinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu zaruret, mukaddesatçılık da dahil her ideolojinin çıkarlarını kollamak için kullandığı bütün önermelerin çarpıtma ve aldatma içerdiğini iddia etmek demek değildir. Elbette mukaddesatçı faillerin de iddia ettiği önermelerin bir gerçekliği vardır. Gelgelelim ideoloji kendini savunanların çıkarlarından ve kendini meşrulaştırma eğilimlerinden bağımsız değildir. Meşrulaştırma büyük oranda bir kimsenin ya da grubun kendi görüş ve çıkarlarını ötekilerin gözünde kabul edilebilir hale getirme çabasını içereceği için, meşrulaştırmayı yapan akıl meşrulaştırmaya konu olan değerleri ve çıkarları bütün insanların ortaklaştıkları gerçekler gibi yansıtır.[168] Bu tür akıl yürütmede mukaddesatçı ideolojiye konu olan fikirler ve bunlara karşılık gelen davranışlar bu formasyonu kullanma kudretine sahip hafıza inşacıları

[168] Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 54-56, 84-90.

tarafından harekete geçirilmektedir. Bu bölümde ele aldığımız kişiler, inşa ettikleri hafıza siyaseti ve İslamcı duyarlılığı yüksek ideolojik formasyonlarıyla gerçekliği mukaddesatçı bir akılla belirlemeye çalışmışlardır. Bu çabalarında oldukça kullanışlı buldukları tarihi/tarihçiliği, Cumhuriyet'in "resmi tarihi"ne karşıt popülist İslamcı bir zaviyeden yeniden inşa etmeye çalışmışlardır. İnşa edilen bu anlatı Cumhuriyet karşıtı mukaddesatçı/İslamcı tarihtir. Aynı zamanda bir ideolog edasına sahip olan mukaddesatçı tarihçiler, geçmişi ve üzerine yoğunlaştıkları dönemi devamlı mukaddesatçı değerlerle yüklü biçimde adlandırmışlardır. Örneğin saltanatın ve hilafetin ilgası, Cumhuriyet'in ilanı ve sonraki Kemalist uygulamaları "ladinilik," "bozulma," "ruh kökümüzden koparılma" gibi duygusal içeriği dinsel motiflerle doldurulabilecek kavramlarla adlandırmışlardır. Fakat bu "adlandırma masum bir etkinlik değildir, ideolojinin merkezinde yer alır."[169]

Popülist tarih anlayışı duygulara hitap eden bir içerikle inşa edilir. Bu yapılırken daha ziyade akla ve verilere dayanma iddiasında olmalarına karşın, aslında daha ziyade duygulara, toplumsal hassasiyetlere ve önyargılara seslenen mukaddesatçı popülist tarih, muarızı olduğu tarihsel anlatıları tarihsel, toplumsal ve siyasal bağlamından koparark kendi anlatısını kurar. Toplumun, tarihsel verilere dair ilgilerini manipüle etmeyi amaçlayan mukaddesatçı popülist tarih anlatısı, tarihsel verileri tahrif etmesi ve bu çarpıtmaların sürekli tekrarı üzerinden kuşaklar arası bilgi aktarımıyla mukaddesatçı bir hafıza üreterek, ortaya çıkan algıyı kullanışlı politik manevraları için daima teyakkuzda tutar. Bütün bunları yaparken muarızı olduğu tarihsel anlatıları "yalan," "hakikat olmayan" biçiminde kodlayarak tahkir ve tahrip ederken, kendi anlatısını "tarihsel gerçek" yani onların diliyle söylersek, "hakikat" diye kodlayarak inanç düzeyine çıkarıp sorgulanamaz kılar.

Mukaddesatçı tarih anlatısı, mukaddesatçı failin geçmiş travmalarını hatırlayarak kendini iyi hissetmek için yaptığı zihinsel ve kültürel tekrarlardır. Mukaddesatçı tarih anlatısını ve onu üretenleri böyle tanımlamamın temel nedeni, neredeyse

[169] Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 159.

bütün mukaddesatçı anlatılarda aynı konuyu, aynı kaynaklarla, benzer dini içerikli ve duygu yüklü ifadelerle sürekli tekrar etmeleridir. Bireysel ve kültürel travmaları devamlı tekrar dile getirme eylemi, mukaddesatçı/İslamcı tarih anlatısının ideolojik kisvesidir. İdeolojik kisve, meşrulaştırma teorisinden başka bir şey değildir.[170] İdeolojik kisve, mukaddesatçı/İslamcı tutkunun terse çevrilmiş mantığıdır. Mukaddesatçı/İslamcı tarih anlatısını üretenler, muarızı oldukları Cumhuriyet'e karşı ürettikleri anlatılarda tekrarın gücüne sonuna kadar başvurmuşlardır. "Makbul mazlum" olarak kabul ettiklerinin tarihte nasıl haklarının yendiğini devamlı tekrar etmeleri, hitap ettikleri kesimin duygusal ve düşünsel dünyalarına hâkim olmalarından ileri gelmektedir. Çünkü kendileri de aynı dünyadan çıkmışlardır. Resmi tarih karşısında üretilen mukaddesatçı karşı tarihin iddiası, sorgulamak veya tartışmaktan ziyade, "gizlenen gerçekleri açıklamak" yani kendi doğrularını mutlak sayan bir karşı resmî tarih oluşturmaktır. Mukaddesatçı tarih anlatıları, yakın tarihi, ciddi ve serinkanlı biçimde tartışarak bugüne kadar fazla mesafe alamamış, sadece resmî tarih söylemini tutucu, reaksiyoner ve mutlakçı bir biçimde eleştirme ve yerme ısrarında olmuştur.[171] Çünkü Türkiye'de 1950 sonrası sağ iktidarlar için mukaddesatçı tarih anlatısı, muhafazakâr halk kesimlerini siyasal amaçları doğrultusunda politize etmek için kullanışlı bir araç olarak değerlendirilmiştir.

Sonuç: Kapanmayan Hesap

Mukaddesatçı tarih anlatısını üreten muhayyilenin sahibi İslamcılar, Cumhuriyet'in kuruluşunda ve sonrasında kendilerini dışta tutulmuş olarak görmüşlerdir. Bu görü onların Cumhuriyet'e ve onun değerler dünyasına reddiyeci ve proaktif bir yaklaşım sergilemelerine neden olmuştur. Kendilerini mukaddesatçı/İslamcı olarak tanımlayanlar genel olarak Cumhuriyet'in Tek Parti dönemini, kendilerinin mağdur olduğu bir dönem olarak kodlayan

[170] Paul Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 248-249.
Nuray Mert, "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak," *Doğu Batı*, Sayı 47, 2008, s. 129.

bir hafıza inşasıyla, başından itibaren Millî Mücadele'yi kimi zaman değersizleştiren kimi zamansa onu kendilerine yakın buldukları Vahdettin'in başlattığı yönünde bir akıl yürütmeyle okumuşlardır. Mukaddesatçı/İslamcı muhayyile sahipleri, Lozan Antlaşması'nı "gizli pazarlık" olarak görmüşler ve gerçekleştirilen saltanatın ve hilafetin ilgası, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Tevhid-i Tedrisat'ın, Medeni Kanun'un ve Latin alfabesinin kabulü gibi inkılapları toplumun İslam dairesinden uzaklaştırılması olarak değerlendirmişlerdir. Onları böyle bir akıl yürütmeye iten verileri seçerken oldukça seçmeci davranarak, yaşadıklarını iddia ettikleri mağduriyetleri açıklamaya çalışmışlardır. Bu çerçevede imdatlarına, 1930 sonrası ortaya çıkan antisemitik tarih okuma biçimi yetişmiştir. Bu okuma biçimiyle başta Mustafa Atatürk'ün "gayri Türk" olduğuna dair ötekileştirici muhayyileyi işlevselleştirmişlerdir. Bu muhayyile ile mukaddesatçı aydınlar, izlerkitlesi olan mukaddesatçı kesimin kendini iyi hissetmesine yarayan metafizik çıkarımlar yapmaktan imtina etmemişlerdir.

Mukaddesatçı tarih anlatısını üreten, sahiplenen ve bu anlatı ile tarihe, bugüne ve geleceğe bakan kesimlerin genel özelliği, içinde bulundukları dünyanın seküler değerlerini teknik düzeyde kabul ederek sonuna kadar kullansalar da, kültürel ve zihinsel değerlerini tekfir ettiğini düşündükleri bir varoluşu yaşamanın ezeli ve ebedi mağduriyetini tarihe sığınarak aşamaya çalışmaktır. Bu anlamda mukaddesatçı tarih anlatısı 1950 sonrası bütün sağ iktidarların gerçekliğine inandıkları tarihtir. Çünkü mukaddesatçı tarih anlatısının gerçek kabul edildiği mahfillerde siyasallaşan sağ siyasal aktörler, bu anlatılarla kendilerine meşruluk sağladıkları gibi başaramadıklarına da güçlü bir gerekçe üretmektedirler. Bunu yaparken de genel olarak kendilerine yakın olduğunu düşündüklerini "makbul mazlum," "Ulu Hakan," "din mazlumu" ve "başlıca dost" olarak ikonlaştırırken, karşı bulduklarını da "mülhid," "sahte kahraman," "dönme," "suyun öte yanından gelenler," "bulanık Türkler" ve "Put Adam" gibi dini ve milli mukaddesatçı lügatin verdiği imkânlarla yermişlerdir. Mukaddesatçı tarih anlatısında "makbul mazlumlar" gerçek kahramanlar olarak görülürken, muarız addedilenler ise "sahte kahramanlar" yani anti-kahramanlar olarak kodlanmaktadır. Bu haliyle mukaddesatçı/İslamcı tarih anlatısı dini ve milli değer-

lerin hamasetin bütün imkânları kullanılarak duygulara hitap edilmesiyle inşa edildiği için, bu anlatıyı üretenler tekrarın gücüne başvurmuşlardır. Dolayısıyla ürettikleri bütün metinlerde Millî Mücadele'yi kimin başlattığı, yürütülen savaşın kiminle yapıldığı, bu savaştaki gerçek kahramanların kimler olduğu, Lozan'ın mahiyeti ve sonraki dönemde olanlar, duygu derinliği, kaynakları ve dönemi değişse de, benzer argümanlarla sürekli olarak tekrarlanır. Burada ne anlatıldığı kadar anlatılanın tekrarını çoğaltmak da önemlidir. Çünkü tekrar hafızayı dinç tutar. Mukaddesatçı/İslamcı failler de kendilerini, Cumhuriyet'le birlikte kaybettikleri üzerinden yani yaralarıyla tanımladıkları için, tekrarın gücünü kullanmayı kimliklerinin kurucu unsuru olarak görmüşlerdir. Bu anlamda mukaddesatçı tarih anlatılarındaki süreklilik ve tekrar, bu kesimlerin ürettikleri anlatılarla kendilerini günün koşullarına göre yeniden inşa etmelerine hizmet etmektedir. Mukaddesatçı tarih anlatısının tekrarı, anlatıya konu edilen olaylar/olgular üzerine, mukaddesatçı failde bir tefekkür üretmekten ziyade, duygular üretmek ya da var olan duyguları diri tutmayı amaçlar. Bu nedenle bu anlatıların her tekrarı, hedefindeki faili, düşünsel açıdan pasifleştirirken duygusal açıdan aktifleştirmek ister. Mukaddesatçı tarih anlatısının yinelediği şey, bir türlü iyileştiremediği yarasıdır, yani Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte kendinde oluşan travmaların, –belli oranda gerçekliği de olan ama büyük oranda muhayyel kayıplardan duyulan acılara dair algıların– oluşturduğu hınçtır. Bu nedenle mukaddesatçı tarih anlatısının her yinelenişi, bir hakikat arayışından ziyade, mukaddesatçı failin zihnindeki yer değiştirmeyen gölgedir; yani her mukaddesatçı tekrar, onu tekrar eden failin, tekrarına mahkûmiyetidir.

Mukaddesatçılar, muarızı olarak gördükleri Cumhuriyet'in "resmi tarih"ine karşı aklama-karalama biçiminde işleyen bir akıl yürütmeye sahiplerdir. Mukaddesatçı popülist tarihçiler, anlatılarını savcı/avukat edalı bir akıl yürütmeyle yapmakta ve sahip oldukları ideolojinin hamasetiyle hüküm vererek "hakikati" ortaya koyduklarını ve böylece "adaleti" sağladıklarına inanmaktadırlar. Mukaddesatçı tarihyazımı, sahip olduğu ideolojiye uygun olan argümanları, anlatıları, belgeleri seçen, uygun olmayanları ise gerçek dışı ya da ideolojik olduğu gerekçesiyle

göz ardı ederek ürettiği retorikle kitleleri iddialarına inandırmaya çalışır. Burada daha ziyade kendisinin de çok iyi bildiği, tanıdığı geçmişe yönelik mukaddesatçı duyguları harekete geçirecek bir lügati devreye sokar. Bundan murad edilen şey ise maruz kaldığını iddia ettiği mağduriyetlerin telafi edilmesi yani adaletin yerini bulması ve hakkın tecelli etmesidir. Ancak, tarihsel anlatılarla adaleti yerine getirmek, mukaddesatçı/İslamcı mağduriyet hafızasına da adalet uygulamayı zorunlu kılar. Oysa mukaddesatçıların Cumhuriyet'e dair ürettikleri söylemlerin kesifliğine bakıldığında, onların bu adalet arayışını kendilerine uygulamalarının hayli zor olduğu söylenebilir. Bunun belki de en önemli nedeni, talep edilenin hakikat ya da adalet olmayıp, Cumhuriyet'e dair duydukları öfkenin telafisini istemeleridir.

Kaynakça

Açıkel, Fethi, "'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi," *Toplum ve Bilim*, Sayı 70, 1996.

Adorno, Theodor W., *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Al-Azmeh, Aziz, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972. Armağan, Mustafa, *Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı*, Ufuk Kitap, İstanbul, 2006.

---, *Ufukların Sultanı Fatih Sultan Mehmed*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006.

---, *Efsaneler ve Gerçekler*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007.

"Mustafa Kemal'in Erzurum Kongresi Konuşması *Nutuk*'da Neden Makaslandı?," *Resmi Tarih Yalanları*, ed. Cem Küçük, Berna Kurt, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009.

---, *Kır Zincirlerini Osmanlı*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.

---, *Öncesi ve Sonrasıyla Tek Parti Devri*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.

---, *Paşaların Hesaplaşması*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.

---, *Kâzım Karabekir'e Göre Yakın Tarihimiz*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.

---, *Cumhuriyet Efsaneleri*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.

---, *Kızıl Pençe*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.

---, "Son Osmanlı," *Derin Tarih*, Sayı 87, 2019,
Bear, Marc David, *Selanikli Dönmeler: Yahudilikten Dönenler, Müslüman Devrimciler ve Seküler Türkler*, çev. Sevinç Kayır, Doğan Kitap, İstanbul, 2011.
Bein, Amit, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Bülent Üçpınar, Kitap Yayınları, İstanbul, 2013.
Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2003.
Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
Ergut, Ferdan, "Tarihi Sosyal Bilimselleştirmek; Sosyal Bilimleri Tarihselleştirmek," söyleşi, ed. Serkan Gül, *Tarihsel Sosyoloji*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011.
Girard, René, *Günah Keçisi*, çev. Işık Ergüden, Kanat Kitap, İstanbul, 2005.
Gürpınar, Doğan, *Yerli ve Milli: Türk Düşününde Hamasi Söylemler*, Liber Plus Yayınları, İstanbul, 2017.
İğdemir, Uluğ, *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma*, TTK, Ankara, 2009.
Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Cilt 1, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
Karpat, Kemal H., *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.
Kısakürek, Necip Fazıl, "Necip Fazıl Beyin Nutku," *Hakimiyet-i Milliye*, 05.01.1931.
---, "Atatürk İçin...," *Cumhuriyet*, 25.11.1938.
---,, "İnönü'nü Karşılarken," *Haber*, 04.03.1939.
---, "Şef Niçin Sevilir?, *Haber*, 05.03.1939.
---, "İnönü'nün Elinde İnkılap," *Haber*, 16.03.1939.
---, "Mebusluk," *Haber*, 25, 02.1939.
---, "Adamını Kayırmak," *Haber*, 29.03.1939.
---, "Abide," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 2, 1945.
---, "Kitabe," *Büyük Doğu*, Sayı 8, 1943.
---, "Türkün Muhasebesi: 3," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 14, 1946.
---, "Devlet Reisinin Lisanından," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 58, 1946.
---, "Hesap," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 1, 1949.
---, "İşte!," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 3, 1949.
---, "İfşa!," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 3, 1949.
---, "Artık Bu Kadar Yeter!," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 3, 1949.
---, "İlk," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 24, 1950.
---, "Hakikat İçin Hakikat!," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 25, 1950.

---, "Zulüm," *Büyük Doğu*, Cilt 1, Sayı 37, 1950.
---, "Biz Lüpçü Değil, Hepçiyiz," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 24, 1950.
---, "İfşaların İfşası Etrafında," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 39, 1950.
---, "Allahsız," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 40, 1950.
---, "Uyan Ey Tarih! Artık Vakit Geldi!," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 40, 1950.
---, "Millet Partisi ve Tezadı," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 42, 1951.
---, "Milli Kahramanlar," *Büyük Doğu*, Cilt 5, Sayı 44, 1951.
---, "Mukaddesatçı Türk!," *Büyük Doğu*, Cilt, Sayı 58, 1951.
---, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2003.
---, *Hesaplaşma*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2007.
----, *Türkiye'nin Manzarası*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009.
----, *Yeniçeri*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010.
---, *Çerçeve 5*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010.
---, *Başmakalelerim 2*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2014.
---, *Çerçeve 3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2016.
---, *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2017.
---, *Cinnet Mustatili*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2018.
---, *Put Adam*, çev. Cemal Gönüldaş, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi Yayınları, İstanbul, 2019.
---, *Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2021.
----, *Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2021.
Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
Mert, Nuray, "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: Yarın ve Müsavat," *Toplum ve Bilim*, Sayı 69, 1996.
---, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007.
"Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak," *Doğu Batı*, Sayı 47, 2008.
---, *Batı İslam'ı Çok Sevmişti*, İletişim Yayınları, 2022.
Meşe, Ertuğrul, *Komünizmle Mücadele Dernekleri*, İletişim Yayınları, 2016.
Mısıroğlu, Kadir, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 1, Sebil Yayınları, İstanbul, 1965.
---, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 2, Sebil Yayınları, İstanbul, 1992.
---, *Lozan Zafer mi? Hezimet mi?*, Cilt 3, Sebil Yayınları, İstanbul, 1992.

---, *Osmanoğulları'nın Dramı*, Sebil Yayınları, İstanbul, 1992.
---, *Sarıklı Mücâhidler*, Sebil Yayınları, İstanbul, 1992.
---, "Kemalist İnkılabın Anatomisi," *Sebil*, Sayı 2, 1976.
---, "Kemalist İnkılabın Anatomisi," *Sebil*, Sayı 1, 1976.
---, "Büyük Tarihi İfşaat: Sultan Vahideddin Kendini Müdafaa Ediyor!," *Sebil*, Sayı 141-143, 1978.
---, *Tahrif Hareketleri 1*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2010.
---, *Tahrif Hareketleri 2*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2011.
---, *Doğru Türkçe Rehberi Yahud Bin Uydurma Batı Menşe'li Kelimeyi Boykot*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2013.
---, *Hilafet*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2013.
---, *Geçmiş Günü Elerken 1*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2015.
---, *Gurbet İçinde Gurbet*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2015.
---, *İslamcı Gençliğin El Kitabı*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2015.
---, *Üstad Necip Fazıl'a Dair*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2016.
---, *Bir Mazlum Padişah: Sultan Abdülaziz Han*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2016.
---, *Bir Mazlum Padişah: Sultan Vahideddin Han*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2016.
---, *Bir Mazlum Padişah: Sultan II. Abdülhamid Han*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2017.
Mısıroğlu, Nurullah, "Kadir Mısıroğlu Hakkında Merak Edilenler," *Derin Tarih*, Sayı 87, 2019.
Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, haz. Sadık Albayrak, Araştırma Yayınları, İstanbul, 1992.
----, *Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi*, haz. Abdulkadir Coşkun, İslami Medrese Yayınları, İstanbul 2018.
---, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, haz. Abdulkadir Coşkun, İslami Medrese Yayınları, İstanbul 2018.
---, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, haz. Abdulkadir Coşkun, İslami Medrese Yayınları, İstanbul 2018.
---, *Dini Müceddidler*, haz. Abdulkadir Coşkun, İslami Medrese Yayınları, İstanbul, 2018.
---, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi*, çev. Mahmud Petek, İslami Medrese Yayınları, İstanbul, 2019.
Müftüoğlu, Mustafa, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 1*, Çile Yayınları, İstanbul, 1975.
---, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 2*, Çile Yayınları, İstanbul, 1979.
---, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 3*, Çile Yayınları, İstanbul, 1976.
---, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın 4*, Çile Yayınları, İstanbul, 1985.

---, *Tarihin Hükmü Her Yönüyle Sultan İkinci Abdülhamid*, Çile Yayınları, İstanbul, 1985.

---, *Yakın Tarihimizde Siyasi Cinayetler 1: Tanzimat Devri*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1987.

---, *31 Mart Vak'ası İrtica mı? İngiliz Oyunu mu?*, Risale Yayınları, İstanbul, 1995.

Özel, Oktay, *Dün Sancısı: Türkiye'de Geçmiş Algısı ve Akademik Tarihçilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009.

Tekeli, İlhan. *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 2 Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Veyne, Paul, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım, Metis Yayınları, 2014.

TÜRKİYE'DE KARŞI RESMİ TARİH SÖYLEMİNİN HİLAFETE BAKIŞI

Namık Sinan Turan

Türkiye'de tarih, geçmişin aktarımı ve yorumlanışı olmanın ötesinde, geçmişten hareketle yürütülen politik rekabet ve çekişmelerin tam merkezinde yer alan, adeta mitler savaşına dönüşen bir sürecin öznesidir. Meşruiyet kazanmanın bir yöntemi de tarihi kendi düşünce sistemi içinde yorumlayabilme ve rakiplerini yine bu yorumlama biçimi üzerinden sorgulamaktır. Böyle bir yaklaşımla tarih, birileri için toplumsal ve siyasal olarak sahip olunan tüm olumlu niteliklerin toplamı, diğer bazıları içinse yaşanan bütün olumsuzlukların, yabancılaşmanın, kimlik kaybının, dahası travmatik zihniyet değişimlerinin de sorumlusu olabilir. Kimi zaman yalan söylemekle suçlanır, kimi zamansa en travmatik trajedilerin sır perdesi olarak görülür.

Bu yazının konusu özellikle sağ muhafazakâr paradigmanın Kemalist laik rejimin inşası sürecinde ilga edilen hilafet makamını yorumlama biçimidir. Bununla birlikte kabul etmek gerekir ki hilafet, uzun İslam tarihinin neredeyse bütünü boyunca siyasi elitler, bürokratlar, ulema ve muhalifler tarafından meşruiyetin atıf kaynağı olarak tekrar tekrar yorumlanmış ve her dönemde yeni bir bakış açısıyla yorumlanmıştır. Aynı durum Osmanlı siyasi literatüründe de dikkat çekici biçimde görülmektedir. Ancak yine kabul etmek gerekir ki her kurgu aynı zamanda bir mitleştirmeyi ve o mit etrafında şekillenen bir ideolojik çerçeveyi de beraberinde getirir. Lütfi Paşa'nın hilafete yaklaşımı 17. yüzyılın yazarlarından farklı olmak zorundadır zira Osmanlı İmparatorluğu'nun Süleyman çağından bakarak bu kuruma bir çerçeve hazırlar. 19. yüzyıldaki yazarların bakışı

ise tümüyle farklı bir çerçeveyi gerektirecektir. Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun hilafete bakışıyla, bu süreçle hesaplaşma üzerinden bir meşruiyet zemini kuran sağ muhafazakâr paradigmanın yaklaşımı ise yine değişen siyasi koşullar ve ideolojik dönüşümlerin izinde belirecektir. Sağ muhafazakâr yazarlar için hilafetin kaldırılması devletin İslami çizgisinden uzaklaşmanın, İslam dünyasına sırtını dönmenin en önemli dönemecidir. Bu aynı zamanda mitsel bir zamanı çağrıştıran ve neredeyse tüm olumlu değerlerin sığınağı olarak görülen Osmanlı medeniyetini dışlayıp atmanın önemli bir aşamasıdır. Zira bu bakış açısına göre Osmanlı İmparatorluğu demek saf bir İslami kimlik içinde şekillendiği düşünülen bir kozmosun merkezi demektir. Onu güçlü bir devlet olarak ayakta tutan ise hilafettir. Cumhuriyet devriminin feda ettiği bu kurum evrensel bir İslam devletinden bölgesel bir ulus devlete dönüşümün trajik bir aşaması olarak değerlendirilirken tarih Osmanlı, hilafet ve İslam üzerinden her seferinde yeniden inşa edilir. Söz konusu durum hilafetin tarihsel gelişimi sürecinde kaçınılmaz biçimde tekrarlanan tarih yazıcılığının ileri bir aşaması olarak yorumlanabilir. İslamcı yazarlar için Batılılaşma modern dünyanın sözleşmeye dayalı seküler dünya tasarımının bir sonucu olarak İslamın kültürel etkilerinin toplumdan silindiği bir süreçtir. Modernitenin soyut ve seküler aklına karşı çıkarken aslında tamamıyla İslamla özdeşleştirilen bir gelenek kavramına dayalı olarak cemaat anlayışını öne çıkaran sağ muhafazakâr paradigma Cumhuriyet'e karşı politik rengi güçlü bir muhalefet sergilerken devrimlere, laikleşmeye ve bunun sosyokültürel alandaki yansımalarına şiddetli bir muhalefet sergiler. Tüm bu anlatı içinde hilafet merkezde bir yerde konumlanır. İlgasına giden süreç ve ilgasının ardından yaşananlar İslamdan uzaklaşmanın aşamaları olarak sunulur, tarihyazımı buradan hareketle biçimlenir.

Tarih Yazıcılığının Merkezinde Bir Kurum: Hilafet

Hilafet, uzun İslam tarihi içindeki en köklü kurumlardan biri olarak politik yaşamın gündemini meşgul etmiş, siyasi yazının içeriği dönemsel olarak farklı koşullar içerisinde şekillenirken

hilafeti algılama ve yorumla biçimi de değişmiştir.[1] Devlet başkanı olarak halifenin sorumluluk ve yetkileri, hukuk karşısındaki konumu makamın dinselliğine yönelik yorumlar hukuk ekolleri arasında geniş ve detaylıca tartışılan bir hilafet teorisinin gelişmesine imkân sağlamıştır. 9. yüzyılın başından itibaren merkeziyetçi yapısından uzaklaşan Abbasi hilafetinin çevresinde Endülüs hilafeti, Fatımilerin hilafet iddiaları bir yana aynı dönemde hilafetin askeri ve siyasi gücünü kısıtlayan mahalli hükümetler ve askeri şefler hilafet teorisinde radikal değişimlerin itici gücünü oluşturdular.[2] İslam politik düşüncesi geleceğe yönelik bir tasavvur sunmaktan daha çok olay sonrası (*post-eventum*) gelişmeleri meşrulaştırmaya yönelik argümanları inşa etmiştir. 12. yüzyıldan sonra gelişen teori klasik imamet anlayışından güce dayalı yeni bir halife anlayışına geçişin meşrulaştırılmasını sağlamıştır.[3] Osmanlıların erken bir dönemden itibaren hilafete atıfta bulunmaları, kendilerini hilafetin doğal vârisi olarak görmeleri parçalı siyasal haritanın ve bunun sonucunda gelişen anlayışın bir ürünü olacaktır.

Her yüzyıl ve her bölgede hilafeti elinde bulunduran hükümetler onu kendi meşruiyetlerinin bir aracı olarak yorumlama yoluna gitmiş ve siyasi literatürü bu bakışla yeniden hazırlama

---

1 İslam kamu hukuku açısından hilafetin yorumlanışının Emevi ve Abbasi geleneklerindeki dönüşümü hakkında şu iki çalışmaya bakılabilir. Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi: Emevilerin Kuruluş Devrinde İslam Kamu Hukuku*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021): 163-291 ve Nagihan Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini: Hilafet, Siyaset ve İslam, 750-833* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021): 139-176.
Hamilton A. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate," *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J Shaw & William R Polk (Londra: Routledge & Kegan Paul Limited, 1962): 141-150, ayrıca bkz. *a.g.y.*., "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate," *Studies on the Civilization of Islam*, 151-165.
İslam siyaset teorisinin gelişiminde 10. yüzyıldan sonra yaşanan gelişmelerin etkisi için bkz. W. Montgomary Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu: Hz. Muhammed'den Günümüze İslam'ın Siyasetteki Rolü*, çev. Ulvi Murat Klavuz (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001): 151-166; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory*, (New York, Oxford University Press, 1991): 45-46 ve 165-167; ve Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1998): 43-56.

ihtiyacı hissetmişlerdir. Osmanlı hilafetinin kökenlerine dair göndermeler 18. yüzyılın siyasal kriz ortamında inşa edilmiştir. Bununla birlikte, bir unvan olarak 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı padişahlarının hilafet iddiasını dile getirdikleri ve bunu değişen İslam politik düşüncesinin güncel yorumlarına dayalı olarak meşrulaştırdıkları tarihsel bir gerçekliktir. Maverdi'den beri süregelen hilafet teorisindeki değişim Osmanlılara hilafetin vârisi olma iddiasını güçlendirecek bir kuramsal altyapı sağlamıştı. Osmanlı hilafetinin asıl dayanağı askeri ve politik güç üzerinde şekillenen, gaza ideolojisinin meşruiyet sağlayıcı ifadesinden yararlanan bir temelde şekilleniyordu. Kutsal savaş ideolojisi Osmanlı egemenliğine iki tür haklılık kazandırıyordu. İlk olarak, sultanları dinsel sorumlulukları yerine getiren kişiler olarak resmediyordu; ikincisi, sultanlara fethettikleri topraklarda hüküm sürmeleri yolunda ilahi bir hak sağlıyordu. Gazanın hükümranlık hakkı verdiğini formüle eden ilk isim Neşri idi.[4] Osmanlılar kendilerine hükümranlık hakkı veren bu tarihsel kurguyu 15. yüzyılda yaratmışlardı. II. Mehmet'in *Vakfiye*'sinde ya da hazırladığı *Kanunname*'nin girişinde kendisinden halife olarak söz edilmesi bu yönüyle şaşırtıcı değildi. Osmanlı resmi yazını Selim'in Mısır'ı fethetmesinden çok önce Osmanlı sultanlarını halife olarak sunmayı başarmıştı. Kemalpaşazâde'nin II. Bayezid'i ilk dört halifeden sonraki en muteber halife olarak tanımlaması söz konusu kurgunun ne denli tuttuğunun bir göstergesidir. Kanuni Sultan Süleyman'ın kullandığı *hilafet-i ülya ve kübra* ifadesi İslamı dış saldırılardan korumaya yönelik, gaza ideolojisinden çıkarılmış ve politik kudretle ilişkilendirilerek güçlendirilmiş bir terkipti. Buradaki hilafet vurgusunun Abbasi dönemi hilafet anlayışından farklı olduğu açıkça görülüyordu.[5]

---

[4] Neşri'nin Osman Gazi dönemini anlatırken kullandığı ifadeler başka yazarlar tarafından da diğer sultanların fetihlerini yorumlamada örnek alınacaktır. Buna göre: "...salâtin-i izâm ve mülûk-i kirâm cümlesi gördiler ki Osman Gazi'nin sıdk-ı niyyeti ve hulûs-i taviyyeti var... 'kafirlerden her ne feth iderse ana helâl olsun' dirdiler." Colin Imber, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet," *Kanuni ve Çağı: Yeni Çağda Osmanlı Dünyası*, ed. Metin Kunt-Christine Woodhead, çev. Sermet Yalçın (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002): 145.
Osmanlı klasik döneminde kullanılan "hilafet-i ülya ve kübra" terkibi, Halil İnalcık'ın işaret ettiği gibi gaza kılıcını elinde tutan Osman-

16. yüzyılda Osmanlı tarihyazımı sultanların hükmetme haklarını bir önceki yüzyılın yazarları gibi soya dayalı değil, yeni geliştirilen ve İslamın kutsal metinlerine dayanan bir bakışla yorumlamaya başladılar.[6] Kanuni Sultan Süleyman'ın sabık veziriazamı Lütfi Paşa'nın risalesinde bu durum açıkça görülür. İlmi kudretinin yüksekliğini dönemin kaynaklarının belirttiği Lütfi Paşa, dini metinlerden Osmanlı sultanlarının hilafet tahtının vârisi olduğuna yönelik çıkarımlar yapmak için yararlanır. Ona göre Osman ve halefleri pagan Moğollardan itibaren İslam coğrafyasında yaşanan aksaklıkları onarmış ve kendilerini İslama hizmetle görevlendirmişlerdir. Lütfi Paşa, Kureyş'ten olmayan Osmanlı sultanlarının hilafet iddialarının meşru bir temele dayandığını kanıtlamak için kaleme aldığı *Hulasatü'l-Ümmeti fi Ma'rifeti'l-Eimmeti* adlı risalesinde bu konuda kamuoyunda yaşanabilecek şüpheleri dini temelli delillerle kaldırmaya çalışmıştır.[7] Sultan Süleyman'ın şeyhülislamı Ebussuud Efendi ise daha ileri giderek sultanın hilafet iddiasına evrensel olma niteliği atfetmeye gayret etmiştir. Kutsal hukukun uygulayıcısı ve koruyucusu olmalarının sultanlara halife olma hakkını verdiğini ileri sürüyor ve *sultan-ı ehl-i İslam* olarak nitelendirdiği sultana itaat etmemenin Tanrı'ya itaatsizlik anlamına geleceğini ifade ederek başta Şii Safeviler olmak üzere sultanın otoritesine karşı gelenlerin *bağî* olacağını yazıyordu. Süleyman'ın 1520-1540

lı sultanlarının Müslüman kamuoyunda yarattığı saygınlığının bir göstergesi olarak şekillenmişti. Halil İnalcık, "The Ottomans and the Caliphate," *The Cambridge History of Islam*, c. 1, Cambridge,1970, s. 320-323; "Islam in the Ottoman Empire," *Cultura Turcica*, sayı V-VII, (Ankara, 1968-1970): 19-29; gaza kavramının evrimi için bkz. Cemal Kafadar, "Gaza," *İslam Ansiklopedisi*, c. 13, (İstanbul: Türkiye Vakfı Yayınları, 1996): 427-429.

Bu dönemde hilafet güç teorisine göre yorumlandığı gibi tasavvuf düşüncesi ekseninde de yeni bir kurguya sahip olmuştur. Hilafetin yeniden tanımlandığı ve Osmanlı kimliği içinde meşruiyet argümanlarının üretildiği 16. yüzyıldaki durum için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, (New Jersey: Princeton University Press, 2017).

Bu konuda bkz. Hamilton A.R. Gibb, "Lutfi Pasha on the Ottoman Caliphate," *Oriens*, c. 15 (İstanbul, 1962): 293, ayrıca bkz. Hulusi Yavuz, "Sadrazam Lütfi Paşa ve Osmanlı Hilafeti," *Osmanlı Devleti ve İslam* (İstanbul: İz Yayınları, 1991): 73-110.

arasında gerçekleştirdiği fetihlerin kuşkusuz bu imgeyi güçlendirdiği söylense de Ebussuud'un Osmanlı sultanının halife olarak evrensel bir hükümranlık hakkına, fermanlarının da şeriat hükümlerinin gücüne sahip olduğu yolunda bir teori yaratma çabası hiçbir zaman kesin bir formülasyona kavuşamamıştı.[8] Hiç şüphesiz, tüm yeteneğini ve bilgisini bu konuda göstermesine rağmen başarısızlığı 1258'de Moğolların Bağdat'ı işgaliyle evrensel bir İslam imparatorluğu idealinin fiilen ölmüş olmasıyla yakından ilgiliydi. Gerçekten de 15-16. yüzyıllara gelindiğinde evrensel halifelik kavramı unutulup gitmişti. Halife unvanı bütün bu dönem boyunca diplomatik yazışmalarda kullanılmakla birlikte Müslüman hükümdardan öte bir anlam taşımıyordu.[9] Bununla birlikte 16. yüzyılda Osmanlıların halife olarak İslam coğrafyasını her türlü saldırıdan koruyacak yegâne güç olduğuna yönelik algının yerleşmeye başladığı görülüyordu.[10]

---

8 Ebussuud'un ince zekâsıyla örfi hukuka kutsiyet kazandırma girişimleri Süleyman devrinin ikinci yarısında, Sultanın halife kimliğiyle tüm İslam toplumunun başı olduğu yaklaşımını kabul ettirme çabasıyla paralellik gösteriyordu. Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (California: Stanford University Press, 2007): 65-98.
Söz konusu durum Osmanlı yazarlarının anlatılarında da dikkati çekmektedir. Örneğin Gelibolulu Âli'nin İslam dünyasındaki hükümdarlığın niteliğine ilişkin gözlemleri tam da bu durumun yansımasıdır. Âli'nin İslam tarihini Arap/halifelik dönemi ve Türk-Moğol/halifelik sonrası dönem biçiminde ayırması ve Cengiz Han ile Timur'un saygınlığı konusundaki hassasiyeti onun bu durumu böyle algıladığını gösterirken Martin Dickson, Marshall Hodgson ve John Woods başta olmak üzere modern araştırmacıların görüşlerine çarpıcı biçimde referans oluşturur. Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996): 297.
Lütfi Paşa, 1541'den sonra yazdığı Osmanlı tarihinde Safevilerle ilişkili olarak anlattığı kısımlarda buna dair bir kurguya girişir. Söz konusu esere göre Selim, İslami onuncu yüzyıl başında, Safevi kâfirlerini bozguna uğratmıştı. Yazdığı dönemle ilgili olarak Safevi konusuna devam eden Lütfi Paşa, güya Semerkand ulemasından gelmiş ve I. Selim'i "halifelik tahtının şahı" olarak öven, sadece onun şeriatı nizam-ı âlemini savunduğunu söyleyen düzmece mektuplardan alıntılar yapar. Colin Imber, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet," *Kanuni ve Çağı: Yeni Çağda Osmanlı Dünyası*, ed. Metin Kunt-Christine Woodhead, çev. Sermet Yalçın (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002): 151.

18. yüzyılda Osmanlı siyasal sistemi karşılaştığı krizleri göğüsleyebilme kaygısıyla ideolojik olarak yeni ifade biçimleri ya da "gelenek icat etme" yoluna gitti. Bunlardan biri de hilafetin Osmanlı hanedanıyla ilişkilendirilme biçimiydi. 1718-1730 arasında şeyhülislamlık makamında bulunan Yenişehirli Abdullah Efendi'nin *Behçetü'l fetâvâ*'sındaki durum bunun bir yansımasıdır.[11] Aynı dönemde Afganlı Eşref Han, Safevileri yenerek İran'a girmiş ve 1723 yılında şahlığını ilan etmişti. Sınırlarının ötesinde rakip bir Sünni idarenin belirivermesi Osmanlı yönetiminin hilafet yorumlarını yenileme ve hatta hatırlatma ihtiyacını gündeme getirmişti. Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvası böyle bir anda kadim bir meseleye yeni bir yorum getirdi. Buna göre aynı yüzyılda iki imamın varlığına, "ta'addüd-i imâm"a gönderme yapılıyor ve bunun meşruiyeti sorgulanıyordu. III. Ahmet'in şeyhülislamına göre her birinin arasında "Bahr-i Hind" gibi bir "hâciz" yani ayıran bir engel olmadıkça ve her birinin diğerini himayeye bu nedenle gücü yetmediği durumlar hâricinde cevaz verilemez, eğer böyle bir durum zuhur ederse ikincisinin katli gerekirdi.[12]

Aynı yüzyılda Osmanlıların hilafetin meşru vârisi olduğuna yönelik anlatılar, Kanuni dönemindeki gibi Kureyşiliğe karşı adalet vurgusunu öne çıkaran yorumlardan farklı bir içeriğe bürünmüştü. Abbasi halifesi ve Osmanlı hanedanı arasında hilafetin bir devir teslim konusu olduğuna yönelik vurgu ilk defa bu kriz döneminde ortaya atıldı. Şeyh Mer'i b. Yusuf el-Kermî'nin

---

[11] Mehmet İpşirli, "Abdullah Efendi," *DİA*., c. 1 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998): 100-101, ayrıca *a.g.y..*, "Lale Devrinde Yenilikçi Bir Âlim. Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi," *Masaldan Gerçeğe Lale Devri*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014): 267-77.

Aynı dönemde İran'da İsfahan ve çevresinde gücünü ortaya koyan Mîr Eşref'in Osmanlı idaresinde ciddi bir rahatsızlık yarattığı şeyhülislamın fetvalarından açıkça anlaşılmaktadır. Bir fetvada imamet ve saltanat iddiasında olan Mîr Eşref nam şahsın ve çevresindekilerin imam-i hak padişah hazretlerine itaat ve inkıyad etmemesi durumunda bağı durumuna düşecekleri ve kıtâlleri için üzerlerine asker gönderilebileceği belirtilmişti. Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behçetü'l Fetâvâ*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011): 209-211; ayrıca bu konuda yapılmış bir inceleme için bkz. Hilmar Krüger, *Fetwa und Siyar* (Wiesband: Harrassowitz 1978): 77-79.

(ö. 1624) *Kalâidü'l-ıkyân fi Fezâili Âl-i Osman* adlı kitabını eklerle genişleterek tercüme eden Osmanlı tabiblerinden Şaban-ı Şifaî'nin 1704 yılında III. Ahmet'e sunduğu *Fezâil-i Âl-i Osman* adlı çalışmada Osmanlıların Abbasi hilafetinin devamı olduğunu göstermeye çalıştığı son derece belirgindi. Buna göre Mısır'ın fethi sonrasında burada Memlukların yanında yaşayan son Abbasi halifesi "hüsn-i rızâsıyla hilafeti ol sultan-ı mücâhidîne feragat eyledi."[13]

Hilafete dair yeni kurgu sonraki dönemin yazarlarınca da tekrarlanacak, farklı dekorlar içinde bir devir teslim anlatısı literatüre girecektir. Birçok ilim dalında eser verdiği için ikinci bir Kâtip Çelebi olarak anılan Şehrizâde Mehmet Said Efendi 1756 Temmuz'unda yazdığı *Târih-i Nevpeydâ* adlı eserinde bu meseleye değinmiştir.[14] Şehrizâde esasında farklı bir tarihi geleneği sürdürerek, teorik hilafet anlayışını Osmanlı hanedanı için daha açık bir olaylar örgüsü içinde anlatmayı ve o dönemde tartışılmaya başlanan hilafet meselesini Şaban-ı Şifaî'den aldığı hilafetin devri bilgisine dayandırmayı tercih etmiştir.[15] Onun bu

---

[13] Emecen, Şaban-ı Şifaî'nin Abbasi halifesinin Sultan Selim'e hilafeti devrettiği bilgisini verirken herhangi bir siyasi mesele tahtında düşünmediğini, "ebedi devlet" kavramı içinde bir sürekliliği teyid ve takviye amacıyla hareket ettiğini belirtir. Feridun M. Emecen, "Hilafetin Devri Meselesi: Şaban-ı Şifaî ve Şehrizâde Mehmet Said'in Görüşleri Üzerine Yorumlar," *Osmanlı'nın İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*, c. 1 (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013): 561-566.
Mer'î ve Şifaî Efendi'nin eserlerinden faydalanan Şehrizâde, Osmanlı ailesini Peygamber soyundan gelen ve her biri asil doğduğu için kıyamete kadar devam edecek bir aile olarak gösterir. Faruk Bilici, "Şehrizâde Mehmet Said Efendi," *DİA.*, c. 38 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010): 472-473; ayrıca bkz. *Mehmet Said Efendi'nin Tarih-i Nevpeydâ Metni* (haz. Faruk Bilici. Mezuniyet Tezi, 1974). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Seminer Ktp., nr. 700.
Gerek Şaban-ı Şifaî'de gerekse Şehrizâde'de ortak nokta Abbasi halifesinin hilafeti Osmanlı Sultanı I. Selim'e devrettiği anlatısıdır. Bununla birlikte arada bazı farklılıklar vardır. Şehrizâde'de bu devir töreni adeta bir kılıç kuşatma şeklinde olup böylelikle Osmanlı padişahlarının Abbasi hilafetinin "nüvvabı" olduğu yorumunu içerir. Ayrıca Şifaî'de bu makamı devreden kişi el-Müstemsik Billah Yakub olarak belirtilirken Şehrizâde'de onun oğlu Muhammed'in ismi kaydedilir. Emecen, *a.g.y.*., 569-570.

konudaki tercihi dönemin siyasi yazışmalarına yansıyan bir kabulün entelektüel ifadesidir aynı zamanda. Örneğin 1736 yılında Koca Ragıb Paşa'nın İran Şahı Nadir'e gönderdiği mektupta geçen sofistike ifadeler Osmanlı hilafetinin ne şekilde yorumlandığının da göstergesidir.[16]

Görüldüğü üzere 18. yüzyılın ilk yarısında İran ile olan rekabette Osmanlılar siyasi üstünlüklerini kabul ettirebilmek için hilafet anlayışını yeniden ve klasik anlayışa uygun biçimde formüle ettiler. Osmanlı hanedanının Abbasi hilafetinin meşru vârisi olduğuna yönelik iki önemli argümanı dile getirdiler. Bunlardan ilki, Abbasi soyundan geldikleri ve köklerinin Kureyşe dayandığı hakkındaydı. İkinci argüman ise Mısır'ın fethinin ardından hilafetin son Abbasi halifesi III. Mütevekkil tarafından I. Selim'e verildiğiydi.[17] Osmanlı Sultanlarının 15. yüzyıldan itibaren kullandıkları halife unvanı Müslümanların liderliği iddiasıyla "hilafet-i kübra" şeklinde formüle edilmişti. Bu terminolojik yaklaşım resmi ideolojinin kurgusunda da önemli bir yer edinmiş ve birçok yerde kullanımlarına yer verilmişti. Osmanlıların askeri ve siyasi kudreti bu yönde bir algının oluşumuna hizmet edebilirdi, oysa 18. yüzyılda gücünün sarsılması hilafeti yeni bir dayanak üzerinde, ama Abbasi döneminin yaklaşımını aratmayacak biçimde yorumlamayı zorunlu kıldı. Söz konusu zorunluluk yeni bir anlatının inşasını gündeme getirdi. Örneğin 1754-1757 dolaylarında eserini kaleme alan Şehrizâde Said'in eserinde hilafet yerleşik dini ve siyasi çerçevede izah

[16] Koca Ragıb Paşa adeta 16. yüzyılda Kemalpaşazâde'nin yaptığına benzer biçimde Osmanlı hanedanından olan halifeleri Raşid halifeler devrinden beri İslam'ın en fazla hizmetindeki ve en fazla saygınlığa sahip hükümdarlar olarak resmeder. *Tahkik ve Tevfik: Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları*, Haz Ahmet Zeki İzgöer, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003): 115.
Osmanlıların Kureyş kabilesine mensubiyetiyle iddialar ilk defa 18. yüzyılda çıkmış değildir. Fatih Sultan Mehmet dönemi kaynaklarından Enverî'de bu iddanın yer aldığı görülüyordu. Memluk tarihçisi İbn Hacer (ö. 1449) de eserinde Osmanlıların atalarını "Hicaz Arapları"na bağlamaktaydı. Feridun Emecen, *Yavuz Sultan Selim* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2011): 321-322; Colin Imber, "İlk Osmanlı Tarihinde Düstur ve Düzmece," *Söğüt'ten İstanbul'a*, ed. Oktay Özel-Mehmet Öz (Ankara: İmge Yayınları, 2005): 287.

edilirken Osmanlıların kökeni Araplara bağlanmakta ve Selim'in hilafeti resmen devraldığı anlatısına yer verilmekteydi. Yazara göre Osmanlılar zaten Abbasi soyundan geldiğinden halifeliklerinin meşruiyeti konusunda hiçbir tereddüt olamazdı. Kısacası, daha sonra D'Ohsson'un eserinde yer edinen Ayasofya'da hilafetin devri şeklindeki mitsel anlatı tüm bu verilerin derlenmesiyle inşa edilmişti.[18]

Hilafetin devri meselesi, oryantalizm çerçevesinde, modern çağın tarihçilerini de meşgul edecektir. İlk olarak Rus şarkiyatçı Vasilij Viladimiroviç Barthold, halifeliğin Osmanlılara geçişini mesele edinmiş ve 1912'de bu konuda bir yayın yapmıştır. Barthold, burada Mısır'daki son Abbasi halifesi Mütevekkil'in Selim veya Süleyman'ın adına kendi haklarından törenle vazgeçmeden Mısır halifeliğinin kendiliğinden sona erdiğini düşünen dönemin kaynaklarına inanmamamız için bir neden olmadığını ileri sürmüştür. Selçuklu tarihi konusundaki çalışmalarıyla tanınan tarihçi Faruk Sümer, Barthold'dan yıllar sonra bu mevzuya eğilmiş, dönemin kaynaklarından yola çıkarak bunun sonraki dönemde uydurulmuş bir rivayet olduğu sonucuna ulaşmıştır.[19] Osmanlı tarihçilerinin ve arşiv kaynaklarının ışığında meseleyi değerlendiren son dönem çalışmalar[20] bu rivayetin şüpheli olduğuna dikkat çekmişse de meselenin farklı yönlerine açıklık getiren yeni bakış açıları kazandırmışlardır.[21]

---

[18] Mouradgea D'Ohsson, *Tableau general de l'empire ottoman*, c. 1 (Paris, 1791): 269-270, Emecen, *a.g.y.*., 2011, 323-324. D'Ohsson'un aktardığı hilafetin Ayasofya'daki devrine dair kurgusal hikâye sonraki dönemin yazarlarınca da kimi zaman mekânlar değiştirilmek suretiyle tekrar edilecektir. Kemal Beydilli, "İgnatius Mouradgea D'Ohsson," *Tarih Dergisi*, sayı 34 (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983-1984): 247-314.

Vasilij Viladimiroviç Barthold, *İslam'da İktidarın Serüveni Halife ve Sultan*, çev. İlyas Kamalov (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2006): 108; Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı Mı? *Belleten*, c. 52, sayı 217 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992): 675-702.

Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 2, sayı 1 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004): 113-131.

Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019): 13-88; Uğur Demir, *Osmanlı Hilafetinin İlk Asırları* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2020): 60-142.

Osmanlı hilafetine bir zemin bulma ve bunun meşruiyet çerçevesini oluşturma gayretlerinde imparatorluğun siyasi gücünün kaybı ve askeri yenilgiler belirleyiciydi. Küçük Kaynarca Antlaşması'nda kaybedilen Kırım'daki Müslümanların Osmanlı halifesiyle ilişkisi hususundaki madde uluslararası bir antlaşmada meseleyi tekrar canlandırırken ona yeni bir politik çerçeve hazırlanmasını zorunlu kıldı.[22] Tanzimat sonrası gelişmeler hilafet ve saltanat hukukunda bir ayrımın önünü açtı.[23] Tanzimat'ın açtığı bu yeni yola rağmen Abdülhamid'in İslam Birliği siyasetinde hilafet makamına merkezi bir rol atfetmesi tarihi kurumun son yüzyılında uzunca bir parantezi oluşturuyordu. II. Abdülhamid, Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında yaşanan travmatik kayıplar karşısında oluşturduğu yeni siyasetinde imparatorluğun Müslüman halklarını bir arada tutabilmek için İslamın birleştirici söylemini öne çıkaracak, kendisini halife sıfatıyla içerideki ve dış dünyadaki Müslümanlar üzerinde saygın bir siyasi aktör konumuna taşıyacaktı.

Türkiye'de resmi tarih yazıcılığı başta olmak üzere sağ ve sol ideolojilerin tarih kurgularının Abdülhamid ve İslamcı ideoloji arasındaki ilişkiye yaklaşımları hilafet meselesine bakışlarında da etkili olmuştur. Söz konusu durumda Osmanlı son yüzyılında II. Mahmud'dan sonra gelen hükümdarlar içinde merkezileşmeyi otokratik yöntemlerle sağlayan ancak modernleşme adımlarını görünürde muhafazakâr bir söylem benimsemiş olsa da sürdüren II. Abdülhamid'in çizdiği portre belirleyici olmuştur. Özellikle Necip Fazıl'ın ilk baskısı 1965 yılında yapılan *Ulu Hakan Abdülhamid* adlı çalışması sağ ideolojisinin Abdülhamid algısının yerleşmesinde kurucu metinlerden biridir. Bununla birlikte unutmamak gerekir ki usta bir polemikçi ve sağ ideolojinin zihinsel çizgisine yön verenlerden biri

---

[22] Roderic H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility": The Treaty of Luchuk Kainardji Reconsidered," *Slavic Review*, 35/3 (Eylül, 1976): 463-483 aynı yazı ayrıca şurada bulunabilir: *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West*, 29-50.
Tanzimat sonrası siyasi süreçte saltanat ve hilafet hukukundaki ayrıma giden süreç için bkz. Namık Sinan Turan, *Hilafet: Erken İslam Tarihinden Osmanlı Son Yüzyılına* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017): 327-340.

olan Necip Fazıl'ın[24] fikir yazılarında ve hatta tarihi-fikri araştırma kategorisine girebilecek çalışmalarında esas olan, Orhan Okay'ın da işaret ettiği gibi, akademik disiplin ve metodik düşünce değildir. Fikir ürünlerindeki ilmi ölçüleri aşan heyecanlı ve mübalağalı çıkışları belki sistemli fikirlerinden daha fazla itibar görmüştür.[25] Onun din, tarih, felsefe, kültür, edebiyat (tenkit) vb. konularda arka arkaya sıraladığı bir yığın hadise ve kişi adı vurucu bir üslupla, belâgat ustalıklarıyla okuru bir anda cezbetme amacındadır.

Necip Fazıl gerek II. Abdülhamid'e ilişkin *Ulu Hakan* kitabında gerekse Vahideddin'e ilişkin yazdıklarında, Cumhuriyet'in resmi kanonunda biri "kızıl sultan" diğeri ise "hain" olarak nitelendirilen iki hükümdarın karşı biyografisini yazmaya çalışmıştır. Burada Cumhuriyet'in kişi ve olayları ele alış biçimine bir karşı çıkış söz konusudur. Necip Fazıl, Abdülhamid'in biyografisini yazarken kendi bakış açısıyla dönemin panoramasını çizer. Ona göre Abdülhamid, Osmanlı padişahları içinde en büyüğüdür. O kitabının daha başlangıcında II. Abdülhamid'in "Yahudi, dönme, mason, kozmopolit ve Emperyalizm ajanlarıyla el ele, İttihat ve Terakki eşkıyasının imal ettiği ve Cumhuriyet rejimi boyunca devamına şahit olduğumuz yalancı tarih"e son verdiğini iddia eder.[26] Abdülhamid'e tahtan indirildiğini tebliğ

---

[24] Türk sağı ve muhafazakâr ideoloji için sembol isimlerden olan Necip Fazıl, Yeni Osmanlıcılar, İttihatçılar, Tek Parti dönemi, İsmet İnönü, materyalizm, komünizm, sol, liberalizm, Yahudilik, masonluk, Batıcılık ve özellikle Batı taklitçiliği, Köy Enstitüleri ve Halkevleri'ni şiddetle eleştirir. Bunların karşısında İslam, Osmanlı, II. Abdülhamid (kendi deyimiyle Ulu Hakan), ruhçuluk, ahlakçılık, Doğu, tasavvuf, bazen eleştirmiş olsa da Demokrat Parti, özellikle Adnan Menderes, sağcılık ve milliyetçilik gibi unsurları savunur. Mahmut H. Akın, "Muhafazakâr Siyasal Kültürde Bir Sembol Olarak Necip Fazıl Kısakürek," *Muhafazakâr Düşünce*, sayı 39 (Ocak-Şubat-Mart, 2014): 35-36. Orhan Okay'a göre Necip Fazıl'ın din, tarih, felsefe, kültür, edebiyat (tenkit) vb. konularda peşi sıra sıraladığı bir dizi olay ve kişi adı, vurucu bir ifade tarzıyla okuru birdenbire çarpmayı hedeflemektedir. M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987): 10-11; ayrıca *a.g.y.*., "Necip Fazıl Kısakürek," *İslam Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002): 485-488. Bu kitap aslında Necip Fazıl'ın 1943 yılından 1960'a kadar *Büyük Doğu*'da Abdülhamid hakkında yayımladığı yazıların bir derlemesin-

eden heyetin içinde bir Yahudinin bulunması sağ gelenekteki yazarlar için onun bir Yahudi komplosuna kurban gittiği savını güçlendirmek adına kullanılan bir delildir.[27] Gerçekteki amacının bir biyografi yazmaktan çok Abdülhamid algısının yeniden inşa etmek olduğu, kitabın bütününde göze çarpmaktadır. Necip Fazıl'a göre Abdülhamid bir siyasi dehâdır. Abdülhamid'in "asla ihlâs dışı bir seyir takip etmediğini, sadece tahtını ve milletini kurtarmak ve geçidi atlatmak için çileli bir sabır ve tahammül şiâr arz ettiği"ni ileri sürerken muhafazakâr tarihyazımındaki Abdülhamid imajının altyapısını oluşturur.[28]

İdeolojik Bir Mücadele Alanı Olarak II. Abdülhamid Dönemi

Türkiye'de uzun dönem boyunca "Kızıl Sultan" ya da "Ulu Hakan" kutuplaşması içinde ele alınan II. Abdülhamid konusu akademik alanda bir ilk olarak Engin Akarlı'nın doktora teziyle eleştiriye açılacaktır.[29] Akademik alandaki bu ilk adımın sonrasında popüler düzeyde Orhan Koloğlu'nun 1987 yılında yayımlanan *Abdülhamid Gerçeği* adlı kitabıyla yeni bir paradigma üzerinden okunmaya başlayacaktır.[30] Basın tarihi alanında önemli

---

den oluşmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, İstanbul: 1998).

Selanik Mebusu Emanuel Karasu Efendi'nin heyet içinde yer almasına Sultan'ın tepki gösterdiğine yönelik vurgu bu çalışmalarda bilhassa öne çıkar. Abdullah İslamoğlu, *II. Meşrutiyet Döneminde Siyasal Muhalefet (1908-1913)* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2004): 157.

Kısakürek, *Ulu Hakan*, 59; ayrıca Necip Fazıl'ın bir biyografi yazarı olarak değerlendirilmesi için bkz. Murat Kacıroğlu, "Biyografi Yazarı Olarak Necip Fazıl Kısakürek," *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5/5, (2014/5): 31-56.

Akarlı, burada mali meseleleri merkeze alarak dönemin iç ve dış gelişmeleri karşısında Abdülhamid'in politikalarını değerlendirir ve sağduyulu bir bakış geliştirir. Engin Deniz Akarlı, *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Princeton University (New Jersey, 1976).

Bu kitabının ilk baskının kapak tasarımında Abdülhamid'in portresinin iki yanına "Ne Kızıl Sultan Ne Ulu Hakan" ibarelerine yer verilmesi bu paradigma değişikliğinin, meseleye daha soğukkanlı ve dönemin

yapıtlara imza atan Koloğlu, Abdülhamid konusundaki çalışmalarıyla Kemalist resmi tarih ve muhafazakâr tarihçilik arasına sıkışan bir dönemi yeniden yorumlama arayışına girişecektir.[31] Söz konusu gelişme akademik tarihçilik alanında da kendini gösterirken, lisansüstü çalışmalarda ve monografik eserlerde Abdülhamid ve onun hilafet siyaseti yeni veri ve arşiv belgelerinin ışığında incelenmeye başlayacaktır.[32]

Abdülhamid'e dönük ilginin sağ muhafazakâr tarihyazımındaki dayanaklarından biri de İslam ve hilafet meselesi konusundaki siyasetidir. Kemalist tarihçiliğin, izlediği siyaseti modernizmden sapma ve İslami gerilik olarak nitelendirdiği Abdülhamid, sağ gelenek için Avrupa yayılması karşısında İslami değerleri muhafaza edip önderlik vasfını hilafet makamı üzerinde tüm İslam dünyasını içerecek biçimde genişletmiş bir hükümdardır. Günümüzde dahi sağ popüler tarih dergilerinde sıklıkla ifade edilen bu durum son yıllarda tarihçilerin ortaya koyduğu farklı yorumlara rağmen egemenliğini muhafaza etmektedir. Bununla birlikte, akademik düzeyde iki uç arasında sentez oluşturma arayışları da dikkatlerden kaçmamaktadır. Gelinen noktada "Kızıl Sultan mı, Ulu Hakan mı?" tartışması, yerini, Abdülhamid'in otokratik ve İslami yönü ağır basan bir siyasal rejim altında Tanzimat çizgisinde modernleşmeci bir padişah

---

iç ve dış siyasi koşulları içinde yaklaşma arayışının bir sunumudur. Orhan Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği* (İstanbul: Gür Yayınları, 1987). Koloğlu'nun Abdülhamid dönemine yönelik çalışmaları ilk kitabının ardından sürmüştür. Abdülhamid'in izlediği diplomasiyi ve Türkçe literatürde özellikle sağ-muhafazakâr gelenekte sürekli vurgu yapılan masonlarla ilişkisine ezber bozan bir perspektif getirmiştir. Orhan Koloğlu, *Abdülhamid ve Masonlar* (İstanbul: Gür Yayınları, 1991); ayrıca bkz. *Avrupa'nın Kıskacında Abdülhamid* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998).

Tarih yazıcılığı ve Abdülhamid dönemi hakkında bilhassa şu değerlendirmelere bakılabilir: Gökhan Çetinsaya, "Abdülhamid"i Anlamak: 19. Yüzyıl Tarihçiliğine Bakış," *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, (Ankara: Metis Yayınları, 2008) ve yine aynı yazarın şu makalesi: "Çıban Başı Koparmak: II. Abdülhamid Rejimine Yeniden Bakış," *Türkiye Günlüğü*, sayı 58, (Kasım-Aralık, 1999): 55-64; Nadir Özbek, "Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi ve Tarihçiliği" Üzerine Bir Değerlendirme," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 2, sayı 1 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004): 71-90.

olduğunun teslim edilmesi şeklinde bir senteze bırakmış görünse de söz konusu sentezin farklı ideolojik-siyasi perspektiflere denk düşen yeni varyasyonları ortaya çıkmaya başlamıştır. Nadir Özbek, Kemal Karpat'ın *İslam'ın Siyasallaşması* başlıklı kitabını böyle bir sentez arayışına örnek gösterir. Buna göre "Karpat'ın, Abdülhamid'in modernleşmeci siyasetiyle bir tür Osmanlı milliyetçiliği olarak yorumladığı İslam ve Türklük eksenli siyasetini temel alarak bugünün Atatürkçü kesimleriyle ılımlı İslamcı kesimlerini uzlaştırma arzusu, aynı revizyonist anlayışın 1990'lar sonu Türkiye siyasetinin merkeziyetçi çizgisini yeniden biçimlendirme çabasını yansıtır."[33]

Abdülhamid'in İttihad-ı İslam siyaseti ve bunun merkezinde yer alan hilafet makamı 19. yüzyılın reel-politik koşullarında biçimlenen iç ve dış meşruiyet krizini aşmak için geliştirilen bir savunma aracıydı. İslamın "gelenek icadı" şeklinde bir politik savunma aracı olarak kurgulanması, imparatorluk içindeki Müslüman halkları bir arada tutacak bir harç olarak görülmesi, dış politikada ise Müslüman kamuoyunda Osmanlı halifesinin saygınlığı üzerinden bir pazarlık ve diplomatik manevra alanı sağlanması arayışı, Abdülhamid için öncelikli meseleydi. Tanzimat'tan sonra gelişen modern yaşam kalıplarının, Osmanlı ekonomisini dışa bağımlı hale getiren iktisadi politikaların neden olduğu faturanın karşısında tepkisel bir konum alan Anadolu'daki orta sınıf eşrafın istemleri 1870'lerden itibaren daha yüksek sesle ifade edilir oldu.[34] *Basiret* gazetesinde yer alan İslam Birliği idealine dair haberler ilgi uyandırıp destek görmeye başladı.[35] Sultan II. Abdülhamid döneminde devlet yapısı sultanın kişiliğine ilişkin motiflerle sarmalanmış ve bu nedenle "se-

---

[33] Nadir Özbek, "Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi ve Tarihçiliği," 75; ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the late Ottoman State* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Aynı dönemde Almanya'da pan-Cermen hareketi gelişmekteydi. Pan-Slavizm Rusya'nın elinde bir politik araç hâlini alırken, Müslüman halklar arasında da dini önder konumundaki kimselerde bu tarz talepler bir ideal olarak ifade edilmeye başlanmıştı. Edouard Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, c. 2 (Paris: Cotillon, 1882-1884): 89-91.

Mustafa Nihad Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1938): 76-77.

küler ve bürokratik" bir görünümden çok "monarşik ve paternalist" bir ifade kazanmıştır.[36]

Tanzimat Batılılaşmasının telifçi yönü, kimlik kaybı olarak değerlendirilen Batıcı unsurları 1860'larda Yeni Osmanlı muhalefetinin[37] basın ve edebiyat aracılığıyla eleştiri bombardımanına uğramıştı. Başta Yeni Osmanlıların önemli ismi Namık Kemal'in kaleminden İslam Birliği ideali, yeniden inşa sürecinin anahtarı olarak sunulmaya başlandı. 27 Haziran 1872 tarihli yazısında Namık Kemal, ehli İslamın karşı karşıya bulunduğu durumun nedenini ayrılıklar olarak bildiriyor ve Müslümanlar arasındaki çatışmaların onların akıbetini olumsuz etkilediğine işaret ediyordu. Ona göre birlik kılıç zoruyla değil eğitimle bu bilincin aşılanması sonucu olabilirdi ancak. Yeni Osmanlılar için Batı'nın vesayetinden kurtulmanın yolu İslam Birliği idi. Ziya Paşa, *Hürriyet*'teki bir yazısında bütün Müslümanlarda meydana gelen böyle bir birliği tesis etmenin genişleme döneminde Osmanlı Sultanlarının amaçları olduğuna gönderme yapıyordu.[38] Aynı dönemde İslam Âlemi kavramının reformist ve anti-emperyalist aydınlar arasında jeopolitik bir alanı temsil eden sosyopolitik bir ideal olarak doğuşu, İslam halkları arasındaki işbirliği ve dayanışmaya yönelik bir bilincin özellikle sömürge rejimleri tarafından yönetilen bölgelerde yükselmesi, emperyalist güçlere karşı gösterdikleri direnişlerle Kafkasya'da ve başka coğrafyalardaki bölgesel liderlerin İslam kamuoyunda adeta yarı mitolojik kahramanlara dönüşerek halk muhayyile-

---

[36] Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet, Siyaset ve Meşruiyet 1876-1914* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008); ayrıca bkz. İzi Karakaş Özbayrak, *II. Abdülhamid Döneminde Uygulanan Sosyal Yardım Politikaları 1876- 1909* (İstanbul: Libra Yayıncılık, 2011).

Şerif Mardin, İslam Birliği fikrinin *İbret* sütunlarında tartışmaya açıldığına dikkat çeker. Böyle bir noktada İslam Birliği'ni bütün kutsal savaşlara son vermek için parlak bir cihada hazırlanma bağlamında düşünen daha muhafazakâr gruplarla Yeni Osmanlıların çok az ortak noktaları bulunduğuna işaret eder. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (New Jersey: Princeton University Press, 1962): 60-61. Özön, *a.g.y..*, s. 77. Namık Kemal'in bu ünlü makalesi ayrıca onun yazılarının toplandığı eserlerde de yer almış olduğundan kamuoyu tarafından da iyi bilinmektedir. *Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye*, haz. Ali Ekrem (Bolayır), İstanbul, 1327.

sinde bağımsızlığın simgeleri olmaları İslam Birliği'ne yönelik hassasiyeti kamuoyları düzeyinde de güçlendirmiştir.[39]

Sultan'ın İslam Birliği projesinin dış dünyada diplomatik yansımaları bir yana, bunun aslında iç kamuoyunda milliyetçi reaksiyonlara karşı bir ideal etrafında birlik sağlama arayışına dayandığı anlaşılıyordu. Nitekim bu özerklik ve kültürel haklarla ilgili talepler sonraki dönemde de Hamidiye bürokratlarını tedirgin etmeyi sürdürecektir. Örneğin Berlin Antlaşması'nın gündeme getirdiği Yunanistan sınırının belirlenmesi ve Karadağ meselesinin çözümü sonrasında 1881 Mart ve Nisan'ında Sultan askeri tedbirler almak yoluyla meselenin üzerine gitmiş ve "sopa" ve "havuç" siyasetini birlikte kullanarak Arnavutluk eşrafının taleplerini en azından 1902'ye kadar bastırmayı başarmıştı.[40]Aynı endişe ve önlem alma ihtiyacı Arap bölgelerindeki kültürel uyanış olan *Nahda* hareketi karşısında da hissediliyordu.[41] Arap bölgelerinde İngiliz siyasetinin izleri ve Arap hilafeti tartışmalarının gündemden inmemesi Osmanlı siyaset yapıcılarını uğraştırıyordu.[42]

Abdülhamid'in izlediği siyasetin ana ekseninde muhafazakârlık, otokrasi, merkeziyetçilik, İttihad-ı İslam, reform ve statüko gibi başlıklar yer almaktaydı. Kendi ifadesiyle yegâne emeli, "devlet ve milletin saadet ve selameti ve din-i Mübin-i İslam'ın bekasıdır." Ona göre, devletin bekası "dört şeye

---

39 İslam Âlemi kavramının jeopolitik olarak gelişimi ve kullanıma girmesinin ayrıntılı bir tahlili için bkz. Cemil Aydın, *İslam Dünyası Fikri*, çev. Hasan Aksakal (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021).

40 Nuray Bozbora, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Uluscuğunun Gelişimi* (İstanbul: Boyut Yayınları, 1997): 169-229; ayrıca bkz. Isa Blumi, *Rethinking The Late Ottoman Empire: A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen 1878-1918* (İstanbul: ISIS Press, 2003).

Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyoekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce* (İstanbul: Bengi Yayınları, 2009): 221-222; ayrıca bkz. Cem Emrence, *Osmanlı Ortadoğu'sunu Yeniden Düşünmek*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016).

Yuluğ Tekin Kurat, "Midhat Paşa ve Henry Layard," *Uluslararası Midhat Paşa Semineri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986): 213-219); Mehmet Hocaoğlu, *Abdülhamid Han ve Muhtıraları*, (İstanbul: Selekte Yayınları, 1989): 125-126.

münhasırdır. Birincisi dinimiz olan din-i İslam'ın muhafazası; ikincisi, hanedan-ı saltanat-ı seniyye-i Osmaniyenin bekası; üçüncüsü Haremeyn-i şerifeyn'in vilaye vikaye ve muhafazası; dördüncüsü, payitahtımızın İstanbul kalması hususlarıdır." Sultan II. Abdülhamid Müslüman milletin bekasını din ve o dini muhafaza etmek için bir miktar taassubun yanı sıra maarifte görür. Bunlara milliyet ve sanayi ile serveti de ekler. Bunları gerçekleştirebilmek için mutlakiyetçi bir siyasi yapıyı zihninde idealleştirir.[43] Aslında Abdülhamid yönetimi için gerekli toplumsal destek Tanzimat'ın Batılılaşma ve ekonomik bağımlılık ilişkisinden rahatsız olan Anadolu ve Osmanlı periferisindeki eşraftan gelecektir. Sultan'ın muhafazakâr politik söylemi böylelikle söz konusu sınıflar arasında karşılık bulacaktır.[44] Abdülhamid hem çevredeki Müslüman unsurların rejime entegrasyonunu sağlamayı hem onlar üzerinde kontrol imkânlarını genişletmeyi hedeflemiştir. Nitekim onun idaresinde Babıâli, Yıldız'daki Mabeyn karşısında iktidarını yitirirken vali-dahiliye nazırı-sadrazam ve sultan şeklindeki idari hiyerarşi sarsılacak ve eşraf ile kurulan ilişkiler sonucunda bu çevrenin Yıldız'la doğrudan ve sürekli biçimde irtibatı güçlendirilecektir.[45]

Sağ muhafazakâr geleneğin Abdülhamid algısında onun bir halife-sultan olarak yaptığı hizmetler, İslamın onurunu korumak için uluslararası alanda giriştiği mücadele bilhassa vurgulanan hususlardır. Oysa unutmamak gerekir ki bu hizmetler aynı zamanda diplomatik alanda girişilen şiddetli mücadelede kullanılan politik araçlar olarak tasarlanmış ve bu hizmetlerin

---

43 Gökhan Çetinsaya, "II. Abdülhamid'in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Denemesi," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XLVII (2016): 373-374.

44 Kemal H. Karpat, "Pan-İslamizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi," *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 48 (İstanbul, 1987): 13-37, Çetinsaya (2016), *a.g.y.*., 379; ayrıca özellikle Osmanlı Arap bölgelerindeki eşraf siyaseti hakkında bkz. Albert Hourani, "Osmanlı Reformu ve Eşraf Politikaları," *Ortadoğu'da Modernleşme*, ed. W.R. Polk/R.L. Chambers (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995): 61-100. Ali Akyıldız, "II. Abdülhamid'in Çalışma Sistemi, Yönetim Anlayışı ve Babıâli'yle (Hükümet) İlişkileri, *Osmanlı*, c. 3, ed. Kemal Çiçek (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999): 286-297.

İslam kamuoyunda halifenin itibarını güçlendirici bir etki yapması beklenmiştir. Örneğin İran'la ilişkiler kapsamında özellikle Atebat-ı Aliyye meselesi uzun döneme dayalı bir çekişmenin odağında yer almaktaydı.[46] Bununla birlikte, işin Osmanlı-İran boyutunun yanında dikkatlerden kaçan bir başka yönü daha vardı. Örneğin 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Hindistan'daki eşraf tarafından Atebat'taki müçtehitlere bırakılan vasiyet akçaları meselesi Hindistan, İngiltere, İran ve Osmanlı arasında ciddi bir diplomatik meseleye dönüşmüştü.[47] Hindistan'dan gelen paralarla Hindiye barajının inşa edilmesi ziraat alanlarının genişlemesine ve buralara etraftaki aşiretlerin iskânına yol açmış, bu aşiretler Şii propagandaya açık hale gelmişti. Bağdat'taki Osmanlı otoritelerinin raporlarında bu duruma işaret edilmesi dikkat çekiyordu.

Necip Fazıl'dan başlayarak İslamcı yazar ve sağ gelenekteki akademisyenlerin II. Abdülhamid'in eğitim yatırımları konusuna özel bir vurgu yapması, resmi söylemin baskıcı ve toplumu cehalet içinde bırakıp onu haklarından mahrum etmiş hükümdar imajı karşısında bir savunma refleksi olagelmiştir. Nitekim buradan hareketle onun eğitim ve modernleşme konusundaki girişimlerin Cumhuriyet'in altyapısını oluşturduğuna vurgu yapan araştırmalar artmıştır.[48] Hatta Abdülhamid'in girişimlerinin bir ulus-devlet yaratma projesinin izdüşümü olduğu dahi ileri sürülmüştür.

Abdülhamid'in eğitim konusuna özel bir önem verdiği doğrudur. Lakin bu modern devletin zorunluluklarından biridir. Bütün "sultani modernite" projesinin ve yeniden biçimlenen itaat, sadakat ilişkisinin eğitim yoluyla tebaaya aktarılacağını

---

[46] Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven Yale University Press, 1985): 181-182, 316.
İsmail Safa Üstün, "19. Yüzyılda Hindistan'dan Atebat'a Gönderilen Teberrular: Vesikayı Hindiyye Hayır İçin Mi Siyaset İçin Mi?," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sayı 16 (İstanbul, 2007): 79-120.

[48] Örneğin bu çalışmalardan birinde asıl gayenin, Cumhuriyet'in kurucu kadroları ile Sultan II. Abdülhamid'in çabaları arasındaki benzerliklerin altını çizmek olduğu belirtilmektedir. Yusuf Tekin, *II. Abdülhamid'ten Cumhuriyete Miras: Bir Ulus Devlet Yaratma Projesi* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2009).

bildiğinden eğitimde özellikle yeni bir kurguya gitmişti.[49] Tanzimatçıların modernist politikası için elzem gördükleri sosyal disiplini sağlama olarak eğitimi biçimlendirme anlayışı onun politikalarına da yön vermişti ancak farklı güdüler ve içeriklerle. Osmanlı-Rus Savaşı sonrası Osmanlıcılık siyasi bir kavram olarak güç yitirip Hıristiyan unsurlar arasında da milliyetçi hareketler yer etmeye başlayınca 19. yüzyıldan itibaren devlet, eğitimde dini ve otoriter değerleri vurgulamak suretiyle ayrılıkçı hareketlerle savaşmaya çalıştı. 1880 civarında okul müfredatları 1870-71'deki *Rehnümâ'*dan beri ilk kez yeniden şekillendirilerek ve daha dini-ahlakçı bir bakış açısıyla kaleme alındı.[50] Abdülhamid döneminde itaat hiyerarşisi değişmiş, bu durum okullarda müfredat programı için nizami olarak hazırlanan ders kitaplarına yansımıştı. İlk okuma kitaplarından itibaren önce Allah'a, sonra Peygambere, sonra da padişaha itaat edilmesi konusunda uyarıcı ifadeler yer alıyordu. Tanzimat'tan beri hâkim kılınmaya çalışılan kanuna itaat fikri böylelikle yeni bir hiyerarşik yapı içinde halife Sultana itaate dönüştürülüyordu. Ders kitaplarında öğretilen ilk konulardan biri "emr-ül müminin pâdişahımız

---

49 Abdülhamid dönemi bürokratlarının milli ve dini hassasiyeti yüksek, halife-sultana sadakatı tam kuşaklar yetiştirme arayışı sayısal olarak eğitimdeki girişimlerle anlaşılabilmektedir. Bu dönemde rüşdiyeler 250'den 600'e, idadiler 5'ten 104'e, Darülmualliminler 4'ten 32'ye çıkarken, 1876'da sayıları 200 olan ibtidai okullarına, 4000-5000 civarında yenileri eklenmiştir. Bu okullarda eğitim programlarında din ve ahlak derslerine daha fazla yer verme görüşü ağır basıyordu. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988): 112 ve 164.
Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010): 227-230. Osmanlı ve İslam geleneğiyle Tanzimat'tan beri gelen Fransız etkisini bağdaştıran üsluplar Abdülhamid döneminin okullarında kendisini ortaya koyuyordu. Fortna'nın dikkat çektiği gibi örneğin îdadi mekteplerinde Sultanın tuğrası, binaya ithaf edilerek yazılmış şiir dizileri, ayyıldız gibi sembolik süslemeler, başka açılardan alışılmış bir tarzda olan bina duvarlarını bulundukları yerle kaynaştırmış ve okul mescidine ayrılan alan gibi İslamın daha belirgin fiziki işaretleriyle bütünleştirmiştir. Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Siral (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005): 293-294.

efendimiz Hazretlerine inkıyad" veya "vezaif-i ubudiyet"ti.[51] Abdülhamid dönemi, bürokratların eğitiminde dini ve ahlaki değerlerin ağırlık kazanmasına imkân sağlarken aslında küresel bir zamanlamayla Rusya ve Fransa ile benzerlikler içeriyordu. Fortna'nın ortaya koyduğu üzere eğitim sisteminde İslami değerlerin ağırlık kazanması modernleşmeden bir kopuş olarak değil, modernleşme sürecinin bir gereği olarak değerlendiriliyordu.[52]

İslamiyet, II. Abdülhamid tarafından toplumsal ve siyasi birliği sağlayıcı bir ideoloji olarak kullanılırken aslında hedeflenen, saldırgan bir yayılmacı siyaset izlemekten çok memalik-i Osmaniye'deki Müslüman unsurları milliyetçiliğin getireceği kopmalara karşı bir arada tutabilme endişesidir. İslamiyet içte birliği sağlayıcı, milliyetçilik karşısında adeta bir panzehir olarak düşünülürken, devletlerarası ilişkilerde bir "tehdit ve denge" aracı olarak kullanılmıştır. Abdülhamid'in İslam Birliği politikası dışa karşı bir savunma kalkanı oluşturup sultana uluslararası arenada bir *Weltpolitik* etkisi yaratırken içerideki Müslüman kamuoyunu da bir arada tutacak, milliyetçiliğe karşı bir panzehir üretecek söylemleri inşa ediyordu. Emr-i hilafet siyasetinin etkileri iç ve dış siyasette üretilen semboller ve geliştirilen stratejilerle Sultanın Müslüman kamuoyundaki görünürlüğünün ve saygınlığının artırılmasına hizmet etmiştir şüphesiz. Bu hem modern araştırmacılar hem de dönemin tanıklıklarının vurgu yaptığı bir hususdur. Örneğin Kushner gibi araştırmacılar onun devletin İslami karakteri üzerinde ehemmiyetle durduğunu ve hilafet müessesesini güçlendirmeye çalıştığını belirtmişlerdir.[53] Hilafet makamının itibarını artırmaya yönelik siyaseti muhaliflerinin tepkisini çekip ağır eleştiriler alırken, dönemin yazarlarında da takdir toplamıştır. Mahmud Es'ad'ın ifadesiyle "O halife-i rûy-i zemin tarihlerde nadir tesadüf olunur böy-

[51] Mehmet Ö. Alkan, "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme," *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001): 378-407.
Benjamin Fortna, "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools," *International Journal of Middle East Studies*, sayı 32, (2000): 369-393.
David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu* (İstanbul: Kervan Yayınları, 1979): 5.

le bir zamanda idare-i hükümeti eline alarak yüce hilafet makamının hakkını fiilen ispat edecek metaneti göstermiştir."[54] Abdülhamid'in iktidarı boyunca oluşturmaya çalıştığı kamusal imajı mazbut, vakar ve dindar bir hükümdar portresine dayalıydı.[55] Muhalifleri ise onun kamusal imajını sarsmaya çalışırken bunun aksini ileri süreceklerdir.

Jön Türkler ve Makam-ı Hilafet

Jön Türkler, karşıtları tarafından Abdülhamid'i tahtan indirerek, onun temsil ettiği değerleri ayaklar altına alan, maceraperest politikalar nedeniyle sabık Sultanın uzun iktidarı döneminde parçalanmaktan koruduğu imparatorluğu on yıl içinde çöküşe götürmekle itham edilmişlerdir. Bununla birlikte, Jön Türkler Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin özellikle Müslüman kamuoyunun gözündeki değer ve itibarını artırmak için saltanat ve hilafete saygı duyup bunları korudukları yönünde bir imaj mühendisliği içerisine girmişlerdir. Abdülhamid'e karşı olan siyasi mücadelede onun şahsını ağır biçimde eleştirmekle birlikte "ey kıblegâh-ı kalbimiz olan makâm-ı hilafet ve saltanat" gibi hitaplarla hilafet ve saltanata karşı olmadıklarını ifade edeceklerdir. Ahmet Rıza, hilafete bağlı olduklarını belirtirken Abdülhamid'den ona yakışır hareket etmesini isteyecek, Mizancı Murad ise amaçlarının "din-i Muhammedi ile devlet ve hilafet-i Osmaniye'yi" kurtarmak olduğunu söyleyecektir. Jön Türk söyleminde kutsal değerleri yok olmakla suçlanan Abdülhamid'in aksine kendilerinin kurtarıcı olduğu vurgulanacaktır. Muarızlarının ithamları onların saltanat ve hilafeti yıkmaya çalıştıkları

---

[54] Mahmud Es'ad İbn Emin Seydişehri, *Âsâr ve Müberrât-ı Hilâfetpenâhî* (İzmir, 1311): 11.
Örneğin Mabeynci Fahri Bey'in aktardıkları tam da bu nitelikte ifadeler içermektedir: "Şehinşâh-ı âlem Pâdişâh-ı ünem Gâzî Abdülhamid Han-ı Adlî Efendimiz hazretleri salâbet-i diniyyle sâhibi savm ü salâtına mukim, tarikat ricâlinden olup evrâd-ı mahsûsasına müdâvim ahlâk-ı pesendîde ile muttasıf bir zât-ı âli-kadr olduklarından cülûs-i hümâyûnları cümle tarafından teberrük ve teyemmün olunmuştur." *İbretnümâ, Mabeynci Fahri Bey'in Hatıraları ve İlgili Bazı Belgeler*, haz. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989): 131.

yönündeyken *Meşveret* gibi yayın organlarında çıkan haberlerde İslam hilafeti Osmanlı hanedanının meşru malı olarak nitelendiriliyordu. Buna göre aşiretten koca devlet meydana çıkaran, hilafet gibi bir gücü alarak İslamı yücelten Osmanlı hanedanının onuruna leke süren kişi Abdülhamid idi. Jön Türkler, muhalefet ederken dini kavram ve terminolojiye de söylemlerinde yer vermişlerdi. Örneğin Tunalı Hilmi, Cemiyet'e destek vermemenin Allah'a ve Hz. Muhammed'e karşı olmak anlamına geleceğini ileri sürmüştü.[56]

Saltanat ve hilafetin koruyucuları şeklinde ortaya konulan imajın aksi söylemlerde bulunan Jön Türk yazarlar da bulunmaktadır. Örneğin Abdullah Cevdet, *İmamet ve Hilafet Risalesi*'nde hilafetin Osmanlı hanedanına Müslüman kanı dökülerek geçtiğini ileri sürüyordu.[57] Bireysel karşı çıkışlara rağmen Jön Türkler toplumun belli kesimlerinden yönelen tepkiler karşısında kendilerini savunurken hilafet ve saltanat gibi kurumlara bağlılık hususunu özellikle öne çıkarıyorlardı. Bosna-Hersek, Bulgaristan, Kıbrıs gibi Osmanlı hâkimiyetinden çıkıp yabancı devletlerin idaresine geçen topraklarda yaşayan ve kendilerini halife aleyhine söz söyleyerek günaha girmekle suçlayan "ihtiyar Müslümanlar"a hitaben yazdıkları açık mektupta halifeliğin şartları tek tek açıklanmış ve II. Abdülhamid'in vekillik şartlarını taşımadığı için halife kabul edilemeyeceği vurgulanmıştır. Ayrıca ulemaya da hitap edilerek "din ve millet düşmanları" olarak sundukları Sultan ve taraftarlarının "Müceddidin Cemiyet-i Hayriyyesi'nin "itilâl" ve "fesâd" odağı olduğu yönündeki isnatlarına dikkat çekip onlara inanmamaları gerektiği dile getirilmiştir. Abdülhamid idaresinin Jön Türk muhalefetine karşı savunma biçimi de dini argümanlarla propaganda şeklindedir. İstanbul basınında Jön Türkler hakkında "dinsiz denî" denmekte ve "katl" edilmelerinin vacip olduğu yönünde yazılar çıkmaktadır. Muhalifler Abdülhamid'i hilafet ve saltanatı yok etmeye çalışmakla

---

[56] Murat Yılmaz, *Erken Dönem Jön Türk Muhalefetinde İmaj Mühendisliği* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021): 85-87.
Abdullah Cevdet Bey ayrıca saltanatın kaldırılması gerektiği üzerine de yazan bir düşünürdür. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1982): 173.

suçlarken basın onları İslam düşmanı olarak göstermiştir. İki tarafın da birbirine olan tenkit ve suçlamalarında benzer bir dil kullanmaları dikkatlerden kaçmamaktadır. Jön Türkler'in hilafet ve saltanatın koruyucusu olma iddiaları kendilerine yönelebilecek olumsuz tepkileri engellemeye yönelik bir imaj oluşturma arayışının sonucudur.[58]

Meşrutiyet'in ilanı Osmanlı siyasal kültüründe monarşinin gücünün kısılmasını ve İngiliz parlamentarizmi örneğinde olduğu gibi düzenlenmesini gündeme getirirken, hilafetin meşruti sistemle uyuşmasını zorunlu kıldı. Özellikle Kânûn-i Esâsî üzerinde gerçekleştirilen 1909 tadilatları monarşinin gücünü azaltıp meşruti yapıya hukuki zemin hazırladı. 1909 metniyle demokratik yürütme ve yasama organları yaratılıyor, klasik parlamenter hükümet sisteminin tipik unsurları yaşama geçiriliyordu. 15 Ağustos 1909 tarihli Heyet-i Ayan kararnamesiyle "hâkimiyet-i milliye" ilkesi Osmanlı anayasa diline girmiş, monarşi gerçek anlamda yetki daraltmasına uğramıştı. Bununla birlikte, devletin dinsel yapısına el sürülmemişti. Yeni düzenlemeyle üçüncü maddede padişah şeriata bağlılık yemini etmekte, yedinci maddeyle şeriatı koruma görevini yüklenmekteydi.[59] Gelgelelim Meşrutiyet'in politik ikliminde hilafetin yeni bir kurguyla yorumlanmasında ulema arasından gelen yorumlar kurumun sonraki dönemdeki yönünün belirlenmesinde ilmiyenin ister istemez bir katkısı olarak görülecekti. İlmiye içinden en radikal yorumu yapan Elmalılı Hamdi Efendi'dir.[60] *Mizan*'da

---

[58] Murat Yılmaz, *Erken Dönem Jön Türk Muhalefetinde İmaj Mühendisliği*, 88-90; Jön Türk basınında dini zeminde yapılan muhalefetin karakteristiğini 1896'da Cenevre'de yayımlanan *Ezân* ile 1897'de Kahire'de yayımlanan *Kânûn-ı Esâsî*'de gözlemlemek mümkündür. Bu hususta bkz. Muhittin Eliaçık, "Jön Türk Basınında Dinî Zeminde Muhalefet," *Turkish Studies*, v. 6/3 (Summer, 2011): 75-81.
M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1989): 112-123; Recai G. Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları: (Türkiye'nin Siyasi Gelişmesi)*, 1. Kitap (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971): 150-151; Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011): 160 ve devamı.

[60] Asım Cüneyd Köksal, "Siyaset ve Hukuk Arasında Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Fıkıh Düşüncesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011): 49-

yayımlanan,[61] "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiyye" başlıklı makalesinde Elmalılı Hamdi, hilafeti varlığı zorunlu bir kurum olarak değerlendirir. Bununla beraber, zorunlu olmasının nedeni olarak İslamda toplumsal ve sosyal ilişkilerin düzenlenebilmesi, dini ve uhrevi görevlerin yerine getirilebilmesi ve adaletin sağlanabilmesi için bir kuruma ihtiyaç duyulmasını gösterir. Söz konusu yoruma göre halife bir yandan kendisine biat edenlerin vekaletini kullanırken, diğer yandan tıpkı tebaanın uymak zorunda olduğu gibi hukuka riayet eder. Müstebit bir siyasetle kanunu ihmal etmesi mümkün değildir.[62]

Elmalılı Hamdi Hoca ve Seyyid Bey örnekleri radikal çıkışlar olarak dönemin genel karakterini vermekten uzaktır. Özellikle muhafazakârlar hükümet konusunda tümüyle taviz verme niyetinde değildirler. Hükümetin kuruluşunun aklın bir gereği mi yoksa dini bir gereklilik mi olduğu konusunda yapılan tartışmalarda Mustafa Zihni Paşa bunun aklın vaciplerinden biri olmakla beraber dini bir yönünün de bulunduğunu kaydederek telifçi bir yaklaşım sergiler.[63] Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi buna destek verir. Siyasi iktidarı kullanan kimsenin aynı zamanda halife olduğu konusunda İslamcı yazarlar uzlaşmışa benzemektedirler.[64] Bu cenahtaki yazarların İslam meşrutiyeti teorisinin merkezine aldıkları hilafet nazariyesi, *hilafet-i kamile* kavramıyla karşılık buluyordu. İslamın hükümet şekli olan *hilafet-i kamile* riyasetin bir hanedana ait olduğu meşruti hükümetten ve halkın oylarıyla oluşan cumhuriyetten farklıdır. Bu öyle bir "hükümet-i İslamiye'dir ki, anda riyaset-i hükümet tevarüs tariki ile bir hanedan efradına münhasır olmayıp âfâ-yı ümmetle efrad-ı milletten" belli şartları yerine getiren bir şahsa aittir. Bu

79. Ayrıca bkz. Benjamin Flöhr, *Ein traditionalistischer Korandeuter im Dienste des Kemalismus* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2015).
Mizan, no. 76, İstanbul, 1327.
İsmail Kara, "İslamcılık Hareketi ve İlmiye Sınıfı," *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, haz. Sabahattin Şen (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995): 305-306.
Babanzâde, Mustafa Zihni, "İslâm'da Hilafet," *Hilâfet Risaleleri 3.*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003): 184-204.

64 Hamilton H. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate," *Studies on the Civilisation of Islam*, ed. S. J. Shaw (Boston: Princeton University Press, 1962): 141-150.

kimse feragat, vefat ya da azil yoluyla makamdan uzaklaştırılmadıkça makam-ı hilafeti korur ve her hareketinde ilahi yasanın sınırları içinde kalır. Dönemin yazarlarında görülen meşrutiyetle hilafeti uzlaştırma çabaları dikkat çekici boyutlardadır. Seyyid Abdülmecid, İngiliz meşrutiyet kuramıyla karşılaştırdığı İslam meşrutiyet kuramını daha köklü bir uygulama olarak değerlendirir.[65]

İttihat ve Terakki'nin hilafete yaptığı vurgu siyasal krizler, savaşlar ve kaybedilen bölgelerdeki Müslüman ahalinin karşı karşıya kaldığı trajik durumla bağlantılı olarak artacaktır. Balkanlarda ve Yakındoğu'da gelişen milliyetçiliğe karşı İslami bir söyleme ağırlık verilmesi söz konusu gelişmeyle ilişkilidir. Libya'da mahalli direnişçileri İtalyanlara karşı örgütlemek ve Senusi ailesiyle işbirliği yapmak bu eğilimin göstergesidir.[66] İttihat ve Terakki ile yakın ilişki içinde olan felsefeci yazar Naci İsmail Pelister yazdığı metinlerde Balkan Savaşı sonrasında hilafetin uluslararası ilişkiler ve Müslüman ülkeler için önemini vurgulamış, bunun yanında dini boyut taşımadan hilafetin uluslararası bir merkez olarak konumlandırılmasını teklif etmiştir.[67] Aynı şekilde, el-Hizbu'l-Vatani kurucularından Ali Fehmi Muhammed, *Menar* ve *Mısru'l Fetat* gibi dergilerde yayımlanan makalelerinde İslam Birliği'nin ideal olarak başarıya ulaşmasında Osmanlı hilafetinin önemine işaret etmiştir. Osmanlının İslam devletlerinin en güçlüsü olması ve kutsal kentleri elinde bulundurması nedeniyle hilafet makamının gerçek sahibi olduğunda ısrar ederek "hilafet umumi maslahatın ibka edilmesi için ırsi olarak Osmanlının elinde kalmalıdır" yorumunda bulunur.[68] Nitekim

---

[65] Tarık Zafer Tunaya, "Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Tefekküründe İslamcılık Cereyanı," *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler, 1876-1938: Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001): 262-266.
Taj El-Sir Ahmet Harran, "The Young Turks and the Arabs: The Role of Arab Societies in the Turkish-Arab Relations in the Period 1908-1914," *Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1979): 182-202.
"Muharebeden Sonra: Hilafet Siyaseti ve Türklük Siyaseti," *Hilâfet Risaleleri 3.*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003): 343-352.
Ali Fehmi Muhammed, "İslam Hilafeti ve Osmanlı İttihadı; El-Hılafetu'l-İslamiyye Ve'l-Cami'atu'l-Osmaniyye," *Hilâfet Risaleleri 3.*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003): 96-98.

Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle Almanların Osmanlı hilafetinden beklentileri ve İttihatçıların sömürge idareleri altındaki bölgelerde *cihadın* gücüne bel bağlamaları hilafete siyasi göndermelerin daha yüksek perdeden ifadesine yol açar. Birçok yazara göre pan-İslamizm diye nitelendirilen politikanın zirve noktası en yüksek dini otorite olan Şeyhülislam Ürgüplü Hayri Efendi'nin fetvâ-yı şerife ile cihadı ilan etmesiydi. Bundan sonraki aşama bir kamusal gösteri olarak toplumu seferber etmenin aracı olarak cihad mitinglerinin gündeme gelmesiydi.[69] Bu mitingler hükümet tarafından organize edilmekteydi. İstanbul'daki mitingler Kâzım Karabekir ve Liman von Sanders gibi tanıkların aktarımına göre basındaki coşkulu, abartılı haberlerin aksine usulen tertip edilmiş ve büyük kalabalıklardan ziyade toplama topluluklar önünde gerçekleştirilmiş etkinliklerdi. Vilayetlerde de İstanbul'dakine benzer mitingler düzenlenmesi resmi olarak mecburi tutulmuştu.[70]

Türkiye'de sağ tarih yazıcılığı cihadı laik politikalarla halkı kendinden soğutan pozitivist İttihatçıların savaş koşullarında iç kamuoyunu ve İngiliz sömürgelerindeki Müslüman ahaliyi harekete geçirmek için tasarladıkları, mecburen sığındıkları bir silah olarak görmüşlerdir. Kemalist tarihçiler ise cihadın dış dünyadan beklenen desteği almayışını hilafetin sanılanın aksine gücünün sınırlı oluşunun bir göstergesi olarak kabul etme eğiliminde olmuşlardır. Gerçi iki tarafın da haklı olduğu noktalar vardır. Her şeyden önce bu adım, İttihatçıların Alman Genelkurmayının da girişimleriyle ve daha çok Almanya'nın beklentilerine hizmet edecek şekilde attıkları bir adımdı. Gerçekte Abdülhamid döneminde hilafet hep caydırıcı bir silah olarak

---

69 Cihad fetvasının hazırlanış ve ilan edilişi süreciyle ilgili olarak bkz. Hasan Hüseyin Dilaver, *Şeyhülislam ve Evkaf Nazırı Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi, 1867-1922* (İstanbul: Sincan Matbaası, 2014).

Tahmin edilebileceği gibi, vilayetlerde düzenlenen mitinglere dair haberler dönemin basınında mübalağalı bir coşkuyla aktarılıyordu. Mitinglere katılım ve halk desteğinden tamamen kendiliğinden gelişen bir olguymuş gibi bahsediliyordu. Mehmet Beşikçi, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Seferberliği* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015): 68-74.

Avrupalı emperyalist devletlere karşı Müslüman dünyanın bir savunma aracı olarak sunulmuştu, ancak Abdülhamid idaresi elindeki silahın içinde kurşun olup olmadığını sınamaya hiç niyetli değildi ve bunu test edecekleri ortamlardan uzak kalmayı tercih etmişti. Nitekim cihad ilanı karşısında en çok şaşıranlardan biri de sabık hükümdar II. Abdülhamid'di.[71] İttihatçılar bu defa ellerindeki silahı test etmeye kalkıyorlar, Abdülhamid'in blöf için kullandığı kurumdan büyük beklentiler içine giriyorlardı. Halifenin cihad ilanı Almanlar açısından savaşın kaderini İngilizler aleyhine dönüştürebilecek bir hamle olarak görülürken, Hindistan, Afganistan, İran, Kafkaslar, Arabistan, Mısır, Trablusgarb ve hatta Batı Afrika'da propaganda yapmaya başlayan Teşkilat-ı Mahsusa hilafetin gücünü test etme sorumluluğunu taşıyacaktı.[72] Bununla birlikte, Osmanlı cihadını ve hilafetin girişimlerini gülünç duruma düşürecek asıl adım Osmanlı idaresindeki Hicaz'dan, Arabistan'ın tam merkezindeki Mekke şerifinden gelecekti. 1916 yılı Haziran'ında patlak veren Mekke Şerifi Hüseyin ile üç oğlunun öncülük ettiği isyan hareketi Hicaz'daki bedevi kabileler dışında diğer Arap eyaletlerinde ciddi destek bulamayacak olsa bile halifenin otoritesinin sınandığı bir güç gösterisine dönüşecekti.

1940'lu yıllarda yazan milliyetçi Arap yazarların[73] ve Türkiye'de ulusçu söylemin iddiasının aksine, bu isyan bütün Arap coğrafyasını temsil etmediği gibi Hicaz'la sınırlı kalmış,

---

[71] Gökhan Çetinsaya, "'İsmi Olup da Cismi Olmayan Kuvvet': II. Abdülhamid'in Pan-İslamizm Politikası Üzerine Bir Deneme," *Osmanlı*, 2 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999): 380-388; ayrıca bkz. Namık Sinan Turan, "Gerçek ve İllüzyon Arasında: Birinci Dünya Savaşına Giden Süreçte Osmanlı İmparatorluğu ve Pan-İslamizm," *Nuran Yıldırım: Armağan Kitabı: Tıp Tarihinin Peşinde Bir Ömür*, ed. Hakan Etin-M. İnanç Özekmekçi (İstanbul: Betim Yayınları, 2016): 551-581.

Goeffrey Lewis, "The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914," *Arabic and Islamic Garland: Historical Educational and Literary Papers Presented to Abdu Latif Tibawi* (Londra: Islamic Culture Center, 1977): 159-165.

Bu konuda en öne çıkan çalışma, şüphesiz, Lübnanlı-Mısırlı diplomat ve yazar George Antonius'un yapıtıdır. *Arap Uyanışı: Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü*, çev. Muhammed Karakuş, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021).

Arap milliyetçileri arasında bile tam destek görmemişti. Bununla beraber, özellikle İngilizlere karşı Gazze cephesinde Osmanlı güçlerini bir hayli zor durumda bırakmıştı.[74] Şerif Hüseyin'in aynı zamanda âyan üyesi olan oğlu ve sonraki dönemin Ürdün meliki Abdullah, anılarında hilafet makamından çok İttihatçıların rahatsızlık yaratan merkezileşme politikalarını gündeme alarak isyana meşruiyet sağlamaya çalışacaktır.[75] Gerçekte Şerif Hüseyin ve Jön Türkler arasındaki uzlaşma arayışları neredeyse savaş süresince devam etmişti. Bununla birlikte, Osmanlı hükümeti ve Suriye Valisi Cemal Paşa, isyanın Müslümanlar arasındaki olası etkilerinin engellenebilmesi amacıyla yoğun propaganda faaliyetlerine girişmişti. Cemal Paşa, Suriye'ye geldiğinde Osmanlı hilafetinin propagandasını yapmak amacıyla Selahaddin-i Eyyubi Külliyesi adında bir üniversite kurmuştu. Ayrıca Osmanlı hilafetine bağlılığı artırmak, Suriyelilerin sadakatini kazanmak, İngiliz girişimlerini bertaraf edebilmek için *Eş-Şark* adlı bir gazete çıkarmıştı. Gazetenin yayınlarının tamamıyla Pan-İslamist bir amaca hizmet ettiği görülüyordu. Buradaki bir yazıda İslamın bağımsızlığını sürdürebilmesinin üç ayağı [*kutb*] olduğu ifade edilmekteydi. İlki "Kur'an," ikincisi "Haremeyn eş-Şerifeyn," üçüncüsü ise "Osmanlı Hilafeti" idi. İngilizler, Şerif'le işbirliği yaparak bu üç ayağı yok etmeye çalışmaktaydılar. Müslümanların Avrupa sömürgeciliğinden kurtulabilmelerinin tek yolu olarak da Osmanlı halifesinin etrafında ittifak etmek gösterilmekteydi. Gazetenin muhtevası, İttihatçıların İngilizlerin desteklediği Şerif Hüseyin'in Osmanlı

---

[74] Osmanlı hükümeti ve Şerif Hüseyin İsyanı'nın gelişim süreci hakkında Türkiye'de halâ eski paradigmanın etkisi sürmektedir. Bu isyan halâ bir Arap isyanı olarak görülmektedir. İsmail Köse, *İngiliz Arşiv Belgelerinde Arap İsyanı* (İstanbul: Kronik Yayınları, 2018) ve aynı yazarın şu kitabı: *Büyük Oyunun Küçük Aktörü Şerif Hüseyin* (İstanbul: Kronik Yayınları, 2018).

Kral Abdullah, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik*, çev. Halit Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017): 40-45; buradaki iddiaların aksine İttihatçıların karşı hamleleri ve isyan sırasındaki tavırları için bkz. George Stitt, *A Prince of Arabia The Emir Shereef Ali Haidar* (Londra: George Allen & Unwin Ltd, 1948); M. Talha Çiçek, "İttihatçılar ve Şerif Hüseyin: Mekke İsyanının Nedenleri Üzerine Bir Değerlendirme," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 16 (Yaz, 2013): 41-57.

hilafeti açısından oluşturduğu tehdidi ne boyutlarda algıladığını gösteriyordu.[76]

Savaş esnasındaa İngiliz ve Osmanlı istihbaratları karşı propaganda eylemlerinin dozunu artırırken hilafet makamı bu çekişmenin tam odağında yer almıştı. Alman oryantalist Baron von Oppenheim gibi isimlerin girişimleriyle Almanlar da bu algı operasyonunda geride kalmamışlardı. İngiltere 4 Şubat 1916'da Kahire'de kurduğu Arap bürosuyla Hindistan, Sudan ve Mısır gibi bölgelerde faaliyet yürütecek bir istihbarat birimi oluşturdu. Bu birimin yayımladığı *Arap Bülteni*, Osmanlı cihadı karşıtı bir hava oluşturmak için çalışırken Osmanlı hilafetini sorgulamaya açıyordu.[77] *Arap Bülteni*'nin 49. sayısında "Gelecek Hilafet" başlıklı bir yazıda hilafet meselesinin Hıristiyan güçlerin bir işi olmadığına değinilmekte, Şerif Hüseyin'in 1916 yılında bir Arap halifeye Arapların onayıyla karar verileceğini bildirdiği iddia edilmekteydi. Arap Bürosu, *El Hakikat* gazetesinin dağıtımının yanı sıra bölgede *El Kevkab*, *El Mukattem* adlı propaganda gazetelerini finanse edip yaydı. Şerif Hüseyin'in yayın organı gibi takdim edilen *El Kıble* gazetesi de Arap Bürosu tarafından desteklenmekteydi. Arap Bürosu, *El Kıble* gazetesini zaman zaman dini konularda ve halifelik meselesinde spekülasyon yaratmak için kullanmaktan geri kalmamıştı.[78] İngiltere'nin savaş içinde hilafet meselesini ciddiyetle ele alması rastlantı değildi. Osmanlıların müttefiki Almanların bu konudaki beklentilerini, daha-

---

[76] *Eş-Şark* gazetesinde, emperyalizme karşı pan-İslam politikası çerçevesinde, emperyalizme karşı Osmanlı hilafetinin desteğiyle cihad eden Trablusgarplılara dair yazılar da mevcuttur. M. Talha Çiçek, "Birinci Dünya Savaşında Suriye'de Pan-İslamist Propaganda: *Eş-Şark* Gazetesi Örneği," *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, sayı 17 (Bahar, 2018): 107-126.

İngiltere'de politik ve akademik çevrelerde Osmanlı hilafetinin sorgulanmaya başlaması Birinci Dünya Savaşı'ndan çok daha önceki dönemlerde başlamıştı. 1870'lerden itibaren İngiliz siyaseti Osmanlı halifesinin etkisini zayıflatmak için kendisine bir siyasi hedef seçmişti. Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları, 1873-1909," *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 2 (İstanbul, 1998): 49-71.

Arap Büro ve faaliyetleri hakkında bkz. Mustafa Çabuk, "İngiliz Belgelerine Göre İngiltere'nin Ortadoğu'daki İstihbarat Merkezi: Arap Büro (1916-1920)," *Belgi*, sayı 17 (Kış, 2019/1): 1130-1147.

sı girişimlerini biliyorlardı. Cihad fetvası Hindistan'da olumlu karşılanmış ve Hilafet Hareketi ortaya çıkmıştı. Bunun toplumsal yansımaları İngiltere'yi zora sokuyordu.[79]

Hilafetin sömürgelerdeki Müslüman halk ile İngiliz ordusundaki Müslüman askerler üzerindeki etkisini kırmak İngiltere için öncelikli işlerden biriydi. İmparatorluğun Mısır'daki istihbarat ve propaganda ofisi olarak çalışan Arap Bürosu'nun yayın organı *Arap Bülteni*'nde Ekim 1918'de "Hilafet" isimli bir kitapçık yayımlandı. Eserin müellifi Roma Üniversitesi İslam Müesseseleri Profesörü Carlo Alfonso Nallino idi.[80] Çalışmada hilafetin tarihsel gelişim süreci ve Avrupalıların hilafet konusundaki yanlış bilgileri anlatılmış, 1258'de Bağdat'ın Moğollar tarafından istilasıyla hilafetin de aslında sona erdiği kaydedilmişti. Burada Kureyşilik meselesi yine gündeme getirilmekte ve Osmanlı hilafetinin meşruiyeti tartışmaya açılmaktaydı.[81] Arabistan'dan gelen haberler de Osmanlı idaresi için iç açıcı değildi. Osmanlı hükümetini savaş meydanlarının dışında da sıkıştırmak isteyen İngiltere'nin Arabistan'da hilafet unvanlı müstakil bir hükümet kurulmasını tercih ettiği haberleri ciddi bir rahatsızlık yaratmaktaydı.[82] Suriyeli Arap ileri gelenlerin Paris'te, Hintli diğer ülkelerden Müslümanların da Mısır'da toplanarak Şerif Hüseyin'i hilafet makamına getirecekleri duyumları Bâb-ı Âli'yi tedirgin etmişti.[83] Dahası, Hicaz'daki ayaklanmanın kısa zaman sonrasında Paris'te toplanan Arap Cemiyeti'nin Şerif Hüseyin'i

---

79 İngiltere, Hindistan'da doğrudan Osmanlı halifesine bir savaş açtığını belirtmekten kaçınırken, halifeyi Alman işgalinden kurtarmak şeklinde bir söylem benimsemişti. 1914 yılında Hint ordusunun yaklaşık %40'ı Müslümandı ve bazı Müslüman askerler Irak'ta özellikle dini yerlerde savaşmayı reddetmişti. Mustafa Çabuk, *İngiltere'nin Birinci Dünya Savaşı'nda Ortadoğu'daki Propaganda Faaliyetleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021): 104-108.

80 F. Gabrieli, "Ricordando Carlo Alfonso Nallino," *Levante*, XVII/2, (Roma, 1970): 5-11.
İngiltere Enformasyon Bakanlığı'nın Ortadoğu propaganda faaliyetlerinden sorumlu Arnold Toynbee, bu kitabın Osmanlı hilafetiyle ilgili Osmanlı tezlerini gerekçeli olarak çürütebilecek bir kitap olduğunu belirtmişti. Mustafa Çabuk, *İngiltere'nin Birinci Dünya Savaşı'nda Ortadoğu'daki Propaganda Faaliyetleri*, 109-110.
BOA., HR. SYS, 2316/6-1.
BOA., HR. SYS, 2316/18.

halife yapacağı haberleri ortalıkta dolaşıyordu.[84] Nitekim Şerif Hüseyin ayaklanma başladıktan iki ay sonra Osmanlı halifesinin meşru olmadığını duyurmuş ve şer'i hukuka göre kendisinin bu görevi üstleneceğini ilan etmişti.[85]

Ahmet İzzet Paşa hükümetinin 19 Ekim 1918 tarihli programında hilafet meselesi satır arasında yer bulmuş ve "Vilâyât-ı Arabiye meselesinin makam-ı hilafet ve saltanata râbıtaları mahfuz olmak üzere âmâl ve metâlib-i milliyeye muvafık bir muhtâriyet te'mini suretiyle halline çalışacağız" denilmişti.[86] Savaş sonrası dengeler içinde ve işgaller karşısında Osmanlı hükümetlerinin Müslüman dünyadan gelen tepkileri yakından takip ettiği görülüyordu. Örneğin Roma Büyükelçisi Galip Kemali, Sadrazam Ferit Paşa'ya gönderdiği yazıda Arapların maksadının "tebdil-i tabiiyet veya inân-ı esareti başkalarının yedine vermek değil, temin-i muhtariyet veya istiklâliyetdir" denilerek hilafet konusunda âlem-i İslamın hilafet makamının muhafazası için azmettiği aktarılıyordu. Roma'daki elçiye göre Şerif Hüseyin'in bu hususta suskun kalmasının İslamın nefret ve gazabına neden olacağı ileri sürülüyordu.[87]

Anadolu'da örgütlenmekte olan direniş hareketi bir yandan ulusal bir bağımsızlık mücadelesini yürütürken, diğer yandan kamuoyu desteğini alabilmek için geleneksel siyaset araçlarıyla doğrudan çatışmamaya özen gösteriyordu. Örneğin Erzurum'da 23 Temmuz-5 Ağustos 1919 tarihinde toplanan kongrede alınan kararlar arasında "Osmanlı vatanının bütünlüğü ve milletin bağımsızlığının sağlanması, saltanat ve hilafet makamlarının korunması için millî kuvvetleri yapıcı duruma getirmek ve millî iradeyi egemen kılmak esastır" ilkesi bulunmaktaydı. Yine burada alınan kararlar gereği her türlü işgale karşı bütün halinde direniş gösterileceği belirtildikten sonra hükümetin işgaller karşı-

---

84 BOA., HR. SYS, 2316/8_1-2.

85 BOA., DH.EUM. 2SB.00026.001.003'ten aktaran İsmail Köse, *Şerif Hüseyin*, 88.

86 BOA., MA, 1228/1. Ayrıca hükümet programı için bkz. *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, I (1 Teşrinievvel 1334 [1918] Tarihli Birinci İnikaddan 21 Kânunuevvel 1334 [1918] Tarihli Yirmidokuzuncu İnikada Kadar), (Ankara, 1992): 28-29; *Hadisat*, 25 Teşrinievvel 1334/25 Kasım 1918, No. 1.
BOA., HR. SYS, 2035/26-26.

sında yetersiz kalması durumunda saltanat ve hilafete bağlılığı, milli hakları koruyucu tedbirler ve kararlar alındığı duyurulmaktaydı.[88] Aslında bu konuda gösterilen duyarlılık daha kongre sırasında belirmişti. Kongrenin çalışmalarına başlamasının ardından "Kongre Heyeti" imzasıyla padişaha gönderilen telgrafta Doğu Anadolu illerince düzenlenen kongrenin "vatanın parçalanması, ulusun geleceğinin yok olması sonucunu doğurabilecek emeller ve girişimler karşısında, ulusun kutsal hilafet tahtı ve saltanat etrafında parçalanmayan bir kale oluşturduğunu dost ve düşman gözlerine anlatmak" amacı güttüğü belirtiliyordu.[89]

12 Ocak 1919'da İstanbul'da toplanan son Meclis-i Mebusan, 28 Ocak tarihli oturumunda Misak-ı Milli'yi kabul etti. Anadolu hareketinin gelişim çizgisinde önemli bir adım olan andın 4. maddesinde İslam halifeliğinin durağı ve Osmanlı saltanatının başkenti olan İstanbul şehriyle Marmara Denizi'nin güvenliğinin her türlü müdahale ve saldırıya karşı korunmuş olması gereğine değinilmekteydi.[90] Ankara'da toplanan Meclis'in de hilafet konusunda pragmatik bir yaklaşım sergilediği görülüyordu. Söz konusu tavır mebusların yemin metninde görülmekteydi: "Hilafet ve saltanatın, vatan ve milletin kurtuluş ve bağımsızlığından başka amaç gütmeyeceğime ant içerim." Meclis'in saltanat ve hilafet makamına dair hassas yaklaşımı bir süre için daha devam edecektir. Bununla birlikte kavramların kullanımındaki nüanslarda yenilikler göze çarpmaktaydı. 18 Eylül 1920 günü Meclis'te okunan hükümet programının birinci maddesinde "Türkiye Büyük Millet Meclisi millî sınırlar içinde yaşama, bağımsız olma, hilafet ve saltanatı kurtarma amacıyla kurulmuştur" denilmekteydi. İfadeden anlaşıldığı gibi, artık Meclis padişahın kuvveti değil, onun kurtarıcısı durumundadır. Ayrıca Osmanlı sözcüğünün yerini de Türk sözcüğü almıştı.

Anadolu'daki ulusal hareket ve mücadelenin lideri Mustafa Kemal Paşa'ya yönelik sağ İslami tarihyazımının sıklıkla dile

---

88 Mahmut Goloğlu, *Erzurum Kongresi* (Ankara, 1968): 110.

89 Fahrettin Kırzıoğlu, "Yayımlanmamış Belgelerle Erzurum Kongresinin İlk Günü," *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, c. 6, sayı 35 (İstanbul, 1970): 4-33.

90 Cengiz Sunay, *Son Karar Misak-ı Millî: Son Osmanlı Meclisi'nin Yakın Tarihe Yön Veren Kararı* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2008).

getirdiği gibi, başlangıçta Anadolu hareketinin liderlerinin hilafet ve saltanat hukukunu korumaya yönelik hareket ettiklerini resmi söylem ve beyanatlarında ifade etmeleri aslında pragmatik gerekçelerleydi. Bu tavır bazen hareketin önderleri içinde de bölünmelere neden olabilmekteydi. Örneğin Kâzım Karabekir'in Ankara'daki Meclis'in açılış gününün cumaya denk getirilmesini eleştirmesi önder kadro arasındaki farklı yaklaşımlardan kaynaklanıyordu. Şaşırtıcı olan şu ki bunu eleştiren Karabekir Paşa, sonraki dönemde muhalif kimliğinden ötürü sağ muhafazakâr geleneğin Kemalist tarih yaklaşımı karşısında gelenekçi yönüyle öne çıkarılan bir isim olacaktır.

Ulusal savaş döneminde dini değerlere ve İslami unsurlara vurgunun hareketin önderleri tarafından sıklıkla ifade edilmesi toplumu etkilemek ve harekete geçirmek amaçlıydı. Bu hedefle hilafet ve saltanatın kurtulmasına kadar mücadele edileceğini duyurmak için ilam ve beyanname çıkarmaktan propaganda yapmaya, kongreler tertip etmekten cemiyetler kurmaya ve din adamlarına, dini sembol ve unsurlara müracaat etmeye kadar birçok faaliyet gerçekleştirilmiştir. Anadolu hareketinin İslam bağına yaptığı göndermeler Irak ve Suriye'de işgalcilere karşı gergin bir ortam doğururken diğer yandan Afganistan, Türkistan, İran, Hindistan gibi bölgelerde Müslümanların Anadolu'daki mücadeleye sempati duymalarını ve desteklemelerini gündeme getirmiştir. İstanbul'un İngiliz ve Fransız güçlerce resmen işgali üzerine Heyet-i Temsiliye adına bir beyanname yayımlayan Mustafa Kemal Paşa, İstanbul'un mukaddes hilafetin merkezi olduğunu, bu makamın tecavüze uğramasının hilafette hürriyet ve istiklallerinin yegâne istinatgâhını gören bütün İslam âlemine raci olduğunu, işgal hareketinin hilafetin birleştirdiği mukaddes kardeşliğe bağlı biçimde bütün Müslümanların vicdanında direnme ve kıyam vazifesi uyandıracağını belirtmişti. Benzer şekilde, İstanbul hükümetlerinin Anadolu hareketini hilafet ve saltanat makamlarına karşı bir girişim olarak gösterme çabalarına Mustafa Kemal Paşa'nın beyanları ve resmi yazılarıyla itiraz edilmiştir. 1 Mayıs 1920'de Büyük Millet Meclisi adına yayımladığı bir beyannamede Mustafa Kemal, bu dedikodu ve girişimlerin amacının halk arasında fitne çıkarmak olduğunu ifade etmiş, saltanat ve hilafetin itibarının kurtarılacağı vakte kadar

mücadeleye devam edileceğini duyurmuştur. *Sebilürreşad*'da yer alan ve Mustafa Kemal imzasıyla yayımlanmış bir diğer beyannamede ise İslam âlemine çağrıda bulunularak onların "maddi ve manevi yardımlarına, şefkat ve merhamet duygularına, İslam âleminin mürüvvetine, dindaşlık, rabıta-i kudsiyesinin feyyaz tecelliyâtına" müracaat olunmuştur.[91]

Anadolu hareketinin Müslüman dünyada uyandırdığı etkide emperyal güçlere karşı verilen mücadele kadar, hilafet kurumunun esaret altında bulunuşu da belirleyiciydi. 1919 yılı sonlarından itibaren Hint Hilafet Hareketinin motivasyonunda hilafet merkezi rol üstlenmişti. "Hilafet Fonu" adıyla toplanan yardımları "İzmir Fonu" ve "Ankara Fonu" sandıkları izlemiş, özellikle bu iki fonda biriken bağışlar Mustafa Kemal Paşa'ya gönderilmişti. Hint Hilafet Hareketinin liderleri Mevlâna Şevket Ali, Mevlâna Muhammed kardeşler bu uğurda siyaseten mesafeli oldukları Londra'daki Ağa Han ve Hint Milli Hareketi lideri Gandi ile işbirliği yapmaktan geri durmamışlardı.[92] Merkezi Bombay'da bulunan Hindistan Hilafet Komitesi'nin açtığı yardım kampanyası, Hint Müslümanları, özellikle de fakir ve orta sınıflar arasında büyük ilgiyle karşılanmıştı. Bu şekilde, Hint Müslümanlarının yardımı olarak Ankara'ya yollanan para miktarı 125.000 İngiliz lirasına ulaşmıştı.[93] Bu yardımlar Netherlands Trading Company aracılığıyla Bombay'dan gönderilmişti.[94] Hint milliyetçileri ve hilafetçiler Anadolu'daki mücadeleyi yakından takip ediyorlardı. Sakarya Zaferi haberleri burada büyük coşku yaratmış, milliyetçiler bunu sömürgeci güçlere indirilmiş bir darbe olarak yorumlarken, hilafetçiler İslamın zaferi olarak görmüşlerdi.

---

91 Metin Hülagü, *İslam Birliği ve Mustafa Kemal: İngiliz Gizli Belgelerine Göre Millî Mücadelede İslamcılık ve Turancılık* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008): 44-61.
Mim Kemal Öke, *Hilafet Hareketleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991); Mustafa Keskin, *Hindistan Müslümanlarının Millî Mücadele'de Türkiye'ye Yardımları (1919-1923)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1991). Ayrıca Shan *Muhammad, The Growth of Muslim Politics in India, 1900-1919* (Ashish Publishing House, 1991).
Alptekin Müderrisoğlu, *Kurtuluş Savaşı'nın Mali Kaynakları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1980): 556-557.

94 Y. Doğan Çetinkaya, "Hint Hilafet Hareketi'nin Para Yardımı ve İngiliz İzni," *Toplumsal Tarih*, sayı 341 (İstanbul, Mayıs 2022): 44-50.

Hilafetin uzun tarihinin son dönemecinde yaşananlar ve ilgaya giden süreç çokça çalışılmış bir konudur. Son yıllarda bu araştırmalara yabancı arşivlerdeki malzemenin kullanılmasıyla daha geniş bir bakış açısı kazandırıldığı da ortada. Bununla birlikte, 3 Mart 1924'te kaldırılması sonrasındaki gelişmelere yönelik incelemeler meselenin tarihsel akışını ortaya koysa da tarih yazıcılığındaki yansımaları üzerine mufassal bir çalışma yapılmamıştır. Türkiye'de farklı siyasi ideolojilerin erken Cumhuriyet dönemine, laikliğin gelişimi çizgisinde hilafetin kaldırılmasına yönelik yorumlamaları aynı zamanda bir mitler savaşına dönüşmüştür. Resmi tarihe yönelik liberal sağ ve soldan gelen eleştiriler, özellikle sağ muhafazakâr İslamcı yazının reddiyeci tavrı karşılaştırmalı biçimde analiz edilmeye ihtiyaç bulunmaktadır. Böyle bir analiz Türkiye'nin zihniyet tarihinin ve politik kültürünün şekillendiği hatları, bu hatları temsil eden şahsiyet ve akımları, bunların beslendikleri temel kaynakları anlamak açısından bilhassa önem taşımakta. 1950'li yıllara kadar kendini kamusal alanda açıkça ifade edemeyen İslamcı ideolojinin son yarım yüzyıllık zihin haritası aynı zamanda Cumhuriyet'in değerler sistemi ve ideolojik yönelimleriyle hesaplaşma içine girmiştir. Gerek gündelik politik dilde gerekse tarih yazıcılığında söz konusu hesaplaşmanın izlerine rastlanabilir. Osmanlı geçmişi -Selçuklu ya da daha öncesi, uzun İslam medeniyetinin parlak sayfaları olarak kabul edilseler de Osmanlı kadar atıf almaz- bu hesaplaşmada Tanzimat'tan beri gelen Batılılaşma ve özellikle Cumhuriyet'le birlikte yitirilmiş bir kayıp medeniyetin sorunsuz ve en ideal parlak devri olarak yeniden kurgulanır. İyi olan ve güzel olan ne varsa Osmanlı geçmişinde tanımlanırken ondan uzaklaşma kimlik kaybı ve dahası medeniyetin yitirilmesi, İslamın değerler dünyasından kopma olarak yorumlanır. Böyle bir anlatıda hilafet müessesinin altı kalın çizgilerle çizilmektedir. Hilafet altı yüz yıllık bir İslam İmparatorluğunun farklı coğrafyalardaki Müslüman halklarını bir arada tutan harcı olarak görülür. Örneğin Osman Turan *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* isimli kitabının "İslam Birliği ve Halifelik" başlıklı bölümünde Yavuz Sultan Selim'in Memluklere karşı büyük seferini "İslam ve cihangirlik davasının bir icabı" olarak değerlendirip

Mısır seferinin en önemli sonuçları arasında hilafetin Araplardan Türklere intikali olduğunu yazar. Geleneksel anlatıdaki hilafetin Ayasofya'da devralındığı hikâyesi burada da karşımıza çıkar. Büyük bir Selçuklu tarihi uzmanı olan Osman Turan'a göre İslam davasına sahip kudretli Osmanlı sultanlarının halife olmaları kaçınılmazdır. Böylece Selçuklular zamanında maddi güç sultanlara, manevi otorite halifelere ait iken Osmanlılar bu iki makamı birleştirerek Türk-İslam mefkuresinin yükselmesinde büyük bir adım atmış, Osmanlı sultanları bu sayede İslam dünyasının maddi-manevi rehberleri ve hâmîleri olmuşlardır.[95]

Osmanlı hilafetinin Abdülhamid döneminde izlenen siyasetin merkezinde yer alacak şekilde yeniden yorumlanması onu sömürgeci güçler gözünde tehdide dönüştürürken Osmanlı İmparatorluğu'nun dışındaki Müslümanlar arasında daha saygın bir konuma taşımıştı. Nitekim bu durum Abdülhamid'i tahtan indiren Jön Türkler döneminde de dikkate alınmış ve 1908'den itibaren kaybedilen eski Osmanlı topraklarındaki Müslümanlar üzerinde hilafet otoritesinin geçerliliği gibi antlaşma maddeleriyle nüfuz alanı yaratmaya çalışılmıştı. Ancak, tüm bunlara rağmen Alman ya da İngiliz istihbarat örgütlerinin gözlerinde abarttığı kadar maddi ve fiziki olarak büyük bir etkinlik alanına ulaşılmadığı ortadaydı. Abdülhamid'in izlediği politika bir çeşit illüzyon siyasetiydi. Hilafetin Müslümanlar üzerindeki otoritesini güçlendirip bunu büyük güçlerle olan diplomatik pazarlık masasında bir koz olarak kullanmaktı. Böylelikle emperyal çağda Düvel-i Muazzama karşısında yalnızca Osmanlıların sultanı olarak değil Müslümanların halifesi sıfatıyla da hareket alanı sağlamış olacaktı. Oysa kendisi bunun yalnızca diplomatik bir koz olduğunun, bir göz boyama siyaseti olduğunun farkındaydı. Ayrıca bu konuda son derece temkinli olduğu da inkâr edilemeyecek bir başka gerçeklikti. İngilizlerin ve Fransızların gözüne hilafeti sokarak onları kışkırtmak demek onların elindeki hilafet kartını daha etkili biçimde masaya sürmelerine ne-

[95] Osman Turan, Selçuklu tarihçiliğinin en önemli isimlerinden biri olduğu gibi Demokrat Parti ve Adalet Partilerinde siyaset yapmış, sağ entelektüel çevrenin mühim isimlerindendir. Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi: Türk Dünya Nizâmının Millî, İslami ve İnsani Esasları* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003): 296-310.

den olacaktı. Reel politik anlamda hilafet Abdülhamid için "ismi olup cismi olmayan bir güç"tü. Ankara'daki hükümetin hilafeti kaldırmasının ardından İslam dünyasından örneğin Ezher ulemâsı çıkışı gibi ufak itirazların dışında kitlesel tepkiler de söz konusu olmamıştı. Mısır gazeteleri arasında Ankara'daki meclisin kararını tepkiyle karşılayanlar kadar "Türkler hilafeti Araplardan gaspetmişlerdi, şimdi o ait olduğu topraklara dönüyor. Birleşip bir halife seçmeliyiz" diye çıkışlar yapanlar dahi olmuştu. Ancak, hilafet kongrelerinin hiçbirinde beklenen sonucu elde edememişlerdi. Ulus-devletler çağında ulusüstü bir kurumun yaşatılması olanağı o kadar kolay gözükmüyordu. Elbette hilafetin kaldırılması Hindistan ya da Bosna gibi sömürge idaresi altında yaşayan yerlerde hayal kırıklığı yaratmıştı, ancak bu kararı alan Ankara'nın yeni Cumhuriyet'in yönünü belirlerken dikkate almaya niyetli olduğu bir durum değildi. Türkiye'deki sağ muhafazakâr gelenek içinse hilafetin kaldırılması İslam dünyasıyla olan bağları koparmış, evrensel hilafetin merkezi olma konumundan ufak bir ulus devlet konumuna taşımıştı Türkiye'yi. Bu durumda yapılacak şey, Kemalist tarihçilerin iddialarının tersine, sağ ideolojik söylemin önemli şahsiyetlerinin üzerinden hilafetin kaybının neden olduğu olumsuzlukları ortaya koyacak bir anlatı inşa etmektir. Bu anlatı kamuoyunun muhalif kimlikleriyle tanıdığı İslamcı mütefekkir ve yazarların anlatıları üzerinden şekillenecektir. Alternatif resmi tarih kurgusunun ana hattı Kemalist rejimin mağdurlarının tanıklıklarına dayandırılacaktır.

Karşı resmi tarihçiliğin mazlumlar hiyerarşisinde Mehmet Âkif Ersoy'un özel ve ayrıcalıklı bir yeri bulunur. Mehmet Âkif, son dönem Osmanlı siyasi düşüncesi içinde, II. Meşrutiyet'in İslamcı entelektüelleri arasında önemli bir şahsiyettir. Yalnızca düşüncelerini *Safahat*'ında ahlaki ve toplumsal bir çerçevede işlemekle, *Âsım* gibi bir portrenin ışığında idealindeki gençliği kurgulamakla kalmamış, Meşrutiyet'in İslamcı siyaset geleneğine yön veren isimler arasında yerini almıştır. Onun İslam Birliği ve hilafet konusundaki görüşleri bu yönüyle özel bir önemi haizdir. Âkif'te, büyük bir şair olmasının ötesinde, sağ İslamcı geleneğe ilham oluşturan düşünceler arasında ittihat fikri önde gelir. İttihat, İslam halkları arasında olacağı gibi din ve devlet arasındaki ilişkinin içeriğini de belirleyecektir. Hiç şüphesiz

onun fikri yapısının şekillenmesinde 19. yüzyıl İslam dünyasının yaşadığı tecrübelerin, Batı ekonomik ve siyasi yayılımı karşısında *savunmaya yönelik kalkınmacı politikalar* izleyen Ortadoğulu yöneticilerin reformlarının kültürel düzeyde neden olduğu gerilimler etkilidir. Gerçi Âkif, Batı'ya karşı tümden yok sayan bir bakışa sahip değildir. Dönemin diğer İslamcı yazarları gibi örneğin Tunuslu Hayrettin Paşa, Cemaleddin-i Efgani ya da Said Halim Paşa gibi siyasetçi ve düşünürlerin de altını çizdiği üzere Batı'nın ilim ve teknolojik gelişmelerinin alınması gereğini düşünenlerdendir. Bununla birlikte, Tanzimat'la başlayan sekülerleşmenin siyasette ve sosyal değerlerde neden olduğu ikilemi, bir tehdit ve kimlik kaybı olarak görmektedir. Dini siyasetten ayırmak da İslam ve bilhassa Osmanlı toplumu için tehlikeli bir gidişatın göstergesidir:

> Yıkılmamış, ne kadar yıkmak istesek, îman;
> Ayırmak istemişiz sonra dîni dünyâdan.
> Ayırmışız, ederek Şer'i muttasıl ihmâl;
> Asıl ikincisi olmuş, şu var ki, berzede -hâl![96]

Âkif'in muhalif kimliği hem Meşrutiyet'teki hem de Cumhuriyet Türkiye'sindeki toplumsal ve politik alandan dinin gittikçe soyutlanmasıyla, hatta kamusal alandaki sınırlamalarla benzer şekilde bir tepkiyi beraberinde getirmiştir. Kendisinden Diyanet İşleri Riyaseti'nin yapmasını istediği Kur'an tercümesini teslim etmeyişi sağ gelenekte onun rejime bir tepkisi olarak değerlendirilmiştir, oysa burada sorgulanması ihmal edilen gerçeklik aynı rejimin söz konusu görevi ona verdiğinde neden ve ne şekilde kabul ettiğidir. Bir başka önemli husus ise Âkif'in monarşik gelenek ve despotizmle arasının baştan beri iyi olmamasıdır. II. Abdülhamid'e yönelik, devrin diğer İslamcı düşünürlerinin yönelttiği türden yüksek sesli eleştirilerinin çoğu zaman belli belirsiz şekilde sağ literatürde geçiştirilir;[97] yaşamının son yıl-

---

[96] Ersoy, *Safahat*, IV. Kitap, 212.

[97] Abdülhamid'in keyfi idaresi *Safahat*'ta birçok yerde ve Âkif'in yazılarında açıkça ifade bulur. *Âsım*'da, Köse İmam'ın ağzıyla Abdülhamid'e "Yıldız'daki baykuş" denir; Ersoy, *Safahat*, VI. Kitap, 361. "İstibdâd" şiirinde ise devrin sosyal ve ahlaki anlamdaki içeriğini, jurnal ve istihbaratı sert sözlerle tasvir eder. Ersoy, *Safahat*, I. Kitap, 74.

larında bundan pişmanlık duyduğuna ya da olayı kişiselleştirdiğine dair mesnetsiz iddialara rağmen, monarşi ve keyfi rejime karşı eleştirileri eserlerinde görülür.[98] Bu, bazen "Bir şahsa esîr olmayı bir koskoca millet, / Mekrinle mi yâ Rab sanıyor kendine devlet?"[99] şeklinde, bazen de "Saltanat nâmına, din nâmına bin maskaralık... Ne felâket ne rezaletti o devrin hâli!"[100] demek yoluyla ifade edilir.

Sağ tarih kurgusu Mehmet Âkif'in muhalif kimliğinin Abdülhamid ve monarşist idare yönünü görmezden gelse de onun İslam Birliği ve bilhassa hilafet konusundaki görüşlerine sıklıkla atıfta bulunur. Âkif, İslam Birliği'ni Batı karşısında yok olmanın önündeki engel olarak görür ve Süleymaniye Kürsüsü'ndeki vaazında bunu yapabilecek merkezin hilafeti elinde tutan Osmanlı olduğunu kaydeder. Sağ muhafazakâr literatürün sıklıkla tekrarladığı bir söylem burada bir model oluşturur. Ona göre İslamın son penahı bu hükümettir ve dinin son yurdu da burasıdır.[101] İslam âleminin koruyucusu, dinin muhafızı olma anlatımı Âkif gibi dönemin İslamcı entelektüellerinin ortak vurgularından biri olup Cumhuriyet döneminin muhafazakârlarını etkilemiştir. Bu anlayışa göre hilafetin kaldırılması yalnızca Müslümanlar arasındaki irtibatın kesilmesi, onarılmayacak bir yaranın açılmasıyla değil, İslamın yüzyıllarca hâmîliğini yapmış Türklerin bu işlevini de yitirmesi demektir:

> Zavallı Âlem-i İslam eğer sâlibe henüz
> Sarılmıyorsa, kolundan çeken: Hilâfetiniz.
> Hilâfet olmasa: Dünya tanassur eyleyecek...
> O halde, şimdi bizim hakkımız değil ölmek.[102]

---

98 Örneğin Mustafa Armağan'a göre Bedüizzaman'ın Abdülhamid'e yönelik tepkisi ve eleştirileri prensiplerle ilgilidir, oysa Âkif meseleyi kişiselleştirmiştir. Mustafa Armağan, *Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008):298-299, 300, 308. Halbuki Âkif'in şiirine "İstibdat" adını vermiş olması kişiselleştirmekten çok, prensipte keyfi monarşiye karşı olduğunun göstergesidir.

99 Ersoy, *Safahat*, I. Kitap, 17.

100 Ersoy, *Safahat*, II. Kitap, 146.
İsmail Hakkı Şengüler, *Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyatı*, c. IX (İstanbul: 1990-1992): 231-232.
Ersoy, *Safahat*, IV. Kitap, 245-246.

Milliyetçilik ideolojisi, dönemin kullanımında kavmiyetçilik, hilafet gibi ulusüstü İslam enternasyonalizmini temsil eden kurumların algılanış ve yorumlanış biçimini değiştirirken İslamcılar arasında ittihadın önündeki engel halini almıştır. Âkif de böyle düşünenlerdendir. Ona göre kavmiyetçilik en medeni, en müterakki cemiyetleri birbirine düşürür. "Anasır-ı mürekkebesi bilaistisna cahil bulunan bir cemaati tarumar eder." O halde bu düşüncede birleşme noktası hilafettir.[103] Hilafetin yok olması fikri Âkif'te intihar anlamına gelmekteydi. Bu nedenle "Reîs-i âilenin intihârı: Çılgınlık! / Hilafet'in, o henüz pâyidâr olan arşın / Sukûtu müdhiş olur"[104] diye hilafetin kaldırılmasından çok önce yazdığı bu şiirde bir olasılıktan bahsetmiş olduğu gibi, 1920'lerde halâ İslam Birliği fikrinden ümidi kesmediği anlaşılıyordu. Muhafazakâr literatürde Milli Mücadele'nin aslında dini değerler çerçevesinde biçimlendiği, ancak sonrasında gücü ele geçiren Kemalist liderliğin yeni devleti seküler bir anlayış üzerine inşa ettiği şeklindeki eleştirinin hareket noktalarından biri de savaş koşulları içinde kullanılan argümanların İslamcı aydınlar arasında bulduğu destektir. Âkif, Kastamonu'daki vaazında Hintli bir Müslümanın ağzından durumu şu şekilde aktarır: "Dünyada istiklaline sahip bir hükümet-i İslamiye var ki o da sizsiniz. Aman aranızdaki vahdeti sarsacak en ufak bir harekete bile meydan vermeyiniz. Sonra bütün Müslümanların akıbeti pek vahim olur."[105] Bununla birlikte, 1920-1922 arasında Âkif'in bir umutsuzluğa kapıldığı, İslam Birliği hayalinin gerçekleşmesi olasılığının her geçen gün azaldığını düşündüğü yazdıklarından anlaşılmaktadır. Nisan 1922'de yazdığı "Leylâ" şiirinde artık İttihad-ı İslamın onun için kavuşulması mümkün olmayan Leylâ'yla özdeşleştirilmesi böyle bir ruh halinin yansımasıdır: "Hayır! Şark'ın, o hodgâm olmayan Mecnûn-i nâ-kâmın, / Bütün dünyada bir Leylâ'sı var: Âtisi İslam'ın."[106]

---

[103] Şengüler, *Külliyat*, c. V, 292-293.

[104] Ersoy, *Safahat*, IV. Kitap, 246.
Şengüler, Külliyat, c. IX, 337.

[106] Ersoy, *Safahat*, VII. Kitap, 432. Bununla birlikte, 12 Ocak 1924 tarihli "Vahdet" şiirinde ise Âkif, Müslümanların parçalanmışlıklarından söz ederken bir gün mutlaka Allah'ın onları birleştireceğine olan inancını dile getirir. Ersoy, *Safahat*, VII. Kitap, 442.

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ve Hilafet

Türkiye'de sağ muhafazakâr ya da İslamcı düşüncenin tarih tezlerinin kurgulanmasında, özellikle hilafet bahsinin incelenmesinde hareket noktası olan isimler arasında Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Mustafa Sabri Efendi, hilafetin kaldırılması sırasında ve sonrasında kaleme aldığı metinler ve yaptığı yayınlarla bu konuda oldukça geniş bir malzeme bırakmıştır. Mustafa Sabri Efendi, II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'nda "hâfız-ı kütüb" görevinin yanı sıra bu dönemde Medresetü'l-vâizîn'de tefsir, Medresetü'l-mütehassisîn ile Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliği yapmıştı. Kurucuları arasında yer aldığı Tedkîk-i Müellefât-ı Şer'iyye'den başka Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslamiyye'nin başkanlığını üstlenmiş bir isimdi. Cemiyetin yayımladığı *Beyânülhak* dergisinde başyazar olarak kaleme aldığı makalelerle de dikkat çeken bir yazardı. Yazı hayatı bununla sınırlı kalmamış, *Peyâm-ı Sabah*, *İkdam*, *Yarın* ve *Alemdar* gibi yayınlarda da makaleleri çıkmıştı. Mustafa Sabri Efendi, ilmiye içinden gelmekle birlikte siyasetle ilgisini hiç kaybetmemişti. II. Meşrutiyet döneminde Mebusan Meclisi'nde Tokat mebusu olarak bulunmuş, başlarda İttihatçılara sempati duyarken kısa zaman içinde Ahali Fırkası, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın kurucuları arasında yer almıştı.[107]

Mustafa Sabri Efendi'nin siyasi kariyeri, Mondros Mütarekesi sonrasında beliren kriz ortamında ona yeni fırsatlar sundu.[108] 4 Mart 1919'da kurulan Damad Ferid Paşa hükümetinde şeyhülislam olarak yer alırken, 6 Haziran 1919'da Paris Konferansı'na giden Damad Ferid Paşa'nın yerine sadrazamlığa vekâlet etti. Bu sırada Mustafa Kemal'in Sultan Vahideddin tarafından geniş yetkilerle Anadolu'ya gönderilmesine karşı çıktı. Aynı yıl

---

[107] Serhat Başar, *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamları* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ., 2017): 263; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri, 1996): 116-117.

[108] Yaşamı ve çalışmaları hakkında bkz. Amit Bein, "'Ulama' and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)," *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, (Leiden: Brill Academy Press, 2009): 65-90.

kabinenin düşmesi üzerine padişah tarafından Âyan Meclisi üyeliğine getirildi. 19 Şubat 1919'da kurulan ve Teâlî-i İslam Cemiyeti'ne dönüşen Cem'iyyet-i Müderrisîn'in reisliğini yaptı, burada ikinci başkan olan İskilipli Mehmet Âtıf ve Said Nursi ile birlikte çalıştı. Tüm bu bağlantıları, Sevr Antlaşması'na karşı takındığı olumlu tavrı[109] ve Milli Mücadele karşıtı girişimleri kendisini Kemalist tarihçilik için baştan itibaren hedefteki kişilerden biri haline getirmekteydi.[110] 150'lilikler listesine giren ve bundan sonraki yaşamının önemli bir kısmını Mısır'da geçiren Mustafa Sabri Efendi buradaki ilk yıllarında Anadolu hareketinin önderlerine karşı olan menfi tutumundan dolayı tepkiyle karşılanmışsa da sonraki dönemde Mısır uleması ve siyasi çevrelerinden destek görmüş, dostlar edinebilmişti. Yurtdışındaki dönemde de basın aracılığıyla muhalefetini sürdürdü. Örneğin 1927 Nisan'ında gittiği ve beş yıl kaldığı Gümülcine'de oğlu İbrahim Sabri'yle çıkardığı *Yarın* adlı dergideki yazılarında İslam dünyasının yöneldiği Batılılaşma hareketini şiddetle eleştirdi. Mısır'daki döneminde ise *el-Ehrâm*, *el-Aḫbâr*, *Minberü'ş-şarḳ*, *el-Feṯḥ*, *el-Hidâyetü'l-İslamiyye*, *el-Câmi'atü'z-Zeytûniyye* gibi gazete ve dergilerde İslam düşüncesi, dini ilimler konusundaki fikirlerini yazmaya devam etti. Burada özellikle İslamı Batı düşüncesi ve değerlerine göre yorumlayan Kāsım Emîn, Muhammed Ferîd Vecdî, Muhammed Mustafa el-Merâgī, Muhammed

---

[109] Sevr Antlaşması'nın imzalandığı 10 Ağustos 1920'de Mustafa Sabri Efendi şeyhülislamlık makamındadır ve antlaşmayı imzalamıştır. Bazı çalışmalarda bu antlaşmayı imzalamasının yakın aile çevresinde de ağır biçimde tenkit edildiği anlatılır. Yine ona yönelik eleştirilerde İzmir'in kurtuluşu sonrasında bile Ali Kemal ile anlaşıp yeni bir ordu kurarak Ankara Hükümeti'ne karşı gelmek istediği aktarılır. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972): 257-258.

Ali Sarıkoyuncu, "Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Millî Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum ve Davranışları," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XIII/39 (Ankara, 1997): 787-812; Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, c. 1 (Ankara: Cem Yayınevi, 1998): 374-376, 436-438; İlhami Soysal, *150'likler* (İstanbul: Gür Yayınları, 1985): 19, 38, 118; Hakan Özoğlu, *Cumhuriyetin Kuruluşunda İktidar Kavgası: 150'likler, Takrir-i Sükûn ve İzmir Suikastı*, çev. Zuhal Bilgin (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011): 63-64.

Hüseyin Heykel, Ali Abdürrâzık gibi Mısırlı aydınların görüşlerini şiddetle eleştirdi.[111]

Mustafa Sabri Efendi'nin kitapları resmi tarihe karşı alternatif bir anlatı kurgulama gayretindeki sağ muhafazakâr yazarlar için vazgeçilmez kaynaklar arasındadır. Bu kitapların yayımlandığı yayınevleri ve yayına hazırlayanların bilhassa Mustafa Sabri'ye yükledikleri anlam dikkat çekicidir. Söz konusu yaklaşıma göre yeni nesiller çoğunlukla Mustafa Kemal Atatürk'ü modern Türkiye'nin kurucusu, milli kahraman ve lider olarak tanırken, son Osmanlı şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi'yi tanıyan çok azdır. "Oysa o, imanı dışında hiçbir silahı olmamasına rağmen büyük bir hamlenin önderliğini yapmış, dini için yurdundan hicret etmiş, karşılığında ise ihanetle suçlanmış büyük bir mücahittir." *Hilafetin İlgasının Arka Planı* adlı çalışmasının yayınlayan tarafından hazırlanan giriş kısmında kitap, "siyonist ve Haçlı güçleri"nin Osmanlı hilafeti aleyhine uyguladıkları planları ispatlayan ve gösteren ilk vesika olarak nitelenir. Siyonizm ve Yahudi meselesi Mustafa Sabri'nin yazdıklarında da başroldedir, adeta yaşanan bütün olumsuzlukların sebebidir.[112]

Dinin siyasetten ayrılması meselesi Mustafa Sabri Efendi'nin üzerinde en çok durduğu konulardan biridir. Bu meseleyle ilgilenmesi, Türkiye'den göçü ve hilafetin kaldırılmasının öncesinde başlamıştır. Henüz şeyhülislamlığı döneminde 5 Nisan 1919'da *Vakit* gazetesine verdiği mülakatta konuyla ilgili görüşlerini paylaşmıştır, ancak hilafetin ilgasını izleyen dönemde yazdıkları din-devlet ayrılmazlığına dair daha keskin ifadeler ortaya koymaktadır. Ona göre hilafet ile hükümetin ayrılması, iki taraf açısından da olumsuz sonuçlar doğuracak bir girişimdir. Zira

---

111 Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi," *İslam Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006): 350-353.
Mustafa Hilmi'nin yayımladığı nüshada izlenen yöntem ve Mustafa Sabri'nin düşüncelerinin incelendiği bölümde Siyonizme yönelik göndermeler, İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı sıkıntıların ardında Yahudi komplolarının bulunduğu şeklindeki mükerrer vurgular dikkat çekicidir. Mustafa Sabri Efendi'nin yaşadıklarından çıkardığı sonuçlar aktarılırken Yahudilerden başka hiç kimsenin İttihatçıların ve Kemalistlerin baskıcı politikalarından kurtulamadığı ileri sürülür. Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, ed. Mustafa Hilmi, çev. Oktay Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017): 17-18, 42.

sözlükte "niyabet" [başkasının yerine geçmek] anlamına gelen hilafet, ıstılâhî olarak Peygamberin hükümetine niyabetten onun ümmetini yönetmektir. Hilafet, hükümetten yani niyabeti üstlenen makamdan ayrıldığında ortada ne hilafet ne de niyabet kalmamaktadır. Mustafa Sabri Efendi'ye göre dinin siyasetten ayrılması hükümetin dini kaidelerle mukayyet olmaması anlamına gelecektir. Din hükümetten ayrıldığında otoriteyi elinde tutan hükümet baskın güç haline gelirken, din bu gücü kaybeder. Sabık şeyhülislamın yaklaşımınca söz konusu ayrım din ve hükümetin bağımsız olmaları sınırında kalmaz, mutlaka daha ileriye gider. Mesele dinin hükümetin emri altına girmesine kadar varır ki sırf bu hal bile İslamın ilkeleriyle uyuşmaz. Bunun nedenini İslamın hem bir din hem de devlet oluşuyla açıklar.[113]

Mustafa Sabri Efendi, hilafetin kaldırılmasına giden süreçte meclisin gerek içinde gerekse dışında basın yoluyla hilafet makamının işlevini yitirdiğine, onun sorumluluklarının meclis tarafından yüklenildiğini savunan Celal Nuri ya da Halil Hulki ve İlyas Sami gibi yazar ve mebuslara karşı çıkar. Bunların hilafetin meclise devrine yönelik gerekçeler ürettiklerini belirtir, ama kendisinin derdinin bu değil, hilafetin otoriteden soyutlanması, dolayısıyla hükümetin dini bir nitelikten uzaklaşması olduğunu söyler. Ona göre hilafet-hükümet ayrımının yapıldığı sistemi meşrutiyet sistemine benzetmek doğru değildir; zira meşrutiyette halife asli icra makamını muhafaza eder ve dilediği kimseyi sadrazamlığa getirerek onun aracılığıyla diğer sadrazam ve şeyhülislamı atayabilir. Gerekli şartlar oluştuğunda meclisin halife tarafından seçilen kişileri düşürebilmesi halifenin onlar üzerindeki otoritesini ortadan kaldırmaz. Diğer sistemde ise durum tam aksidir. Halifenin yetkileri, vekaleten değil asaleten meclistedir ve halife bu yetkilerini kaybetmiştir. Mustafa Sabri, hükümetin hilafetten ayrılmasını şeriatın hükümet üzerindeki kontrolünün kaldırılması ve hükümetin bundan sonra onun emir ve yasaklarını tanımaması anlamına geleceğini belirtirken, "eskiden de halifeden otorite alan ve halifeye sadece dini önder gözüyle bakan, onun gücünü kullanan devlet ricâli vardı, dolayısıyla hükümet-hilafet ayrımı yeni bir şey değildir" diyen-

[113] İbrahim Bayram, *Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018): 495-499.

lere eskiden bu yetkiyi alanların sıradan bir *tegallüb* içinde olduklarını söyler. Hilafeti üzerine almaya cesaret edemeyen eski zamanların emirleri, onu tahkir etmek için değil, ona *tazimen* sadece halifeden hükümet almakla yetinirler. Ona göre bugün hilafeti hükümetten yoksun bırakmak isteyenler ise bu makamı, yani peygamber naibliğini beğenmeyen ve kabul edilmesi halinde şeriata bağlılık gibi bir durumla karşı karşıya kalmaktan çekinen bir zevattan oluşmaktadır.[114]

Mustafa Sabri Efendi'de dikkat çeken bir diğer yorum da Osmanlı klasik döneminin teorisyenlerince onay verilmeyen hilafette taaddüd meseledir. Ona göre İslami şartlara uyan hükümet sayısınca halife çıkabilir, burada önemli olan aralarında çatışmanın olmamasıdır. Bu halifelerden birinin otoritesinin daha üst olması ve içtihatlarının diğerlerini de bağlaması caizken o günün şartlarında bunun kolay olmadığını düşünen Mustafa Sabri, yine de Müslümanları bölmemek için tek halifenin olmasını tercih eder. Kimilerinin kendisi hakkında ileri sürdüğü hilafette veraseti savunduğu iddialarını ise reddeder. Şartları yerine getiren bir şahsın bu makamı üstlenmesi mümkündür. Bu manada ona göre melik ve sultanın yanı sıra bir cumhurbaşkanı da halife olabilir. Tam bu noktada hilafetin bir ümmetin hakkı olduğu ve halifenin istemesi durumunda bunu bir topluluğa devredebileceğini söyleyenleri hilafeti aslından uzaklaştırmaya çalışan, düşüncelerinde samimi olmayan bir zevat olarak nitelendirir. Mustafa Sabri'nin eleştirileri Türkçe yazanlarla sınırlı kalmaz. Halifenin bir kısım haklarının kullanımının meclise devredilmesinde hiçbir mahzur olmadığını söyleyen Mısırlı Muhammed el-Mısrî ya da Osmanlı halifelerinin Kureyş'ten olmadıkları için hilafetlerinin sahih olmadığını yazan Vâhid el-Eyyûbî de onun eleştiri oklarına muhatap olurlar. Aynı şekilde hilafet-hükümet ayrımını savunan ve bu sayede İslam devletleri arasında ilişki-

[114] Mustafa Sabri Efendi'ye göre idari sistemini dini müdahalelerden soyutlayan, onu medeni ve siyasi hukukundan çıkaran bir devlet *Darü'l İslam* olarak anılamaz. Ona göre parlamenter sistemle hükümet vazifesi millete bırakılan işleyişlerde böyle bir ayrılık girişimi hem hükümetin hem de milletin adeta kendi irtidadlarını haykırmaları gibidir. Ona göre hükümeti dinden uzaklaşmış bir milletin bu uygulamaya rıza göstermesi, o milletin İslam ile bağını sorgulatacak bir girişimdir. Bayram, *a.g.y..*, 500-502.

lerin daha da gelişeceğini iddia eden eski Lazkiye mutasarrıfı Abdülgani es-Sünnî'ye ağır eleştiriler yöneltir. Hükümet etme yetkisi elinden alınan halife işten çıkarılmış bir işçiye benzer ve fonksiyonunu yitirir. Hiç şüphesiz, burada kastedilen son halife Abdülmecid Efendi'nin durumudur.[115]

Türkiye'de sağ muhafazakâr ideoloji için önemli atıf kaynaklarından biri olan Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'ye göre hükümetin bir İslam rejimi olduğunun göstergesi dinin o hükümet üzerindeki nüfuzudur. İslamda şahısların ferdi ve toplumsal olarak dini yönleri vardır. Bir milletin İslam ümmeti olduğunu gösteren ferdi Müslümanlıklarının yanında toplumsal şahsiyet olarak da Müslüman olup İslami ahkama bağlı bulunmalarıdır. Bireysel olarak İslama bağlı oldukları halde hükümet düzeyinde ve toplumsal alanda İslam ahkâmını uygulamayan bir cemiyette gerçek anlamıyla bir Müslümanlığın yaşanması mümkün değildir. Şer'i ahkâma bağlı olmayıp mutlak anlamda özgürlüğünü ifade eden hükümeti seçen ve bağlılık ortaya koyan bireyler İslam gömleğinden sıyrılırlar. Mustafa Sabri, "devletin din ile bağı olmamalıdır. Devlet namaz kılıp oruç tutamaz, bunlar bireylere farzdır" şeklindeki yorumları da reddeder ve devleti, millet, hükümet ve ülkeden müteşekkil bir kavram olarak yorumlar. Buradan hareketle milleti yani cüzü ilgilendiren mantık olarak küllü de ilgilendirir. Devletin dilinin anayasada belirtilmişken dininin çıkarılması Mustafa Sabri'ye göre garip bir hadisedir. Anayasa'yı milletle hükümet arasında bir sulh olarak gören eski şeyhülislama göre "devletin dini İslamdır" maddesini anayasadan çıkaran millet, dini günlük yaşamından da çıkarmış demektir.

Mustafa Sabri Efendi, 1980'lerden sonra da Türkiye'deki İslamcı düşünür ve yazarların laiklik meselesini gündeme alırken ileri sürdükleri tezlerin önemli bir kısmını dayandırdıkları bir atıf kaynağı olmayı sürdürecektir. Aynı yıllarda eserlerinin Türkçeye çevrilmesi İslamcı yazarlar arasında onun tezlerinin yeniden değerlendirilmesi ve gündeme taşınmasına olanak sağ-

[115] Mustafa Sabri Efendi, İslam kongrelerinin hilafet makamına alternatif gösterilmesine bu noktada karşı çıkar. Bu organizasyonlar irşâd ve davetin yanı sıra İslam milletleri arasında bağlantı kurup birtakım ilişkileri geliştirseler de halifenin yerini dolduramazlar. Mustafa Sabri, ***Hilafet ve Kemalizm***, haz. Sadık Albayrak (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992): 274-275.

lamıştır. Mustafa Sabri, *Hilafet ve Kemalizm* adıyla çevrilen çalışmasında hilafet meselesini ele alırken, din-devlet ilişkisine ve laikliğe de sıkça gönderme yapar. Ona göre millet bir dine bağlı iken hükümetin dinsiz olması hükümetin din aleyhinde kötü girişimlerde bulunabilmesi anlamına gelir. Dinin devletten ayrılması, Müslüman hükümetinin İslamın boyunduruğundan çıkması, İslam dininin otoritesine son verilmesi demektir. Böyle bir durumda din bireysel düzeyde yaşansa dahi artık eskisi gibi hâkim değil hükümete mahkûm bir vaziyette yaşar ki bu bile işin küfre kadar uzanabileceğinin delilidir. "Ortada hâkim de mahkûm da yoktur, bundan maksat birbirlerine müdahale edemeyecek şekilde din ve hükümetin birbirinden ayrılmasıdır" diyenlere itiraz eden Mustafa Sabri, İslamın yasasının uygulanmadığı beldenin İslam beldesi olmaktan çıkacağını söyler.[116] Onun bu görüşleri 1990'larda Türkiye'nin *darü'l harb* olup olmadığı, cuma namazının bu koşullarda kılınıp kılınamayacağı şeklindeki tartışmaları hatırlatmaktadır.

Mustafa Sabri Efendi, hilafetin kaldırılması sürecinde bu konuda destekleyici tavır ortaya koyan ve bunun için şer'i bir engel olmadığını mecliste yaptığı uzun bir konuşmayla savunan Mehmet Seyyid Bey'i de ağır biçimde eleştirmiştir. Muhatabına faraza bu kurumun kaldırılmasında şer'i bir engel olmasa bile devam edecek bir hilafetin ne mahzuru olacağını sorar. Ayrıca hilafetin kaldırılmasındaki faydayı kanıtlamak için bunun *cevâz* şeklinde değil, *vücûb* şeklinde olması gerektiğini söyler.[117] Seyyid Bey, dönemin İlahiyat Fakültesi'nde dekan ve İslam hukuku müderrisi olarak Meclis'te aynı zamanda Adliye Vekili olarak yaptığı uzunca bir konuşmada *Hilafetin Şer'i Mahiyeti* üzerine değinmiş ve hilafetin dini değil dünyevi bir kurum olduğunu savunmuştur.[118] Onun İslami kaynaklardan yola çıkarak yaptığı açıklamalar hilafetin kaldırılması konusundaki olası kuşkuların kaldırılmasında

---

[116] Mustafa Sabri, *Hilafet ve Kemalizm*, 160-162.
İbrahim Bayram, *Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, 511.
Yaşamı hakkında bkz. Sami Erdem, "Seyyid Bey," *İslam Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009): 54-56; ayrıca bkz. İsmail Kara, "Seyyid Bey (Çelebizade Mehmed)," *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999): 529-530.

önemli ölçüde etkili olmuştu.[119] Gerçi Seyyid Bey'in hilafet makamını yorumlama biçimi zaman zaman daha önce bu konuda yazdıklarıyla çelişecek nitelikte[120] ve İslami kavramlarının sınırlarını dönemin koşullarına uygun biçimde esnetecek şekildedir.[121] Bu konuşmada hilafetin dini değil dünyevi bir kurum olduğu fikrini savunarak hilafeti *hakikî* ve *sûrî* olmak üzere ikiye ayırmış, var olan hilafetin gerçek hilafet olmadığını söylemiştir. Bununla birlikte, hilafeti fıkıhtaki vekâlet akdi çerçevesinde halkla halife arasındaki bir sözleşme biçiminde tanımlamıştır. Seyyid Bey yalnızca konuşmasıyla değil, kaleme aldığı risalesiyle de halifenin yetkilerinin sınırlandırılmasını ve sonuç olarak hilafetle saltanatın birbirinden ayrılabileceği görüşünü dini ve tarihsel açıdan temellendirilmeye çalışmış bir isimdir.[122] Bu kimliğiyle Mustafa Sabri Efendi'nin hedefinde olması şaşırtıcı değildir.

---

[119] Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer'iyyesi: Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 3 Mart 1340 [1924] Tarihinde Mün'akid İkinci İçtimâında Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer'iyyesi Hakkında Adliye Vekili Seyyid Bey Tarafından İrad Olunan Nutuk* (Ankara, ts. [1924]). Yeni harflerle sadeleştirilmiş yayınları için bkz. *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, haz. Suphi Menteş (İstanbul, 1969); *Şeriat Açısından Halifeliğin İçyüzü*, haz. Hasan Adnan Önelçin (İstanbul, 1970); "Hilâfetin Şer'î Mahiyeti," haz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, c. 1 (İstanbul, 1987): 179-220.
Seyyid Bey'in *Usûl-i Fıkıh* adlı çalışması benzer kitaplarda bulunmayan, ancak dönemin aktüel tartışma gündemi dolayısıyla yer verilmiş olan hilâfet ve halifenin yasama yetkisi konusunda uzun bir bölüm içerir. Yazar, burada hilafetin Peygamberin halefi olarak din ve dünya işlerine vekil olmak anlamına geldiğini belirtir. *Usûl-i Fıkıh, Cüz'-i Evvel: Medhal* (İstanbul, 1333). Bu bölümün yeni harflerle basımı için bkz. Seyyid Bey, "Hilâfet," haz. Sami Erdem, *Hilâfet Risâleleri*, c. 4, haz. İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004): 443-484.
Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)," *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sayı 2 (İstanbul, 1996): 119-146.
Hilâfet ve Hâkimiyyet-i Milliyye (Ankara, 1923. Abdülganî Senî Bey'in *el-Ḫilâfe ve sulṭatü'l-ümme* adıyla Arapçaya tercüme ettiği eser (Kahire, 1342) Fransızcaya da çevrilmiştir ("Califat et souveraineté nationale," *RMM*, LIX [1925]: 5-81. Üzerinde yazarı belirtilmeyen, ancak meclisten bir grup âlim tarafından kaleme alındığına dair rivayetler bulunan eserin Seyyid Bey'e ait olduğu konusunda güçlü deliler ileri süren bir çalışma olarak bkz. Sami Erdem, *Seyyid Bey'in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993): 80-85.

Hilafetin kaldırılması konusunda Seyyid Bey gibi ilmiyeden bir başka desteği temsil eden ve makamın kaldırılması teklifini meclise sunan mebusların arasında yer alan Urfa Mebusu Şeyh Safvet Efendi de Mustafa Sabri'nin eleştiri oklarından kurtulamayanlar arasındadır.[123] Mustafa Sabri Efendi'nin eleştirileri yalnızca Türkiye'deki yeni rejime ve onun liderlerine yönelmiyordu. Kendisinin Şehzade Nizamettin Efendi'ye yakınlığı bilinmekteydi. Bunun yanında son Halife Abdülmecid Efendi'nin yanında yer alan Hafız İsmail Efendi ve onun 7 Şubat 1927'den itibaren Kahire'de çıkardığı *Müsavat* gazetesinin de karşıtları arasında yer alıyordu. İki çevre arasındaki şiddetli polemikler ve ihtilaf, hilafet meselesi üzerinde de izlerini yansıtıyordu. Mustafa Sabri, "Maskeler Sıyrılıyor" başlığı altında Ankara hükümetine yazdığı bir eleştiri yazısının devamı niteliğindeki "Sıyrılan İkinci Maske" başlıklı yazıda *Müsavat* çevresini hedef tahtasına koyar. Buradaki iddiaya göre, *Müsavat* gazetesi "Halifecilik perdesi" arkasında "dinsiz" yüzünü göstermekte, Türkçe yayımlanan bu yegâne hilafet gazetesi de dinin devletten ayrılmasına esas itibariyle taraftar çıkmaktadır. Mustafa Sabri Efendi, böylelikle son halife Abdülmecid Efendi'yi eleştirilerinin odağına almıştır. Mustafa Sabri'ye göre Abdülmecid Efendi'nin halifeliği sahih değildir, onun tellallığını yapanların dinin dünyevi işlerden el çekmesine, siyasetten ayrılmasına cevaz vermelerini bu nedenle şaşırtıcı bulmamaktadır.

Mustafa Sabri Efendi'nin sağ muhafazakâr geleneğin hilafet meselesine yaklaşımlarının rotasını belirleyici niteliği onun tavizsiz bir muhalif oluşu ve sert polemikçi üslubunda aranabilir. Eleştirileri hilafet meselesiyle sınırlı değildir. Milliyet, laiklik, kadın-erkek meselesi, alafrangalaşma, lisan meselesi, başta

---

[123] Mustafa Sabri Efendi, çalışmalarında Reşid Rıza ve Mısır'da Emiru'ş-Şuarâ olarak anılan Ahmet Şevki Bey'i de tenkit eder. Hilafet konusundaki genel duruşunu takdir etmekle birlikte Reşid Rıza'yı meseleyi yeterli düzeyde teşhis edememekle suçlar ve Reşid Rıza'nın *el-Hilafe* adlı kitabında hilafeti kaldıran kimselerden halâ medet ummasını eleştirir. Şair Ahmet Şevki'ye ise yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni yücelten ve Mustafa Kemal Paşa'yı öven bir kaside yazdığı için sitem eder. Hüseyin Yazıcı, "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmet Şevki ve Şiirlerinde Sultan II: Abdülhamid," *İlmî Araştırmalar*, sayı 4 (İstanbul, 1997): 191; İbrahim Bayram, *Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, 513.

şapka olmak üzere toplumsal reformlar, dini terbiye eksikliği de onun ağır bir dille eleştirdiği meseleler arasında yer alır. Bu konuların hemen hepsinde takipçileri olacaktır, ancak hilafet meselesini ele alırken ileri sürdüğü iddialar sonraki dönemin İslamcı yazarlarının tekrar etmekten vazgeçmediği bir söyleme dönüşecektir.[124]

Mustafa Sabri, hilafetin kaldırılmasının Mustafa Kemal'in İslamiyeti Türkiye'den kaldırma stratejisinin en iyi göstergesi olduğunu savunur. Ona göre sırf ülkeyi savunduğu için Mustafa Kemal'i desteklemek doğru değildir; zira savaşın amacı İslami değildir. "İslam'da İmamet-i Kübra" yazısının büyük bölümü Ankara hükümetinin barış görüşmelerinde yaptığı pazarlıklara ve "Lozan faciası" tartışmalarına ayrılmıştır. Sonrakilerce de çokça tekrarlanacağı üzere, hilafetin Lozan sırasında İngilizlerin isteğiyle kaldırılacağının vadedildiğini söyler:

Harb-i Umumi neticesinde İzmir'i velev muvakkatan olsun İstanbul'daki hilafet hükümetinin elinden alarak Yunanlılara ve-

---

[124] Mustafa Sabri'nin çalışmalarının sağ muhafazakâr yazın içinde itibar görmesi, yeni basımların yapılması onun Kemalist rejime muhalefetin söylemsel altyapısını en sert biçimde inşa etmesi ve böylelikle bir hareket noktası olmasıyla ilişkilidir. Son dönemde yazıları yeniden toplanmış ve İslami Medrese Yayınları tarafından farklı başlıklar altında basılmıştır. Almanya'da faaliyet gösteren Im Auftrag Des Islam Platformu'nun yayınları arasında yer bulan bu çalışmalarla yayıncılar "Kemalist darbe sonrası ilimde fikirde kupkuru bir hâle gelen Anadolu gençliğini aslî fikir ve hüviyetine döndürmeyi" amaçladıklarını ifade ediyorlar. Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, sadeleştiren Feridun Dinçer (İstanbul: İslami Medrese Yayınları, 2019); *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*, haz. Abdulkadir Coşkun (İstanbul: İslami Medrese Yayınları, 2018); *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, çev. Abidin Korkmaz (İstanbul: İslami Medrese Yayınları, 2018); *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi*, haz. Abdulkadir Coşkun (İstanbul: İslami Medrese Yayınları, 2018); *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi*, çev. Mahmut Petek (İstanbul: İslami Medrese Yayınları, 2019); *Dînî Müceddiddler (Dinde Reformcular)*, haz. Abdulkadir Coşkun (İstanbul: İslami Medrese Yayınları, 2018); *Kadın Meselesine Bakışım*, çev. Mahmut Petek (İstanbul: İslami Medrese Yayınları, 2019); *İslam'da Tartışılan Meseleler*, haz. Abdulkadir Coşkun (İstanbul: İslami Medrese Yayınları, 2018).

ren ve sonra bunu Ankara'nın laik hükümetine iade eden İngilizler, kesden kabahatli vaziyete düşürdükleri hilafeti bu alışveriş içinde âlem-i İslam'a sezdirmeden komisyon aldılar.

Siyasal yaşamında Ankara Hükümeti'ne yönelik eleştirilerine konu olan pazarlıklara benzer ortamlarda bulunmuş biri olarak Mustafa Sabri Bey'in eleştirileri, Ankara'ya husumetinin yansımasıdır. Aynı şekilde İngiliz yanlısı bir tavır sergileyen *Müsavat* çevresinin eleştirileri de Cumhuriyet rejiminin "otoriter" bulunması üzerine inşa edilmiştir. Dinle ilgili eleştirileri de çoğunlukla modern bir toplumda dinin manevi önemini vurgulayan tipik muhafazakâr tutumun sonucudur. *Yarın* ve Mustafa Sabri Efendi çevresinin tutumu daha karmaşık ve çelişkilerle doludur. Nuray Mert'in işaret ettiği gibi, "Cumhuriyet Türkiye'sine başta medenileşme stratejisi olmak üzere her bakımdan ve çok kökten eleştiri getirdikten sonra Yunanistan'da yerleşik Müslüman nüfusun o ülkenin kanun ve kurallarıyla bağlılığından hoşnutlukla söz edip, o hoşnutluğun o ülkenin 'medeniliği'yle ifade edilmesini anlamak zordur."[125]

Mustafa Sabri Efendi'den Kadir Mısıroğlu'na Uzanan Çizgi

Türkiye'de sağ muhafazakâr geleneğin tarih okumasında ve alternatif Cumhuriyet tarihi literatürünün oluşumunda katkısı bulunan ve sıklıkla atıf yapılan isimlerden biridir Mustafa Sabri Efendi. Onun gibi bir dönem neredeyse mitsel bir önem atfedilen Rıza Nur'un anıları, bilhassa Lozan üzerine yazdıkları,

---

[125] *Yarın*'ın devamı olarak çıkan *Peyâm-ı İslâm*'da da Mustafa Sabri imzasıyla yer alan "Türkiye ve Hariçteki Anasır-ı Müslime" başlıklı yazıda Bulgaristan, Sırbistan ve Yunanistan'daki Türklerin akılları Türkiye'de yaşamaları kınanmakta, *Yeni Adım* ve *İnkılâb* gibi yayınların "dinsiz Türkiye'nin dümen suyuna gittikleri ileri sürülmektedir. Buna göre, Türkiye Osmanlı ile bağını koparmış, içine kapanmıştır. Dışarıda kalanların onunla irtibat arayışı anlamsızdır. Mustafa Sabri'nin yazıda dikkat çeken ifadesi şöyledir: "Bereket versin ki medeni bir devlet dâhilinde yaşıyoruz." Mustafa Sabri, "Türkiye ve Hariçteki Anasır-ı Müslime," *Peyâm-ı İslâm*, no 1 (Eylül, 1930)'dan aktaran Mert, "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını," 145-146.

şair Necip Fazıl'ın tarih tezleri, sonraki yıllarda da takipçiler edinmiştir. Mustafa Sabri Efendi'nin sadık takipçileri arasında özellikle resmi tarih karşıtı çevrelerin sözcüsü konumuna gelen Kadir Mısıroğlu ilk sıralarda yer almaktadır. Mısıroğlu radikal çıkışları, polemikçi üslubu ve hakarete varan içerikteki ajitasyona dayalı konuşma biçimiyle özellikle radikal çevrelerde karşılık bulan bir isimdi. Aslen hukuk eğitimi almış olmasına rağmen gençliğinden itibaren çeşitli basın organlarında gazetecilik yaparak, Atatürk karşıtı fikirleriyle ismini duyurmuş bir yazardı. Atatürk ve Cumhuriyet'e hakaret suçlamasıyla birçok defa hapis yatmış, 1974 affıyla cezaevinden çıkmış, Milli Selamet Partisi'nde Necmeddin Erbakan'ın yanında siyasi hayata girmişti. 12 Eylül 1980 darbesi sonrası vatandaşlıktan çıkarılan, Batı Almanya ve İngiltere'de yaşayan Mısıroğlu, 1964 yılında kurduğu Sebil Yayınları ve neşrettiği *Sebil* dergisiyle düşüncelerini yayabilmiştir. Bununla birlikte, büyük çoğunluğu Cumhuriyet tarihinin ağır eleştirisine dayalı altmıştan fazla çalışmayla tanınmıştır.[126]

Kadir Mısıroğlu, Cumhuriyet tarihinin tartışmalı konuları üzerine keskin bir polemik yürütmüş, birçok yayın yapmıştır. Bilhassa bir hezimet olarak nitelendirdiği Lozan üzerine yazdığı *Lozan Zafer mi, Hezimet mi?*, Kurtuluş Savaşı'nın gerçekte din adına yürütülmesine hizmet eden din adamlarını işlediği *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücâhidler*, *Osmanoğulları'nın Dramı* ve son Padişah Vahideddin imgesinin sağ İslami cenahtaki inşasına hizmet eden *Bir Mazlum Padişah: Sultan Vahided-*

[126] *Sebil* üzerine yaptığı araştırmada Eroğlu'nun ortaya koyduğu üzere, *Sebil*'de yapılan haberler, yazılan yazılar ve öne çıkarılan konular İslamcı düşünceye göre şekillenmiş ve yayın politikası olarak anti-komünizm, anti-Siyonizm, anti-emperyalizm, anti-kapitalizm ilkeleri benimsenmiştir. Sebil, muhteva olarak yakın tarihten anekdotlar, hatıralar, inkılap eleştirileri, Siyonizm aleyhtarlığı, önemli din âlimlerinin görüşleri, Osmanlı Türkçesine dair yazılar ve aktüel konulara yer vermiştir. Özellikle de *Sebil* gazetesinin kurucusu ve baş yazarı olan Kadir Mısıroğlu'nun görüşleri gazetenin genel havasını belirlemiş; kapak tasarımları ve manşetleri karşıt siyasi oluşumlara muhalefeti apaçık ortaya koymuştur. İbrahim Hakkı Eroğul, "Türk Basın Hayatında İslamcı Bir Yayın Olarak Sebil Gazetesi (1976-1992)," *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı 4 (Kış, 2019): 185-210.

din gibi çalışmaları ilgi görmüştür.[127] Bunun yanında, Atatürk'e muhalefetiyle tanınan *Ali Şükrü Bey* hakkındaki kitabı da Cumhuriyet'in Kurtuluş Savaşı okumasına alternatif bir okuma arayışının ürünü olarak ortaya çıkmıştır.[128] Kadir Mısıroğlu, hilafet meselesine birçok defa değinmekle birlikte kitapları arasında önce Lozan'ın üçüncü cildinde bu konuya geniş bir yer vermiştir. Kitabın konusu açısından bakıldığında bu denli geniş bir yer verilmiş olması hilafetin kaldırılmasının Lozan'da İngilizlere verilmiş büyük bir ödün olduğu hususunda okuru ikna etme çabasına bağlanabilir. Nitekim konunun ele alınışına dikkat edildiğinde erken İslam tarihinden başlayarak Lozan'a kadar oldukça geniş bir zaman diliminde mesele mütalaa edilmiştir.[129] Bununla beraber, konunun Lozan'la ilişkisi yalnızca

---

[127] Kadir Mısıroğlu'nun oldukça verimli bir yazı hayatının olduğu görülmektedir. *Lozan Zafer mi, Hezimet mi?* C. I-II-III (1965, 1974, 1977); *Macar İhtilâli* (1966), *Yunan Mezâlimi (Türk'ün Siyah Kitabı)* (1967), *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücâhidler* (1967), *Amerika'da Zenci Müslümanlık Hareketi* (1967), *Moskof Mezâlimi* C. I-II (1970), *Musul Meselesi ve Irak Türkleri* (1972), *Osmanoğulları'nın Dramı* (1974), *Ali Şükrü Bey* (1978), *Bir Mazlum Padişah: Sultan Vahideddin* (2005), *Bir Mazlum Padişah: Sultan Abdülaziz* (2006), *Bir Mazlum Padişah: Sultan II. Abdülhamid* (2007), *Osmanlı Tarihi* C. I-II-III (2013, 2014, 2017), *Tarihten Günümüze Ermeni Meselesi ve Zulümler* (2015), *CHP'nin Günah Galerisinden Sayfalar* (2015). Bunun yanında fikri eserleri, şiir, roman ve Cüneyd Emiroğlu mahlasıyla yaptığı çevirileri de bulunmaktadır. Başyazarı olduğu *Sebil* dergisinin 249 sayısı Türkiye'de haftalık olarak (1976-1980), 20 sayısı da Almanya'da aylık olarak (1989-1991) neşredilmiştir.

Yaşamının son yıllarında Mehmet Âkif, Necip Fazıl, Selahattin Eyyubi gibi isimler için yaptığı hakaret içerikli konuşmalarla gündeme gelmiş ve tepki çekmiştir. Youtube'daki tarih içerikli kanallar üzerine yapılan bir araştırmada Kadir Mısıroğlu'nun kanalı 80.198 abone ile ikinci sırada yer almıştır. Sansasyonalite burada etkin bir rol oynamaktadır. Zira son videoya verilen olumsuz oy sıralamasında aynı kanal birinci sırada gelmektedir. Bu durum, izleyici kitlenin kanal tercihinde, kanal politikasını onaylamanın yanı sıra merak duygusunun da etkili olduğunu göstermektedir. Mustafa Sami Mencet-Koray Ergin, "Popüler Tarihin Dijital Boyutu: Youtube'daki Tarih Kanallarının İncelenmesi," *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi Özel Sayısı*, sayı 29 (Akdeniz Üniversitesi Yayını, 2018): 333-335.

[128] Kadir Mısıroğlu, *Zafer mi, Hezimet mi?* C. 3, (İstanbul: Sebil Yayınları, 1977): 13-303.

beş sayfalık bir yerde kurulur (s. 202-207). Buna göre hilafetin ilgasına giden süreçteki "siyasî manevra Lozan Konferansı esnasında tezgahlanmıştır." Mısıroğlu'nda oldukça belirgin olan antisemitist tavır burada da ortaya çıkar. Hilafetin yıkılışında İngilizlerin gizli elçisi Hahambaşı Haim Nahum Efendi'nin rolüne de atıf yapılmadan geçilmez. Zira o güne kadar hilafeti konuşmalarında göklere çıkaran Mustafa Kemal'i ikna etme işi ona düşmüştür. Ankara'nın izlediği taktik Lord Curzon'a karşı uzaktan yükseltilmiş bir nevi teslim bayrağı gibidir.[130]

Hilafetin bütün tarihini yazma iddiasıyla kaleme aldığı *Geçmişi ve Geleceğiyle Hilafet* isimli kitap Mısıroğlu'nun iç kapağında belirtildiği üzere *Lozan Zafer mi, Hezimet mi?* isimli eserin üçüncü cildinden ayrı ve genişletilmiş bir basımdır. Yazar çalışmasını "büyük mücâhid, allâme Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin necip hâtırasına..." ithaf etmiştir.[131] Bu ithaf, kitabın içeriğindeki yaklaşımlar ve yorumlama biçimi dikkate alındığında şaşırtıcı değildir zira Mısıroğlu, hilafet meselesini neredeyse bütünüyle Mustafa Sabri Efendi'nin izinden giderek ele almakta ve onun tezlerini bir anlamda güncelleyerek tedavüle sokmaktadır.

Mısıroğlu'nun hilafet kurgusunda Osmanlı yüzyılları elbette ayrıcalıklı bir yere sahip olacaktır. Çünkü bu devir onun deyişiyle "hilafetin, cihan siyasetinde müessir bir surette kullanılması ile de hilafet tarihinin en alâka çekici kısmını teşkil etmektedir."[132] Hilafetin Osmanlı toprakları dışındaki Müslü-

---

[130] Mısıroğlu'na göre bu teslim bayrağının Türk siyaset ufkunda dalgalanması 3 Mart 1924'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde vaki olacaksa da onun sırrî ve gayriresmisi daha önce böylelikle gerçekleşecektir. İlk anda hilafetin ilgası konusunda İngilizlere garanti verilmiş, bunun ancak İkinci Meclis'te gerçekleşebileceği hususu gizliden belirtilmişti. Mısıroğlu, *Zafer mi, Hezimet mi?* C. 3, 206-207.

Kitap neredeyse Lozan'ın üçüncü cildinde yazılmış geniş bölümün aynı şekilde yayımlanmış hâlidir. Burada bir tek dördüncü bölüm başlığı altında hilafetin geleceği meselesi ele alınmıştır. İlga kararının ardından doğan otorite boşluğunu aşma yolunda yapılan kongreler ve ihya girişimlerine yer verilmiştir. Ayrıca Muhammed Hamidullah ve bazı Arap yazarların tekliflerine değinildiği gibi Şahin Uçar'ın ve kendi teklifi de eklenmiştir. Kadir Mısıroğlu, *Geçmişi ve Geleceğiyle Hilafet* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1993).

Mısıroğlu, *Hilafet*, 114.

manlar üzerindeki etkisi hakkında yazdıkları bariz yanlışlıklar içermektedir. 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rusya'nın Osmanlı topraklarındaki Ortodoksların hâmîlik hakkını kazanması karşısında Osmanlı halifesinin de Rusya'daki Müslümanların halifesi olarak kendini kabul ettirdiği aktarılır (s. 121). Oysa Küçük Kaynarca Antlaşması'nda böyle bir madde olmadığı gibi Osmanlı halifesinin ruhani riyaseti Rusya'daki Müslümanlar üzerinde değil yalnızca Kırım'daki Tatarlar için söz konusudur.[133] Sağ muhafazakâr tarihyazımının Abdülhamid ve hilafet anlatısı burada da buluşur. Mısıroğlu, hilafetin cihan siyasetinde ağırlık kazanmasının II. Abdülhamid devrinde ve onun dahiyane siyaseti sayesinde gerçekleştiğine işaret eder. Ancak, burada adeta muhafazakâr popüler tarihçilerin ürettiği şehir efsanelerini tekrarlamaktan geri kalmaz. Buna göre hilafet müessesinin nüfuzunu kullanan Abdülhamid, yönettikleri bölgelerde Müslümanların yaşadığı büyük güçleri birbirine düşürmüş, onları elindeki bu güç sayesinde frenleyebilmiş ve "otuzüç yıl, ülkeyi bir karış toprak vermeden idare edebilmiştir."[134] Sultan Abdülhamid hilafet sayesinde Türk ve Müslüman tebaayı devlete sıkı surette bağladığı gibi İslam dünyası üzerinde de ilk defa kurumu ciddi

---

[133] Antlaşmanın büyük ölçüde istismara uğrayan ve tartışma yaratan, Ruslara Osmanlı Ortodoksları üzerinde himaye hakkı verdiği iddia edilen 7 ve 14. Maddelerinin Rusya tarafından kasten yanlış yorumlanmış olduğu artık tarihsel bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Antlaşmada söz konusu olan İstanbul'da bir elçilik binası açılması (md. 5) ve burada bir kilise yapılması (md. 7), ayrıca Beyoğlu'nda ana yol üzerinde Rus itikadınca bir Ortodoks kilisesi inşasına izin verilerek Rusya'nın bu kilisenin himayesini üstlenmesiydi (md. 14). Roderic H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility. The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered," *Slavic Review*, XXXV/3 (1976): 463-483; *a.g.y.*., "The 'Dosografa' Church in the Treaty of Küçük Kaynarca," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLII/1 (1979): 46-52.

[134] Gerçi Mısıroğlu Tunus'un Fransızlar tarafından ani işgali ve Mısır'ın İngilizlerce zaptı dışında tek karış toprak vermediğini dipnot olarak bildirse de bu iddia gerçek değildir. 1990'lı yıllarda özellikle Kemalist tarihçiler ve sağ muhafazakâr yazarlar arasında bu mesele güncel medyada ve gazetelerde bir hayli tartışılmıştır. Bu konuda sağduyulu ve akademik bir bakış için bkz. Engin Deniz Akarlı, *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions*, Doktora Tezi (New Jersey: Princeton University, 1976).

ve müessir bir otorite haline getirebilmiştir. Bu siyaseti takviye için Hicaz Demiryolu'nu inşa ettirmiştir. Yazara göre hattın inşa masraflarının üçte bir nispetinde Hint Müslümanlarından temin edilmesi bile hilafet siyasetinin kudretini anlamaya yeter bir hususdur.[135] Hicaz Demiryolu üzerine yapılan çalışmalar finansman konusunda buradaki iddiaların gerçek olmadığını ortaya koymuşsa da muhafazakâr tarihçilik bu hususu bilhassa Abdülhamid'in Müslüman dünya üzerindeki etkisi ve gücünün bir göstergesi olarak tekrar edegelmiştir.[136]

Abdülhamid'in hilafet makamına kazandırdığı yeni güç ve prestij, Hicaz Demiryolu gibi Müslümanların hizmetine sunulmuş projelere rağmen Necip Fazıl'ın "dava manifestosu olarak" sunduğu Ulu Hakan'ından beri yerleşik bir kabul halini alan "Siyonist, mason ve dış güçler" şer üçgeni, Mısıroğlu'nun çalışmasında da iş başındadır ve Abdülhamid'i tahttan etmek için harekete geçerler.[137] Ondaki bu kurgu Müftüoğlu gibi yazarlarca

---

[135] Mısıroğlu, *Hilafet*, 124; Hicaz demiryolunun finansmanı hakkında bkz. Murat Özyüksel, "Osmanlı Demiryolu İşletmeciliğinde Bir Devlet Girişimi: Hicaz Demiryolu," *İktisat Dergisi*, sayı 292 (İstanbul, 1989): 18-23; sayı 293-294 (1989): 29-43. Ayrıca bkz. Murat Özyüksel, *The Hejaz Railway and the Ottoman Empire: Modernity, Indıustrialisation and Ottoman Empire* (New York: I.B. Tauris, 2014): 69-95.
Abdülhamid'in bu hattın inşasındaki temel beklentisi aslında Suriye ve Hicaz arasındaki bölgede devletin etkinliğini artırmaktı, oysa muhafazakâr literatürde bu proje döneminde bir propaganda söylemi olarak kullanıldığı gibi halifenin dünya Müslümanlarına bir jesti ve hizmeti olarak da gösterilmiştir. Ömer Faruk Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Hicaz Demiryolu Projesi* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2011). Böyle çalışmalardan birinde, "Sultan Abdülhamid, demiryolu hattı vasıtasıyla Hindistan'daki 60 milyon Müslüman'ı etkileyecek; Afganistan ve İran'ı da hilafet müessesesinin tesiri altına alabilecekti" yorumu yapılır. İsmail Çolak, "Bir Mübarek Proje Hicaz Demiryolu," *Gerçeğe Doğu Zafer*, sayı 512 (Ağustos, 2019).
Siyonistlerin Abdülhamid'e menfi bakışı sağ literatür için Sultanın Filistin'de Teodor Herlz'in tekliflerini geri çevirerek onlara yurt vermemesiyle ilişkilendirilmiştir. "Siyonistler bu işte tek başına da değildirler. Masonlar ve meşrutiyet diye Sultanın kuyusunu kazan gafil muhalifler de onlarla işbirliği yapmışlardır". Yaşar Kutluay, *Siyonizm ve Türkiye* (İstanbul: Koloni Yayınları, 2000): 101; bu yaklaşımın tipik bir sunumu için bkz. Mesut Mezkit, "II. Abdülhamid ve Siyonizm," *Yeni Fikir*, sayı 11 (Temmuz-Aralık, 2013): 93-98.

da tekrarlanır.[138] Mısıroğlu'nun çalışmasında İngilizlerin hilafete karşı olumsuz bakışı devamlı işlenir. Ona göre Abdülhamid'in hilafet müessesine kazandırdığı güç İngilizleri rahatsız etmiştir. Bunun için İttihatçılarla işbirliği yaptıkları gibi, Şerif Hüseyin gibi satın aldıkları yöneticilerle Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlıları zor durumda bırakmaktan da çekinmemişlerdir. Şerif Hüseyin'in neden olduğu krizin tek nedeni İngilizler de değildir bu bakışa göre, onu Hicaz'a gönderen "gafil İttihatçılar" da yaşananlardan onlar kadar sorumluluk sahibidir.[139] Kemalist tarihyazımının hilafetin gücünün yoksunluğunun delili olarak gösterdiği cihadın karşılık bulmamış oluşu sorgulamaya açılırken bunda gerçeklik payı olduğu, ancak söz konusu gelişmeye Müslümanlar arasındaki irtibatın zayıflığı gerekçe gösterilir. Bununla birlikte, devletin nüfuzunun en zayıf olduğu sorunlu bir dönemde bile hilafet makamına Müslümanlar arasında bağlılık sürmüştür.[140] Bu yaklaşıma göre Cihad-ı mukaddes "devletin elinde bilinen bütün silahlardan çok daha kuvvetli bir güçtür,"

---

138 Mustafa Müftüoğlu'nun iddiasınca Abdülhamid'i hâl eden heyetin içinde Türkiye Grant Orient Locası'nın reisi olarak Emanuel Karasu'nun yer alması Siyonizme karşı olan İslamın önderinin küçük düşürülmesi amacıyladır. *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*, c. 3 (İstanbul: Çile Yayınları, 1976): 244. Yeni yapılan araştırmalarda ise Emanuel Karasu'nun Siyonizm meselesine mesafeli bir Osmanlı Yahudisi olduğu ifade edilmektedir. Zeynep Uçak, *Selanik Mebusu Emanuel Karasu Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: Libra Yayınları, 2016): 26-34. Mısıroğlu'na göre Abdülhamid Arap ileri gelenlerini İstanbul'da yakınında bulundurur. Çocuklarını okutturur, Türk terbiyesi vererek böylece onları devlete bağlama gayesi güderdi. Şerif Hüseyin'i de sürekli İstanbul'da tutmuş, mezuniyetinde bile Arabistan'a göndermemişti. Bunun nedeni Sultan'ın Şerif Hüseyin'in İngilizler tarafından belli bir amaçla kullanıldığını bilmesidir. Buradan çıkarılan sonuç İttihatçıların bunu göremeyecek kadar öngörüsüz olmalarıdır. Mısıroğlu, *Hilafet*, 126-128.

140 Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman yapımı cihadın gerekli tesiri ortaya koyamadığı şeklindeki yorumlar Kemalist ve anti-Kemalist tarih yazıcılığında üzerinde çok durulan konulardan biridir. Bu hususta akademik çalışmalar daha soğukkanlı yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Bkz. Erik Jan Zürcher [ed.], *Birinci Dünya Savaşı'nda Cihat ve İslam*, çev. Ayşen Gür (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019); Rıdvan Ayaydın, "Cihad-ı Ekber ve Sahadaki Etkileri," *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015): 67-80.

ancak vefasızlık ve ihanet gibi gerekçelerle sonuca ulaşamamıştır.[141] Mısıroğlu, hilafet tarihinde Osmanlı devri için ileri sürülen ve bilhassa İngiliz siyasetinin Osmanlı hilafetinin gayrimeşruluğunu ispat için kullandığı Kureyşilik şartına da değinir. Ona göre bu tariz yersizdir zira Âl-i Osman Kureyşi'dir. Buna gösterdiği delil ise Osman Gazi'nin eşi, Edebali'nin kızı Mal Hatun'un seyyide olması, yani Peygamber soyundan gelmesi şeklindeki iddiasıdır. Osmanlı erken tarihine dair kroniklerde bu hususta bilgiler yer alsa da bu konuda kesinlik yoktur.[142] Kaldı ki bu gibi iddialar 15. yüzyıldan beri Osmanlı hanedanının diğer Müslüman hanedanlar arasındaki konumunu yüceltmek adına politik amaçlarla ileri sürülmüştür. Ancak, bunların gerçeklikle ilişkisi olmadığı bugün erken Osmanlı tarihine dair çalışmalarda ortaya konmuştur.[143]

Hilafetin kaldırılışına giden sürecin ustalıklı bir İngiliz siyasetiyle örüldüğü yolundaki yaklaşım Mısıroğlu'nun çalışmasında oldukça belirgin biçimde altı çizilen bir iddiadır. Mısıroğlu bu noktada Mustafa Kemal'in askerlik yeteneklerini bile tartışmaya açacak şekilde konuya girer. Balkan Harbi gibi erken bir devrede Şarköy çıkarmasında uğradığı askeri yenilgi üzerine Enver Paşa tarafından sürgün edildiğini ileri sürdüğü Sofya'da Alman karşıtlığına ve İngiliz taraftarlığına sürüklendiği savı hilafetin kaldırılışının bir İngiliz planı olduğunun altyapısının inşasıdır. Mısıroğlu, resmi tarihin Atatürk'ü ve onun askeri-siyasi başarılarını merkeze koyan anlatısı karşısında Mustafa

---

[141] Metin Hülagü, *Pan-İslamizm: Osmanlı'nın Son Umudu* (İstanbul: Yitik Hazine, 2006).

Osmanlı kroniklerinde bu konuda veriler olduğu bilinir. Osman Gazi'nin Mal Hatun ile evlendiğine dair bilgiler Âşıkpaşazâde, 6, ayrıca bk. *Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü'l-ârifîn*, vr. 3b; Mecdî, 20-21; Cenâbî Mustafa Efendi, vr. 556a gibi kaynaklarda rastlanmaktadır. Oruç b. Âdil ise *Tevârîh-i Âl-i Osmân*'da (8-9, 84) şeyhin Osman Gazi ile evlenen kızının adının Râbia Hatun olduğunu kaydeder.

Bu evlilik olayıyla ilgili kaynaklardaki verilerin değerlendirmesi için bkz. V. L. Menage, "On the Recenstons of Urug's History of the Ottomans," *Bulletin of the School of Oriental and Africa Studies*, XXX (1967): 314-332; ayrıca bu konuda sorgulayıcı bir bakış için bkz. Colin Imber, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi," *İslami Araştırmalar Dergisi*, çev. Seyfettin Erşahin, c. 12, sayı 1 (1999): 17-26.

Kemal'in askerlik yetenekleri konusunda spekülatif ve gerçekle çelişir iddialarla yola çıkarak alternatif bir hat oluşturur. Bu durum aslında liberal sol tarihçilerde de rastlanabilen bir husus olmakla birlikte Mısıroğlu gibi sağ muhafazakâr yazarlarda daha keskin bir dille karşılık bulur. Resmi tarihin tüm tezlerinin aksini iddia etme eğilimi burada da kendini ortaya koyar. Anti-Kemalist tarih yaklaşımının tezleri peş peşe konu bütünlüğünü kimi zaman ihlal edecek biçimde sıralanır. Bunlardan ilki Mustafa Kemal'in ilk önce Vahideddin'in şehzadeliği döneminde onun güvenini kazanıp hilafet ve saltanata bağlı bir subay imajı çizerek gizli amaçlarına ulaşmak için hazırlıklar yaptığıdır. İşgal sonrası aslında ülkeyi içine düştüğü felaketlerden kurtarma isteği ve azminin Vahideddin'de oluştuğu, Mustafa Kemal Paşa'nın "İttihatçılar aleyhine görünmek" suretiyle Sultan'dan Dokuzuncu Ordu Müfettişliği'ni alarak Anadolu'ya gönderildiği anlatısı ikinci bir duraktır Kemalist tarih tezine alternatif oluşturmada. Mısıroğlu, Mondros Mütarekesi'nin olumsuzluklarını dahi Mustafa Kemal'e yükler. Öyle ya, mütarekeyi imzalayan İzzet Paşa, onun teklifiyle iş başına getirilmiş, bakanların birçoğu onun tavsiyesiyle atanmışlardır.[144] Mustafa Kemal'in İngilizlerle gizli bir antlaşma yapıp ona bağlı hareket ettiği, aynı şekilde amaçlarına ulaşmak için Bolşeviklerle işbirliği yaptığı iddiaları kitapta sürekli gündemde tutulur. Buradaki kurguya göre 1921 yılında Mustafa Kemal'in tayin ettiği Refet Paşa ile Harrington'ın Erkân-ı Harbiye'den gönderdiği murahhaslar arasında İnebolu civarında bir çiftlikte gerçekleşen görüşmede saltanat ve hilafete dair siyasi müzakereler yapılmış, bundan sonraki dönemde hilafeti gözden düşürmek için İngilizler ve Mustafa Kemal Paşa ortak bir strateji izlemiştir.[145]

Sağ muhafazakâr tarih söyleminin en iddialı savlarından bir diğeri de aslında İngilizlerin Osmanlı hilafeti ve saltanattan kurtulmak için işgal sonrası bütün süreci koordine ettikleri, Ankara'daki hükümeti alttan alta destekleyip Mustafa Kemal'in başarıya ulaşıp bir lidere dönüşerek hilafeti kaldıracak programı uygulamaya koymasına zemin hazırlamasıydı. Buradan ha-

[144] Mısıroğlu, *Hilafet*, 149.
Mısıroğlu, *Hilafet*, 172.

reketle Mustafa Sagir olayı da İngilizlerin tertibi olduğu gibi, İstanbul'daki silah depolarının kapılarına Hintli Müslümanları koyup "din kardeşliği" saikasıyla Kuva-yı Milliyecilerin bu depolardan silah kaçırmalarına göz yummak İngiliz siyasetinin bir gafleti değil, ustalıkla ortaya konmuş bir siyasi taktiğiydi. Diğer taraftan da Mustafa Kemal, hilafet ve saltanat ile Anadolu'nun arasını açmak için var gücüyle çalışmıştır.[146] Mısıroğlu ve aynı çizgideki yazarlar bu iddiaları dile getirirken kendileriyle çelişmekten kurtulamazlar. Bu iddiaların dayandırıldığı başlıca kaynak Rıza Nur'un metnidir. Bir noktada İngilizlerle ortak olarak hilafeti yıkmak için çalışan Mustafa Kemal Paşa anlatısı yerini, hilafeti üzerine almak için uğraşan Mustafa Kemal'e bırakır.[147] Gerçi hilafete karşı İngiliz kumpasları sağ gelenekte bir hayli kullanılan bir konu olmakla beraber,[148] burada Kâzım Karabekir Paşa'nın tanıklığı işin içine girer. Kadir Mısıroğlu, Lozan görüşmelerine kadar Mustafa Kemal'in hilafeti yüceltirken sonraki süreçte bu çizgiden uzaklaştığını söyler. Ona göre burada belirleyici olan İngilizlerin Lozan'daki baskıları ve barışa şart olarak hilafetin bir tehdit olmaktan çıkarılması yolundaki ke-

---

146 Buna göre Mustafa Sagir'in casus sıfatıyla Mustafa Kemal Paşa'yı öldürmek üzere Ankara'ya gönderilmesi ve sonrasında dolaylı yoldan ihbar edilerek yakalatılıp astırılması da İngiliz siyasetinin hakiki amacını gizlemek üzere yapılmış bir girişimdi. Mısıroğlu, *Hilafet*, 175. Mustafa Sagir olayı hakkında yapılmış son bir çalışma için bkz. Sabahattin Özel, *Casustur Casus: Mustafa Sagir ve Diğerleri* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021).
Mısıroğlu, çalışmasında bu iddiayı Karabekir'den yola çıkarak aralıklarla tekrar eder. Böylelikle Mustafa Kemal'in zaman içinde hilafet konusunda stratejisini ne şekilde değiştirdiğini yansıtmaya çalışır, ancak burada bütüncül ve ikna edici bir kurgudan çok uzak olduğu görülür. *Hilafet*, 178 ve 222-224.

148 Örneğin Sâmiha Ayverdi'ye göre hilafeti milyonlarca Müslümanın yaşadığı sömürgeleri üzerinde bir tehdit olarak gören İngilizler, Osmanlıların elinden onu alabilmek için imparatorluk dahilindeki ortaklarına Kânûn-ı Esâsî, Meşrutiyet ve parlamento gibi kışkırtıcı meselelere yönlendirmişlerdir. Böylelikle Sultan Abdülhamid'in güçlü iradesi sınırlanacak ve hilafet üzerinde diledikleri gibi tasarrufta bulunabileceklerdir. Bu konuda İstanbul'da çalışan ve kulaklara bunları fısıldayan suflörlerden biri de Sir Henri Eliot'tır. *İbrahim Efendi Konağı* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayını, 1973): 187.

sin siyasetleridir. Kısacası, söz konusu kurguda hilafet gerçekte hezimet olarak nitelendirilen bir barış için kurban edilmiş bir müessesedir. Bu konuda Mustafa Sabri Efendi'nin tezlerini takip ettiği açıktır.[149]

Mısıroğlu, bu sürecin hilafetin saltanattan ayrılmasıyla başladığını düşünür. O nedenle saltanatsız hilafet olamayacağı halde bu görevi kabul eden Abdülmecid Efendi'yi eleştirir. Vahideddin ile Abdülmecid Efendi'yi kıyaslarken sabık sultanın Abdülmecid Efendi gibi asgariye razı olabilecek bir kimse, yani bir makam sevdalısı olmadığını savunur.[150] Benzer şekilde Göztepe de Vahideddin'in Abdülmecid Efendi'nin hilafet makamını kabul ettiğini haber aldığında müstehzi bir üslupla "Mecid Efendi nihayet muradına erdi. Yavuz'un zümrütlü tahtına oturmak kolay amma, o kahramanın pabucu olmak bile haddi değil. Zavallıya bir imam postu gönderdiler, o hâlâ tecahülü ârifaneden gelerek cüppesini sürükleyerek tahta oturmaya yelteniyor" dediğini kaydeder.[151]

Anlaşıldığı üzere, Kemalistlerin saltanat gücünden mahrum olarak kendisine sundukları hilafet makamını kabul eden Ab-

---

[149] Sabık şeyhülislam, Mustafa Kemal'in hilafet ile saltanatı ayırmasının nedenlerini sorgularken İzmir'in fethedilmesinin amacı veya Yunan ordularını hezimete uğratmanın kaçınılmaz koşulu muydu diye sorar. Dahası, Lozan görüşmelerinin başarıyla sonuçlanmasının kaçınılmaz bir şartı mı diye de sorar. Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, çev. Abidin Korkmaz (İstanbul: İslami Medrese Yayınları, 2018): 84.

Abdülmecid Efendi ve Vahideddin arasındaki ilişkilerin seyri ve halef selefin aslında siyaseten birbirlerinden oldukça farklı noktalarda konumlanmaları birçok kaynakta tekrarlanmıştır. Aslında bu Osmanlı hanedanının Aziziler ve Mecidiler kolları arasındaki rekabetin bir yansımasıdır. Tarık Mümtaz Göztepe, Sultan Vahideddin'in yanındaki isimlerden biri olarak bu rekabette Vahideddin'i tutar. *Osmanoğulları'nın Son Padişahı Vahdeddin Gurbet Cehenneminde* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1991): 31

Göztepe'nin anılarında son halife hakkında birçok olumsuz görüş yer almaktadır. Çocukluğundan beri tiyatrocu olmaya özenen genç şehzade Abdülmecid'in başına Fatih'in sarığını sarıp resim çektirmesinin Sultan Abdülhamid tarafından akli dengesinin bozuk olabileceği şeklinde yorumlandığı, halife olduktan sonraki cuma selamlıklarında ata binmekten bile âciz olduğu şeklindeki anlatılar bunlardan birkaçıdır. Göztepe, *Osmanoğulları'nın Son Padişahı Vahdeddin*, 30-34.

dülmecid Efendi, sağ muhafazakâr tarihçi ve yazarlar için Abdülhamid ya da Vahideddin portresiyle yarışabilecek düzeyde etkili bir aktör değildir. Bunda onun Batı kültürüne açık, dindar bir halifeden çok, yüksek zevkleri olan müzisyen ve ressam kimliğiyle öne çıkan bir portre çizmesi de etkilidir.[152] Osmanlı son döneminde üst sınıfın Batılılaşma konusundaki yaşam pratiklerinin birçoğu Abdülmecid Efendi'nin gündelik hayatında görülmektedir.[153] Nitekim onun bu modern görünümü, liberal havası, sanatla, kültürle olan entelektüel ilişkisi sol liberal yazarların dikkatinden de kaçmaz. Son halifenin gerçekte ne denli Avrupai yetişmiş bir birey olduğu söylemi bu çizgideki yazarlarca tekrarlanır. Ona karşı Kemalist tarihçilerin ithamlarının gerçekten uzak ve haksız olduğu ileri sürülür.[154]

Vahideddin konusuna gelindiğinde ise Kemalist tarihçiliğin "hain" olarak nitelendirdiği Vahideddin'e karşı Necip Fazıl ile başlayıp Mısıroğlu ile devam eden sağ muhafazakâr yüceltme karşısında son yıllarda iki tarafın uçlarından da uzak durma-

---

152 Abdülmecid Efendi'nin aile yaşamı, zevkleri ve güzel sanatlara olan düşkünlüğü hakkında ayrıntılı ve birincil kaynaklara dayalı bir anlatı için bkz. Murat Bardakçı, ***Neslişah: Cumhuriyet Devrinde Bir Osmanlı Prensesi***, (İstanbul: Everest Yayınları, 2011):
Nuray Mert, "Aşırı Batılılaşanlar: Kültürel Batılılaşmanın Arka Planı," ***Şehvar Beşiroğlu'ya Armağan***, ed. Namık Sinan Turan/Şeyma Ersoy Çak (İstanbul: Pan Yayınevi, 2019): 385-407.

154 Abdülmecid Efendi'nin ressamlığı ve müzisyenliği konusunda son yıllarda dikkat çekici yayınlar yapılmıştır. Ayrıca Fausto Zonaro gibi ressamların tanıklıkları –ki Abdülmecid Efendi ondan birkaç özel ders almış, dostluk ilişkisi kurmuştur– onun yetenekli bir sanatkâr olduğunu göstermektedir. Ayrıca aralarında Osmanlı üst sınıfına mensup Şerif Muhiddin ve Şerif Abdülmecid Efendi gibi saygın isimlerin yer aldığı müzisyen dostlarının olması, onlarla müzik yapmaktan hoşlanması, ünlü tablolarından birinin *Haremde Beethoven* ismini taşıması, yaptığı besteler, onu klasik bir halife portresinden çok sanatçı kimliğiyle özdeşleştirir. Eylem Yağbasan, "Ressam Halife Abdülmecid Efendi," ***Hanedandan Bir Ressam Abdülmecid Efendi*** (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004): 23-64; Emre Aracı, "Beethoven Tutkunu Bir Halife," *a.g.y..*, 113-124; Fausto Zonaro, ***Abdülhamid'in Hükümdarlığında Yirmi Yıl Fausto Zonaro'nun Hatıraları ve Eserleri***, çev. Turan Alptekin-Lotto Romano (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008): 298-302.

ya gayret eden yaklaşımlar görülmüştür.[155] Bununla beraber, Milli Mücadele'yi başlattığı, hatta yüklü miktarda para yardımı yaptığı şeklindeki iddialar, halâ iki farklı yaklaşım arasında uzlaşı sağlanamayacak meseleler arasında yer alır.[156] Resmi tarihin İngilizlerin denetiminde kaçış olarak nitelendirdiği Vahideddin'in gidişi sağ gelenek için istemeyerek de olsa yurdundan ayrılıştır. Mısıroğlu'na göre onun tek hatası çevresindekilere güvenmek olup, yurttan ayrılış sebebi "tekrar dönmek" hususundaki ümididir.[157] Nitekim Mısıroğlu, hilafetin kaldırılmasının İslam dünyasında ne şekilde bir boşluk bıraktığı konusunda kendi tezini güçlendirmeye, alternatif çözüm üretmeye çalışırken "ben şahsen sunî bir hilafete ve Sultan Vahideddin devrine razıyım" diyerek ağzındaki baklayı çıkarır.[158] Ona göre yapılması gereken her on milyon nüfus için bir murahhas seçilerek İstanbul'da bir "hilafet şurası" teşkil etmektir. Merkezi daimi olarak İstanbul olacak bu şuraya temsilci gönderen devletler şeriata aykırı bir kanun çıkarırsa bu şuranın iptal etme

---

155 Vahideddin konusunda asıl tartışma Mustafa Kemal'i Anadolu'ya işgal altındaki vatanı kurtarmak amacıyla gönderdiği ekseninde yoğunlaşır. Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta da anlattığı bir görüşmede geçen konuşmalar sağ gelenek tarafından ulusal savaşın aslında daha sonraki dönemde hain olarak suçlanacak olan padişah tarafından başlatıldığı şeklinde yorumlanır. Necip Fazıl ve Mısıroğlu'nun Vahideddin üzerine yazdığı kitaplar, Göztepe'nin anıları, söz konusu iddiayı destekleyecek nitelikte kurgulanmıştır. Buna karşılık 1990'lı yıllarda bu konuda Kemalist bakışı yeniden tedavüle sokan amatör ya da profesyonel tarihçilerin yazdığı çalışmalar da öne çıkacaktır. Bu hususta bkz. Metin Hülagü, *Yurtsuz İmparator Vahdeddin: İngiliz Gizli Belgelerinde Vahdeddin ve Osmanlı Hanedanı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016); Yılmaz Çetiner, *Son Padişah Vahdettin* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993); Murat Bardakçı, *Şahbaba* (İstanbul: Everest Yayınları, 2018).
Bu konuda sağ muhafazakâr tarihçilerin iddialarına karşı reddiye anlamında kaleme alınıp resmi söylemi tekrar eden çalışmalar da son yıllarda artmıştır. Turgut Özakman, *Vahdettin, M. Kemal ve Millî Mücadele* (İstanbul: Bilgi Yayınları, 2007).
Mısıroğlu, Vahideddin'in içinde bulunduğu güç koşulları şu şekilde resmeder: "Düşman, nice zamandan beri memleket münevverlerini kendine bendetmiş ve bütün kaleleri içten fethetmiş bulunuyordu. Namuslu adam o kadar azdı ki... Namuslu ve muktedir... Zavallı Vahdeddin ne yapabilirdi." *Hilafet*, 228-229.
Mısıroğlu, *Hilafet*, 393.

salahiyeti olacak ve şuranın aldığı kararlara harfiyen uyacaktır. Kurumun fahri başkanı Peygamber ailesinden biri olacaktır. İcrai başkanı ise halife sıfatıyla Osmanlı hanedanı arasından seçimle belirlenecektir.[159]

Resmi tarihin argümanlarını, temel tezlerini sarsmaya ve alternatif bir anlatı kurmaya odaklanan sağ muhafazakâr tarihçilik için resmi söylem yalanlar ve ideolojik çelişkilerle doludur. Bu nedenle o anlatının mahkûm ettiği, eleştiri oklarını yöneltiği kim varsa sağ cenahta yüceltici bir dille abartılarla örülü bir mitin merkezine yerleştirilir. Mustafa Müftüoğlu'nun *Yalan Söyleyen Tarih Utansın* adlı hacimli çalışmasında bu durum son derece barizdir. Yazar eserin takdiminde bu durumu şu şekilde ifade eder:

Esefle kaydetmek mecburiyetindeyiz ki, bugün tarih adına yazılanların pek azı hariç cümlesinin gerçek tarihle alakası yoktur!... Bu, gerçek tarihle alakası olmayan yayın, tarihi, günlük politikanın oyuncağı hâline getirip, ikbal sahiplerinin arzuları istikametinde yazıp söylemeyi adet edinen sözde tarihçelerle yapılmış ve ortaya atılan o yalan laflar yıllar boyu, mektep sıralarından gazete ve dergi sütunlarına kadar her yerde o kadar çok tekrarlanmıştır ki, o yalan lafların gürültüsünden gerçek tarihin sesi duyulmaz olmuştur!... Bu korkunç hak ve hakikat kalpazanlığı karşısında biz, şu seri kitabımızla bazı tarihi olaylara ışık tutarak yalan söyleyen tarihi utandırmaya çalıştık.[160]

Resmi tarih kaynaklarında ve başta *Nutuk* olmak üzere kurucu metinlerde "hilafetçi" tabiri itham edici, Cumhuriyet'e ve değerlerine karşı tutum sergileyici şahıs ve kurumları ifade etmek için kullanılırken sağ muhafazakâr gelenekte tam aksine olumlayıcı bir nitelik olarak kullanılır. Mısıroğlu'nun *Üç Hilafetçi Şahsiyet* kitabı bunun tipik bir örneğidir. "Meçhul Kahraman-

[159] Mısıroğlu, *Hilafet*, 394-395.
Tasvir, kendi çıkardığı *Kızılelma*, *Volkan*, *Büyükdoğu*, *Bizim Anadolu* ve *Millî Gazete* gibi basın yayın organlarında yazılar yazan Müftüoğlu'nun bu çalışması sağ muhafazakâr tarih okumasının bütün ezberlerini içermektedir. Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*, 12 cilt (İstanbul: Başak Yayın Pazarlama, 2004).

lar Serisi"nin bir parçası olarak yayımlanan bu kitapta[161] hilafetin kaldırılışı sırasında karşı görüşleriyle öne çıkmış, Mustafa Kemal'e muhalif kimlikleriyle tanınan isimler konu edilir. Bunlar Kadirbeyoğlu Zeki Bey, Lütfi Fikri Bey ve Dadaylı Halid Bey'dir. Kadir Mısıroğlu kitabının takdiminde İslamın, bütün tarihi içinde uğradığı en büyük kayıpların ve yediği en dehşetli darbelerin tekâsüf ettiği devrenin Türkiye'nin yakın tarihi olduğunu ileri sürerek bu devrenin ricali arasında birçok müspet şahıs bulunsaydı olayların akışının bu yönde olmayacağını iddia eder. İşte o süreçte yapılan yanlışlara karşı çıkan, hilafeti savunan isimler bu kitabın konusunu oluşturur.[162]

Kadir Mısıroğlu gibi *Sebil* ekolünden gelen bir diğer yazar Sadık Albayrak'tır. Kişisel biyografisinde 1966'da İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olduktan sonra Beyazıt, Şehzadebaşı, Fatih gibi selatin camilerde irşat vazifelerinde bulunduğunu kaydeden yazar, İslam Medeniyeti Vakfı'nın kurucusu olmuştur. Albayrak'ın İstanbul Müftülüğü'ne bağlı Şeriyye Sicilleri Arşivi'ndeki uzmanlık görevi onun Osmanlı uleması üzerine olan geniş bilgisinin temelini atmıştır.[163] 1970'li yıllarda *Sabah*,

---

[161] Yazar eserin içerisinde bu serinin kapsamını şu şekilde duyurur: Üç Mazlum Padişah başlığı altında Sultan Abdülaziz, Sultan Abdülhamid ve Sultan Vahideddin gibi resmi tarihin tam da hedefinde olan üç hükümdar yer alır. Üç Meçhul Kahraman başlığı altında ise Deli Halil Paşa, Edirne müdafii Şükrü Paşa ve Kırşehir mebusu Rıza Bey bulunur. Üç Yalnız Mücahid tasnifi içinde ise Aslan Tok, Hüsnü Yusuf ve Mahmut Cevdet ismi görülür.

Mısıroğlu, burada yer alan isimlerin kendisinin beğenip sevdiği şahsiyetler olduğunun altını özellikle çizer. Onların "nurani simaları üzerine resmen çekilmiş bulunan siyah şalı kaldırmaya çalışacağını" kaydeder. Bu isimlerin hemen hepsinin hilafet makamına bağlı ve Cumhuriyet'in muhalifi olmaları, Kemalist tarihçilerin ağır tenkitlerine maruz kalmaları muhafazakâr cenahta gördükleri itibarın başlıca nedenidir.

Bu hususta özellikle üç çalışmasına dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki Ebussuud Efendi'nin Budin Toprak Kanunnamesi'dir. *Budin Kanunnamesi ve Osmanlı Toprak Meselesi*, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları, 1973); Şeriyye Sicillerindeki arşiv malzemesine dayalı olarak kaleme aldığı bir diğer önemli çalışması ise ilmiye sınıfı üzerine olandır. *Son Devir Osmanlı Uleması: İlmiye Ricalinin Teracin-i Ahvali*, c. 1-5 (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996); Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Aklü Fen'de*

Yol, *Ufuk*, *Yeni İstiklâl*, *Sebil* gibi gazete ve dergilerde yazıları çıktı. Uzun yıllar *Millî Gazete*'de köşe yazan Albayrak, İslami sağ ideolojinin önemli isimlerinden olduğu gibi oldukça verimli de bir yazardır.[164] Çalışmaları arasında Cumhuriyet dönemini inceleyenler de bulunmaktadır.[165] Albayrak, özellikle Cumhuriyet ve devrimler konusundaki yazdıklarında "altı asırlık çınar" olarak nitelendirdiği Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve sonrasında yaşanan "güya devrim" hareketini eleştirel bir biçimde okur. Albayrak'a göre yeni devletin ideolojisindeki ilkeler görünüşte modern bir devletin habercisi gibi algılansa bile aslında şekilcilik hastalığı tüm bünyeyi sarmıştır.[166] Bu dönemde hilafetin kaldırılması ve ardından gelen tepkiler sonrasında patlak veren Şeyh Said İsyanı yeni kadroların yapmak istedikleri için bir fırsat olarak değerlendirilmiş, muhalefeti sindirmek ve yok etmek için eşine zor rastlanır bir gerekçe işlevi görmüştür. Böylelikle ülkenin olayla ilgisi olan/olmayan yüzlerce münevver ismi kendini devrim mahkemelerinin koridorlarında bulmuştur.[167]

Albayrak'a göre yeni rejimin politikaları dindarları rencide ederek devletle aralarına soğukluk girmesine neden olmuştur. Buraya uzanan süreçte hilafetin kaldırılması belirleyici bir kı-

---

Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti/İlim Karşısında Maddecilik (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları, 1977).

164 Türkiye'de İslamcılık akımının gelişimine dair yazdıkları ve toplumsal değişimi kadın meselesi üzerinden incelediği, daha çok dönemin basınına dayanan çalışmaları arasında şunlara bakılabilir. Sadık Albayrak, *Türkiye'de İslamcılık-Batıcılık Mücadelesi* (İstanbul: Risale, 1990), *Meşrutiyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2002), *Son Devrin İslam Akademisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).

Sadık Albayrak, *Meşrutiyet İslamcılığı ve Siyonizm İrticanın Tarihçesi 2* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), *31 Mart Gerici Bir Hareket Mi? İrticanın Tarihçesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), *Cumhuriyet'e Doğru Hilafetin Sonu İrticanın Tarihçesi 3* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), *Tek Parti Dönemi ve Batıcılık İrticanın Tarihçesi 5* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), *Devrimler ve Gerici Tepkiler Şeyh Said İsyanı ve Gazeteciler İrticanın Tarihçesi 4* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

Sadık Albayrak da Batılılaşmayı taklitçilik ve kimlik kaybı yaklaşımıyla okuyup yorumlar. *Tek Parti Dönemi ve Batıcılık İrticanın Tarihçesi 5* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).

Sadık Albayrak, *Devrimler ve Gerici Tepkiler: Şeyh Said İsyanı ve Gazeteciler İrticanın Tarihçesi 4* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

rılmadır. Hilafet, kurulan yeni ülke tarafından lağvedilmiş, böylece İslam coğrafyası halen devam eden bir fitne ateşinin içinde kalmıştır. Yeni devleti kuran ve yönünü çizen kadroların dine yabancılıkları ve hatta kimi zaman düşmanlık seviyesindeki bakışları, dindar/dine hürmetkâr insanlarla devletin arasında soğukluk oluşmasına yol açmıştır.[168] Albayrak, devrimin halkın rızası hilafına ve ona rağmen yapıldığı şeklindeki anlatıyı sürdürürken onun gönüllü muhafızlığını yapan ve "devrim yobazları" diye nitelendirdiği çevreyle de çatışır. Onun ifadesiyle bu kimseler fanatizm düzeyinde yobazlar olup, destekledikleri politikalar neticesinde Batı'dan gelip bir çekirge sürüsü gibi tüm yeşillikleri kurutan bir nesil ortaya çıkarmış ve bunlar ardıllarını yetiştirmişlerdir. "Bu çekirge sürüsü, toprakta yeniden bir canlanma ve hayat unsurunun yeşermemesi için ellerinden geleni yapmışlar, olağanüstü bir çaba göstermişlerdir. Bunun sonucu da zorla ayakta tutulmaya çalışılan bir fikrî hareket, spastik bir kuşakla, kendi toplumsal tabakasını oluşturmuştur." Bununla birlikte, onun tarih anlatısında milletin varlık ve hayat sebebi olan İslam ile bağlarını koparıp atarak yepyeni, dinden uzak, geleneksel değerlerden uzak bir toplum projesini hayata koyan azınlık bile denemeyecek kadar "azınlık" bir güruhun hikâyesi yoktur. Tüm bu dayatmalara yılmadan direnen bir avuç "hamiyetperver" de kitaplarında ele aldığı diğer konuları oluşturur.[169]

1980'ler: Yeni Kalemler, Eski Söylemler

1980'li yıllarda askeri darbenin hemen arkasından gelişen süreç, İran Devrimi'nin bölgesel etkileri ve Türkiye'de İslamcılığın ken-

[168] Bununla birlikte, Albayrak, Türkiye'de yaşananları savaş sonrası dünyada ortaya çıkan gelişmelerle birlikte okumaya gayret eder. Onun işaret ettiği gibi, 20. yüzyılda iki dünya savaşı ve yarım asırlık soğuk savaş, tüm yeryüzünü etkilemiş; sınırı, rejimi, ideolojisi değişmeyen ülke neredeyse hiç kalmamıştır. Bununla beraber, bu okuma karşılaştırmalı tarih tekniğine göre değil, Türkiye'de yaşananların radikal niteliğine dikkat çekmek için yapılır. Sadık Albayrak, *Devrimin Çakıl Taşları* (İstanbul: İz Yayınları, 2018).
Sadık Albayrak, *Çağdaş Devrim Yobazları* (İstanbul: İz Yayınları, 2018), *a.g.y.*., *Şeriat Yolunda Yürüyenler ve Sürünenler* (İstanbul: İz Yayınları, 2019).

dine politik alanda yeniden ve daha güçlü bir konum inşa etmesi siyasette ve basında İslamcı tezleri daha gür biçimde savunan, resmi tarihe olan eleştirisini üst boyuta taşıyan isimlerin kamuoyunun önüne çıkmasına imkân sağladı. Basında İslamcı gazetelerin sayıca artması ve özel televizyonların yayılmasıyla söz konusu isimler daha fazla tanınır ve takip edilir oldular. 1990'ların laik/anti-laik çekişmesinde yazdığı kitaplar ve medyadaki programlarıyla tanınan bu isimlerden biri de Abdurrahman Dilipak'tı. Dilipak'ın resmi tarihin ezberlerine yönelik ilk ciddi meydan okuması aslında gizliden gizliye Atatürk'e muhalif çevrelerin peşinde olduğu Rıza Nur'un *Hatıraları*'nın yayımlamasıydı. Bu anıları 1967'de ilk yayımlayan ismin Kadir Mısıroğlu olması Dilipak'ın da düşünsel anlamda irtibat ağlarını ortaya koymaktadır.[170] Türkiye'de çok uzun bir zaman dilimi içinde Atatürk ve Milli Mücadele gelişmelerine yönelik çoğu spekülatif ve hissi olduğu açıkça görülen Rıza Nur'un anlatıları muhafazakâr kesimin adeta sarıldığı ve karşı resmi tarihi dayandırmaya çalıştığı temel kaynaklardan biri vazifesi görmüştü.[171] Dr. Rıza Nur, Milli Mücadele'ye katılarak Mustafa Kemal'in çevresinde yer almış, bakanlıklarda bulunmuş bir isimdi. Bununla birlikte Anadolu hareketinin Lozan görüşmeleri sırasındaki murahhaslığı döneminde farklı bir yöne evrildiğini düşünmesiyle muhalif tarafa geçmiş, yazdığı anılarında dönemi ve liderliği yerden yere

---

[170] Rıza Nur, Paris'te bulunduğu yıllarda kaleme aldığı, çocukluğundan 1935 yılına kadar gelen, hemen her şeyi anlattığı hatıralarını diğer bazı eserleriyle birlikte (şiirleri, *Türkiye'nin Yeni Baştan İhyası ve Fırka Programı*, *Cehennemde Bir Celse*, *Topal Osman Olayı*, *Ziya Paşa'nın İkinci Zafernâmesi*) British Museum'a teslim etmiş, bunların 1960 yılına kadar açılmamasını şart koşmuştur. Bu eserler Cavit Orhan Tütengil'in araştırmaları sırasında ortaya çıkmıştır (1964). *Hayat ve Hatıratım* İstanbul'da 1967-1968 yıllarında Kadir Mısıroğlu tarafından dört cilt halinde neşredilmiş, 1982 yılında eski harfli metniyle birlikte Almanya'da (Frankfurt) tekrar basılmıştır. Eser Atatürk'e ve çevresindekilere ağır eleştiriler dışında sübjektif değerlendirmelerde bulunmasından ötürü 5816 sayılı Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun kapsamında toplatılmıştır. Ali Birinci, "Rıza Nur," *İslam Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008): 65-66.
Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım 1 -2 – 3*, derleyen Abdurrahman Dilipak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992),

vurmuştu. Rıza Nur, anılarında Cumhuriyet'in ilanı ve laikliğin kendi düşüncesinin ürünleri olduğunu savunur.[172] Bununla birlikte, hilafetin kaldırılmasına olumlu yaklaşmaz; ona göre Türkiye'ye asıl gücünü veren bir makamdır hilafet. Rıza Nur'un yaşamı ve dünya görüşü İslamcı yazarlarla hiçbir biçimde uyuşacak nitelikte olmasa bile Atatürk ve İnönü hakkındaki ağır üslubu ve ithamları onu bu çerçevede makbul bir isim haline getirmiştir.[173]

Abdurrahman Dilipak'ın popüler bir tarihçi olarak Cumhuriyet döneminin Atatürk, İnönü ve Menderesli yıllarına yönelik çalışmalar yaptığı görülür. Kaynak kullanımı ve tarihçilik tekniği açısından son derece zaaflar içermesine rağmen bu çalışmaların ilgili okur kitle tarafından takip edildiği ve bu kitapların defalarca baskı yaptığı dikkatlerden kaçmamaktadır.[174] Dilipak'ın Cumhuriyet tarihine bakışı aslında Mısıroğlu'nun

---

172 Rıza Nur, hilafeti Türk milletine üstünlük veren bir kurum diye görür, din ve devletin ayrılmasının vasıtası sayar. Ankara'da ilk hükümet oluşturulurken Şer'iyye Vekâleti'nin ihdas edilmesine karşı çıkmıştır. Papalık gibi bir rol oynayabileceği beklentisiyle halifeliğin muhafaza edilmesinin bir fayda sağlayacağına inanır. Saltanatın ilga ve hilafetin ibkasıyla ilgili kararlarda kendi ismini öne çıkartması ve asıl öneri sahibi olarak Rıza Nur'u unutmasından dolayı Atatürk'ü tenkit eder. Hatta Cumhuriyet'in ilân edilmesinin dahi kendi fikri olduğunu ileri sürer. Birinci, "Rıza Nur," 66.

Rıza Nur'un sert tenkitleri, ağır ithamları Kemalist tarihçiler ve yazarlar tarafından aynı şekilde ağır biçimde eleştirilmesine neden olacaktır. Şevket Süreyya Aydemir'e göre Rıza Nur bir ruh hastasıdır. Nur, yazdığı kitaplarda da yer yer psikolojik sıkıntılarının olduğunu belirtmekte, hatta kendisinin nevrasteni olduğunu düşünmektedir. Turgut Özakman'ın *Dr. Rıza Nur Dosyası* adlı kitabında da Nur'un şizofreni belirtileri gösterdiği, narsisizm hastası olduğu, paranoid reaksiyonlar sergilediği, ruh sağlığının bozuk ve tutarsız olduğu yazılmaktadır. Şevket Süreyya Aydemir, *Enver Paşa 2* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999): 258-270.

Eserleri arasında Cumhuriyet tarihini konu edinenler şunlardır: *Bir Başka Açıdan Kemalizm* (İstanbul: Kayıt Yayınları, 2020), *Cumhuriyet'e Giden Yol* (İstanbul: Beyan, 1989), *İnönü Dönemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1989), *Menderes Dönemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), *Bir Başka Açıdan Çanakkale: Çanakkale Geçildi* (İstanbul: Kayıt Yayınları, 2018), *Laisizm, Teokrasi, Sekülerizm, Bizantinizm* (İstanbul: Kayıt Yayınları, 2017).

çizdiği hat üzerinde belirlenir. Örneğin hilafetin kaldırılışı ve laiklik meselesine bakışı tümüyle aynı doğrultudadır. Dilipak da hilafetin kaldırılmasına giden sürecin Lozan'daki müzakereler sırasında inşa edildiğini düşünenlerdendir. Kısacası, yine bir İngiliz kumpasıdır ortadaki ve İsmet Paşa'nın zaafının, yetersizliğinin kaçınılmaz sonuçlarından biri olarak hilafet feda edilmiştir. Mustafa Kemal, bütün Milli Mücadele boyunca zaman zaman Karabekir gibi yakınlarını da kızdıracak kadar dine ve hilafete vurgu yapmışken savaşın kazanılmasının ve tarihsel liderliğinin pekişmesinin ardından gözünü hilafete dikecektir. Böylelikle Said Nursilerin renklendirdiği meclis, şimdi başka bir renge bürünecek ve Birinci Meclis'in ruhaniyetini savunanlar yargı karşısında kendilerini bulacaklardır. Atatürk'ün eylemlerinin tarih önünde farklı biçimlerde yorumlanabildiği gerçeğinden hareket eden Dilipak, "Mustafa Kemal'in İslam Devleti'ne ve Müslümanların hilafetine son veren bir lider ya da İslamî Türkiye devletini kuran bir lider olduğunu söylemenin aynı derecede doğru" olduğunu belirtirken kendisinin ilk yorumu esas aldığı anlaşılır. Tek Parti dönemine yönelik muhafazakâr yorumlama biçimi bütünüyle onun satırlarına sirayet etmiştir. Öyle ki "CHP iktidarı Hıristiyanlığın resmi din olarak kabulü için ciddi çalışmalar yapıyor" diyecek kadar ileri götürür Tek Parti dönemi eleştirisini.[175]

Kadir Mısıroğlu'nun tezleri Dilipak'ta bariz biçimde hiçbir sorgulama ya da katkıya ihtiyaç olmaksızın tekrarlanır. O da her şeyin Lozan görüşmeleri sırasında olduğunu, İsmet Paşa'nın İngilizlere hilafeti kaldırma sözü verdiğini ileri sürer. Elbette Yahudi izleri onun anlatısında da eksik olmaz. Bu işi Amerika'da hazırlayan, Amerikan ve Fransız entelijansiyasıyla sonuçlandıran kişi Yahudi Nahum Efendi'dir. Buradaki anlatı neredeyse Kadir Mısıroğlu'yla aynı şekilde akar. Lozan görüşmelerinde verilen sözler bununla sınırlı değildir Dilipak'a göre. Okullardan Osmanlı ve İslam tarihlerinin kaldırılması ve Yunan-Batı medeniyetinin tarihlerinin okutulması sözü de burada verilmiştir. Dilipak'ın ana kaynakları arasında *Gayr-ı Resmi Yakın*

[175] Abdurrahman Dilipak, *Cumhuriyet'e Giden Yol* (İstanbul: Beyan, 1989): 328-329.

Tarih isimli çalışma bilhassa dikkat çeker. Bu çalışma sağ gelenekten yazarlarca hazırlanmış ve resmi tarihin ezberlerini bozmaya yönelik bir girişimdir. Buradaki veriler hiçbir eleştiri süzgecinden geçirilmeksizin doğru olarak kabul görür ve atıf alır.[176] Söz konusu ansiklopedinin üçüncü cildinde yer alan bir belgeye atıfla Haim Nahum'un, Lord Curzon'a "Siz Türkiye'nin mülki tamamiyetini kabul edin, onlara ben İslamiyet'i ve İslam temsilciliklerini ayaklar altında çiğnetmeyi taahhüt ediyorum" dediği iddiası ileri sürülür.[177] Kısacası, Dilipak, hilafet meselesinde Mısıroğlu'nun izinden giderken sağ gelenek içinde özgün bir yorumlama biçimine girişmekten ziyade hilafetin ilgasıyla başsız kalan İslam âlemi şeklinde başlayan ezberleri tekrarlamanın konforunu tercih eder.[178]

1980'li yıllardan itibaren sağ muhafazakâr yayınlarda yazarlık ve yöneticilik yapan, ayrıca aktif siyasette de yer alan Hasan Hüseyin Ceylan'ın *Cumhuriyet Dönemi Din ve Devlet İlişkileri* adlı üç ciltlik kitabı da Türkiye'de hilafet ve laiklik meselelerini ele alan, sağ muhafazakâr söylemin yeniden üretildiği çalışmalar arasındadır.[179] Bunun yanı sıra Cumhuriyet dönemi laiklik uygulamalarına yönelik eleştirilerini içeren kitaplarıyla da

---

[176] Burhan Bozgeyik, Bünyamin Ateş, Mustafa Kaplan, *Gayr-ı Resmî Yakın Tarih Ansiklopedisi*, c. 1-6 (İstanbul: Risale Yayınları, 1993)
Dilipak, *Cumhuriyet'e Giden Yol*, 332.
"Halifeliğin kaldırılmasıyla, İslam âlemi manen başsız kalıyordu. Buna paralel olarak da Türklerin İslamiyet'i terk ettiği yolundaki propaganda dalga dalga İslam dünyasına yayılıyordu. İngilizler, İslam dünyasına yaydıkları haberlerde: 'Türkler, İslam'ı terk etti. Halifeyi ülkelerinden kovdular, İslam âlemiyle ilişkilerini kestiler' şeklinde ifadeler kullanıyorlardı." Dilipak, *Cumhuriyet'e Giden Yol*, 335.
Aralık 1995 seçimlerinde Refah Partisi listesinden Ankara milletvekili seçilerek parlamentoya giren Ceylan, *İslâm* dergisinde genel yayın yönetmenliği ve daha sonra Risale Yayınevi'nin çıkardığı *Dış Politika* dergisinin Ankara temsilciliği sırasındaki çalışmalarıyla kamuoyunun tanıdığı isimler arasına girmiştir. Eserleri arasında başlıcaları şunlardır: *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri* 3 cilt (İstanbul: Rehber Yayınları, 1989-90), *Büyük Oyun 1 / TBMM'de Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması* (İstanbul: Rehber Yayınları, 1995), *Büyük Oyun 2 / M. Kemal ve Hilafet Kavgası* (İstanbul: Rehber Yayınları, 1995), *Büyük Oyun 3 / Hilafetin Kaldırılması* (İstanbul: Rehber Yayınları, 1995).

sağ muhafazakâr okurun tanıdığı bir yazardır.[180] İstanbul İmam Hatip Lisesi öğrencisiyken dinlediği Necip Fazıl'dan ne denli etkilenmiş olduğunu kitaplarının takdimlerinde bilhassa belirten Ceylan, 1990'larda medyadaki konuşmalarıyla da laik/anti-laik tartışmalarının başlıca aktörlerinden biri olmuştur. Polemikçi üslubuyla dikkat çeken yazarın Türkiye'de din ve devlet ilişkilerini anlattığı kitabının sunuşunda Cumhuriyet dönemi "sakallı hocaların sakallarından tutulup yollarda sürüklendiği, Kur'an okudukları için jandarma dipçikleriyle dipçiklendikleri, ilmin sembolü ulemanın cüppelerinin süngülendiği, Kur'an okuyanların rahleleri ve sıraları sırtlarına bağlanarak karakola götürüldüğü, Arapça ezanın yasaklandığı, Müslümanların inançlarından dolayı hapse atılıp işkence gördüğü hattâ idam edildiği" bir zulüm dönemi olarak yorumlanır.[181]

Ceylan'ın Cumhuriyet dönemi din politikalarına bakışı sığdır. Kemalist resmi tarihyazımının katı tutumlu temsilcilerinde görülen adanmışlık tam karşı cephede onun için de söz konusudur. Bununla birlikte neredeyse bütün tezleri sağ İslami tarih paradigmasının klişelerine dayanır. Yahudi komplosu anlatısıyla hilafet anlatısının buluşması yine dikkatlerden kaçmaz. Bu konudaki atıf kaynağı ise Necip Fazıl Kısakürek ve muhaliflerin sağ gelenek için asla sorgulama gerektirmeyen beyanatlarıdır. Ceylan, Rauf Bey'in Kandemir'e anlattığını esas alır ve Lozan'da hilafetin gizli bir anlaşmayla kaldırılacağı sözü verildiğini aktarır; burada başrol diğerlerinde olduğu gibi İngilizlerle İnönü arasında gizli arabuluculuk yapan Yahudi Hahambaşı Haim Nahum'dur. Zira, "[y]eni masonluk hesabıyla Kur'an ahkâmını kaldırmak, milleti dinsiz yapmak Nahum'un müthiş planı idi." *Büyük Doğu*'da Necip Fazıl'ın yazdıkları, Rıza Nur, Kandemir gibi yazarların aktardıkları onun dilinde "en kuvvetli" delillerdir. Gerçi *Büyük Doğu*'da bu iddialar için açık belge ve kaynaklar

[180] İşlediği konular arasında özellikle İslami sağın en çok tepsini çekenin ezanın Türkçeleştirilmesi ve Ayasofya'nın müze hâline getirilmesi olduğuna dikkat çeker. Hasan Hüseyin Ceylan, *Tanrı Uludur'dan Allahu Ekber'e Giden Yol* (İstanbul: Dünya Bizim Yayınları, 2020), *Ayasofya İhaneti*, (İstanbul: Dünya Bizim Yayınları, 2020).
Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri* (İstanbul: Risale Yayınları, 1991): 7-8.

olmadığını, ancak "tahminler"in söz konusu olduğunu kendisi yazar, ama belli ki bu tahminler onun için sorgulanacak, şüphe edilecek şeyler değildir.[182] Hilafetin kaldırılması cinayetine ortak olanlardan hatta kaldırılmasına hizmet edenlerden birinin İsmet Paşa olduğu konusunda sağ muhafazakâr yazarlar neredeyse ortak bir tutum içindedirler. Bunun için en güvenilir kaynakları da Dr. Rıza Nur'un anılarıdır. Rıza Nur, Lozan müzakereleri sırasında Yahudi Nahum ile İsmet Paşa arasında göze görülür bir yakınlık olduğunu ve Paşayı "senin böyle bir Yahudi Haham ile laubali tarzda görüşmen, kendi haysiyetini ve Türk milletinin haysiyetini kırar. Buna bu kadar yüz verme" şeklinde uyardığını ileri sürer.[183]

Rıza Nur'dan Kadir Mısıroğlu'na uzanan çizginin ana kurgusu, sağ gelenek içinde sağlam biçimde yerleşmiş ve tartışma dışı bir konuma sahip olmuştur. Nitekim Ahmet Kabaklı, *Temellerin Duruşması* adlı kitabında "hazin yalanlarla dopdolu bir yakın tarih" resmi çizerken aynı hat üzerinden hareket eder.[184] Kabaklı, hilafet konusunda anakronizme düşmekten geri kalmaz. Ona göre, "Türk-Osmanlı siyaseti, Fatih Sultan Mehmed ve Yavuz Selim'den beri, esasen sağ-İslamiyet'in temsili niteliğinde olmuştur. Buna 'siyaset' bile diyemeyiz. Müslüman-Türk imparatorluğu hilafet bayrağına da yaslanarak Asya'nın uzak ucundan, Cebelitarık'a, Orta Asya'dan Balkanlara kadar yaşayan bütün Müslümanları Hıristiyan âlemine karşı korumaktadır."[185] Kabaklı, hilafetin manevi ve maddi gücünün yükselişinde Abdülhamid'in şahsi gayretinin önemli bir yeri olduğunu ifade eder:

---

182 Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, 190-191.

183 Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. 3 (İstanbul: Altındağ Yayınları, 1967): 696.

184 Dr. Rıza Nur, Necip Fazıl ve Kadir Mısıroğlu'nun iddialarının Kabaklı tarafından da tekrar edildiği görülmektedir. Yazar çalışmasını, kendisinden bir yıl sonra doğduğu Cumhuriyet'e adamıştır. Yakın tarihi yalan ve yanlış okutmanın felaketli çelişkilerine ve milli birlikte yaptığı çatlağa dikkat çekerek, bu çatlağı biraz olsun onarmak niyetiyle bu kitabın Cumhuriyet'e ve onun başlangıcına ait bazı doğruları araştırmak emeliyle yazdığını söylemektedir. Ahmet Kabaklı, *Temellerin Duruşması* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 1990).

185 Kabaklı, *Temellerin Duruşması*, 118.

Sultan II. Abdülhamid'in şahsi dirayetiyle başardığı bu siyasetin hedefi "Dünya İslam Birliği"dir. Bu devlet de tek bir hükümran devlet olmayıp "İslam devletleri manevi birliği" olarak tasarlanmıştır. Başında ise Hz. Muhammed'in şeriatını yeryüzünde devam ettirmeğe görevli halife bulunacaktı. Bunun için Abdülhamid Sultan veya Padişah sıfatlarından daha çok *"emir'ül mü'minin"* (inananların başbuğu) unvanını kullanmıştır.[186]

Abdülhamid, Kabaklı'ya göre hilafetin gücünü dirayetli biçimde kullanabilmiş, Siyonizmin Filistin'de devlet kurmasını engellemiş bir hükümdardır. Ancak, onun İslam birliğini sağlama konusundaki adımları İngilizleri rahatsız etmiş, bunun üzerine hilafeti kaldırma yolunu tutmuşlardır. Önceleri Mısır'da ya da İstanbul'da uydu bir halife bulundurmayı düşünmüşlerse de en sonunda Lozan'da gizli pazarlıklarla hilafeti ilga ettirmenin sözünü almışlardır.[187] Kabaklı'nın hilafetin kaldırılması sürecinde Lozan'da yaşananlara dair anlattıkları metin içinde itiraf ettiği gibi kesin bilgi ve belgelere dayalı veriler olmayıp Rıza Nur'un aktardıklarıyla sınırlıdır. Bununla birlikte, geniş biçimde Rıza Nur ve Kadir Mısıroğlu'ndan istifade edişi meseleyi aynı düzlemde gördüğünün göstergesidir.[188] Kabaklı'nın laikliğe yaklaşımı da mensubu olduğu ideolojik kampın yaklaşımıyla bütünüyle örtüşür niteliktedir. Ona göre laiklik Batı'ya modern görünmek amacıyla kabul edilmiş bir ilkedir. Kısacası, bu yönüyle taklitçi ve Türkiye'nin tarihsel geçmişine, yapısına uygun olmayan bir ilkedir. Bu konudaki iddiası bir hayli spekülatiftir. Kabaklı, esasında laikliğin Atatürk için çok önemli bir ilke olmadığını, bununla birlikte onun hastalığı döneminde devrin ideologları tarafından anayasaya devrim ilkelerinden biri olarak eklendiğini ileri sürer.[189] 1990'lı yıllarda bu sav Ahmet Akgündüz'den Dilipak'a kadar birçok İslamcı yazar tarafından dile getirilecektir.

---

186 Kabaklı, *Temellerin Duruşması*, 119.

187 Kabaklı, *Temellerin Duruşması*, 121.
Yazara göre Rıza Nur'un anıları yayımlandığında ve Kadir Mısıroğlu'nun çalışmaları bu tartışmaları gündeme getirdiğinde İsmet İnönü yaşıyordu. Kendisinin bu itham ve iddialara yanıt vermemiş oluşu kafalardaki şüphelerin gerçek olabileceğinin neredeyse tek göstergesidir. Kabaklı, *Temellerin Duruşması*, 153-156.
Kabaklı, Türkiye'de uygulanan laikliğin gerçek anlamda bir laiklik olmadığını düşünür. Kabaklı, *Temellerin Duruşması*, 193-197.

Cumhuriyet tarihi eleştirilerini ortaya koyabilmede görece daha rahat ifade alanına sahip olan sağ muhafazakâr geleneğin tarih yazıcılığının soğuk savaş koşullarında biçimlenen 1950'li yıllardan 1990'lara kadar popüler düzeyde aynı çizgiyi sürdürdükleri görülse de üslup olarak değişikliklerin ortaya çıktığı da dikkatlerden kaçmaz. "Karşı resmi tarih" tezlerinin dolaşımında sağ gelenek içinde 90'ların sonlarından itibaren yaptığı yayınlar ve çıkardığı dergilerle en çok öne çıkan isimlerden biri de Mustafa Armağan'dır. Aslında daha önce İstanbul kent tarihine yaptığı katkılarla ismi duyulmuşken Osmanlı tarihi ve Cumhuriyet'in tarihsel kırılmalarına revizyonist yaklaşma iddiasıyla hazırladığı çalışmaları, "tüm bildikleriniz tarih olacak" sloganıyla 2012'nin Nisan ayında yayın hayatına başlayan *Derin Tarih* dergisi, onun sağ muhafazakâr gelenek içindeki konumunu güçlendiren adımlar olmuştur.[190] Bununla beraber, Mustafa Armağan'ın üslubu, kaynak kullanımındaki özensizliği hatta çoğu zaman akademik tarihçiler arasında ciddi eleştiri ve tartışmalara konu olan gayrısahih belgelere dayalı olarak ileri sürdüğü iddialar, teorik okumalardaki zaafları, siyasi angajmanları, popüler bir tarih yazarı da olsa güvenirliğini sarsmıştır. Hilafet meselesi Armağan'ın çalışmalarında özellikle atıf yapılan bir konudur. Çıkardığı dergilerde de bu konuyu özel dosyalar olarak hazırlaması, kapak konusu yapması, meseleye atfettiği önemi ortaya koymak açısından dikkate değerdir.[191]

Armağan'ın çalışmalarını kaleme alırken izlediği temel yöntem yakın tarih tanıklıklarına teslim olmak şeklindedir. Özellikle fikri anlamda yakınlık hissettiği ya da öyle olmasa da kendi tezlerini destekleyici içeriğe sahip anı ve raporlar yine tenkit

---

190 *Küller Altında Yakın Tarih* (2006), *Yakın Tarihin Kara Delikleri / Küller Altında Yakın Tarih* 2 (2006), *Efsaneler ve Gerçekler / Küller Altında Yakın Tarih* 3 (2007), *Korku Duvarını Yıkmak / Küller Altında Yakın Tarih 4* (2009), *Paşaların Hesaplaşması / Küller Altında Yakın Tarih 5* (2010), *Satılık İmparatorluk* (2013), *Cumhuriyet Efsaneleri* (2014), *Ayasofya Entrikaları* (2017), *Kızıl Pençe: Karabekir'in Gözüyle Kuruluş Yılları* (2019).

Bununla birlikte, siyasi konjonktüre bağlı olarak zaman zaman geri adım atmak durumunda bırakıldığı da görülmektedir. *Derin Tarih*'in 17. özel sayısında "Hilafet" başlıklı temanın kullanılması nedeniyle görevden alındığı ve derginin toplatıldığı iddia edilmiştir.

süzgecinden geçirilmeksizin veri olarak kabul edilmekte, öne çıkarılmaktadır. Hilafet konusundaki yaklaşımı da bu şekildedir. Mısıroğlu, Rıza Nur çizgisinden gelen hilafetin İngilizlere peşkeş çekildiği şeklindeki anlatı Mustafa Armağan için dönem ve konjonktür dikkate alınmadan kabul edilen bir doğrudur.[192] Yazar, bu iddiayı Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'ye, Atatürk'ün okul arkadaşı olan Kemal Ohri tarafından gönderildiğini belirttiği 10 Kasım 1946 tarihli uzun bir analiz rapor/mektuba dayanarak yeniden gündeme getirir. Buna göre mektupta Lozan Antlaşması öncesinde İngiltere ile TBMM hükümeti arasında hilafetin ilgası ve dini eğitimin kaldırılmasını içeren gizli bir antlaşmanın varlığından bahsedilmektedir.[193] Gerçi bu mektuptan kamuoyunu ilk haberdar eden kişi Türk Tarih Kurumu başkanlığı da yapmış olan Metin Hülagü'dür.[194] Mektup toplamda on bir sayfa olup Ohrili Kemal'in kendi şahsi meselelerini de içermektedir. Ancak, mektubun esas yazılış amacı Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'ye istihbari bilgiler vermek ve siyasi tekliflerde bulunmaktır.[195]

---

192 Nitekim Haziran 1919 tarihli *Derin Tarih*'in 87. sayısı, Mısıroğlu'na ayrılmış ve Armağan, "Mısıroğlu Neyi Başardı" başlıklı yazısında Mısıroğlu'nun "dili, ele aldığı mevzu, mevzuun cerh edilmesi için sarfedilen hukukî, tarihî ve akl-ı selime dayalı delillerin giriftliğinden" ne denli etkilendiği ifade etmiştir.
Mustafa Armağan, "Ohrili Kemal Diyor ki 'İsmet Paşa İngilizler ile Lozan'dan Önce Hilafet Anlaşması Yaptı'," *Derin Tarih*, sayı 77, Ağustos 2018.

194 Metin Hülagü, "Gizli Antlaşmayla Hilafetin İlgasını İsmet Paşa mı İmzalamış?," *Derin Tarih*, sayı 77, Ağustos 2018. Prof. Hülagü mektubu şu şekilde takdim etmektedir: "Yakın dönem siyasî tarihimize ışık tutması ve Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki uygulamaların ne kadar millî yahut yerli olduğunu, ne kadarının öz irademizle alındığını ve ne kadarının zorlamalar, mecburiyetler ve kamuflelerle tatbik alanına konulduğunu göstermesi bakımlarından hakikaten ibretlik"; "Gizli Antlaşmayla Hilafetin İlgasını İsmet Paşa mı İmzalamış?," *Derin Tarih*, sayı 100, Temmuz 2020.
Bahsedilen mektup Osmanlı Devleti'nin savaşa girme şekli; İttihat ve Terakki liderlerinin yanlış politikası; İngiltere'nin hilafet siyaseti; hilafetin kaldırılmasını öngören İngiltere ile imzalanan gizli antlaşma; o günkü genel siyasi şartlar; hilafetin kaldırılması sonrası İslam dünyasının Türkiye ve İngiltere'ye bakışı; İngiltere'nin hilafeti yeniden getirme arayışları ve sair konulardan oluşmakta, ayrıca kişisel bilgi ve birikimler ışığında genel bir değerlendirme ile birlikte İsmet

Son yıllarda eleştirel tarih yaklaşımıyla öne çıkan Cemil Koçak'ın da konu ettiği 28 Şubat 1947 tarihli bu mektubun ana fikri, savaş sonrasında İngiltere'nin hilafeti yeniden tesis etme düşüncesinde olduğu ve bunun gerçekleşmesi halinde hilafetin Türkiye'nin dışında tesis edilmesinin uygun olmayacağıydı.[196] İngiltere'nin böyle bir fikri olup olmadığı bir yana, bu konudaki görüşün tamamen şahsi bir yorum olduğu dikkate alınmalıdır. Mustafa Armağan, resmi tarihin sorunlu üslubuyla mücadele etme iddiasıyla yola çıkarken aslında son dönemin siyasi atmosferinin izlerini açıkça üzerinde hissettiren ve yeni dönemin siyasi yönelimleriyle doğrudan ilişkili ve yine tıpkı resmi tarih söylemi gibi sorunlu yeni bir resmi tarih inşa etmektedir. Bunu bir yandan resmi tarihin anlattığı her şeyi toptan reddederek, Cumhuriyet'in kurucu lider kadrosuyla hesaplaşarak yaparken diğer yandan alternatif liderliklere dikkati yoğunlaştırmaktadır. Kâzım Karabekir tam da bu noktada yeni ve alternatif resmi tarihin merkezine yerleştirilmektedir. Böylelikle iş Karabekir'in farklı zamanlarda yazdığı üç ayrı metinden yola çıkarak yeni bir metin kurmaya kadar uzanabilmektedir.[197]

Armağan, "Hilafet Neden Kaldırıldı?" başlıklı yazısında bu defa Hakan Özoğlu'nun kitabında yer alan bir Amerikalı diplomatın Türk kamuoyundan yola çıkarak önce hilafetin kaldırılacağını belirttiği bir raporu Washington'a göndermiş olmasından yola çıkarak[198] Özoğlu'nun "[h]ilafetin lağvedilmesindeki asıl

İnönü'ye yapılan bir kısım önerileri kapsamaktadır. "Gizli Antlaşmayla Hilafetin İlgasını İsmet Paşa mı İmzalamış?," *Derin Tarih*, sayı 100, Temmuz 2020.

Cemil Koçak, "Ohri'ye Göre İngiltere Yeniden İslam'ın Kalbini Kazanmalıydı," *Derin Tarih*, sayı 77, Ağustos 2018.

Kitabın tanıtımında 1922-1933 yıllarında yaşananları "Kral Çıplak" sözüyle anlatılabilecek bir yalınlıkta ortaya koymayı başardığı belirtilerek, rahat üslubu ama sarsıcı tezleriyle Kızıl Pençe'nin yalan sisinin dağılmakta olduğu günümüzde tarihin normalleşmesi yolunda önemli bir adım olacağı inancı ifade edilmiştir. Mustafa Armağan, *Kızıl Pençe / Karabekir'in Gözüyle Kuruluş Yılları (1922-1933)* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016).

Bu rapor hilafetin kaldırılmasından önce değil sonra, yani 1924 yılının Ağustos ayında gönderilmiş olup, Ankara hükümetinin hilafetin Türkiye dışında bir yerde olmasını destekleyeceklerini, hatta bu konu-

hedef, halifenin kendisi değil, Osmanlı hanedanıdır" yorumuna yer verir. Bununla beraber, ona göre ihmal edilmemesi gereken şey dış dinamiklerdir. Armağan'a göre hilafetin kaldırılması ve laikliğe doğru gidiş daha Lozan'dayken dayatılmış, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına ancak bu şartla izin verilmiştir. Bunun delili ise ona göre son derece açıktır. İngiltere ancak hilafet kaldırıldıktan sonra Lozan'ı onaylamış, böylece gizli antlaşmanın hükümleri yerine getirilince barışı resmen tanımıştır.[199] Armağan'ın iddiasınca İngiliz ve Amerikan diplomasi çevrelerinin hilafetin kaldırılacağını Türk kamuoyundan önce biliyor olması hilafetin dış dinamiklerin ve baskının sonucunda kaldırıldığının açık bir göstergesidir.[200] Oysa saltanatın kaldırılmasıyla birlikte halifelik, milli egemenlik esasına dayalı siyasi yapı içinde kalırken, halifenin yetki ve sorumluluklarına ait hukuki problem anayasal bir tartışma çıkaracağı gerekçesiyle o zaman barış sonrasına kadar ertelenmişti. Yönetimin halifeden tek beklentisi kanuni düzenleme yapılana kadar dahili bir problem olarak görünmemesiydi. Fakat halifenin Ankara'da rahatsızlık yaratan tavırları ve hükümetten talepleri kamuoyunda hilafet meselesinin daima canlı kalmasını sağlamıştı. Kısacası, yabancı diplomatlar için bu konu bilinmeyen bir sır değildi. Sürecin akışını anlaya-

---

da Şeyh Senusi ile görüştüklerini, ancak olumsuz yanıt aldıklarını iddia eder. 867.00/1801. Amiral Mark Bristol'den Dışişleri Bakanlığı'na, 19 Ağustos 1924; Hakan Özoğlu, *Cumhuriyetin Kuruluşunda İktidar Kavgası 150'likler, Takrir-i Sükûn*, çev. Zuhal Bilgin (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011): 15.

199 Bu konuda bkz. Mustafa Armağan, *Satılık İmparatorluk: Lozan ve Osmanlı'nın Reddedilen Mirası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013): 185-188.

200 İngiltere'nin Lozan'ı ancak hilafet kaldırıldıktan sonra onayladığı savını sorgulamaya açan Taha Akyol, Türkiye'nin 23 Ağustos'ta onayladığı antlaşmanın İngiltere'de geç onaylanmasının gerçek nedenini yazar. Türkiye'nin antlaşmayı kısa zamanda onaylamasının gerekçesi aslında açıktır. Bu sayede İstanbul ve Çanakkale'deki İngiliz ve Fransız işgali sona erecekti ki öyle de olmuştur. Oysa aynı dönemde İngiltere'deki gecikmenin nedeni iddia edildiği gibi hilafetin kaldırılmasının beklenmesi değildir. Asıl neden İngiltere'deki hükümet buhranlarıdır. Taha Akyol, "Lozan ve Hilafet," *Hürriyet*, 9 Ekim 2016; M. Şükrü Hanioğlu, "Bilgisizlik Temelinde Zafer-Hezimet Çekişmesi," *Sabah*, 9 Ekim 2016.

cak kadar ülkeyi tanımış deneyimli diplomatik erkân için bu gibi yazışmaların yapılması şaşırtıcı değildir.[201]

Hilafetin kaldırılması üzerine yaptığı doktora çalışmasında tarihçi Ali Satan, Lozan ve hilafet meselesini ele alırken müzakereler sırasında halifelik konusunun doğrudan gündeme gelmediğine dikkat çeker. Satan, Rauf Bey'in hilafetin Lozan'da gizli müzakerelerde pazarlık konusu yapıldığı iddiasını tartışmaya açarken haklı olarak bunun Feridun Kandemir'in metninde bulunduğunun, oysa Rauf Orbay'ın kendi hatıratında bu bahsin geçmediğinin altını çizer. Bununla birlikte, Lozan'ın İngiltere tarafından hilafetin kaldırılmasının ardından onaylanmasını Lozan-halifelik ilişkisi açısından dikkat çekici olduğunu da belirtmekten geri kalmaz. Fakat o da İsmet Paşa'nın açıklamalarında olduğu gibi bu gecikmenin nedenini, Lozan'da gereksiz fedakârlık yapıldığını ileri süren politikacıların etkinliğine ve Türkiye'de yapılacak reformların sonuçlarını beklemek gerektiğini düşünen çevrelerin tercihlerine bağlar.[202]

Muhaliflerin "Muteber" Tanıklıkları

Sağ muhafazakâr tarihçilik resmi tarihe meydan okurken aynı derecede sorunlarla yüklü bir tarih inşasına girişir. Bu tarihçilik bağlam ve zamandan kopuk, anakronik atlamalarla dolu, çoğu kez hissi ve bir o kadar da öfkeli bir üsluba sahiptir. Bu anlatıda İngiliz, Mason, Siyonist siyasetçilerin son İslam imparatorluğu olan Osmanlı hilafetini yıkma girişimleri ve bu büyük komplonun yerli işbirlikçileri baş köşede yer almaktadır. Mustafa Kemal'in tarihsel rolünü küçümsemek ya da onu İngilizlerin adamı şeklinde göstermek neredeyse bu literatürdeki tüm metinlerde açık ya da üstü kapalı yer alan bir iddiadır. Söz konusu anlatıda Anadolu'nun Yunanistan tarafından işgali dahi İngiliz oyunudur. İngilizlerin Batı Anadolu'yu Yunanistan'a verme niyet-

---

201 Hilafetin kaldırılması sürecinde gündem, kamuoyu ve muhalefetin tutumu hakkında genel bir bilgi için bkz. Ahmet Yeşil, *Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk Teşkilatlı Muhalefet Hareketi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2002): 131-140.
Ali Satan, *Halifeliğin Kaldırılması* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2008): 179-186.

leri yoktur; aksine, İslam hilafetini yıkmak için uzun soluklu projelerinin bir adımıdır bu sadece. İngilizlerin hedeflerine ulaşabilmek için ortak hareket edecekleri kişilere ihtiyaçları vardır. Mustafa Kemal tam bu noktada İslamcıların gözünde tereddütsüz biçimde İngiltere'nin ortağı konumuna sahip olacaktır.[203] Bu işten haberi olmayan Vahideddin ise onu Anadolu'ya geniş yetkiler ve büyük bir parayla gönderecek, ancak kısa sürede işin asıl mahiyetini anlayacaktır.[204] Bu anlayışa göre Vahideddin, kurtuluşun faturasını vatanından ayrılmak zorunda bırakılışıyla ödeyecektir.[205] İngilizler Mustafa Kemal'e engel olmak bir yana ondan hilafetin kaldırılacağının güvencesini gizli bir antlaşmayla almışlardır. Böylelikle bütün ulusal mücadeleyi hilafet makamının ona sağladığı meşruiyet ve itibarla yürüten, konuşmalarında hilafeti yücelten Mustafa Kemal, zamanı geldiğinde İngilizlere

---

203 Bu iddiaya Dr. Rıza Nur'un anılarında yer verilmiş olması muhafazakâr yazarlar için aranılan fırsatı yaratmıştır. Örneğin Dursun Satılmışoğlu, Rıza Nur'un *Hayat ve Hatıratım* adlı anılarının üçüncü cildine yazdığı takdimde Avrupa'da kaleme alınmış yabancı tarih kitaplarında Mustafa Kemal'in bir İngiliz casusu olduğunun yazıldığı, görevinin hilafeti yok etmek olarak belirlendiği, bunun İngiltere'nin Ortadoğu'daki çıkarlarıyla yakından ilgili olduğu iddiası hiçbir kanıt ve kaynak gösterilmeksizin ileri sürülür. *Hayat ve Hatıratım* (İstanbul: Altındağ Yayınevi, 1967): 550; Satılmışoğlu'nun yazdığı takdimden.

204 Sağ muhafazakâr geleneğin önemli yazarlarından Sâmiha Ayverdi, edebiyatçı kimliğiyle tanınmasına rağmen Osmanlı-Türk tarihinin çeşitli safhalarına ve Cumhuriyet'e dair çalışmalar da kaleme almıştır. Ona göre Vahideddin İngiliz oyunlarına karşı bir plan yapmış Mustafa Kemal'e verdiği desteği gizleyerek kötü adam olma pahasına Anadolu'daki direnişi desteklemiştir. Bununla birlikte, savaşın kazanılmasının ardından Mustafa Kemal Vahideddin'e sadakat göstermemiş, onu vatan haini ilan etmiştir: "Düşmana karşı Anadolu ile el ele, bir siyasi komplo, bir ince politika olarak başlatılmış, Padişah ve İstanbul Hükümeti bu oyunu büyük bir ciddiyet ve teatral bir kudretle oynamışlardır". Sâmiha Ayverdi, 1976, 193; aynı şekilde bir başka yorum için bkz. Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğullarının Dramı*, 80.
Örneğin, Vahideddin üzerine yapılan son yayınlardan birinde kendisi namus timsali, İstanbul'dan ayrılırken vatanı zarar görmesin diye bildiği tüm hakikatleri unutan ve bir daha hatırlamayan mert bir insan, ayrıca tabutuna haciz konmuş ibretlik bir mazlum gibi tanımlamalarla anlatılır. Ahmet Anapalı, *Sultan Vahideddin Han: Kurtuluşun Faturasını Ödeyen Adam* (İstanbul: Profil Yayınları, 2022).

verdiği sözü yerine getirerek saltanat ve hilafeti kaldırır. Mustafa Sabri'den Kadir Mısıroğlu'na, Sâmiha Ayverdi'den Yavuz Bahadıroğlu'na uzanan tarih kurgusu bu eksen üzerinde inşa edilmiştir.[206] Aralarda elbette ufak nüanslar bulunmaktadır.[207]

Kâzım Karabekir ve Hilafet

Sağ muhafazakâr geleneğin hilafet anlatısında Mustafa Kemal'in çağdaşı muhaliflerin ya da Kemalist rejimin mağdurlarının tanıklığı oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu noktada Kâzım Karabekir, Rauf Orbay ve Halide Edip Adıvar'ın isimleri özellikle öne çıkar. Kurtuluş Savaşı'nda Atatürk'ün yanında yer almış olan bu üç önemli isim politik çatışma ve yolların ayrılmasından sonra muhalif cepheye geçmişler ve ilk muhalefet partisini kurmuşlardı. *Nutuk*'ta ağır ifadelerle söz edilen muhalifler politik görüş ve yaklaşım farkları ciddiye alınmaksızın İslamcı yazarların anlatılarında özel bir yer edinirler. Buradaki belirleyici husus Atatürk'ün karşısında yer almış olmalardır. Bu açıdan Kâzım Karabekir Paşa ilk sırada gelir. İslamcı yazarlar Karabekir'i Mustafa Kemal'in karşısında bir noktaya konumlandırarak, haksızlığa uğramış bir portre olarak alternatif tarih kurgusunun merkezine yerleştirirler. Karabekir'in başta *İstiklal Harbimiz* olmak üzere çok kalem oynatmış olması onun eserlerine ve buradaki anlatıya olan ilgiyi artırır.[208] Karabekir'in Cumhuriyet'in ilanı sürecinden haberdar olmayışının yarat-

[206] Yavuz Bahadıroğlu, *Kemalist Yalanlar* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2015): özellikle 37 ve 53.
Örneğin Sâmiha Ayverdi'nin Mustafa Kemal'e bakışında bu durum görülür. Anadolu'nun işgal altına girdiği ve yerel direnişlerin başladığı bir dönemde Mustafa Kemal'in isminin vatan semalarında şimşek gibi çaktığını belirtir. Seveni kadar sevmeyeni, inananı kadar haset edeni de olan milletin bu ferdi ona göre seçilmiştir. Zira Ayverdi, millet ve memleketin kurtulması mukadder ise, ilahi takdirin bu iş için bir kulunu vazifelendirmesi kanundur diye düşünmektedir. Sâmiha Ayverdi, *Bağ Bozumu* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005): 184.
Kazım Karabekir'in *İstiklal Harbimiz* kitabı Atatürk'ün *Nutuk*'ta ileri sürdüğü iddialara karşı bir savunma ve tarihe not düşme kaygısıyla kaleme alınmıştır. Bu kitap üzerinden o dönem yaşanan mücadelenin tarihi için bkz. Cemil Koçak, *Karabekir'in Kavgası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016).

tığı kırgınlığı saltanat ve hilafet taraftarı olarak algılanmasına neden olur. Oysa Karabekir, hilafet ve saltanatın bir arada devam etmesinin ülkenin kalkınmasında olduğu gibi dış siyasetinde de zararlı olacağını düşünmektedir. Hanedanı değiştirmenin milli birliği sarsacağını, medeni dünya karşısında Türkiye'yi geri bir konuma düşüreceğini düşünen Karabekir'e göre hem bu tehlikeleri bertaraf etmek hem de devlet reisinin etrafını birtakım dalkavukların sarmasını, bunların milletle devlet başkanı arasında sağır bir set oluşturmasını engellemek için hilafet ve saltanatı ayırmak ilk başta gelen tedbirdir. Ona göre, hilafetin dinle, saltanatınsa dünyevi işlerle ilgili oluşu aralarındaki zıtlığın kaynağıdır. Karabekir, saltanat ve hilafetin ayrılmasını kamuoyuna rahatça anlatabileceklerini düşünmektedir. Milli Mücadele'nin sağladığı prestij sert tepkileri önleyecektir. Bundan sonraki aşamada ise en gelişmiş idare sistemi olan cumhuriyete gitmek ve hilafeti de olduğu yerde şahsiyetlere bırakmak ona göre en uygun hareket tarzı olacaktır. Karabekir bu yaklaşımın halk tarafından kabul göreceğine kişisel gözlemlerinden yola çıkarak inanmaktadır. Nitekim Erkan-ı Harbiye Umumiye Reisi Fevzi Paşa kendisinden İstanbul ve boğazların muahededeki durumu konusunda görüş sorduğunda (Kasım 1921) "İstanbul'u makam-ı hilafet kabul edin" demiş ve hükümet merkezinin artık oraya gitmemesi gereğine dikkat çekmişti.[209]

Karabekir'in bu noktadaki asıl endişesi, sürecin Mustafa Kemal Paşa'nın kişisel rejiminin kurulmasına hizmet edip etmeyeceğidir. Nitekim Mustafa Kemal'in hilafeti üstlenmek konusunda istekli olduğu yolundaki iddiası bu endişesinin neden olduğu bir yaklaşımdır.[210] Cumhuriyet'in ilanıyla artık hilafet ve saltanat mefkuresine son verildiğini görerek mutluluk duyduğunu belirten Karabekir, bu kararla hâkimiyet-i milliyenin devam edeceği ve diktatörlüğe meydan verilmeyeceği umudunu taşıdığını kaydeder. Nitekim Mustafa Kemal'e gönderdiği tebrik telgrafında da aynı hissiyatla "hâkimiyet-i milliye tam manası ile telakki edilecek olan Cumhuriyetimizin necip milletimiz hakkında saadetler getirmesini temenni eder, cumhur riyasetinizi

---

[209] Kazım Karabekir, *Paşaların Kavgası: İnkılap Hareketlerimiz*, haz. Faruk Özerengil (İstanbul: Emre Yayınları, 2000): 88- 90.

Karabekir, *Paşaların Kavgası*, 91.

tebrik ve Cenab-ı Haktan muvaffakiyetler dilerim" ifadelerine yer vermişti.[211] Bununla birlikte, Cumhuriyet'in ilan ediliş biçiminin yakın çevre üzerinde endişe uyandırdığı anlaşılıyordu. Nitekim İstanbul'dakilerden basın aracılığıyla gelen ilk tepkiler bu ruh halini ortaya koymaktaydı. Bunlar rejimi bir cumhuriyet olarak adlandırmanın aslında özgürlük getirmediğini, hangi rejim biçimi olursa olsun, ister monarşi isterse cumhuriyet, asıl farklılığın özgürlüklerle istibdat arasında olduğunu vurgulamışlardı.[212] İstanbul basınının yol ayrımını körükleyici yorumlar yaptığı görülüyordu. Öyle ki 10 Kasım 1923'te I. Ordu Müfettişliği görevine başlamak üzere İstanbul'a gelen Kâzım Karabekir'in verdiği beyanatın içinde geçen "Cumhuriyet taraftarıyım fakat şahsi saltanatın aleyhtarıyım"[213] şeklindeki ifadeleri dahi İstanbul basınının bakış açısını destekleyici bir malzeme haline getirilerek kamuoyuna yansıtılmıştı. Oysa Karabekir bu konudaki hassasiyetini kutlama telgrafında da göstermişti. Öte yandan, yükselen tepkiler karşısında Rauf Bey Ankara'da Meclis'te beyanatıyla ilgili olarak bir savunma yapmak durumunda kalmıştı. Karabekir'in yaklaşımlı ılımlı bir liberal olarak reformların zamana yayılarak yapılması gerektiğiydi, oysa Mustafa Kemal'in kafasındaki program bir devrimi hedefliyordu.[214] Karabekir'in bir diğer şikâyet konusu ise kendisinin sürecin dışında tutulması, gelişmelerden hep basın aracılığıyla haberdar olmasıydı. Hilafetin kaldırılması öncesinde Mustafa Kemal'in ordu komutan-

---

211 Karabekir, *Paşaların Kavgası*, 192-194.
Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995): 243-244.
Hâkimiyet-i Milliye, "Kazım Karabekir Paşa İstanbul'da," 11 Teşrinisani 1339.
Rauf Bey anılarında Lozan görüşmeleri sırasında hilafetin kaldırılması gereğine ikna olan İsmet Paşa'nın Ankara'da Mustafa Kemal Paşa'yı da etkilediği iddia eder; buna göre Karabekir Paşa, Mustafa Kemal Paşa'nın hilafetin kaldırılması teklifine "şu sıralar bunu düşünmek bile hatalı olur" diyerek, "İslam âlemini bize bağlayan hilafetin kaldırılması, bu âlemden uzaklaşmamız demek olur" şeklinde yanıt vermiştir. Bu olayda da Karabekir'in asıl endişesinin zamanlama olduğu görülmektedir. Dursun Gök, *İkinci Türkiye Büyük Millet Meclisi Dönemi (1923-1927)* (Konya, 1995): 19-120; bu iddia için ayrıca bkz. Seçil Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik* (Ankara: Turhan Yayınları, 1987): 121.

larının nabzını tutmak amacıyla İzmir'de gerçekleştirdiği Harp Oyunları'ndan haber edilmeyişi de onda rahatsızlık yaratmıştı. Son anda haberi olduğu Harp Oyunları'yla ilgili 23 Şubat 1924 tarihinde günlüğüne "Harp oyununda maksat, Meclis'e karşı hilâfetin lağvı için nümayiş imiş! Sonradan anlaşıldı" şeklinde not düşmesi bu nedenleydi.[215]

Mustafa Kemal ve Karabekir arasındaki çatışmanın nedeni dünya görüşleri arasındaki radikal fark değil, metot sorunudur. Mustafa Kemal, savaş sonrası yeni rejimin ve toplumun yaratılmasında ani ve köklü dönüşümlerden yana bir tavır koymuştur. Devrimci bir yaklaşımdır sergilediği. Daha muhafazakâr bir düşüncede olan Karabekir ise radikal kopuşların toplumsal sarsıntılara yol açacağından endişeyle zamana dayalı dönüşümleri savunmaktadır. "Bizde Meşrutiyet, hilafet ve saltanat makamının zulüm ve istibdadına; cumhuriyet ise o makamın aciz ve meskenetine karşı yapılmış bir inkılâptır" şeklindeki sözleri saltanat ve hilafet konusundaki bakışını ifade eder.[216] Karabekir'in endişesi padişahın otoriter rejimine karşı binbir umutla başlayan, ama kısa sürede demokratik anlayıştan uzaklaşarak otoriter bir niteliğe bürünen II. Meşrutiyet dönemindeki yaşananların tekrarlanmasıdır. Bülent Tanör'ün belirttiği gibi, Mustafa Kemal liberalizmi ya da demokrasiyi değil, devrim programını ön plana almıştı. Millet egemenliği kavramına gönderme yapması milletin ya da temsilcilerinin devrim istedikleri anlamına değil, devrim yolunda devam etmeden milletin gerçekten egemen olamayacağı anlamına geliyordu. Bu durum kurtuluşta öncü roller oynamış Karabekir, Ali Fuat ve Refet Paşalar gibi isimleri ve İstanbul basınının önemli bir kesimini muhalefette buluşturacaktı.[217] Radikaller ve devrimciler cumhuriyeti, muhafazakârlar ise yerleşik yasallığı ve demokrasiyi savunuyorlardı.

Sağ geleneğin tanıklığına özel bir önem atfettiği, Kemalist rejimin mağdurları arasında ayrıcalıklı bir yer verdiği Rauf Orbay da hilafetin kaldırılışıyla ilgili eleştirel anlatıda belirleyici

---

[215] Kazım Karabekir, *Günlükler: 1906-1948*, c. 2 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009): 907.
Karabekir, *Paşaların Kavgası*, 65.
Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş* (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1998), 182-183.

bir konuma sahiptir. Atatürk'ün *Nutuk*'ta en çok eleştirdiği isim olan Rauf Orbay, Cumhuriyet'in ilanı sırasındaki tavrı ve hilafetin kaldırılmasına muhalefet etmesi nedeniyle monarşiden yana hilafetçi bir kişilik olarak tanınmıştı.[218] TBMM Hükümeti döneminde Başbakanlık (İcra Vekilleri Heyeti Başkanlığı) görevinde bulunmuş ve daha sonra muhalefete katılarak, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın ikinci başkanlığını yapmış, TBMM'nin ikinci döneminde de İstanbul milletvekili olarak aktif siyasal hayatını sürdürürken, Kâzım Karabekir, Refet Bele ve Ali Fuat Cebesoy ile birlikte, İzmir suikastı dolayısıyla, İzmir'de Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmış ve on yıla mahkûm olmuştu.[219] Orbay, bu sırada Londra'da bulunduğundan, hapse girmemişse de yurtdışında yaşamak zorunda kalmıştı.[220]

Rauf Orbay, Trablusgarp ve Balkan Savaşları sırasında gösterdiği başarılardan ötürü Hamidiye Kahramanı olarak tanınıyordu. Milli Mücadele sırasında önemli görevler üstlenmiş, bununla birlikte Lozan müzakereleri sırasında İsmet Paşa ile görüş ayrılığına düştüğünden antlaşmanın imzalanmasından sonra istifa etmişti. Sonraki dönemde muhalefet liderleri arasına giri-

---

218 Atatürk 1927'de *Nutuk*'ta Rauf Orbay'ın da kurucuları arasında olduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'ndan söz ederken şu ifadeleri kullanır: "Baylar, olup bitenler gösterdi ve kanıtladı ki, TCF programı, en hain kafaların ürünüdür. Bu parti, yurtta cana kıyıcıların, gericilerin sığınağı ve dayanağı oldu; dış düşmanların yeni Türk devletini, körpe Türk Cumhuriyeti'ni yıkmayı öngören planlarının kolaylıkla uygulanmasına yardım etmeye çalıştı." Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017): 749.

17 Haziran 1926'daki İzmir Suikastı olayıyla ilgili yargılama sırasında Rauf Bey, tedavi için Viyana'da bulunmaktaydı. Mahkeme on yıl kalebentliğe, medeni haklardan mahrum edilmesine ve mallarının haczine hüküm verdi. Rauf Bey, hakkındaki suçlamaları ve kararı kesinlikle kabul etmedi, kararı temyiz imkânı olmadığı için de yurda dönmedi. Yurtdışında kaldığı dönemde Birleşik Krallık, Hindistan, Çin ve Mısır'da bulundu. 1933'te çıkan af kanunundan yararlanmayı "benim asla ve hiçbir suretle en ufak bir cürümle dahi suçlu olmadığım için, ilan edilen aftan katiller ve şakiler gibi faydalanmayı düşünmem mümkün değildir" diyerek reddetti.

Cemil Koçak, *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011): 22; ayrıca bkz. Ahmet Yeşil, *Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk Teşkilatlı Muhalefet Hareketi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* (Ankara: Cedit Yayınları, 2002): 124-130.

şiyle resmi tarihin hedef tahtasındaki yerini almıştır. Mahir İz, anılarında ondan söz ederken "açık kalpli, doğru ve cesur adamdı... Herhangi bir mesele için Meclis Kürsüsüne izahat vermek üzere çıktığı zaman meclis kendisini itmi'nan içinde dinlerdi" demektedir.[221] Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta Rauf Bey ile yaptığı bir görüşmeden söz ederken onun hilafet hakkındaki görüşlerini şu şekilde aksettirir:

Padişahlık ve halifelik katına vicdan ve duygu bakımından bağlıyım. Çünkü benim babam, padişahın ekmeğiyle yetişmiş, Osmanlı Devleti'nin ileri gelen adamları arasına geçmiştir. Benim de kanımda o ekmekten kırıntılar vardır... Bunlardan başka, genel görüşlerim de vardır. Bizde genel durumu tutmak güçtür. Bunu ancak, herkesi erişemeyeceği kertede yüksek görülmeye alışılmış bir makam sağlayabilir. O da padişahlık ve halifeliktir. Bu makamı kaldırmak, onun yerine başka nitelikte bir varlık koymaya çalışmak, yıkıma yol açar ve büyük acı doğurur; bu hiç uygun bir iş olamaz.[222]

Rauf Bey'i hilafet konusunda önemli bir kaynak haline getiren şey hilafetin kaldırılmasına karşı oluşunda gizlidir. Anılarında, saltanat yanlısı olmamakla birlikte hilafetin yararına inandığını belirtir. Ona göre istense saltanatla beraber hilafet de kaldırılabilirdi. Oysa o günlerde Mustafa Kemal Paşa da dahil herkesin, zaten eskiden beri zararlı olduğuna kani bulunduğu saltanatın kaldırılması noktasında ne kadar hemfikir olmuş ise de, hilafetin de iyi idare edildiği takdirde memlekete İslam âleminin yakınlığını ve yardımını sağlaması bakımından faydalı olabileceği düşüncesiyle muhafazası fikrinde yine hemfikir olduğunu söyler.[223]

---

221 Milli Mücadele yıllarında Ankara Sultanisi'nde genç yaşında öğretmenlik yaparken aynı zamanda Büyük Millet Meclisi'nin Zabıt Kalemi'nde görev üstlenen, Meclis'in açık ve gizli celse zabıtlarını tutan Mahir İz'in gözlemleri için bkz. *Yılların İzi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1990): 11, 111.

Bununla beraber, muhalif kimliğinin yanında Bahriye Nazırı olarak Mondros Mütarekesi'ne imza atmış olması da resmi tarihin anlatısında Rauf Bey'in şahsına yönelik eleştirinin dozunda belirleyici olur. Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, 698.

Kazım Karabekir ile Mustafa Kemal'in arasındaki gerilimin dinin anayasadaki yerinin sorgulanmasıyla daha derinleştiği söylenebilir. Rauf Orbay ve Refet Paşa gibi isimler ise hilafetin uluslararası arena-

Onun İslamcı sağ yazarlar için bilhassa önem taşıyan açıklaması hilafetle ilgili genel konsensusun Lozan görüşmeleri sırasında bozulduğunu ileri sürmesidir. Rauf Bey, Lozan yolundaki İsmet Paşa'nın aslında kendisi gibi hilafetin kalması yönünde görüş sergilediğini, bu konuda gazetelere beyanatlar verdiğini, fakat döndüğünde fikirlerinin tamamen değişmiş olduğunu hayretle gördüğünü belirtir. Bunun nedeniyse İngilizlerle bir nevi gizli arabuluculuk yapan, Hahambaşı Nahum Efendi'nin telkinleridir. Rauf Bey, İsmet Paşa'nın Lozan dönüşü pek çok kişiyi etkilediği gibi Mustafa Kemal Paşa'yı da etkilediğini ve onun da hilafetin kaldırılması gerektiği düşüncesiyle hareket etmeye başladığını söyler. Hatta İsmet Paşa ile Mustafa Kemal Paşa'nın Kâzım Karabekir Paşa'yı ikna etmek için görüşmeler yaptıklarını, fakat Kâzım Karabekir Paşa'nın buna yanaşmadığını ve seçim öncesi verilen sözlerin tutulması gerektiğini, millete halifeliğin kaldırılmayacağı sözü verilmiş olmasına rağmen ortada hiçbir gerekçe yokken bunu yapmanın doğru olmayacağını, bir sorun ortaya çıktığındaysa zaten gerekenin yapılabileceği düşüncesini taşıdığını belirtir.[224]

Hilafete bağlılığını her türlü eleştiri, hatta politik saldırıya rağmen ifade etmiş olması, Atatürk'e karşı ilk muhalefet partisinin içinde yer alması sağ muhafazakâr gelenek için Rauf Orbay'ı ne denli çekici bir portre haline getirmişse Kemalist rejim için de o kadar tehdide dönüştürmüştür. Kendisi yurtdışında bulunduğu dönemde de izlenmeye devam edilmiştir. Örneğin 1933'ün Mart ayı başlarında Londra'dan Hindistan'a yaptığı yolculuk rejim tarafından bir hilafet meselesi olarak algılanmıştır. Bağdat, Londra ve Kahire büyükelçiliklerinden gelen istihbarat raporlarından anlaşıldığına göre Rauf Bey'in buradaki faaliyetleri yakından takip edilmiştir. Kahire Büyükelçiliği'nden gelen haber-

da, bilhassa İslam dünyasıyla ilişkilerde bir araç olarak kullanılabileceğini düşünmektedirler. Feridun Kandemir, *Hatıraları ve Söyleyemedikleriyle Rauf Orbay* (İstanbul: Sinan matbaası, 1965): 92.

Kandemir *Hatıraları ve Söyleyemedikleriyle Rauf Orbay*, 94-100; ayrıca bkz. Nurgün Koç, "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafete Dair Uygulamalarda Millî Mücadelenin Önde Gelen Kadrosunun Tutumları," *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı 20 (2015): 123-124.

deyse, Rauf Bey'in Hindistan'a seyahatinin hilafet meselesiyle alakasının olmadığı belirtiliyordu. Ankara'dan talep edilen bilgi üzerine Büyükelçilik, "Haydarabat'ta hilafet meselesiyle meşgul olanlar (...) yokmuş" şeklinde yanıt vermişti.[225] Şaşırtıcı olan, Hindistan gazetelerinde çıkan haberlerde Rauf Bey'in, zaman zaman tek parti rejimini eleştirse de onun laikleşme yolunda attığı bazı adımları destekler görünmesiydi. Örneğin Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesini tasvip edip etmediği yolundaki bir soruyu bu girişimi olumlu bulduğunu ve desteklediğini belirterek yanıtlamıştı. Daha şaşırtıcı olanıysa, Rauf Orbay'ın aradan geçen dokuz yıl sonra hilafetin kaldırılmasıyla ilgili görüşlerinin değişmiş olmasıdır. Bir konferansında Rauf Orbay, hilafetin kaldırılmasının doğru bir karar olduğunu belirterek bu meselenin yalnızca Türklerin değil bütün Müslümanların meselesi olduğuna işaretle hilafetin yeniden tesisi için bir konferans toplanabileceğini vurgulamıştır.[226] Rauf Bey 2 Nisan 1933 tarihli Nedvetü'l Ulemâ'daki konferansında Hz. Peygamber'in "Hilafet yalnız kırk senedir, ondan sonra saltanat olacaktır" hadisi gereği "hakiki hilafet"in kalmadığını ifade etmişti. Ona göre Türk hilafetinin durumu kötüydü ve bu makam "Roma'daki Papa" derecesindeydi. İnsafsızlık yaygınlaşmış, cehalet artmış, büyük memuriyetler ve devlet hizmetleri ehil olmayanlara verilmişti. Türklerin artık ismi olup cismi olmayan bu ağır yükü taşımaya tahammülü kalmamıştı. Bu yüzden Türkler, hilafeti ilga ederek bu sorumluluktan kurtulmaya mecburdu.[227]

---

225 Koçak, *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler*, 24.

226 Koçak, *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler*, 25.
Camia-ı Milliye-i İslamiye binasındaki konferansta Rauf Bey, hilafet meselesine devamla şunları söylemişti: Halifenin şahsiyeti Papa gibi olmadığından ve halife 'bütün Müslümanların ve İslamiyet'in azametini berkarar ve idamesiyle mesul' olduğundan savaştan yorgun ve güçsüz çıkmış Türk milleti bu mukaddes görevin yükünü taşıyamayacaktı. Nitekim Türkler acı tecrübelerle hilafeti koruyamayacağını ve ona yardım edemeyeceğini anlamıştı. Bir kez daha hilafet meselesinin tüm dünya Müslümanları tarafından yapılacak bir konferansın meselesi olduğunu vurgulamıştı. Hilafet neticede sadece Türklerle alakalı bir kurum değildi ve hilafetin muhafazası bütün Müslümanlara ait olmalıydı. Recep Çelik, "Hüseyin Rauf (Orbay) Bey'in Hindistan Seyahati ve Faaliyetleri," *Mavi Atlas*, 7(2), (2019): 243-264.

Cemil Koçak'ın işaret ettiği gibi, rejimin gözünde şüpheli olan Rauf Orbay'ın hilafet kongresi düzenleyeceği kuşkusuyla izlenmesi bir yana, asıl şaşırtıcı olan Orbay'ın muhalif kimliğiyle rejimin temel ilkelerine ve önderine sahip çıkmasıdır. Koçak'a göre Orbay hem rejimin bütün hatlarını içselleştirmiştir hem de hilafet konusundaki söylemini benimsemiştir. Dahası, bizzat rejimin önderi olan Atatürk'e de bütün gücüyle sahip çıkmakta ve ne rejimi ne de Atatürk'ü eleştirme ihtiyacını duymaktadır.[228] Koçak'ın Rauf Orbay'la ilgili yaklaşımı sağ geleneğin kurgusunu tamamen sarsacak nitelikteyken resmi tarihin ithamlarını da sorgulamaya açacak şekildedir:

Orbay, yakın geçmişi ve hâli hazırdaki durumu rejimin temellerine ters düşmeden benimsemişti. Onun muhalefeti, öyle görünüyor ki, rejimin iddiasının aksine, çok daha ayrıntıda idi. Orbay, hilafetin dahi kaldırılmasını rejimin meşruluk ve haklılık argümanları ile savunurken, yakın geçmişin siyasal ideolojisini büyük ölçüde paylaştığını açığa vuruyordu. Bu bakımdan da bir zamanlar içinde bulunduğu –ve hâlâ içinde yer aldığını söyleyebileceğimiz– siyasal elitin, aralarındaki bütün uzlaşmazlıklara ve çatışmalara rağmen, ortak siyasal görüşlerini bir kez daha ortaya koymuş oluyordu. Siyasal elitin iç çatışmalarını ve çekişmelerini biraz da bu ortak siyasal yakınlık açısından değerlendirmek gerekecektir. Aksi hâlde, çatışmaların ve çekişmelerin mübalağalı bir siyasal/ideolojik ayrım temelinde değerlendirilmesi, yanlış analizlerin nedeni olabilir. Çatışma ve çekişme kadar, yakın siyasal ideolojilerin birlikteliğine de vurguda bulunmak gerektiği ortaya çıkmaktadır.[229]

---

[228] Cemil Koçak, Rauf Orbay'ın bu tavır değişikliğini birkaç ay sonra çıkacak genel afla ilgili düşünmenin doğru olmadığına işaret eder. Gerçekten de Orbay'ın çıkan aftan yararlanma yoluna gitmemesi bu yorumu haklı çıkarmaktadır. Buradan anlaşılan, Rauf Bey'in gerçekten de söylediklerini benimsemiş, rejimin temel ilkelerini içselleştirmiş olduğudur. *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler*, 27.

Rauf Bey ve Kemalist devrimlere yaklaşımı konusunda daha soğukkanlı bakmak gerekliliğine işaret eden Koçak, Rauf Bey'in H. C. Armstrong'un meşhur kitabı *Bozkurt*'ta yazılanlara itiraz etmesini tam bu noktada görüşlerini temellendirecek bir durum olarak ortaya koyar. Yalnızca Rauf Bey değil Adnan Adıvar da bu kitapta yer alan hilafeti yeniden tesis için bir muhalefet partisi kurdukları şeklinde-

Kâzım Karabekir ve Rauf Orbay gibi mağduriyet cephesinin bir başka üyesi ise Halide Edip Adıvar'dır. Aslında Halide Edip, Cumhuriyet dönemi tarih yazıcılığında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. II. Meşrutiyet'in kadın yazarı, işgal İstanbul'unun protesto mitinglerinde cesurca haksızlıklara, dayatmalara karşı direneceklerini duyuran vatansever, nihayet Milli Mücadele'nin "Halide onbaşısı"[230] Cumhuriyet'e giden süreçte hâkim siyasi iklimle ters düşer ve muhalefet saflarında yerini alır. Milli Mücadele'den sonra, kurucuları arasında Dr. Adnan Adıvar'ın da bulunduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın hükümetçe kapatılması ve Mustafa Kemal'le aralarında çıkan siyasi ihtilaflar yüzünden eşi Adnan Bey ile 1925 yılında Türkiye'den ayrılır.[231] Mustafa Kemal ile politik görüş ayrılıkları, 15-20 Ekim 1927 tarihlerindeki Cumhuriyet Halk Fırkası kongresinde *Nutuk*'ta Halide Edip'in manda taraftarı olduğu iddialarının gündeme gelmesine neden olur. Bu andan itibaren resmi tarih söyleminde tam bağımsızlık düşüncesi karşısında Halide Edip mandacılığın adeta sembolü haline dönüşür.[232]

---

ki ifadelere şiddetle karşı çıkararak, bunun gerçeği yansıtmadığını açıklarlar. Rauf Bey kitaba yönelik eleştirilerini "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Türkiye'de saltanat ve hilafet devrinin geçmiş olduğuna kâni olanlar ve yalnız Cumhuriyet'e inananlar tarafından tesis edilmişti. Bunların hepsi diktatörlük aleyhinde idiler" şeklinde ifade etmiştir. *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler*, 28-29.

Halide Edip Adıvar, Birinci Dünya Savaşı yıllarını ve Milli Mücadele dönemini işlediği romanlarla da o yılların ruhunu aksettirmiştir. Milli Mücadele dönemini anlatan eserleri: *Dağa Çıkan Kurt* (İstanbul 1338), *İzmir'den Bursa'ya* (Yakup Kadri, Falih Rıfkı ve Mehmet Âsım'la birlikte, İstanbul 1338), *Ateşten Gömlek* (İstanbul 1339), *Kalp Ağrısı* (İstanbul 1340), *Vurun Kahpeye* (İstanbul 1926), *Zeyno'nun Oğlu* (İstanbul 1928). Bu hususta ayrıca bkz. Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Milli Kimlik İnşasına* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 234-245.

Halide Edip Adıvar'ın yaşamı ve görüşleri hakkında bkz. İnci Enginün, *Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978); Ayşe Durakbaşa, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

Prof. Dr. Ahmet Kuyaş'ın Hakan Uzun'un çalışmasına atfen *Nutuk*'la ilgili dikkat çektiği bir husus bilhassa önemlidir. Buna göre Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta olumsuz andığı isimler arasında Milli Mücadele'de

Nutuk'un okunmasının hemen ardından Halide Hanım, Londra'da yayımlanan *The Times* gazetesinde Gazi'nin *Nutuk*'una ilişkin olarak 16 Ekim 1921'de çıkan bir haberde söylenenlere karşı çıkar. Burada bir zamanlar yol arkadaşlığı yaptığı kadrolara ve onun liderine üç noktayı ileri sürerek itiraz eder.[233] Ona göre öncelikle Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta, 1924'te kendi partisinden ayrılıp Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurdukları için kırgın olduğu kişileri, Milli Mücadele döneminin başlangıç aşamasında tam bağımsızlığa inanmıyorlarmış gibi göstererek kötülemektedir. Halbuki Halide Edip'in [234] dikkat çektiği üzere o günlerde istenen şey tam bağımsızlıkla uyuşmayan bir manda yönetimi değil, yalnızca bir koruma ve yardımdır. Üstelik birçokları gibi Mustafa Kemal Paşa'nın kendisi de o günlerde buna taraftardır. Halide Edip *The Times* gazetesine yazdığı mektupla bilhassa Sivas Kongresi'nde tartışmaya açılan manda meselesinin koruma ve yardımdan ibaret olduğunu, bağımsızlıkla ters düşmediğini savunmuştur. Aslında General Harbord anı-

---

birlikte çalıştığı insanlar da en az İstanbul'daki saray çevreleri kadar yoğundur. Olumsuz olarak en sıklıkla anılan Rauf (Orbay) Bey'in adıdır. Yani *Nutuk*'ta olumsuz olarak anılma sıralamasında Rauf Bey, Damat Ferit Paşa ile Sultan Vahideddin gibi tanım gereği olumsuz olan kişilerin bile önüne geçmiştir. Olumsuz olarak anılanlar sıralamasında dördüncü gelen Refet (Bele) Paşa da Sultan Vahideddin'in önündedir. Olumsuz anılma sıralamasına giren 192 kişi arasında Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın diğer kurucularından Kâzım Karabekir Paşa'nın adı onuncu, Ali Fuat (Cebesoy) Paşa'nın adı da yirminci sıradadır.

Halide Edip, "Turkey and America; The Ghazi's Speech," *The Times*, 21 October 1927; Ahmet Kuyaş, "Millî Mücadele ve Amerikan Mandası Meselesi: Atatürk'ün *Nutuk*'u, Halide Edip'in İtirazı," *# Tarih*, sayı 41, Ekim 2017.

Halide Edip'in mandacılığı konusu yalnızca Atatürk'ün *Nutku*'nda ve resmi tarih metinlerinde söz konusu edilmez. Yahya Kemal de işgal dönemi İstanbul'unda Halide Edip ile çalışmalarını anlatırken hemen her konuda ortak düşünmekle beraber kendisinin Amerikan mandasını hem hayal hem de yanlış telakki ettiğini kaydeder. Ayrıca Halide Edip'in Amerikalıların müterakim bir maarif ianesiyle Anadolu'da büyük College'ler açmaları için çalıştığını, fakat hükümetin buna hoş yaklaşmaması üzerine Amerikalılar karşısında güç bir mevkide kaldığını ileri sürer. Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayını 1968): 38-40.

larında bunu destekleyici ifadelere yer vermiştir.[235] Atatürk ile karşıt cephelere düşmeleri, ayrıca liberal muhafazakâr kimliği, Halide Edip'i sağ muhafazakâr tarih anlatısının mağdurlarından biri olarak öne çıkarılan isimler arasına koyar. Bu nedenle Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki politik gelişmelere ve devrimlere yaklaşımı düşünüldüğünde bu durum şaşırtıcı değildir elbette. Öte yandan, Halide Edip'in meselesi demokratikleşme ya da Cumhuriyet'le ilgili olmayıp otoriter siyaset anlayışı ve tek adam rejimiyledir. İngiliz demokrasisi, parlamentarizmi onun sıklıkla vurgu yaptığı meselelerdir; ayrıca laiklik ve kadın hakları gibi konularda birçok önemli devrimci adımı da desteklemiştir. Çokeşliliğin kaldırılması, Medeni Kanun'un kabul edilmesinden övgüyle söz eder. Ancak, harf devrimi ve şapka devrimi gibi konularda aceleci davranıldığını düşünür.

Halide Edip hilafetle ilgili görüşlerini *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri* adlı kitabında ortaya koymuştur.[236] Edip, hilafetin kaldırılmasına esasta karşı değildir. 3 Mart 1924 tarihli kararı bu açıdan Cumhuriyet inkılaplarının önemli bir adımı olarak yorumlar. Fakat bu inkılaplar ona göre "tek parti diktatörlüğü" ile başlamıştır. Edip, hanedanın ve halifenin yurtdışına gönderilmesini doğal karşılar. Zira hanedan azalarından herhangi birinin harekete geçmesi Cumhuriyet'in tehlikeye düşeceği endişesini yaratacağından rejimin değiştiği ülkelerde böyle bir ihtiyat hareketi olmuştur. Edip, hilafetin ilgasının Türkiye'nin iç durumundan ziyade harici vaziyeti ve İslam âlemindeki umumi efkâr için mühim olduğunu düşünür. Ona göre hilafet rejimi had-

---

235 "Manda hakkındaki fikirleri bizimki gibi değil, onlar bunu yalnız, bir büyük kardeşin nasihati veya yardımı gibi düşünüyorlar. İç idareye veya dış münasebetlere hiç müdahale etmemek üzere hafif bir ağabeylik hâkimliğini tanımak istiyorlar." Seçil Akgün, *General Harbord'un Anadolu Gezisi ve Ermeni Meselesine Dair Raporu* (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1981). Ayrıca bkz. Seçil Akgün, "Ana Hatlarıyla General Moseley Raporu: Türkiye'de Amerikan Mandası," *Belleten*, 48/189-190 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984): 101.

Amerika'daki konferanslarını *Turkey Faces West* (1930), Hindistan'daki konferanslarını da *Conflict of East and West in Turkey* (1935) adıyla yayımladı. Büyük ölçüde yabancı ülkelerde verdiği konferanslarından faydalanarak *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* (1955) adlı eseri kaleme aldı.

dizatında, umumun reyine dayanan dini ve demokratik bir cumhuriyet olup, halife seçilmiş bir cumhurreisi demektir. İlk dört halife zamanında şeriattan gelen kanunları tatbik eden seçimle gelen halifeler Emeviler zamanında saltanata dönüşmüştür. Edip, halifeliğin gelişimine dair bilindik malumatı çok kısaca özetledikten sonra kurumun asıl olarak Abdülhamid zamanında kuvvet kazandığını ve imparatorluğun dağılmasının ardından kurumun muhafazasının Türkiye açısından imkânsız olduğunu savunur.[237] Sağ muhafazakâr yazarların aksine Edip, devrimlere değil, onların gerçekleştirilme biçimine ve tek adam idaresine karşı bir tavır sergiler. Hilafet meselesindeki yaklaşımıysa bütünüyle klasik sağ paradigmaya aykırı olup resmi tarihin teziyle uyuşur görünmektedir:

1918 sonuna gelindiğinde bir politik kurum olarak halifeliğin tam bir fiyasko olduğu anlaşıldı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arap ve Müslümanların ayrılıkçı eğilimleri, İslamcı enternasyonalizmin silindiğini ve Müslüman halklar arasında enternasyonalizmin yerini milliyetçiliğin aldığını gösterdi. Halife sultanın 1915'te İstanbul'da ilan ettiği cihat, imparatorluğun Müslümanlarını etkilemedi. Hattâ Müslüman Araplar, Türk ordusuna karşı Hıristiyanlardan daha büyük bir hırsla savaştılar. Dinî açıdan en ufak tereddüt göstermeden, milliyetçilik temelinde müttefik Hıristiyanlarla dava yoldaşlığı yaptılar. Öte yandan İngiltere ve Fransa'nın Müslüman vatandaşları, Hıristiyan yöneticilerinin bayrakları altında Türklere karşı gönül rızasıyla savaştılar.[238]

---

[237] Halide Edip'e göre izlenecek en makul yol aslında hilafet işini İslam âlemine bırakmaktı. İstenseydi Katoliklerde olduğu gibi, sırf ruhani kuvvetini tanıyan, bir nevi Müslümanlığın dini tarafına hâkim bir halife ihdas edip onun seçimini İslam âlemine bırakabilirlerdi. Dikkat çekici bir başka yorumu ise ileride bir gün halifeliğin canlanacağı farz edilse bile bunun Türkiye içinde olamayacağına işaret etmesidir. Halide Edip Adıvar, *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri* (İstanbul: Can Yayınları, 2009): 198-200.
Hilafet konusu yazarın çalışmasının ikinci cildinde daha geniş biçimde ele alınır. Buradaki yorumlama biçimi de daha önceki yazdıklarıyla uyumlu biçimdedir. Gelgelelim hilafetin geleceği hakkındaki görüşleri daha geniş tutar. Halide Edip Adıvar, *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*, çev. Can Ömer Kalaycı, c. 2 (İstanbul: Can Yayınları, 2015): 147-148.

Halide Edip, hilafetin Batılı güçler açısından yönetimleri altındaki Müslüman tebaaları üzerindeki etkileri dikkate alınarak daima bir sorun kaynağı olarak algılandığını belirtirken bu noktada Türkiye'ye yönelik kuşkuların eksik olmadığını kaydeder. Ayrıca hilafetin politik bir kurum olarak tamamen yararsız olduğu gerçeğine, yalnızca iç ve dış politik durum hakkında bilgi sahibi olanların değil "aynı zamanda Arabistan'da bir zaman kardeş olduğu Müslümanlarla ve diğer cephelerde başka Müslümanlarla savaşan sıradan Türk'ün de tamamen farkında olduğu bir şey" ifadeleriyle dikkat çeker. Ankara'nın saltanatı kaldırması hilafetin maddi gücünden yoksun olması anlamına geldiği gibi nüfuzunun daha da zayıflamasına neden olmuştu. Kaldı ki hilafet kaldırılmalıydı zira Türk toprakları için maliyeti yüksek bir kurumdu. Hilafet kendisinde olduğu dönemlerde bile Türkiye'nin Batılı eğilimlerinin ağır bastığını iddia eden Adıvar, hilafetin yokluğunun din ve devletin ayrılmasıyla bu Batılı devlet imgesini güçlendirdiğini ileri sürer. Hilafetin geleceği konusunda kitabının ikinci cildinde daha açık biçimde görüşlerini ortaya koyan Halide Edip'in yaklaşımıyla, eğer Türkiye dışında bir Müslüman devlet özgür ve hilafeti yeniden tesis edecek kadar güçlü olursa, değiştirilmiş bir biçimde hilafet tekrar kurulabilir. İkinci bir seçenek ise dünya Müslümanlarının ortak bir bağlantıyla halife seçip onun Türkiye dışında özgür bir Müslüman şehirde oturmasını ve Müslümanların ruhani işlerini yönetmesini sağlamasıdır.[239]

Mete Tunçay ve Liberal Solun Hilafet Konusundaki Okuması: Tarihi Buluşma

1980'li yıllarda sol söylem içinde özeleştiri öne çıkmaya başladı. Tarihsel geçmiş demokrasi ve sivil toplum gibi merkezi bir önem kazanan kavramlar üzerinden yeniden yorumlandı. Kurtuluş Savaşı, Cumhuriyet ve devrimler bir kez daha bu süzgeçten geçirilerek değerlendirildi. Aynı dönemde demokrasi vurgusunu

[239] Bahsedilen varsayımlarına rağmen Halide Edip hem Mısır'da hem Hicaz'da teşebbüs edildiği halde bunların başarısız olduğunu da belirtmeden geçmez. *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*, c. 2, 148-149.

merkeze alan liberal sol söylemlerin Kemalizm eleştirisi sağ muhafazakâr İslamcıların Kemalizm tepkisiyle bir diyalog alanı yarattı. Bu alan din ve laiklik konuları çevresinde çizilecekti. Söz konusu buluşmanın öncülüğünü Mete Tunçay yapacaktır.[240]

Mete Tunçay, Türkiye'nin sol entelektüel geleneği içinde önemli isimlerden biridir. Düşünce tarihinin kaynaklarının aktarımında, özellikle sol ve sosyalist düşüncenin Meşrutiyet sonrasında gelişim çizgisi üzerine yaptığı araştırmaların öncü niteliği ve paradigmayı sorgulamaya yönelik katkıları inkâr edilemez.[241] 1960'lardan beri düzenli biçimde yaptığı ve sayıları oldukça geniş bir yekûn tutan çevirilerle de Türkiye'de entelektüel hayatı zenginleştirdiği ortadadır. Cumhuriyet tarihine yönelik çalışmaları arasında bilhassa 12 Eylül'ün etkisini halâ sürdürdüğü bir dönemde kaleme aldığı *Türkiye'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması* başlıklı kitabı dönemin atmosferi içinde 12 Eylül'ün yeniden üretmeye çalıştığı ve otoriter rejimin meşruiyetini dayandırdığı Atatürkçülük ideolojine soldan bir tenkit ve tek parti rejimiyle hesaplaşma amacını da taşımaktaydı.[242] Dolayısıyla bu

---

[240] Nuray Mert, "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak," *Doğu-Batı*, sayı 47, (Aralık-Ocak 2008-2009): 130-131.
Tunçay'ın her biri ciddi araştırma sürecinin ürünü olan çalışmaları arasında bilhassa şunlara bakılabilir. *Türkiye'de Sol Akımlar I (1908-1925)* (Ankara: Bilgi Yayınları, 1966), *Türkiye'de Sol Akımlar II (1925-1936)* (İstanbul: BDS. Yayınları, 1992), *Eski Sol Üzerine Yeni Bilgiler* (İstanbul: Belge Yayınları, 1982), *Bilineceği Bilmek* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1983), *1923 Amele Birliği* (İstanbul: BDS. Yayınları, 1989), *Arif Oruç'un Yarın'ı (1933)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), *Eleştirel Tarih Yazıları* (İstanbul: Liberte Yayınları, 2005), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar*, c. 1-3 (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Solun Tarihine Düşülen Notlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022).
Zafer Toprak, "Mete Tunçay'ın Tek-Parti Yönetiminin Kuruluşu Adlı Kitabının Yayımlanış Öyküsü," *Toplumsal Tarih*, sayı 271 (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016): 40-42; ayrıca kitabın yayımlanışının 40. yılında Hasan Bülent Kahraman da kitabı değerlendiren bir yazı kaleme almıştır. Burada çalışmayı ufuk açıcı ve Türkiye'de siyasal düşünce, siyaset bilimi ve tarihin kesişimi noktasında son derece başarılı ve paradigma inşa edici bir metin olarak nitelendirmiştir. Hasan Bülent Kahraman, "Bir Kitabın 40 Yılı, 40. Yılında Bir Kitap," *Toplumsal Tarih*, sayı 243 (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016): 44-54.

kitap Kemalist resmi tarih tezlerine bu defa soldan bir eleştiri özelliği gösteriyordu.[243]

Mete Tunçay, ilk baskısı 1982 yılında yapılan kitabının hilafetle ilgili kısımda kurumun kaldırılmasının ardından beliren muhalefete odaklanırken, hilafetin saltanatla birlikte kaldırılmamış oluşunu iki neden üzerinde yorumluyordu. Bunlardan ilki, dış politikaya ilişkin olarak Lozan barış görüşmeleri sırasında halifeliğin varlığının gerekli görülmesiydi. İşin iç politikayla ilgili kısmı ise, devrimlerin birdenbire değil, adım adım gerçekleştirilmesi taktiğiyle bağlantılıydı. Tunçay, hilafetin ilgasını toplumsal açıdan yüzyıllık çağdaşlaşma sürecinin Kurtuluş Savaşı'yla başlayan ve daha sonraki reformlarla devam eden yeni evresinde ileri bir aşama olarak görüyor ve halifelik korunabilir miydi şeklinde bir soru ileri sürüyordu. Ona göre böyle bir sorunun gerisinde İslamdan bir tutunum (*cohesion*) etkeni olarak yararlanmayı sürdürmek ve yapılacak devrimlerin daha demokratik bir çerçevede gerçekleşmesini sağlama olağanı gibi düşünceler yer alır. Ayrıca dış ilişkilerde de halifeliğin diğer İslam ülkelerinin Türkiye'ye bakışını olumlu yönde etkileyebileceği varsayımında bulunur. Tam da bu noktada Mete Tunçay, Osmanlı hilafetinin hiçbir işe yaramadığı, bunun cihad ilanıyla sınandığı şeklindeki söylemlerin de gerçeği yansıtmadığını söyler. Ayrıca savaşlarla gayrimüslimlerin demografik yapı içinde gittikçe azaldığı bir dönemde Kürtler başta olmak üzere, anadili Türkçe olmayan Arap, Çerkes, Abhaz, Gürcü, Laz, Boşnak, Arnavut gibi Müslüman anasırın devlete sadakatini sağlamakta halifeliğin simgelediği din bağının öneminin küçümsenemeyeceğini hatırlatır. Bununla birlikte Tunçay da dönemin koşulları dikkate alındığında halifeliğin kaldırılmasa bile varlığının kurumsal

[243] Sol ve Kemalizm arasındaki gerilimli ilişki 1990'ların entelektüel tartışma ortamında daha fazla gündeme geldi. Bununla beraber, Türk düşünce yaşamına hâkim bir tavır olan ifrat ve tefrit arasındaki uzlaşmaz yaklaşımlar, tatmin edici nitelikte soğukkanlı değerlendirmelerin ortaya çıkmasına imkân vermedi. Bu konuda bkz. Ruşen Çakır, Levent Cinemre editörlüğünde Mete Tunçay, Levent Köker, Şirin Tekeli, Taha Parla, Murat Belge, Ahmet İnsel gibi önemli isimlerle yapılmış röportajlardan oluşan çalışma *Sol Kemalizme Bakıyor* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991); şuradan da erişilebilir: http://rusencakir.com/ekitaplar/Sol-Kemalizme-Bakiyor/16 (son erişim tarihi 24 Ağustos 2023)

bir olanaktan öte bir anlamının olmayacağını düşünenlerdendir. Bunun nedeni olarak Mustafa Kemal ve ekibinin kafalarındaki çağdaşlaşma modelinde amaçladıkları açısından ve amaçlarına erişmenin biçimi yönünden, laikliğin demokrasiden daha önemli olmasını görür. Ancak tam da bu noktada Mete Tunçay, sağ yazarların savlarıyla uyum gösterir. Mısıroğlu gibi sağ gelenekten yazarların "hilafeti almak kadar, yıkmanın da bir kuvvet gösterisi olabileceğini düşündüğü" şeklindeki görüşünü tekrarlar.[244] Böylelikle Mustafa Kemal, hilafeti kaldırarak kendi gücünü topluma kabul ettirmek, onaylatmak anlamında bir güç gösterisi yapıyordur; dahası, Cumhuriyet ve devrimleri kendi kişiliğiyle özdeşleştirme sürecinde önemli bir adım atmış oluyordur.[245]

Mete Tunçay, hilafetin kaldırılması sürecinin ayrıntıları üzerinde fazlaca durmaz, bu konunun farklı yazarlarca işlendiğine değinerek asıl ilgilendiği konuya gelir. Ona göre Mustafa Kemal'in hilafeti kaldırması tek başına verdiği bir karar olmaktan ziyade destek almak için çalıştığı belli toplumsal yapılarla ortaklığının bir sonucudur. Desteklerini aradığı gruplar arasında özellikle basın, üniversite ve orduyu dikkate alır.[246] Bu açıdan gazeteciler davasının sonrasında İzmir'de buluştuğu gazetecilerle yaptığı toplantıdan Ahmet Emin Yalman'ın aktardığı Gazi'nin "milletin ses ve iradesinin bir tezahürü olarak Cumhuriyet'in etrafında çelikten bir kale vücuda getirilmeli" şeklindeki ifadesini onun Jakoben demokrasi anlayışının bir yansıması olarak değerlendi-

---

[244] Mısıroğlu'na göre "hilafeti kaldırmak bahasına hakikaten başarılı bir sulh muahedesi ortaya çıkarılabilseydi bu da önemli bir nüfuz gösterisi imkânı sağlayabilirdi. Fakat daha sulh imzalanmadan verilen ödünler karşılığında hiçbir şey alınamamıştır." Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahitler* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1972): 418.

Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* (Ankara: Yurt Yayınları, 1981): 69-71. Kitabın ikinci baskısı 1989'da Cem Yayınları tarafından, üçüncü ve sonraki baskıları ise 1999 sonrasında Tarih Vakfı tarafından yapıldı. Sonraki baskılarında Tunçay tarafından muhtelif ekleme, düzeltme ve güncellemeler yapıldı.

[246] Tunçay'ın işaret ettiği bu ittifak arayışına ondan sonra kaleme alınmış metinlerde de dikkat çekilir. Ahmet Demirel, *Tek Parti'nin İktidarı: Türkiye'de Seçimler ve Siyaset (1923-1946)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014): 66.

rir. Ona göre bu toplantıda Jakoben demokrasi anlayışıyla liberal burjuva demokrasisi anlayışına daha yakın düşen kuramsal İttihatçı anlayışı çatışmıştır. Tunçay'ın bu yorumu dikkat çekicidir, çünkü daha önceki satırlarda İttihatçıların liberal anayasacılık döneminin, uygulamada oligarşik bir tek parti rejimine dönüştüğünün altını çizmiştir. Burada ise Mustafa Kemal'in ikna etmek istediği gazetecilerle olan görüşmesinde İstanbul basınının önde gelen kalemleri yeniden liberal demokrat yaklaşımın taraflarına dönüşmüşlerdir.[247] Nuray Mert'in de işaret ettiği gibi, Tunçay'ın kitabı, yayımlandığı yıllar dikkate alındığında öncü nitelikli bir çalışma olmakla birlikte hilafet ve laiklik gibi konulardaki yorumlarında orijinal yaklaşımlar üretmek bir yana sağ muhafazakâr ve İslamcı resmi tarih eleştirileriyle tamamen örtüşür niteliktedir. Nitekim referansları arasında Kadir Mısıroğlu ve Sadık Albayrak gibi yazarların bulunuşu söz konusu etkileşimi ortaya koymaktadır. Burada söz konusu tezler eleştiriye açılıp yeni yorumlar üretilmeksizin İslamcı karşı tarih okumalarının hareket noktaları sorgulanmaksızın tekrar edilir. Hilafetin Birinci Dünya Savaşı sonrasında politik bir güç olmayı sürdürdüğü fikri, hilafetin kaldırılmasının İngilizlerin işine geleceği şeklindeki iddiaların makul bulunması bu örtüşmelerden yalnızca ikisidir.[248] Tunçay'ın kitabında ileri sürdüğü savlar, liberal sol tarih okumalarına referans olarak, bu ekolün zihin haritasını belirlemiş ve tekrarlanmıştır. Ahmet Demirel, Levent Köker, Eric Zürcher gibi akademik tarihçi ve sosyal bilimlerin yanı sıra popüler tarih yazarlarına kadar etkilerini yaymıştır.

Ahmet Demirel, tek parti dönemini ele aldığı çalışmalarında hilafet meselesine değinirken aslında bu makamın meşruiyetinin en azından devrimci kadrolar açısından sorgulanıyor olmasını Anadolu hareketi karşısında takındığı tavırla ilişkilendirir. Ona

---

[247] Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, 85-86.

[248] Nuray Mert, resmi tarih ve eleştirileri hakkındaki çalışmalarında Mete Tunçay'ın metninin zaafları üzerine değinmiştir. Atıf yaptığımız yazısı Hasan Bülent Kahraman'ın yukarıda zikredilen makalesine yazdığı eleştirel bir değerlendirmeye dayanmaktadır. Nuray Mert, "Bir Kitabın 40 Yılı: Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak," https://t24.com.tr/k24/yazi/bir-kitabin-40-yili-cumhuriyet-tarihini-yeniden-okumak,3793 (son erişim tarihi 24 Ağustos 2023).

göre "yüzyıllardır toplumun meşruluğunu değil tartışmayı, aklına dahi getirmediği hilafet ve saltanat kurumunu temsil eden kişi artık açıktan açığa hainlikle suçlanabiliyordu. Padişahın işgalci güçlere karşı izlediği teslimiyetçi politika temsil ettiği kurumun meşruluğunun tartışılmasına zemin oluşturmuştu."[249] Ancak Demirel, Kurtuluş Savaşı süresince Ankara'daki Meclis'in temkinli davrandığına işaret eder.[250] Nitekim yalnızca Meclis'in tartışma ve tüzüklerinde değil, Mustafa Kemal'in kapalı oturum ya da halka açık konuşmalarında da hilafet makamının kutsiyetine vurgu Anadolu hareketinin halk nazarındaki meşruiyeti için lüzum görülen bir pragmatik çözüm olmuştur. İslamcı yazarların bilhassa vurguladığı bu husus Taha Parla ya da Levent Köker gibi sol görüşteki yazarlarca da tekrarlanır. Örneğin Taha Parla, "Mustafa Kemal'in din temasını, Kurtuluş Savaşı'nı örgütlemek, eşrafı ve halkı mobilize edebilmek, onlardan erken ve sert tepki görmemek için en az 4-5 yıl ustaca kullanıp, manipüle ettiği"ni kaydeder.[251]

Çalışmalarını iki hocasına, Taha Parla ve Mete Tunçay'a ithaf eden Demirel de Mustafa Kemal'in siyaset anlayışının Cumhuriyet retoriği altında otoriter bir rejimin inşasına hizmet ettiği üzerinde dururken Kemalist uygulamada Cumhuriyetçilik ilkesinin içinin demokrasiyle doldurulmadığını; aksine, şefçi ve tek partici anti-demokratik bir cumhuriyet anlayışının egemen olduğunu söyler. Ona göre egemenlik, monarşik ve teokratik devletin kurumları olan saltanat ve hilafet makamlarından şefe ve şefin partisine geçmiştir.[252] Demirel'in laiklik konusundaki yorumlarında da tıpkı Tunçay gibi sağ muhafazakâr ve İslamcı yazarlarla ortaklıklar bulunması dikkatlerden kaçmaz. Buna göre Kemalist ideolojinin rehberlik ettiği uygulamada laiklik, din ve devlet

---

249 Ahmet Demirel, *Tek Partinin Yükselişi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012): 46.

250 Meclis'in amacı, açılıştan itibaren uzun süre saltanat ve hilafet makamının, vatan ve milletin kurtarılması olarak tanımlanmış, bu gayeye Hıyanet-i Vataniye, Nisab-ı Müzakere ve Teşkilat-ı Esasiye Kanunlarında yer verilmiştir. Ahmet Demirel, *Birinci Mecliste Muhalefet İkinci Grup* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003): 19.
Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Atatürk'ün* Nutuk'*u* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991): 108.
Demirel, *Tek Partinin Yükselişi*, 300-301.

işlerinin ayrılmasından çok ötesinde anlamlar içermiş, din devletin denetimi altına alınırken Osmanlı döneminde etkin olan idari ve dinsel kurumların nüfuzlarını kırmaya hizmet etmiştir.[253] Aslında söz konusu yaklaşım başta Ali Fuat Başgil olmak üzere sağ geleneğin önemli akademisyenlerince ve karşı resmi tarih söylemini inşa eden yazarlarca sıklıkla dile getirilmiştir.[254] Son yıllarda liberal sol ideolojinin sağ muhafazakâr tarihçilikle buluştuğu noktalardan biri laiklik meseledir. Muhafazakâr yazarların metinlerde bu sol entelektüel çevrelerin çalışmalarının atıflar alması, daha fazla okunup gündeme gelmesi söz konusu buluşmanın neticesidir. Cumhuriyet tarihini yeniden yazma niyetiyle yola çıkılan, ancak ikincil kaynakların ötesine erişemediği gibi klişelerin tekrarından ötesine geçemeyen bir çalışmada da bunun etkileri açıkça görülür.[255]

Mete Tunçay'ın Cumhuriyet tarihi okumasından en açık biçimde etkilenenlerinden bir diğeri de Hollandalı tarihçi ve bir dönem Tunçay ile de çalışmış olan Erik Jan Zürcher'dir. Türk modernleşmesinin çeşitli safhaları üzerine uzmanlaşan Zürcher'in çalışmaları daha çok Jön Türk ve İttihatçılar üzerine yoğunlaşsa da *Millî Mücadele'de İttihatçılık* ve *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* adlı çalışmaları bu konudaki ilk önemli monografiler

---

253 Demirel, *Tek Partinin Yükselişi*, 303.

254 Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde din ve devlet ilişkilerini incelediği yapıtında Ali Fuat Başgil, Osmanlı döneminde dinin devleti kontrol altında tuttuğunu, bu nedenle o dönemde laik bir devlet kavramının mümkün olamayacağına işaret ederken Cumhuriyet döneminde ise durumun tersine döndüğünü, bu defa da devletin dini alanı gündelik yaşama müdahale edecek kadar kontrol altına aldığını, bunun da gerçek anlamda bir din-devlet ayrımına dayalı laiklik olarak tanımlanamayacağını ileri sürer. Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2007): 179-184.
Celaleddin Vatandaş'ın çalışmasında din-devlet ilişkileri açısından laikliğin uygulanmasından doğan çelişkili durumlara dikkat çekilirken Taha Parla ve Levent Köker'in çalışmalarına göndermeler yapılması, bu yorumlama biçiminin destek bulması, söz konusu buluşmanın sonucudur. Bununla beraber, laikliğin sosyal alandaki yansımaları, kadınlı erkekli toplantılar, güzellik yarışmaları ya da dinsel bir karakteri olduğu ileri sürülen alfabe değişikliği gibi konularda sağ yazının izdüşümü burada da açıkça görülür. Celaleddin Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016): 165-174.

arasında değerlendirilebilir.[256] Erik Jan Zürcher'in çalışmaları aslında resmi tarihin anlatısını sorgulamaya açan çalışmalar olması açısından da önem taşır. *Millî Mücadelede İttihatçılık*, Milli Mücadele'de İttihatçıların rolünün resmi tarihte yansıtıldığından çok daha önemli olduğunu ortaya koyar.[257] *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* ise Cumhuriyet tarihinin resmi kaynaklarının baştan saltanatçı, hilafetçi ya da gerici gibi sıfatlarla itham ettiği ilk muhalefet partisinin hegemonik siyasal elitle olan ilişkisini ayrıntılı biçimde inceler.[258] Aslında Mete Tunçay'ın bu anlamda öncü olan kitabındaki değinileri daha geniş bir araştırma problemi olarak ele alan Zürcher, hilafet ve laiklikle ilgili monografik bir çalışma kaleme almamışsa da 18. yüzyıldan 1990'lara kadar Türkiye'nin siyasi tarihini incelediği *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*'nde yer yer bu konuya temas eder. Hilafetin 1922'de yalnızca dinsel bir memuriyet olarak düşünüldüğünü belirten Zürcher, bununla birlikte birçok kişinin sırf biçimsel an-

---

256 Prof. Zürcher'in Türkiye ile ilgili yabancı literatürde temel eserler arasında kabul görmüş çalışmaları şunlardır: *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)* (Leiden: E. J. Brill, 1984), *The Progressive Party 1924-1925* (Leiden: E.J. Brill, 1991), *Turkey: A Modern History* (New York: I. B. Tauris, 1993). Mete Tunçay ile derlediği *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire (1876-1923)* (Leiden: E. J. Brill, 1993); *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia 1775-1925* (New York: I. B. Tauris, 1999); Donald Quataert ile derlediği *Workers and the Working Class in the Ottoman Empire and the Turkish Republic 1839-1950* (New York: I. B. Tauris, 1995); Touraj Atabaki ile yazdığı *Men of Order: Authoritarian Modernisation in Turkey and Iran, 1918-1942* (New York: I. B. Tauris, 2004).
Birinci Dünya Savaşı sona ererken İttihatçı liderlerin ülkeden ayrılmadan önce Anadolu'da direnişin başlatılması için çeşitli hazırlıklar yapılması direktifleri verdiğine dikkat çeken Zürcher, mütarekenin hemen ardından hızla oluşan müdafaa-ı hukuk örgütlenmelerindeki İttihatçı etkisini ayrıntılarıyla ortaya koyar. Erik Jan Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

258 Yazara göre İzmir Suikastı davasıyla başlatılan siyasal temizliğe giden yolda TCF deneyimi, bir yandan siyasal alanın hâkimiyetinin kimlerde olduğunu gösterirken, diğer yandan iktidara siyasal "hasımlarını" seçme ve bertaraf etme imkânı sunmuştu. *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

lamda olsa bile, makamın sahibini devletin başı olarak görmeye devam etmesinin kaçınılmaz olduğunu teslim eder. Nitekim onun da belirttiği gibi Cumhuriyet'in ilanından tedirgin olan ve bunu basına açıklayan İstanbul'daki çevrelerin hanedana duygusal bağlılığı ve ayrıca halifenin Mustafa Kemal'in siyaset sahnesindeki üstünlüğüne karşı tek ağırlık noktası olduğuna inanmaları hilafetin sonunun yakın olduğunu gösteriyordu. Nitekim hilafete beklenen darbe yeni yasama yılının açıldığı 1 Mart'ın hemen ardından inecektir.[259] Hilafetin kaldırılmasının en yakın sonuçlarından biri Zürcher'in anlatısında Şeyh Sait Ayaklanması'na giden süreçtir. Hilafetin kaldırılışı Türkler ve Kürtler arasındaki birlikteliği sağlayan dinsel simgeyi yok etmiştir.[260] Hilafetle ilgili analizleri sınırlı kalsa da Cumhuriyet'in laiklik politikası ve onun sosyokültürel yansımalarıyla ilgili yazdıkları Tunçay ve Köker ile paralellikler içermektedir.

Siyasetbilimci Hasan Bülent Kahraman'ın çalışmasında, hilafetin kaldırılması Jön Türk döneminden başlayarak kurulmuş olan ordu-bürokrasi-aydın işbirliğine dayalı "Tarihsel Blok"'un üstlendiği toplumsal değişimin ileri yönlü ivmesinin bir sonucu olarak görülür. Ortaya çıkan sonuç başlangıçtaki kadroların tasavvur etmediği bir durum olmakla birlikte öncü aydın ve asker kadroların zihninde biçimlenmiştir, ancak somut bir sınıfsal-toplumsal tabandan beslendiği açıktır. Kahraman'a göre aslında hilafetin kaldırılmasına giden ve sınıfsal-toplumsal bir tabanı olan bu hareket 9 Eylül 1922'den beri gelişen siyasetin yeni yöneliminin bir neticesidir. Söz konusu süreç Jakoben bir burjuva demokratik devrimidir ve hâkimiyet-i milliye kavramının içini siyasal rejim bakımından doldurma girişimidir.[261] Mete Tunçay ile başlayan Cumhuriyet tarihinin sol liberal eleştirisi yalnız-

---

[259] Kitabın tanıtımlarında Türkiye'deki modernleşme sorunsalının bütün boyutlarını bir ders kitabından beklenemeyecek bir vukufla, derinlikli teşhislerle ve sade bir anlatımla ele aldığı iddiasına rağmen Cumhuriyet tarihinin en önemli adımlarından biri olan hilafetin kaldırılmasına birkaç satırla değinilmesi dikkatlerden kaçmaz. Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995): 243-244.

[260] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 249.
Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II (1920-1960)* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010): 27-30.

ca tarihçi ve sosyal bilimlerle uğraşan akademisyenler arasında değil, popüler tarihçiler arasında da karşılığını bulur. Örneğin Ayşe Hür'ün eleştirel tarihçilik olarak sunduğu çalışmalarında elbette Tunçay ya da Zürcher gibi akademik tarihçilik düzeyinde olmasa da söz konusu etkiler hissedilir. Hür, Milli Mücadele ve Cumhuriyet'i adeta Atatürk'ün kişisel tarihiyle bütünleştiren resmi tarihçiliğin karşısında popüler tarihçilik gölgede kalanları öne çıkarır. Hilafet konusundaki bakışında da bu görülür. Genel bir özeti içeren olayların gelişim sürecinin ardından neticeye gidilirken, Tunçay'ın hilafetin kaldırılmasının demokratikleşmeden çok laikleşmeye önem veren Mustafa Kemal tipi Jakoben modernleşme projesi açısından gayet anlamlı olduğu yolundaki tespitini vurgular. Ona göre olayların gidişatı Mustafa Kemal'in hilafete karşı mücadeleyi siyasi rakiplerini tasfiye ederken uygun bir zemin olarak gördüğü ve ilgasını temin ederek gücünü herkese ispat için kullandığını göstermektedir.[262]

Son yıllarda erken Cumhuriyet'in politik tarihi üzerine yapılan çalışmalarda kaçınılmaz olarak hilafet meselesine vurgu öne çıkmaktadır. [263] Hakan Özoğlu, dönemin iktidar-muhalefet ilişkilerine odaklandığı çalışmasında saltanatın kaldırılmasıyla hilafetin kaldırılması arasında hedefin farklı olduğunu ileri sürer.[264] Saltanatın kaldırılmasıyla Ankara'nın, tek hükümet otoritesinin kendisi olduğunu ilan etme konusundaki güveni giderek artmıştır. Bununla birlikte Özoğlu da hilafetin varlığının halâ İstanbul'daki eski hükümet çevreleri ve Ankara'nın küstürdüğü muhalif paşalar için dengeleyici bir merkez olarak tehdit algısını güçlendirdiğinin altını çizer. Mustafa Kemal, Osmanlı Ha-

---

262 Ayşe Hür, kitabında *Nutuk*'ta Mustafa Kemal'in bakış açısıyla anlatılan olayların perde arkasına bakmayı amaçladığını söyler. Ayşe Hür, *Öteki Tarih II: Mondros'tan İzmir Suikastı Davasına* (İstanbul: Profil Yayınları, 2012): 310-322.
Mete Tunçay kitabın takdiminde "bu dönemin geçmiş tarihyazımı asla eleştirmeyen bir övgüyle malul olduğundan yazarın titiz yaklaşımı takdire değer" ifadesini kullanır. Hakan Özoğlu, *Cumhuriyetin Kuruluşunda İktidar Kavgası 150'likler, Takrir-i Sükûn*, çev. Zuhal Bilgin (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011).

264 Özoğlu'na göre aynı zamanda halife sıfatını da taşıyan Vahideddin eğer ülkeyi terk etmesiydi Türkiye ve İslam tarihinin akışı değişebilirdi. Özoğlu, *Cumhuriyetin Kuruluşunda İktidar Kavgası*, 14.

nedanı Türkiye'de kaldığı müddetçe, Ankara'nın muhaliflerinin bundan cesaret alacağına inanıyordu. Milliyetçiler, halifelik makamının, imparatorluk ve dışındaki Müslüman nüfus arasında halâ büyük bir itibar sahibi olduğunun kuvvetle farkındaydılar. Vahideddin'in memleketi terk etmesinden sonra, Ankara, başında Abdülmecit'in bulunduğu "uysal" bir hanedana sahip olacağını umuyordu. Ancak, yeni rejimin selameti için bu hamlenin dahi çok riskli olduğu kısa sürede belli olmuştur. Hakan Özoğlu'na göre hilafet makamının, Ankara'nın meşruiyeti bakımından esasen sadece halife değil hanedan tehdidini de ortadan kaldırmak için lağvedildiğini belli bir güvenle ifade etmek mümkündür. Başka bir deyişle, saltanat Osmanlı hanedanını değil, imparatorluk hükümetini ortadan kaldırmak için lağvedilmiştir. Öte yandan hilafetin lağvedilmesindeki asıl hedef de halifenin kendisi değil Osmanlı hanedanıdır. Özoğlu bu tezini temellendirirken Amerikan Arşivi'nde incelediği bir belgeyi kullanır. Buna göre belgede ABD kaynakları Washington'a, Kemalistlerin, Ankara hükümetini desteklemesi ve Türkiye dışında ikamet etmesi koşuluyla Seyyid Ahmet Senusi'ye, halifelik iddiasını destekleme sözü verdiği bilgisini geçerler. Eğer doğruysa bu hamle Ankara'nın, hilafetin ilgasından ziyade Osmanlı hanedanının kökünü kazımakla ilgilendiğini gösterir.[265]

Yakın dönem tarihçiliğinin önemli isimlerinden Kemal Karpat'a göre hilafetin kaldırılmasının görünüşteki siyasi gayesinden çok daha önemli bir kültürel ve tarihi anlamı vardır. Bu, 19. yüzyılın başlarından beri sürüp gelen mücadelede laik-yenilikçi grubun, muhafazakârlara karşı zaferini ifade etmektedir.[266] Bu zafer ancak 1920-24 döneminde laik-yenilikçi grubun bir daha asla tekrarlanamayacak bir siyasi durumda bulunmasıyla mümkün olmuştur. Devrimcilere göre halifeliğin kaldırılmasıyla, laiklik ve dolayısıyla yenileşme önündeki baş engel ortadan

---

[265] Özoğlu, Mustafa Kemal için en iyi senaryonun, Türk taleplerine duyarlı, ancak –Osmanlı hanedanının aksine– Ankara hükümetinin meşruiyetine karşı çıkmayacak bir halife olacağını yazar. Özoğlu, *Cumhuriyetin Kuruluşunda İktidar Kavgası*, 15-16.

Kemal Karpat'ın hilafet ve pan-İslamizm üzerine yaptığı çalışmalar ufuk açıcı ve orijinal katkılar getiren niteliktedir. Özellikle II. Abdülhamid döneminde İslamın iç ve dış siyasette güçlü bir araç olarak kullanımına dair geliştirdiği teorik yaklaşım bilhassa önemlidir.

kalkmış oluyordu. Karpat'ın işaret ettiği gibi Cumhuriyet'in ilanı ve ardından hilafetin kaldırılması Mustafa Kemal'in 1919-1921 yıllarında savunmak zorunda kaldığı İslamcı-monarşik devlet anlayışından kesin bir ayrılışı ve belirli bir şekilde laikliğe doğru yönelişi ifade ediyordu.[267]

Sonuç

İslamcı yazarlar için Cumhuriyet tarihi, "resmi yalanlar" arkasında gizlenmiş ve yeniden yazılması gereken bir tarihtir. Bazılarına göre Cumhuriyet tarihçiliği bir efsane üretme imalathanesidir. Genç kuşaklar otoriter bir ideolojinin inşa ettiği uydurma bir geçmişe inandırılmış, gerçekler böylelikle sisler arkasında kalmıştır. Yapılması gereken Mehmet Âkif'in ifadesiyle "Hakk'ı tutup kaldırmak"tır. Cumhuriyet dönemi resmi tarihçilerinin ve kurumların yaptıklarının aksine İslamcı yazarlar önyargılardan arındırılmış, hilafetle Cumhuriyet'i karşılaştırmayan, tabuların yok edildiği bir tarihçilik ortaya koyacaklarını iddia etseler de, resmi tarihinin bütün açmazlarına kendileri de saplanırlar. Kemalist tarihçilikle mücadele ederken onun içerdiği zaaflara düşmekten kurtulamadıkları görülür. İslamcıların Cumhuriyet tarihine yaklaşımı temel olarak resmi tarihin tüm savlarını yalanlamak, şüpheli kılmak üzerine kurgulanır. Kemalist tarihçiliğin söylediklerini yanlışlamak bu bakış açısına göre gerçekliğe ulaşmada en önemli başlangıç noktasıdır. Buradan hareketle Cumhuriyet tarihi küller altında kalmış bir dönemin yalan ve yanlışlarla dopdolu bir yorumu olup, ona itiraz etmek ve tam aksini söylemek gizlenen tarihe ulaşmada belirleyicidir. Böyle bir yorumlama biçiminde kendileri tümüyle haklı, resmi tarih söylemi ise haksız konuma düşecek-

[267] Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temelleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010): 130-132, Karpat, modern koşulların ışığında, halifeliğin Türkiye'nin milli hedeflerine uygunluğunun sorgulanır ve olumsuzlanır olduğuna işaret eder. Halifeliğin ve şeriat mahkemelerinin feshedilmesi ve dinsel okulların kapatılmasının ardında, kalkınma ve uygarlaşma için laikliğin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu düşünen bir avuç insanın tepeden uyguladığı baskının yattığını yazar. *Türk Siyasi Tarihi: Siyasal Sistemin Evrimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015): 29-31.

tir. Kemalist tarihçilik kurgusunda gölgede kalan ya da olumsuz anlamda öteki haline getirilen tarihi şahsiyetler İslamcı yazarlar için muteber kişilikler olarak, çoğu defa yanlışlıkları hiçbir şekilde dikkate alınmayacak biçimde yüceltilirler. Resmi tarihin İngiliz zırhlısına binerek ülkesini terk eden, ulusal savaş döneminde milli kuvvetlere karşı İngiliz yanlısı bir profil çizdiğini söyleyip ihanetle suçladığı Sultan Vahideddin, alternatif ya da karşı resmi tarihçilikte bir mazlum, Anadolu hareketinin gerçek planlayıcısı ve yürütücüsü, kendisini ülkesinin geleceği için feda etmiş bir "büyük vatansever"e dönüştürülür. Bu bakışta Mustafa Kemal Paşa'nın kendisi bir İngiliz projesi olarak resmedilir. Buradaki anlatıda ihanet eden, kendisine bunca yetki ve ödenekle vatanın kurtuluşu görevini veren padişaha sadakat göstermeyen Mustafa Kemal Paşa'dır. Garp Cephesi Komutanı İsmet İnönü ise arkasında gerçek hiçbir zaferi olmayan başarısız bir asker, Lozan'daki performansıyla da yeteneksiz bir diplomattır. İslamcı yazının klişeleri haline gelen bu iddiaların karşısında Mustafa Kemal'e muhalif isimler ise liberal değerlerin, özgürlüğün savunucusu oldukları için cezalandırılıp siyasi alandan uzaklaştırılmış kahramanlardır. Söz konusu bakış bu olduğunda Karabekir ve Rıza Nur arasındaki ciddi yaklaşım ve üslup farkları elbette göz ardı edilmiş, karşı resmi tarihte neredeyse eşitlenmiş olur.

Cumhuriyet tarihinin şahıslar ve kurumlar üzerinde şekillenen kurgusu İslamcı yazarlar açısından toptan bir efsaneler bütünüdür. Hilafet, İslamcıların özellikle merkeze aldıkları kurumlardan biridir. Buna göre hilafetin kaldırılması İngilizlerin uzun soluklu bir projesinin sonucu olup, Mustafa Kemal Paşa ve İsmet Paşa'nın taşeronluğunda gerçekleştirilmiş bir ihanet hikâyesidir. Böylece İngiltere İslam dünyasının en güçlü devletini zayıflatmış ve İslam halkları arasındaki en önemli bağı yok ederek onu başsız bırakmıştır. Söz konusu yaklaşım bu hususta o denli iddialıdır ki Anadolu'daki işgal bile Birinci Dünya Savaşı'nın neticesinde ortaya çıkan bir paylaşım mücadelesine değil, İngilizlerin Mustafa Kemal'in yıldızını parlatarak hilafeti kaldırabilecek bir güç ve pozisyona gelmesine imkân sağlayacak bir politikanın sonucuna bağlı değerlendirilmiştir. Böylece İngilizler Yunanları Mustafa Kemal'in karşısında desteksiz bırakıp,

gelen zaferin neticesinde iktidarı ele geçirmesine zemin hazırlamışlardır. Hilafet ise tüm bu pazarlıkların ve ince siyasetin kurbanı, daha doğrusu fidyesi olacaktır.

Hilafetin kaldırılması konusundaki sağ muhafazakâr İslamcı paradigmanın belli bir hat üzerinden sürekli aynı kalıpların tekrarlanarak üretildiği dikkatlerden kaçmaz. Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi bu hattın temelinde yer alan isimdir. Onun tezleri başta Kadir Mısıroğlu olmak üzere İslamcı yazarların neredeyse bütünü tarafından ayrıntılandırılarak yinelenir. İngilizlerle işbirliği yapmış olan Mustafa Kemal Paşa, dini siyaset alanından uzaklaştırıp kamusal alandan çıkarmak için İslamın temel müesseselerinden olan köklü bir kurumu kaldırmaktan kaçınmamıştır. Bu kurguda ikna edici bir dil kullanabilmek için çoğu zaman kaynak dahi gösterilmeden mitsel bir anlatı kurulur. Elbette bütün mitsel anlatılarda olduğu gibi son derece sorunlu ve çelişkilerle dolu bir anlatıdır bu. Kimi zaman daha işin başında Mustafa Kemal'in İngilizlere kaldırmayı vaat ettiği bir kurum olarak, kimi zamansa –Karabekir'in tanıklığında– üzerine almaya çalıştığı bir makama dönüşür hilafet. Ancak en çok tekrarlanan sav İsmet Paşa'nın Lozan görüşmeleri sırasında Lozan'ı İngilizlere "peşkeş" çekmiş olduğudur. Hatta Mustafa Kemal'in kafasında kaldırma planı yokken Lozan'dan gelen İsmet Paşa'nın baskısıyla bu yola girdiği iddiası bu kurguda çelişkili bir ayrıntı olarak yer bulur. Lozan'daki görüşme tutanaklarında böyle bir konunun gündeme gelmemiş oluşuna üretilen çözüm ise gizli müzakerelerde bunun konuşulduğu şeklindedir. İslamcı yazının neredeyse bütününe sirayet eden "Yahudi parmağı" konsepti hilafet meselesinde de karşımıza çıkar. Hahambaşı Nahum Efendi'nin rolü hikâyenin bu kısmında Yahudi oyunu tezini güçlendirecek bir konuma sahiptir. İslamcı yazarların karşı resmi tarih söylemini inşa ederken kullandıkları Karabekir, Rauf Orbay, Halide Edip gibi muhalif portreler ise Mustafa Sabri'nin sağladığı dayanakları sunmaktan uzak kalırlar. Gerçi Karabekir'in Mustafa Kemal'in hilafeti üzerine almak isteyip sonra vazgeçtiği iddiası, Rauf Bey'in Lozan'da İsmet Paşa'nın hilafeti kaldırmayı garanti ettiği şeklindeki açıklaması –bu iddia Kandemir'in kitabında yer almakla birlikte Rauf Bey'in anılarında yoktur– kullanıma sürülse bile bu isimlerden resmi tarihçilerin iddialarının aksine

hilafetçi portrelerin çıkarılamayacağı ortadadır. Nitekim Rauf Bey ve Karabekir'in hilafetin kaldırılmasına tepkileri konjonktür ve zamanlamayla ilgilidir. Her ne kadar Rauf Bey kendisini saltanat kurumuna sadık bir kişi olarak tanımlasa da yıllar sonra Hindistan'da yaptığı konferans ve konuşmalarda hem de kalabalık bir Müslüman topluluk önünde hilafetin işlevini yitirmiş bir müessese olduğunu ve kaldırılmasının akla uygun bulunduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Öte yandan tüm bu ince ayrıntılar İslamcı yazarların halının altına süpürüp görmezden geldikleri hususlardır.

İslamcı yazarlar için hilafet kayıp bir medeniyetin, Osmanlı altın çağı anlatısının en önemli unsurudur. Cumhuriyet tarihine yönelik eleştirel bakışlarında neredeyse bütün Osmanlı tarihinin İslamla bağını kuran bir müessese olarak yorumladıkları hilafet, tarihsel hesaplaşmanın ortasında bir yere konumlanır. Hilafetin İngilizlerin desteğiyle kaldırılması yalnızca Müslüman dünyayı lidersiz bırakmakla kalmamış, aynı zamanda Türklerin asli unsurlarından oldukları İslam medeniyet dairesinden de kopmalarının miladı sayıldığından büyük bir travma yaratmıştır İslamcı gelenekte. Bunun sorumlusu ise Kemalistlerdir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere, hareket noktaları, olayları ele alış biçimleri, tarihsel akıştan çok yorumu öne çıkarmaları eleştiri oklarını yönelttikleri resmi tarihle aynı derecede sorunlu bir dil ve tarihçilik çıkarmıştır ortaya. Başka bir ifadeyle, sağ muhafazakâr gelenek efsanelerle mücadele etmek için yola çıkarken hilafet konusunda da yèni efsaneler üretmekten öteye yorum ve katkı sağlayamamıştır.

100.YILINDA LOZAN ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME[1]

Hikmet Öksüz

Tarihçe

Osmanlı Devleti 1914'te girdiği Birinci Dünya Savaşı'ndan son derece ağır şartları olan Mondros Mütarekesi'ni imzalayarak çıkmış; Mütareke'nin hemen akabinde Musul işgal edilmiş ve Anadolu'da İtilaf güçlerince çeşitli işgal faaliyetleri başlatılmıştı. Osmanlı Devleti bu mütarekeyle fiilen son bulmuş olsa da, o günkü siyasi durumda dahi varlığını devam ettirmesini sağlayacak bir barış antlaşması beklemekte ve Paris Barış Konferansı'na davet edilmeyi ummaktaydı.

19 Mayıs 1919'da Samsun'a ayak basan Mustafa Kemal Paşa bu durumun farkında olan ender kişilerden biriydi; "19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıktığımda memleketin vaziyeti şöyle idi:..." şeklinde hatırladığımız *Nutuk*'taki giriş cümlesi, içinde bulunulan durumu en çarpıcı biçimde ortaya koymaktaydı. Osmanlı devleti tarafından görevlendirilmiş olmasına rağmen kısa süre içinde, kafasındaki strateji çerçevesinde bu bağı koparacaktı. Mustafa Kemal'in oluşturduğu stratejinin ilk hedefi memleketi içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için çıkış yolu bulmaktı. Mustafa Kemal, bu düşüncesini Erzurum ve Sivas Kongrelerindeki tutumu ve alınan kararlarla açıkça ortaya koymuştu. Her iki kongrede de barış isteniyor, bu barışın hangi şartlar altında kabul edileceği maddeler halinde belirtiliyordu. Bu maddeler

---

Bu çalışmada 2011 yılında *Türk Yurdu* dergisinde yayımlamış olduğum "Atatürk ve İnönü Dönemi Dış Politikaları Üzerine Bütüncül Bir Değerlendirme" başlıklı makaleden kısmen yararlanılmıştır.

ileriki tarihlerde bir barış projesi olarak Misak-ı Millî şeklinde biçimlenmiş ve Son Osmanlı Mebusan Meclisi'nde kabul edilmiştir. Türk Milleti adına barışın temel kıstasları olarak 28 Ocak 1920'de kabul edilen ve altı maddeye sığdırılan bu esaslar 17 Şubat'ta tüm dünyaya duyurulmuştur. Bu esaslar sadece sınır tespitine yönelik değil, aynı zamanda bağımsız bir devletin nasıl yaşatılacağına dair bir tasarıydı. Bu esnada, İstanbul işgal edilmiş ve Meclis-i Mebusan baskı altına alınmıştı.

İstanbul'daki meclisin çalışamaz duruma gelmesi üzerine milleti temsil edecek yeni bir meclis kurma çalışmaları başladı. Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kurulmasının hemen ardından oluşturulan hükümet, 18 Haziran 1920'de dış politikada nasıl hareket edeceğini ve hangi esaslara bağlı kalacağını tüm dünyaya duyurdu. Duyurulan bu şartlarla birlikte Misak-ı Millî'ye bağlı kalınacağı da açıklanmış oldu. Bu bildirimin yapıldığı tarihlerde İtilaf Devletleri temsilcileri Osmanlı Devleti için kesin son demek olan Sevr Antlaşması'nın hükümlerini belirlemişlerdi.

Yeni kurulan Meclis'in öncelikli hedefi, vatan topraklarını istiladan kurtarmak demek olan Misak-ı Millî'yi tanıtmak ve kabul ettirmekti. Bunun için öncelikli strateji uluslararası arenada yalnızlıktan kurtulmaktı. Bu nedenle Dışişleri Bakanı Bekir Sami Bey başkanlığında bir heyet Moskova'ya gönderilmişti. Sovyet Rusya'nın Ermeniler lehinde isteklerinin olması ve yeni kurulan Türk Hükümetinin başarılı olabileceğinden duydukları kuşku nedeniyle Moskova'da yapılan görüşmelerden bir sonuç alınamadı ve bu durum TBMM Hükümeti ile Sovyet Rusya arasında imzalanacak olan antlaşmayı yedi ay kadar geciktirdi. Kâzım Karabekir Paşa'nın Doğu Cephesi'ndeki askeri başarıları ve Batı Cephesi'nde 1921 başlarında Yunanların mağlup edilmesi dış politikada etkisini gösterdi ve TBMM Hükümeti bir yandan Londra Konferansı'na davet edildi, diğer taraftan 16 Mart 1921'de Sovyetlerle Moskova Antlaşması imzalandı. Bu antlaşma Ankara Hükümeti için çok önemliydi. İlk defa büyük bir devlet Misak-ı Millî'yi tanıyor ve oluşan anlayış birliği etrafında askeri ve mali yardım akışı sağlanıyordu. Bu durum Millî Mücadele'nin sonuna kadar devam etmiştir.

1921 yılı TBMM için zor bir yıl olmuştur. 1921 yılının ilk sekiz ayına dört savaş sığdırılmıştı. Sakarya Savaşı'nın zaferle ne-

ticelenmesinin ardından dış politikada çok önemli kazanımlar elde edildi. Gürcistan, Azerbaycan ve Ermenistan Sovyeti ile 13 Ekim 1921'de Kars Antlaşması imzalandı; böylece Doğu Cephesi'ndeki savaş kesin olarak sona erdi. Bu antlaşmayı 20 Ekim 1921'de Fransızlarla imzalanan Ankara Antlaşması takip etti. Böylece Güney Cephesi de kapanmış ve üç cephede savaşan Millî Hükümet cephe sayısını bire indirerek diğer iki cephedeki birliklerini Batı Cephesi'ne kaydırma fırsatı yakalamıştı.

1922 yılının ilk ayları, işgali, savaştan ziyade barış yoluyla sonlandırmaya çalışmakla geçti. Dışişleri Bakanı Yusuf Kemal Bey (Tengirşek), Şubat 1922'de Paris ve Londra'ya gönderildi ve Türk tarafının barıştan yana olduğunu bildirdi. Mart ayı içerisinde gelen ateşkes ve barış önerileri Türk Hükümeti'nin kabul ettiği ve uğruna savaştığı Misak-ı Millî ile taban tabana zıttı. Temmuz-Ağustos 1922'de bu defa İçişleri Bakanı Ali Fethi Bey (Okyar), Paris ve Londra'yı ziyaret etti, fakat o da bir sonuç alamadı. Artık barışı sağlamak üzere savaş kaçınılmaz olmuştu. 1922 yılı 26 Ağustos'unda başlayan Büyük Taarruz sonrasında imzalanan 11 Ekim 1922 tarihli Mudanya Mütarekesi ile Millî Mücadele'nin savaş boyutu kapanmış ve yapılacak barışın hangi esaslar çerçevesinde olacağı görüşülmeye başlamıştı. Barış görüşmelerinin yapılacağı yerle ilgili olarak Türk tarafı İzmir'i önerse de İtilaf Devletleri, savaşa katılmamış bir ülkede görüşmelerin yapılması konusunda ısrarcı olmuşlardı. Nihayetinde İsviçre'nin Lozan şehri, barış görüşmelerinin yapılacağı yer olarak belirlenmiştir.

Bu arada Türkiye'de çok önemli bir gelişme olmuş ve Rıza Nur ve arkadaşlarının vermiş olduğu bir önergeyle 622 yıldır devam eden Osmanoğulları'nın egemenliği sonlandırılmış ve 1 Kasım 1922 günü TBMM tarafından Saltanat kaldırılmıştır. Bu durum barış sürecine Türk milleti adına kimin irade kullanacağının da en somut ifadesiydi. Çünkü İtilaf devletlerinden İstanbul Hükümeti'ne de davetiye gönderilmişti. Peki, TBMM Hükümeti adına bu görüşmelere kimler katılacaktı ve heyetin başkanı kim olacaktı? Bu soruya cevap üretecek merci TBMM ve onun başkanı Mustafa Kemal idi. Heyet için öne çıkan isimler arasında Rauf Orbay, Fethi Okyar, Kâzım Karabekir, Yusuf Kemal Tengirşek ve İsmet İnönü vardı. Gazi Paşa ağırlığını İsmet Bey'den

yana koydu ve heyet başkanı olarak o seçildi. Aynı zamanda Dışişleri Bakanlığı'na getirildi. İkinci murahhas Rıza Nur ve üçüncü murahhas olarak da Hasan Saka belirlendi. Bu heyete askeri, hukuki, ekonomik danışmanların yanında basın danışmanları da verildi. Türk heyeti konferansın birinci aşamasında 38; ikinci aşamasında ise 43 kişiden oluşmaktaydı.[2]

Türk heyetinin konferansta müzakereleri hangi eksende yürüteceğine dair elinde temel strateji belgesi olarak Misak-ı Millî ile Hükümet tarafından belirlenen 14 maddelik bir yol haritası vardı.[3] Hükümet tarafından belirlenen bu çerçeve metin hangi konularda kesin hangi konularda esnek davranılacağını resmediyordu. Bu bağlamda Doğu Sorunu (Ermeni Meselesi) ile kapitülasyonlar konusu kırmızı çizgi olarak belirlenmiştir. Diğer konular müzakereye tabi olacak ve ayrıntılar ve nihai karar için Ankara'dan, Hükümet'ten onay alınacaktı. Bu çerçevede Lozan Konferansı'nda Türk heyetinin müzakereleri yürütürken kullanmış olduğu izleğe Lozan-Ankara hattında çekilen telgrafları da ilave etmek gerekir. Bu bağlamda birinci devrede 544[4]; ikinci devrede ise 721 telgraf[5] İsmet Paşa ile TBMM Hükümeti'nin karar alıcıları arasında gidip gelmiştir.

Lozan Barış Müzakereleri iki aşamalı olarak yapılmıştır. 13 Kasım'da başlaması öngörülen konferans bir haftalık gecikmeyle 20 Kasım 1922'de başlayabilmiştir. Görüşmeler 4 Şubat 1923'te çıkmaza girmiş ve üç aylık bir kesinti döneminden sonra 23 Nisan'da başlayan ikinci tur görüşmeler 24 Temmuz 1923'te Lozan Barışı'nın kabulüyle sonuçlanmıştır.

Tam adı Yakındoğu İşleri Hakkında Lozan Konferansı olan bu büyük diplomasi etkinliğinde hem Osmanlı Devleti'nin asırlık meseleleri masaya yatırılacak hem de bir manada Birinci Dünya Savaşı'na son verilecekti. Konferansta tarafların tutumları da buna göre şekillenmekteydi. Konferans'ın açılış konuşmasında

---

[2] Mehmet Bozaslan, *Lozan'daki Türk Heyeti Üyelerinin Türkiye'nin Siyasi ve Sosyo-Kültürel Gelişimindeki Rolleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep, 2019.

Tevfik Bıyıklıoğlu, *Trakya'da Millî Mücadele, C. II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987, s.104-105.

Bilâl N. Şimşir, *Lozan Telgrafları, I*, Ankara 1990.

Bilâl N. Şimşir, *Lozan Telgrafları, II*, Ankara 1994.

Müttefikler adına İngiltere temsilcisi Lord Curzon Türklerin kendileri karşısında yenilmiş; Yunanlılar karşısında galip devlet olarak masaya oturacaklarına vurgu yapmıştı. Bu konuşmanın ardından kürsüye fırlayan İsmet Paşa, Türk tarafı olarak buraya egemen bir taraf olarak geldiklerini ve müzakerelerin uluslararası hukukun eşitlik prensibine göre yürütüleceğini vurgulamıştır. Bu tutum konferansın zannedildiğinden uzun ve zor geçeceğini gösteriyordu ve öyle de oldu.

Türk delegasyonu için konferansın başında oluşan en büyük olumsuzluk Toprak ve Askerlik İşleri, Mali ve İktisadi Konular ve Azınlıklar ile ilgili oluşturulan komisyonlardan birinin başkanlığının alınamamasıydı. Bu komisyonlara sırayla İngiliz, Fransız ve İtalyan temsilciler başkan olarak seçildiler. Konferansta farklı dillerde müzakereler olsa da ağırlıklı olarak o dönemin diplomasi dili olan Fransızca egemendi. Bu sebepten dolayı konferansın sekreterliğini bir Fransız diplomat yürütmüştür. Tutanaklar ile 143 maddelik barış antlaşmasının metni ve buna ekli 17 belge Fransızca kaleme alınmıştır. Bu metinlerin orijinalleri Fransız Millî Arşivi'nde saklanmaktadır. Yalnız onaylı nüshaları Fransız Hükümetince tüm taraflara gönderilmiştir.[6]

Konferansın ikinci aşamasında İngiltere, Fransa ve İtalya murahhaslarını değiştirmiş; Türk tarafı ise aynı murahhaslarla devam etmiş, sadece danışman kadrosunda bazı değişikliklere gitmiştir. 24 Temmuz 1923'te imzalanan barış antlaşmasında Türk tarafı adına İsmet İnönü, Rıza Nur ve Hasan Saka'nın imzası bulunurken karşı tarafta Horace Rumbold, Pelle, Garroni, G.C. Montagna, K. Otchiai, E. K. Venizelos, Constantin Diamandi, Constantin Contzesco yer almıştır.

Bir Reel Politik Belgesi Olarak Lozan

Lozan Konferansı'nın birinci devresinde sınır ve askerlik meseleleri, Irak sınırı dolayısıyla Musul Sorunu haricinde, önemli ölçüde halledilmiş; savaş tazminatı, kapitülasyonlar ve diğer ekonomik meselelerde uzlaşılamamıştı. Zaten görüşmelerin

[6] Fransızcadan çevirisi için bkz. Seha. L. Meray, *Lozan Barış Konferansı, Tutanaklar-Belgeler, C. I-VIII*, İstanbul 2001; İsmail Soysal, *Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları, C.I*, Ankara 1989, s.67-244.

kesilmesi de bu yüzden olmuştur. Türk delegasyonu İngiltere'nin Boğazlar ve Musul meselelerinde çok ısrarcı olacağını biliyordu. Bu durum kendilerine hükümet tarafından verilen 14 maddelik talimatnameye de yansımıştı. Bazı esnemelerle bu konuları Misak-ı Millî'nin ruhuna uygun bir şekilde halletmek en idealist beklentiydi. Diplomasi her istediğini almak değil, alabileceğinin azamisini elde etme sanatıdır, bu açıdan karşı tarafı ikna etmek ve masada tutmak önemlidir. İngiltere'yi masada tutmadan genel bir barışın sağlanamayacağı öngörüsü Türk tarafının aklından çıkartmadığı ve ihmal etmediği bir durumdu. Konferans boyunca bu hassasiyet içerisinde kalınmış, Türk tarafının bu esaslar saklı kalmak kaydıyla en önemli hedefi barışı sağlamak olmuştur. Anadolu'nun, son on yıl içerisinde savaş atmosferinde kalmış ve çok yıpranmış olan nüfusun buna çok ihtiyacı vardı. Bu on yıllık süre içerisinde üç kıtalı bir imparatorluktan geriye Asya kıtasının en batı ucunda bulunan Anadolu kalmıştı. Bunu da işgalden kurtarmak için üç buçuk yıllık bir büyük fedakârlık sürecinden geçilmişti. 9 Eylül 1922'de İzmir'in kurtarılması bu zorlu sürecin önemli bir merhalesi olmuştur. 11 Ekim 1922'de imzalanan Mudanya Mütarekesi ile sıra İstanbul ve Trakya'ya gelmişti. Mustafa Kemal ve ona destek veren Millî Mücadele kadrosu, bağımsız bir ulus devlet inşa etmek hedefini gerçekleştirmek için tercihen diplomasi yöntemiyle, olmazsa sonuna kadar mücadele etmek, yani savaşmak fikrindeydi. Bu çerçevede, İstanbul'u kurtarmak ve Rumeli'deki varlığı korumak çok önemliydi. Rumeli'nin sembolik önemini anlamak açısından Millî Mücadele'ye katılan kadro içinde, Osmanlı Rumeli'sinde doğup bu toprakları terk etmek zorunda kalanların varlığını akılda tutmak gerekir. Ancak, bu kadro idealist olduğu kadar da realistti ve geçmişe dair hatıralar bir yana, kazanımları riske atacak biçimde duygusal davranmaktan uzak durmuştur.

Tam da bu nedenle, Boğazlar meselesi görüşülürken Sovyet temsilcisinin, 16 Mart 1921 tarihli Moskova Antlaşması'nın gereği ve kendi öncelikleri adına Türk tezini hararetle desteklemesine rağmen, Türk delegasyonu İngiltere'yi masada tutmak için Milletler Cemiyeti'nin kolektif güvenlik sistemini yeterli kabul ederek bir adım geri çekilmiş ve barışın önünde büyük bir engel olabilecek bir konuyu telafi edilmek üzere tarihin akışına bırak-

mıştır. 13 yıl sonra tarih yeni bir fırsat yaratmış ve 1841'den bu yana uluslararası bir konu olan Boğazlar Meselesi 95 yıl sonra 20 Temmuz 1936 tarihli Montrö Sözleşmesi'yle Türk devleti için avantaj sağlanmıştır.

Trakya sınırı için Meriç Nehri ile yetinilmiş; sadece Yunanlılardan savaş tazminatı karşılığı olarak Karaağaç alınarak suyun ötesine geçilebilmiştir. Onun ötesine geçmek için Misak-ı Millî'nin üçüncü maddesi işletilmeye çalışılmış, ancak sadece Yunanlılar değil, Müttefikler blok olarak Türk delegasyonunun karşısına çıkmış ve blok olarak Batı Trakya'da plebisit yapılmasının önüne geçilmiştir. Burada yaşayan Türkler 30 Ocak 1923'te Mübadele Sözleşmesi imzalanırken İstanbul, Marmara ve Boğazönü Adaları (Gökçeada ve Bozcaada) Rumları gibi sözleşmenin kapsamından istisna edilerek 24 Temmuz tarihli Barış Antlaşması'nın "Azınlıkların Korunmasına Dair Hükümler" başlığı altındaki 37-45. maddelerinin çerçevesi içerisine alınmıştır.

Doğu Ege Adaları meselesi Lozan Konferansı'nda Türk delegasyonu tarafından jeomorfolojik ve jeopolitik esaslar çerçevesinde ele alınmış ve Balkan Savaşı ile Yunanistan'ın eline geçen bu adaların Türkiye'ye bırakılmaları istenmiştir. Ancak bu tezler karşılık bulmamış ve sadece askerden arındırma ve silahsızlandırma şartlarıyla Yunanistan'a bırakılmıştır. Bu bağlamda Türkiye ile Yunanistan arasında karasuları, kıta sahanlığı ve hava sahası konularında bir denge kurulmuştur. Bu durum 20. yüzyılın ileriki zamanlarında Yunanistan'ın hamleleriyle değişikliklere uğramış; Türkiye belli bir süre sessiz kaldıktan sonra 1964 tarihinden itibaren tutumunu sertleştirerek, mukabele ederek ve buna kararlılığını ekleyerek günümüze ulaşacak şekilde Lozan dengesini korumaya ve oradan geri düşmemeye çalışmıştır. Rodos ve On İki Adalar Meselesi ise İtalya ile Türkiye arasında var olan bir konuydu. 1912'den beri İtalya'nın kontrolünde olan bu adalar Meis ile birlikte bu ülkeye bırakılmış; bu durum Lozan'da 15. maddeyle teyit edilmiştir. 1947 tarihli Paris Antlaşması ile de Yunanistan'a devredilmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus 18 Ekim 1912 tarihli antlaşma ile 24 Temmuz 1923'te imzalanan antlaşmaların ad benzerliğidir. İkisinin de uluslararası literatürde adı Lozan Antlaşması'dır. İmzalandığı yerden dolayı yapılan bu adlandırma daha sonra Türkçe literatürde karışıklığı

önlemek için 1912'de bağıtlanmış olanın Uşi olarak nitelenmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum adalarla ilgili değerlendirmelerde kafa karışıklığına yol açmakta ve konu İsmet Paşa'nın bu adaları Lozan'da İtalya'ya bıraktığı şeklinde ağır eleştiriye tabi tutulmaktadır. Olgu olarak benzer durum Kıbrıs için de geçerlidir. Kıbrıs adası da 1878'den kalma bir meseleydi ve burayı İngiltere 5 Kasım 1914'te bir krallık kararnamesi ile ilhak etmişti. Bu durum Lozan Barış Antlaşması'nın 20. maddesiyle tanınmıştır. Bu konulara bütüncül bir gözle bakıldığında Birinci Dünya Savaşı öncesine ait konularda Türk tarafı çok büyük bir dirençle karşılaşmış ve istediği sonucu alamamıştır. Sadece güvenlik kaygılarını azaltıcı bazı tedbirlerle yetinmiştir.

Türkiye'nin güney sınırları meselesine gelince, Suriye sınırı Fransa ile Ankara'da imzalanan 20 Ekim 1921 tarihli antlaşma çerçevesinde şekillenmiştir. Zamanın şartları gereği Misak-ı Millî'den geri düşmeyi ifade eden bu durum tıpkı Boğazlar Meselesinde olduğu gibi İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde şartların getirmiş olduğu fırsatlardan yararlanarak halledilmiştir. Cumhurbaşkanı Atatürk 1 Kasım 1936'da TBMM'nin yasama yılı açılış konuşmasında bu meseleye vurgu yaparak konuyu Türk devletinin gündemine oturtmuş; üç yıllık bir mücadelenin sonucunda pozitif hukukun "şartlar değişirse kurallar da değişir" esasını uluslararası ilişkilere yansıtarak ve gerekirse güç kullanılacağını da hasta olduğu dönemde yaptığı askeri denetlemelerde göstererek çözmüş; ama Hatay'ın anavatana katılışını (23 Haziran 1939) görmeye ömrü vefa etmemiştir.

Irak sınırı ve Musul Meselesi Lozan Konferansı'nın en çetin konularından birini teşkil etmiştir. Misak-ı Millî'ye dahil olan bu konuda Türk tarafının ana tezi burada bir plebisit yapılmasıydı. Bu tez Lord Curzon tarafından kabul edilmemiştir. Konferansın kesintiye girdiği dönemde Türk delegasyonu TBMM'de yapılan gizli oturumlarda milletvekillerine bilgilendirme yaparken en fazla bu konuda direnç ve tepkiyle karşılaşmıştır. Musul Meselesinde İngiltere'yi dengeleyebilmek için TBMM 9 Nisan 1923'te bir Amerikan şirketine "Chester İmtiyazı" başlığı altında demir yolu projesi vererek bir hamle dahi yapmıştır. Hedefini tutturamayan bu proje 18 Aralık 1923'te iptal edilmiştir. Irak sınırıyla ilgili tartışmalar 23 Nisan 1923'te başlanılan ikinci tur görüş-

melerin de ana gündem maddelerinden biri olmuştur. Burada da bir sonuç alınamayacağı anlaşılınca barışın önünü tıkamaması için sonrasına ertelenmiştir. Lozan Barış Antlaşması'nın üçüncü maddesinin ikinci fıkrasına göre bu konu Türkiye ile İngiltere arasında yapılacak ikili görüşmelere bırakılmıştır. İkili görüşmelerde dokuz aylık süre zarfında bir sonuç alınamazsa konu Milletler Cemiyeti'ne havale edilecekti. Böyle de oldu ve 19 Mayıs 1924'te İstanbul'da başlayan görüşmelerde İngiliz tarafı konuyu çıkmaza sokarak Milletler Cemiyeti'ne havale edilmesini sağladı.

Musul Meselesi, Cumhuriyet tarihinin en tartışmalı konularından biridir ve üzerinden yüz yıl geçmesine rağmen bu tartışma güncelliğini korumaktadır. Bu tartışmaya açıklık getirmek açısından, olayın tarihi seyrini kısaca hatırlamak gerekir. Büyük Taarruz başlamadan önce Şubat 1922'den itibaren Hükümet ve Türk Genelkurmayı bölgeye bir askeri harekât planlaması yapmış, "Özdemir Bey Harekâtı" olarak literatürde yerini alan bu askeri tasarrufun ana sorumluluğu El Cezire Cephesi Komutanlığına verilmişti.[7] Komutan ise Çanakkale Savaşlarından tanıdığımız Cevat (Çobanlı) Paşa idi. Temel hedeflerden biri, bölge aşiretlerini Türkiye'nin tarafına çekerek İngilizleri bölgeden çıkarmaktı. Fakat İngilizlerin karşı hamlesiyle bu stratejiden beklenilen netice alınamadı. Mesele Milletler Cemiyeti'nin gündemindeyken dahi bölgeye yönelik askeri tasarruflar sürdürülmüş; düşük yoğunluklu savaş durumu devam etmiştir. Neticede İngiltere'nin tesirindeki Milletler Cemiyeti 16 Aralık 1925'te kararını vermiş ve Musul vilayetini Irak sınırlarında bırakmış; Türkiye-Irak sınırı ise 29 Ekim 1924 tarihli Brüksel Hattı esaslarına göre belirlenmiştir. Bu kararı Türk Hükümeti'nin kabullenme süreci biraz zaman almış; nihayetinde Türk-İngiliz Antlaşması 5 Haziran 1926'da Ankara'da imzalanmıştır. Musul petrollerinden elde edilen gelirin Irak Hükümeti'ne bırakılan payından %10'u 25 yıllığına Türk Hükümeti'ne verilmesi karşılığında Musul Meselesi halledilmiştir. Bu konu hukuken yeni bir safhaya girmiştir. Bu süreçte Irak Krallığı 1930 yılında göreceli bir bağımsızlığa kavuşmuş ve ödemeleri 1951 yılına kadar yapmaya devam et-

[7] Selçuk Osmanoğlu, *Cevat Paşa*, İstanbul: Yeditepe Akademi, 2021, s. 371-385.

miştir. Bu tarihten sonraysa bir ödeme yapmamıştır. Türk hükümeti 25 yıllık ödemenin tamamlanmadığını muhatabına iletmiş, ama konuyu daha ileriye taşımamıştır. Bununla birlikte 1980'lerin ortasına kadar bütçenin gelir kalemine bu payı eklemeyi de ihmal etmemiştir. Aslında sembolik olan bu uygulamayla Türk devleti Musul üzerindeki iddiasını bir egemenlik kaynağı olarak bütçe kanunu üzerinden sürdürmüştür.

Daha sonra, Turgut Özal'ın Başbakanlığı döneminde bu uygulamadan vazgeçilmiştir. Ancak aynı Özal 1990 Ağustos'undan itibaren Irak'ın Kuveyt'i işgaliyle ortaya çıkan Birinci Körfez Krizi sürecinde Amerikan Başkanı George Bush ile yürüttüğü yakın temas üzerinden Irak'ın kuzeyinden bir cephe açarak Musul'a girmeyi düşünmüştür. Türk Genelkurmayı ve dönemin muhalefetinin direnci bu planı uygulama alanına sokturmamıştır. Bu süreçte Genelkurmay Başkanı Necip Torumtay istifa etmiştir. Turgut Özal bu dönemde izlemiş olduğu stratejiye tarihsel altlık sağlamaya çalışmış, bu bağlamda Dışişleri Bakanlığı görevlilerinden Lozan Barış Antlaşması'nın onaylı suretlerini dahi istemiştir.[8]

2003 yılında Irak'ın ABD tarafından işgaliyle yeni bir safhaya giren İkinci Körfez Krizi sırasında Irak'ın kuzeyinde oluşturulan Bölgesel Kürt Yönetimi ve Kerkük'ün statüsü meselelerinde konu Türkiye'nin gündemine yeniden oturmuştur. Bu safahatta ölümünden kısa süre önce gazetecilere bir açıklama yapan eski başbakanlardan Bülent Ecevit, İsmet İnönü'den duyduğunu söyleyerek Musul Meselesinin tıpkı Hatay Meselesinde olduğu gibi Atatürk'ün bir vasiyeti olduğunu belirterek kamuoyuna bu konuyu aktarma ihtiyacını duymuştur.

1920'lerdeki Musul Meselesinde dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir başka husus İngiltere'nin bu konuya sadece petrol perspektifinden bakmadığıdır. İngiltere açısından belki de daha önemli olan husus, Bağdat ve Basra'yı, dolayısıyla Hindistan yolunu denetimleri altında tutmaktır. Mustafa Kemal Paşa İngilizlerin bu hassasiyetinin farkındadır. Bu yüzden onların karşısına bu coğrafyada üç önemli ismi çıkartmıştır. Bunlardan biri yukarıda ismini zikretmiş olduğumuz Cevat Paşa, diğer isim Medine

[8] Murat Yetkin, *İyi Günler Bay Başkan, Körfez Savaşı'nda Özal-Bush Görüşmeleri*, İstanbul: Doğan Kitap, 2022, s.172-173.

Müdafaası'nı yapan Fahrettin (Türkkan) Paşa'dır. Her iki isim Malta sürgününden kurtulduktan sonra Mustafa Kemal Paşa tarafından farklı kategorilerde değerlendirilmiştir. Cevat Paşa El Cezire Cephesi Komutanlığına getirilirken, Fahrettin Paşa 1922'de Kâbil elçisi olarak Afganistan'a gönderilmiştir. "Medine Müdafii" olarak İslam dünyasında sempati duyulan bir isme bu coğrafyada diplomatik bir görev verilmesinin sembolik açıdan öneminin altını çizmek gerekir. Ardından, 1928 yılında Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreteri ve aynı zamanda Lozan delegasyonunda da bulunmuş olan Yusuf Hikmet Bayur'un 1928'de Afganistan'a elçi olarak görevlendirilmesini, Türkiye Cumhuriyeti'ni ziyaret eden ilk yabancı devlet başkanı olan Emanullah Han'a yapılmış bir jestin ötesinde bu çerçevede değerlendirebiliriz.

Mustafa Kemal Paşa'nın Türkiye'nin güney sınırlarına yönelik hassasiyeti 1916'dan 1918 yılı sonbaharına kadar bölgede aldığı askeri görevlerin ona kazandırmış olduğu tecrübelere dayanır. Mustafa Kemal Paşa Mondros Mütarekesi'nin imzalandığı günlerde Yıldırım Orduları Grup Kumandanı sıfatıyla İstanbul'daki Hükümet yetkililerine çekmiş olduğu telgrafta Müttefiklerin İskenderun Körfezi'ne çıkartma yapması durumunda elindeki kuvvetlerle buna müdahale edeceğini bildirmişti.

Jeostratejik öneme sahip olan bu hat Osmanlı Devleti'nin çöküşüne sebep olmuştu. Tarih bu tecrübeyi 1830'lu yıllarda geçici olarak Osmanlı'ya yaşatmıştı. Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın 1832 ve 1839'da iki defa bu hattı geçmesi Osmanlı Devleti'nin çöküş işaretlerini belirginleştirmişti. İyi bir tarih okuru olan Mustafa Kemal Paşa buradan çıkartmış olduğu dersle yüz yıl sonra 1930'ların ortasında "Hatay benim şahsi meselemdir" derken bu gerçekliğe işaret etmekteydi. Yani Halep-Musul Hattı'nın kuzeyinde oluşturulacak sosyal doku ve güvenlik kuşağı Ankara'nın emniyet kilidi olarak değerlendiriliyordu. Lozan sonrası bölgeye yönelik en yüksek hassasiyetin bu gözle görülmesi gerekir.

Aynı hassasiyet Cumhuriyet'in ilk yıllarında doğuda İran sınırı için de geçerli olmuştur. 1639 Kasr-ı Şirin Antlaşması'ndan beri büyük ölçüde stabil olan bu hat Lozan'da da korunmuştur. Ancak 1926-1930 arasında devam eden Ağrı isyanları sürecinde küçük çaplı da olsa bir değişim geçirmiştir. İsyancıları etkisizleştirmek için 1932 yılının başlarında İran'la varılan uzlaşma

sonucu Küçük Ağrı Türkiye'ye, Van'a bağlı sınırdaki Kotur bölgesi de İran'a dahil edilmiştir. Türkiye'nin Kuzeydoğu sınırlarının şekillenmesi ise, Sovyet Rusya ile imzalanan bir dizi antlaşma çerçevesinde belirlenmiştir. Sovyetler Birliği ile 16 Mart 1921 tarihli Moskova Antlaşması ve ona bağlı olan Kafkas Cumhuriyetleri (Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan) ile imzalanan 13 Ekim 1921 tarihli Kars Antlaşması Türkiye'nin Kafkasya sınırlarını belirlemiştir. Moskova Antlaşması bağıtlanırken Misak-ı Millî'ye dahil olan Batum'un Gürcistan'a bırakılması bir taviz gibi gözükse de, bu hususun hem diplomatik hem de askeri alanda Sovyet Rusya'nın desteğini alabilmek için reel politiğin emrine uyumlu olarak değerlendirilmesi gerekir.

Sınırları bu şekilde ortaya çıkan Türkiye'nin en önemli meselesi bu alanda uzun soluklu var olabilmek için tam bağımsızlığını temin etmesiydi. Bunun platformu Lozan Konferansı, gereği de kapitülasyonların kaldırılmasıydı. Zaten Lozan'a gönderilen delegasyona hükümetçe verilen talimatnamenin kesinlik içeren iki hükmünden biri de buydu. Bu katı tutum konferansın 4 Şubat 1923'te dağılmasına dahi sebebiyet vermiştir. 23 Nisan 1923'te tekrar toplanan konferansın ikinci safhasında da bu hassasiyet sürdürülmüş; altın cinsinden 129.650.90 lira olarak belirlenen dış borçların %65,3'ü Türkiye'ye, geriye kalanı da 13 ayrı devlete taksim edilmiştir. Gümrük rejiminde 1916'da belirlenen esaslarının yürürlükte kalması[9] ve adli teşkilatta rey hakkı olmadan sayısı dörtle sınırlanan yabancı danışmanların dört yıl süreyle iki ilde (İstanbul ve İzmir) izleme yapmasını içeren esneklik hariç bu konu Türk delegasyonunun istediği şekliyle neticelendirilmiştir. [10] Aynı başarı Ermeni Meselesinde de gösterilmiş ve bu konu müzakere masasından Türk tarafının istediği şekliyle çıkarılmıştır. Böylece 1856 Paris Konferansı'ndan beri kaldırmak istediğimiz kapitülasyonlar meselesi halledilmiş; 1878 Berlin Konferansı'ndan beri uluslararası bir konu olan Ermeni Meselesi de çözülmüştür. Türk Milletinin başlayacağı büyük medeni-

---

9 Mustafa Sönmez, "Ekonomik Boyutu ile Lozan," *İlk ve Son Barış, 100. Yılında Lozan*, ed. Bülent Özükan, İstanbul: Boyut Yayın Grubu, 2021, s.126.
Taha Akyol, *Medine'den Lozan'a*, İstanbul: Doğan Kitap, 1996, s.157-160.

yet yürüyüşünün önündeki en büyük engeller bu şekilde ortadan kalkmış oldu.

Lozan Antlaşması'nın Ardından

Lozan Barışı ile yeni Türk Devleti'nin varlığı uluslararası arenada kabullenilmiştir. Ancak yeni devletin siyasal rejimi henüz belli değildi. Başlangıçta hedef vatanı kurtarmak olduğu için barış ortamının oluşması beklenmiş ve yeni rejim bu ortamda inşa edilmek istenmişti. Lozan görüşmeleri sırasında ilk mecliste görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve antlaşmanın imzalanmasından önce 1 Nisan 1923'te seçimlerin yenilenmesi kararı alınmıştı. Oluşan yeni Meclis, 11 Ağustos 1923'te çalışmaya başlamış ve ilk işi Lozan Antlaşması'nı onaylamak olmuştur. Meclis'te yapılan müzakerelerde Yahya Kemal, Şükrü Kaya ve Faik Öztrak gibi önemli siyasetçiler eleştirel bir tutum takınmıştır.[11] Bunlardan Yahya Kemal ve Şükrü Kaya Lozan Müzakerelerinde danışman olarak da görev yapmıştı. 23 Ağustos'ta yapılan oylamada 14 muhalif oya karşı 213 oy ile Lozan Antlaşması kabul edildi. Böylece savaşı ve barış müzakerelerini yürüten Birinci Meclis; barışı onaylayan ise İkinci Meclis olmuştur.

İkinci Meclis'in ilk icraatlarından bir diğeri Ankara'nın yeni Türk Devleti'nin başkenti olarak kabul edilmesidir. Cumhuriyet'in ilanında olduğu gibi Mustafa Kemal Paşa'nın kafasında millî bir sır olarak saklı duran bu tasarruf İtilaf Devletleri askerlerinin İstanbul'u terk etmelerinden sadece bir hafta sonra hayata geçirildi. İtilaf Devletlerinin İstanbul'dan ayrılmaları Lozan Barışı'nın bir gereğiydi. Buna göre antlaşmanın onaylanmasından altı hafta sonra İstanbul boşaltılacaktı. Öyle de oldu ve 6 Ekim 1923'te İstanbul boşaltıldı. Aynı gün Şükrü Naili Paşa komutasındaki Türk askeri halkın coşkulu gösterileri arasında İstanbul'a girdi.

İstiklâl Harbi'nin kazanılmasından sonra TBMM Hükümeti, İtilaf Devletleri ile diplomatik ilişkileri sürdürmek üzere İstanbul'da bir temsilcilik açmış; Adnan Bey (Adıvar) bunun sorumluluğunu üstlenmişti. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Osmanlı Devleti ile diplomatik ilişkilerini kesen İtilaf

[11] M. Cemil Bilsel, *Lozan, C.II*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s.519-521.

Devletleri, Mütareke'nin imzalanmasıyla sömürge düzenlerinde uyguladıkları Yüksek Komiserlik modelini İstanbul'da da kurmuşlardı. Şimdi devletler hukukunun eşitlik prensibi çerçevesinde diplomatik ilişkilerin kurulması zamanıydı ve arkasına Millî Mücadele'nin onurunu alan Türk Hükümeti bunu her sahada gösteriyordu. Bunun en somut örneklerinden biri 13 Ekim 1923'te Ankara'nın başkent ilan edilmesiydi. Bu tasarruf uluslararası krize yol açtı. İtilaf Devletleri bu tasarrufa hemen tepki gösterdi ve yeni kurulan Türk Devleti'ni tanımalarına karşın, Ankara'nın başkent olmasına şiddetle karşı çıktılar ve Ankara'ya Büyükelçi göndermeyeceklerini; ilişkilerini orta elçiler aracılığıyla sürdüreceklerini bildirdiler. Fakat bu reaksiyonlar Ankara tarafından ciddiye alınmadı.

Millî Türk Devleti bu gelişmeler yanında yeni coğrafyasıyla büyük devletlerle komşu hale gelmişti. 1923 tarihi itibariyle dünyada oluşan yeni siyasi durum ve üretilen siyasetler doğrultusunda oluşan haritalarda Türkiye; Irak sınırında mandater ülke olan İngiltere, Suriye sınırında yine mandater ülke olan Fransa, Rodos ve On İki Ada üzerinden İtalya; Kuzeydoğu'da Ermenistan, Azerbaycan ve Gürcistan üzerinden Sovyet Rusya ile komşu olmuştu. Dönemin büyük güçlerinin önemli bir kısmıyla oluşan bu komşuluk ilişkisi beraberinde birtakım riskler de barındırmaktaydı. Her şeyden önce bu devletlerden Sovyet Rusya hariç diğerleriyle savaş sürecinden daha yeni çıkılmıştı. Üstelik İngiltere ile Musul örneğinde olduğu gibi ikili ilişkilerde çözüm bekleyen önemli sorunlar vardı ve bunlara kalıcı düzenlemeler henüz getirilmemişti.

İstiklâl Harbi neticesinde elde edilen kazanımlar elbette ki riske edilemezdi. Türk Milletinin yüksek çıkarları doğrultusunda ve çağın normlarına uygun olarak meselelerin çözüme kavuşturulması gerekiyordu. Bundan dolayıdır ki, Lozan sonrasında Türkiye'nin gerek komşularıyla olan ikili ilişkilerini gerekse temasa geçtiği ülkelerle olan münasebetlerini düzene koymak için yapmış olduğu antlaşmalar *dostluk, saldırmazlık, tarafsızlık, uzlaşma ve adli tesviye* içerikli idi. Bundaki amaç mümkün mertebe savaştan uzak kalmak, İstiklâl Savaşı verilerek elde edilen kazanımları maceracı yaklaşımlarla riske etmeden geleceğe taşımak ve kalıcı kılmaktı.

1920'li yıllar Avrupa için de zor yıllardı. İmparatorluklar tasfiye edilmiş, sınır ve azınlık problemleri had safhaya ulaşmıştı. Bu dönemde Avrupa'da Versay sisteminin yarattığı sorunlar giderilmeye, Locarno Antlaşması ile Almanya uluslararası sistemin içerisine çekilmeye; Briand-Kellogg Paktı ile savaşın millî siyaset aracı olarak kullanılmasının önüne geçilmeye çalışılıyordu. Tam bu sırada gelen "1929 Dünya Ekonomik Buhranı" Avrupa'da oluşturulmaya çalışılan düzeni temellerinden sarstı ve ortaya çıkan otoriter rejimler sayesinde revizyonizme yönelim arttı. Oysa mevcut sorunların çözüme kavuşturulması ve devletlerin nefes alabilmesi için uzun soluklu bir barış dönemine ihtiyaç vardı. "Yurtta Barış Dünyada Barış" projesi 1930'lu yılların başında bu ihtiyaç doğrultusunda ortaya çıktı. Böyle bir siyasi ortamda bu söylemiyle Türkiye, evrensel normlara katkılar sağlamak ve uluslararası sistemin içine dahil olmak istiyordu. Bu doğrultuda 1932 yılında Milletler Cemiyeti'ne üye oldu. 1933'e kadar devam eden silahsızlanma konferanslarına katılarak aktif ve samimi bir tutum takındı.

1930'lardan itibaren barışı korumak için Avrupa'da alınan tedbirler teker teker geçerliliğini kaybetmeye başlamış; Versay ile kurulan statüko bozulmuştu. Bu durumda Türkiye ulusal çıkarlarını kuvvete başvurarak çözme yerine, pozitif hukukun "Şartlar değiştikçe kurallar da değişmelidir" prensibini işletmeyi tercih etmiş ve uygulamış olduğu kararlı dış politikayla sonuç elde etmeyi de başarmıştı. Boğazlar ve Hatay Meseleleri bu yöntemin ürünleridir.

Avrupa'da mevcut durumu kuvvet yoluyla değiştirmeye yönelik bu yeni tutum, Türkiye'yi öncelikle Boğazlar konusunda daha aktif bir tavır sergilemeye itmişti. Türkiye Boğazların statüsünün değiştirilmesini seslendirmeye başladı ve 1936'da Lozan Barış Konferansı sırasında imzalanan Boğazlar Sözleşmesi'ne imza koyan devletler nezdinde yaptığı girişimlerle uluslararası bir konferansın toplanmasını talep etti. Kuvvete dayalı politikaların etkin olduğu bir dönemde Türkiye'nin barışçıl bir yol izleyip kendi güvenliğini ilgilendiren bir konuda konferans talep ederek sorunu uluslararası hukuk zemininde çözmeye çalışma girişimi takdir topladı ve 20 Temmuz 1936 yılında Montrö Boğazlar Sözleşmesi imzalandı. Böylece stratejik önemi çok büyük

olan bir alanda Türk Hükümeti büyük bir inisiyatif elde etti ve bu kazanımı II. Dünya Savaşı'na girmeme kararlılığında son derece etkili oldu. Aynı yıllarda İtalya, Akdeniz'de ciddi bir tehlike olarak belirmeye başlamıştı. Bu nedenle Türkiye dış politikada İngiltere'yle yakınlaşma içerisine girdi ve Akdeniz'de mevcut durumun korunmasından yana aktif tavır takındı. Türkiye ile İngiltere arasında meydana gelen bu yakınlaşma Akdeniz'de korsanlık faaliyetlerinin önüne geçilmesini içeren 1937 tarihli Nyon Antlaşması ile bir adım daha ileriye taşındı. Bunlar devletlerarası ilişkilerin ebedi düşmanlık ya da ebedi dostluk ekseninde sürmeyeceğinin tekrar eden somut bir göstergesiydi. Asıl olan elbette ki ulusal çıkarlardı.

1938'e doğru Avrupa'da savaşın ayak sesleri çok etkili şekilde hissedilmeye başladı. Verilen tavizlerin sonucunda Almanya, Çekoslovakya'yı parçalamış, Avusturya'yı ilhak etmiş, Polonya üzerinde de baskıyı artırmıştı. Bu gelişmeler II. Dünya Savaşı'nın başlangıç zeminini oluşturdu.

Avrupa'da kuvvete dayalı bu gelişmeler olurken Türkiye uluslararası konjonktürden yararlanarak Ortadoğu'daki bir meselesini yine uluslararası hukuk çerçevesinde halletmeyi başarmış ve Hatay Meselesini de lehine çevirmiştir. Böylece Lozan'dan on altı yıl sonra Misak-ı Millî içinde değerlendirilen Hatay, Türkiye Cumhuriyeti sınırlara dahil olmuştur.

Lozan hassasiyeti sadece Atatürk döneminde değil ondan sonra gelen hükümetler zamanında da, bir dış siyaset ilkesi olarak korunmuştur. Lozan Antlaşması'nın kalıcı olmasının en önemli nedeni, eşitlik prensibine uygun ve müzakere tarzıyla şekillenmiş olmasıdır. Birinci Dünya Harbi sonunda Paris Konferansı sürecinde imzalanan antlaşmalar dikte esasına göre yapılmıştı. Bu durum çok kısa süre içerisinde rövanşist duyguları hortlatmış ve Avrupa'yı yeni ve daha yıpratıcı bir sürecin içerisine sokmuştur. Türk devleti ise Lozan ile oluşan statükoyu içerisine sindirmiş; zaman içerisinde barışı zorlamadan ve silah kullanmadan ulus devlet stratejisine uyumlu hamleler yaparak önemli telafilerde bulunmuştur. Bu çerçevede, geride bırakılan yüz yıllık zaman zarfında tüm Cumhuriyet hükümetleri Lozan'da elde edilen kazanımları büyük bir hassasiyetle koruma gayreti içerisinde olmuştur.

Lozan Külliyatı Üzerine Kısa Bir Bakış

Lozan Barış Antlaşması'nın imzalanması ve onay süreçlerinin tamamlanmasıyla birlikte bu önemli diplomasi belgesi hakkında yayınlar üretilmeye başlamıştır. Bu çalışmaların belli başlılarını tespit ettik.

İlk Elli Yıl İçerisinde Yayımlanmış Bazı Çalışmalar

Yazar-Hazırlayan	Eser Adı	Yayın Bilgisi
Ali Nazif Sürurî	*Asıl Kurtuluş Günü, Kapitülasyonların İlgası: 24 Temmuz 1923 Lozan Muahedenamesi*	İstanbul: Sına-i Nefise Matbaası, 1927, 16 s.
	Türkiye Cumhuriyeti'nce Tekrar Meriyete Konmaları veya İltihak veya Tasdik Edilmeleri Lozan Konferanslarında Taahhud Olunan Muahedat, Mukavelat ve Hilafnameler	Ankara: Türk Ocakları Merkezi Matbaası, 1928, 162 s.
M. Cemil Bilsel	*Lozan* (2 Cilt)	İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, 1933, C. I. 464 s.; C. II. 702 s.
Bürhan Cahit Morkaya	*Mudanya, Lozan, Ankara*	İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1933, 85 s.
Behcet Macit	*Lozan Kahramanı: İsmet Paşa Hazretlerinin hizmet ve Himmetleri Hakkında*	İstanbul: Güneş Matbaası, 1934, 72 s.
Reşat Ekrem Koçu	*Osmanlı Muahedeleri Kapitülasyonlar 1300-1920 ve Lozan Muahedesi 24 Temmuz 1923*	İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934, 482 s.
Suphi Nuri İleri	*Sèvres ve Lausanne (Sevr ve Lozan)*	İstanbul: Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Talebe Cemiyeti, 1934, 46 s.
Sabri Yılmaz	*Lozan Eri*	İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1935, 18 s.
Tevfik Rüştü Aras	*Lozan'ın İzlerinde 10 Yıl*	İstanbul: Akşam Matbaası, 1935, 245 s.

Münib Hayri Ürgüblü	*Lozan*	Ankara: Ankara Halkevi Neşriyatı, 1936, 29 s.
Yavuz Abadan	*Harp Sonu Muahedelerine Nazaran Lozan'ın Hususiyetleri*	İstanbul: Arkadaş Matbaası, 1938, 16 s.
Ayşe Âfet İnan	*Türk İstiklâli ve Lozan Muahedesi*	İstanbul: Devlet Basımevi, 1938, Belleten No. 7-8'den Ayrı Basım, ss. 277-291.
Fahrettin Kerim Gökay	*Hekim Gözü ile Lozan*	Kader Basımevi, İstanbul 1943, 8 s.
Ali Naci Karacan	*Lozan Konferansı ve İsmet Paşa*	İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, 488 s.
Şaban Doğan Kutay	*Lozan-Montrö*	Nazilli: Nazilli Halkevi Yayınları, 1949, 15 s.
Cemal Kutay	*Lozan'da İsmet Paşa'yı Kim Öldürecekti*	İstanbul: Tarih Konuşuyor Dizisi, 1956, 64 s.
	Lozan ve Yaratıcısı	İstanbul: C.H.P. Aksaray Ocağı Gençlik Kolu Yayınları, 1958, 11 s.
Celâl Kırhan	*Mondros'tan Lozan'a: Kurtuluş Yollarında Geçmiş Günler*	İstanbul: Sıralar Matbaası, 1963, 16 s.
	Lozan Barışı: Saltanatın Kaldırılması	İstanbul: Kıral Matbaası, 1966.
Dışişleri Bakanlığı K.T.Y.M. Bürosu Yunan İşleri Şubesi	*Misak-ı Millî ve Lozan Sulh Muahedenamesi, 23 Temmuz 1923*	Ankara: Dışişleri Bakanlığı, 1966, 188 s.
Ahmet Kayıhan	*Lozan ve Batı Trakya: 1913'de İlk Türk Cumhuriyeti*	İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1967, 32 s.
Kemal Sarıgöllü	*Atatürk, İnönü ve Lozan*	Ankara: Anonim Türk Sigorta Şirketi Umum Müdürlüğü.

	Türkiye Dış Politikasında 50 Yıl: Lozan (1922-1923)	Ankara: Dışişleri Bakanlığı Araştırma ve Siyaset Planlama Genel Müdürlüğü, 1973, 343 s.

Yukarıdaki tablo imzalanmasından itibaren ilk elli yıl içerisinde Lozan Antlaşması ile ilgili tüm yayınları kapsamamaktadır. Bu tabloya muhalif yayınlarla mukayese yapabilmek için genel fikir verir nitelikte olanlar alınmıştır.

Bu tabloda göze çarpan bir başka husus 1950-60 yılları arasında, yani Demokrat Parti döneminde konuyla ilgili dikkate değer bir yayının çıkmamış olmasıdır. Yayın sayısında yeni bir ivmenin yakalanması 50. yıl yaklaşırken 1960'ların ortasından itibaren olmuştur. Bu süreçte bir yandan özel yayınlar çıkarken diğer taraftan Dışişleri Bakanlığı tarafından yayımlanan resmi literatür okuyucuların ve araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Tabloda olmayan ve Lozan araştırmalarında en çok kullanılan çalışma ise 1969 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları'ndan çıkan ve Devletler Hukuku Profesörü Seha L. Meray imzasını taşıyan sekiz ciltlik Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar-Belgeler isimli kıymetli çalışmadır. Fransızca orijinalinden Türkçeye kazandırılan bu çalışma, kısa bir süre önce çıkan, eleştirel bir boyutta olan ve aşağıda etraflıca değerlendireceğimiz tefrika, hatırat ve kitaplara doğal bir cevap teşkil etmesinin yanında bilimsel araştırmalar için de temel kaynak niteliği taşımaktadır. Bu arada, Cumhuriyet'in 10. yılından itibaren yayınların sayısında artış olduğunu görüyoruz. Bağımsız yapılan çalışmaların yanında Türk Ocağı ve Halkevleri gibi kültür kuruluşlarının konuya ilgisi de dikkat edilmesi gereken bir başka husustur. Elde edilen kazanımların toplumun geniş kesimlerine aktarılmasında önemli roller üstlenen bu sivil toplum kuruluşları Cumhuriyet ideolojisini nasıl tabana yaymışlarsa, Lozan Barışı'nın mahiyetinin anlaşılması için de aynı gayreti göstermişlerdir. Yukarıdaki tabloda künyeleri verilen çalışmalardan bilimsel araştırmalarda en çok referans gösterilenlerden biri Lozan'ın 10. yıldönümünde Devletler Hukuku Profesörü Cemil Bilsel tarafından kaleme alınan iki ciltlik eserdir. Bu çalışma

Lozan'ın hangi şartlar altında ortaya çıktığını ve içeriğinin ne olduğunu en iyi aktaran bir özellik arz etmektedir. Lozan literatürünün oluşumunda büyük katkısı olan bir başka çalışma 20. yıldönümünde kaleme alınmıştır. 1943 yılında Ali Naci Karacan tarafından yazılan bu eser gazeteci sıfatıyla Lozan Konferansı'nı izleyen bir kişinin yalın gözlemlerini yansıtması bakımından önem arz etmektedir.[12]

Lozan Antlaşması ile ilgili olarak, 50. yıldan sonra da, çok sayıda çalışma ortaya konmuştur. Bu zaman zarfında bir yandan çoğalan üniversitelerin akademik araştırmaları ve yayınları raflarda yerini alırken diğer taraftan Türk Tarih Kurumu ve Atatürk Araştırma Merkezi gibi bilim ve kültür kuruluşlarının çalışmaları Lozan ile ilgili literatüre hayli zenginlik katmıştır. 80.[13] ve 90.[14] yıldönümlerine denk getirilen bilimsel etkinlikler bu bağlamda dikkat çekicidir. 100. yılda da aynı ivmenin devam edeceği kuşkusuzdur. Editörlüğünü Bülent Özükan'ın yapmış olduğu *İlk ve Son Barış: 100. Yılında Lozan* adlı prestij bir kitapla Boyut Yayınları 2021 yılında bu konuda öncü bir adım atmıştır.

Lozan Tartışması

Lozan ile ilgili olarak yukarıda özetlemeye çalıştığımız türden çalışmalar dışında, çok partili hayata geçiş dönemi ve 1950'li yıllarda, eleştirel boyutu öne çıkan yayınlar üretilmeye başladı. Antlaşma'ya ilişkin eleştirel boyutu öne çıkan yayınlar, başlangıçta sayıca az olmakla birlikte, Cumhuriyet'in resmi tarih anlatısına karşı bakışa köklü bir itirazı ifade etmekteydi ve siyasal alanda derin kutuplaşmanın yaşanmasına zemin hazırlamıştı. Bu etki, daha ziyade sözlü kültür ortamında çoğalan, tarihsel verilerden bağımsız, mesnetsiz söylemlerin yaygınlaşmasına neden olmuştur.

---

12 Ali Naci Karacan, *Lozan*, İstanbul: Nokta Yayınları, 2006.
Türk Tarih Kurumu, *80. Yılında 2003 Penceresinden Lozan Sempozyum Bildirileri*, 6 Ekim 2003, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
Atatürk Araştırma Merkezi, *90. Yılında Lozan ve Türkiye Cumhuriyeti, Uluslararası Bildiriler, 13-15 Kasım 2013, CI-II*, Yayına Hazırlayanlar: Duygu Türker-Murat Saygın, Ankara 2015.

Bugüne kadar uzanacak biçimde, Türk toplumunda Lozan Antlaşması'nın gizli maddelerinin bulunduğu, yüz yıl geçtikten sonra bunların hükümsüz kalacağı, Halifeliğin kaldırılması ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında sosyal ve kültürel alanda yapılan inkılâpların konferansta verilen sözlerin bir gereği olduğu, ABD'nin Lozan'ı onaylamadığı, dolayısıyla Türkiye'nin toprak bütünlüğünü tanımadığı iması ve buna benzer pek çok husus yaygın bir kanaat olarak varlığını korumakta, dahası ucu bu anlatıya dayalı tartışmalara dönüşmektedir.

Bilindiği gibi, Lozan'ın gizli maddelerinin olduğuna dair kanaatin yaygınlaşmasında vermiş olduğu konferanslar ve yazmış olduğu yazılarıyla en etkili isimlerden biri, İslamcı yazar Mehmet Şevki Eygi'dir. Ona bu konuda ilham veren kişi ise 1923-1950 yılları arasında Van ve Hakkâri'den CHP milletvekili olarak görev yapan İbrahim Arvas'tır. Nakşibendi ekolüne mensup olan bu kişinin 1950 sonrası yaşamış olduğu siyasi yol ayrımı onu müfrit bir İnönü karşıtlığına savurmuştu. Eygi'nin iddialarının ana kaynağı, Arvas'ın bu minvalde yazmış olduğu ve ikinci kısmının kayıp olduğu söylenen hatıralarıdır. İslamcı-muhafazakâr çevrede yaygın kabul gören Lozan'a ilişkin anlatının bir diğer referansı Necip Fazıl Kısakürek'in çıkartmış olduğu *Büyük Doğu* dergisi ve burada 14 Ekim 1949 ve 6 Ekim 1950 tarihlerinde yayınlanan "İfşa" ve "İsmet Paşa ve Lozan'ın İç Yüzü" başlıklı yazılardır. Necip Fazıl belirtilen yazılarında, Lozan Konferansı'nda Türk delegasyonunda bulunan Hahambaşı Hayım Nahum'un rolünü öne çıkarır. Necip Fazıl'a göre, Lozan Konferansı sırasında yaşanılanlar, verilen sözler ve onun ötesinde Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki laik devlete geçiş uygulamalarında baş etken Hayım Nahum'un çabalarıdır. Osmanlı son döneminden itibaren gelişmeleri, "Yahudi komplosu" fikri çerçevesinde değerlendirenler arasında olan Necip Fazıl'ın bu tür yazıları kaleme aldığı yıllarda, İsrail devletinin de kurulmuş olmasıyla İslamcı-muhafazakâr çevrelerde Batıcılık ve sekülerliğin Yahudilerin çabasının ürünü olduğu fikri iyice yaygınlık kazanmıştı. Aynı zamanda çok partili hayata geçiş ve muhafazakâr-İslamcı çevrelere hitap eden Demokrat Parti iktidarı döneminde, bu bakış açısı ve CHP'ye karşı duyulan tepkiler ortak bir söylemde buluşturulmuştu.

Bu konunun güncelliğini koruması açısından gazeteci Yıldıray Oğur'un [15] 4 Ocak 2023 tarihinde, tam da bu konuya ilişkin kaleme almış olduğu yazısı iyi bir örnek teşkil ediyor. Lozan'ın gizli maddelerinin olduğu ve bunların 2023 yılında sona ereceğine yönelik kanaat Türk toplumunda o kadar derin bir etki yaratmıştır ki, bu konu son yıllarda CİMER'e soru olarak bile iletilmiştir. Cevap hayır olmasına rağmen KONDA'nın araştırmasına göre Türk toplumun yarıya yakını, üniversite gençliğinin ise %43'ü hâlâ buna inanmaktadır.[16]

Lozan Antlaşması'yla ilgili olarak yaygınlaştırılan iddialardan biri de İngiltere'nin bu antlaşmayı onaylamayı geciktirmesinin en önemli sebebinin Hilafet'in kaldırılmasını beklemesidir. Lordlar ve Avam Kamarası tutanaklarından hareketle yapılan son bir çalışmada bunun doğru olmadığı İngiliz belgelerine dayanılarak ortaya konmuştur. İngilizlerin Hilafet'in kaldırılmasından tam beş ay sonra 6 Ağustos 1924'te bu antlaşmayı onaylaması dolayısıyla Türk tarafının onayından sonra yaklaşık bir yıllık gecikmenin sebebi belirtilen iddia değil, İngiltere ve Fransız kamuoyunda "Türklere boyun eğildiği" şeklindeki tenkitler ve dominyonlardan gelen tepkilerdir.[17]

Lozan Barış Antlaşması'yla ilgili tartışmalar 1960'larda artmış, bu konuya ilişkin olarak yayımlanan kitaplarla yeni bir ivme kazanmıştır. Bu gelişmeleri daha iyi değerlendirmek açısından, 1961 Anayasası'nın yaratmış olduğu özgürlükçü atmosfer içinde ifade bulan sol düşüncelerin yanı sıra İslamcılık düşüncesinin de siyasal hayatta yerini almış olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Böyle bir atmosferde, İslamcı ideolog ve popüler tarihçi Kadir Mısıroğlu tarafından 1965 yılında yayımlanan *Lozan Zafer mi Hezimet mi?* adlı kitap[18] Türkiye'de Lozan ile ilgili tartışma ve

---

[15] Yıldıray Oğur, "Dedektif X Bir, Lozan'ın Gizli Maddelerinin Peşinde," *Karar Gazetesi*, 4 Ocak 2023.
Mustafa Durmuş, " Kahramanmaraş Depremi ve Komplo Teorileri," *T 24*, 19 Şubat 2023.
Abdurrahman Bozkurt, "İngiltere'nin Lozan Antlaşması'nı Onay Süreci," *Prof. Dr. Hikmet Öksüz'e Armağan*, ed. Ahmet Köksal-Veysel Usta, Trabzon: Serander Yayınları, 2022, s. 311-330.
Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi Hezimet mi?*, İstanbul: Sebil Yayınları, 1965.

değerlendirmeleri temelinden etkileyerek resmi tarihe "alternatif" bir anlatıyı besledi; özellikle de muhafazakâr ve kısmen milliyetçi çevrelerde geniş yankı buldu. Bu kitap, yazarı tarafından kurulmuş Sebil Yayınları'nın da ilk, dolayısıyla çıkış kitabıdır. Birinci cildi 1965'te yayımlanan kitabın ikinci cildi 1973'te, üçüncü cildi de 1979'da basılmıştır. İlk ciltte ana tema "Lozan Konferansı Kronolojisi ve Müzakerelere Toplu Bir Bakış" olmuştur. İkinci ciltte Kıbrıs, Adalar, Batı Trakya ve Musul Meseleleri değerlendirilmiştir. Üçüncü cilt ise Hilafet Meselesi'ne ayrılmıştır.

Lozan görüşmelerinde Batı Trakya Meselesi ve Doğu Ege Adaları ile ilgili konular İsmet Paşa tarafından dile getirilmiş, hatta Osmanlıların Rumeli'deki ilk başkentinin Edirne'den önce Meriç'in batısında kurulduğunu söyleyerek Batı Trakya üzerindeki iddiaları tarihi bilgilerle temellendirmeye çalışmıştır. Adalar konusu açıldığında da tarihi nedenler ve jeomorfolojik özelliklerden hareketle yeni bir strateji uygulanmaya çalışılmıştır. Ancak bu hamlelere Lord Curzon ve diğer müttefikler blok olarak karşı çıkmış ve 1914 öncesi halledilmiş mevzuları tartışmaya açtırmamışlardır. Hatta Curzon alaycı bir üslûpla "sizi bırakırsak Viyana kapılarına kadar tekrar gidersiniz," diyerek bu konularda ne kadar kararlı olduklarını bilinçaltı tarih olgusuyla göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu konularla ilgili yapılan eleştirileri Lozan Konferansı'nın gündem seyri çerçevesinde değerlendirmek icap etmektedir.

Kadir Mısıroğlu'nun yukarıda belirtilen çalışmayı kaleme aldığı dönemde Kıbrıs Meselesi'ne bağlı olarak Türk-Yunan ilişkileri hayli gergindir. Kıbrıs'ta 16 Ağustos 1960'da kurulan "ortaklık cumhuriyeti" bozulmuştu ve Rum tarafı Türkleri katliama tabi tutarak adadan yok etmeye ve "Enosis" düşüncesini hayata geçirmeye çalışıyordu. Bu durum Türkiye'de çok büyük tepkiyle karşılanmış, hatta 1960 Garanti Antlaşması'na dayanarak ada üzerinde Türk jetleri uyarı uçuşları yapmaya başlamıştı. Bunlardan birinde düşen Türk uçağının pilotu Cengiz Topel yaralı olarak Rum tarafının eline geçmişti. Bu durumda yapılması gereken en öncelikli şey yaralı pilotun tedavisi iken ona uygulanan sistematik işkence Cengiz Topel'in ölümüne yol açtı. 12 Ağustos'ta Türkiye'ye getirilen Cengiz Topel'in na'şının defni sırasında Türk kamuoyunda büyük bir infial uyandı. Bu

hassasiyet 20 Temmuz 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'na kadar artarak devam etti. 1967'de Yunanistan'da Albaylar Cuntası'nın iktidarı ele geçirmesi üzerine Kıbrıs, Batı Trakya ve Ege sorunları daha da derinleşti. Buna bir de 5 Haziran 1964'te ABD Başkanı Johnson'un Başbakan İsmet Paşa'ya göndermiş olduğu mektubu eklendiğinde yayına giren bu kitap üzerinden toplumsal hafıza geriye doğru işletilmeye başlanmıştır. Burada İsmet Paşa karşıtlığı Lozan üzerinden nüksettirilmeye çalışılmış; ABD'nin Lozan Barış Antlaşması'nı onamadığı tartışmaları zemin bulmaya başlamıştır. Halbuki ABD'nin Senato'da onamadığı 24 Temmuz 1923'te imzalanan değil; yine Lozan'da 6 Ağustos 1923'te Türkiye ile ABD arasında yapılan antlaşmadır. Çünkü ABD, Osmanlı Devleti'ne Birinci Dünya Harbi sırasında savaş ilan etmediği için Lozan Konferansı'nda müzakereci değil, gözlemci statüsündeydi. Bu durum da Türk toplumunda günümüze kadar tartışma konusu olmuştur.

Bu konjonktürde Ortadoğu'da Irak ve Suriye örneğinde olduğu gibi Baasçı rejimlerin iktidar olması, 1967 ve 1973 Arap-İsrail Savaşları ve bunların sonucunda İsrail'in sürekli toprak genişletmesi ve Kudüs'te 1969 yılında Mescid-i Aksa'nın yakılması bir yandan İslam Konferansı'nın oluşumuna sebebiyet verirken öte yandan Türkiye'de İslamcı ideolojinin de ivmelenmesini sağladı. Tam da bu dönemde, Seyyid Kutub'un 1960'ların ortalarında Türkçe yayımlanan *İslam'da Sosyal Adalet* kitabı da İslamcı düşüncenin radikalleşmesinde etkili oldu.[19] Diğer taraftan, bu tarihlerde Türk yükseköğrenim gençliğinde de büyük bir değişim yaşanmaktaydı. Millî Türk Talebe Birliği'nin 1965 yılında Bursa'da düzenlediği kongresinde Rasim Cinisli liderliğindeki milliyetçi-muhafazakâr grup 1916'da temelleri atılmış bu en kapsamlı öğrenci örgütünü yönetme hakkını elde etmişti. Rasim Cinisli'den sonra başkanlığa seçilen İsmail Kahraman ile birlikte MTTB muhafazakâr bir çizgiye oturmuştur. Bu örgütün çatısı altında bulunan üniversite gençliğinin okuma ve fikri tartışma kültürünün yoğun olduğu 1960'lı yıllarda ideolojik kaynağa büyük ihtiyacı vardı. Bu boşluğu büyük ölçüde, Seyid Kutub gibi İslamcı ideologların çeviri kitapları ve Kadir Mısıroğlu gibi yerli

[19] Murat Yetkin, *Meraklısı İçin Darbeler Kitabı*, İstanbul: Doğan Kitap, 2020, s.140.

İslamcı popüler yazarların kitapları doldurdu. Artık MTTB gençliğinin kütüphanelerinde bu kitaplar boy göstermeye başlamıştı.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız konjonktürel gelişmeler 1970'li yıllarda Kadir Mısıroğlu'nun *Lozan Zafer mi Hezimet mi?* adlı kitabının ikinci ve üçüncü ciltlerinin yazılmasına da ortam sağladı. Bu çerçevede, Lozan tartışması da, laik Cumhuriyet'in ulus devlet anlayışına karşı, İslam dünyasının birliğini öne çıkaran bir zihniyeti öne çıkarmanın araçlarından biri oldu. Mısıroğlu'nun söz konusu kitabının, 1979'da basılan üçüncü cildinin "Hilafet" merkezli oluşu bunu yansıtmaktadır. Kadir Mısıroğlu 1964 yılında üç ciltlik eserinin kurgusunu yaparken aynı yılın Ocak ayında Fener Rum Patriği Athenagoras ile Papa VI. Paul'un Kudüs/Zeytindağı'nda buluşup birlikte dua etmeleri dolayısıyla iki kilise arasındaki ayrılığı giderme çabalarından etkilenmiş olmalıdır. Ancak, bu hadisenin İslamcı düşüncede İslam birliği için Hilafet'in yeniden canlandırılması gerektiği fikrini ne ölçüde beslediğini tayin etmek zordur.

Açık olan, Kadir Mısıroğlu'nun, tarihsel verilerden kopuk yorumlar içeren kitabının, Türkiye'de muhafazakâr-İslamcı kesimler içinde en çok okunup başvuru kaynağı sayılan yayın olmasıdır. Kitabın ve ileri sürdüğü iddiaların neden bu denli etkili olduğu üzerinde kapsamlı bir çalışma yapılarak, okur kitlesi üzerinde bıraktığı etkiyi belirleyebilmek için sosyo-politik, sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik ölçeklerden değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini düşünüyorum. Zira, üniversitede otuz yıla yakın Cumhuriyet tarihi dersini veren biri olarak birinci sınıfa gelen öğrencilerden en çok tepki aldığım konuların başında, Lozan'a bu farklı bakış açısının yansıması olan itirazlar gelmekte. Lozan'ın dış politikanın temel prensiplerinden, tarihsel verilerden uzak bir şekilde iki kelimenin arasına sıkıştırılması "zafer" ya da "hezimet" olarak tanımlanmaya çalışılması ve dersin hocasından bu konuda noterlik yapması beklentisinin ne ölçüde yaygın olduğunu öğrenci tepkilerinden izlemek mümkündür.

Lozan tartışmasının bu minvalde yeni bir boyut kazanmasında etkili diğer bir kaynak, Lozan delegasyonunda ikinci murahhas olarak görev yapmış olan Dr. Rıza Nur'un 1967'de yayımlanan hatıralarıdır. Rıza Nur, hatıratını 1926 yılından itibaren yurtdışına çıktığı için 1929'da Paris'te yazmış, ama yayınlatmamıştır.

Rıza Nur'un ölümünden çok sonra yayımlanan bu kitap, içerisinde şahsi ithamlar, aşırı yorumlar ve hakaretler bulunduğu gerekçesiyle toplatılmış, ancak ileriki yıllarda parça parça yayınlanabilmiştir. Bu yayınlardan biri, "Lozan Hatıraları" başlığını taşımaktadır.[20] Yazarın Türkçü geçmişinden ötürü milliyetçi çevrelerde de geniş yankı bulan bu çalışmada, Lozan'dan diplomasi abidesi olarak bahsedilmektedir. Rıza Nur, Antlaşma'nın olumlu gördüğü boyutlarını kendine mâl ederken, başarısızlık olarak gördüğü hususların sorumluluğunu ise İsmet Paşa ve öteki delegasyon üyelerine yüklemekte ve bu iddialarını keskin bir üslûpla dile getirmektedir. Dahası, Lozan heyetinde, uzman statüsünde görev yapanların hemen hemen tamamını yeteneksizlikle suçlamaktadır. Tarih yazıcılığı ve anlatısı kuşkusuz sübjektif bakış ve yorumlar içerir, ancak özellikle kaynak olarak kullanılan anlatıların tarihsel verilerle desteklenmesi gerekir, Rıza Nur'un hatıra anlatımı bu kıstaslar açısından sorunlu olduğu ölçüde ideolojik tarihyazımı ve anlatılarıyla örtüşmektedir. Birinci Körfez Krizi sürecinde, o dönem Cumhurbaşkanı olan Turgut Özal'ın Çankaya Köşkü'ndeki çalışma masasında *Lozan Hatıraları* kitabının bulunduğunu[21] dikkate aldığımızda bu türden kitapların sadece halk değil, karar alıcıların üzerinde de ne tür tesiri olduğunu daha iyi anlamaktayız.

Sonuç

Lozan, Birinci Dünya Savaşı'nı sonlandırması ve yüz yıllık geçmişiyle Türkiye'nin diplomasi tarihinin en kıdemli antlaşması, Cumhuriyet rejiminin kurucu referanslarından biridir. Tüm dünyada, Büyük Savaş'ın sonunda imzalanan antlaşmalar iki savaş arası dönemde, adım adım geçerliliğini yitirmişken, Lozan günümüze değin geçerliliğini korumuştur. Bizce bu durumun en temel sebebi, diğer antlaşmalar dikte esasına göre şekillenmişken, Lozan'ın devletler hukukunun eşitlik prensibine göre yürütülmesi ve konferansta müzakere esasının işletilmesidir. Bu antlaşma ile Türk tarafı aradığını büyük ölçüde bulmuş, elde edemedikleri

[20] Rıza Nur, *Lozan Hatıraları*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993. Murat Yetkin, *İyi Günler Bay Başkan*, İstanbul: Doğan Kitap, 2022, s.173.

konuların seyrini zamana bırakmak durumunda kalmıştır. Şartların değişmesine bağlı olarak ulusal çıkarlar yakından takip edilmiş; güç kullanma yöntemiyle değil, uluslararası hukukun "şartlar değişirse, kurallar da değişir" prensibi işletilerek Boğazlar ve Hatay meselelerinde olduğu gibi çok önemli telafiler yapılmıştır. Bu husus Türkiye'yi İkinci Dünya Savaşı'nın dışında tutma hassasiyetinde başat bir role sahiptir. Lozan, Fransız Devrimi sonrası şekillenen modern diplomasi tarihinde, Osmanlı döneminden bu yana, Türklerin edilgin ve çekingen konumda olmadığı tek antlaşma olarak algılanmış ve tanımlanmıştır. Antlaşma'nın bu özelliği ıskalandığı takdirde Lozan Antlaşması'nın Türkiye açısından önemi yeterince anlaşılmaz. Modern diplomasi geleneğinde her istediğini almak değil, çıkarların örtüşmesi esastır; bu esasın hayat bulması, müzakerelerin seyrine göre gerektiğinde gösterilecek esnekliğe bağlıdır. Esneklikleri "taviz" olarak tanımlamak, tarihi ak ve kara şeklinde değerlendirmek olgunluktan uzak ve/veya ideolojik bakışların ürünüdür. Yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alınarak Lozan Antlaşması üzerine yürütülen tartışmalara bu gözle bakmak gerekir.

Diğer taraftan, Lozan Konferansı modern Türk siyaseti ve hariciye teşkilatı için bir nevi okul birikimi ve deneyimi oluşturmuştur. Bu konferansa katılan delegasyonun iki üyesi Cumhurbaşkanı (İsmet İnönü, Celal Bayar), her ikisi İsmet İnönü, Celal Bayar ve Hasan Saka Cumhuriyet'in başbakanları ve diğer üyelerden bazıları bakan olarak görev yapmak suretiyle Cumhuriyet'in kurucu siyasi kadrosunu oluşturmuştur. Ayrıca Dışişleri Bakanlığı'nın merkez teşkilatı ve dış misyonlarında büyükelçi düzeyinde görev alan kişilerin önemli bir kısmı da, Lozan sürecinde görev yapmıştır.

Lozan delegasyonunda yer alıp antlaşmanın TBMM'de oylanmasında eleştirel bir tutum takınan Yahya Kemal Beyatlı ve Şükrü Kaya gibi isimler ise Cumhuriyet'in ilk yıllarında büyükelçilik ve bakanlık görevlerinde bulunmuştur. Yahya Kemal Madrid'e elçi olarak görevlendirilirken, Şükrü Kaya Atatürk döneminde uzun yıllar İçişleri Bakanı olarak görev yapmıştır. İnönü döneminde de Faik Öztrak bu görevi üstlenmiştir. Cumhuriyet'i kuran kadrolar, daha sonra Lozan'a ilişkin ithamlarla ilgili bir kompleksleri olmadığı için, Lozan Antlaşması konusunda savunmacı

ve kutsayıcı tutumlar da geliştirmemiştir. Dahası bu ekip, Birinci Dünya Harbi'nde değişik cephelerde mensup oldukları İmparatorluğu ayakta tutmak için savaşmış idealistler olsa da, uzun ve ağır savaş tecrübeleri ve sonrasında yaşanan zorlu gelişmelerin etkisi onları realist ve rasyonel bir siyasi çizgide buluşturmuştu. Onlar için esas olan binbir emekle kurtarmış oldukları vatanın üzerinde oluşturdukları millî devleti ayakta tutmak ve Cumhuriyet'i yaşatmak arzusuydu.

Erken Cumhuriyet döneminde üniversitede, siyasette ve bürokrasinin değişik kademelerinde bulunmuş ve Lozan delegasyonunda görev yapmış pek çok isim değişik türden kitaplar yazmış ya da hatırat kaleme almıştır. Bunların önemli bir kısmı çok partili yaşama geçtikten sonra siyaseten birbirlerinin rakibi de olmuştur. Ama hiç birisi günümüzde özellikle muhafazakâr çevrelerde yaygın olarak kabul gören iddialardan bahsetmemiştir. Bu hatıratlarda ortak tutum Lozan'da elde edilenler ve edilemeyenler hususunda samimi kanaatlerinin ifade bulması olmuştur. Fakat çok partili yaşama geçtikten sonra özellikle 27 Mayıs 1960 Darbesi'nden sonra siyaset arenasında boy göstermeye başlayan yeni siyasetçi profili bu konuda, kendini İsmet Paşa'ya karşı saldırgan tavrın "dayanılmaz hafifliği"ne kaptırma ölçüsünde, Lozan konusunda velev ki eleştirel olsun serinkanlı değerlendirmelerin yerine konuyu polemik malzemesi haline getirmiştir. O dönemden bu yana, gazeteci ve popüler tarihçiler, Lozan konusunu tartışmaktan ziyade polemik düzeyinde siyasi tutum malzemesi haline getirmişlerdir.

Yüzüncü yılını idrak edeceğimiz bugünlerde, miadı dolması hasebiyle, en azından Lozan' a ilişkin olarak, bu antlaşmanın yüzyıl sonra geçerliliğini yitireceği şeklindeki iddia ve söylentiler dolaşımdan çıkacaktır. Umarız, artık bu konuda söylenti ve polemiklerin yerini, ciddi tarih çalışmalarına dayalı olgun değerlendirme ve tartışmaların alması daha da gecikmez.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Akyol, Taha, *Medine'den Lozan'a,* İstanbul: Milliyet Yayınları, 1996.

Atatürk Araştırma Merkezi, *90. Yılında Lozan ve Türkiye Cumhuriyeti, Uluslararası Bildiriler, 13-15 Kasım 2013, CI-II,* yay. haz. Duygu Türker ve Murat Saygın, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2015.

Bıyıklıoğlu, Tevfik, *Trakya'da Millî Mücadele, C. II,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Bilsel, M.Cemil, *Lozan, C. I,* İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.

Karacan, Ali Naci, *Lozan,* İstanbul: Nokta Kitap, 2006.

Meray, Seha. L., *Lozan Barış Konferansı, Tutanaklar-Belgeler, C. I-VIII,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Mısıroğlu, Kadir, *Lozan,* İstanbul: Sebil Yayınları, 1965.

Nur, Rıza, *Lozan Hatıraları,* İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.

Osmanoğlu, Selçuk, *Cevat Paşa,* İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021.

Soysal, İsmail, *Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları, C. I,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1989.

Şimşir, Bilâl, N. *Lozan Telgrafları, I,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Şimşir, Bilâl, N. *Lozan Telgrafları, II,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

Türk Tarih Kurumu, *80. Yılında 2003 Penceresinden Lozan Sempozyum Bildirileri,* 6 Ekim 2003, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.

Yetkin, Murat, *Meraklısı İçin Darbeler Kitabı,* İstanbul: Doğan Kitap, 2020.

Yetkin, Murat, *İyi Günler Bay Başkan, Körfez Savaşı'nda Özal-Bush Görüşmeleri,* İstanbul: Doğan Kitap, 2022.

Makaleler

Bozkurt, Abdurrahman, "İngiltere'nin Lozan Antlaşması'nı Onay Süreci," *Prof. Dr. Hikmet Öksüz'e Armağan,* ed. Ahmet Köksal ve Veysel Usta, Trabzon: Serander Yayınları, 2022, s. 311-330.

Durmuş, Mustafa, " Kahramanmaraş Depremi ve Komplo Teorileri," *T 24,* 19 Şubat 2023.

Oğur, Yıldıray, "Dedektif X Bir, Lozan'ın Gizli Maddelerinin Peşinde," *Karar Gazetesi,* 4 Ocak 2023.

Öksüz, Hikmet, "Atatürk ve İnönü Dönemi Dış Politikaları Üzerine Bütüncül Bir Değerlendirme," 2011, *Türk Yurdu (300),* s. 51-56.

Sönmez, Mustafa, "Ekonomik Boyutu ile Lozan," *İlk ve Son Barış, 100. Yılında Lozan,* Ed.: Bülent Özükan, İstanbul 2021, Boyut Yayınları, s.124-129.

Tezler

Bozaslan, Mehmet, *Lozan'daki Türk Heyeti Üyelerinin Türkiye'nin Siyasi ve Sosyo-Kültürel Gelişimindeki Rolleri,* Basılmamış Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep, 2019.

TÜRK İSLAMCILIĞINDA BİR AVRUPA MİRASI: YAHUDİ KARŞITLIĞI

Ayşen Sarı

Tanzimat'la başlayan Osmanlı modernleşmesi döneminde bu sürece karşı tepkiler, Jön Türk devrimi ve ardından II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi sonrasında, sıklıkla bu gelişmeleri tarihi bir komplo olarak gören bir anlayış ve anlatımı beslemiştir. Bu anlatıya göre, modernleşme ve sekülerleşme, dünyayı ele geçirmeyi hedefleyen uluslararası Yahudiliğin Müslümanları dinlerinden koparma projesinden ibarettir. Cumhuriyet rejiminin kurulmasının ardından, bu görüş, İslamcı ve muhafazakâr Kemalizm karşıtları tarafından sahiplenilmiştir. 1908 Jön Türk İhtilali'ni, Selanikli Yahudi ve "dönme"lerin, pan-İslamist II. Abdülhamid'i devirmek üzere devreye soktuğu bir girişim olarak gören komplocu tarih anlatısı, Cumhuriyet rejimini aynı çerçevede daha da ileri bir adım olarak algılar. Bu bakış açısına göre, Mustafa Kemal'in Selanikli olması önemli bir gösterge, Cumhuriyet'in Batıcılık ve sekülerlik yolunda hayata geçirdiği "inkılaplar," bu tezin ispatı mahiyetindedir.

Modernleşme tarihini bir "Yahudi komplosu" olarak gören yaklaşımlar, kaçınılmaz olarak antisemitizmle buluşur, zira bu bakış açısına göre "Yahudi" olumsuz manada bir tarih öznesidir. Kemalizm ve Cumhuriyet tarihini bu çerçevede tanımlamak da, kaçınılmaz olarak antisemitizmle örtüşür. Batı Avrupa'da modernleşme süreçleri içinde Yahudi topluluk ve şahısların rol ve konumu ayrıca değerlendirme konusu olabilir. Batı Avrupa'da Yahudi topluluklar veya daha doğrusu başta entelektüeller olmak üzere modern orta sınıf mensupları, modernleşme ve sekülerleşmeyi Ortaçağ boyunca Hıristiyanlık çerçevesinde tanımlanan antisemitizmden kurtuluş olarak görmüş, heyecanla

bu süreç içinde yer almıştır. Ancak, bu sahiplenme, "Yahudiliğin dünyayı ele geçirme projesinin bir parçası" değil, tarihsel bir ayrımcılığa karşı verilen olumlu tepkiden ibarettir. Aksini iddia etmek için, her şeyden önce "Yahudi/Yahudiliği" tarih-ötesi bir kategori olarak tanımlamak gerekir ki, bu bir yanda dini Siyonizm, diğer yandaysa antisemitizmin bulunduğu bir bakış açısı olabilir.

Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından, İslamcı ve muhafazakâr tepki söylemlerinin, bu çerçevede antisemitik nitelik taşıdığını söyleyebiliriz. Genellikle dikkatlerden kaçan önemli bir husus ise, Osmanlı'nın son dönemi ve özellikle Cumhuriyet dönemi İslamcı ve muhafazakâr çevrelerde itibar gören antisemitizmin büyük ölçüde bir Avrupa mirası olmasıdır.

Avrupa'da Antisemitizm

Avrupa'da 19. yüzyılda yükselen antisemitizmin, Ortaçağ boyunca, Hıristiyanlık çerçevesinde ifade bulan antisemitizmin bir mirası olduğu iddia edilmiştir. Ancak, bu dönemde öne çıkan temel etkenin sanayi devriminin ardından yaşanan hızlı toplumsal değişimler olduğu bir vakadır. Bu dönemde antisemitizm, yaşanan değişimlere karşı duyulan hoşnutsuzluk ve tepkiler; modernleşmenin sonucu olan, dini değerlerin itibar kaybetmesi, cemaatlerin çözülmesi, kentsel yaşamın zorlukları, kozmopolitlik gibi olumsuzlukların sorumluluğunun Yahudilere yüklenmesi çerçevesinde şekillenmiştir. 19. yüzyıl öncesi Hıristiyanlık/Kilise temelli Yahudi (veya Yahudilik) karşıtlığıyla (*antijudaisme*), sonrasında gelişen antisemitizm arasında farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle antisemitizm teriminin ilk olarak 1879 yılında *Der Gies des Judentums über Das Germanentum* [Yahudiliğin Almanlık üzerindeki Zaferi] isimli kitapçıkta gazeteci ve tahrikçi Wilhelm Marr tarafından "Semitizm" ve "Aryanizm" kelimelerinden türetildiğini ve aynı sene kurduğu Antisemit Birlik aracılığıyla siyasi kelime dağarcığına katıldığını belirtelim.[1] Demek ki artık o güne kadar var olan, alışılmış "Tanrı katili (*Jewish*

[1] Esther Benbassa (ed.), *Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations*, Paris, Larousse, "À présent" serisi, 2010, s. 136.

deicide)[2] Yahudi" algısından başka bir şey mevcuttu. Kilise temelli Yahudi karşıtlığının zemini hazırladığı bir ortamda, yeni gelişen ve güçlenen milliyetçi ve ırkçı ideolojilerin toplumsal hayata çeşitli şekillerde karışmaya başlamış Yahudileri radarına yerleştirmesi aslında şaşırtıcı değildi.

Bu dönem aynı zamanda Yahudilerin yaşadıkları Avrupa ülkelerinde Hıristiyan halkla aynı hakları kazanmaya başladığı çağdır. Kendi içindeki *Haskala* (Yahudi Aydınlanması) hareketinin ardından gelen özgürleşme veya eşit vatandaşlık[3] Yahudilerin asırlardır cemaatleri içinde kapalı yaşadıkları gettolardan çıkarak yükselen burjuvazi dahilinde, işçi sınıfında ve aynı zamanda sosyalist harekette yer almasına yol açmıştır. Aydınlanma, Yahudi toplumunda dinin etkisini eskiye kıyasla azaltırken içinde yaşanan toplumlara asimilasyonu arttırmış,[4] yeni kurulmaya başlayan düzende daha faal olan Yahudiler ister istemez dikkat çekmiştir. Ortaçağ boyunca toprak sahibi olma hakkı bulunmayan Yahudilerin yöneldikleri meslekler tüccarlık, doktorluk, bankacılık; eşitliğe kavuştuktan sonra, üniversite hocalığı, araştırmacılık gibi, kelimenin tam anlamıyla "taşınabilir" mesleklerdir. Yahudilerin öteden beri etkin olduğu ticaretin yükselmesi ve sanayi devriminden sonra ortaya çıkan yeni iş kolları Yahudileri ekonomik alanda öne çıkarmış, bu sayede yeni oluşan burjuvazi sınıfı içindeki yerlerini almışlardır. Böylece, asla kabul edilmeyecekleri aristokrasiye rakip olarak görülebilecek bir

---

[2] William I. Brustein, *Roots of Hate, Anti-Semitism in Europe before the Holocaust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 52. Hıristiyanlıktaki "Tanrı katili" söyleminin kaynaklarından biri olarak Matta, 27:17-25'i gösterir.

Yahudiler eşit vatandaşlık haklarına Fransa'da 1791 yılında kavuştular. Fransız Devrimi'nin Kurucu Meclis dönemine denk gelen bu tarihin ardından diğer ülkelerde aynı hakları kazanabilmek için biraz beklemeleri gerekecekti: Birleşik Krallık 1858, İtalya 1861, Avusturya-Macaristan 1867, Alman İmparatorluğu 1871 (Prusya 1812, imparatorluktan önce var olan çeşitli dükalık ve prensliklerde de bu hak önceden tanınmıştı) vs.

Jonathan Karp, Adam Sutcliffe (ed.), *The Cambridge History of Judaism, The Early Modern World, 1500-1815*, 7. cilt içinde, Edward Breuer, "Enlightenment and Haskalah," Cambridge University Press, 2018, s. 652.

sınıfa dahil olarak Avrupa'nın ikinci sınıf tebaası olmaktan çıkıp yaşadıkları toplumun ileri gelenlerine dönüşebilmişlerdir.

Elbette, tüm Yahudiler burjuva sınıfına dahil olmadılar; Yahudi entelektüellerinin yanı sıra, işçi sınıfına katılanlar da sosyalist hareketler içinde yer almıştı. Aydınlanma hareketinin ertesinde zaten kendi içinde sekülerleşen Yahudiler sosyalist hareketin evrenselciliği ve din-Kilise karşıtlığı (*anticléricalisme*) içinde ikinci sınıf muamele görmeyecekleri güvenli bir liman bulmuşlardır. Böylece Yahudi topluluklar, katı Avrupa toplumsal yapılanmasının kendisini sıkıştırdığı alandan eşit vatandaşlık hakkının verdiği güvenceyle kurtularak kimliğini gizleme gereği duymadan topluma karışabilir hale gelmiştir.

Yahudilerin toplumda edindiği yeni konum, Hıristiyanlarla eşit vatandaşlık haklarına sahip olması, ayrıca ekonomik açıdan güçlenmesi veya düzen karşıtı siyasi hareketler içinde faaliyet göstermesi, mevcut Yahudi karşıtlığına eklenen hoşnutsuzluk ve tepkileri pekiştirmiştir. Bu tepkilerin bir ifadesi olarak komplo teorileri geliştirilmiş ve birbirinden farklı siyasi ve sosyoekonomik gruplar tarafından, söylemdeki farklılıklara rağmen, temelde aynı bakışı yansıtan komplocu yorumlar benimsenmiştir. Örneğin işçi sınıfına göre Yahudi, sermaye sahibi burjuvadır ve tüm ekonominin yönetimi onun elindedir (bu inanışın başlıca sembolü Rotschild'dir[5]); lakin Avrupa orta-üst sınıfına bakılırsa komünizmi icat eden Yahudi sosyalist hareketi ateşleyerek her türlü rejimi alaşağı etmek istemektedir. Yahudilerin eşit statüye kavuşması ve asimilasyonu sonrasında, 1880'lerden itibaren Almanya, Avusturya ve Fransa'da antisemitizmin yeniden yükseldiği görülür, fakat hedef alınan Yahudiler üzerinden geliştirilen komplo teorileri ülkedeki gerçek nüfus verileriyle kesinlikle örtüşmez,[6] çünkü aslında var olandan çok daha kalabalık bir Yahudi nüfusunun olduğuna inanılmaktadır.

Avrupa toplumlarında "özgürleşen ve asimile olan Yahudilere karşı özellikle şiddetli bir tepki"nin[7] ortaya çıktığını belirten

---

5 Michel Dreyfus, *L'antisémitisme à gauche, Histoire d'un paradoxe, de 1839 à nos jours,* Paris, La Découverte, 2011 (e-kitap).
Eric Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı (1875-1914)*, çev. Vedat Ulvi Aslan, Ankara, Dost Yayınları (6. basım), 2017, s .176.
Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme,* Paris, Gallimard, Points, 2002,

Alman-Yahudi düşünür Hannah Arendt'e göre antisemitizm, totalitarizmin başlıca kaynaklarından biridir. Arendt, totalitarizme örnek olarak Nazi Almanya'sı ve Stalin Rusya'sı örneklerini birlikte sunsa da, antisemitizm hususunda daha ziyade Nazi Almanya'sı ve "Nihai Çözüm"e giden yol üzerinde durmuştur. Ulus-devletlerin oluşum ve dönüşüm süreçlerinde Yahudilerin bulunduğu konum ile antisemitizm arasında paralel bir ilişki bulunduğunu ileri süren Arendt'e göre modern anlamıyla antisemitizm taşkın milliyetçilikler nedeniyle değil, tam tersine, geleneksel milliyetçiliğin gerilemesine paralel olarak yükselmiştir. 17. ve 18. yüzyıllarda sarayın mali işlerinden sorumlu konumdaki Yahudiler, Fransız Devrimi ertesinde birleşik servetleri ulus-devletlerin mali ihtiyaçlarını karşılayabilecek varlığa ve çeşitli ayrıcalıklara sahip zengin bir tabaka oluşturmuştu. Bu dönem, ulus-devletlerde Yahudilerin özgürleşmesine tanıklık eden bir dönemdi. Ardından emperyalizmin ortaya çıkışı Arendt'e göre ulus-devletin temellerinin altını oyarken, varlıklı Yahudi tabakasının ekonomik gücüne karşın politik bir güç olmaması ve ayrıcalıklı konumunu emperyalistçe düşünen işadamlarına kaptırdığı için zayıfladı. Son aşamada Yahudi unsuru "işe yaramaz zenginliği nedeniyle evrensel nefretin, güçten yoksunluğu nedeniyle de aşağılamanın nesnesi haline geldi."[8]

Yahudi karşıtlığının Avrupa'da 19. yüzyılda siyasi açıdan zirve noktası olarak kabul edilebilecek olay Dreyfus meselesidir. Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nın antisemitizme ilişkin bölümünde işlenen bu olay, Fransa'yı derin ve kalıcı bir şekilde, uzlaşmaz iki kampa bölecektir. Siyonizmin şekillenmesinde ve bazı yorumculara göre, etkisi bugüne dek devam eden 20. yüzyıl Fransız siyasi manzarasının oluşumunun kökeninde bu olay yatmaktadır. Alsace'lı Fransız Yahudisi Yüzbaşı Alfred Dreyfus 1894'te, Üçüncü Cumhuriyet döneminde, Fransız askeri sırlarını Paris'teki Alman Elçiliği'ne sızdırdığı iddiasıyla tutuklanmış

---

s. 9 [Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları - Antisemitizm*, 1. cilt, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996; *Totalitarizmin Kaynakları - Emperyalizm*, 2. cilt, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998; *Totalitarizmin Kaynakları*, 3. cilt, çev. İsmail Serin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014].

A.g.y., s. 40.

ve Fransız Guyana'sında bulunan Şeytan Adası'nda ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir. 1896'da Dreyfus'ün masumiyetini kanıtlayan belgelerin ordu tarafından göz ardı edilmesi, asıl suçlunun (Ferdinand Walsin Esterhazy) oybirliğiyle beraat etmesi, hatta Dreyfus'e ilave suçlamalar getirilmesi üzerine Emile Zola 1898 yılında, *L'Aurore* gazetesinde, dönemin cumhurbaşkanı Félix Faure'a hitaben o meşhur *J'accuse...!* (İtham Ediyorum!) başlıklı açık mektubunu yayımlayarak hükümetten davanın yeniden görülmesini talep etmiştir. Dava, yüzbaşının 1906'da nihayet beraat etmesine kadar inişli çıkışlı bir şekilde sürmüştür. Fransa siyasi tarihine damgasını vuran Dreyfus meselesi antisemitizmin devlet, ordu, yargı ve toplum içinde ne denli yerleşik olduğunu açıkça gösteren yegâne olaydır zira Dreyfus'ün yetersiz delillere rağmen en başta mahkûm edilmesinin, masumiyetinin defaatle reddedilmesinin ve suçluluğu hususunda ısrar edilmesinin Yahudi olması dışında hiçbir açıklaması yoktur. Bu süreçte Dreyfus'ü destekleyenler genellikle Kilise karşıtı cumhuriyet yanlıları olup *dreyfusard* diye bilinirken, suçlu olduğunu savunan çoğunlukla Katolik, cumhuriyet karşıtı olan ordu yanlıları ise *anti-dreyfusard* olarak tanımlanmıştır. Dreyfus'ü suçlayanlar arasında Fransa'nın önde gelen antisemit yazın örneği *La France Juive* (Yahudi Fransa) isimli kitabın yazarı Édouard Drumont'un bulunması şaşırtıcı değildir. Dreyfus meselesi, cumhuriyet karşıtı ve yandaşı grupların kendi içlerinde birleşmelerinin yolunu açmıştır.

Avrupa'da da büyük yankı uyandıran ve yakından takip edilen Dreyfus davası, Siyonizmin kurucusu Theodor Herzl'in fikirlerinin gelişmesinde de merkezi rol oynamıştır. Davayı ilk başta *Neue Freie Presse*'nin gazetecisi olarak izlediğinde Dreyfus'ün suçluluğuna herkes gibi o da inansa da davanın zaman içinde geçirdiği evrim ona ortada sadece vatana ihanet davasından fazlasının olduğunu göstermiştir. Elbette Herzl, Dreyfus meselesinden çok daha önceleri Avrupa'daki Yahudilerin durumu hakkında düşünmeye başlamıştır ama bu davanın onun için bir kırılma noktası olduğu şüphe götürmez. Herzl, 1899'da yazdığı bir makalede Dreyfus suçlu olsa bile bunun antisemitizmi haklı çıkarmayacağını belirtir: "Kalabalığın öfkeli haykırışları hâlâ kulağımda yankılanıyor: Ölüm! Yahudilere ölüm! Tek bir Yahudi

hain olduğundan bütün Yahudilere ölüm! Dreyfus davası Fransa'daki büyük çoğunluğun bir Yahudiyi mahkûm etme arzusunu yansıtır. Bir Yahudiyi ve onunla beraber tüm Yahudileri."[9]

Herzl için önemli husus, tekil bir dava konusu olan Yüzbaşı Dreyfus olayının kendisi değil, Fransa gibi Yahudilerin yüzyıldır vatandaş olduğu, hatta 1870 yılında *Décret Crémieux* (Crémieux Kararnamesi) ile Müslüman ve Hıristiyan Cezayir nüfusundan ayrı olarak, Fransız işgalinden önce de orada mukim sömürge Cezayir Yahudilerine de Fransız vatandaşlığının verildiği bir cumhuriyette bunların yine de yaşanmasıdır. Bu dava Herzl'in eşit vatandaşlık hakkının Yahudiler için yeterli ve/veya geçerli bir çözüm olmadığı inancını kuvvetlendirmiştir.

Dreyfus'ün 1906'da serbest bırakılmasının ne Fransa'da ne de Avrupa'nın geri kalanında Yahudilere olan bakış üzerinde fazla bir değişiklik yarattığı söylenemez. 19. yüzyılın son on yılı bilhassa Rusya'da Yahudilere uygulanan büyük ve yıkıcı kıyımlara sahne olmuştur. Öyle ki, Rusça kıyım anlamına gelen *pogrom* kelimesi Avrupa dillerine dahil olmuştur. Rus İmparatorluğu'nun daha yumuşak bir yönetimden yana olan lideri Çar II. Aleksandr'ın 1881'de suikasta kurban gitmesiyle başlayan, babasının ölümüyle tahta geçen despotizm yanlısı Çar III. Aleksandr'ın devrimcilere ve Yahudilere yönelik şüpheli ve suçlayıcı yaklaşımıyla şiddeti artan ve II. Nikolay'ın iktidarında 20. yüzyıla taşınan bu pogromların en yıkıcıları 1881 Kiev, 1903 Kişinev ve 1905 Odessa pogromlarıdır.

Çar III. Aleksandr döneminde Çarlık Rusya'sının gizli polisi Ohranka'ya mensup Piotr Raçkovski tarafından üretildiği düşünülen[10] *Siyon Protokolleri*'nin tüm Avrupa'ya yayılması da yine bu döneme rastlar. *Siyon Protokolleri*, "beynelmilel Yahudilik" söyleminin 20. yüzyılda antisemitizmin temeline yerleşmesini sağlayan düzmece bir belgedir. Yahudilerin şiddet, hile, savaşlar, devrimler, endüstriyel modernleşme, liberalizm ve kapitalizmi

---

[9] Theodor Herzl, "Zionism," *Zionist Writings: Essays and Adresses*, 2. cilt, New York, 1975, s. 112 içinde; "Yoram Mayorek, Herzl and the Dreyfus Affair," *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*, 15:1, s. 88.
Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. L'âge de la science*, 2. cilt, Paris, Folio, 1981, s. 332-333.

kullanarak dünya hâkimiyetini ele geçirmeye yönelik planlarının ana hatlarını çizen sözde yirmi dört gizli toplantının tutanaklarını/protokollerini içerir. Metin ilkin 1903 yılında Rus *Znamya* dergisinde, ardından 1905'te Rus gizemcisi Sergey Nilus tarafından yayımlanmıştır. Başta çok etki yarattığı söylenemese de (gerçek bir antisemit olan Çar II. Nikolay bile o yıllarda belgenin düzmece olduğunu ve dolaşımdan kalkması gerektiğini belirtmiştir[11]) söz konusu belge Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ışık hızıyla dünyaya yayılır. 1919'da Almancaya, 1920'de İngilizceye ve Fransızcaya çevrilir. Belgenin Türkiye'ye gelmesi ise İkinci Dünya Savaşı yıllarını bulacaktır. *Siyon Protokolleri*'nin Adolf Hitler'in *Kavgam*'ına esin kaynağı olmuş bir metin olması, antisemit yazında ne kadar önemli bir yer işgal ettiğini açıkça gösterir.

Müslüman-Arap Dünyasında Antisemitizm

Avrupa kültürüne kök salan Yahudi karşıtlığı Ortadoğu toplumlarında benzer şekilde seyretmemiştir. Osmanlı idaresi altında yaşayan Yahudiler zimmi statüsündeydi. İslam siyasi düşüncesi açısından, "zimmi" kavramına göre, Hıristiyan ve Yahudiler kitap dinine (ehl-i kitap) mensup oldukları için İslam devletinin koruması altındadır. Bu koruma karşılığında zimmiler de devlete cizye ödemekle ve çeşitli kısıtlayıcı kurallara uymakla yükümlüdür.[12] Bu durum Rus pogromlarından kaçan Yahudilerin Filistin'e sığınması, ardından Birinci Dünya Savaşı sürecinde, İngiltere'nin 1917 Balfour Deklarasyonu ile Yahudilere Filistin'de bir "Yahudi yurdu" kurma sözü vermesiyle değişmiştir. Savaş sonrası Britanya yönetimi altındaki Filistin mandasında, Yahudi yerleşiminin ve Yahudi devleti inşasının desteklenmesiyle Yahudilere bakış değişmiş oldu. İki savaş arası dönem, Filistin mandasında Araplar ve Siyonist örgütler arasında yükselen gerilim ve çatışmalarla geçti. Bu süreçte, Siyonist devlet inşasına isyan ve tepkiler, Yahudi karşıtlığına dönüştü. Ancak, bu süreçte en önemli gelişmeler iki dünya savaşı arası dönemde yaşanmıştır. Arap Ortadoğu'da Britanya ve Fransa'nın manda yönetimlerine

---

11 *A.g.y.*, s. 333.
Bernard Lewis, *Juifs en terre d'islam*, Paris, Flammarion, 1989, s. 7.

karşı, o dönem iç içe geçmiş olan milliyetçi ve İslamcı tepkilerin dikkati özellikle Nazi yönetimi altında Britanya'ya meydan okumaya başlayan Almanya'ya yönelirken Yahudi karşıtı Nazi ideolojisi de Filistin'de Yahudi yerleşimine tepki duyan Filistin ve geniş Arap çevrelerinin ilgi ve sempatisini kazanmıştır.[13] Britanya'nın müdahaleleri Arap coğrafyasındaki Almanya ve İtalya ile ittifak arayışlarına son vermiş olsa da Nazi yönetiminin İslam coğrafyası üzerindeki savaş propagandası söylemlerinin yarattığı etkiler kalıcı olmuştur. Nasyonal Sosyalizm ve İslam'ın değerleri arasındaki benzerlikleri vurgulayan[14] bu propaganda yayınları aynı zamanda Nazilerin çoğulcu demokrasinin zayıflık olduğu iddiasına dinsel kanıt sağlıyor, yeniden güce ulaşmanın diktatörlükten geçtiğini vurguluyordu.[15] Otuzlu yıllarda Arap milliyetçiliğinin giderek seküler Arap kimliği üzerinden gelişmesine karşın, Filistin meselesi Yahudi-Müslüman gerilimi çerçevesinde ister istemez Müslüman kimliğinin altını çiziyordu.[16] Nazi Almanya'sı, Filistin'e Yahudi göçüne karşı tepkiyi belli bir çerçeveye yerleştirerek Arapların esas düşmanlarını İngilizler ve Yahudiler olarak tanımlamış, bu söylemi geliştirirken de "beynelmilel Yahudilik" ve Yahudi komplosu tezlerini kullanmıştır. Avrupa antisemit jargonunu Arap dünyasına taşıyan bu söylem, İsrail kurulduktan sonra devam eden Filistin sorunu çerçevesinde Ortadoğu'da kalıcı olacaktır.

1948 yılında Birleşmiş Milletler'in taksim kararıyla İsrail devletinin kurulması ve bilhassa 1948-49 ve 1967 Arap-İsrail savaşlarında Arap ordularının yenilgisiyle geri dönülmez bir yola giren İsrail-Arap çatışması sonucunda antisemit söylemler daha da yaygın kabul görmeye başladı.[17] Esther Benbassa'nın

---

[13] Nuray Mert, *Batı İslâm'ı Çok Sevmişti. Batı'nın İslâm Siyasetleri ve İslâmcılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 164.
Jeffrey Herf, *Nazi Propaganda for the Arab World*, Yale University Press, 2010, s. 45.
A.g.y.., s. 47.
Nuray Mert, *a.g.y.*, s. 175.
Arap topraklarında Yahudi karşıtlığının gelişmesi konusunda bkz. Jeffrey Herf, *Nazi Propaganda for the Arab World*, New Haven & Londra, Yale University Press, 2009; Gilbert Achcar, *The Arabs and the Holocaust, the Arab-Israeli War of Narratives*, New York, Metropolitan Books, 2009.

deyişiyle, bu coğrafyada, modern öncesi dönemden kalan tarihsel bir Yahudi karşıtlığı bulunmasa da, 20. yüzyılın başında Avrupa'da yayıldığını gördüğümüz yeni antisemit kurgu benzer çerçevede karşılık bulmuştur. Bu söylem, soykırım inkârını, yani Holokost'un Batı'da suçluluk duygusunu sürdürmek ve böylece İsrail'e koşulsuz destek sağlamak ya da en azından eleştiri getirmemek için tasarlanmış bir Siyonist uydurma olduğu iddiasını da içinde barındırır.[18]

Aslında, bu coğrafyada, antisemitizm temelli ilk çatışmalar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında yaşanmıştı. Geçmişte Hıristiyanlık adına sergilenen Yahudi karşıtlığı, Yahudilerin Pesah bayramında yenen hamursuz (matsa) yapımında Hıristiyan çocukların kanını kullandıkları (kan iftirası) iddiasına dayandırılıyordu. Ortaçağ boyunca ve daha sonra Rus pogromlarında başvurulan bu iddianın o zamanlar Osmanlı yönetimi altındaki Arap topraklarında ortaya çıktığı ilk büyük olay 1840 tarihli Şam Vakası'dır. Suriye'de Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın hüküm sürdüğü dönemde yaşanan bu hadise Fransız bir rahibin uşağıyla beraber ortadan kaybolmasının ardından bölgedeki Hıristiyanlar tarafından yerel Yahudi cemaatinin itham edilmesidir. Kan iftirasıyla suçlanan, rahip ve uşağını kanları için öldürdükleri iddia edilen cemaat mensupları tutuklanmış, suçlarını itiraf etmeleri için işkence görmüştür. Çıkan olaylarda Şam'daki bir sinagoga saldırılmış, ibadethanedeki Tevrat ruloları yok edilmiştir. Avrupa Yahudilerinin önde gelenleri meseleye dahil olarak Mısırlı yetkililerle görüşmek üzere temsilciler göndermiş ve tutuklıların salıverilmelerini sağlamıştır. Bu vaka bölgedeki Hıristiyan ve Yahudi cemaatler arasındaki gerginliği ve antisemitizmin yerleşikliğini göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanı sıra, Şam Vakası, Batı Yahudilerinin dikkatinin Doğu toplumlarında yaşayan Yahudilerin durumuna yönelmesini sağlamıştır.

Osmanlı'da Müslüman tebaa içinde Yahudi karşıtlığına ancak 19. yüzyılın sonlarında rastlanmaya başlanır. Din temelli olmayan bu söylemin birkaç ekseni bulunur. 1897 yılında Basel'de gerçekleşen Birinci Siyonist Kongresi'nde Filistin'de Yahudi yerleşimlerini artırma ve ekonomik olarak destekleme kararına va-

[18] Esther Benbassa, *a.g.y.*., s. 143, 145.

rılır. Bu kongreler 1901 yılına kadar senede bir düzenlenmeye devam etmiştir. Kongrelerin esas odağı diasporadaki Yahudi topluluklarıyla ilişki kurmak ve onları Siyonizmi benimsemeye teşvik etmekti. Bu süreçte Siyonist lider Theodor Herzl Filistin'de Yahudi yerleşimi hakkında konuşmak üzere İstanbul'a gelerek 19 Mayıs 1901'de Yıldız Köşkü'nde İbrahim Paşa'nın eşlik ettiği II. Abdülhamid'le görüşür ve Yahudilerin Filistin'e yerleşmeleri karşılığında Osmanlı İmparatorluğu'nun borçlarını üstlenmeyi teklif eder. Bu niyetini 1896'da çıkan *Yahudi Devleti* kitabında da belirtmiştir. Yahudilerin Filistin'e göçü Osmanlı'ya yabancı bir konu değildir, zira Rusya'da yaşanan pogromların ardından Filistin'e peş peşe büyük göç dalgaları gerçekleşmiş, dolayısıyla Bâb-ı Âlî, Yahudi göçüne 1882'de çeşitli kısıtlamalar getirmiş, 1892'de ise Yahudilerin toprak alımını sınırlandırmıştır.[19] II. Abdülhamid Herzl'in taleplerini açık bir şekilde reddetmez; aksine, onu cesaretlendirici bir şekilde dinleyerek birçok kez borçlarla ilgili soru sorar ve "kendine sorun yaratan diğer kullarının aksine Yahudi kullarının dostu olduğu"nu belirtir.[20] Ne var ki Herzl, günlüklerine göre verimli geçen bu görüşmenin neticesinde umduğu olumlu cevabı alamaz. Daha sonra İzzet ve İbrahim Paşalarla görüşmek üzere çağrılır ve Herzl'e Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na ancak Osmanlı tebaası olarak yaşamayı kabul ettikleri takdirde gelebileceklerini, fakat büyük kitleler hâlinde gelemeyeceklerini ve yerleşecekleri yere Bâb-ı Âlî'nin karar vereceğini iletirler.[21] Osmanlı idaresine göre Filistin'de kitlesel bir Yahudi yerleşimine izin vermek oradaki nüfus dengesiyle oynayarak Yahudilerin Müslümanlardan daha yüksek bir sayıya ulaşmalarına neden olacaktır. Hayal kırıklığına uğrayan Herzl 24 Mayıs 1901'de Viyana'ya döner.

Birinci Siyonist Kongresi'nin açığa çıkardığı yükselen Siyonizm mevzusu, hemen olmasa da 1908 yılında üzerindeki san-

---

[19] Bkz. Neville J. Mandel, "Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine: 1881-1908," *Middle Eastern Studies*, 10/3, 1974, s. 312-332.
Raphaël Patai (ed.), *Theodor Herzl, The complete Diaries of Theodor Herzl*, 3. cilt, New York, The Theodor Herzl Foundation, 1960, s. 1110-1118.
A.g.y.., s. 1134-1135.

sürün kalkmasının ardından Osmanlı basınında kendine yer bulacaktır. Diğer azınlık milliyetçi hareketleri gibi ele alınan Siyonizmin Osmanlı basınında belirgin bir Yahudi karşıtı söylem geliştirdiğini henüz söyleyemeyiz.[22] Osmanlı topraklarındaki İngilizlerin de kendi antisemitizmlerinden ötürü, özellikle İttihat ve Terakki içindeki Yahudi ve Masonları ileri sürerek belli bir Yahudi karşıtı komplocu söylem geliştirdiklerini de ayrıca belirtmek gerekir. Resmi yazışmalarda bile "İttihat ve Terakki Yahudi Cemiyeti," "Yahudi ve Mason komplosu" sözlerinin kullanıldığı görülmektedir.[23] Dönemin Avrupa basınında İttihat ve Terakki ile Mason locaları arasındaki bağlantılardan "beynelmilel Yahudilik" veya "beynelmilel Masonluk"un dünyayı ele ggeçirme geçirme komplosunun delilleri olarak bahsedildiğini görürüz.[24] Britanyalıların II. Abdülhamid yönetiminden daha iyi anlaşacaklarını umdukları İttihat ve Terakki'nin iktidara gelmesinin Osmanlı-Britanya ilişkilerinde beklenen olumlu değişimi sağlamaması üzerine bu komplocu söyleme ağırlık verdiklerini söylemek muhtemelen çok yanlış olmaz. Gelgelelim Marc Baer bu yaklaşımın Bernard Lewis ve Stanford Shaw gibi tarihçiler tarafından Osmanlı'da gelişen antisemitizmin asıl sorumlusu olarak Türkler dışında birilerini göstermek amacıyla desteklendiğini ileri sürmüştür.[25]

Yahudi karşıtı söylemleri Osmanlı döneminde besleyen diğer bir etken Selanik'te ve İttihat ve Terakki içinde, Yahudi ve dönmelerin varlığıdır. *Dönme* yahut *avdetî* kelimeleri 17. yüzyılda İzmir'de Mesih olduğunu ilan eden Yahudi Haham Sabetay Sevi'nin takipçilerini belirtir. Sevi genç bir hahamken çevresine Mesih olduğunu söylemiş, bunun üzerine dönemin İzmir başhahamı tarafından şehirden gönderilerek Selanik, Atina, Kahi-

[22] Özgür Türesay, "Antisionisme et antisémitisme dans la presse ottomane d'Istanbul à l'époque Jeune Turque (1909-1912), L'exemple d'Ebüziyya Tevfik," *Turcica*, no 41, 2009, s. 176. Türesay bu makalesinde Osmanlı basınında belirgin bir antisemit söylemin bulunmadığını belirtirken Ebüziyya Tevfik'in bu duruma istisna teşkil ettiğini söyler.
Elie Kedourie, "Young Turks, Freemasons and Jews," *Middle Eastern Studies*, 7. cilt, no: 1, s. 89-106.
Ernst Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, New York, Russell & Russell, 1970, s. 106-108.
Marc Baer, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries and Secular Turks*, Stanford, Stanford University Press, 2010, s. 102.

re ve Kudüs'te zaman geçirmiştir. 1666'da İzmir'e dönmesinin ardından kendisinin "Tanrı'nın Krallığını yeniden inşa edecek kişi" olduğunu belirterek Mesihliğini ilan etmiştir.[26] Takipçilerinin dualarında Sevi'den "Kral" diye bahsetmeye başladığı Sultan IV. Mehmet'in kulağına kadar gidince tutuklanarak Edirne Sarayı'nda huzura çıkarılır ve kutsallığını kanıtlaması istenir, yoksa cezası ölüm olacaktır.[27] Bunun üzerine Mesihlik iddiasından vazgeçerek canını kurtarmak için İslam dinine geçmeyi kabul eder. Din değiştirmesi takipçileri arasında büyük bir krize sebep olur; bazıları ondan yüz çevirirken diğerleri tıpkı Sevi'nin yaptığı gibi din değiştirir. Sevi takipçilerine "On Sekiz Emir" adı altında bilinen ilkelerini öğretir: Sevi'nin Mesihliğini kabul etmek, tarikat dışından evlenmemek, dışarıda Müslüman adetlerini ve dini gerekliliklerini yerine getirmek, Mezmurlar'ı gizlice okumaya devam etmek, Müslüman dini bayramlarını açıkça kutlamak... İzmir'de takipçilerinin sayısının iyice artması üzerine Sultan, Sevi'yi Makedonya'ya sürer. Sevi üç sene sonra orada ölse de tarikatı ortadan kaybolmamış, günümüze kadar gelmiştir.

Aslında dönmelerin varlığının Osmanlı idaresinin ilgisini ve dikkatini çektiği söylenemez. Ne var ki Jön Türk hareketinde dönmelerin de yer alması, dönme gruplarının ileri gelenlerinin İttihat ve Terakki ile yakın ilişkiler sürdürmesi, siyasette aktif biçimde yer alan dönmelerin varlığı, ayrıca dönmelerin yaşadıkları bölgelerde Batıcı, modernist, seküler görüşleri benimsemiş olmaları ve Selanik'te seküler okullar kurmuş olmaları neticesinde durum değişmeye başlamıştır. Jön Türk Devrimi'ne karşı bir kalkışma olan 31 Mart vakasının önderi Derviş Vahdeti'nin yayın organı olan *Volkan* gazetesinde çeşitli şekillerde Selanik'teki dönmelere atıflara ve bilhassa dönmelerin çıkardıkları *Asır* ve *Zaman* gazetelerine getirilen eleştirilere rastlanır[28]: "Bu asır, bu zaman ne yamandır! Bu asrın, bu zamanın hangi bir gününe baksak, hep hevâ vu hevet, hep fitne ve fesadla dolu."[29]

---

[26] Rifat N. Bali, *A Scapegoat for all Seasons: The Dönmes or Crypto-Jews of Turkey*, İstanbul, İsis, 2008, s. 22.
A.g.y..
Bkz. Marc Baer, *a.g.y.*, s. 102-106.
M. Ertuğrul Düzdağ, *Volkan* gazetesi 11 Aralık 1908-20 Nisan 1909, *Tam ve Aynen Metin Neşri* içinde, Vahdetî, "Zaman! Asır!," 14 Mart 1909, s. 351-352.

Yine *Volkan*'da Şeyh Abdurrahim isimli yazar, "Selanik'te münteşir *Asır* ve *Zaman* gazeteleriyle *Şûrâ-yı Ümmet* gazetesinin Selanik'te mâruf olan unsurdan olduğunu zannederim," diye yazmıştır. Burada bahsedilen unsur dönmelerdir. Şöyle devam eder: "Eğer böyle ise nazm-ı celil, bütün bütün gazeteden kaldırılması taht-ı vücuba girer."[30] Kaldırılması talep edilen, gazetenin ilk sayfasında yer alan bir âyettir. Cumhuriyet döneminde *Büyük Doğu*'da dönmelerle ilgili yazılara ve Selanik'e yapılan atıflara daha fazla rastlanacaktır: "Selanik, gerçek Türk birliğine ve İslam mukaddesatına karşı yapılan suikastlerin meşum idare ve tertibat kulesi... Başımıza ne gelmişse Selanik yoluyla gelmiştir."[31]

1908 sonrası dönemde Osmanlı'da kendine has nitelikler taşıyan Yahudi karşıtlığı Cumhuriyetin kurulmasından sonra yeni bir boyut kazanmış oldu. Cumhuriyetin ilk döneminde bütün gayrimüslim azınlıklara karşı gelişen tepkiler, İslamcı basında özellikle Yahudilere karşı yönelmiş bu basında kendine geniş ölçüde yer bulmuştur. Aslında, Osmanlı son döneminde gayrimüslimlerin ayrıcalıklı ve zenginleşen kesim olarak görülmesi ve ardından Milli Mücadele sürecinde, ayrılıkçı örgütlenmeler, Cumhuriyet'in ilk döneminde gayrimüslimlere karşı duyguların ötesine geçerek hareketlere girişilmesinin önünü açmıştı. 1920'lerde Türkleştirme politikaları, İkinci Dünya Savaşı yıllarında 1941-1942 Yirmi Kur'a Nafıa Askerleri, 1942 Varlık Vergisi, bu hareketler arasındadır. Bunlar arasında sadece Trakya olaylarında Yahudiler doğrudan hedef alınmıştır. Diğer taraftan, İkinci Dünya savaşı döneminde, resmi tarafsızlık siyasetine rağmen yaygınlaşan Nazi Almanya'sı etkisinden de söz etmek gerekir. Bu açıdan, Türkiye'de antisemitizmin sadece İslamcı ve muhafazakârlara mahsus olmayıp Cumhuriyetçileri de kapsadığı iddia edilebilir. Ancak, bizim çalışmamız açısından dikkat çekmeye çalıştığımız husus, Kemalizm karşıtı Cumhuriyet tarihi okumalarının merkeze aldığı Yahudi karşıtlığı veya antisemitizmdir.

---

[30] *A.g.y.*. içinde, Şeyh Abdurrahim, "Aydın: Efkar-ı Millet Aydınlanıyor!," 25 Mart 1909, s. 408-409.

Prof. Ş. Ü., "Türk (!) Masonları ve Masonluğu," *Büyük Doğu*, 5. devre,4. sayı, 4 Kasım 1949.

Türk-İslamcı Retoriğinde Antisemit Temalar

İslamcı/muhafazakâr Cumhuriyet tarihi okumaları, "beynelmilel Yahudiliğin" dünyayı kontrol altına alma amacı taşıdığı ve bu hedefin önüne geçecek her türlü kuvveti alaşağı etmeye uğraştığı iddiası etrafında şekillenir. Bu bakış açısına göre, Osmanlı tarihinde İslamcı hareket açısından, başta laiklik/sekülerleşme olmak üzere travmatik sayılabilecek olaylar Yahudi-Mason komplosu olarak ele alınmıştır. İslamcı-muhafazakâr tarih yazımında geliştirilen Yahudi karşıtı temalar Avrupa antisemitizmiyle Osmanlı ve Türkiye tarihindeki çeşitli unsurların kullanışlı bir bileşimi olarak görülebilir. Bu anlatılarda sürekli tekrarını gördüğümüz motifin çıkış noktası Theodor Herzl'in II. Abdülhamid'e yaptığı ziyarettir.

İslamcı söylem, bu görüşmenin Yahudiler açısından olumsuz sonuçlanmasının Yahudilerin hem II. Abdülhamid'i hem de Osmanlı Devleti'ni düşman belleyerek çöküşlerini hazırlamasıyla neticelendiği anlatısını geliştirmiştir. Bu söylemin gelişmesinde en büyük rol oynayansa Cevat Rifat Atilhan olmuştur. 1912 yılında Harbiye Okulu'ndan mezun olan Atilhan, Balkan, Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşlarına katılmıştır. Birinci Dünya Savaşı esnasında görev aldığı Suriye-Filistin cephesi Yahudi karşıtlığının oluştuğu nokta olarak tanımlanabilir. Filistin'deki Yahudilerin casusluk faaliyetleri Cevat Rifat'ın dünya görüşünü etkileyen önemli tanıklıklardan biridir. Britanya'ya istihbarat sağlayan bu Yahudiler Filistin'in Osmanlı egemenliğinden çıkmasında oldukça etkili olmuştur. Filistin'in Yahudilerin ihaneti sonucu kaybedildiği inancını geliştiren Atilhan'ın bu gelişmelere tepkisi, ömür boyu sürecek bir Yahudi aleyhtarlığına dönüşmüştür. Milli Mücadele'nin ardından askerlik hayatına son vererek basın hayatına atılan Atilhan antisemitizmin Avrupa'da yeniden yükseldiği 1930'lu yıllarda yazdığı ve çıkardığı dergilerle Avrupa'daki antisemit söylemi Türkiye'ye taşımıştır. Türkiye'deki ileri gelen Nazi sempatizanlarından olan Atilhan'ın 1933-1934 yıllarında çıkardığı *Millî İnkılâp* dergisinde Nazi dergisi *Der Strümer*'in antisemit karikatürlerini kullandığı görülür. Ayrıca Nihal Atsız'ın *Orhun* dergisinde yazılanlarla beraber, Yahudilere karşı gerçekleşen 1934 Trakya olaylarının çıkmasında büyük tesiri olmuştur.

Atilhan'ın anlatımına göre "köksüz ve basit bir edip olan" "siyon canilerinin ele başısı" Theodor Herzl bu "Siyonizm belası"nın baş müsebbibidir. Filistin için toprak istemesi üzerine "Türk padişahı, riyakâr ve hain siyon peygamberi"ne "sert, kat'i ve hiddetli bir şekilde" red cevabı vermiş ve "katiller huzurundan hüsranla defolup gitmişlerdir." Atilhan'a göre "bütün insanlığın ve bilhassa bütün şarkın ve islam dünyasının huzurunu selbeden bu dava her şeyden evvel bir Türk davasıdır," çünkü bu olay yaşandığında Filistin Türk toprağıdır. "Siyonist teşkilatı Birinci Siyonist Kongre'den sonra Amerika'dan büyük paralar toplamaya muvaffak olmuş ve Birinci Dünya Harbi'ni çıkarmak suretiyle planlarını tahakkuk sahasına ulaştırmışlardır."[32] Yukarıda geçen "köksüz" kelimesi üzerinden yine Avrupa kökenli antisemit jargonla karşılaşırız. "Kozmopolitlik" adı altında geliştirilen bu söyleme göre bilhassa entelektüel Yahudiler hiçbir aidiyet ve vatanseverlik duygusu taşımazlar, dolayısıyla güvenilmezlerdir. Bu söylem en kuvvetli haliyle Stalin döneminde Sovyet Rusya'sında görülür. Geri kalan tarih yorumlarıysa Türkiye'nin belki de en önde gelen Yahudi karşıtı diyebileceğimiz Atilhan'ın devamlı parmak basmaktan geri kalmadığı motiflerdir.

İspanya'dan ve Portekiz'den sürülen Yahudilere Osmanlı İmparatorluğu'nun gösterdiği misafirperverlikten ötürü Yahudilerin Osmanlı'ya borçlu olması da şöyle örneklerle sürekli tekrar edilen bir temadır: "İspanya ve Portekiz'de zulüm ve işkence görüp, dünyanın nefret ve istikrahından başkaca yardım ve hüsnükabul görmeyen bu siyon canilerini Türk milleti bağrına bastırmış, ona kendi lokmasını ve kendi hakkı olan bütün refah ve saadeti, kıskanmadan, cömertçe ve bol bol lutfetmiştir."[33] *Sebilürreşad*'daki yazılarda açık bir şekilde Yahudilerin aşağı bir halk olduğu tekrarlanır, buradan da Tanzimat ve sonrasında gelen azınlıklarla eşit haklara sahip olmanın İslamcı hareket tarafından içselleştirilemediği anlamı çıkar. Osmanlı'nın hayatlarını kurtarmasına rağmen, Yahudilerin Filistin'de devlet kurma istekleriyle ona ihanet ettikleri düşünülür.

---

[32] Cevat Rifat Atilhan, "Abdülhamid ve Siyonizm," *Sebilürreşad*, Kasım 1948, 19. sayı.
Sebilüreşşad, "Asri Ehli Salip: Siyonizm," *Sebilüreşşad*, Ekim 1948, 18. sayı.

Atilhan'ın başını çektiği bu söylemde milliyetçiliğin yükseldiği, çokuluslu imparatorlukların sona erdiği ve sanayileşmenin zirveye ulaştığı yüzyıl olan 19. yüzyılın tarihsel arka planı tamamen göz ardı edilmektedir. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyonizm hiçbir zaman İslamcıların göstermeye çalıştığı gibi kuvvetli olmamıştır; diğer taraftan, Osmanlı devleti Yahudi cemaati içindeki dönüşümlere fazla ilgi göstermemiştir. Herzl'in II. Abdülhamid'le görüşmesinde sultanın bu konuyu hahambaşıyla görüşebileceğini söylemesi üzerine, hahambaşının Herzl'in ismini duymaya bile tahammül etmediğini gerekçe göstererek reddetmiş olması, İslamcı-muhafazakâr tarihyazımının değerlendirme dışında bıraktığı pek çok hususun biridir.[34] Doğrusu, imparatorluğun yerel Sefarad Yahudilerinin ileri gelenleri ve varlıklı kesimleri, Yahudi milliyetçiliğinin gelişmesinin devletle ilişkilerine zarar vereceğinden ve çıkarlarını tehlikeye atacağından korkarak Siyonizme karşı uzun süre direnç göstermişlerdir.[35]

İmparatorluktaki Siyonistler örgütlü bir Siyonist hareket yaratmayı zaten ummuyorlardı, zira Avrupa'da gelişen Siyonist hareketin önderleri olan Avrupalı Yahudiler Sefaradlara "ikinci sınıf" gözüyle bakıyorlardı. Onlar, Osmanlı Yahudi cemaatinin yönetimini ele geçirerek hem cemaat içinde hem de Osmanlı iktidarıyla ilişkilerde takip edilen politikaya kendilerine uygun bir yön vermeyi hedefliyorlardı. Osmanlı ve Türkiye tarihine ilişkin İslamcı-muhafazakâr tarih okumaları, 19. yüzyılın sonunda imparatorluktaki Yahudi toplumunun iç yapısı, siyasi tutumları, devlet ile ilişkilerini değerlendirmekten aciz bir ideolojik okumadan başka bir anlam taşımaz.

Şam Vakası'nın yarattığı sarsıcı etkinin ardından, Doğu toplumlarında yaşayan Yahudilerin hukuki ve toplumsal özgürlüklerine kavuşmalarını sağlamak amacıyla Fransız Yahudileri tarafından 1860 yılında kurulan Paris merkezli uluslararası kuruluş *Alliance Israélite Universelle* ile Siyonistler arasındaki rekabet İslamcı basında tamamen göz ardı edilmiş, hatta yok sayılmıştır.

---

[34] Raphaël Patai (ed.), *a.g.y.*, s. 1114.
Esther Benbassa, "Le sionisme dans l'Empire Ottoman à l'aube du XXe siècle," *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, no 24, Ekim-Aralık, 1989, s. 73.

İmparatorluğun Yahudi cemaati içinde Siyonizmin güçlenmesi, İslamcıların öne sürdüklerinin aksine Avrupa'daki Yahudilere kıyasla son derece geç kalmıştır. Theodor Herzl'in Sultan'ı ziyaret ettiği dönemde, eğitim ve gelişim yoluyla Yahudilerin kendilerini savunma ve kendi kendine yeterlilik ideallerini teşvik eden *Alliance Israélite Universelle* imparatorluk içinde Fransızca eğitim veren okulları bulunan güçlü bir kurumdur. Britanya'nın Filistin'de Yahudi devleti kurulmasını desteklediği 1917 Balfour Deklarasyonu'na kadar siyonist hareket ve dernekleri yerel düzeyde Osmanlı toprak bütünlüğü ilkesini desteklemiştir.[36] Ayrıca Yahudilerle iyi ilişkileri olsa da İttihatçıların da Siyonizme pek sıcak yaklaştıkları söylenemez.[37]

Sultan ve Theodor Herzl arasındaki görüşmenin ardından ana konu elbette II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ve bunun nasıl gerçekleştiği olmuştur. Osmanlı ve Britanya basınında da gördüğümüz İttihatçıların Mason localarıyla bağlantısı burada da kullanılmaktadır. "Yahudi icadı"[38] olduğu öne sürülen, "şeytani bir dehanın mel'unane icadı"[39] olarak bahsedilen Masonluk "müessesesi" İslamcı basında en çok varlık gösteren konulardan biridir. *Sebilürreşad* veya *Büyük Doğu* gibi dergilerde ayda en az bir iki kere bu konuda –gündemle ilgili olsun olmasın– bir yazı çıktığı göze çarpmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek'in *Büyük Doğu* dergisinde, dönemin Türkiye'sindeki Mason örgütlenmesine düzenli olarak sayfalarını ayırması, hatta Dedektif X Bir mahlası altında yine aynı dergide Türk vatandaşı Masonların adlarını, soyadlarını ve adreslerini yayımlaması buna bir örnektir.[40]

II. Abüldhamid'in tahttan indirilmesi İslamcı basının tarih-yazımının başlıca kaynaklarından biridir. Geliştirilen anlatı kabaca şöyledir: Sultan, Filistin mevzusunda Herzl'i reddetmiştir,

---

[36] Avigdor Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire* içinde, Esther Benbassa, "Associational Strategies in Ottoman Jewish Society in the Nineteeth and Twentieth Centuries," The Darwin Press, 1994, s. 464.
Feroz Ahmad, *Jön Türkler ve Osmanlı'da Milletler*, çev. Ayşen Gür, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 135.
Prof. Ş. Ü., "Türk (!) Masonları ve Masonluğu," *Büyük Doğu*, 5. Yıl, 4 Kasım 1949.
M. Raif Ogan, "Masonluk ve Komünistlik," *Büyük Doğu*, 7. Yıl, 51. sayı, 9 Mart 1951.

[40] Dedektif X Bir, "Rapor," *Büyük Doğu*, 5. devre, no: 46, Şubat 1951.

bunun üzerine harekete geçen "beynelmilel Yahudilik," "tamamiyle bir Yahudi tesisi, tam manasiyle Yahudi ve putperestlik hurafelerine, esatirine bağlı olan"[41] Mason locaları üzerinden denetlediği İttihatçıları kullanarak 1908 Jön Türk Devrimi'ni gerçekleştirmiş, bir sene sonra da sultanı tahtından etmiştir. 1869'dan beridir Osmanlı'da mevcut olan Mason locaları II. Abdülhamid döneminde yasaklanmamışlardır; fakat Sultan, iktidarını zayıflatabilecek her türlü örgüte karşı olduğu gibi Masonlara da mesafeli yaklaşmıştır.[42] Selefi V. Murad ise Masondur; bu durum II. Abdülhamid tarafından elbette hiçbir zaman onaylanmamıştır. Dolayısıyla aslında ortada gizli saklı bir oluşum yoktur. Masonların devrim döneminde kilit bir rol oynamasının asıl sebebi dini yapılanmayı terk etmeye hazır olmayan ve cemaatçiliğin sorun yarattığı bir toplumda Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanların Mason localarında eşit olarak bir araya gelebilmesi ve özgürce işbirliği yapabilmesidir. Masonlar, dini farklılıklarını uzlaştırmalarına ve toplumsal değişimi teşvik etmelerine olanak tanıyan, sekülerleşme ve sosyal eşitçilik fikrinden faydalanmışlardır. Bu tehdidin farkında olan Abdülhamid yönetimi ise "fitne kaynağı" olarak nitelendirdiği Masonları baskı altına almıştır.[43]

Bununla beraber, Mason localarının kapatılması Cumhuriyet döneminde, Cumhuriyet Halk Partisi'nin Mayıs 1935'teki 4. Kurultayı'nda uluslararası örgütlerin kapatılması kararının alınmasının ardından gerçekleşmiştir.[44] İslamcı basında Masonluk tartışmasıysa 5 Şubat 1948'de Türkiye Masonlar Derneği'nin kurulması ve Masonluğun ülkede yeniden faaliyet gösterebilmesi üzerine yeniden alevlenmiştir. Bu gelişme neticesinde basında Masonların "gerçek niyetlerini" sorgulayan makaleler çıkmıştır.

---

41 M. Raif Ogan, "Bütün Sırlarını İfşa Ediyoruz," *Büyük Doğu*, 6. Yıl, 1 Aralık 1950.
Orhan Koloğlu, *Abdülhamid ve Masonlar*, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2001, s. 47.
Paul Dumont, "La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au débat du XXe siècle," *Turcica*, no. 16, 1984, s. 73.

44 *Cumhuriyet Halk Partisi Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası, 9-16 Mayıs 1935*, Ankara, Ulus, 1935, s. 76. "69. Madde: Beynelmilel maksadlarla cemiyet yapılmayacağı gibi kökü yurd dışında olan cemiyetler kurmak yasak olacaktır."

Aslında Masonluk sadece İslamcılığın değil Kemalist hareketin de şüpheli bulduğu bir unsurdur; uluslararası bir örgüt güvenilmez olarak kabul edilmektedir. Gelgelelim iki yaklaşım arasındaki fark İslamcı düşüncenin Masonlarda bilhassa Müslüman ve Türk düşmanlığı olduğuna inanmasıdır. Bu bakımdan Masonluk halkları tamamen dinsizleştirmeyi hedefleyen bir oluşum olarak da görülür; "masonluk hem milletlerarası bir milliyetsiz teşekkül olmak, hem de Allah ve iman idealine muarız bulunmak itibariyle korkunçtur."[45] Yahudilerin Masonluk üzerinden dünya toplumlarını dinsizleştirerek kimliklerini yitirmelerini sağlamak istediği ve böylece kimliksizleşen halkları kolaylıkla boyunduruğu altına alabileceği iddia edilir.

Bilindiği gibi, 1908 Jön Türk Devrimi'nin ardından sultan köşesine çekilmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti 1908'de yönetimi ele geçirse de sultanı tahtından indirmeyi göze alamaz ve sultanın sarayda dikkat çekmeyecek biçimde varlığını sürdürmesine izin verir. Komite, padişahın gücünü sınırlar ama II. Abdülhamid onlar için potansiyel bir tehlike olmayı sürdürür. İttihatçıların çoğu, o tahtta oturmaya devam ettiği müddetçe hiçbir gerçek değişimin mümkün olmadığı kanısındadır.[46] İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin o dönemde hâlâ gizli bir siyasi örgüt olduğunu ve bu nedenle sultana destek veren bir muhalefetle karşı karşıya olduğunu da eklemek gerekir. İster liberal ister dindar olsun, muhalefet Jön Türk Devrimi'nden hoşnut olmayan ve hayal kırıklığına uğramış kesimler arasında elverişli bir zemine sahiptir. Nisan 1909'un ilk günlerinde tansiyon biraz daha yükselir ve 12 Nisan'ı 13 Nisan 1909'a bağlayan gece "31 Mart" ayaklanması patlak verir. Sultan ayaklanmaya doğrudan katılmamıştır ama konumunu korumaya devam etmesi İttihatçılar açısından artık açıkça risk oluşturmaktadır. Bu mevzuda ilginç bir noktaya parmak basmak gerekir: 31 Mart Vakası aslında İslamcı basının yanında durduğu bir ayaklanmadır. Fakat Atilhan, bazı yazılarında bu olayın da, Abdülhamid'in tahttan indirilebilmesine olanak sağlamak amacıyla Yahudilerin kurduğu bir komplo olduğu iddia eder: "Masonlar ve maskeli siyonistler müştereken

---

[45] M. Raif Ogan, *a.g.y.*.

[46] François Georgeon, *Abdülhamid II, le sultan calife*, Paris, Fayard, s. 421.

otuz bir mart ihtilalini hazırladılar. Çünkü Sultan Hamidi ancak o tahtından indirecek, mason tahakkümünü ancak o takviye edecekti."[47]

27 Nisan 1909'da 240 milletvekili ve 34 senatör Abdülhamid'in kaderini belirlemek üzere gizli bir toplantı düzenler. Bazıları hâlâ bu adımı atmakta tereddüt etmektedir: Ne de olsa Abdülhamid'in isyana karıştığına dair hiçbir kanıt yoktur ve öte yandan Anayasa'ya göre (5. Madde) hükümdarın şahsı sorumluluk üstü ve kutsaldır. Ancak, İttihat ve Terakki Cemiyeti kararını vermiştir. Bir fetva taslağı çoktan hazırlanmıştır. Meclis'e azil ile tahttan çekilme arasında bir seçenek sunulur. Meclis'te, tahttan indirme lehinde sesler yükselir ve sonunda oybirliğiyle Mehmed Reşad'ın yeni Sultan olarak tahta geçmesi kararı alınır.[48] Geriye bir tek Meclis'in alınan kararı Sultan'a tebliğ etmesi kalır. Meclis'in dört azasından oluşan bir heyet Yıldız Sarayı'na gönderilir. Heyet iki senatör ve iki milletvekilinden oluşur: Eski Bahriye Nazırlarından Arif Hikmet Paşa ve Katolik Ermeni Aram Efendi; milletvekilleri ise Selanikli Yahudi milletvekili Emanuel Karasu ve Dıraçlı Arnavut milletvekili Esad Toptani. Delegeler Abdülhamid tarafından kabul edilir ve Esad Toptani söz alarak Abdülhamid'e Meclis'in kararını bildirir.

Meclis'i Abdülhamid'i tahttan indirmeye götüren süreç İslamcı basında incelenmez. Yazarları ilgilendiren tek husus, bu kararı alan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bazı üyelerinin Yahudi ve Mason olmasıdır. Ne var ki bu, İslamcılar tarafından keşfedilmiş gizli bir bilgi değildir. İslamcılara göre, İslam'ın yenilgisi zaten Tanzimat'la başlamıştır. Eşref Edip *Sebilürreşad* dergisinde bu durumu şu cümlelerle açıklar: "Ecnebilerin 'ıslahat' diye ileri sürdükleri şeyler hep Hıristiyanlar namına birtakım imtiyazlardan ibaretti. Devlet kanunları ve müesseseleri İslamı esaslara imtina ettikçe devletin sarılmasına yıkılmasına imkan yoktu."[49] Gayrimüslim halklarla eşit haklara sahip olmak "Müslüman halkın canını sıkıyor, izzetinefsini hırpalıyor, dini ve

---

47 Cevat Rifat Atilhan, "Abdülhamid ve Siyonizm III," *Sebilürreşad*, Kasım 1948, 1. cilt, 21. sayı.

48 François Georgeon, *a.g.y.*., s. 424.
Eşref Edip, "Avrupalılar Osmanlı Devletinin Temellerini Nasıl Çöktürdüler? (2)," *Sebilürreşad*, Şubat 1949, 32. sayı.

milli hislerini rencide ediyordu."[50] Her ne kadar Osmanlı modernleşmesi ve Hıristiyanlara verilen haklar eleştiriden payını alsa da, esas düşmanlaştırılan unsur daima Yahudidir: "Cenabı Hak şeytanı insanlardan halk etmeyi murat etmiş olsaydı muhakkak siyonist milletinden halk ederdi."[51]

Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ve bunu tebliğ etmeye giden milletvekillerinden birinin Yahudi bir Mason olması, sonradan geliştirilen komplo teorilerine kanıt olarak sunulacak kritik bir durumdur. Sultanı devirmeye çalışırken bizzat sultandan onur madalyası almış Yahudi avukat Emanuel Karasu, Selanik'teki Makedon Risorta Mason Locası'nın (80 numara) büyük üstadıdır. Büyük Doğu'da, "İttihatçıların büyüklerini meşrutiyetten evvel 'sırra agâh edenin' meşhur Yahudi Karasu olduğu"[52] söylenir. İttihatçıların gizli toplantı yeri olan bu locanın üyeleri arasında İttihat ve Terakki'nin Selanik kolunun liderlerinin çoğunluğu bulunmaktadır. İttihatçılar iktidara geldikten sonra, üye sayısını azaltmak amacıyla 1909 yılında kendi özel Mason locaları olan Osmanlı Grand Orient Locası'nı kurarlar.[53] İslamcılar bu hususun altını çizmeye bilhassa özen gösterirler.

Diğer taraftan, İslamcı basında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne mensup Türk Masonlar ile Yahudi Masonlar arasında ayrım yapılır. İslamcı düşünce, Masonluğa dahil olan Türklerin Yahudiler tarafından kandırılıp yönlendirildiğini varsayar: "Hakikaten Yahudi makinesi çalışıyordu. Rumelide ve Makedonya dağlarında bütün bir vazife ve vatan aşkıyla çalışan kahraman insanlar ve zabitler vardı. Bunlar memleketin daha iyi, daha müreffeh, daha müterakkiyet idaresinden meşrutiyet idaresine geçer geçmez ortalığın cennet gibi olacağına inanmışlardı. Bu saf ve samimi insanlar bütün günahı hükümdarda buluyor ve bir an evvel meşrutiyete kavuşmak için sabırsızlanıyorlardı. [...] Hiç bu kadar nazik bir vaziyetten Yahudi istifade etmez mi?"[54] İttihat-

---

[50] Eşref Edip, Avrupalılar Osmanlı Devletinin Temellerini Nasıl Çöktürdüler? (4)," *Sebilürreşad*, Mart 1949, 34. sayı.
Hasan Zeki İskeçeli, "Siyonizm Tehlikesinin Ehemmiyeti," *Sebilürreşad*, Ekim 1948, 18. sayı.

[52] Prof. Ş. Ü., *a.g.y.*.

[53] Marc David Baer, *a.g.y.*., s. 94.

[54] Cevat Rifat Atilhan, "Abdülhamid ve Siyonizm II," *Sebilürreşad*, Kasım 1948, 20. sayı.

çıların Meşrutiyet döneminin başlangıcında farklı inanç gruplarını birleştirmeyi hedefleyen Osmanlıcı siyasetleri, İslamcılar tarafından göz ardı edilmiştir. İslamcılar açısından asıl önemli olan, II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine cevaz veren fetvayı, sultana sunmak üzere saraya giden grubun içinde bir Yahudinin olmasıdır ve bu durum İslam halifesine büyük bir hakaret olarak görülür: "İslamların Sultanı ve Türklerin Sultanı unvanına malik bir şahsiyete tahtının devrildiği haberini vermek için heyetin içine bir Yahudi katmak, yarın, tarih önünde şenaatlerin en müthişi olarak kaydedilecektir."[55] Bu arada, heyette bulunan dört kişiden birinin Ermeni diğerininse Arnavut olması üzerinde fazla durulmaması; öne çıkanın Yahudi olması, İslamcıların tarihi Yahudi komplosu üzerinden okuma çabasının önemli bir örneğini teşkil eder. İslamcı basında yer alan, bu olay esnasında sarayda yaşanan konuşmayı kurgulama üzerinden canlandırmaya çalıştıkları yazılarda, "Bu Yahudinin hilafet makamında vazifesi ne?" gibi Sultan'ın ağzından olduğu iddia edilse de gerçekliği asla kanıtlanamayacak ifadelere yer verilir.[56]

Sonuç

Cumhuriyet dönemi sonrasında şekillenen İslamcı-muhafazakâr tarih okuması çerçevesinde öne çıkan Yahudi komplosu ve bu vesileyle gelişen Yahudi karşıtı söylem, aslında özellikle II. Abdülhamid sonrasına dair yakın tarih okumasını yansıtır. Ne var ki bu söylem sadece II. Abdülhamid ile sınırlı kalmayacak, Birinci Dünya Savaşı, Lozan Antlaşması, Cumhuriyet'in kuruluşu örneklerinde de kendini gösterecektir. Bu okumaya göre "bize sığınan Yahudi en kısa zamanda içimize zehrini döktü ve Tanzimattan itibaren bütün istihale ve inkılaplarımız üzerinde müessir oldu. [...] Garp emperyalizma ve kapitalizmasının bizi tam çember içine aldığı Tanzimat devrinde kaleyi içinden teslim işi yine Yahudiye düştü. Memlekete Masonluk ve kozmopolitlik

[55] M. Raif Ogan, İttihat ve Terakki Cemiyet, yahut Masonluk ve Yahudilik," *Büyük Doğu*, 6. yıl, 33. Sayı, 3 Kasım 1950.
Cevat Rifat Atilhan, "Abdülhamid ve Siyonizm III," *Sebilürreşad*, Kasım 1948, 21. sayı. M. Raif Ogan, "Abdülhamid, Masonlar ve Netice," *Büyük Doğu*, 18 Temmuz 1952, 6. yıl, 62. sayı.

fikirlerini o soktu."[57] İlaveten, "Türk cemiyetini, içinden yiye yiye Tanzimat günlerine kadar bitap ve perişan sürüdüren Yahudi hululü, Tanzimattan son günlere kadar da içerden ve dışardan Masonluk, Avrupa hayranlığı, harsi ve iktisadi köleliğe can attırmak şekillerinde analarımızı ağlatmayı ihmal buyurmadı."[58] Önceliği Osmanlı tarihine veren bu bakış açısı çerçevesinde, Filistin meselesine yapılan vurgu, çok daha sonraki dönemlere rastlar. Birinci Dünya Savaşı sonrası Arap Ortadoğu'sunda, Filistin meselesi etrafında gelişen Yahudi karşıtlığının Türkiye İslamcılığı üzerindeki etkisi bu açıdan kısıtlıdır. Türkiye'de sağ muhafazakâr/İslamcı basın üzerine yapılan bir çalışma, Filistin meselesinin önderliği Hamas örgütüne geçmeden önce, bu kesimin konuya ilgisinin son derece kısıtlı olduğunu gösteriyor.[59]

Türkiye'de muhafazakâr ve İslamcı yakın tarih okuması açısından merkezi önem taşıyan husus, bu söylemin ifade ettiği şekliyle, "Yahudinin, Türkün ve Müslümanın düşmanı olması" ve Batılı modernleşme ve sekülerleşmenin, bu toplumu milli ve dini kimliğinden uzaklaştırma çabasının aracı olarak görülmesidir: "Milleti kurtarmak yaftası altında milleti imha metodu, tam bir Yahudi sistemi olarak 'İttihat ve Terakki' ile başlar ve Halk Partisiyle nihai neticesine ulaşır."[60] Kısacası, İslamcı/muhafazakâr söylemlerde öne çıkan Yahudi komplosu ve Yahudi karşıtlığı, Batılı dünyadaki modern dönem antisemitizmine benzer şekilde, aslında modernleşme ve sekülerleşmeye karşı hoşnutsuzluk ve tepkilerin ifadesidir. Kemalizmin laik Cumhuriyet inşası, bu çerçevede görülmüş ve hedef alınmıştır. Necip Fazıl'ın kendine has deyişiyle, "Yahudilerin müesseselerinin başında masonluk, dönmelik, kozmopolitlik, Batı emperyalizmin türlü ajanlıkları, körü

---

[57] Necip Fazıl Kısakürek, "Maddeler Halinde Yahudilik," *Büyük Doğu*, 25. sayı, 3 Ocak 1968.
Necip Fazıl Kısakürek, "Yahudi Hululu," *Büyük Doğu*, 11. yıl, 8. sayı, 18 Kasım 1964.
Pınar Özden Cankara, Türkiye'de Sağ Muhafazakâr-İslamcılık Akımının Filistin Sorununa Yaklaşımı, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Haziran 2013, yayımlanmamış doktora tezi.
M. Raif Ogan, "Parti Şeklinde İmha Komiteleri," *Büyük Doğu*, 6. yıl, 33. sayı, 3 Kasım 1950.

körüne Batılılaşma cereyanları, taklit temayülleri, milli kökten soğutma psikolojisi, ahlak bozuculuğu, ruh pörsütücülüğü ve daha neler neler vardır. Sahte inkılaplar onların eseri, ruhi ve iktisadi ihtilaller onların 'veled-i zina'larıdır."[61]

[61] Necip Fazıl Kısakürek, Abdülhamid ve Yahudi, *Büyük Doğu*, 1. sayı, 22 Eylül 1965.

MUHALEFET VE KEMALİZM

CUMHURİYET DÖNEMİNDE SOL: SOL KEMALİZM VE SOSYALİST HAREKETLER (1908-1980)

Polat S. Alpman

Osmanlı'da Sol: "Milletim Nev-i Beşerdir, Vatanım Ruy'i Zemin!"

Osmanlı Devleti'ndeki sol hareketler Müslüman olan ve olmayan Osmanlı topluluklarının siyasal arayışlarının ve ilişkilerinin içerisinde gelişti. İlk sosyalist siyasi örgüt kabul edilegelen Osmanlı Sosyalist Fırkası'ndan önce, Müslüman olmayan topluluklar içerisinde kurulup gelişen sosyalist hareketler olduğunu biliyoruz. Özellikle Ermeni toplumunun okuryazarlık bakımından sahip olduğu sosyokültürel avantajlar nedeniyle birçok farklı siyasal ideolojinin, Ermeniler arasında yaygınlaştığını da biliyoruz (Yumul & Bali, 2009: 363-366). Mete Tunçay'ın ifadesiyle (2009: 296) "Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün çağdaş düşünceler gibi sosyalizm de, Türk- Müslüman millet-i hâkimesinden önce, Ermeniler, Makedonlar, Bulgarlar, Rumlar ve Selanik Yahudileri gibi gayrimüslim anasır arasında serpilmiş" ve 19. yüzyılın son çeyreğinde çeşitli sol-sosyalist örgütler ve hareketler ortaya çıkmıştı. Osmanlı'daki ilk sosyalist örgütler 1887 yılında Cenevre'de kurulan Sosyal Demokrat Hınçakyan ve 1890 yılında Tiflis'te kurulan Daşnakzutyun (ya da Ermeni Devrimci Federasyonu) idi. (O dönemde "Sosyal Demokrat" ifadesi komünist anlamına geliyordu.) Bu iki partinin siyasal motivasyonlarının merkezinde çeşitli ülkeler arasında parçalanmış Ermeni toplumunu birleştirmek, ekonomik geri kalmışlık ve siyasal tahakkümden kurtarmak ve Batılılaştırmak, sosyal alanları Batılı normlara uygun olarak düzenlemek yer alıyordu. Bunun için "Osmanlı İmpa-

ratorluğu'ndaki Ermeni çiftçileri siyasal bakımdan eğitmeyi, haydutlara ve Kürt kabilelerinin [aşiretlerinin, –en.] yağma ve şiddet hareketlerine olduğu gibi, Ermeni vurguncuların açgözlülüğüne ve Osmanlı memurlarının gaddarlıklarına da karşı 'öz-savunmaları'nı örgütlemeyi kendi görevleri sayıyorlardı" (Ter Minassian, 2000: 165-169). Ermeniler ve Müslüman olmayan topluluklar arasında yayılan sosyalizm fikri, ekonomik ve sosyal sorunların çözümünden ziyade genellikle ulusal/milli sorunun çözümü olarak ele alınmaktaydı. Yine de Ermeni devrimci hareketini bununla sınırlandıramayız, çünkü "1887'den, Moskova Antlaşması'nın Anadolu'da bir Ermeni millî yurdu kurma projelerini sona erdirdiği 1921'e kadar, Ermeni kurtuluş hareketi içinde sosyalizm milliyetçilikten ayrılamazdı" (Ter Minassian, 2012: 10).

Osmanlı'daki sol-sosyalist hareketlerin 1908 sonrası ve Osmanlı Sosyalist Fırkası'yla (OSF) başlatılması ise onların Türk ve Sünni topluluğun üyesi olmaları, dolayısıyla millet-i hâkimeden olmalarından olsa gerek (Akın, 2015: 81). Osmanlı'daki Türk sosyalistlerinin varlığı 1904-1905 yıllarından itibaren İmparatorluk içerisinde görünür hale gelmeye başlamıştı (Odabaşı, 2021: 64-84). Hatta öncesinde bile Osmanlı münevverleri arasında sosyalist fikirlerden, Marx ve Engels'in eserlerinden haberdar olan bir okuryazar zümresinin bulunduğundan emin olabiliriz. Ancak bu haberdar olmanın siyasi hareket halinde ortaya çıkmasını sağlayan ya da bunu teşvik eden nedenler, Osmanlı toplum yapısının içsel gerilimleriyle birlikte düşünülmelidir. Sonuç olarak Osmanlı'daki sosyalistlerin tarihi İştirakçi Hilmi ve çevresi ile OSF öncesinden başlasa bile, bu kişilerin ve hareketin Türkiye'deki sosyalist mücadelenin tarihi açısından öncü ya da erken örneklik teşkil etmesi, ele aldıkları konular ve bu konuları sosyalist bir yaklaşımla tartışmaları bakımından önemlidir. Bu arada OSF'nin "sosyalist olmaktan çok, liberal" olduğunu öne süren Tunçay, OSF Programı'nın "Hilmi çevresinin solculuğun anlamını iyice kavramamış olduğunu" gösterdiğini ve "programındaki isteklerin çoğunluğu[nun] siyasal özgürlük düzeniyle" ilgili olduğunu ifade eder (Tunçay, 1967/2009: 48-50; 1996/2022: 35-39).[1]

[1] Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın kurulduğu haberi 1 Eylül 1910 tarihinde yayımlanan *İştirak*'ın 18. sayısında haber verilir. 15 Eylül'deki 20. sayısında ise Fırka'nın Beyannamesi ve Programı yayımlanır ve hemen

Osmanlı'daki sol-sosyalist hareketlerin iki merkezde önemli ölçüde örgütlendiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki Selanik,[2] diğeri ise İstanbul'du. Alkan'ın ifadesiyle (1988: 1834) "Selanik, II. Meşrutiyet'ten önce de siyasal merkez durumdadır. ... İstanbul ile karşılaştırıldığında açıkça görülür ki Selanik'teki siyasal hareket ve muhalefet daha etkin, örgütlü ve yaygın olma özelliğindedir." Bu dönemde "solcu sayılabilecek ilk yayın *İşçiler Gazetesi*" isimli dergidir ve 28 Kânûnusânî 1324 (10 Şubat 1909) tarihlidir. Oysa Selanik'te ve henüz 26 Ocak 1905 tarihinde *Çocuk Bahçesi* isimli dergide sosyalizm temalı içerikler yer almaktaydı (Odabaşı, 2022: 67-78). Bu dergide yazıları yayımlanan Rasim Haşmet, Selanik Sosyalist İşçi Federasyonu tarafından çıkarılan Türkçe *Amele Gazetesi*'nin sorumlusu olacaktır. *Amele Gazetesi* ise 1909 yılının Ağustos ortalarında yayına başlamıştı (Cerrahoğlu, 1975: 163-164; Tunçay, 2009: 92-93). Dolayısıyla Osmanlı'daki Türk sosyalistlerin *İştirak* gazetesinden önce de sosyalist yayınları vardı. En azından, sosyalizme ilişkin siyasi bir ilgiden ve bu ilginin Osmanlı siyasi elitleri nezdinde rahatsızlığa neden olduğundan söz edebiliriz.

1908'deki II. Meşrutiyet'in devrimci etkisiyle birlikte İstanbul'da *İştirak*'ın kurulması ve devamında OSF'nin kuruluşu bu açıdan da özel bir öneme sahiptir. Hilmi Bey ve çevresinin iktidardaki İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) istibdat rejimine direnmesi ve Cemiyet tarafından sürekli baskı altında tutulması bunun göstergelerindendir. Ocak 1913'te Hüseyin Hilmi Bey'in Sadrazam Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesinden sonra OSF üyeleri ve gazetelerin sorumluları tutuklanmış, Anadolu'ya sürgün edilmiş, Fırka'nın ve gazetelerin faaliyetleri son bulmuş

---

ardından *İştirak* kapatılıp Hilmi Bey (yine) tutuklanır (Tunçay, 2009: 46). Burada bahsedilen program ise Tunçay'a göre (2022: 35-36) OSF'nin Paris Şubesi'nde Şubat 1912'de yayımlanan bir programın genişletilmiş halidir ve iki program arasında farklar bulunmaktadır. Osmanlı Sosyalist Fırkası ve İştirakçi Hüseyin Hilmi ile ilgili Tunçay'ın ve ilgili literatürün eleştirisi için bkz. Benlisoy & Çetinkaya, 2008: 165-179.

Osmanlı İmparatorluğu içerisinde Selanik'in siyasal rolü ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğindeki sosyo-politik etkisi için bkz. Tekeli & İlkin, 2004: 23-67. Ayrıca Selanik'teki sosyalist hareketler ve özellikle Selanik Sosyalist İşçi Federasyonu ve Makedonya'daki sosyalist hareketlerle ilgili olarak bkz. Haupt & Dumont, 2013.

olmasına rağmen, sosyalist hareketlerin giderek güç kazandığı söylenebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı bölgelerinde, Hınçak ve Taşnak partileri başta olmak üzere, Ermeniler tarafından kurulan sosyalist partiler ile İTC'nin, 1915 yılına kadar birlikte çalıştığını da biliyoruz. Keza, Osmanlı İmparatorluğu'nun en batısından doğusuna kadar 1908 öncesinde cılız da olsa sosyalist hareketlerin var olduğunu, bu hareketlerin yayınlarının ve örgütlerinin bulunduğunu da.

Büyük Savaş'ın başlamasıyla yavaşlayan sosyalist hareket Ekim Devrimi'yle ivme kazanır. Osmanlı sosyalistleri için 1917 Devrimi, sosyalist fikriyatı tanımaları ve idrak etmelerinde yeni bir aşama olarak tecrübe edilmiştir. Siyasi tahliller yapma biçiminden yeni kavramlar edinmeye kadar yaşanan bu etkilenmenin neticesinde birçok örgüt ve yayın ortaya çıktı. 22 Eylül 1919 tarihinde Şefik Hüsnü'nün içerisinde olduğu ve Marksist bir parti olan Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası (TİÇSF) kuruldu. Anti-emperyalist çizgide hareket eden ve işgal altındaki işçiler arasında örgütlenen bu fırka dışında, Sosyal Demokrat Fırkası, Osmanlı Hürriyetperver Avam Fırkası, Radikal Avam Fırkası, Ahali İktisat Fırkası, Osmanlı Mesai Fırkası gibi farklı çıkar gruplarını ve iktisadi-siyasi güçleri temsil eden, dünyadaki ideolojik mücadeleden ve yeni düşüncelerden etkilenen örgütler ortaya çıktı (Akal, 2008: 162-163). Kapatılmış olan OSF ise Türkiye Sosyalist Fırkası (TSF) adıyla yeniden kuruldu ve ardından da partinin siyasi çizgisi doğrultusunda yayın yapan *İdrak* gazetesi çıkarılmaya başlandı.

Hüseyin Hilmi Bey'in 1922'de öldürülmesinin ardından, TSF tarafından temsil edilen siyasi hat sona erdi. Bunun yerine 1920'den itibaren gelişen sosyalist siyasetlerin "üç örgütsel kök" üzerinden ilerlediğini görüyoruz. Bunlardan ilki, 22 Eylül 1919'da Dr. Şefik Hüsnü, Ethem Nejat ve Ahmed Akif tarafından İstanbul'da kurulan Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası (TİÇSF) idi. İkinci hat, 10 Eylül 1920 tarihinde Mustafa Suphi'nin önderliğinde Bakü'de toplanan kongreyle kurulan Türkiye Komünist Partisi'ydi (TKP). Üçüncü hat ise 7 Aralık 1920 tarihinde Nazım Resmor (Öztelli) ve Baytar Binbaşı Salih (Hacıoğlu) Bey'in[3]

[3] THİF'in kurulmasının nedeni, İTC'nin solundan gelen Yeşil Ordu mensuplarının Mustafa Kemal tarafından kurdurulan Türkiye Komünist Fırkası'na (TKF) katılmayı kabul etmemesiydi.

önderliğinde kurulan Türkiye *Halk* İştirakiyyun Fırkası'ydı (THİF). Bu listeye "Sovyet Rusya ile ilişkileri etkilemek, bir yandan da yurtiçindeki sol akımları toplayıp denetlemek amacıyla" Mustafa Kemal'in "18 Ekim 1920'de Yeşil Ordu üyesi milletvekillerine kurdurduğu resmî Türkiye Komünist Fırkası" da (TKF) eklenebilir (Tunçay, 2008: 349).

Yeşil Ordu Cemiyeti Mayıs 1920'de İstanbul'daki saltanat çevrelerinin Milli Mücadele Hareketini Bolşeviklikle itham etmesi ve bu mücadeleye katılanları "kâfir" ilan etmesi üzerine Bolşevikliğin İslâmlığın uygulanmasından başka bir şey olmadığını söyleyerek, Sovyetlerle yapılması zorunlu işbirliğine elverişli bir ortam hazırlanması amacıyla" kurulmuştu. *Yeşil Ordu Nizamnamesi*'ne bakıldığında derneğin "İslamî-Komünist rengini açıkça ortaya" koyduğu görülmektedir. Çerkez Ethem'in önderliğinde ve M. Kemal Paşa'nın bilgisi dahilinde kurulan dernek ve Yeşil Ordu girişimi 1920 sonbaharında feshedilir. Hem Mustafa Kemal'in kurdurduğu TKF'ye hem de diğer Türkiye Komünist Partisi'ne bağlanmak isteyen Yeşil Ordu bunu başaramaz ve resmi TKF'ye katılarak ortadan kalkar (Tunçay, 2009: 284-301).

TKF, Ankara hükümetine silah ve mühimmat desteği veren Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) hükümetiyle yakınlaşmak için bir vesile olduğu gibi, Bakü'de kurulan ve Üçüncü Enternasyonal'e (Komintern) dahil olan TKP'yi devre dışı bırakmak amacını da taşıyordu. Ayrıca Ankara Hükümeti'nin etki alanı içerisinde yer alan bölgelerde Sovyet Devrimi'nin etkisini kontrol altına alabilmek ve bu devrimci sonuçtan etkilenen kesimlerin siyasi yönelimlerini, yeni parti vesilesiyle, Ankara Hükümeti'nin çeperine çekebilmek de hesaplanmıştı. Bu nedenle TKF kurulduktan hemen sonra Yeşil Ordu Derneği de dahil olmak üzere bütün sol hareketler yasadışı ilan edilip kapatıldı ve TKF altında toplanmaya zorlandı. Ancak bu Fırka Komintern'e dahil olmak için başvursa da kabul edilmedi[4] ve bunun üzerine

[4] 12 Temmuz 1921 tarihinde Anadolu'daki siyasi çalışmalarla ilgili bilgi vermek için Komünist Enternasyonal'in 3. Kongresi'nde konuşan Süleyman Nuri şunları söyler: "Başta Suphi Yoldaş olmak üzere yoldaşlarımızın öldürülmesi ve pek çok diğer yoldaşımızın tutuklanması, Kemal'in komünistlere karşı amansız mücadele yürüttüğünü göstermektedir. Kemal'in bizzat örgütlediği Parti [resmi TKF], komünistleri

Mustafa Kemal henüz üç ayı tamamlamış olan Fırka'yı kapatma kararı aldı. Mart 1920'de İstanbul'un tamamen işgal edilmesiyle birlikte serbest siyasi faaliyet dönemi büyük ölçüde sonlanmış oldu. Sosyalist liderlerin bazıları daha özgürce çalışabileceklerini umdukları Anadolu'ya doğru yola çıktı. Geride kalan parti üyeleri ise gizlenmek zorunda kaldılar. İstanbul, yeni doğmakta olan Türkiye'deki komünist hareketinin ağırlık merkezi olma özelliğini yitirmişti (Harris: 1967: 49).

İstiklal Mücadelesi ve SSCB

"Eğer komünizmi kabul etmek lazımsa bunu ancak Millet Meclisi kabul edebilir: Birtakım talep ve ihtilallerle olmaz."
Kâzım Karabekir

1920-23 arasında Türkiye'deki sol hareketlerin Sovyetler'in etkisiyle hareket ettiğini ve bu etkinin sosyalist devrimin zindeliği ile Türkiye'deki kurtuluş mücadelesinin bileşkesinde gerçekleştiği söylenebilir. Bu dönemdeki kırılmalardan biri Mustafa Suphi ve Mustafa Kemal'in mektuplaşmaları ve Ankara'da buluşmaya karar vermelerinin ardından Suphi Bey ve beraberindeki kişilerin Trabzon açıklarında öldürülmeleridir. Mustafa Suphi Bey bir heyetle birlikte Ankara'ya gitmek üzere Türkiye'ye gelir. Önce Kars'a gelip burada bir süre kalan heyet, Erzurum üzerinden yola çıktıklarında Muhafaza-i Mukaddesat Cemiyeti tarafından hazırlanan nümayişler nedeniyle Erzurum'a giremez. Bunun üzerine Trabzon'a gidilir ve orada da provokasyonlar ve gösterilerle karşılaşırlar. Bunun üzerine Ankara'ya gidilemeyeceği anlaşılır, Batum üzerinden Bakü'ye gidebilmek için bindikleri motorun arkasından hareket eden bir başka motordaki kişiler tarafından öldürülürler (Ocak 1921). Katillerin lideri Enver Paşa'ya yakınlığıyla tanınan Yahya'dır. Motordaki otuz bin "Rus ve Osmanlı altınını ve birçok mücevheratı Müdafaa-i Hukuk namına" alıp el koyan ve Suphi Bey'in hanımını kapatması yapan Yahya da bir buçuk yıl

kovuşturmak ve komünizmin her türlü etkisini yok etmek için, provokasyon amacıyla kurulmuştur. ... Komünist Partimiz, bütün kovuşturmalara rağmen Türkiye'deki ajitasyon faaliyetlerini sürdürmekte[dir]" (Nuri, 1921/2020:72).

sonra öldürülür. Suphilerin ve Yahya'nın öldürülme emrini kimin verdiği bilinmemekle birlikte Tunçay'ın kanaati bütün bu sürecin arkasında Kâzım Karabekir'in olduğu, Ankara'nın, yani Mustafa Kemal'in Suphilerin katledilmesinden haberinin olmama ihtimalinin yüksek olduğudur (Tunçay, 2009: 333-345).

Milli Mücadele döneminde sola yönelik baskıların artmasının başlıca nedenlerinden biri Sovyet Devrimi'nin Anadolu'daki mücadelenin yönünü belirleme olasılığı, diğeri ise tarım, ticaret eşrafı ile paşalar/yarı-aydın bürokratlar arasında kurulan sınıflar arası ve ulusal işbirliğinin sosyalistler tarafından tehdit edilmesiydi. Ancak sola yönelik baskı ve yıldırma politikaları Ankara Hükümeti'nin Sovyetlerle işbirliği ve anlaşmalar yapmasını engellemez; aksine, "antiemperyalizm" retoriğinde ya da perspektifinde bir siyasi uzlaşma ön plana çıkar. Bir yandan hükümeti devirmeye teşebbüs etmekle itham ettikleri solcuları cezalandırmak, diğer yandan antiemperyalist retorik ve sol görünümlü siyaset aramak şeklinde gerçekleşen bu ikili tutum, Ankara Hükümeti'nin Sovyetler'e karşı kendini korumasını sağlıyordu. Bununla birlikte Sovyetler'den gelen para ve silah yardımının hükümet açısından vazgeçilemeyecek kadar kritik olması, ilişkileri yakın ve dostane tutmayı da zorluyordu. Hükümetin bu tutumunun Sovyet Hükümeti ve Komintern tarafından da anlaşıldığını söyleyebiliriz (Yerasimos, 2000:164-174; Tunçay, 2009: 347-354).

Sosyalist hareketlerin Ankara'daki hükümeti fazlasıyla endişelendirdiğini söyleyebiliriz. İstiklal Savaşı sürecinde Anadolu'da komünist bir hareketin güçlenerek gelişmesi Sovyet Devrimi'nin ve sonrasında kurulan yeni rejimin Anadolu'yu etkisi altına alması olarak yorumlanmasına rağmen, bir tür antiemperyalizm ve Batı karşıtlığında uzlaşıldığı ve bu karşıtlık üzerinden temkinli bir ortaklığın kurulduğu anlaşılıyor (Yerasimos, 2000: 164-174). Orduda hekim olarak görev yapan Fuat Sabit Bey'in 3 Haziran 1920 tarihinde Moskova'dan gönderdiği mektuptan (Karabekir, 1960: 788-790) ve öncesinde, 24 Mayıs 1920'de Çiçerin'e verdiği rapordan anlaşılacağı üzere, "Anadolu hareketi" denilen yeni siyasal örgütlenmenin sosyalist bir hareket olmadığının ve bunun nedenlerinin altı çizilir.

Raporda kısaca Anadolu'daki milli hareketin temel motivasyonunu Batı'daki sınıf mücadelesinden değil, Doğu'ya mahsus

birtakım siyasi nedenlerden aldığı ifade edilir. Buradaki devrimci hareketlerin emperyalizmin etkisi nedeniyle sınıf değil ulus temelinde geliştiği, kapitülasyonlar nedeniyle sanayisi gelişemeyen ülkenin, yeraltı ve yerüstü kaynakları ile limanları, büyük şirketleri, ulaşım ve iletişim sistemleri, etkili ticari işletmelerinin "yabancıların elinde ya da onlarla birlikte çalışan Ermeniler ve Rumların elinde" olduğu, Anadolu halkının gerçek ve temel çelişkisinin bürokrasiden ve "hükümetin zulmü"nden kaynakladığı ifade edilir. Rapor Anadolu'daki hareketin Türk milliyetçiliği çizgisinin nedenlerini açıklayarak devam eder ve sonuç olarak kültür ve dinin yabancıların etkisinden kurtarılmasının, sermayeye karşı sınıfsal mücadelenin de "milli bir renk" almasının gerekli olduğunu öne sürer (Yerasimos, 2000: 225-227).

Osmanlı'da OSF'nin, THİF'nin ve Yeşil Ordu'nun İslamiyet ile sosyalizm arasında uzlaşma arayan girişimler olması, komünizmi İslamiyetin bir gereği olduğunu ileri sürmelerine karşın 1919 sonrasında aynı kadroların milliyetçilik ile sosyalizm arasında da bir uzlaşma aradığını söylemek zor değil. Buradaki "uzlaşma" kelimesi sosyalist hareketlerin dinleri ve milliyetçilikleri siyasi mücadeleleri ve amaçları için bir araç olarak kullanmak istemeleriyle sınırlı değildir. Böyle bir eğilim olsa da asıl neden, ideolojilerin kendilerini saflaştırma çabalarına karşı gündelik siyasi gelişmeler sebebiyle birbirine yaklaşan değerlendirme ve yorumlama pratikleriydi. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Osmanlı siyasi düşüncesini İslamcılık, Türkçülük, Osmanlıcılık gibi çeşitli başlıklar altında kategorilere ayırmamıza rağmen gündelik siyasi gelişmeler söz konusu olduğunda bu kategoriler birbirlerinden tamamen izole edilmiş siyasi kümeler olarak hareket etmedi. Dönemin tartışmaları ve sorunları karşısında herkes ve her siyasi hareket, bir diğerini de gözetmek ya da içermek, bazen de uzlaşmamak ve onları dışlamak üzere kendilerini motive etti. Bu motivasyon, herhangi bir siyasi hareketin içinde bulunduğu koşullarla ve ihtiyaçlarıyla ilgili olarak sürekli değişmekteydi. Dolayısıyla Osmanlı'daki sosyalistlerin din ve milliyetçilik ile ilişkileri, içerisinde bulundukları koşullarla ilgili olarak yeniden biçimlenen katmanlı ve karmaşık bir süreçti.[5]

[5] Çetinkaya'nın (2021: 13-55) "Osmanlıca Marksizm" makalesi, konuyla ilgili yaygın yaklaşımların eleştirisi ve verdiği bilgiler için önemli olmanın yanı sıra, Osmanlı'daki sosyalizm hareketine ve sosyalist

Bilindiği üzere, o dönemdeki sosyalistlerin birçoğu Anadolu'ya geçerek Milli Mücadele'ye katıldı. Ermeni ve Rum soluyla işbirliği aramış olmalarına rağmen karşılıklı milliyetçi önyargılar nedeniyle başarılı olamadılar. Milli Mücadele sürecini sosyalizme giden bir süreç olarak değerlendirenler varsa da sosyalistler içerisinde bunun yaygın bir kanaat olduğunu söylemek zordur. Bugünden bakıldığında Milli Mücadele'nin önderlerinin sosyalist olmadıkları gibi Sovyetleri kendi siyasi nüfuzları için ciddi bir risk unsuru olarak değerlendirdikleri de anlaşılıyor. Sovyetlerle ilişkilerini antiemperyalizm (ve Batı karşıtlığı) gibi görece muğlak bir ideolojik yakınlık düzeyinde tutmaya gayret eden, ama onlardan gelecek maddi ve lojistik desteği kaybetmeyi göze alamayacak kadar da diplomatik yakınlık kurabilen bu tercihin hem Sovyetler hem de Türkiye açısından kabul edilebilir ama temkinli bir ilişki olduğu da söylenebilir. Mustafa Suphi ve yoldaşlarının öldürülmesi gibi dramatik kırılmaların bile bu ilişkinin dengesini bozamadığını ve Milli Mücadele'nin desteklenmeye devam edildiğini eklememiz gerekir. Ancak bu süreç içerisinde Türkiye solunun giderek Sovyetik bir çizgiye yerleştiğini de görüyoruz. 1922 yılına gelindiğinde THİF ve TİÇSF, TKP çatısı altında Komintern'in 4. Kongresi'nde temsil edilmeye başladı. O döneme kadar TKP görece özgün düşünme eğilimlerini korurken zamanla bu niteliğini yitirip doğrudan Komintern'in stratejilerini benimser hale geldi. 1925 sonlarına gelindiğinde TKP'nin siyasetini Komintern'in şablonları belirlemeye başlamıştı (Tunçay, 2008: 351).

Türk Devrimi ve Türkiyeli Komünistler

Osmanlı dönemindeki partilerin herhangi birinin programında cumhuriyet talebi yer almaz. İlerici olan talepler genellikle yerel yönetimlerin güçlendirilmesiyle ilgilidir. Bunun nedenlerinin başında saltanat rejimi altında cumhuriyet fikrini dile getirmenin suç olması, bu fikrin kitleselleşmesinin önünde aşılması güç engellerin bulunması ve meşruti monarşi sayesinde de görece

hareketlerin tarihine nasıl bakılması gerektiği konusundaki yaklaşımı ve Osmanlı'daki siyasi düşüncelerin "devleti kurtarmak" amacına indirgenmiş olarak yorumlanmasına yönelik itirazları açısından da önemlidir.

siyasi hürriyetlerin sağlanabileceği düşüncesinin yaygın olması gelebilir. Bu nedenle 1920'lere kadar cumhuriyetçi denebilecek ya da cumhuriyeti de vadeden bir partiden ve siyasi hareketten söz etmek pek mümkün görünmüyor.

Osmanlı'daki sosyalist hareketlerin programlarında da cumhuriyet fikrinden söz edilmez. Sosyalist hükümetlerin demokratik merkeziyetçilik prensibiyle hareket edeceği ve yönetimi mümkün olduğu kadar yerelleştireceği ve herkesin siyasi ilişkilere dahil olabileceği bir sosyal-siyasi düzen hedeflediklerini ifade etmelerine rağmen cumhuriyet talebi dile getirilmez. Burada sosyokültürel ve demografik gerekçelerin de etkili olduğunu düşünebiliriz. Osmanlı ahalisinin dini gruplar ekseninde bölünmesi, millet-i hâkimenin sosyal-siyasi egemenliğinin saltanat tarafından temsil edilmesi, geleneksel otoritenin güçlü formu olan saltanatın dini bir kurum gibi kabul edilmesi (özellikle son dönemlerinde Osmanlı saltanatı ile hilafet makamının bir ve aynı şeyler olarak ifade edilmesi) ve saltanatın var olmadığı bir siyasal alanın düşünülememesi ya da gerçekçi görülmemesi gibi birçok neden olabilir.

Bu koşullar altında 1923'te Cumhuriyet'in kurulması ve devamında gerçekleşen Türk Devrimi ise ideolojik donanımından ziyade, siyasi-iktisadi ilişkiler üzerinden ona biçim kazandıran ve bir devrimci pratik olarak ortaya çıkmasına neden olan koşulların tarihsel kesişmesiydi. Milliyetçilik, kapitalistleşme ve modernleşme konusunda devrimci motivasyonlara sahipti. Ancak bunun aşağıdan bir talep olarak gelişemeyeceği, gelişmesinin önünde birçok yapısal engelin bulunduğu da bilinmekteydi.

Bu nedenle Türk Devrimi bir kadro hareketi olarak gerçekleşti. Cumhuriyet'in bir siyasi rejim olarak hem bu kadro hem de Osmanlı'daki bürokratlar ve sivil aydınlar tarafından kavranışında ön plana çıkan, belirleyici vurgu modernleşmeydi. Modernleşme, Batılı bir yatkınlık ve görgü olarak kavranmaktaydı - ki modernleşmenin tek örneği de Batı'daydı. Batı etkisi tümüyle yukarıdan aşağıya doğru gelen bir etki değildi. Bazılarının aşina olup yakınlık ya da ortaklık kurabildiği ve kendini ait hissettiği, bazılarınınsa tedirginlik, korku ve endişeyle izlediği bu sürece yönelik tepkiler, Türk Devrimi'nin ideolojik motivasyonunu anlamak için önemlidir. Batılılık ve modernleşmeyi bir bütün ola-

rak kavrayanlara karşın, modernleşmeyi Batı'dan/Batılı olandan ayırmak için uğraş veren kesimler, modernleşmeyi teknik bilgiye indirgeyerek Batı'yı bir kültür formuna indirgemeye çalıştılar. Batı'nın ilmini/tekniğini alıp ahlakını/kültürünü almamak şeklinde formülleştirilen bu siyaset sayesinde Batı, mücadele edilmesi gereken düşman/öteki imgesini korumaya devam edecek, Osmanlı'daki hâkim kimliğin kendini yeniden üretmesine zemin sağlayacaktı.

Cumhuriyet, bir yönüyle bu iki kategori arasındaki mücadelenin Batılı modernlik yanlıları lehine sonuçlanması anlamına gelmekteydi. Sosyalistler ise siyasi yönelimleri ve o dönemdeki tek siyasi modelin SSCB olması nedeniyle cumhuriyetçi ve modernleşmeciydi. Buna rağmen Kemalistlerle sosyalistlerin cumhuriyetçi ve modernist olmaları, sosyalistleri Türk Devrimi'nin bileşenlerinden birine dönüştürmediği gibi onun müttefiki olarak kabul edilmesine de pek olanak tanımadı. Aksine, 1925 yılında çıkarılan Takrir-i Sükun Yasası ile hedefe alınan kesimlerin başında yine sosyalistler geliyordu.

Takrir-i Sükûn'un yürürlüğe girmesiyle birlikte sosyalistler üzerindeki siyasi baskı yoğunlaştı ve tutuklamalar başladı. Kısa süre sonra, sosyalist hareketin önderlerinden Dr. Şefik Hüsnü, komünist faaliyetleri nedeniyle on beş yıl hapis cezasına çarptırıldı ve bunun üzerine yurtdışına çıktı. Türk Devrimi'nin karakteristiği ve yeni siyasi rejimin özellikleri belirginleştikçe sosyalistlerin geri çekildiği ve ayrışmaların derinleştiği söylenebilir. Bu süreçte sosyalist siyasi örgütlenmelerin içerisindeki güç mücadelelerinden ve bu hareketlerden ayrılarak Cumhuriyet ile birleşen yeni "sol" siyasi hatlar oluşmakla birlikte, sosyalist siyasi faaliyetlerini sürdürmek için yeraltına çekilmeyi göze alan gruplar da var olmaya devam etti. Sosyalist hareketin bu dönemi açısından özellikle 1927 yılındaki tutuklamalar önemli bir kırılma olarak kabul edilebilir.

Ancak buna geçmeden önce bahsedilmesi gereken şeylerden biri Takrir-i Sükûn sayesinde 1920'den beri süregiden siyasi konjonktürün gerçek anlamda sona ermesi ve legal siyasi alanın büyük ölçüde ortadan kaldırılmış olmasıdır. Aslında Anadolu'daki bağımsızlık mücadelesine katılan ve diğer yandan İstanbul'daki işçilerin örgütlenmesini ve dağınık haldeki örgütleri tek bir çatı

altında toplamaya çalışan Şefik Hüsnü liderliğindeki TKP'nin Cumhuriyet'ten başlıca beklentisi işçilerin örgütlenmesinin önündeki engellerin kaldırılması, toplanma ve örgütlenme özgürlüğünün sağlanmasıdır. Ona göre bu kazanımlar elde edilmedikçe Cumhuriyet'in sahici bir devrimci nitelik kazanması mümkün değildi.

Bu dönemdeki sosyalist siyasi stratejinin hedefi Osmanlı dönemindeki sosyalist siyasi partilerin, parti olmaktan ziyade sendika ya da işçi örgütleri gibi davranmasından kaynaklanan dağınıklığı gidermek ve işçileri, işçi örgütlerini tek çatı altında birleştirerek bunu siyasi güce dönüştürmekti. Bunun başlıca nedeniyse Osmanlı dönemindeki işçi örgütlenmelerinin, özellikle de İkinci Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908'deki grev dalgasından önce, 1860'lı yıllara, hatta daha da gerisine uzanan bir tarihi olmasına rağmen örgütlenme ve istikrarlı bir mücadele pratiği kazanamamış, daha doğrusu bu deneyimi biriktirememiş olmasıydı. Osmanlı devleti işçilerin örgütlenmesini ve grevleri, asayişi ve kamu düzenini bozmaya yönelik eylemler olarak kabul edip greve katılan işçileri de "potansiyel suçlular" ve "bozguncular" olarak gördüğü için 1908'deki grev dalgasını bahane ederek Ta'til-i Eşgâl Kanunu'nu çıkarıp bütün grevleri yasakladı. 1909-1912 arasında ancak otuz üç grev gerçekleşti. İTC hükümetinin egemenliği ve baskısı altındaki 1913-1918 yılları arasında gerçekleşen grev sayısı ise sadece beşti. 1919-1922 yılları arasında işgal atında olan İstanbul ve çevresindeki grev sayısı ise on dokuzdu (Karakışla, 1998: 27-52).

Bu dönemdeki işçi hareketleri büyük ölçüde milliyetçilik hareketinden etkilenmişti. Bunu kolaylaştıran nedenlerin başında Müslüman-Türk işçilerin kendi iş güvencelerini korumak ve işten çıkarılmalarını engellemek vardı. Türk Devrimi'nin yönetici zümresi ise milliyetçiliği Türk işçi sınıfının siyasi-iktisadi çıkarlarının ve milli egemenlik haklarının bir ifadesi olarak öne çıkarıyordu. Böylelikle yönetici kadro, kendi siyasi-iktisadi tercihleri ve çıkarları ile işçi sınıfının sınıfsal çıkarlarını milliyetçilik temelinde buluşturmayı başarmış oluyordu.

Bilindiği üzere, Osmanlı toplumundaki işçilerin önemli bir oranı Müslüman olmayan topluluklardan gelmekteydi ve siyasi ilişkiler gibi üretim ilişkileri de etno-dinsel kimlik grupları etra-

fında düzenlenmişti. Teknisyen, mühendis ya da usta gibi vasıflı iş gücünün büyük bir kısmı Avrupa'dan gelen yabancılardan oluşmaktaydı. En yüksek ücret alan işçi kesimi de bu gruptu. Bunların ardından Müslüman olmayan Osmanlı uyrukları geliyordu. En düşük ücreti ise Müslüman Osmanlı uyrukları alıyordu. Ücretlerin etno-dinsel kimlik gruplarına göre bölünmesi işçi sınıfını bölmekle kalmıyor, onları birbirlerine karşı ya da rakip olarak da konumlandırdığı için ücretler üzerindeki kontrolü ve baskıyı da kolaylaştırıyordu. Buna ilaveten, Büyük Savaş sırasında bazı yabancı şirketlerin Müslüman-Türk işçileri gerekçe göstermeden işten çıkarıp yerlerine Rum ve Ermeni işçiler alması gibi hadiselerin yaşanmış olması Müslüman-Türk işçilerin işlerini kaybetmemek için milliyetçilik hareketine yaklaşmalarını kolaylaştırmıştı. Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte Türk milliyetçiliği etrafında örgütlenen işçi cemiyetleri, yabancı şirketlerin etno-dinsel politikalarının bedelini Müslüman-Türk olmayan işçilere ödetmek istediler. Örneğin 1923 yılında yapılan grevlerde dile getirilen taleplerden biri "Müslüman olmayan işçilerin yerine Müslüman işçilerin alınması"ydı (Akkaya, 2010: 57-60).

Netice itibariyle, Müslüman-Türk işçi sınıfının milliyetçiliği kendi dar sınıf çıkarları için kullanması etkili bir işçi hareketi oluşturmasını sağlamadığı gibi yeni rejimin işçi sınıfı üzerindeki otoritesini ve etkisini güçlendirmiş oldu. Buradaki zımni "milli" pazarlık sayesinde işçilerin örgütlenmesi ve bunun için çaba göstermek giderek zorlaştı. TKP bu süreci yakından izlediği ve tecrübi olarak da bildiği için Cumhuriyet'ten başlıca beklentisi, işçi örgütlenmeleri üzerindeki baskıcı ve yasakçı tutumun ortadan kalkmasıydı. Açıkçası, Cumhuriyet rejimine geçmiş yeni devletin işçi örgütlenmeleri üzerindeki baskısının gerçekten kalkacağını büyük bir iyimserlikle umduklarını söylememiz gerekir. Bunun sanıldığı kadar kısa sürede gerçekleşmeyeceğini anladıklarındaysa yeni bir stratejiye yöneldiler. Komintern'in ve TKP liderliğinin de genel eğilimi ve siyasi stratejisi hem Cumhuriyet rejiminin desteklenmesi hem de işçiler arasında örgütlenme faaliyetlerine devam edilmesiydi. Ancak Takrir-i Sükûn'un ardından sosyalistlere yönelik olarak başlayan baskılar ve tutuklamalar Komintern tarafından önerilen stratejiye temelde zarar vermese bile çok geçmeden TKP'nin parçalanmasına neden oldu.

Bu gelişmeleri açıklamadan evvel, "1927 Tevkifatı" diye isimlendirilen sürecin hemen öncesinde komünistlerin yeni rejime nasıl baktıklarını kısaca özetlememizde fayda var. Yeni rejime ilişkin değerlendirmelerinde Şefik Hüsnü gibi Berlin'de örgütlenen Türkiyeli komünistlerin teorik donanımları kadar analitik yetenekleri de dikkate değerdir. Sovyet Devrimi'nin siyasi heyecanı halen devam etmektedir ve Komintern sayesinde yeni bir siyasi kültür ortaya çıkmaya başlamıştır. Türkiyeli komünistler de başından itibaren Bolşevik Devrimi'ne ve sonrasında Komintern'e yakın durmaya özen göstermekte ve onun siyasi analizlerini ve görüşlerini dikkate almaktadır.

Henüz Kasım 1922 tarihinde Komünist Enternasyonal'in 4. Kongresi'nde Orhan müstear ismiyle konuşan ve TKP heyeti sekreteri olan Sadrettin Celal Anadolu'daki komünistlerin gruplar halinde tutuklandığını ve İstanbul'daki sendikaların kapatıldığını ifade ederek "[B]u baskıları ve Kemalizmin bu yeni yönelişinin anlamını doğru kavramamız" gerektiğini söyler. Ona göre burjuva milliyetçi hükümet kurtuluş mücadelesinin başına geçmeyi başarmıştır. Bu nedenle TKP'nin önünde iki düşman vardır: emperyalizm ve milliyetçi burjuvazi. Emperyalizm, milliyetçi burjuvaziden daha tehlikeli olduğu için hükümet emperyalizmle mücadele ettiği sürece desteklenmelidir. "Öte yandan da, [TKP] işçiler ve köylüler için demokratik reformlar talep etmeye ve onları örgütlemeye devam" etmektedir. Celal'e göre emperyalizmle mücadele propagandası yaparak Doğu'nun ilgisini ve desteğini kazanan hükümet halkı aldatmış ve halk "üzerindeki hâkimiyetini sağlama almak için de Anadolu'nun her yerinde tamamen burjuvaziden, toprak ağalarından ve diğer vurgunculardan oluşan gruplar yaratmıştır." Celal, Türkiye'deki komünist partilerin milli kurtuluş hareketini desteklediğini, ancak "hükümetin, devrimci ve komünist ne varsa yok etmeye kararlı olduğunu" ifade ettikten sonra "emperyalizmin ve milli ihanet hükümetinin diktatörlüğü altında inleyen Türkiye emekçi" halkının kurtuluş gününü beklediği söyler (Celal, 1922/2020: 160-164).

Anadolu'daki halkın kimden, ne beklediği ayrı bir tartışmanın konusudur, fakat komünistlerin Cumhuriyet öncesinde bile Kemalizmin siyasi yönelimlerinin farkında olduklarının altını çizelim. 1927 Tevkifatı'ndan biraz önce, Eylül 1926 tarihinde,

Şefik Hüsnü komünistler açısından Türkiye'deki "milli devrimci hareket[in] toplumu feodalizmden ve padişahlığın kalıntılarından temizleyerek, [komünistleri] proletarya devrimine" yaklaştıracağı ve emperyalizmle mücadeleyi pekiştireceği için desteklenmesi gerektiği konusunda herhangi bir tereddüdün olmadığını ifade eder. Kemalizm küçük burjuva niteliği taşıyan, kapitalist eğilimlere sahip ve kapitalist rasyonellikle bağdaşmayan geçmişe ait bütün yapıları ve değerleri milliyetçilik aracılığıyla tasfiye etmesi bakımından önemlidir (Değmer, 1926a/2020: 414-420).

Şefik Hüsnü komünistlerin 1925'te Kemalist burjuvaziden korkunç bir darbe yemiş olduğunu hatırlatır. Güya Şeyh Sait'in isyanı nedeniyle oluşan istikrasızlığı gidermek ve güvenliği sağlamak bahanesiyle getirilen Takrir-i Sükûn yasası "kamuoyuna yalnızca padişah yanlısı gericileri can evinden vurabilmek için bir silah olarak sunulmuş, ancak... komünistlerden kurtulmak için kullanılmıştır." Şefik Hüsnü komünistlerin "Kürt İsyanı'nın amansızca bastırılmalarından yana olmaları ve feodalizmin tasfiye edilmesinde Halk Partisi'ni bütün güçleriyle destekleyeceklerini açıklamaları ilginçtir," der. Ona göre burada göz ardı edilen mesele, İsmet Paşa tarafından kurulmuş dikta rejiminin emekçilerle komünistler arasındaki bağları aniden kopartmış olmasıdır. Belli ki başlangıçta milliyetçi burjuvaziyi küçümseyip onu kolaylıkla devre dışı bırakabileceğini düşünen komünistler yanılmışlardı. Devam eden süreçteyse hiçbir hukuki ilkeye dayanmadan gerçekleştirilen tutuklamalar ve yargılamalarla ortaya çıkan panik havası, komünistlere yönelen ilginin korkuya dönüşmesine neden olmuştu. Son olarak komünistlere verilen ağır cezalarsa bütün umutları ortadan kaldırmış ve milliyetçi demokrasiden herhangi bir şey beklenmemesi gerektiğini gözler önüne sermişti. "Kemalist terörün başlamasından önceki dönemde" legal alanda yapılan örgütlenmeler büyük ölçüde sağlanmış olmasına rağmen bir yandan da illegal örgütlenmenin gerçekleştirilmemiş olması, hasarın daha büyük olmasına neden olmuştu (Değmer, 1926b/2020: 437-441). Ayrıca 1927 Tevkifatı'yla birlikte yaşanan adaletsizlikler ve hak ihlallerinden bahsedilerek Kemalist hükümetin Türkiye'deki işçilere ve köylülere değil, gericilerin ve emperyalistlerin menfaatlerine hizmet ettiği, gerçek ba-

ğımsızlık için Kemalist hükümetle mücadele edilmesi gerektiği de Komintern raporlarında yer alır (Rıza, 1927/2020: 506-509).

Öte yandan Ankara'da Türk-Sovyet Ticaret ve Seyrüsefer Antlaşması imzalanmakta (Mart-Nisan 1927) ve 10 Aralık'ta Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP) Merkez Yürütme Kurulu'na dışişleri hakkında verilen raporda "Türkiye'yle ilişkilerimiz hiçbir zaman şimdiki kadar sıkı ve dostça olmamıştır" ifadesi yer almaktaydı. Hükümetin Türkiye'deki komünistlere yönelik tutumu ise açıkça saldırgandı. Başbakan İsmet İnönü 4 Mart 1929 tarihinde Takrir-i Sükûn'un kaldırılması vesilesiyle "... her çeşit Cumhuriyet aleyhtarına yardakçılığa yeltenen bir gizli propaganda da komünist adını taşıyan mahdut bir zümreden yayılır" derken, 6 Ağustos 1929 tarihinde Ankara'dan İstanbul'a giden trende bulunan Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk kendisini karşılamak üzere Eskişehir istasyonunda toplanan Yargıtay başkan ve üyelerine "ünlü anti-komünist söylevini" verir ve "Türk Milleti, kendisinin ve memleketinin yüksek menfaatleri aleyhine çalışmak isteyen müfsit, sefil, vatansız ve milliyetsiz sebükmağızların (hafif beyinlilerin) hezeyanlarındaki gizli ve kirli emelleri anlamayacak ve onlara müsamaha gösterecek bir heyet değildir... Bu memleketteki Komünistler, yalnız bizim tevkif ve hapsettiklerimizden ibaret değildir. Bu işlerle bizzat yakından alakadar olacağım," der. TKP ise Cumhurbaşkanı'nın bu ifadelerini kendilerine yönelik savaş ilanı olduğunu söyleyen bir bildiri yayımlar. Bildiride "Mustafa Kemal Paşa, komünistlere uzun uzadıya küfür ettikten sonra onları ordu kuvvetiyle tehdit etmiş ve ilk defa olarak komünistlere karşı mücadelede, Türkiye amelesinden, köylüsünden ve esnafından yardım dilemiştir" denilerek komünistlerin Türkiye burjuvazisi için gerçek bir tehdide dönüştüğünün anlaşıldığını, işçiler, köylüler ve ordu içerisindeki örgütlenme çalışmalarına ağırlık verilmesi gerektiğini söyler (STMA, 1988: 1891-92).

Sol Kemalizm: Kadrocular

1927 Tevkifatı'nın önemli sonuçlarından biri TKP içerisindeki bölünmedir. Parti içerisindeki güç mücadelesi Vedat Nedim Tör'ün Şefik Hüsnü'yü ihbar etmesine kadar varır. Tutuklanan-

lardan biri de Şevket Süreyya Aydemir'di. 1925 yılında İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanan ve on yıl ağır hapse mahkûm olan Şevket Süreyya Bey, kısa süre sonra yapılan bir yasa değişikliği sayesinde serbest bırakılmıştı. Hapisten çıkınca da Vedat Nedim Beyle birlikte TKP yönetiminde çalışmaya başladı. 1927 Tevkifatı'ndan sonraki yargılamalardan Vedat Nedim ve Şevket Süreyya beraat ettiler ve kısa süre Sol Kemalizmin ilk yayını olan *Kadro*[6] dergisi etrafında yeni bir entelektüel çevre kurdular.

Türkiye sosyalist düşünce hareketi içerisinde yaşanan bu kırılmayı, yukarıdaki yönelimler eşliğinde ele almak mümkündür. Henüz 1930'a gelmeden önce Şefik Hüsnü ve çevresindeki komünistlerin nazarında Kemalizm, gerici ve emperyalist bir projeye dönüşen hayal kırıklığının adıydı. 1930'lardaysa istibdat rejiminin baskısı sosyalistlere nefes aldırmaz hale gelmişti. 1920'ler boyunca yapılan konuşmalar ve yazılan raporlarda dile getirilen Kemalist terör, diktatörlük, baskı rejimi gibi ifadeler 1930'lar boyunca yapılan sosyalist siyasi analizlerin klişe kelimelerine dönüşmüştü. Ancak diğer taraftan Türkiye'de bir dönüşüm de yaşanmakta, modernleşme politikalarının sonuçları ortaya çıkmakta ve Kemalist devrimlerin işaret ettiği muasır medeniyetin ufuk çizgisini görmeye başlayan yeni bir zümre belirmekteydi.

Kadro hareketini, Türk Devrimi'ni ve Kemalist modernleşme hamlesini sola bükmeyi hedefleyen ideolojik tahkimat arayışlarından biri sayabiliriz. Kadroculuk, Vedat Nedim ve Şevket Süreyya'nın Marksizm ve Leninizm literatürünü antiemperyalist ve milliyetçi çerçeveye uyarlayarak, bir Türk devrimi olarak Cumhuriyet'in iktisat politikalarını sol-devletçiliğe yaklaştırmak ve Kemalist devrimciliğin statükoya dönüşmesini engellemek şeklinde özetlenebilir. Kadroculaların büyük bir kısmının, ideolojik olarak Türkçülükten komünizme, sonra da sol devletçiliğe doğru hareket eden aydınlardan oluştuğu söylenebilir. *Kadro*'yu

[6] Kadro hareketi ve *Kadro* dergisinin kurucuları Şevket Süreyya (Aydemir), İsmail Hüsrev (Tökin), Mehmet Şevki (Yazman), Vedat Nedim (Tör), Burhan Asaf (Belge) ve Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) ile bu çevrede yer alan bazı aydınlardır. Dergi Ocak 1932'de yayımlanmaya başlar ve Ocak 1935 yılında son sayısını yayımlar. Dergide İsmet İnönü'nün bir yazısı olmak üzere, Behçet Kemal Çağlar ve Falih Rıfkı Atay'ın da yazıları yayımlanmıştır.

çıkaran aydınların, özellikle TKP'den ayrılanların, Marksist düşünceyi tümüyle terk ettiği de söylenemez. Siyasi olarak TKP'den ayrılmış olmakla birlikte, ülkedeki yeni gelişmelere uygun yeni çözümlemeler sayesinde Türkiye'nin "muasır medeniyetleri" yakalayabileceğini, hatta onu aşabileceğini düşünmektedirler,[7] tıpkı Sovyetlerin kapitalist aşamayı atlamayı başarması gibi. Tekeli ve İlkin'e göre (2003: 514-515) Kadrocular kendi siyasi formülasyonlarının ve kalkınma stratejilerinin Kemalizmle uzlaşabileceği konusunda kendilerinden çok emindi. "Kemalizmin çok pragmatik olduğunu, bu nedenle ulaşılan sonuçlar uygun olduğu takdirde onunla uzlaşmanın kolayca olabileceğini [ve] Kemalizmin dünya görüşü olan ve maddeci bir niteliği olan pozitivizmin, tarihi materyalizmle bağdaşabileceğini" varsayan Kadrocular, kendilerini Türk devriminin ideolojik öncüleri olarak konumlandırmak istiyordu.

Kadrocular yeni devletin organik aydını olmak vazifesine talip olan kişilerdi ve başarısız oldularsa bile düşünsel katkıları ve etkileri kendilerinden sonra gelen aydın kuşağı açısından yadsınamaz. Kemalist devrimlerin içerisindeki fikri özü, muhtevayı, amacı billurlaştırmayı, onu toplumsallaştırmayı ve ileri taşımayı hedefleyen, yeni kurulan rejime aşağıdan inançla bakarken onun kendisine yukarıdan bakma biçimini belirlemek isteyen[8] ve nihayet toplum ile devlet/iktidar arasında ilişkiyi kurmayı ve topluma Kemalizmin ideallerini göstermeyi ilke edinen bir aydın hareketiydi. Kadroların "inkılapçılık" davasını beklenenden daha fazla ciddiye almaları ve inkılapçılıkta ısrarcı olmaları, belli bir güce erişmiş siyasi ve bürokratik eliti rahatsız

---

7 Komünist hareketten gelmemesine rağmen *Kadro* dergisinin kurucularından biri olan Yakup Kadri'nin *Ankara* romanını (1934) bu çabanın bir tezahürü olarak okuyabiliriz.

Tanıl Bora'nın (2017: 160) aktardığı şu anekdot bilhassa yeni rejimin elitlerinin Kadroculara bakışını özetler niteliktedir: "1941-45'te CHP Genel Sekreteri olan Memduh Şevket Esendal'ın [1884-1952] bir mektubunda, tek parti rejiminin komünistlerden 'istifade etme' stratejisini izah edişi ilginçtir: 'Yerli malı ise, bizim bir varlığımız sayılır. Bir gün kullanmak sırası gelirse gene bizdendir, dışarıdan almayız. Komünistliğe inanmış ve bilgili adamlarımızın olmasında hiçbir kötülük yoktur. Biz onlara bugün izin vermeyiz, onları öldürtmek de hiç istemeyiz.'"

etmiş gibi görünmektedir. Özellikle "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kütle" idealini Kemalist bir program olarak benimseyen ve Kemalizmi pür devletçiliğe, onu da doğrudan halkçılık ve milliyetçilik eksenine indirgeyen bakış açısı ile Türk Devrimi'ni dünyanın diğer ezilen halkları için bir devrim modeline dönüştürme çabası Kadro hareketinin öne çıkan başlıca özellikleriydi. Bu nedenle "Kadro adının seçilmesi gelişigüzel değildir. İdeolojik ilkeler, onları sindirmiş, uygulama ve yayma kabiliyetine sahip öncü kadroları gerektiriyordur" (Bora, 2017: 160).

Kadrocular her kesim tarafından eleştirildiler. Kemalistler kendilerine Kemalizm öğretmeye, hatta Kemalizmi bozmaya yeltenmekle; muhafazakâr ve liberallerden oluşan sağcı kesimler Kadrocuları Bolşevik ve elbette komünist olmakla; komünistler ise kafa karışıklığı içerisinde ham fikirlerden oluşmuş[9] burjuva milliyetçiliği yapmakla, gericiliğe ve emperyalizme hizmet etmekle...

"Önümüzde taklit edebileceğimiz hiçbir örnek göremiyoruz." Vedat Nedim'in *Kadro*'nun ilk sayısında ifade ettiği bu görüş, müstemlekeden kurtuluşa ermeyi başaran bir devrim şeklinde tanımladığı Türk Devrimi'ni biricik tarihsel deneyim olarak gören, bunun "muhakkak" evrensel bir modele dönüşmesi gerektiğini savunan, bunun için gayret gösteren bu özcü yaklaşım, pek kısa sürmüş olsa da Türkiye'deki komünist hareketten koparak kurulmuş olması ve bir yanıyla Galiyevcilik ya da ulusalcı/milli-sol çerçevenin ilk örneklerinden birini oluşturması bakımından not edilmelidir. Özellikle tarih, 1960'lara doğru ilerledikçe Türkiye'deki sosyalist hareketler içerisinde ortaya çıkacak siyasi ayrışmaların içerisinde Kadro hareketinden gelen esintilerin gezindiği söylenebilir.

Kadro'nun yayın hayatından çekilmesiyle birlikte Türkiye'deki yeni devletle diyalog kurması ve sosyalist olmasa bile sol si-

[9] Konumuz açısından eklemek gerekir ki, *Kadro*'nun ilk sayısı hakkında "Ben" mahlasıyla Dr. Şefik Hüsnü de uzunca bir değerlendirme kaleme alır ve "Kemalist dalkavuklar" diye hitap ettiği yazarların görüşlerini sertçe eleştirirken hem Kemalist inkılapları hem de yazarları ve onların Kemalizme yükledikleri devrimci ve antiemperyalist içeriği epey istihfaf içeren ifadelerle kınamaktan geri kalmaz (bkz. Tekeli & İlkin, 2003: 557-573).

yasete alan açması muhtemel politikaları gündeme getirebilecek herhangi bir siyasi çevre kalmamış oldu. Önce komünistlerin, ardındansa sola yakın kesimlerin örgütlerinin dağıtılmasının akabinde komünistlerin yeniden örgütlü bir biçimde Türkiye gündemine dönmeleri için yaklaşık yirmi beş yıl geçmesi gerekti. Bu yıllar zarfında komünistler gizli örgüt faaliyetleri yürütecek, bir yandan kendilerini Kemalizmin gadrinden korumaya çalışırken diğer yandan onun modernist siyasetlerini korumak ve savunmak mecburiyeti hissedeceklerdi. Solun içinde kalan ama Kemalizme eklemlenmeyi de hedefleyen sosyalist sol içinse "ortanın solu" zamanlarını beklemek gerekecekti.

Tek Parti Dönemi ve Sol Hareketler

Komünistlerin Kemalizme bakarken yaşadıkları ikircikliliği anlamak zor değil. 1930'lara kadar bir yandan burjuva milliyetçiliğine ve yerel güç odaklarını yeniden üretmeye dayalı sağ devletçilik ile sürdürülen kalkınmacılık anlayışını eleştiren komünistler, diğer yandan Kemalizmin modernleştirici siyasetlerini ve modernleşmeye engel yapılarla mücadelesini desteklenmişti. Ancak 1930'lar boyunca yoğunlaşan antikomünist siyasetler ve polisiye baskı, solun cesametini epeyce daralttı ve dar bir çevreye sıkışmasına neden oldu.

Kemalizm ve onun devletçilik siyasetine dayalı modernleşme uygulamaları, 1929-32 yılları arasındaki iktisadi Buhran Dönemi'nde ivedilik kazandı ve güçlendi. Yeni Türk devleti, uluslararası ilişkilerdeki denge siyaseti sayesinde Avrupa'daki siyasi ve iktisadi gelişmelerden olabildiğince az etkilenmeye çalışıyordu. Bir yandan Sovyetlerden alınan ekonomik yardımlar sayesinde büyük ölçekli yatırımlar yaparken diğer yandan Almanya'da iktidarı ele geçiren Nazizm hareketiyle yakın ilişkiler kurmayı önemsiyordu. Buna rağmen 1930'larda Avrupa'da yaşanan ekonomik ve siyasi gelişmelerin Türkiye'yi doğrudan etkilediğini söyleyebiliriz. Fakat bundan daha da önemlisi Kemalizmin Türkiye'de kurmaya çalıştığı yeni düzenin inşa sürecidir. Milliyetçilik ve Batıcılık kadar devletçiliği de merkeze alan bu düzenin yaratmak istediği yeni insanın inşası için girişilen propaganda ve eğitim faaliyetleri, aynı zamanda bir kültür dev-

rimi projesini içermekteydi. Bu proje, o esnada yükselişe geçen Nazizm ve faşizm hareketleriyle içsel yakınlık kurmaya yatkındı. Aynı zamanda etno-seküler milliyetçilik için gerekli maneviyat ihtiyacı Türklük ve onun etrafından kurulan mistik tarih anlatısıyla giderilebiliyordu. Diğer yandan Sabiha ve Zekeriya Sertel tarafından hazırlanan *Resimli Ay* gibi sol mecmuaların yayımlanmaya başladığını, TKP'nin merkez kadrosunun çizgisinden giderek uzaklaşmaya başlayan Nazım Hikmet'in şiirlerinin yayımlanmasını ve "bazı taşra şehirlerinde kaliteli öğretmen dergilerinin çıkmaya başlaması ve bunların sol nitelikte bazı şiir ve yazılar" içeriyor olmasını da not edelim (Tunçay, 2009: 113-115).

1920'ler boyunca ikircikli bir biçimde ele alınan Kemalist rejime ilişkin siyasi tutumun 1930'larda kendi içinde ayrışmaya başladığı söylenebilir. Kadro hareketi kendini komünizm mücadelesinden ayırmış olmasına rağmen nihayetinde yeni rejimin solunda konumlanmaya ve rejimin ideolojik referanslarını sol içerisinden meşrulaştırmaya çalışmıştı. TKP içerisindeki tartışmalarsa hem Komintern'in, daha doğrusu Sovyetlerin yürütmek istediği denge siyasetine yönelik itirazlardan hem de TKP'nin ülkedeki siyasi mücadele stratejilerine ilişkin farklı anlayışlardan kaynaklanıyordu.

Bu dönem, komünistlerin yaşamakta olduğu ikircikliğin biraz daha karmaşıklaştığı bir dönem olarak da kabul edilebilir. Kemalizmi feodal ve "gerici" dini/İslami ayaklanmalara karşı destekleyen komünistler Kemalizmin kendilerini de rejim karşıtı hareketlerden sayıp saldırması karşısında kendini koruyabilecek halk desteğinden, sosyal ve siyasi güçten mahrumdu. Ama buna rağmen işçileri örgütlemeye ve yayın faaliyetlerine devam ederek işçi haklarının korunması için çeşitli talepleri gündeme getirmeye çalıştılar, ki bu çabaların tümüyle başarısız olduğu da söylenemez.

Antifaşist Halk Cephesi siyasetinin 7. Komintern Kongre'sinde kabul edilmesi ve desantralizasyon kararıyla birlikte Kemalist rejimle kurulacak ilişkinin yakınlaşmayı zorladığı anlaşılıyor. Burada ilginç olan TKP'nin ve elbette Şefik Hüsnü'nün, başından beri çok sertçe karşı çıktığı Kadroculların siyaset tekniğine yaklaşmasıydı. Bu dönemde, yani 1930'ların başında, TKP'nin Kemalist Cumhuriyet'e bakışını özetleyen en iyi yayınlardan biri

ise *İnkilâp Yolu* dergisidir.[10] Dergide Kürt isyanları özelinde Kemalist Cumhuriyet siyaseten eleştirilirken, komünistlerin geçmiş dönemde yaptıkları analizlere ilişkin özeleştiri de yapılır.

Temmuz-Ağustos 1930 tarihinde "Marxist leninist siyasi mecmua" alt başlığıyla yayımlanan derginin ilk sayısındaki ilk yazının başlığı "Geçmişe Tenkidi Bir Bakış"tır. Anadolu'daki Kemalist burjuvazinin üzerindeki "demokrasi cilası"na rağmen Kurtuluş Savaşı'nın başından itibaren "bilfiil sınıfı diktatörlüğünü" gerçekleştirdiği ve Şeyh Sait İsyanı (ilk Kürt isyanı) nedeniyle bu diktatörlüğün (Takrir-i Sükûn vesilesiyle) açıktan açığa uygulandığı ve "resmî bir mahiyet aldı"ğı söylenir. Kemalizm ahaliye haysiyetsiz kalabalıklar muamelesi etmesine rağmen riyakâr bir halkçılık kıyafetine bürünerek "[M]illici burjuvazi hükümranlığının siyasi propagandacısı hizmetini" sürdürmektedir. Dergiye göre komünistlerin 1925'e kadar Kemalizmin ilerici rolünün ciddiye alınıp desteklenmiş olmasında Kemalist burjuvazinin ikiyüzlülüğü büyük rol oynamaktadır. Kemalist hükümetin söyledikleri ile yaptıkları arasındaki mesafe zamanla anlaşıldığı için, farkındalıktaki bu gecikme komünistlerin yanılmasına ve hükümeti destekleyen açıklamalar yapmasına neden olmuştur. İkinci yazının başlığı ise "İkinci Kürt İsyanı"dır. Yazıda "halk fırkası hükümeti ikinci defa olarak bu vahim gaile ile karşılaşıyor" denildikten sonra bu isyanın son isyan olmayacağını, aynı sebeplerin benzer sonuçlara neden olacağını, "halk fırkası diktatörlüğü" gibi yönetimlerin bu tür isyan hareketlerini sadece ham kuvvet kullanıp kan dökerek kökünü kazımak istediklerini ve isyanı bastırdıklarında sorunu da çözmüş gibi varsaydıklarını ifade eder. Hükümet sadece askeri güçlerle bastırmaya çalıştığı bu olayların her fırsatta yeniden ortaya çıkacağını hesap edememektedir. Bu isyanların ortaya çıkmasına neden olan sosyal nedenleri incelemediği gibi nüksetmelerine neden olan sebepleri ortadan kaldırmaya yönelik siyasi girişimlerde de bulunamamaktadır. Dergiye göre bu "fırka burjuvazinin sınıf şuuruna

[10] Derginin *İnkilâp Yolu* ismini seçmiş olmasının kasıtlı bir gönderme içerdiğini düşünebiliriz. Kemalist inkılapların içerdiği ilericilik misyonunu benimseyen ve bunu daha ileriye (komünizm) taşımayı hedeflediklerini ima eden bu tercih, Kemalistleri ise kendi inkılaplarına ihanet etmekle itham etmektedir.

ermiş bir siyasi teşkilatı" olarak hareket etmektedir (akt. Tunçay, 2009: 233-238).

TKP'nin Kürt isyanını siyasi olarak desteklediğinden söz edemeyiz. Burada daha ziyade, isyanın ortaya çıkmasına yol açan koşulları analiz etme girişimi söz konusudur. Parti, Kürt isyanlarını bir halk isyanı olarak görmektedir. Bu isyanı örgütleyen kadro ve bu isyana dışarıdan destek verenler ile "heyecanla ona iştirak ve uğrunda canını feda eden köylülük ve yoksul halk" arasında bir ayrım yapılması gerekir. "Burjuva gazetalarının eşkiyadan, çabulcu çetelerinin tenkilinden bol bol bahsetmelerine rağmen, tam manası ile hoşnutsuz bir halkın hükümet siyasetine karşı kütlevi bir kıyamı karşısında bulunuyoruz." İsyanların siyasi mahiyetine gelince, lider kadrosunun ve "ona istikamet verenlerin şiarları, niyetleri ve intisapları itibarıla, imperiyalisme alet olan, halkın ve inkılabın menafiine mugayir, koyu mürteci geri bir harekettir" diye yazmaktadır. Sosyal nedenleri ise halkın "dertleri ve duyguları" ile ilgilidir. Her şeyden önce "milli ekalliyetleri diledikleri gibi yaşamak haklarından mahrum" eden, burjuvazinin iktisadi çıkarları uğruna yoksulluğu derinleştiren, "zenginleşen tabakaların menfaatine uygun" siyasetler izleyen, halk düşmanı ve baskıcı bu "siyaset sistemine" son vermek dışında "sefalet ve iztiraptan yakayı sıyırmanın çaresini göremiyor." Bu nedenle "isyan mazlum köylülüğün bir kurtuluş mücadelesidir. Bu mücadelede mürtecilerin peşinden gitmekle köylülük feci surette yanılıyor... Fakat onu mazur görmek lazımdır" dedikten sonra TKP'nin "yoksul köylülük" için öncülük rolünü yapamamış olmasının özeleştirisi yapılır. Devamında ise "sınıf şuuru namına hiçbir tezahürün" olmadığı Kürt köylülüğündeki milli şuurun neden ve nasıl bu kadar hızla inkişaf ettiği üzerinde durulur. Son olarak Fırka Programı'nın 11. maddesine[11] atıfla Kürt meselesin-

[11] 11. madde azınlıkların Türkiye'den ayrılmak da dahil olmak üzere Leninist ilkenin, kendi kaderini tayin hakkının altını çizer: "T.K.P. milli ekalliyetlerin, Türkiyedan ayrılmak hakkı da dahil olmak üzere, mukadderatlarını bizzat tayin etmek haklarını bila-kaydü şart tanır... bu ekalliyetlerin emekçi kütlelerine, bey ve ağalarının ve burjuvazilerinin -kısmen halk fırkasına yanaşmak ve kısmen de imperyalisme satılmak şekillerini alan- hiyanetlerini izah ile, onları türk emekçilerile birlikte, istismarcı sınıflara ve imperyalisme karşı mücadeleye sevkeder. ... T.K.P. köylülerin ve köçebe aşiret efradının yarı-derebeyi

deki konum açıkça ifade edilir. Ancak, bundan önce yapılması gereken şey halkı zorbalara, "mütegallibeye esir olmaktan" kurtarmaktır. Böylece "Kürtler ve Lazlar gibi en tabii ve iptidaî haklarını istimal iradesinden mahrum yaşayan" köylülerin "imperyalisme ve mürteci siyaset fesatçılarına alet olması tehlikesi"nin ortadan kalkacağını, bu sayede "Kürt paryaları Türk emekçilerile el ele, omuz omuza" devrimci hareketlere atılacaklarını ve "imperyalist sermaye ile uzlaşan kemalist türk burjuvazisin hâkimiyetini devirmek ve onun yerine amele ve köylünün inkılapçı diktatörlüğünü ikame etmek uğrunda" birlikte çarpışacaklarını ifade eder (akt. Tunçay, 2009: 238-244).

Dergideki bir diğer yazının başlığı "Muhalefet Oyununun İç Yüzü İmperyalisme Teslim Olmağa Hazırlanan Halk Fırkasının Bir Kısmı 'Serbest Cumhuriyet Fırkası' Namını Takındı"dır. Yazara göre Mustafa Kemal'in talebiyle Ağustos 1930 yılında kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) ile CHF "diye ayrı ayrı iki mevcudiyet yoktur." CHF liderliği siyasetlerini burjuvazinin istekleri ve emperyalizmin çıkarları doğrultusunda değiştirmek istedikleri için Mustafa Kemal'in teşebbüsü ile "milli istiklâli imperyalisme satmağa ve ona teslim olmağa karar" verdiler. Yazıda her iki parti de "sermayedar burjuvaziyi temsil ettikleri için, aynı derece bizim düşmanlarımızdırlar" denilmektedir (akt. Tunçay, 2009: 246-247). Buradaki örnekler çoğaltılabilir, ancak görüldüğü üzere, Kemalist rejimin Cumhuriyet olarak tanımladığı yeni siyasi rejime ilişkin sınıfsal-ideolojik eleştiriler açıkça dile getirilmekte, burjuvazinin iktidarı olarak ifade edilen Kemalizm ile irtica başlıca hasımlar olarak konumlandırılmaktadır.

Kemalist rejime yönelik 1930'lardaki bu sert siyasi muhalefetin desantralizasyon/separat siyasetiyle birlikte değişime zorlanması kaçınılmazdı. Kaldı ki, 1940'lara yaklaşıldığında yeni bir dünya savaşının eşiğine gelinen Avrupa'daki siyasi istikrarsızlık ve devam edegelen ekonomik kriz Türkiye'deki ırkçılık-Türkçülük siyasetinin nüfuz kazanmasını kolaylaştırmıştı. Ayrıca hükümetin ve ordu içerisindeki rütbeli kurmayların arasında da Nazizm ideolojisine duyulan sempatinin bu nüfu-

efendilerine ve reislerine esir olmaktan kurtulmaları için, bu bey ve ağalara ait erazi emlak ve hayvanatın köylülere ve aşiret efradına parasız dağıtılmasını talep eder" (akt. Tunçay, 2009: 243).

zu kolaylaştırdığını söylemek mümkündür. Özellikle "Faşizmin İtalya'da, Nazizmin de Almanya'da kitleleri harekete geçirmede sağladığı başarı ve başta silah üretimi olmak üzere endüstriyel üretimde kaydettiği aşamalar CHP içinde devletçi kapitalizmin önderliğini yapan Peker" ve benzeri birçok etkili siyaset elitini "büyülemişti" (Yıldız, 2009: 60). Bu büyülenmeye karşı siyasi tepki ise üniversitedeki bazı akademisyenlerden ve pek az sayıda aydından geldi.

Böylece 1940'lı yıllarla birlikte Türkiye'deki komünist hareketin siyasi muhalefetinin yeni bir faslı başlamış oldu. Kemalist milliyetçi burjuvazi ve irticayla mücadeleye, "Milli Şef" İnönü liderliğindeki hükümetin iktisadi tercihleri, uygulamaları ve ırkçılık da eklendi. İkinci Dünya Savaşı başlamış, 18 milyon kişiden oluşan Türkiye nüfusunun ve 2 milyona yaklaşan ordu mensubunun iaşesini karşılamak hükümetin başlıca gündem meselesi haline gelmişti. Bu dönemde "katı fiyat denetimleri ve tarım ürünlerine düşük fiyatla el koyma yöntemleriyle çözmeyi" hedefleyen Milli Korunma Kanunu (18 Ocak 1940) savaşın muhtemel etkilerinden sakınmak için hem burjuvaziye hem de işçi sınıfı ve küçük çiftçiler aleyhine müdahaleler içeren bir kanundu. Başlıca yönelimi ise devlet kapitalizmini ekonomik alana tamamen hâkim hale getirmekti. "Ücretli iş yükümlülüğü, çalışma süresinin uzatılması ve ücret sınırlaması gibi işgücünü denetleyen hükümlerin yanı sıra; iş çevrelerinin başıboş at oynatmalarına karşı da hükümetlere, özel işletmelere geçici el koyma, ithalatta ve iç ticarette azami, ihracatta asgari fiyatları saptama, temel malların vesikayla dağıtılması gibi geniş yetkiler veren" bazı önlemler getiren Kanun'un uygulanmasıyla askerler "ucuza beslenmiş ve giydirilmiş; kentli nüfus ise gelir sınırları fazla zorlanmadan ekmek ve kömür sağlayabilmişti. Buna karşılık piyasa denetimine gidilen her alanda karaborsanın, istifçiliğin, rüşvet ve nüfuz ticaretinin önüne geçilememişti" (Boratav, 2005: 83-84).

Yakup Kadri (2018: 161) anılarında bu dönemde yaşanan yozlaşmanın çok derin olduğunu, karaborsa piyasasını belirleyen bakanların olduğunu ve valilerin, yüksek bürokratların yaşanan yozlaşmadan epey istifade edip bundan ekonomik fayda sağladıklarını belirtir. İsmet İnönü'ye "sırtlarını devlet nüfuzuna ya da nüfuzlu politikacılara dayayarak halkı haraca kesen

ihtikârcılardan [vurgunculardan], karaborsacılardan" şikâyet ederek İstanbul'da hükümete yoğun bir muhalefetin oluştuğunu söyler.

Bu muhalefetin önde gelenleri arasında komünistler yer almaktaydı. Milli Korunma Kanunu, karaborsacılık sayesinde zenginleşen yeni bir zümre ortaya çıkarmıştı. Hükümet, bu yeni zümreyi bahane ederek normal vergilerle elde edemeyeceği geliri, istisnai durum oluşturarak elde etmeyi ve sermayenin milli unsurlara transferini hedefleyen siyasetlere yöneldi. Varlık Vergisi ve Toprak Mahsulleri Vergisi bu dönemin icadı olarak kayıtlara geçti. Kanun, savaş koşullarından ötürü yaşanan iktisadi sıkıntılar nedeniyle haksız kazanç elde edenlerin vergilendirilmesi gerekliliği üzerine çıkarıldığını ilan etse de aslında " tek yönlü olarak, azınlıklara karşı kullanılmıştır. Verginin büyük yükü azınlıkların sırtına bindirilmiştir. Bu yüzden, vergi genelliği ilkesine aykırı düştüğü için büyük bir mukavemetle karşılaşmış" ve beklenen gelir elde edilememiştir (Timur, 1993: 186).

Bu dönemdeki komünistlerin ve başlıca örgütlü yapı olan TKP'nin yaşanan gelişmeler karşısında etkili ve örgütlü bir muhalefet yürütemediğini söyleyebiliriz. Desantralizasyon kararı nedeniyle yaşanan çözülme ve dağılma, komünistlerin siyasi hareket alanını epey daraltmıştı. Barbarossa Harekâtı (22 Haziran 1941) ile Hitler'in Sovyetleri işgal etme girişimi, komünistlerin Türkiye'deki Nazi hayranlığı ve özentiliğiyle mücadeleye girişmelerinde etkili oldu. "Reşat Fuat Baraner'in etrafında toparlanmaya çalışan bu faaliyet, Türkiye'de o dönem yaygın olan Nazi sempatizanı eğilimlere karşı, özellikle basın yayım yoluyla ve aydınlar arasında etkin oldu. Parti 1943'te vurgunculuk ve ırkçı-Turancılık karşıtlığı üzerinden hareket etmeye karar vermişti" (Çetinkaya & Doğan, 2008: 312).

Bu propaganda ve ajitasyon faaliyetlerinin başlıca hedefi, hükümetin savaş koşullarını gerekçe göstererek uyguladığı ekonomik siyasetin neden olduğu sıkıntıların çözümü için yurttaşlara anti-faşist ve Sovyetik çizgiyi işaret etmektir. Tek parti yönetimi sadece milliyetçi küçük burjuva elitleri olarak değil, faşist-emperyalist siyasetin temsilcileri olarak eleştirilmesine rağmen, Kemalizmin modernist siyasetleri ve devrimci özellikleri, "Milli Şef'e karşı savunuluyordu. Komünistler kendilerini dö-

nemin gerçek demokratları olarak konumlandırıyordu. Örneğin bu dönemde çeşitli gazetelere yorum yazıları yazan Sabahattin Ali, Aziz Nesin, Mehmet Ali Aybar, Sabiha-Zekeriya Sertel gibi birçok isim Türkiye'deki cumhuriyet rejiminin medeni ülkelerde olduğu gibi demokrasiye geçmesi, muhalefet etmenin, ifade ve tenkit hürriyetinin bir an önce sağlanmasının gerektiğini ifade etmekteydi. Türkiye'ye demokrasiyi yakıştırmayan, demokrasinin siyasi rüştüne ermiş toplumlar için iyi bir yönetim olduğu yönündeki tek parti yanlısı görüşleri eleştirerek, hiçbir toplumun vesayet rejiminden aşamalı olarak demokrasiye geçmediğini, gerçek demokrasilerdeki toplumların demokratik haklarını kullanarak demokratikleştiklerini, demokrasi olgunlaşana dek yaşanacak sarsıntılardan korkulmaması gerektiğini öne süren bu yazarlar, çıkardıkları dergiler ve gazeteler yoluyla ifade hürriyeti ve demokrasi propagandası yapmaktaydı (Atay, 2021; Aybar, 1945). Bunun bedeli olarak 1944 yılında yine büyük bir tutuklama dalgası yaşandı. Komünistler açısından birer vodvile dönüşen yargılama süreçleri, polisiye tedbirler ve siyasi baskılar Parti'de ve örgütlenmede yaşanan sorunların çoğalmasına ve iç tartışmaların artmasına neden oluyordu. Savaş sonrası oluşacak sol muhalefetin temelleri bu şartlar altında atıldı.

Çok Partili Sistem ve Sol

1940'lı yıllarda basında ve akademide hür fikirli bazı aydınların yazıları, yeni bir muhalefetin mayalanmakta olduğunu gösteriyordu. Bu yazarların bir kısmı herhangi bir komünist parti ya da örgütle doğrudan bağlantılı olmamakla birlikte demokrasinin öneminden ve Türkiye'deki rejimin demokratikleşmesinin gerekliliğinden söz eden yazılar kaleme aldılar, hükümetin bazı siyasetlerini eleştirdiler ve toplumun bir kesiminde yükselen faşist ve Nazi yanlısı eğilimlere dikkat çektiler. Behice Boran, Pertev Naili Boratav, Sabiha Sertel, Zekeriya Sertel, Mediha Berkes, Niyazi Berkes, Muzaffer Şerif Başoğlu, Adnan Cemgil, Mehmet Ali Aybar gibi isimlerin başta İstanbul ve Ankara olmak üzere çıkardıkları yayınlar, Türkiye'de epey ırkçı-Türkçü çizgiye kayan siyasi kamusallığa dahil olup yeni bir tartışma hattı açmayı başardı. Böylelikle sol kamuoyunun oluşmasına zemin hazırla-

dılar. O dönemde Nazizm[12] ve Sovyetik sosyalizm, Türkiye'deki okuryazarlar arasındaki mücadeleyi belirleyen iki ideolojik eğilimdi. Hükümetin bu eğilimlerden herhangi birini diğeri lehine tamamen benimsediğini söylemek zor. Ancak komünizmi ciddi bir tehdit olarak gören ve bastırılması gerektiğini düşünenlerin daha etkili olduğu söylenebilir.

1945'te çok partili sisteme geçilmesine karar verildikten kısa süre sonra sosyalist iki parti kuruldu (TSP ve TSEKP). İstanbul'da sol sendikalar yeniden canlandı ve *Tan* gazetesi demokratların ve liberallerin de yer alabildiği sol bir mecra olarak yayın hayatına başladı. Ama savaşın bitmesiyle birlikte çok partili sisteme geçilmesine karar veren ya da buna rıza gösteren İsmet İnönü, çok geçmeden solu hızla tasfiye etti. İnönü, çok partili sisteme geçişi kabul ediyor, fakat bu sisteme solun eklenmesini istemiyordu. Türkiye'deki demokrasi solun olmadığı bir demokrasi olacaktı. Bir başka ifadeyle çok partili rejime geçilecek olması, Avrupa'daki gibi her türlü siyasi görüşün Meclis'te ifade edilebileceği anlamına gelmiyordu. 1946 yılına yaklaşıldığında *Tan* gazetesinin matbaası CHP tarafından kışkırtılan kalabalık tarafından yıkıldı. Sol partiler ve sendikalar kapatıldı ve sıkıyönetim ilan edildi. Solcular, sosyalistler için Türkiye'de nefes almak gittikçe daha zor hale geldi. Öyle ki, Türkçülerin kışkırtmasıyla Ankara Üniversitesi'ndeki bazı akademisyenler, komünist oldukları gerekçesiyle, görevlerinden uzaklaştırıldı (Aralık 1945).

Buna rağmen, çok partili sisteme geçilme kararı alındığında TKP'nin yasal alanda siyaset yapma hedefi yeniden gündeme geldi. Esat Adil Müstecaplıoğlu, Hüsamettin Özdoğu ve TKP

[12] Alman Nazizminin 1930'lar ve 40'ların ortalarına kadar Türkiye'de etkili bir siyasi akım olduğunu ifade etmemiz gerekir. Türkiye'de yükselen Türkçülük hareketi de Nazizmin yükseliş döneminde makbul görüldüğü için palazlanmasına göz yumulmuş, fakat Nazilerin yenileceğinin anlaşılmasıyla bu gruplara verilen destek konusunda daha temkinli bir siyasete geçilmişti. "Komünizme Lanet" mitingleri düzenleyen, Şükrü Saraçoğlu'nun başbakan olduğu hükümeti komünistleri desteklemekle itham edip ona isim listeleri yollayan ya da çıkardıkları dergiler vesilesiyle muhbirlik yapıp kimi yazar, aydın ya da bürokratları komünist oldukları gerekçesiyle ihbar eden Türkçülük hareketi içerisinde yer alan birçok kişi daha sonra yüksek siyasi makamlara da gelecekti.

Merkez Komite üyesi (Sarı) Mustafa Börklüce tarafından Mayıs 1946'da Türkiye Sosyalist Partisi (TSP) kuruldu. O dönemde TKP'nin Genel Sekreteri olan Şefik Hüsnü'ye parti içerisinde muhalefet edenler partiden ayrılarak TSP'de örgütlendi. Bunun üzerine Haziran 1946'da Şefik Hüsnü öncülüğünde Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi (TSEKP) kuruldu. Çok kısa sürede ve çok hızlı bir örgütlenme faaliyeti gerçekleştirdiler. Bu iki parti aynı zamanda iki koldan gelişen sendikaların da örgütlenmesini sağladı. TSEKP çizgisindeki Ferit Kalmuk'un örgütlediği Sendika Birlikleri, *Görüşler* isimli bir broşür yayımladıktan sonra *Sendika* isimli bir de dergi yayınlamaya başladı. TSP çizgisindeki Hüsamettin Özdoğu'nun örgütlediği Milli Tip Sendikalar hareketi ise *Gerçek* isimli kısa süreli bir günlük gazete ve *Gün* isimli bir dergi yayımladı. Her iki parti ve sendika hareketi de TKP'den neşet eden kadroların hareketi olması bakımdan önemlidir. Bir başka ifadeyle Türkiye'nin içinde bulunduğu koşullara uygun bir sosyalist siyasi hareket arayışı içinde olmaları ve rejime muhalefet etmenin yasal yollarını aramaları bakımından bu girişim dikkate değerdir. Ancak 16 Aralık 1946 tarihinde bu iki partiyle birlikte sendikalar ve yayın organları kapatılmıştır.

Avrupa'da Nazizm ve faşizm askeri olarak yenilgiye uğratılmasına rağmen Türkiye'deki ideolojik uzantıları etkili bir biçimde faaliyet gösteriyor, siyasal alandaki ilişkileri baskı altına almayı başarıyorlardı. Fevzi Çakmak, Kenan Öner, Tevfik Rüştü Aras, Zekeriya Sertel, Cami Baykurt ve Sadık Aldoğan gibi isimler tarafından kurulan (17 Ekim 1946) İnsan Hakları Derneği ise alenen polis provokasyonuna uğrayıp sakıt kaldığı için aynı yılın Aralık ayında kapatılıyor ve İsmet İnönü, Nihat Erim'e "Komünistlerle ilk mücadelemizi yapıyoruz" diyordu[13] (Toker, 1990:

[13] İnsan Hakları Derneği'nin kurulma öyküsü ibretliktir. Ama burada dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri bütün siyasi girişimlerin solu engellemeye yönelik bir stratejiyle iç içe girmesidir. Örneğin çok partili sisteme geçilmesinin ardından İnönü'nün, dış gelişmeleri bahane ederek 1947'de yapılması beklenen yerel seçimleri erkene alması, ancak DP'nin hazır olmadıkları gerekçesiyle bu seçimlere katılmaması bile komünist bir nümayiş meselesi olarak sunulur. DP seçimlere katılmayacağını ilan edince CHP kalemşörlerinden Falih Rıfkı Atay "Seçimlerin serbest olacağından yalnız DP ile Moskova şüphe ediyor" der. Böylece "Moskovacılık" ifadesi, CHP'liler tarafından DP'ye

148). İnönü'nün böyle demesinin nedeni, Batı bloku açısından Savaş sonrası koşulların antikomünizm çerçevesinde düzenlenmesi ve Türkiye'nin bu mücadelede Batı'dan yana ve ileri karakol olarak vazife alacak olmasıydı. Buna rağmen bu dönemdeki aydınların kendilerinden sonraki sol kuşağı etkilemeyi başarmış olması dikkate değerdir.

Bu dönemde kurulan Demokrat Parti (DP) solcular ve demokratlar arasında iyimserliğe ve görece demokrat bir partinin siyaseti etkileyeceği ve hatta dönüştüreceği beklentisine neden olmuştu, ancak bu iyimserlik uzun sürmedi. DP'nin kurulma aşamasının solcular arasında da heyecana neden olduğu söylenebilir, çünkü DP bütün muhaliflerin birleşebileceği bir cephe olarak kabul ediliyordu. Sosyalistlerin siyaset yapma hakları tanınmadığı ve dahası cebir yoluyla engellendiği için rejime karşı hürriyet ima eden her hareket kendiliğinden destek görüyordu. DP'nin başlarda gördüğü (ve istismar etmekten çekinmediği) teveccühün nedeni buydu. Bu esnada Sabahattin Ali, Rıfat Ilgaz, Orhan Veli, Aziz Nesin, Oktay Rifat, Behice Boran gibi isimler yazma imkânı buldukları her mecrada görüşlerini dile getiriyor ve tek parti siyasetini temkinli ama sol bir perspektifle eleştiriyordu. Ancak solcular için zor bir dönemdi bu. Örneğin Aybar bu dönemde *Zincirli Hürriyet* isimli bir gazete yayımlamak istemesine rağmen gazetesi ya toplatıldı ya da bastıracak matbaa bulamadı. Bu gazetenin zar zor yayımlanan bir sayısında Sabahattin Ali "Asıl Büyük Tehlike Bugünkü Ehliyetsiz İktidarın Devamıdır" başlıklı bir yazı yazdı ve hemen ardından öldürüldü (Nisan 1948). Sabahattin

muhalefet etmek ve onu komünistlikle itham etmek için uydurulmuş olur. DP'nin Moskova'nın emrinde olduğu, hatta Sovyetlerden para aldığı bile iddia edilir. Toker'e göre Moskova radyosunun yayınları da bu şüpheyi pekiştirecek şekilde yapılmaktadır. Böylece "CHP'liler bunu fırsat sayıyorlar, gelişmesini önlemek istedikleri DP hakkında hemen 'komünistlik' isnadını yapıştırıyorlardı." Bu komünistlik ithamı DP'lilerin epey canlarını sıkmış olmalı ki, buldukları her fırsatta "kızılları, komünistleri" Parti'ye almadıklarını söyleme ihtiyacı hissederler. Dahası CHP, DP'nin solcu olduğu imajını güçlendirmek için Meclis'teki oturma düzenini bile bahane eder: "DP'nin yeri başkanlık kürsüsünden bakınca sağdaydı, buna mukabil dinleyici locasına nazaran soldaydı ve Halkçılar, Demokratların Mecliste bile solda oturduklarını söyleyerek onların komünistliklerine halkı inandırmak isteyeceklerdi" (Toker, 1990: 78-132).

Ali'nin katledilmesi, dönemin sosyalistleri ve aydınları üzerinde ağır bir travmaya neden oldu. Sosyalistler bitmeyen polis takibi, açılan davalar ve duruşmalar, aramalar, tutuklamalar, ihraçlar, ağır ithamlara ve iftiralara uğramalar, hedef gösterilmeler gibi devletin bütün yöntem ve aygıtlarıyla saldırmaktan çekinmediği koşullar altında demokrasiye, daha doğrusu çok partili sisteme geçmeyi bekliyordu (Alpman, 2021: 252-253).

Soğuk Savaş süreci Avrupa'daki ve Türkiye'deki siyasi ve iktisadi gelişmeleri yeniden düzenlemeyi zorlayan bir süreç olarak tecrübe ediliyordu ve Türkiye coğrafi konumunu, bu savaştaki rolünü güçlendirmek için kullanma eğilimindeydi. Ülkedeki komünistlerin varlığını ve etkisini abartarak antikomünist bloktan himaye talep ediyor, aksi takdirde Sovyetlerin hem Türkiye hem de Avrupa için gerçek bir tehdit olarak orada bulunduğunu söylüyordu. Nitekim Aybar da (1948: 3) DP'nin iktidar olmasından bile önce, "Demokrat Parti tatlı bir rüya idi. Bir kısmımız uyandık; bir kısmımız da uyanmak üzeredir. Demokrat Parti başka liderlerin elinde bir kurtuluş hareketi olabilirdi. Fakat yıllarca şef hükumetlerinin çıraklığını edenler, hürriyet bayrağını ne sıfatla ve nasıl taşıyabilirler? Nitekim taşıyamadılar" diyecektir. Sosyalistler için bunun tümüyle hayal kırıklığı olduğunu söylemek pek doğru olmaz, ne de olsa DP'den sosyalist anlamda hürriyetçilik beklemiyorlardı. Fakat Menderes'in DP'nin kurulma aşamasında CHP'den "iki parmak daha solda" yer aldıklarını söylemesi DP'yi CHP'ye nazaran daha özgürlükçü bir parti olarak gösteriyordu (Eroğlu, 2013: 35). Oysa DP çok kısa süre içinde, tam da Soğuk Savaş sürecinin kendisine biçtiği role uygun olarak, CHP'nin de sağına doğru geçerek sağ milliyetçilik, dindar muhafazakârlık ve geniş kitleleri manipüle edip sağ-popülist siyasi retoriği liberal ekonomik politikalarla harmanlayan bir istibdat rejiminin temsilcisine dönüşecekti (Mert, 2007: 21-22).

Komünistler ise 1930'lardan beri süregelen konjonktürün değiştiğini ve Savaş'ın bitmesiyle yeni bir sürecin başladığını, bu döneme uygun yeni pozisyonlar almanın zorunlu olduğunu farkındadır. Ne var ki Türkiye'deki devletin kendini antikomünist mücadeleye hasretmesi, beraberinde bir tür geri çekilmeyi getirir. Bu dönemdeki gelişmelerden biri, 1954 yılında Dr. Hikmet Kıvılcımlı tarafından kurulan Vatan Partisi'dir (VP).

TKP içerisindeki ayrılmalar ve gerilimler bu yıllarda da devam etmektedir. Donanma Davası'ndan[14] aldığı cezayı bitirmeye yakın çıkan afla 1951 yılında cezaevinden çıkan Hikmet Kıvılcımlı, 1930'larda Kemalizme sert eleştiriler yöneltmişken bu yıllarda eleştiriden ziyade uzlaşmayı tercih eder görünmektedir. Gerçekten de Kıvılcımlı, 1950 öncesinde Kemalizmi egemen sınıfların siyasi ve iktisadi bloku olarak görmektedir. Sıklıkla alıntılanan *Müttefik: Köylü (Yol 7)* eserindeki Kemalizm tanımlaması,[15] TKP'nin görüşünü yansıtmakla birlikte onu ilerletmektedir de. Kuruluşundan itibaren içinde yer aldığı TKP'ye yönelik eleştirileri çok daha önceleri başlamış olan Kıvılcımlı, cezaevinden çıktıktan bir süre sonra Vatan Partisi'ni kurar (Ekim 1954).

1951 Komünist Tevkifatı zaten uzun süredir devlet baskısı ve parti içi mücadelelerle yıpranmış olan TKP'yi fiilen tükenme noktası getirdi. Aralarında Şefik Hüsnü Değmer, Zeki Baştımar, Reşat Fuat Baraner, Mehmet Bozışık, Halil Yalçınkaya ve Mihri Belli'nin bulunduğu TKP kadrolarının büyük bir kısmı (131 kişi)

---

[14] 10 Ağustos 1938 yılında başlayan davanın gerekçesi askeri isyana teşvikti. Dava tamamen düzmece olmasına rağmen sanıklara çok ağır cezalar verildi. Donanma Davası, Erkin Gemisi'nde görüldü ve on dokuz gün sürdü. Davada Nâzım Hikmet, Kemal Tahir, Hikmet Kıvılcımlı, Fatma Nuriye Yalçı ve Emine Alev dahil olmak üzere toplam otuz kişi yargılandı. Hikmet Kıvılcımlı bu davadan on beş yıl hapse mahkûm edildi.

Kıvılcımlı'ya göre "Türkiye çalışkan köylülüğünün en büyük ve en tehlikeli can düşmanı Kemalizmdir. Kemalizm demek (Derebey artıkları + Tefeci sermaye + Finans kapital + Finans kapital devleti) bloğu hatıra gelir. Bu dört unsur birbirini tamamlayarak, birbirinden ayırt edilemez bir bütün halinde kaynaşarak biricik Kemalizm sistemini yaratır. Türkiye'de Kemalizm yaşadıkça, bu dört başlı biricik soygun ve çapul canavarı, köylülüğün canını ve kanını emecektir. Ve bu dört baştan birisi ötekisiz olamaz. ... bu dört unsur birbirini doğurarak birbirine aynı zamanda hem netice ve hem de sebep olarak birbirlerinden çıkarlar ve bir tek sistem teşkil ederler." İşçi sınıfının en yakın müttefiki olarak yoksul köylülüğün analizini ve içinde bulunduğu durumun değerlendirmesini yapan Kıvılcımlı "Kemalizme, yani (ağacı + tefeci + bankacı + devletçi) Cumhuriyet burjuvazisine karşı çalışkan köylülüğü savunmak için ne yapmalı" sorusunu sorar. Ona göre Kemalizm "genellikle ufak mülkleri ve özellikle köylü mülkiyetini parçalayarak" yutmakta ve mülkiyeti zaptetmektedir (tarihsiz, 155-165). Ayrıca bkz. Ünsal, 1998.

ağır işkenceler ve cezalarla karşılaştı. DP komünistlere yönelik tutumunu Ceza Kanunu'nun 141 ve 142. maddelerinde yer alan ve "komünist propaganda ve örgütlenme" suçu için öngörülen beş yıla kadar uzayan hapis cezasını, henüz tutuklamalar sürerken yaptığı değişiklikle idam cezasını da kapsayacak şekilde genişleterek göstermişti. Kıvılcımlı bu tevkifat nedeniyle ortaya çıkan sol-siyasi boşluğu telafi edebilmek için bir zamanlar eleştirdiği Kemalizmle uzlaşma eğilimi içeren bir parti tüzüğü hazırlayıp millici-sol denebilecek bir perspektifle VP'yi kurmuştu.[16]

Kıvılcımlı'nın 1954 yılında kaleme aldığı *Kuvayimilliyeciliğimiz* risalesine Mustafa Kemal'in "Vazifeye atılmak için, içinde bulunduğun vaziyetin imkân ve şeraitini düşünmeyeceksin!" epigrafıyla başlayıp milliyetçi ifadeler kullanmaktan çekinmediği bu dönem, DP'nin kendi istibdat rejimini örmekte olduğu bir dönemdi. Kıvılcımlı bu yeni istibdat hükümetine karşı "legaliteyi istismar etme"ye çalışıp aynı zamanda başta ordu olmak üzere DP'ye muhalefet eden diğer siyasi güçlere sosyalist siyaseti bir alternatif olarak sunmayı hedefledi. Bununla birlikte ekonomik ve sosyal ilişkilerin sosyalist bir formunun tabandan talep edilebilmesi ve bu talebi Türkiye'deki gündelik dilin, sohbetlerin ve ilişkilerin içerisine yerleştirmek isteyen ve bunun yollarını arayan sol popülist bir çabası da vardı. DP iktidarı döneminde, Kemalizmin alt kümelerinden birine yerleşmenin hareketi koruyacağını ümit eden Kıvılcımlı, bunun pek bir işe yaramayacağını çok geçmeden fark etti ve 1957'deki genel seçimlere katıldıktan

[16] Kıvılcımlı'nın 1950'den sonra Kemalizmle uzlaştığı yönündeki yorumları anlamak zor değilse de bütüncül olarak bakıldığında bu iddianın epey abartılı olduğu söylenebilir. Onun Kemalizmle ilişkisinin belirleyici tarafı yığınları kazanmak için "legaliteyi istismar etmek" stratejisidir. Türkiye'deki komünistler üzerindeki siyasi baskının çok ağır olduğu bir dönemde sosyalist bir parti kurmayı göze almak bile başlı başına bir meseleydi. Ancak bundan daha önemlisi, yasal olmak bakımından çok partili sisteme dahil olma çabası, komünistlerin başından beri Cumhuriyet'in ilerici olarak benimseyegeldikleri değerleri yeniden formüle ederek dile getirmeleri için stratejik bir hamle olarak yorumlanabilir. Bir başka ifadeyle VP girişimi, Cumhuriyet'in değerlerini ya da Kemalizmi soldan yana hayata geçirmek değil, sosyalist siyaseti Cumhuriyet'in ve Kemalizmin idealleştirdiği değerler üzerinden gerçekleştirmenin erken dönem deneylerinden biri olarak görülebilir. Bu konudaki yorumlar için bkz. Bilgiç, 2009; Süha, 1998.

kısa süre sonra yine tutuklandı. Böylelikle bu deney de büyük ölçüde sönümlenmiş oldu.

Bu sırada 51 Tevkifatı nedeniyle büyük bir sarsıntı geçiren TKP, Doğu Almanya merkezinde yeniden toparlanmaya çalışmaktaydı. Zeki Baştımar TKP Dış Büro'yu toparlamaya çalışıyordu ve bu sırada, 1958 yılında, Doğu Almanya'dan Türkçe yayın yapan "Bizim Radyo" kuruldu. Ama birbirlerine güvenlerini büyük ölçüde kaybetmiş olan Türkiye'deki komünistler, dağınıklık ve atalet halindeydi. Bu nedenle sol düşünce 1950'ler boyunca "bir büyük bastırılma ve uyku" dönemi olarak tecrübe edildi (Bora & Ünüvar, 2016: 170).

Dünyada ise sert değişimler oluyor, hürriyetçi ve devrimci hareketler güçleniyor, yükselen sol hareketlerin etkisini hisseden yeni bir kuşak yetişiyordu. Türkiye'de ise DP iktidarı askeri darbeyle devrilecek ve darbeciler Türkiye'ye demokrasi getirmeyi vadedecekti.

27 Mayıs: Büyük Kırılma

60'lar boyunca yaşanan gelişmelerin neredeyse tümü 50'lerde başlayan Soğuk Savaş denkleminin içerisinde konumlanmaktaydı. Bu dönemde ABD ve SSCB iki zıt kutup halinde kendileri dışındaki hükümetleri kendi çeperlerine çekmeye ve orada tutmaya zorluyordu. Türkiye bu savaşa taraf olan ülkelerden biriydi. Bunun sonuçlarından biri olarak "altmışlı yıllar Türkiye'de siyasi ideolojilerin hızla ayrıştığı, kutuplaştığı, bu esnada yeniden yapılandığı bir dönem" olarak değerlendirilebilir (Yanık & Bora, 2017: 275).

DP hükümetleri döneminde gerçekleştirilen siyasi uygulamaların neticesinde iç göç hareketinin yoğunlaşması kentleri ve kentli demografisini de büyük ölçüde değiştirmişti. 60'lı yıllar bu değişimin ilk sonuçlarının ortaya çıktığı bir dönemdi. İslamcı ve ülkücü-milliyetçi hareketlerin sağın içerisinde giderek kendilerine mahsus alanlar tutmaya başladığı ve bu alanlarda örgütlenerek geliştiği, diğer yandan Kürt hareketinin milli niteliğinin güçlendiği ve kendi sesini, rengini kazanmaya başladığı ve buna ilişkin arayışların yoğunlaştığı söylenebilir. Fakat döneme damga vuran ve etkisi her yerde hissedilen siyasi hareket soldu. Sol,

okul sıralarından, üniversitelerden, kışlalardan, gecekondu mahallelerinden, fabrikalardan, sokaktan ve nihayetinde hayatın içerisinden örgütlenerek gelmekteydi.

50'ler boyunca sosyalistler büyük ölçüde sindirilmiş ve bastırılmıştı, ama 60'lara doğru gelindiğinde sadece solcular değil, memleketin okuryazar kesiminin neredeyse büyük bir kısmı Menderes'i Türkiye'nin geleceği için tehdit olarak görür hale gelmişti. 1960'a gelindiğinde Menderes ve DP hükümetlerinin siyasi ve iktisadi baskısı, siyasi alandaki bir başka iktidar odağı olarak sahneyi devralmaya hevesli olan ordu tarafından darbe yapmanın gerekçesi olarak gösterildi.

1955 seçimlerinden sonra Menderes'in ve DP'nin muhalefete karşı düşmanca tutum alması, istibdat siyasetlerini kurumsallaştırma çabaları, CHP'yi silahlı örgüt kurmakla itham etmeye varan hezeyanları (Eroğul, 2013: 230) Menderes'in gücünü yitirmesinden kaynaklanıyordu. DP hükümetleri ve Menderes için üniversiteler, basın, bürokratlar, siyasetçiler ve toplumun bütün kesimleri zapturapt altına alınmalı, hükümetin siyasi-iktisadi çizgisine muhalefet neredeyse cezalandırılmalıydı. Bu tutumda o kadar ileri gidildi ki, Vatan Cephesi adı altında sivil toplum hareketi görünümlü, ancak sadece DP'lilerden oluşan bir örgütlenmeye gidilerek muhalefet bir tür paramilitarizmle sindirilmek istendi.[17] Menderes'in bu tutumu iç siyasette olduğu kadar dış siyasette de saygınlığını yitirmesine, meşruiyetinin yıpranmasına neden oldu. Seçmen desteği ise kentlerden kırsala doğru kaymış ve giderek sağcılığın sert kabuğuna doğru çekilmişti. Kendisini halen desteklemeye devam edegelen büyük taşra eşrafı, tarım burjuvazisi ve halk kesimlerine rağmen kurmayı hedeflediği istibdat rejiminin herhangi bir askeri güce sahip olmaması ise Menderes'in en büyük zayıflığıydı. 27 Mayıs 1960'ta cuntanın siyasi iktidarı darbe yoluyla ele geçirmesiyle birlikte Türkiye'deki demokrasi mücadelesi Menderes'in istibdat rejimi kurma girişiminden sonraki ikinci büyük darbesini almış oldu. "Böylece, on yıl önce, sadece ülkenin değil, dünyanın alkışları içinde ve milyonlarca insanın umudunu taşıyarak başlamış olan Demokrat Parti iktidarı, yoğun bir nefret ve hınç havası içinde, hazin bir şekilde son buldu" (Eroğul, 2013: 178-238).

---

[17] Vatan Cephesi'yle ilgili olarak bkz. Doğaner, 2016: 177-191.

Ancak henüz 60'larda durum bu kadar karanlık ve karmaşık değildi, darbe müstebit bir iktidarın devrilmesini sağlayan bir devrim/ihtilal olarak görülmekteydi. Özellikle de aydınlar tarafından heyecanla karşılanmıştı. Örneğin Kıvılcımlı 27 Mayıs darbesinin hemen ardından darbeyi gerçekleştiren Milli Birlik Komitesi'ne (MBK) iki mektup yazarak takdir duygularını iletmişti (ve daha sonra bu mektupları *İkinci Kuvayimilliyeciliğimiz* ismiyle yayımlamıştı). Aybar da darbenin görünen yüzü olan Cemal Gürsel'e bir mektup yazmıştır (19 Kasım 1960). Aybar'ın bu mektubu yazmasının nedeni Gürsel'in gazetecilere sosyalist bir partinin de artık kurulabileceğinin zamanının geldiğini söylemesidir. Aybar mektupta, Türkiye'nin ancak sosyalizmle kurtulabileceğini, çağdaş medeniyete ulaşmanın yolunun sosyalizmden geçtiğini, Marx'ın kitaplarının ve sol kitapların yasaklanmasının, Marksizmin yasadışı olmasının bilim hürriyeti, düşünce ve inanç hürriyetiyle bağdaşmadığını ifade eder (Aybar, 1968: 179-188). Sosyalist, sol ve demokrat aydınlar için 27 Mayıs ikinci Cumhuriyet'i kurmak için yapılan bir "ihtilal"di. Bu ihtilalin demokratik olabilmesinin yegâne koşulu ise solun siyasal alanda yer almasının önündeki engellerin kaldırılmasıydı.

Türkiye'deki sosyalistlerin önemli bir kısmının Kemalizmle yakınlaşmasına neden olan bu darbeyle birlikte siyasal alanın ve ilişkilerin, önceki dönemlere kıyasla, epey değiştiğini söyleyebiliriz. Örneğin yeni siyasi alanın çevresinde gelişen özgürlükçü ortam sayesinde kalkınma meselesi bir avuç bürokratın gündeminden çıkıp aydınların gündemine geçmişti. ABD'yle kurulan işbirliği sadece solcular tarafından değil, daha geniş bir kamuoyu tarafından sorgulanır hale gelmiş, bürokrasi içindeki bağımsızlıkçı kanat itirazlarını daha yüksek sesle dile getirir olmuş ve kapitalist olmayan bir kalkınma üzerine düşünen yeni kuşak aydın-bürokrat kesimi ortaya çıkmıştı. Bu arayışın bir sonucu olarak planlı ve ithal ikameci ekonomi modeli ön plana çıkmış ve dolayısıyla sanayileşme teşvik edilmiş, 50'lerden beri kentlere göç eden yedek işgücü faal işgücüne dönüşmüş ve böylece işçi sınıfı hareketinin gelişmesi için gerekli alan güçlenmiştir. Bu sürece eşlik eden bir gelişme ise sosyalist hareketin görünür hale gelmeye başlamasıyla birlikte sendikalaşmanın ve partileşmenin önünün açılmış olmasıdır.

Planlı ekonomi, aynı zamanda refah hedefli sosyal politika uygulamalarını da kapsadığı için işçi sınıfı siyasi gelişmelere ve tartışmalara doğrudan müdahil olmanın yollarını aramış ve çoğu zaman da bunları oluşturmuştur.

'61 Anayasası'nın birçok maddesi çoğulcu demokrasinin temel ilkelerini içermesi bakımından önemlidir. Cumhurbaşkanının partisiyle bağının kesilmesi, üniversitelerin ve TRT'nin özerkliğinin tanınması, Anayasa Mahkemesi'nin kurulması, Anayasa'ya sosyal devlet kavramının eklenmesi ve Devlet Planlama Teşkilatı'nın (DPT) kurulması, temel hak ve hürriyetlerin anayasal güvence altına alınması, işçilerin ve memurların sendika kurma ve örgütlenme hakkının tanınması gibi özellikleri nedeniyle bu yıllara kadar çeşitli biçimlerde bastırılan, yok sayılan ve kendini ifade edemeyen birçok kesim, gündelik yaşamda örgütlenmeye ve taleplerini dile getirmeye başladı. Sosyalistler bu gelişmeleri sosyalizme giden yolun önündeki engellerin büyük ölçüde aşılmış olması olarak yorumladı.

Kemalizmin tamamlanmamış bir devrim olduğunu düşünen bir grup aydın tarafından kurulan *Yön* dergisi (1961: 12-13) ilk sayısında 531 kişinin imzaladığı bir bildiri yayımladı. Bildirinin amacı sosyalist kamuoyunu siyasi mücadeleye geri çağırmak ve aydınları kamusal tartışmaya davet etmekti. Öyle de oldu ve dergi epey ilgi gördü. Burada yeniden kendine alan açmayı başaran bir fikir vardı: Sol Kemalizm.

Sol Kemalizm ve Milli Sosyalizm: Yön ve MDD Hareketleri

1960 sonrası ortaya çıkan Sol Kemalizm düşüncesinin ortaya çıkmasına neden olan ve onu görece etkili hale getiren koşulların başında Soğuk Savaş siyasetinin neden olduğu küresel kutuplaşmanın bölgesel ve ulusal etkileri yer alır. 1962 yılının sonlarına doğru ortaya çıkan Küba kriziyle birlikte nükleer savaşın küresel bir tehdit haline dönüşmesi kısmi bir yumuşamayı (detant) beraberinde getirdi ve bu süreçte Avrupa, görece bağımsız ve yeni bir güç odağı olarak ortaya çıktı. Bunda Fransa'nın NATO ordusundan ayrılma kararının (1966) büyük payı vardı. Vietnam Savaşı ise ABD için dramatik bir yenilgiye dönüştüğü için ABD itiba-

rını ve etkisini yitiriyordu. Sosyalist blokta da işler iyi gitmiyor, 50'li yıllardan itibaren başlayan Çin Halk Cumhuriyeti ile SSCB arasındaki gerilim ve ayrışmalar derinleşiyordu. Doğu blokunda Yugoslavya SSCB çizgisinden bağımsız hareket etmeye devam ederken Çekoslovakya ve Romanya gibi ülkeler SSCB'nin siyasi çizgisinden ayrılıyordu. Bir de bu kutuplaşmada taraf olmayan ve "bağlantısız" denilen ülkeler vardı. 1955'te Güney Amerika, Afrika, Asya ve Ortadoğu'daki yüzün üzerinde ülkenin bir araya gelerek Batı-Doğu blokundan herhangi birinin yanında konumlanmayı ve siyasi-iktisadi ilişkileri bu bölünmeye göre düzenlemeyi reddeden "bağlantısızlar hareketi" adıyla ortaya çıktı.[18] Soğuk Savaş'ın nükleer tehdit nedeniyle yumuşamaya başlamasından en çok faydalananlar, sömürge ülkeleri oldu. Öyle ki 60'lı yıllarda sırf Afrika kıtasındaki yaklaşık kırk ülke bağımsızlık kazanmıştı ve bağlantısızlar hareketi üçüncü bir blok olarak Soğuk Savaş dinamiklerini dönüşüme zorlayabilir, en azından etkileyebilir hale gelmişti.

Türkiye, Batı blokunda yer alan bir ülke olarak bu süreçten etkilenen ülkelerden biriydi. Özellikle ABD'nin uluslararası konumunda yaşanan gerilemeler, SSCB'ye yönelik 40'lı yıllardan itibaren süregelen diplomatik tutumunun değişmesine neden oldu. Örneğin uzun bir aradan sonra ilk kez bir dışişleri bakanı Moskova'ya gitti (Ekim 1964). Böylelikle dış siyasette bölgesel dengeleri gözetme siyasetine geri dönülmüş oldu. Uluslararası ilişkilerde yaşanan küresel yumuşama sayesinde Türkiye'deki yönetici kadroların başlıca tabu kelimelerinden biri sayılan sosyalizm kelimesinin olumlu içerikle kullanılmasına müsamaha gösterildi. Belki dönemin Türk bürokrasisinde, ABD'nin gerilemesiyle birlikte kapitalizmin de gerilediğine ilişkin temkinli bir anlayışın, en azından buna ihtimal veren bir düşüncenin oluşmaya başladığı düşünülebilir. Bir de Avrupa'da ortaya çıkan gençlik hareketlerinin siyasi değişimleri sol lehine değiştirmekte olduğu da gözlemlenebiliyordu. Kapitalizmin ortaya çıkardığı insan tipi ve sosyal ilişkiler çok farklı cephelerden sorgulanıp eleştirilmekteydi. Bu gelişmelere ek olarak Ortadoğu'daki mil-

[18] Bağlantısızlar Hareketi'nin tarihsel gelişimi ve güncel durumu için bkz. http://csstc.org/v_ket1.asp?info=21&mn=2 (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023).

liyetçi hareketler, Araplık merkezli bir sosyalist ideolojik yönelim olarak Baasçılık etrafında birleşiyordu. Baasçılık aslında 40'lı yılların ortalarından itibaren Arap kamuoyu tarafından bilinen, tanınan, fakat kendine pek taraftar bulamayan bir hareketti. Modernist, kalkınmacı, milliyetçi bir hareket olan Baasçılık "materyalist komünizme karşı Arap ruhu"ndan bahsederek Arapları diriliş (Baas) ve yeniden canlanma (ihya) ile gericiliğe/geri kalmalarına neden olan "tarihe karşı" ayağa kalkmaya davet ediyordu (Devlin, 1976: 11). Fakat 60'lı yıllara gelindiğinde Baasçılığın güçlenmesi ve özellikle Mısır'da C. Abdünnâsır'ın siyasi etkisi, Türkiye'deki Sol Kemalizmin yeniden gündeme gelmesini ve güçlenmesini sağlayan etkenlerden biriydi. Bir anlamda Sol Kemalizm, bölgesel gelişmelerin kendisini desteklediğini ve geliştirdiği siyasi-iktisadi projesinin makul, geçerli ve gerçekleşebilir olduğunu öne sürüyordu.

27 Mayıs darbesi ve '61 Anayasası ile uluslararası konjonktürdeki bu örtüşmeler, Kemalizm ile sosyalizm arasında ideolojik yakınlıklar ve bağlantılar kurmayı kolaylaştırıyordu. Ancak Sol Kemalizmi güçlendiren ve onu siyasi bir alternatif haline getiren asıl gelişmelerin başında, 27 Mayıs darbesinden beklenenlerin gerçeklememesiydi. Aydınların toplumdaki muhafazakâr dirençlerle yüzleşmek zorunda kalması bu süreçte önemli bir rol oynadı. Bu nedenle CHP'nin 27 Mayıs darbesinin yarattığı fırsatları kullanamaması ve ilerici reformları yapamaması onun iradesizliği olarak yorumlanmaktaydı. 1965 yılına gelindiğinde DP'nin devamı olan Adalet Partisi (AP) CHP'den yaklaşık iki kat fazla oy alabilmişti (%52,8). Sol Kemalizm ve özelde Yön hareketi için bu sonuçlar, karşı-devrimci dinamiklerin geri döndüğünü ya da ihtilale rağmen ortadan kaldırılmadığını açıkça gösteriyordu. Bu nedenle Yön çevresinin büyük bir kısmı, kendilerini karşı-devrimciliğin nedenlerini, bununla mücadele yöntemlerini ve bunu aşmanın teorik ve siyasi araçlarını üretme girişimi olarak konumlandırıyordu.

Sadece Sol Kemalistlerin değil, Türkiye solunun büyük bir kısmının da 27 Mayıs darbesini desteklemesinin nedenlerinin başında DP iktidarının demokratlara, sola ve sosyalistlere yönelik baskıcı politikalarının etkisi vardı. DP'nin sınıfsal karakteri ve baskısı, liberal iktisat siyasetleri ve emperyalistlerle işbirliği

yapması bu darbenin desteklenmesinin nedenleri olarak sayılmaktaydı. Ancak burada söz edilmesi gereken bir diğer husus DP'nin "gericiliği"dir. 27 Mayıs'ın ilerici bir darbe olarak görülmesi sadece müstebit bir iktidara yönelmiş olmasından değil, "çevre"nin dinsel tutum ve davranışlarına hürmetkâr olduğunu, hatta "merkez"in tutumuna karşı "çevre"nin tutumunun daha kıymetli olduğunu öne süren bir iktidara karşı yapılmış olmasından da kaynaklanıyordu. DP iktidarının, İslamcı-gerici hareketin temsilcisi olduğu ve onun geri dönmesine sebep olduğu öne sürülmekteydi. DP'nin askeri darbeyle iktidardan uzaklaştırılması Kemalist Cumhuriyet'e yönelik karşı-devrimci cephenin tasfiyesi olarak sunulmaktaydı. "Burada adeta 'çağdaşlık', 'devrimcilik' sıfatlarının karşısında konumlandırılan dinsel inançların ve bunun temsil ettiği düşünülen köylü/kırsal reaksiyonun siyasetin merkezine el koymaya çalışmasının siyasal düşünceyi beslediği iddia edilebilir" (Ünüvar, 883-884).

Sol Kemalizm, selefi kabul edilebilecek Kadro hareketinin 1930'lardaki ideolojik müdahalecilik girişiminden çok daha sonra, dünyada ve Türkiye'de var olan ve yukarıda özetlenen yeni koşullar altında ve görece yeni tezlerle ortaya çıktı. Kadro hareketi mahiyeti gereği iktidarı etkilemek ve ona ideolojik bir nitelik kazandırmak motivasyonuna sahipken Yön hareketi iktidarı ele geçirmek, iktidarın kararlarında ve yönelimlerinde belirleyici olmak ve toplumun geniş kesimlerini etkilemeye çalışmak gibi hedeflerle hareket etti. *Yön* dergisi, Sosyalist Kültür Derneği (SKD), *Devrim* gazetesi gibi girişimleri teşvik eden nedenler sadece kamusal alandaki tartışmalara dahil olmak değil, aynı zamanda 27 Mayıs darbesiyle yeniden gündeme gelen "muasır medeniyetlere ulaşmak" ideali ve bunun da arkasındaki ilerici-ulusalcı-halkçı değerler üzerine yerleştirilen sol-devletçilikti.

Yön hareketi, bir anlamda, 50'ler boyunca sol hareket üzerindeki yoğun siyasi baskının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. 60'lardan önce siyasi-iktisadi rejim olarak Kemalizme mesafesini her zaman korumuş olan sosyalist hareket, Kemalizmin modernist yönünü desteklemeye özen göstermişti. Kadro hareketi ise ana-akım sosyalist hareketten ayrılmayı göze alarak Kemalizmle bir tür buluşma, ufukları kaynaştırma ya da Kemalizmin ideolojik yönelimini sola bükme gibi görece mütevazı bir deneye

girişmişti. Bunun dışında kalan Kıvılcımlı'nın VP girişimiyle ilgili yorumumu ise yukarıda ifade etmeye çalışmıştım. 50'lerde yaşanan ağır baskı ortamının ve DP dönemindeki siyasi tutumların karşı-devrimcilere taviz vermek olarak görülmesi, sağın görece daha "geri" biçimlerinin DP döneminde geri döndüğünün/hortladığının düşünülmesi, 27 Mayıs'a giden süreçte ve sonrasında Kemalizmi kurucu ethos ve her türlü ilericiliğin/iyiliğin ideal formu olarak tartışma dışı ve muhafaza edilmesi gereken başlıca otorite unsuruna dönüştürdü. Bu nedenle Kemalizmin eleştirisi, Kemalizmin daha ileriye taşınması gayesinden başka bir amaca hizmet etmediği sürece makul ve makbuldü.

Yön hareketi sistem içinde sol siyaset yapmanın, solda durmanın teorisini kurma girişimi olarak da ele alınabilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere 27 Mayıs sonrasında başta solun ama genel olarak aydınların ve aydın-bürokratların başlıca sorusu Türkiye'nin nasıl kalkınacağıydı. Yön hareketinin de başlıca gündemlerinden biri kalkınma sorunuydu. Sosyalizm burada bir kalkınma programı olarak ele alınmaktaydı. Yön hareketi siyasi projesini ve görüşlerini sosyalist olarak takdim etmesine rağmen Kemalizmin ilkelerini yeniden dile getiren bir siyasi retorikten fazlasını içermiyordu.

Bunun nedenlerinden biri Kemalizmin ortaya çıktığı ilk günden bugüne tanımlanmamış olmasıdır. Tanımlanmadığı, daha doğrusu farklı güç odaklarının kendi bulundukları yerden bir tanım yapmaya yatkın olduğu için tek bir Kemalizm yerine Kemalizmlerden söz etmek daha yerinde olur. 60'lı yıllardaki Yön hareketi için Kemalizm muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak için ithal ikameci ekonomi yoluyla kalkınmayı, kalkınma yoluyla sosyal yapının değişmesini, yurttaşların kültür seviyesinin yükselmesini, sosyal adaletin sağlanmasını ve böylelikle demokratik devletin inşası anlamına geliyordu. Yön Bildirisi'nin imzacılarına bakıldığında sosyalist aydınların birçoğu tarafından imzalandığı görülecektir, ki bu da dönemin ruhunu yansıtması bakımından önemli bir tavır alıştır. Kaldı ki imzacıların birçoğu Yön hareketine mensup olmadığı gibi onu eleştirmekten de geri durmamıştır. Fakat sosyalistler açısından Türkiye'de yaşanan DP tecrübesi ve o dönemdeki ağır baskılar ve muhafazakâr-mukaddesatçı kesimlerin hızlıca geri dönmesi ya da görünür

hale gelmesi, Kemalizmi yeniden savunulması gereken bir hat olarak gündeme getirmişti.

Böylece hem 27 Mayısçılar hem solun büyük kısmı hem de Yön çevresi için DP iktidarının halledilmesi, Tanzimat'tan, Jön Türk hareketinden ya da 1908 Devrimi'nden beri süregelen mücadelenin halkalarından biriydi. Bu nedenle Özdemir'in (2000) Doğan Avcıoğlu biyografisine *Bir Jön Türk'ün Ardından* alt başlığını vermesi tesadüf değildir. Avcıoğlu Osmanlı Devleti'nin çöküşünü durdurmak için ortaya atılan "devlet nasıl kurtulur" sorusunun peşindeki aydın kuşağının modern temsilcilerinden biriydi. Avcıoğlu'nun bu soruya vermeye çalıştığı cevabın kurucu unsurları bir tür Türk sosyalizmi icat etmek, bunu da devletçiliğin geliştirilmiş versiyonlarından biri olarak tarif ederek Kemalizmi bu devletçilik üzerinden tanımlamaktı. Peki, Türkiye zaten devletçi değil miydi? Öyleydi elbette, ancak Yön hareketi için bu devletçilik doğru iktisadi modele sahip olmadığı için milli burjuva sınıfı yaratmak amacıyla sınırlanmıştı.

Yön hareketinin Kemalizmle kurduğu ilişkiyi anlamak için tarih-toplum tasarımlarından kısaca söz edilmesi gerekir. Buradaki anahtar kelimeler ise sömürgecilik ve antiemperyalizmdir. Özellikle Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni* (1968/2013) kitabı bu tasarıma zemin sağlayan tezleri içerir. Osmanlı'nın Batı ile arasındaki mesafenin tarihsel süreç içerisinde açılmasıyla ortaya çıkan farkın kapatılamaması ve üretim biçimindeki farklılaşmanın yoğunlaşmasıyla ortaya çıkan farklılaşma, Osmanlı'nın geri kalmasına neden oldu. Osmanlı'nın kapitalizme geçişinin içsel dinamikleri olmasına rağmen bu geçiş, Batılı devletlerin müdahalesiyle engellendi. Böylece Osmanlı azgelişmişlik ve bağımlılık kapanına yakalanmış oldu. Buradaki büyük kırılma İngiliz ticaret anlaşmasıydı. Avcıoğlu eserinde birçok farklı tarihsel dönem ve ülke arasında çeşitli karşılaştırmalar yaparak kapitalizm uğrağını geç yakalamanın nedenlerini açıklamaya çalışır. Ayrıca bir tür tarihsel sosyoloji yaparak dönemin önde gelen tartışmalarına taraf olur ya da yeni tartışmalar açar ve genellikle sorduğu soruları siyasi mülahazalarına göre yanıtlamaktan çekinmez. Esere sirayet eden ve temel omurgasını oluşturan devletçilik teması, bir sosyal, siyasi, iktisadi olgu olarak devletin cazibesini takdir ettiği gibi, yol açtığı trajediler, yıkımlar karşısında çeki-

len acıları da dikkate alır. Bu çelişkili ve kırılgan konumlanma, Osmanlı'dan Türkiye aydınlarına tevarüs eden "yaralı bilincin" ve kırılgan ruh halinin devamını yansıtır.

60'lı yıllarda bu aydın formasyonunun karşılık geldiği ideolojik donanım içerisinde Kemalizm özel bir yer tutar. Kemalizm ile gösterilmek istenen iki siyasi kategori vardır. Bunlardan ilki milliyetçilik, diğeri çağdaş uygarlıkçı/medeniyetçi kategorileridir. Avcıoğlu ya da daha genel ifadeyle Yön hareketi, Kemalizmi bu iki kategori üzerinden tanımlarken diğer yandan Kemalist kalkınmanın yolunu sosyal-ekonomik bir kategori olarak sosyalizm olarak tanımlamaktaydı. Yön hareketi açısından çağdaş uygarlıkçılık Tanzimat'tan beri süregelen sistem krizine Mustafa Kemal tarafından verilen yanıt olarak kabul edilir. Mesele Batı'nın teknolojisini/tekniğini/sistemini alıp ahlakını/kültürünü/metafiziğini almamak değil, toplumu Batılılaştırmaktır. Bunun yolu da kendi çağının gerisinde kalan bir toplumun kendi çağına doğru hareket etmesini sağlayacak devrimleri gerçekleştirmektir. Bu devrimler gerçekleşmeden bağımsız bir ülkenin ve uygar bir toplumun var olması mümkün değildir. Milliyetçilik ise bu bağımsızlığın bütün alanlarda ortaya konulmasına verilen isimdir. Siyasi, iktisadi, hukuki, askeri ve benzeri her alanda bağımsız olmak yoluyla çağdaş uygarlığa erişilebilir. Dolayısıyla toplumsal devrimlerin gerçekleşmesinin tek yolu milliyetçiliktir. Meselenin bu yönü idrak edilmediği ve emperyalizm Türkiye'yi yarı-sömürge halinde bir ülkeye dönüştürdüğü için Batılılaşmanın ya da Batı'dan nelerin alınıp alınmayacağının ciddi bir mesele olarak tartışılması anlamsızdır. Bu tür bir Batılılaşma tartışmasının aşılması için Kemalist devrimlerin gerçekleştirilmesi ve bağımsızlığın gerçekten kazanılması gerekir. Avcıoğlu bu yaklaşımını şöyle özetler: "bağımsızlık [milliyetçilik] içinde, toplumsal devrim yoluyla çağdaş uygarlığa ulaşma" (Avcıoğlu, 2013: 236-237).

Yön'ün sosyalizm anlayışının siyasi, sosyal ve iktisadi gerekçelerinin erken dönem örneklerinden ve belki de en dikkate değer olanlarından biri, 31 Ocak 1962 tarihinde yayımlanan "Dünya Sosyalizme Gidiyor" başlıklı 7. sayısıdır. Sadece sosyalizmle ilgili haberlere, yazılara ve yorumlara yer verilen bu sayıda Doğan Avcıoğlu, İlhan Selçuk, Abdi İpekçi gibi yazarlar sosyalizmin Türkiye için gerekli olmasının ne anlama geldiğini, Üçüncü Dünya'ya

ait olduğu söylenen ülkelerin sosyalizm deneyimlerini, Sosyalist Enternasyonal'e üye olan Avrupa'daki sosyalist hareketleri, sosyalistlerin siyasi deneyimlerini, Osmanlı'daki ilk sosyalistleri ve Mısır'da darbeyle iktidara gelen C. Abdünnâsır'ı dergiye taşır. Dergideki yazılardan biri de *Kadro*'nun kurucularından olan Şevket S. Aydemir'e aittir. Aydemir ihtilalci sosyalizm dediği komünizmi yerip Atatürk'ün kendine mahsus bir doktrini olduğunu, bu doktrinine göre oluşturulan "Türk devletçiliği"nin "bir taklit değil, Türkiyeye hâs bir sistem" olduğunu, Batı ve Sovyet sosyalizmleri arasındaki mücadelenin de farklı sosyalizmlerin mümkün olduğunu gösterdiğini, haliyle Atatürk'ün ilkeleriyle düzenlenmiş olan Türk devletçiliğinin aslında "tam bir ideoloji" olarak Türk sosyalizmi olduğunu söyledikten sonra şunları ekler: "... yeni bir Türk devletçiliği, yahut bize hâs Türk sosyalizmi ise bizi çağdaş gelişme hızına yetiştirecek yegane yoldur. ... Türk sosyalizminin inşa konuları ve sistem meseleleri, Türk aydınlarının elbirliği ile Türk milletinin önüne parça parça serildikçe görülecektir ki, bir Türk sosyalizmi vardır ve bunun sokaklarda dolaştırılan hayaletlerden [komünizm kastediliyor] korkacak hiçbir tarafı yoktur" (Aydemir, 1962: 7).

Yön, Avrupa'daki demokratik ülkelerin sosyal demokrasi sistemi ile az gelişmiş ülkeler sosyalizmini Kemalizm üzerinden birleştirmeyi hedeflemektedir denebilir. Devletin sınıfsal niteliğini göz ardı eden ve onu sınıflar-üstü bir örgütlenme olarak değerlendiren bu yaklaşım devleti "kendinde şey" olarak değerlendirmekteydi. Avcıoğlu'nun çok eskilere uzanarak bugüne getirdiği analizlerinin anlaşılır bir yanı olsa da, bunların bugünü açıklamak konusunda epey tartışmalı olduğunu belirtmek gerekir.

Yön hareketi yegane devrimci güç olarak orduyu görmektedir. Ne de olsa Kurtuluş Savaşı ve Kemalist devrimler "eşraf-milliyetçi subay ve aydın işbirliği"yle ve "sömürgeciyle birlikte, onunla sıkı işbirliği yapan prekapitalist düzenin egemen sınıflarına karşı" yapılmıştır (Avcıoğlu, 2013: 219). Fakat bu devrim yarım kalmıştı. Kemalist devrimleri tamamlamak, yeniden ve yeni koşullara uygun olarak düzenlemek için Kemalizmi sosyalizm ile bağlamak ve sosyalizmi milliyetçiliğin gerçek formu olarak ele almak Atatürk'ün projesine de uygun görülüyordu. Ancak, sadece "gerici" feodal toprak ağalarını değil, Türkiye'deki sanayi

burjuvazisini de etki altına alan "tutucu hâkim sınıflar koalisyonu" küçük üreticilerden işçi sınıfına kadar her kesimin iradesi üzerinde güç ve etki sahibiydi. Bu nedenle çok partili sisteme geçildiği andan itibaren seçmenler "bu tutucular koalisyonunu ve siyasi [onların] partilerini iktidara" getirmekteydi. Kapitalizmin ilerlemesiyle bu durum değişecek gibi görünse de "kütlelerin bağımlı durumu, çeşitli aldatmacalar da hesaba katılınca, genel oyun geniş ölçüde tutucu güçler yararına işlemesini" engellemek pek mümkün görünmemekteydi (Avcıoğlu, 2013: 359-371). Genel oy hakkının "tutucular koalisyonu" tarafından istismar edilmesinin önüne 27 Mayıs ihtilaliyle de geçilememişti. Belli ki Türk Devrimi "Batı devletleri ile onların acentesi olan Osmanlı devleti"ne karşı her alanda ve sürekli savunulması gereken ve uzun sürecek bir devrimdi. Nihayetinde bu devrim, arkasında halkın olduğu ve halkın kendi iradesiyle gerçekleşmiş bir devrim değildi. Berkes'in (2019: 76) 1975 yılında yazdığı gibi "Kemalizm devrimi, Mustafa Kemal'in arkasındaki bir avuç ilericilerle, gene bu savaş içinde bulunan büyük bir gericiler kitlesi arasında didişile didişile santim santim koparılmış bir devrimdir."

Bu durum, yani tutucu hâkim sınıflar koalisyonunun toplum üzerindeki etkisi, parlamentarizmin ya da Batı tipi demokrasi gibi sistemler sayesinde Türkiye'de gericiliğin siyasi, sosyal ve iktisadi alanlarda egemen olmasına neden olmakta ve feodal ilişkilerin, ağaların imtiyazlarını sürdürmesine yaramaktaydı. Genel oy sistemi Batılı ülkelerde işe yaramış olsa da Türkiye'de egemen zümrelerin iktisadi, geleneksel, dini, kültürel, ideolojik baskısıyla şekillenmekte ve bu tutucu etkilerden kurtulamadıkları için azgelişmiş ülkelerin çoğunda görülen bu durum tekrar etmekteydi. Bu nedenle de Batılı siyasi sistem, Türkiye'de halkın değil, ağaların ve eşrafın siyasi egemenliğine neden olmaktaydı. Oysa Türkiye'deki çok partili sistem halkın iktidarı anlamına gelen demokrasiden çok farklıdır. Avcıoğlu buna "cici demokrasi" der. Cici demokrasi rejimi, feodal tortularını korumaya devam eden ve devlet tarafından desteklenen komprador kapitalizm, halkı içinde bulunduğu düzene itaat etmeye ve onu korumaya yönlendiren dincilik ve bu tutucu hâkim sınıflar koalisyonunu korumakla vazifeli ulusal güvenlik sistemi sayesinde işlemektedir. Bu demokrasi değil, oligarşidir.

Avcıoğlu'na göre (2013: 700) Türkiye'de gerçek demokrasiye geçilmesi için Yeni Devletçiliğe, Milli Devrimci Kalkınma Modeli'ne ihtiyaç vardır. Milli Devrimci Kalkınma Modeli'ne göre emperyalizm, yabancı sermaye ve dışarıdan alınan yardımlar yoluyla oluşturulan bağımlı siyasi-iktisadi sistem, tarım ve sanayi alanındaki radikal reformlar sayesinde değiştirilecektir. Bunun da merkezinde toprak reformu yer almaktadır. Böylelikle toprağın toplumsallaşması, ortak işletilmesi ve kooperatifleşmenin sağlanması yoluyla tutucular koalisyonunun ağa, tefeci cephesi tasfiye edilmiş olacak ve topraktan elde edilen verim ve toprağa yapılan yatırım artacaktır. Tarıma yapılan yatırımın hedefi ise sınai kalkınmayı sağlamaktır. Kalkınmanın öncü sektörü sanayidir. Nihayetinde bu model, yani Yeni Devletçilik, Kemalizmin milli burjuvazi yaratma hedefinden, dolayısıyla burjuva sınıfına dayanan kalkınma anlayışından ayrılıp, ulusal ve bağımsız siyasi-iktisadi anlayışla feodal tortulardan arınıp, tutucular koalisyonunun ve emperyalizmin egemenlik alanının etkisi dışına çıkmayı mümkün hale getirecek öneriler kabul edilebilir.

Sol Kemalizme göre Türkiye'nin içinde bulunduğu gelişme aşaması bakımından henüz ulusal kurtuluş mücadelesi tamamlanmadığı için toplumdaki egemen çatışma dinamikleri değişmemiştir.

Türkiye'de bugün temel çelişme, Batı'daki gibi işçi-burjuva çatışması değil, 1919'dakine benzer biçimde, emperyalizme karşı milletçe mücadeledir. Kalkınma, ilerleme ve demokrasi yolunda ilk durağı teşkil eden bu ekonomik ve politik bağımsızlık mücadelesi, elbette ki, kendilerini milletten koparmış olan kompradorlara ve emperyalizmin içerdeki öbür müttefiklerine de yönelecek ve onlara yöneldiği ölçüde bir sınıfî nitelik kazanacaktır. Fakat mücadele, özünde, emperyalizme karşı milletçe girişilen milliyetçi bir hareket olarak gelişmektedir. (Avcıoğlu, 1966: 3)

Eğer bir devrim söz konusuysa, bunun öznesi işçi sınıfı değil "zinde kuvvetler"dir. Zinde kuvvetler orta sınıflardan gelen memurlar, öğrenciler, subaylar ve aydınlardan oluşan milliyetçi Kemalistlerden oluşur. Yön hareketi, bir anlamda, tutucu hâkim güçler koalisyonuna karşı ara tabakalar denilen küçük burjuvazi koalisyonunu öne çıkartmaktadır. Çünkü modernleşme ve sosyalist kalkınma öncelikle bu kesimlerin çıkarlarını kapsamaktadır.

Böylece 70'li yıllara doğru ilerlerken zinde kuvvetler/güçler, Sol Kemalizmin siyasi çözümlemelerindeki merkezi kavramlardan biri haline geldi ve demokratik devimin öznesi olarak takdim edildi.

Milli Demokratik Devrim Tezi ve MDD

Sol Kemalizm ile düşünsel yakınlıkları bulunan, ama farklı bir düşünce çizgisinden ve doğrudan sosyalist hareketten gelen Milli Demokratik Devrim (MDD) hareketi Türkiye'deki sol düşünce üzerinde 60'lı yılların ortalarından itibaren etkili oldu. MDD hareketinin ortaya çıkışında etkili olan başlıca mesele sosyalist hareketteki devrim tezi tartışmasıydı. Bu çalışmadaki tartışma açısından ise MDD, Yön hareketi içerisinde geliştirilen Sol Kemalizm yaklaşımına sosyalist hareket içerisinden verilen olumlu karşılıklardan biri olarak değerlendirilebilir. Yön ile MDD arasında 60'ların ortasından itibaren başlayan yakınlık 70'li yıllarda ortadan kalkmış olsa da bu yakınlaşma, Türkiye'nin siyasi, iktisadi ve sosyal niteliği ve gelişimi üzerine sınırlı ama etkili bir tartışmanın gelişmesini sağlaması bakımından önemliydi.

MDD hareketinin öncüleri, TKP içerisinden gelen ve 60'lı yıllarda kurulan Türkiye İşçi Partisi (TİP) içerisinde siyaset yapan kişilerden oluşuyordu. Mihri Belli tarafından temsil edilen bu hareketin emperyalizm ve feodalizm konusunda Yön hareketiyle aynı çizgide olduğu söylenebilir. MDD emperyalizmin küresel bir işbölümü dayattığını, azgelişmiş/çevre ülkeleri hammadde ve tarım/besin ürünleri tedarikçisi olarak bağımlı ekonomiler haline getirdiğini, bu ülkelerden gelişmiş/merkez kapitalist ülkelere kâr transfer edildiğini ve bu sömürü ilişkisi nedeniyle feodalizm ve geri kalmışlık halinin sürekli hale getirildiğini savunmaktaydı (Belli, 1970: 8).

MDD hareketi, Sol Kemalizmin Üçüncü Dünyacılığına karşı Çin'deki Maocu sosyalist devrimciliğin siyasi argümanlarını savunuyordu.[19] Sosyalizm, nihai devrimci uğrak ve hedef ola-

[19] Mao Zedong'a göre (1967: 10) "Komünist partinin yönettiği Çin devrim hareketinin bütününde iki aşama olacaktır: demokratik devrim ve sosyalist devrim. Bunlar farklı nitelikte iki devrim durumudur. Ama ancak birincisi bittikten sonra ikincisine geçilebilir. Demokratik devrim sosyalist devrimin gerekli bir hazırlık unsurudur. Sosyalist dev-

rak kabul ediliyor, fakat bu hedefe ara devrimlerle ulaşılacağı varsayılıyordu. Türkiye'deki MDD hareketinin ilham aldığı bu devrimcilik siyaseti, demokratik devrim yoluyla emperyalistleri, onların işbirlikçilerini ve feodal güç odaklarını (ve her türden gericiliği de) ortadan kaldırmak için bunlara karşı olan bütün güçleri birleştirmeyi gerektiriyordu.

Sol Kemalizmin temsilcisi olan Yön hareketi ile MDD hareketi Türkiye'nin iktisadi analizinde de ortaklaşmaktaydı. Her iki hareket de emperyalizmin Türkiye'de etkin olduğunu, sınıfsal egemenliğin emperyalizmin işbirlikçisi olarak gerçekleştiğini, feodalizmin tortularının halen siyasi, sosyal ve iktisadi ilişkileri belirlediğini öne sürmekteydi. Her iki hareket de Kemalizmin kapitalist niteliğini, devletçilik pratiğinin uygulanma biçimi nedeniyle ilerici kabul etmekteydi. MDD hareketine göre Mustafa Kemal Kurtuluş Savaşı koşulları altında ulusal kurtuluşçu ve bağımsızlıkçı bir siyasi çizgiden taviz vermeyerek milli demokratik devrimi gerçekleştirmişti. Yine her iki hareket, farklı açılardan olsa da Türkiye'deki toplumsal durumun sosyalist devrim için uygun olmadığını ileri sürerek, emperyalizmle ve feodalizmle mücadeleyi öne çıkarır ve ulusal kurtuluş devrimciliğini savunur. İşçi sınıfını mücadelesini ise "milli cephe" güçlerini böldüğü gerekçesiyle eleştirir ve ilerici mücadeleyi gerilettiğini düşünür. Yön ve MDD parlamentarizm konusunda da benzer düşünmektedir. Son olarak "devrim" için geniş cephe kurulması gerektiği konusunda da bu iki hareket uzlaşmaktadır. Antiemperyalizm konusunda iki hareket arasındaki ortaklaşmanın unsurları da benzerdir. Her ikisi de küçük burjuva aydınları, bürokratları ve sivil-asker kadroları devrimci ve dahası halkçı özne olarak tasarlamaktadır.

Yön hareketi ile MDD hareketi arasındaki fark "Marksizmden yararlanan bir 'sol Kemalist' ile sol Kemalizmden yararlanmaya çalışan bir 'Marksist' arasındaki farktı" (Belge, 1985: 2123). Bir

---

rim ise demokratik devrimin mantıki bir sonucu olacaktır." Zedong'a göre bunun nedeni "nitelikleri farklı çelişkileri, farklı nitelikteki yöntemlerle çözülebilecek" olmasıdır. Bu nedenle "... proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişki, sosyalist devrim yöntemi ile; büyük halk kitleleri ile feodal sistem arasındaki çelişki, demokratik devrim yöntemi ile; sömürgeler ile emperyalizm arasındaki çelişki, ulusal devrimci savaş yöntemi ile" çözülebilir (Zedong, 1992: 36).

başka ifadeyle teorik çerçeveleri farklı olsa da siyaset teknikleri, siyasi analizleri ve pozisyonları birbirine yakındı. MDD "antifaşist halk cephesi" fikrini esas alan Üçüncü Enternasyonal'in siyasi stratejisinin Çin Halk Devrimi pratiğiyle birleştirilmiş formuydu. Bu nedenle hem Leninist/Stalinist hem de Maocu teorik-pratik hattı birlikte ilerletmekteydi. Ayrıca Şefik Hüsnü'nün TKP çizgisini takip ettiklerini, bir anlamda komünist mücadeleyi ulusal ölçekte sürdüren bir geleneğe dayanmayı önemsediklerini de söyleyebiliriz. Kaldı ki MDD, büyük oranda TKP'nin siyasi geleneği içerisinden gelmekteydi. Bu nedenle MDD Marksist-Leninist-Maoist bir çizgiyi takip ederken Sol Kemalistler Kemalist Devrim'in siyasi, sosyal, iktisadi ilkelerini teorikleştirmeye çalışmaktaydı. MDD açısından Kemalist Devrim'in tamamlanması sosyalist devrim aşamasına geçiş için gerekli bir aşamaydı. Sol Kemalistler içinse Kemalist Devrim, devrimci aşamanın tamamlanması anlamına gelmekteydi. Bir anlamda Sol Kemalistler için asıl devrimci hedef Kemalist Devrim'in tamamlanmasıydı. "Türk sosyalizmi" derken kastettikleri tam olarak buydu.

Yön ile MDD hareketleri arasındaki farklardan bir diğeri milli burjuvazi meselesiyle ilgilidir. MDD hareketi işbirlikçi sermaye sınıfına karşı milli burjuva sınıfının var olması ve korunması gerektiğini savunur. Emperyalizmle işbirliği içindeki sermaye sınıfı bu düzenden istifade ederken milli bir niteliğe sahip olan ve iktisadi bağımlılıktan zarar gören milli burjuva sınıfı da vardır. Milli demokratik devrim için bu burjuvazi fraksiyonuyla güç birliği yapılmalıdır. MDD'nin milli hedefleri emperyalizmin Türkiye'de başlıca dayanağı olan yabancı ve işbirlikçi sermayenin iktisadi gücünü, dolayısıyla siyasi tahakkümünü ortadan kaldırmaktır. MDD hareketi açısından Türkiye'deki yerli-milli kapitalizm herhangi bir biçimde eleştiri konusu haline getirilmediği gibi hareket içerisinde Türkiye'deki kapitalizmle mücadele edebilmek için öncelikle bağımsız bir ülke olmak gerekir düşüncesi hâkimdi. Türkiye'de kapitalizmle mücadele edebilmek için öncelikle emperyalizm ve onunla işbirliği içerisindeki sermaye sınıfının ülkedeki iktidarına son verilmesi gerekirdi (Belli, 1970: 65-68).

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Yön hareketi bu görüşü kabul etmediği gibi milli burjuvazinin karşısına küçük burjuvaziyi de

yerleştirmişti. Burada Yön hareketinin Kadro hareketiyle teorik bir devamlılık ilişkisi içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Kadro hareketi de devlet eliyle yaratılan milli burjuvazinin antiemperyalist ve antikapitalist olabileceği ve bu burjuva sınıfının milliliği konusunda epey şüpheciydi.

Bir diğer kritik farklılık da devrim stratejisiyle ilgilidir. MDD hareketi halk cephesini örgütlemeyi ve bir halk savaşı teorisi üzerine inşa edilirken Yön hareketi öncelikle ordu içerisindeki devrimci subaylar olmak üzere orta sınıf mensubu Kemalist-ilerici kesimlerin, zinde güçlerin iktidarı ele geçirmesi gerektiğini öne sürer. Halk kesimleri, ordunun iktidarı ele geçirmesinden sonra bu süreci desteklemekle yükümlüdür. Kaldı ki MDD hareketi açısından Türkiye'deki hegemonya mücadelesinin de devrimci öznesi işçi-köylü sınıfıdır. Bu konuda bazı tartışmalar olsa da MDD hareketi açısından nihai devrimci öznenin işçi sınıfı olduğu söylenebilir. Yön hareketine göre tutucu hâkim sınıfların koalisyonunun ideolojik etkisi altındaki proletaryanın devrimci özne olabilmesi mümkün değildir.

MDD çizgisi 12 Mart 1971 muhtırasının ardından sola yönelik büyük saldırı dalgasının başlamasıyla birlikte etkisini yitirirken kademeli olarak Sol Kemalizme yaklaştı. Özellikle AKP iktidarının ardından yaşanan siyasi gelişmeler MDD hareketiyle bağlantılı siyasi hareketlerin büyük kısmının Marksist-Leninist-Maoist teorik çerçeveden uzaklaşmalarına ve Sol Kemalist siyasi pratiğe yaklaşmalarına neden oldu ve siyasi analizleri büyük ölçüde Kemalizmin ulusalcılık denilen alt kümlerinden birine sıkıştı.

Sol Popülizm ve Atatürkçülük: TİP

Türkiye İşçi Partisi (TİP) 27 Mayıs darbesinin sağladığı görece normalleşme ortamının sonuçlarından biriydi. Türkiye'de 27 Mayıs darbesiyle birlikte oluşan yeni ve demokratik anayasa heyecanıyla ifade özgürlüğünün tanınması sosyalist hareketlerin hem fikir hem de siyasi hareketler olarak yeniden ortaya çıkmasını sağladı. Öncelikle TİP'in darbenin nedenlerine ilişkin analizinden söz edelim, çünkü siyasi analizleri açısından TİP diğer siyasi hareketlerden kısmen ayrılır. Behice Boran'ın

ifadeleriyle darbenin nedenleri kısaca şöyle özetlenebilir: DP döneminde "üretici olmayan yerli burjuvazi –ticaret, emlâk spekülâsyoncusu ve müteahhitler burjuvazisi–" hızla büyümüş ancak sanayi burjuvazisine dönüşememiş ve gittikçe yabancı sermayeye aracılık eden bir sınıfa dönüşmüştü. Şöyle der, Boran (1968/2016: 113):

Bir sosyal sınıf kendisine düşen sosyal-tarihsel görevi yapmaz veya yapamazsa –burjuvazinin görevi memleketi sanayileştirmek, modern teknolojiyle donatmaktır– memleket ekonomisinin gelişmesi bir çıkmaza saplanır, sosyal-politik güçlükler başgösterir, huzursuzluklar, çalkantılar doğar. Türkiyenin temel meselesi de kalkınma, yani esas itibariyle sanayileşme ve bununla birlikte toprak reformu yapılarak tarımın modernleştirilmesi, geliştirilmesiydi. Türk burjuvazisi ve onun müttefiki toprak ağaları bu işleri başaracak güçte değillerdi. Egemen sınıfların sosyal görevlerini yerine getiremedikleri, memleketi idarede acze düştükleri hallerde ya alt sınıflar –güçlü, bilinçli ve iktidara namzet hale gelmişlerse– bir ihtilâl hareketiyle iktidarı ele alırlar, ya da o sınıflar bu güçte ve yetenekte değillerse ordu müdahale eder.

Boran, ilk basımı Mayıs 1968'te çıkan *Türkiye ve Sosyalizmin Sorunları* kitabında, darbenin "devleti burjuvaziye ve toprak ağalarına karşı tekrardan güçlü, hâkim ve nâzım duruma getirmek amacını" taşıyan ordunun "yönetici sivil-asker kadroların güçlenmekte olan burjuvaziye ve toprak ağalarına" karşı galip gelmek ve "onlar karşısında eski üstünlüklerini yeniden elde" etmek için yapıldığını öne sürüyordu. "CHP geleneksel merkeziyetçi devletçiliği ve sivil-asker yönetici tabakaları" temsil ederken DP "daha liberal bir politikayı ve bürokrasinin tahakküm ve müdahalesinden kurtulmak isteyen, zenginleşmesi sonucu kendisini artık sivil-asker maaşlı kadrolardan üstün görmeye başlayan burjuvaziyi ve kapitalist işletmeciliğe geçen toprak ağalarını temsil ediyordu." Bu nedenle fiili olarak CHP'den yana DP'ye karşı bir darbeydi (Boran, 2016: 113).

60'lı yıllarda yükselen sol ile Kemalizm arasında ilişkinin siyasi ve stratejik güçlü bir cazibe alanı oluşturduğu ve Türkiye'deki siyasi gelişmeleri belli bir ölçüde etkilediği söylenebilir. Bu dönemde Yön ve MDD hareketleri dışında sosyalist siyasi

çizginin etkili temsilcilerinden biri olmayı başaran ve Kemalizmle neredeyse siyaset dışı bir ilişki kurmayı hedefleyen TİP, kuruluşundan 12 Mart muhtırasına kadar devam eden süreçte antiemperyalizm ve antifeodalizm siyaseti dışında bir sosyalist siyasetin mümkün olduğunu gösterdi.

SSCB'nin, Türkiye özelinde TKP çizgisi ve türevlerinin ulusal demokratik devrimcilik üzerinden geliştirdikleri milli devrim stratejilerinin dışında kalan ve Marksist teoriden hareketle işçi sınıfını devrimci özne olarak tanımlayan, sosyalist devrimi ise bu sınıfın devrimci hareketi olarak açıklayan TİP, bu çizgiye 60'lı yıllar içerisinde yapılagelen tartışmalar sayesinde geldi. Kabul etmek gerekir ki, Yön ve MDD hareketlerinin devrimci stratejileri ne kadar muğlak ve tartışmaya açıksa TİP'in devrim stratejisi de benzer biçimde tartışmaya açıktı. Ancak hem Mehmet Ali Aybar'ın bir sosyalist olarak reel sosyalizme içerden getirdiği eleştiriler hem de TİP içinde yapılan tartışmalar sosyalist düşüncenin gelişim seyri açısından önemliydi. Bu nedenle 60'larda, Yön ve MDD hareketinden farklı olarak, tek bir TİP'ten söz edilemez.

TİP'in kuruluş hikâyesi Türkiye'deki sosyalist mücadelenin tarihi açısından ilginçtir. Burada öne çıkan isimlerin başında Mehmet Ali Aybar gelir. Aybar, henüz TİP fikri ortaya çıkmadan önce de sosyalist bir parti kurmak ister. Hatta bir grup arkadaşıyla birlikte bu partinin tüzüğünü bile hazırlar. Ancak o esnada "sendikacıların bir işçi partisi kurmak için harekete geçtikleri"ni öğrenir. İki ayrı parti anlamsız olacağı için sendikacılara birlikte hareket etmeyi teklif eder ama sendikacılar kendi başlarına devam etmek istedikleri söyler. "Aydınlara karşı adeta alerji duyuyorlardı. İşçilerin kendi partilerini kurmaya kalkışmaları, tarihimizde ilk kez oluyordu. ... Bu kez işçiler kendi işlerini kendileri görüyorlardı. Bu önemli bir gelişmeydi. Ve bize düşen görev bu girişimi dışardan desteklemekti" diye düşünerek ayrı bir parti kurma girişimini sonlandırır (Aybar, 2014: 95-99).

Sendikacılar ise sosyalist siyaset davasını yürütmenin değil, çok partili sistemin nimetlerinden faydalanmak ve sayıca kalabalık olduğunu düşündükleri işçilerin oyunu almanın peşindedir. Böylece 13 Şubat 1961 tarihinde 12 işçi-sendikacı tarafından TİP resmen kurulmuş olur. Kısa süre içinde Parti'de iktisadi,

bürokratik ve yönetim işleriyle ilgili sıkıntılar ortaya çıkar. Parti'nin aydınlarla işbirliği yapmasının gerekli olup olmadığı uzun uzun tartışılır, çünkü aydınlara güvenmedikleri gibi aydınların partiyi ele geçirmelerinden de endişe etmektedirler. Bir de genel başkanlık sorunu vardır, solcu birinin genel başkan olması istenmemektedir. Nihayetinde birçok isimle müzakere edildikten sonra Aybar'ın genel başkan olmasına gıyabında karar verilir, teklif ona götürülür. Aybar teklifi kabul eder ve "TİP'i bir sosyalist parti kişiliğine kavuşturacak olan, yeni programının ana çizgileri"ni açıklayan bir basın bülteniyle 9 Şubat 1962 tarihinde parti ilan edilir (Aybar, 2014: 164). "TİP Bildirisi" olarak basına verilen metinde şu ifadeler yer alır: "Partimiz emek gücünü temsil eden bir partidir. Yani Türkiye'de çalışan bütün halk kitlelerini, işçi sınıfının toplumcu[20] aydınlarla işbirliği etmesinden doğan demokratik öncülüğü etrafında toplamayı amaç bilen bir partidir." Bir yerde de ulusal gelirin bölüşümünden bahsedilirken "Ölümsüz Atatürk dili ile" denilerek onun veciz bir ifadesine yer verilir. Konu ne Atatürk'tür ne de onunla ilgili bir başka meseledir ama onu vesile ederek "çalışan halk sınıflarının" yüksek menfaati vurgulanmaktadır (Aybar, 1968: 192-193).

Sosyalist bir parti olarak TİP'in Yön ve MDD hareketlerinden farklı olarak Kemalizm ile siyasi bir birleşme ya da uzlaşma ihtiyacı içerisinde olmadığını söyleyebiliriz. Ancak bu, Kemalizmi tümüyle görmezden geldikleri anlamına gelmez. Örneğin Aybar (2014: 114) Mustafa Kemal'in antikapitalist, antiemperyalist ve tam bağımsızlıkçı olduğundan sıklıkla ve muhtelif metinlerde söz eder ve dahası Kemalizmi sol bir ideoloji olarak tanımlar:

Tam bağımsızlık için dövüşen, emek ilkesine dayalı bir halk devleti. İdeolojisi Kemalizmdi. Anadolu harekâtının ilk günlerinde Batılı düşmanlarımız koymuştu bu adı ona. Onların

[20] Toplumcu kelimesi sosyalist dememek için kullanılan bir kelimeydi. Özellikle kuruluş aşamasında ve ilk yıllarda TİP içerisinde siyaset yapanların sosyalizm yerine toplumculuk, sosyalist yerine toplumcu gibi ifadeleri tercih ettiğini görüyoruz. Bu kullanım metinlere de yansımıştı ve sosyalizm gibi tehlikeli bir kelime yerine toplumculuk kelimesi tercih ediliyordu. Bu durum sol hareketin dünyada ve Türkiye'de göz ardı edilemez etkisinin yükselişine kadar devam etti ve ilk kez 1968'deki tüzük değişikliğinde (*Program*'da değil) TİP bütün emekçilerin "demokratik, bağımsız, sosyalist örgütüdür" ifadesine yer verildi.

karşısında bir Bolşevizm vardı, bir de Kemalizm. Emperyalistler, Anadolu'da başlayan savaşın bir başka tür savaş, Asya'nın, Afrika'nın boyunduruk altındaki halklarına yol gösteren, ilk ulusal bağımsızlık ayaklanması olduğunu kavramakta gecikmemişlerdir. Tam bağımsızlık için ölüm kalım savaşı... Kemalizm bir sol ideolojisiydi. Mustafa Kemal Paşa'nın ve arkadaşlarının solculuğun bilincinde olup olmamaları önemli değildir. Tuttukları yol, solda olan, sola giden bir yoldu: "Bizi milletçe mahvetmek isteyen emperyalizme ve bizi yutmak isteyen kapitalizme karşı milletçe mücadeleyi caiz gören bir mesleği takip eden insanlarız" diyordu Mustafa Kemal.

Bu ve benzeri ifadelerin Yön ve MDD hareketine benzer bir içerikte olması TİP'in sosyalizm anlayışının ve siyasi stratejisinin bu hareketlerle örtüştüğü anlamına gelmez. Yön için Kemalizm asıl ideolojik çerçeve, MDD içinse devrimsel aşamaların biri iken TİP için sahici bir ideoloji ve teorik konu olarak mesele edilmez. Dönemin sol aydınlarının Kemalizmle ilgili genel eğilimlerini (ilerici, modern, feodalizm karşıtı, antiemperyalist ve kimine göre antikapitalist vb.) tekrar eder. Aslında TİP, kurulduğu andan itibaren genellikle Yön ve MDD tarafından başlatılan tartışmalara dahil olmak, fikir beyan etmek ya da taraf olmak zorunda kalan bir parti oldu ve bu zorunluluk, TİP'in siyaset teorisini inşa eden ve geliştiren bir işlev gördü (Şener, 2015: 359).

Sol popülist kitle partisi olarak TİP, sosyalizmin siyasi bir ideoloji olarak makul, makbul ve meşru olarak tanınmasında önemli bir işlevi yerine getirmekteydi. Hatırlatmak gerekirse TİP, TKP tarafından kurulmayan bir siyasi partiydi, bu nedenle sıklıkla sendikacılar-işçiler tarafından kurulduğu vurgulanıyor, partide aydınların oranı ile işçilerin oranının tüzükle belirlendiği anlatılıyordu.[21] Bu, bir yanıyla Parti'deki "sol aydınlar he-

[21] Aybar *Türkiye İşçi Partisi Tarihi* kitabında şunları yazar: "Partide sol aydınlar hegemonyasını önlemek, emekçileri parti yönetiminde söz ve karar sahibi yapmak için bir özel madde koymuştuk: 53. madde... Bu önemli madde de şöyle kaleme alınmıştı: 'Partinin bütün organlarında görevli bulunanlardan yarısının, kendisi üretim araçlarına sahip olmadığı için emek gücünü üretim aracı sahiplerine satarak yaşayanlar veya işçi sendikaları yönetim organlarında görevli bulunan üyeler arasından seçilmiş olması gözetilir. Yönetim organlarınca kongrelere sunulacak aday listeleri bu esasa göre tertiplenir; Kongreler de dele-

gemonyasını önlemek" ve TİP'i bir sınıf partisi olarak güçlendirmek, diğer yanıyla da kendisinden önceki sosyalist hareketin ana gövdesiyle arasındaki farkı gösterebilmek için Parti'nin kullandığı stratejilerden biriydi. Bu idealin ne düzeyde gerçekleştiği, Parti yönetiminde yer alanların sınıfsal ve sosyal statüleri, sendika bürokratlarının yönetimdeki etkinlikleri ve işçi sınıfının yönetimdeki gücü ve etkisi bir başka tartışmanın konusudur, ancak böyle bir tüzük maddesinin gündeme gelmiş ve kabul edilmiş olması, ülkedeki yasal tek sosyalist partinin başarısı olarak kabul edilmekle birlikte Türkiye'de yükselen solun etkisini ve siyasi arayışlarını da göstermektedir.

TİP yasal bir parti olmasına rağmen 141. ve 142. maddelerle sınırlandırıldığı için işçi sınıfı siyasetini yürütmek yasaktı, böylece Parti de sosyalizm kavramından ziyade "emek" kavramını siyasi retoriğinin başlıca unsuruna dönüştürdü.[22] Ancak 61 Anayasa'sıyla devletin kendini "sosyal" olarak da nitelemesi en azından solda durmaya bir olanak sağlıyordu. 1964 yılında kabul edilen *Program* ile Parti'nin sosyalist çizgisi güçlendi. Fakat bu çizginin yasalarla çizilmiş sınırları aşmamaya, bunun için de sürekli Atatürk'e referans vermeye özen gösterdiğini belirtelim. *Program*'ın "komünizm propagandası" yapmakla itham edilmemesi için kullandığı filtreler de dikkat çekicidir. Ayrıca anayasal düzene bağlılığını, demokrasiye inancını da sıklıkla tekrar eder (TİP, 1965: 68-69).

---

ge ve organları bu esastan ilham alarak seçerler.' Aybar daha sonra kuracakları Sosyalist Devrim Partisi'nde ise bu oranı 2/3'e çıkardıklarını söyler. (Aybar, 2014: 173-174).

TİP, 27 Mayıs darbesinin hürriyetçilik vadeden ortamı vesilesiyle Türkiye'de yasal bir parti olarak faaliyet göstermek amacıyla kurulmuştu. Ama burada DP'nin iktidara gelir gelmez TCK'nın 141. ve 142. maddelerini değiştirerek sol faaliyetleri ağır suç kapsamına aldığını tekrar hatırlatalım. Bu ceza kanunları değişmeden '61 Anayasası'nda da tekrar edildiği için TİP yasal varlığını koruyabilmek, siyasi faaliyetlerine devam edebilmek ve kapatılmamak için parti tüzüğünden kongre kararlarına, radyo konuşmalarından mitinglere kadar her yerde özenli/temkinli bir dil kullanmak zorunda kaldı. (Bu kanunlar SSCB'nin siyasi çözülüşünün tamamlandığı 1991 yılına kadar yürürlükte kaldı.) İlgili kanun maddesi için bkz. https://www.kisa.link/QcgC (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023).

TİP'in demokrasi konusundaki görüşü ve sahip olduğu siyasi tutum konjonktürel, arızî ya da tevile açık değildir. Demokrasi konusundaki ciddiyeti ve samimiyeti, halka dayanmayan ve tepeden inme gelen sosyalizmin halkta karşılık bulamayacağı fikrinden kaynaklanır. Bu nedenle *Program*'ında hem Anayasa'ya bağlılığını vurgular hem de demokratik teamüller içerisinde kalacağını beyan eder. Bunu sosyalist bir parti olmanın getirdiği risklerden görece kaçınmak için yaptığı düşünülse de, bu hattın ileriki dönemlerdeki tartışmalarda parlamentarizmin bir devrim teorisi olarak inşa edilmesinde büyük payı olacaktır. Bir başka ifadeyle TİP, Yön ve MDD'nin aksine, tepeden inmeci ve aydın despotizmi içeren siyaset tekniklerini kabul etmez ve bunların dışında bir yerde konumlanır. Devrimin öznesi sorusuna "işçi sınıfı" yanıtı vererek ulusal devrimcilik anlayışına ve onların devrimci özne olarak gündeme getirdikleri aydın, subay, sivil bürokrat öncülüğünü kabul etmez.

1963 yılındaki bir TİP broşüründe Türkiye'nin sosyal ve iktisadi kalkınmasında sol devletçiliğin gerekliliği anlatıldıktan sonra yöntem bahsine gelinir ve "[H]alkın ilerici unsurlarına dayanan devletçiliği hem bürokratik olmaktan, hem de hakim ekonomik grupların elinden kurtararak halka karşı sorumlu, halkın katıldığı ve halk tarafından denetlenen kurtarıcı ve kalkındırıcı devletçilik olacaktır" denir. Böylelikle bürokratik, sağ devletçilikten kendini ayırmanın kriterlerini üreten bir dizi analizden sonra bir aydın kadrosunun "bilgi, iyi niyet ve tecrübesine dayanarak devletçilik" yapmasının sonuçları irdelenir. Aydınlar bir sınıf değildir. Aydınların arkasındaki kuvvet halktan başkası da değil. "Halk yararına yapılacak değişiklikler halkın bilinçli ve örgütlü desteğiyle gene halka dayanarak yapılacaktır" ve böylece demokratik ve halktan yana devletçilik tesis edilmiş olacaktır.

TİP henüz kendi içinden ve siyasi teori ve strateji anlaşmazlığı nedeniyle ortaya çıkan MDD hareketinden bile önce, Yön hareketi tarafından temsil edilen ve Türkiye solunda egemen olan ulusal devrimcilik anlayışıyla arasındaki çizgiyi çok net olarak belirlemişti.

TİP'in bir diğer endişesi ise Komintern ile irtibatlandırılmaktı. Böyle bir ilişkinin kurulmasının önüne geçmek için TKP ile arasındaki mesafeye dikkat ediyor ve yan yana bir görüntü

vermemeye özen gösteriyordu. TİP, henüz bölünmelerin yaşanmadığı bu aşamada, Aybar'ın genel çerçevesini çizdiği bir teorik modeli savunuyordu. Buna göre, Türkiye'deki temel çelişki burjuvazi ile proletarya arasında değil, Amerikan emperyalizmi ile onun işbirlikçileri (komprador), Amerikancı bürokratlar ve feodal ağalar ile geri kalan emekçi halk sınıfları arasındaydı. Türkiye'ye özgü olan bu çelişki, Türkiye'ye özgü bir sosyalizm anlayışıyla giderilebilirdi. Bu yaklaşım TKP ile araya konulmak istenen mesafeyi göstermekteydi. Böylelikle TİP hem Sol Kemalizm ve türevleriyle hem de TKP gibi geleneksel sosyalist hareketle ilişkisi olmadığını göstermiş oluyordu. TİP ile geri kalan sol hareketlerin ortak noktası antiemperyalizmdi. Bu ortak payda sayesinde, hepsi Türk Devrimi ile anlamlı bir ortaklık ve ilişki kurmayı başarıyorlardı.

TİP'in Kemalizmle ilişkisi bu çerçevede ele alınabilir. Aybar'ın, bulduğu her fırsatta dile getirdiği, 1961 ve 1964 Programı'na bizzat kendisinin eklediği Mustafa Kemal'in 1 Aralık 1921'deki Meclis konuşmasının seçilmiş olması tesadüf değildi. '64 Programı'nda Atatürk'ün ilkeleri TİP tarafından yeniden yorumlanarak ele alınmakta ve mümkün olan her yerde Atatürk ismi kullanılmaktaydı. Program'da Atatürkçü gençlikten, Atatürk gençliğinden, Atatürkçü aydınlardan olumlu bir biçimde ve onlara kamusal ödev yükleyerek söz ederken bir başka yerde emekçi halkın "... işçi sınıfından, köylülerden, zanaatkarlardan, küçük esnaftan, memur ve ücretlilerden, dar gelirli serbest meslek sahiplerinden, fikir işçilerinden, toplumcu aydınlardan, Atatürkçü gençlerden" (TİP, 1965: 77) oluştuğu söyleniyordu.

Peki, bu ilkeler içerisinde milliyetçilik nerede durmaktaydı? "Türk milliyetçiliği, yüzyıllardır bir yarı sömürge olarak yaşamış halkımızın yabancı boyunduruğuna, sömürgeciliğine ve sömürücülüğe karşı tepkisinin ideolojik plânda ifadesidir" (TİP, 1965: 79). Aslında TİP'in milliyetçilik yaklaşımı devletin ya da Türk Devrimi'nin yaklaşımından pek farklı değildi. Türk, tanım olarak "yurttaşlık bağı ile bağlı" herkestir ve "yurttaşlar arasında din, dil, ırk, mezhep ayırımı ve eşitsizliği gözetmez. ... Türk milliyetçiliği, başka milletleri aşağı gören, ırkçı, saldırgan ve sömürücü bir ideoloji asla değildir" vb. klişeleri tekrar eder. Burada, TİP'in 1963'teki (s.12-13) broşüründe "Milliyetçilik Amacı" başlığı altın-

da çizilen çerçeveden biraz uzaklaşıldığı ve devletin milliyetçilik çizgisine yaklaşıldığı söylenebilir. Bunu anlamak zor değildir, nihayetinde TİP kendini korumak için Atatürk milliyetçiliğine gerilemeyi tercih etmiş olabilirdi. Hatta orada kalmaya ve onu muhafaza etmeye de çalışabilirdi. Ancak sol popülist bir parti olarak bu milliyetçilik çizgisini pek uzun süre koruyamadı.

Program'daki Atatürk vurgusu çok çeşitli bağlamlarda tekrarlanır. Özellikle dış politika söz konusu olduğunda kullanılan ifadeler ve analizler biraz abartılı hale gelir. TİP Programı'nda Atatürk ve sosyalizm arasında içsel bir ilişkinin olduğu ima edilir ve Kurtuluş Savaşı "bir yönü ile de ilerici aydınların eseri" olarak tanımlanır; ardından, "[t]oplumcu düşüncelerin aydınlar arasında gittikçe yayılması ve işçi sınıfımızın politik bir varlık olarak güçlenmeye başlaması, aydınları ve Atatürk gençliğini bu olumlu yola hızla itmektedir" denir. Program'da her şey bir biçimde Atatürk'e ya da ifadelerine ve onun siyasi tercihlerine bağlanır. Kabul etmek gerekir ki, Kemalist olmayan ve hatta sosyalist olan bir parti programının, Atatürk gibi sosyalist olmadığı açık olan ve dahası sosyalizmi ve sosyalistleri tehdit olarak gören bir kişinin siyasi mülahazalarıyla içeriklendirilmesi bir meseledir.

Sosyalist bir partinin Atatürk'e bu kadar zorlama atıflar yapması dışında TİP'in programı tamamen Marksist bir programdı ve Türkiye'ye ilişkin analizleri dönemin bilimsel sosyalizm paradigmasıyla uyumluydu. Ayrıca bu tuhaf siyasi çerçeve TİP'e özgü değildi. 27 Mayıs darbesiyle birlikte Türkiye'deki siyasi restorasyon, Atatürkçülük adı altında yeni bir ideolojik çerçeve inşa ediyordu ve geri kalan bütün siyasi hareketleri ve iddiaları bu çerçeveye uygunlukları bakımından sınıyordu. TİP de bu çerçevenin kendisine sağladığı bazı fırsatları siyasi faaliyet ve sosyalist propaganda yapmak için kullanıyordu. Kısmen işe yaradığı ve bu sayede kendini görece korumayı başarabildiği söylenebilir. Sonuçta 1965 seçimlerinde on beş milletvekili ile Meclis'e girmeyi başarmış olması, uzun yıllardır devam eden sosyalist mücadele açısından bir başarıdır, ama bu başarı hem çok sınırlı (yaklaşık %3) hem de dönemsel kaldı ve geliştirilemedi.

1965 sonrasında sol içi tartışmalarının odağında devrim stratejisi özel bir önem kazanır, çünkü parlamentarizm öyle ya da böyle bir sonuç elde etmiş görünüyordu. Kaldı ki TİP'li vekil-

ler bütün Meclis'i etkileri altına alıyor, kürsüyü boş bırakmıyor, kamuoyu oluşturmak için ellerinden geleni yapıyordu. O zamana dek sosyalistlerin ulaşamadığı birçok kesime ulaşmanın yeni yollarını bulmuşlardı ve özellikle radyo aracılığıyla her haneye girmeyi başarıyorlardı.

Bu seçim başarısının ardından 1966 yılındaki II. Kongre ile parti içerisinde başlayan MDD'cilerin muhalefet hareketi ve 1968 yılında üstü örtülemez hale gelen Aybar ve Boran-Aren (Emek grubu) anlaşmazlığı TİP'in siyasi tarihinde belirleyicidir. Ağırlıklı olarak eski TKP'lilerden oluşan MDD hareketi 1966 yılından itibaren *Yön* dergisinde TİP'e yönelik eleştiriler yayınlanmaya başladı. Böylece aşağıdan ve demokratik yollarla ya da zinde kuvvetler yoluyla iktidarı ele geçirmek konusundaki anlaşmazlıklar teorik ve pratik stratejilerin çarpıştırılmasına neden oldu. Aybar kestirme bir yol olmadığını, halkın sosyalizme ikna edilmesi dışındaki her stratejinin hata olduğunu ve sosyalizmin reçetesinin olmadığını, Türkiye'nin kendi yolunu bulması gerektiğini düşünüyordu. Boran da parlamenter demokrasi içerisinde iktidara gelmenin sosyalist bir ülke inşa etmek için yeterli olmayacağının farkındaydı ve Aybar'dan pek farklı düşünmüyordu. Her ikisi de ordunun ya da silahlı güçlerin zorlamasıyla değil halkın "kendi hakları uğruna politik parti mücadele yörüngesine" girmesiyle sosyalist hükümetin iktidar olabileceği düşünüyordu (Boran, 2010: 548-550).

1965 sonrasında "aşamalı devrim" stratejisi ve bununla bağlantılı olarak "zinde kuvvetler" ile "milli burjuvazi" devrimci güç odakları ya da özneler olarak daha fazla gündeme getiriliyordu. MDD hareketi 1966 İstanbul İl Kongresi'nde TİP yönetimini ele geçirmek istediyse de başaramadı. Belki TİP'i ele geçiremedi ama MDD hareketinin ulusal ölçekteki etkisi büyük ölçüde arttı ve bir sol gençlik hareketine dönüştü. TİP'in ideolojik etki alanı MDD ile yarışamıyordu ve MDD hareketinin ideolojik yayın seferberliği üniversite gençliğinin ona yönelmesinde etkili oluyordu. Bunun en kritik göstergelerinden biri üniversitelerde etkili olan Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun (FKF) TİP'ten MDD'ye geçişidir.

Bu arada Çekoslovakya'nın SSCB tarafından işgal edilmesi (1968) Aybar ve Boran tarafından açıkça kınandı ve bu işgalin

kabul edilemez olduğu ifade edildi. Ancak Aybar'ın eleştirilerini çok sık tekrarlaması, Boran ve Arun'u rahatsız etmişti. Aybar'ın SSCB'yi sürekli eleştirmesi ise bağımsız bir sosyalist çizgi inşa etmekteki ısrarından kaynaklanıyordu. "Türkiye'ye özgü sosyalizm"den "hürriyetçi sosyalizm," "güleryüzlü sosyalizm" gibi reel sosyalizmle ilişkisi bulunmayan bir siyasi varlığı iddia ediyordu. Bütün bu gelişmeler Aybar'ın bilimsel sosyalizmden uzaklaştığı yönünde iddialara neden oldu ve Malatya'daki ünlü II. Kongre'ye bu koşullar altında gelindi. Aybar Kongre'yi kazansa da siyasi anlamda güç kaybetmişti. Emek grubu olarak isimlendirilen Aybar muhaliflerinin çıkardığı yayınlarda hem Aybar hem de MDD çizgisi eleştiriliyordu. Sosyalist Devrim stratejisi bu yayınlarda şekillenmekteydi.

TİP'in siyasi tezlerini Yön ve MDD hareketlerinden tamamen ayırmak pek mümkün değildir. Örneğin 27 Mayıs darbesi ya da 1961 Anayasası, Kemalizm, devletçilik, kalkınmacılık, milliyetçilik, bağımsızlık gibi dönemin başlıca tartışma konularında Yön ve MDD hareketi ile TİP arasında anlamlı bir fark bulunduğu söylenemez. TİP'in Yön ve MDD hareketleriyle benzeşme ihtimalinin olduğu her yere "işçi sınıfı" ya da "emekten yana" gibi ifadeler eklemesi ve bilhassa '65 sonrası sosyalizm-sosyalist kelimelerini daha serbest kullanmaya başlaması ile emekçilerin iktidarını hedeflediği söylemesi, onu dönemin diğer sosyalist hareketlerinden ayırıyordu.

Aybar'ın kişisel olarak Atatürk'e olan sempatisini ve onu idealize etme biçimini sadece siyasi pragmatizmle değil, içinde bulunduğu ülkeyi anlama ve açıklama biçimiyle de ilişkilendirmemiz gerekir. Bunun nedenlerinden biri Türkiye'deki başlıca dikotominin gericilik ile Atatürkçülük arasında kurulmuş olmasıdır. Dolayısıyla Atatürkçülük, kendisi dışındaki ilerici hamlelerin de temeli olarak kabul edildiği gibi onu dışarıda tutmaya yönelik her girişim gericiliği çağırmak anlamına geliyordu. Aybar'ın Amerikan emperyalizmine karşı verilen ve kendisinin "İkinci Kurtuluş Savaşı" diye ifade ettiği mücadele "bey takımı" olarak ifade ettiği işbirlikçi komprador ve Amerikancı bürokratların demokratik yollarla yenilmesiyle birlikte sona erecekti. Sonuç olarak Aybar'ın idealize ettiği Atatürk ve Kurtuluş Savaşı anlatısı, siyasi bir rasyonalite ve çıkarsamalara değil, daha ziyade

içinde bulunduğu koşulları yeniden yorumlamak için bir köken anlatısına dönüşmekteydi. Oysa TİP içerisindeki Emek Grubu, Türk Devrimi'ni siyasi ve tarihsel bir mesele olarak analiz etmeye çalışmaktaydı.

TİP, Yön ve MDD hareketlerinden farklı olarak, Atatürk ve Atatürkçülük vurgusunu orduyu manipüle etmek ve onları darbeye teşvik etmek kullanmadı. Tam aksine, bunu kestirmecilik olarak gördü ve halka dayanmayan bir iktidar stratejisini baştan reddetti. Bu nedenle Yön ve MDD hareketlerinde Atatürk ve Türk Devrimi'ne yönelik vurgular devrim stratejisinin ya asli unsuru ya da başlıca bileşenlerinden biridir. Bu hareketler "ilerici" subayların darbe yoluyla iktidarı ele geçirmesini kendi siyasal hedefleri için temel gereklilik olarak değerlendiriyordu. Bu nedenle Atatürk ve Atatürkçülük ordu-aydın ilişkisinin tek zemini olarak kabul ediliyordu.

TİP'in Emek Grubu kanadı ise Yön ve MDD hareketine ek olarak, Aybar'ın da Atatürk üzerinden çizdiği siyasi çerçeveyi eleştirdi. Parti yönetimini Emek Grubu devraldıktan sonra yaşanan ilk değişiklik Parti'nin söylemlerinin keskinleşmesi, Aybar tarafından geliştirilen sol popülist retoriğin ortadan kaldırılmasıydı. Bunun bir parçası olarak Kurtuluş Savaşı'nın sınıfsal yapısı ve Kemalizmin siyasi nitelikleri de TİP'in siyasi-soysal analizlerinin ve eleştirilerinin konusu haline gelmişti.

Özellikle *Emek* dergisindeki makaleler resmi ideolojiyi de sorgulayacak bir özgüvenle meseleleri tartışmaya açmaktaydı. Örneğin Cengiz (1969: 9) Avcıoğlu'nun yaklaşımını eleştiren makalesinde Atatürk'ün medeniyet yaklaşımının Batı uygarlığıyla sınırlı olduğunu, Batı'daki sınıfların ideolojik egemenliği altında gelişen burjuva felsefesini benimsediğini, halkçılık ilkesinin emperyalizmle işbirlikçi olmayan, yani milli burjuvazi yaratmak anlamına gelmesinin sonucu değiştirmediğini ifade ettikten sonra "[B]ugün antikemalizmin hangi sınıflar tarafından, hangi amaçlarla yapıldığını çok iyi bilmekteyiz. Fakat, laik bir Cumhuriyet anlayışı etrafında bunlara karşı bir ideolojik savaş verirken, toplumsal devrim anlayışımızı da Atatürk'e dayandırmak zorunda değiliz" der.

Emek dergisindeki bir diğer eleştiri ise Mehmet Selik tarafından yapılır. Selik önce "Milli Demokratik Devrim Fetişizmi"

başlık üç makale yazar (*Emek*, 3., 4. ve 5. sayılar), ardından "Devrim ve Karşı Devrim" başlıklı yedi makale kaleme alır (6.-13. arasındaki sayılar). Bu makaleler dönemin başlıca tartışmalarına ilişkin bazı eleştiriler içermekteydi. Bu yazı dizisinin dördüncüsünün alt başlığı "Kemalistler Biliyorlar Mıydı, Bilmiyorlar Mıydı" idi ve Mihri Belli'nin yaklaşımlarını eleştirirken -Türkiye solunun en hassas olduğu konulardan biri olan toprak reformu üzerinden- Kemalizmin de eleştirisini yapmaktaydı.

"Kemalistlerin, yalnız Cumhuriyetin ilk yıllarında değil, bütün iktidarları boyunca 'toprak reformu' adına layık bir ekonomik-toplumsal dönüşüm hareketini hiçbir zaman düşünmedikleri, kendilerine dert edinmedikleri bütün tutum, eylem ve beyanlarıyla ortaya çıkmış, bugün artık iyice bilinen bir vakıadır" diyen Selik, "[O] günlerin sosyalistlerinin dergisi olan *Aydınlık*'ta, İzmir İktisat Kongresi'ne (1923) 'Amele Sınıfının Teklif Ettiği Esaslar' başlığını taşıyan bir belge" verildiğini ve bu belgede "biçare köylü zümresinin" topraklandırılmasının acil bir ihtiyaç olduğunun ifade edildiğini hatırlatır. Başta Mustafa Kemal olmak üzere Kemalistlerin hiçbir zaman bu meseleyi Belli'nin iddia ettiği, hatta alenen çarpıttığı gibi değerlendirmediğini söyler. Oysa "[t]opraksızları toprağa kavuşturmak için yapılacak tek şey vardı: sözde mülk büyük toprakları topraksız köylülere dağıtmak, Devlet gücünü arkalarına koymak: Kemalistler bunu hiç düşünmediler, akıllarına bile getirmediler. Düşünür gibi göründükleri zaman da iş işten geçmişti. Atı alan Üsküdar'ı çoktan geçmişti!" (Selik, 1969: 10-12).

Boran-Aren'in ve büyük ölçüde Aybar'ın Kemalistler tarafından gerçekleştirilen Türk Devrimi'ne ilişkin nihai analizleri, ilerici bir küçük burjuva devriminin kısa süre içerisinde yozlaştığı ve sömürücü sınıfın bileşenlerinden birine dönüştükleriydi. Bunu Aybar "bey takımı" ve "Amerikancı bürokratlar" gibi ifadelerle dile getiriyordu, ama hiçbir zaman küçük burjuva ideolojisinin adını koymuyordu. Elbette Kemalizmden söz ediliyordu, fakat bunun teorik analizi 60'ların sonunda Behice Boran tarafından yapıldı.

Boran'a göre (2016: 78-87) Türk Devrimi'nin iki yönü vardı: İlki dışa dönüktü ve "Batının gelişmiş kapitalist ülkelerine ve onların âleti Yunanistan'a karşı verilen antiemperyalist" ve do-

layısıyla antikapitalist bir savaştı; bu savaş ayrıca "Türklerin bir millet olarak varlığının ve bağımsızlığının savaşı idi. Osmanlı tarih sahnesinden siliniyor, yerini Türk alıyordu." Türk halkı milli bir bilinçle bu savaşı vermişti. İkincisi ise içe dönüktü ve "azgelişmiş ülkelere özgü bir burjuva ihtilâli"ydi. Savaşın hemen ertesinde bürokrat zümresinin çevresine yerleşen ve yeni güçlenmekte olan burjuvazi ile geleneksel toprak ağaları, burjuva ihtilalinin sağladığı bütün fırsatlardan yararlandı. Bunda yönetici kadronun sınıfsal karakteri ve ilişkileri de belirleyiciydi. Cumhuriyet'i kuran ve buna bir devrim niteliği kazandıran süreç tümüyle üstyapı kurumlarıyla ilgiliydi. Kullanılan kavramlar ve bunların içeriği de yönetici kadroların sınıfsal karakteriyle ilişkiliydi. Örneğin halkçılık denildiğinde herkes anlaşılıyordu, sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kütle olarak herkes.

1924'ten sonra köylüler topraklandırılmadığı gibi toprak ağalarının mülkiyet hakları daha da sağlamlaştırıldı. Tarımı geliştirmek üzere icra edilen siyasetlerin hepsi esasen toprağa sahip olanların işine yaradı. 1930-45 arasındaki iktisadi politikalar ise sanayi ve tarım burjuvazisinin gelişmesine yol açarken köylü ve kentli emekçilerin geçimini zorlaştırıyordu. 1925'ten sonra durdurulan işçi hareketleri ve "1940-1946 arası en sert şeklini alan tek parti yönetimi irtica kadar, hatta ondan da fazla, sol siyasî hareketleri, işçi hareketlerini bastırdı" (Boran, 2016: 90-91). Boran'ın Türk Devrimi'ne yaklaşımına ilişkin açıklamalarından ve yorumlarından anlaşılacağı üzere, bu devrimin galibi halk değil, egemen sınıflardı ve devrimin nimetlerinden de onlar faydalanmıştı. Sermayenin Türkleştirilmesi, yönetici kadroların burjuvazinin iktisadi çıkarları doğrultusunda siyasi kararlar alması Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tevarüs eden tercihlerdi, ancak Türk burjuvazisinin devletçi kalkınma modeli tarafından ya da devletçiliğin özel bir uygulamasıyla imtiyazlı ve öncelikli hale getirilmesi Türk Devrimi'ne ait bir özellikti.

Boran'a göre Türk Devrimi'nin ideolojisi yoktu, daha doğrusu yönetici kadrolar birtakım siyasi fikirleri şeklen ve lafzen kabul edip onlara ideolojik bir bütünlük ve içerik kazandırmamıştı. Kemalizmin bu ideolojik muğlaklığı ve yoksunluğu burjuvazinin kendi çıkarlarını devletin/Kemalizmin çıkarlarına endekslemesini kolaylaştırmıştır (Boran, 2016: 100-101). Boran MDD hareke-

tinin "Türkiye'de gerçek demokrasi ve özgürlük yok, tam bağımsız da değil, bu nedenle önce Milli Demokratik Devrim yapılmalı, sonra sosyalist devrim" şeklinde özetlenebilecek görüşüne Kemalizme ilişkin sınıfsal eleştirisiyle itiraz eder. O da Aybar ve birçok TİP aydını gibi Kemalizmin ve Türk Devrimi'nin Kurtuluş Savaşı'ndan itibaren milli demokratik devrim süreci olduğunu, bu süreç içerisinde yaşanan kırılmaların ve devrimin "tamamlanmamış" olmasınınsa retorik bir ifade olduğunu söyler. Tamamlanmış burjuva demokratik devrimi nedir, ne anlama gelir, hangi burjuva devrimi tamamlanmış ve işçi sınıfının özgürlük, eşitlik, demokrasi talebini yerine getirmiştir ki Türkiye'deki eksik kalsın! Bu nedenle Boran'a göre mesele milli demokratik devrimi pekiştirmek değil, halkı sosyalizme ikna ederek taban oluşturmak ve işçi sınıfını iktidara taşımaktır.

Müesses Nizamın Sol Kemalizme Yanıtı: 12 Mart Muhtırası

1970'lere gelindiğinde Türkiye'de "hızla gelişecekmiş gibi görünen sosyalist hareket birbiriyle gevşek bir biçimde eklemlenmiş parçacıklardan oluşan üç büyük küme halinde" bölünmüştü: MDD ve ikiye bölünmüş TİP (STMA, 1988: 2092-2093). 12 Mart sonrası Türkiye sosyalist hareket bu üç hattın çeşitli kombinasyonlarından türeyecek "çok parçalı ve çok merkezli" bir yapıya kavuşacaktı. Darbenin gelmekte olduğu birçok kesim tarafından fark edilmekteydi. Diğer taraftan 15-16 Haziran 1970'teki işçi hareketine yol açacak Adalet Partisi'nin (AP) sendikalaşma özgürlüğünü ve sendika örgütlenmesini kısıtlamak için yasa değişikliği teklifine karşı DİSK'in protesto çağrısı büyük bir teveccüh görmüş, işçi sınıfı hareketinin olgunlaşmaya başladığının en önemli göstergelerinden biri haline gelmişti. 15-16 Haziran eylemleri işçi sınıfının askeri darbeden ya da asker-aydın cuntasından herhangi bir medet ummadığını, sınıf siyasetinin kendi siyasi kültürünü oluşturmaya başladığını gösteriyordu. MDD için bu bir "şok tesiri" yapmış olmalıydı. MDD'ciler polisle çatışmasına rağmen askerlerle karşılaştıklarında "Ordu-Gençlik El Ele, Milli Cephede" sloganı atıp dağılıyordu. İşçi sınıfı hareketinin bu yeni boyutu MDD içerisindeki bazı gruplar için "silahlı

mücadelenin başlangıcı"nın bir işareti olarak kabul edildi (Belge, 2006: 172-173).

60'lı yıllarda TİP içerisinde örgütlenmeye başlayan öğrenci hareketlerinin bir kısmı MDD içerisinde önce uluslararası silahlı devrim hareketlerine sempati beslemeye ve sonra da bu hareketleri Türkiye'de sosyalist devrim için bir seçenek olarak değerlendirmeye başlamıştı. 12 Mart öncesinde MDD tezlerinden etkilenen Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu (THKO) ve Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi (THKP-C) isimli örgütler siyasi hedeflere silahlı saldırılar ve banka soygunu, fidye için insan kaçırma gibi silahlı eylemlerde bulunarak ulaşmaya çabalıyordu. Darbeciler, bu silahlı eylemleri bütün sol-sosyalist hareketin ve demokrat kamuoyunun baskı altına alınması için bahane olarak ve solun toplumsal desteğini kırmak için kullanacaktı.

MDD hareketiyle yollarını ayırmış olan Avcıoğlu'nun Ekim 1969'ta yayımlamaya başladığı haftalık *Devrim* gazetesi bu süreçte önemli bir işleve sahipti. Gazetenin hedefi ordu içerisindeki ulusalcı subayları demokratik devrim tezi doğrultusunda ikna etmek ve ulusalcı-devrimci bir darbeyle iktidarı ele geçirmelerini sağlamaktı. Bu gazete etrafında bir araya gelen bir grup ordu mensubu sayesinde bazı genç subayların Yön/Devrim-MDD çizgisinin etkisinde hareket etmesi ve bir darbe hazırlığı içerisinde olması, ordunun üst kademesindeki yönetici kurmaylar için tehditti. Özellikle sol darbeye açıkça karşı olan Genelkurmay Başkanı Memduh Tağmaç'ın bu darbe hazırlığını öğrenmesi üzerine 9 Mart 1971 tarihinde bu darbe hazırlığındaki tüm subayları emekliye ayırdı, *Devrim* ve MDD çevresindeki aydınlar ise gözaltına alınıp Ziverbey Köşkü'nde işkenceyle sorgulandı. Bu süreçte emir-komuta zinciri içerisinde hızlıca 12 Mart darbesi gerçekleşti.

12 Mart 1971 darbesi, Genelkurmay Başkanı Tağmaç ve Kuvvet Komutanlarının Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'a bir muhtıra vererek Başbakan Süleyman Demirel'in artan nümayiş, anarşi ve terör hadiselerini kontrol altına alamadığı gerekçesiyle 32. Türkiye Hükümeti'ni istifaya zorladığı bir askeri müdahale olarak tanımlanabilir. Bu müdahalenin gerekçeleri, 60'ların sonunda yaşanan bir dizi siyasi ve sosyal gelişmeyle ortaya çıkmıştı. Türkiye'deki devletin siyasi-iktisadi alandaki krizleri yeniden

düzenlemeyi hedeflediği bu müdahale, solun Kemalizmle kurduğu teorik ilişkinin olası etkilerini ve ordu içerisindeki subayların Sol Kemalizmle yakınlaşmasını bertaraf etmek üzere atılan adımlardan biriydi. Ancak bundan daha önemlisi, Türkiye toplumunun çok kısa süre içerisinde sol siyasetin açtığı patikayı genişletme eğiliminin yönetici kadrolar tarafından da kabul edilmesiydi.

Darbe öncesinde yaşanan olaylardan biri ABD emperyalizmini protesto etmek üzere toplanan sosyalistlere, DP döneminde kurulan ve yaygınlaşan Komünizmle Mücadele Dernekleri etrafında örgütlenen İslamcıların ve ülkücülerin saldırması ve Ali Turgut Aytaç ve Duran Erdoğan isimli sosyalist gençlerin bıçaklanarak öldürülmesi (12 Şubat 1969), ordunun iktidarda görmek istemediğini açıkça belli etmesine rağmen Adalet Partisi'nin seçimlerden birinci parti olarak çıkması (Ekim 1969) ve yine AP'nin işçilerin sendika seçme ve değiştirme hakkını elinden alan yeni yasa değişikliğini protesto eden büyük işçi hareketiyle (15-16 Haziran 1970) birlikte öğrenci hareketlerinin durdurulamamasıdır. Ordu içerisindeki sol cuntanın darbe yapma ihtimalinin de belirmesiyle 12 Mart 1971 tarihinde ordu, hükümeti istifaya zorladı ve Türkiye solu için yeni ve giderek daha karanlık ve korkutucu hale gelecek olan bir dönem başladı.

Ordu tarafından kurdurulan Nihat Erim hükümeti, Türkiye'de yükselen sol siyasete karşı müesses nizamın bir yanıtıydı. Erim hükümeti ilk iş olarak Balyoz adı verilen bir operasyonla altı ilde sıkıyönetim ilan etti. Sıkıyönetim ilanının ardından Ülkü Ocakları "Komünistlere karşı olan mücadelemizi kahraman ordumuza devrediyoruz" şeklinde bir açıklama yaptı. Sol-sosyalist ve demokrat örgütler kapatıldı, sosyalistlere yönelik hızlı bir tutuklama, işkence ve cezalandırma furyası başladı. TİP[23] ve DİSK kapatıldı. TİP milletvekillerine on beş yıl hapis cezası verildi.

[23] TİP'in Ekim 1970'te yapılan IV. Büyük Kongre'sinde Behice Boran genel başkanlığa seçildi. Kongre'de alınan kararlardan biri Türkiye solu tarihi açısından çok önemlidir. Bu kararda "Türkiye'nin Doğu'sunda Kürt halkının yaşamakta olduğu" ve "hâkim sınıfların faşist iktidarlarının, zaman zaman kanlı zulüm hareketleri niteliğine bürünen, baskı, terör ve asimilasyon politikasına" maruz bırakıldığı belirtiliyordu. Bu karar 12 Mart'tan sonra TİP'in kapatılma bahanesi oldu.

12 Mart öncesinde Yön/Devrim ve MDD hareketleri ordunun ilerici olduğunu ve bu özelliğinin demokratik devrimi tamamlamak için kullanması gerektiğini sürekli vurguluyordu. Oysa TSK bir NATO ordusuydu ve sol siyasetlerin kendisine biçtiği idealleri taşımaktan çok uzaktaydı. 12 Mart'ın yaklaştığı günlerde yapılan gösterilerde "Ordu-Gençlik" ya da "İşçi-Ordu El Ele Milli Cephede" sloganları ön plana çıkıyordu. TİP'in seçimler yoluyla iktidara gelip sosyalist hükümet kurmak yoluyla yürüttüğü parlamenter ve anti-Leninist siyaset sosyalist mücadeleyi gerilettiği gerekçesiyle sertçe eleştirilmekteydi. MDD hareketinin yayınlarından olan *Türk Solu* dergisinin 53. sayısı "İcazetli 'Sosyalizm' İflas Etmiştir!" kapağıyla çıkmıştı ve bu başlık altındaki başyazı Aybar'a yönelik çok sert eleştiriler, hakaretler ve suçlamalarla doluydu (1968: 2). Dergiye göre Aybar ve benzeri sahte sosyalistler demokratik devrimi ve dolayısıyla sosyalist devrimi geciktirmek için emperyalistlerle işbirliği yapan düzen siyasetçileriydi ve partiden (TİP) uzaklaştırılmalıydı.

MDD hareketi asker-sivil aydınların darbesiyle gerçekleştirilecek milli demokrasiye o kadar inanıyordu ki bunun dışındaki her sosyalist düşünceyi ihanetle suçlayıp saldırıyordu. Yön hareketiyle ve Avcıoğlu çevresiyle ilişkileri soğumuş, herkes kendi mecrasına çekilmişti. Ancak MDD'ciler ordu içerisindeki subaylarla ilişkilerini sıcak tutabilmek için Kemalizmi sahiplenip öne çıkarmaya devam ediyordu. MDD hareketinin ve türevlerinin parlamentarizme karşı cuntacılığı savunan tezlerinin sosyalizmin tek doğru siyasi stratejisi olarak dayatılması, neticede, sola karşı ve sol içerisindeki sekter tutumlarını güçlendirdi. Bu sekterleşme soldaki diğer örgütleri ve hareketleri de etkiledi.

12 Mart müdahalesi sol ve sosyalist hareketin kitleselleşmesinin önüne geçmeye yönelik bir darbeydi, fakat bununla sınırlı değildi. Türkiye'deki demokratikleşme dinamiklerini, demokrasinin kurumsallaşma olanaklarını ve demokratik siyasi kültürün oluşmasını engellemeyi hedeflemişti ve büyük ölçüde başarılı oldu. 12 Mart'ın estirdiği terör sert ve hızlı ilerledi, Yön hareketinin öncülerinden Avcıoğlu yargılandı, beraat etti ama kısa süre sonra siyasi mücadeleden çekildi. MDD hareketi ise büyük ölçüde parçalanmış ve öncülerinden ve "Dev-Genç'in manevi babası" Mihri Belli gizlice yurtdışına çıkmıştı. Ekim 1973'te yapılan se-

çimlerde Ecevit CHP'si ile (Milli Selamet Partisi) MSP koalisyonu kuruldu. Bu koalisyon ordunun radikal Kemalizmini temsil etmiyordu, ama '74 Kıbrıs Harekâtı bu koalisyonun bir süre daha devam etmesini sağladı. Bu arada Türkiye Sosyalist İşçi Partisi (TSİP) ve Kemal Burkay öncülüğündeki Kürdistan Sosyalist Partisi (PSK) kuruldu (PSK 42 yıl boyunca yasadışı faaliyet sürdürdü ve ancak 2016 yılında yasal bir parti olabildi).

12 Eylül 1980 darbesine doğru giden bu süreçte Türkiye'deki işçi sınıfı hareketinin sönümlenmesi ve kontrol altına alınması için Kemalizmin giderek sağ versiyonunun inşa edildiği söylenebilir. Özellikle Kıbrıs Harekâtı'yla sağ milliyetçiliğin ordu eliyle siyasi alana sürülmesi, 1975 seçimlerinde AP, MSP, Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) ile I. Milliyetçi Cephe Hükümeti'nin (MC) kurulmasıyla sonuçlandı. Aynı yıl 12 Mart müdahalesiyle kapatılan TİP Boran öncülüğünde, Vatan Partisi ise Emine Kıvılcımlı öncülüğünde yeniden kuruldu. Bu sırada Aybar öncülüğünde Sosyalist Devrim Partisi (SDP) kuruldu. Mihri Belli ise 1974'te çıkan genel afla geri döndü, yasal siyasi faaliyetlerde bulunmak için Türkiye Emek Partisi'ni (TEP) kurdu. Soldaki bu çeşitlenme 60'ların sonlarında belirginleşen ayrışmaların siyasi ifadesiydi. Sol Kemalizm büyüsünü yitirmiş, 12 Mart müdahalesi Kemalizm ile sol arasındaki siyasi ortaklığın sınırlarını belirlemişti. Bu esnada iktidardaki MC hükümeti ise sadece iktidar olmakla "yetinmedi, devleti yağmaladı. Bürokratik makamlar paylaşıldı, ekonomi ise devasa ve karşılıksız dış borçlarla finanse edilen sahte bir hızla şişiyordu. Bu resmi korsanlıktan en çok yarar sağlayanlar faşistler oldu. 'Bozkurt' yahut 'komando' diye anılan faşist militanlar artık devlet koruması ve resmi arpalıklar elde etmişti" (Belge, 2006: 177) ve Türk sağı 12 Mart darbesinin kendilerine açtığı alanı fırsata çevirip iktisadi alanı ve ilişkileri egemen sınıfların çıkarlarına göre düzenlemek için her yola başvuruyordu. 60'lar boyunca yükselen ve görece örgütlenmeyi öğrenmeye başlamış işçi sınıfı hareketi her yerden kuşatılıyordu.

1974 yılındaki genel af sonrasında cezaevinden çıkanlar ve yurtdışından gelenler hızlıca siyasi mücadeleye geri dönmüşlerdi, ama sol içindeki fraksiyon ayrışmaları, solun kendi içine konuşmasına, içe kapanmasına ve giderek esnekliğini kaybedip

siyaseten katılaşmasına neden olmuştu. Diğer yandan sol hareketler henüz 12 Mart'ın neden olduğu travmayı anlamlandırmak ve onu değerlendirmek için yeterli zamana ve deneyime sahip olmadan sağcı paramiliter örgütlerle karşılaştı. Bu sürece CHP'nin siyasi tutumu da eklendiğinde solun maneviyatını kaybetmeye başladığı görülebiliyordu. O sıralarda "ortanın solu"nda olduğunu söyleyen CHP'nin ataleti, gereksiz temkinliliği ve işçi sınıfının sahip olduğu siyasi etki gücünü ve potansiyelini bastırmaya çalışması ya da görmezden gelme eğilimi baskındı. Bu koşullar altında "... faşistlerin varlığı ve giderek eğitim sistemine, belediyelere ve silahlı kuvvetlere yerleşmeleri Sol'u ağırlıkla savunmacı ama zorunlu olarak atak silahlı mücadeleye sürükledi. Böyle koşullar altında fococuluk[24] mirasını büsbütün terk etmek veya yeni bir siyasi başlangıç yapmak son derece zordu. Ayrıca Sol'un bu direnişi, kendine görece elverişli koşullar bulmuş olan faşizmin kitle tabanını genişletmesine yardımcı oldu" (Belge, 2006: 177). 1977 yılında yaşanan kanlı 1 Mayıs katliamına[25] bu koşul-

[24] Fokoculuk/Focalism: Gerilla savaşı yöntemini kullanarak iktidarı ele geçirmek, küçük bir gerilla grubunun halkı iktidara karşı direnmeleri ve onu devirmeleri için örgütleyerek rejimi yıkma stratejisi.

[25] 1977'deki 1 Mayıs katliamı birkaç sonucun görünür olmasını sağladı. Bunlardan ilki devletin sola karşı tutumunun herhangi bir sınır tanımayacağıydı. Sol Kemalizmin ve MDD'cilerin ordunun ilericiliği üzerinden kurdukları devrimcilik beklentisi fiilen sona ermişti. Bir diğer sonuç ise sol içerisinde, özellikle '70'lerde güçlenen Maoculuk çizgisinin –ki bunlar MDD hareketinden ayrılan bir kol olarak ortaya çıkmıştı– soldaki bölünmeyi kendisi için fayda, kazanç olarak gören bir tutumu çok güçlü biçimde pekiştirmesidir. Son olarak, kanlı 1 Mayıs sonrasında devletin Türkiye'deki sol hareketi 60'ların öncesine sürüklemek için hem kolluk hem de paramiliter cebir ve baskı araçlarını kullanacağı anlaşıldı. Kemalizmin sola alan açma girişimi, büyük bir kıyımla sona eriyordu. O dönemle ilgili Belge'nin (2006: 159) bazı tespitlerini de eklemek isterim: "Türk solunun hem başarısızlığı hem de potansiyeli, İstanbul'un Taksim meydanında 1 Mayıs 1977'de yapılan kütlesel mitingde simgeleşmişti. ... Sosyalistler, farklı ve çoğu da birbirine rakip flamalar altında toplanmışlardı. Maoist bir grup mitingin 'sosyal faşist' niteliğini teşhir etmek amacıyla zorla katılmaya kalkıştığında, kadrolarından bazıları havaya ateş açtı. Hemen ardından, çatılardan, başka stratejik noktalardan kalabalığa yaylım ateşi başladı. Panik çıktı. Meydanda otuz dokuz ölü kaldı, bunları çoğu da panik sırasında ezilenlerdi. Bu sıralarda sol sadece önemli ve birleşmiş olmakla kalmayan, ayrıca devletin çeşitli odaklarına da

lar altında gidildi. Taksim meydanındaki 1Mayıs kutlamalarına saldırılmasının ardından, '78 Maraş Katliamı yaşandı. Milliyetçi terör hareketleri sonraki yılda da devam etti ve sol, sosyalist, demokrat kişileri hedef alarak öldürdü. Türk sağının siyasi zaferlerinden biri haline gelecek olan 1980 darbesinin yol taşları böyle döşenmişti.

Böylelikle Cumhuriyet'in kuruluşunu büyük bir heyecanla karşılamış, ona sol-sosyalist bir eğilim kazandırmaya çalışmış, hatta Kemalizmin doğal hareketinin sosyalizm olduğunu öne sürmüş ve orduyu Kemalizm adı verilen bu esnek kanaatler kümesinin temsilcisi kabul ederek bütün siyasi enerjisini onu sol-sosyalist devrime/darbeye ikna etmeye çalışmış sol hareketlerin siyasi yenilgisi büyük ölçüde gerçekleşmiş oldu. Sol üzerindeki baskı giderek arttı ve nihayetinde 12 Eylül darbesiyle sola yönelik cinayet, sürgün, işkence, baskı ve benzeri suçlarla işlenen kırım harekâtı gerçekleştirildi ve sol, Türkiye'de siyasi iktidara alternatif olabilme gücünü büyük ölçüde yitirmiş oldu.

Kaynakça

Akal, E. (2008), "Rusya'da 1917 Şubat ve Ekim Devrimlerinin Türkiye'ye Etkileri/Yansımalar," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt: 8* içinde, ed. M. Gültekingil, İstanbul: İletişim.

Akar, A. (1989), *"Eski Tüfek" Sosyalistler*, İstanbul: İletişim.

Akın, K. (2015), *Ermeni Devrimci Paramaz: Abdülhamid'den İttihat Terakki'ye Ermeni Sosyalistleri ve Soykırım*, Ankara: Dipnot.

Akkaya, Y. (2010), *Cumhuriyet'in Hamalları: İşçiler*, Yordam: İstanbul.

Alkan, M. Ö. (1988), "II. Meşrutiyet'te İstanbul'da Sosyalist Basın ve Sosyalist Yayınlar," *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi – Cilt 6* içinde, İstanbul: İletişim.

Alpman, P. S. (2021), "Aybar: Bir Türk Aydınının Devlet ve Toplum Karşısında Teorik ve Politik Konumlanışındaki Güzergâhlar," *Kerim ya da Zalim: Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları* içinde, ed. V. S. Öğütle, G. Çeğin, Ankara: Phoenix.

yakın olan bir düşman niteliğindeki aşırı sağla şiddetli bir mücadeleye girecekti. Üç yıl boyunca kavga tırmandı. ... bu süreçte sol, siyasi toyluğuyla kendi yenilgisine katkıda bulundu."

Atay, K. (2021), *Serteller*, İstanbul: İletişim.

Avcıoğlu, D. (1966), "27 Mayıs," *Yön*, sayı 165, online erişim: https://www.kisa.link/Qc30 (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

Avcıoğlu, D. (2013), *Türkiye'nin Düzeni*, İstanbul: Kırmızı Kedi.

Aybar, M. A. (1945), "Yarının Barış Düzeni Hakkında Düşünceler," *İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 11/1-2, 197-224, online erişim: https://bit.ly/2OIGawJ (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

Aybar, M. A. (1948), "İleri Değil, Geri Gittik," *Zincirli Hürriyet*, 5 Şubat, online erişim: *tustav.org*- https://bit.ly/3ai8ZaP (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

Aybar, M. A. (1968), "Cemal Gürsel'e Mektup," *Bağımsızlık Demokrasi Sosyalizm (Seçmeler 1945-1967)* içinde, der. K. Sülker, T. Tükel, İstanbul: Gerçek.

Aybar, M. A. (1968), "Türkiye İşçi Partisi Bildisi," *Bağımsızlık Demokrasi Sosyalizm (Seçmeler 1945-1967)* içinde, der. K. Sülker, T. Tükel, İstanbul: Gerçek.

Aybar, M. A. (2014), *Türkiye İşçi Partisi Tarihi*, İstanbul: İletişim.

Aydemir, Ş. S. (1962), "Türk Sosyalizmi ve Fikir Atatürkçülüğü," *Yön*, sayı 7, online erişim: https://www.kisa.link/QbZq (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

Babalık, N. (2005), *Türkiye Komünist Partisi'nin Sönümlenmesi*, Ankara: İmge.

Belge, M. (1985), "Türkiye İşçi Partisi," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi - Cilt 8* içinde, İstanbul: İletişim.

Belge, M. (2006), "Sol," *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, ed. İ. C. Schick, E. A. Tonak, İstanbul: Belge.

Belli, M. (1970), *Milli Demokratik Devrim*, Ankara: Aydınlık.

Benlisoy F., Y. D. Çetinkaya (2008), "İştirakçi Hilmi," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt: 8* içinde, edi. M. Gültekingil, İstanbul: İletişim.

Berkes, N. (2019), *Türk Düşününde Batı Sorunu*, İstanbul: YKY.

Bora, T. (2017), *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim.

Bora, T., K. Ünüvar (2016), "Ellili Yıllarda Türkiye'de Siyasi Düşünce Hayatı," *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, ed. M. K. Kaynar, İstanbul: İletişim.

Boran, B. (2016), *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, İstanbul: Yordam.

Boran, Behice (2010), "Kestirme Yol Yoktur," *Behice Boran*, Cilt: 3, İstanbul: TÜSTAV.

Boratav, K. (2005), *Türkiye İktisat Tarihi (1908-2002)*, Ankara: İmge.

Cengiz, E. (1969), "Avcıoğlu: Teorisiz Bir Devrimci," *Emek*, sayı 8, online erişim: https://www.kisa.link/QcmL (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

Cerrahoğlu, A. (1975), *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, İstanbul: May.

Çetinkaya, Y. D. (2021), "Osmanlıca Marksizm," *Osmanlı'da Marksizm ve Sosyalizm* içinde, der. Y. D. Çetinkaya, İstanbul: İletişim.

Çetinkaya, Y. D., M. G. Doğan (2008), "TKP'nin Sosyalizmi (1920-1990)," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt: 8* içinde, ed. M. Gültekingil, İstanbul: İletişim.

Değmer, Ş. H. (1926a/2020), "Türk Milliyetçiliğinde Devrimci Dalganın Geri Çekilmesi," *Komintern Belgelerinde Türkiye* içinde, haz. D. Perinçek, İstanbul: Kaynak.

Değmer, Ş. H. (1926b/2020), "Türkiye'de Komünist Hareket," *Komintern Belgelerinde Türkiye* içinde, haz. D. Perinçek, İstanbul: Kaynak.

Devlin, J. F. (1976), *The Ba'th Party: A History from Its Origins to 1966*, California: Hoover Ins.

Doğaner, Y. (2016), "Vatan Cephesi," *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, ed. M. K. Kaynar, İstanbul: İletişim.

Eroğul, C. (2013), *Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi*, İstanbul: Yordam.

George, G. S. (1967), *The Origins of Communism in Turkey*, Stanford: The Hoover Institution.

Haupt, G.; P. Dumont (2013), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketleri*, çev. T. Artunkal, İstanbul: Ayrıntı.

İleri, R. N. (1988), "1951 TKP Tutuklamaları ile Kapanan Dönem," *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* (STMA) – *Cilt: 6* içinde, İstanbul: İletişim.

Kandemir, F. (1965), *Atatürk'ün Kurduğu Türkiye Komünist Partisi ve Sonrası*, İstanbul: Yakın Tarihimiz.

Karabekir, K. (1960), *İstiklal Harbimiz*, İstanbul: Türkiye.

Karakışla, Y. S. (1998), "Osmanlı Sanayi İşçisi Sınıfının Doğuşu 1839-1923," *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950*, der. D. Quataert, E. J. Zürcher, çev. C. Ekiz, İstanbul: İletişim.

Karaosmanoğlu, Y. K. (2018), *Politikada 45 Yıl*, İstanbul: İletişim.

Kardam, A. (2021), *Mustafa Suphi: Karanlıktan Aydınlığa*, İstanbul: İletişim.

Kıvılcımlı, H. (tarihsiz), *Yol. 7 Müttefik: Köylülük*, Köxüz, online erişim: https://bit.ly/3AeB2Fi (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

Mert, N. (2007), *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, İstanbul: Selis.

Mert, N. (2019), "Demokrasimizin Sahte Kahramanları," *Independent Türkçe*, (27 Mayıs 2019), online erişim: https://bit.ly/3vIFxmI (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

Nuri, S. (1921/2020), "Doğu Meselesi Üzerine Tartışma," *Komintern Belgelerinde Türkiye* içinde, haz. D. Perinçek, İstanbul: Kaynak.

Odabaşı, A. İ. (2021), "Kızıllaşan Türkler: Osmanlı'da Erken Türk Sosyalizmi (1904-1910)," *Osmanlı'da Marksizm ve Sosyalizm* içinde, der. Y. D. Çetinkaya, İstanbul: İletişim.

Özdemir, H. (2000), *Doğan Avcıoğlu*, İstanbul: Bilgi.

Rıza, A. (1927/2020), "Kemalistlerin Türkiye İşçi Hareketine Uyguladığı Terör," *Komintern Belgelerinde Türkiye* içinde, haz. D. Perinçek, İstanbul: Kaynak.

Selik, M. (1969), "Devrim ve Karşı Devrim 4," *Emek*, sayı 9, online erişim: https://www.kisa.link/QcmV (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

STMA (1988), "Türkiye'de Burjuva Cumhuriyeti," *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* (STMA) – *Cilt: 6* içinde, İstanbul: İletişim.

STMA (1988), "Türkiye'de 1968," *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* (STMA) – *Cilt: 7* içinde, İstanbul: İletişim.

Şener, M. (2015), *Türkiye Solunda Üç Tarz-ı Siyaset: Yön, MDD ve TİP*, İstanbul: Yordam.

Tekeli, İ.; S. İlkin (2004), "İttihat ve Terakki Hareketinin Oluşumunda Selânik'in Toplumsal Yapısının Belirleyiciliği," *Cumhuriyetin Harcı: Modernitenin Altyapısı Oluşurken* içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Ter Minassian, A. (2000), "1876-1923 Döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketin Doğuşunda ve Gelişmesinde Ermeni Topluluğunun Rolü," *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)* içinde, der. M. Tuncay, E. Zürcher, İstanbul: İletişim.

Ter Minassian, A. (2012), *Ermeni Devrimci Hareketi'nde Milliyetçilik ve Sosyalizm (1887-1912)*, çev. M. Tunçay, İstanbul: İletişim.

Timur, T. (1993), *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge.

TİP (1963), *Amacımız, Yolumuz, Yöntemimiz*, Ankara: Emek, online erişim: https://www.kisa.link/Qckc (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

TİP (1965), *Türkiye İşçi Partisi Programı*, İstanbul, online erişim: https://www.kisa.link/QciJ (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

Toker, M. (1990), *Tek Partiden Çok Partiye 1944 -1950*, İstanbul: Bilgi.

Tunçay, M. (2008), "Türkiye'de Komünist Akımın Geçmişi Üstüne," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt: 8* içinde, ed. M. Gültekingil, İstanbul: İletişim.

Tunçay, M. (2009), *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925) - Cilt 1*, İstanbul: İletişim.

Tunçay, M. (2009), *Türkiye'de Sol Akımlar (1925-1936) – Cilt 2*, İstanbul: İletişim.

Tunçay, M. (2022), "Eski bir Sosyalist Parti Programı Işığında: Sosyalistler Türk Toplumuna Faydalı Oldular mı?," *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Solun Tarihine Düşülen Notlar: Toplumsal Tarih Yazıları* içinde, ed. K. Ünüvar, İstanbul: İletişim.

Türk Solu (1968), "İcazetli Sosyalizm İflas Etmiştir!," *Türk Solu*, sayı 53, online erişim: https://www.kisa.link/QcBU (son erişim tarihi 25 Mayıs 2023)

Ünlü, B. (2002), *Bir Siyasal Düşünür Olarak Mehmet Ali Aybar*, İstanbul: İletişim.

Ünsal, S. (1998), "Türkiye'de Komünist Düşüncenin Kaynaklarından Biri Olarak Dr. Hikmet Kıvılcımlı," *Toplum ve Bilim*, sayı 78.

Ünüvar, K. (2008), "Türkiye'de Sol Düşünce ve Din," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt: 8* içinde, ed. M. Gültekingil, İstanbul: İletişim.

Yanık, A., T. Bora (2017), "Altmışlı Yıllarda Türkiye'de Siyasi Düşünce Hayatı," *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde, ed. M. K. Kaynar, İstanbul: İletişim.

Yıldız, A. (2009), "Recep Peker," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt: 2* içinde, ed. A. İnsel, İstanbul: İletişim.

Yumul, A., R. N. Bali (2009), "Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt 1* içinde, İstanbul: İletişim.

Yurtsever, H. (2008), *Yükseliş ve Düşüş: Türkiye Solu 1960-1980*, İstanbul: Yordam.

Zedong, M. (1967), *İhtilalin Özü*, çev. Ş. Say, İstanbul: Gün.

Zedong, M. (1992), *Teori ve Pratik*, çev. N. Solukçu, Ankara: Sol.

TÜRKİYE'DE KADIN TARİHİ YAZININI YENİDEN DÜŞÜNMEK

İlknur Meşe

Kadın tarihi yazını, tarih disiplininin erkek kahramanın deneyimine öncelik veren, eril, ideolojik ve yanlı özelliklere sahip olduğunu ortaya koyarak tarihyazımında adı geçmeyen veya dolaylı rolleriyle adı geçen kadınların deneyimlerini görünür kılmak ve kayda geçmek amacıyla şekillenmiştir. Kısacası, tarih disiplinini toplumsal cinsiyet kategorisinden hareketle sorgulayan -ki bu da kadınları baskı altına alan pratikleri, yapıları ve söylemleri sorgulamayı gerektirir- bir tarihyazımıdır. Türkiye'de de bu amaçla yapılan kadın tarihi çalışmalarında Osmanlı'dan itibaren bir kadın hareketinin olduğu ortaya kondu. Bu çalışmalar sayesinde Osmanlı'da kendi haklarını savunan kadınların dergiler yayımladıklarını, dernekler açtıklarını ve yazılar yazdıklarını öğrendik.[1] Osmanlı'dan başlayan kadın hareketi Cumhuriyet yönetiminin ilk dönemlerinde de kendini gösterdi ama 1935'te Türk Kadınlar Birliği'nin kapatılmasından sonra Kemalist yönetim tarafından suskunluğa mahkûm edildi ve 1980'lere kadar geçen kıpırtısız bir dönemin ardından 1980'lerde sol içinden kadınların aktivizmiyle diğer dönemlere (Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi) benzemeyen yeni bir kadın hareketi başladı. Türkiye'de feminist literatürde kadın hareketinin tarihi genel olarak böyle anlatılır. Bu anlatının doğruluğu genel kabul gördü, yazında sürekli tekrar edilerek ona dair sarsılmaz bir atıf zinciri

[1] Bu kadınları okurken duyduğum coşkudan tüylerim diken diken oluyor. Derslerimde öğrencilerime Türkiye'de kadın tarihi çalışmalarını okuttuğumda ilk verdikleri tepki şaşkınlık, sonra heyecan ve gurur duyma oluyor. Bize haklarını savunan kadınların varlığını göstererek cesaret ve güç verdikleri için kadın tarihi çalışanlarına minnettarım.

oluşturuldu. Dolayısıyla her anlatı gibi sorgulanmayı ve eleştiriyi gerektirdiği pek düşünülmedi.

Sadece bu değil, kadın tarihi yazını makbul olan ve olmayan kadınlar diye kendi kategorilerini oluşturdu. Örneğin Halide Edip bir demokrasi kahramanı olarak sunuldu. O Cumhuriyet'in "asi" kızı sayılırken Afet İnan "itaatkâr" kızı olarak görüldü. Asiler ve uysallar kategorileri üzerinden, olması gereken politik kadın kimliğine dair bir tipoloji oluşturuldu. Bu makalede kadın tarihi yazınını post-Kemalist paradigma içine yerleştireceğim ve onun Cumhuriyet'in ilk yıllarına dair temel argümanlarını eleştirel bir analize tabi tutacağım.

1. Kadın Hareketini Tarihselleştirme Sorunu

Tarihselleştirmeye konu olan olguya bakış yeni siyasal-toplumsal koşulların, yerel ve küresel bilgilerin, deneyimlerin ve bilimsel-ideolojik paradigmaların değişmesi sonucu ve buna bağlı olarak getirilen yeni eleştirilerin ışığında değişir. Türkiye'de kadın hareketinin tarihselleştirilmesine dayanak olan temel saptamalar 1980'ler ve 1990'larda yapılmış olmasına rağmen günümüze kadar değişmeden taşınmıştır. Buna göre, Osmanlı kadın hareketi II. Meşrutiyet sonrasından başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar sürmüş ve 1935'te Türk Kadınlar Birliği'nin kapanmasından sonra sona ermiştir. 1980'lerdeki yeni kadın hareketinin ortaya çıkmasına kadar geçen süre suskunluk, durgunluk dönemi ya da "çorak yıllar" diye adlandırılmıştır. Bu tarihselleştirmenin diğer önemli bir özelliği Batı'daki gibi dalgalar metaforuyla tarif edilmesidir. Buna göre Osmanlı kadın hareketi birinci dalga, 1980'lerdeki ise ikinci dalga olarak adlandırılmıştır. Bu saptamalar 1980'lerde feminizmin öncü ismi Şirin Tekeli'nin yazılarıyla kadın tarihi yazınının resmî anlatısı haline gelmiş ve sürekli işleyen bir atıf zinciriyle performatif bir nitelik kazanmıştır. Ona göre, "Türkiye'de kadın hareketi, olayların, eylemlerin, taleplerin yoğunluğu bakımından iki ayrı döneme ayrılmaktadır: 1910-1920 arasındaki ilk dönemle, 1980'lerden günümüze gelen ikinci dönem. Bunlardan ilkinden önce 40-45 yıl süren bir hazırlık dönemi, diğerinden önce de (...) "çorak yıllar" adını verdiğim bir duraklama dönemi vardır." (Tekeli, 1998: 337)

Kadın tarihi yazınında üzerinde hemfikir olunan konu 1980'lerde ortaya çıkan kadın hareketine "yeni" nitelemesiyle birlikte tam anlamıyla "hareket" denebileceğidir. Onu yeni bir kadın hareketi yapan ayırıcı vasıfları vurgulanırken çizilen bu çerçeve nedeniyle 1935 ile 1980 arasındaki dönemin "çorak" sayılmasının da gerekçeleri ortaya konmuş olur.

Kadın tarihi yazınına göre, 1970'lerde sol eğilimli gençlik hareketleri içinde yer alan pek çok öğrenci, akademisyen, meslek sahibi genç kadın aynı zamanda 1968 sonrasında Batı'da gelişen yeni feminist hareketlerden de haberdar olarak yeni bir bilinç oluşturdular ama özerk yeni bir kadın hareketi oluşturmaları 1980 sonrasını buldu. Yeni kadın hareketi, 1980 askerî darbesi sonrası milliyetçi ideolojinin, resmî tarihin ve gücünü yitirmiş olan sol/sosyalist hareketlerin sorgulandığı bir siyasal iklimde ortaya çıkmıştır. Bu sorgulama ikliminde onu yeni yapan unsurları, kadınların kendilerine dayatılmış kimlik tanımlarından kurtulup yeni tanımlar yapabilmeleriyle paralel giden bireyleşmeleri, ataerkilliği derinden sorgulamaları ve bunun için egemen ideolojiden önemli bir kopuşu gerektiren bağımsız ve eleştirel bir bilinç geliştirmeleridir. (Berktay, 1998; Talay Keşoğlu, 2020; Tekeli, 2011 ve 2017)

Şirin Tekeli ilk dalga ile ikinci dalga arasında yaptığı karşılaştırmalarda yeni kadın hareketinin "yeni"liğine dair çerçeveyi daha iyi ortaya koyar. Ona göre, her iki dalgada da feminist kadınlar, daha iyi eğitimli, kentli, orta sınıf kadınlardı ama yine de ilk dalga feministler, daha üst sınıftandılar. Osmanlı reformcu paşalarının kızları olarak, okul ötesinde ciddi eğitim aldılar, yabancı dil öğrendiler, Batılı çevrelerle ilişki içindeydiler. Bunun en iyi örneği, Fatma Aliye Hanım ve Halide Edip Adıvar'dır. İlk dalga feministleri sorulacak tüm soruları sormuşlardır. İkinci dalga feministleri ise kadın bedeni ve cinselliğine dair yeni ve daha sorgulayıcı sorular sormuşlardır. Bu sorgulama patriyarka teorisi ve otonom bir örgütlenme gerektirmektedir. İlk dalga feminizm savaşlar, milliyetçilik hareketi, imparatorluğun çökmesi, İslâmiyetin ideolojik gücü gibi etkenler nedeniyle bir otonomi geliştirememiştir (Tekeli, 1998: 339;341). Yine ona göre, "[k]adınların gözünde kadınların kurtuluşu, ülkenin, ulusun kurtuluşuyla koşut olacaktı, dolayısıyla o dönemin feminizmi, milliyetçilik,

Pan-Türkçülük, liberalizm ya da İslam gibi ideolojilerle iç içe geçmiştir. İlk dalga feminist kadınları feminizm için gözlerini çevirdikleri Batı'yı milliyetçilik adına eleştirmişler ve ona karşı bir 'Müslüman' kadın kimliği çıkarmışlardır. Fatma Aliye Hanım ve Halide Edip'in Batılılarla yaptığı polemiklerin özü budur. (...) Yeni dalga feminizminde bu 'ikili ya da bölünmüş' kimlik gerilemiştir. Kadın kimliği, bütün öbür kimliklerin önüne çıkar. Yeni dalga feministleri, milliyetçi olmadıkları gibi, Kemalizmin otoriterliğine yaklaşımları da eleştireldir. Öte yandan kendilerini 'Müslüman' olarak da tanımlamazlar. Din önünde nötr ya da ateisttirler; kökten dinci kadınlar karşısında, genellikle, Kemalist kadınların 'yok saymacı' tutumunu benimsememektedirler. Ama Türkiye'nin laiklikten kopması ve İslâmi bir devlete dönüşmesi konusunda onlar da kaygılıdır. Hem İslamiyet hem de Kürt sorunu karşısında demokratikleşmeyi savunmaktadırlar. Son olarak devlet iktidarı konusunda genellikle eleştirel ve kuşkucu bir yaklaşım benimserler" (Tekeli, 1998: 342).

Tekeli her iki kadın hareketi arasındaki farkları ortaya koyarak her ikisinin de ortaya çıktığı tarihsel dönemlerin koşulları altında bir kadın hareketi olma vasfını kazandıklarını anlatır. Osmanlı kadın hareketini, otonomi geliştirmemiş ve milliyetçi olması gibi olumsuz gördüğü özelliklerine rağmen, oldukça başarılı bir "hareket" olarak görüp ona kadın tarihi yazınında itibarlı bir yer verir. Öyle ki, Cumhuriyet döneminde kadın haklarıyla ilgili reformların, örneğin 1926'da kabul edilen Medeni Kanun'un ve yurttaşlık haklarının arkasında birinci dalga kadın hareketinin verdiği mücadelenin olduğunu söyler (Tekeli, 1998: 345). Tekeli'nin tanımlamalarında dikkati çeken bir unsur, iki kadın hareketi arasındaki dönemi görmezden gelmesi ve yeni kadın hareketini genel olarak Kemalizm karşıtlığı üzerinden tanımlamasıdır. Bir başka deyişle, Tekeli'nin analizlerinde kadın tarihi, iki kadın hareketinin yaşandığı, birbirinden farklı iki dönemden oluşur ve arada 35-40 yıllık büyük bir boşluk vardır. Bu anlatıda Cumhuriyet'in erken yılları, ilk kadın hareketinin susturulduğu, ikinci kadın hareketinin ise kendini bizatihi ona karşı kurduğu bir günah keçisi olarak yerini almıştır. Örneğin bu çerçevede konuşan Nükhet Sirman 1980'lerdeki kadın hareketini "özünde Kemalist rejimin "devlet feminizmi"nin sınırlı niteliğine

ve dayattığı kısıtlamalara tepkiden doğan bir hareketin gelişimi olarak" tanımlamıştır (Aktaran Z. Arat, 1998: 70, 59. dipnot). Kemalist reformlardan etkilenen kadınlar da kadın haklarıyla ilgili olarak günümüze kadar çeşitli örgütler kurmalarına ve ulusal ve uluslararası mecralarda mücadele etmelerine rağmen Kemalizme duyulan kızgınlık neticesinde ne Tekeli'nin gözünde ne de kadın tarihi yazınında dikkate alınmışlardır. Öyle ki, Tekeli tarafından "milliyetçilik, Pan-Türkçülük, liberalizm ya da İslam gibi ideolojilerle" harmanlanmış ilk dalga kadın hareketi, feminist bir hareket olarak olumlanırken Cumhuriyet'in ilk yıllarından günümüze Kemalist kadınların aktivizmleri feminist sayılmamıştır. Tekeli, örneğin Nermin Abadan-Unat'ın *Türk Toplumunda Kadın* adlı eserinde feminist bir perspektif olmadığını söylemiştir (Tekeli, 2017: 270). 1980'lerdeki kadın hareketinin önemli isimlerinden biri olan Aksu Bora bir yazısında bunu eleştirmiş, Mübeccel Kıray'ı ve Nermin Abadan-Unat'ı kastederek, "pek o kadar da feminist olmayan" kadınları kadın tarihinin dışında mı bırakacağız diyerek feminizmin güçlenmesi için daha kapsayıcı olunması gerektiğini vurgulamıştır (2019: 172). Böylece kadın tarihi yazını kadınların eril tarihyazımındaki görünmezliğine itirazla başlarken, göz ardı ettikleriyle bu sefer kendisi itiraz edilir konuma düşmüştür.

Kadın tarihi yazınında Şirin Tekeli'nin ortaya koyduğu temel argümanlar günümüze kadar sorgulanmadan varlığını sürdürdü fakat Osmanlı'da çeşitli dergiler, gazeteler ve dernekler aracılığıyla itirazlarını dile getiren kadın topluluklarının bir kadın hareketi olarak sayılıp sayılmayacağı, 1980'lerdeki yeni kadın hareketini doğuran bilincin Kemalist reformlardan etkilenip etkilenmediği, 1935 sonrasından 1970'lerin sonuna kadar geçen sürenin suskunluk, durgunluk dönemi ya da "çorak yıllar" diye adlandırılıp adlandırılamayacağı, genel olarak kadın hareketinin Batı'daki gibi dalgalara ayrılıp ayrılmayacağı konularında çeşitli sorgulamalar günümüzde kendini gösterdi. Örneğin Osmanlı kadın hareketi üzerine çalışması olan Serpil Çakır (2013), bir kadın hareketi olduğu iddiasını sürdürürken, Aynur Demirdirek ise, zaman zaman bir kadın hareketinden söz etmenin doğru olup olmayacağını sorguladığını, ama var olanı "romantize" etmediğini, sadece görünür kılmaya çalıştığını ifade ederek bu

temel kabule yönelik sorgulamaların olduğunu ortaya koymuştur (2020: 25). Yeni kadın hareketinin, kadın haklarıyla ilgili Kemalist reformları eleştirse dahi onun bir ürünü olduğu gerçeği daha 1990'lı yıllarda dile getirilmişti. Örneğin Yeşim Arat (1992) ve Zehra Arat (1998) 1935 ile 1980'lere kadarki ara dönemde bir kadın hareketinin varlığının görülmediğini söylemekle birlikte 1980'lerdeki yeni kadın hareketini Kemalist reformların ürünü olarak görmüşlerdir. 1935'ten sonraki uzun bir döneme dair "çorak yıllar" tanımlaması da günümüzde yapılan yeni çalışmalarla sorgulanmaya başladı. Selin Çağatay (2020), Kemalist kadınların 1940'ların sonu ve 1950'ler boyunca pek çok kadın örgütü kurduklarını, 1970'lerdeki sağ-sol kutuplaşmasından Kemalizmin de nasibini aldığını, Kemalist kadınların da bölündüğünü, özellikle sol Kemalist kadınların sosyalist kadınlarla eşzamanlı dile getirdikleri taleplerinin 1980'li yılların kadın hareketinin taleplerine öncülük ettiğini söyler. Duygu Çayırcıoğlu da (2022) 1960-1980 arası dönemde edebi eserler üreten kadın yazarların metinlerinde feminist bir duyarlılığın olduğunu ve bu duyarlılığı ön-feminizm diye adlandırdığını belirtir.

Batı'da ve Türkiye'de kadın hareketinin dönemlere göre değişen ve gelişen taleplerini tanımlamak için kullanılan "dalga" metaforuna gelince, bunun vasıtasıyla o dönemin kadın hareketi sadece o dalganın talepleriyle tanımlanan homojen bir kategori gibi algılandı. Dolayısıyla o dönem kadın hareketi içinde başkaca talepler, kadınlıklar ve kimlikler kolayca homojen kategori içinde eritildiler. Aksu Bora dalga metaforu yerine, kimyası ve formu hem kaynağıyla hem de içinden geçtiği coğrafyayla belirlenen "akıntı"yı tercih ettiğini söyler. "Bu çok daha ilginç, kapsayıcı ve heyecan verici bir tarih anlatısına götürmez mi?" (2020: 511) diye de sorar. Bence götürür.

Yeni kadın hareketinin Kemalizm karşıtlığını harekete münhasır bir olgu olarak değil 1980'lerden günümüze sosyal ve beşeri bilimlere damgasını vurmuş olan post-Kemalist paradigma içine yerleştirerek daha anlaşılır kılabiliriz. Aytürk ve Esen'in (2022: 7) yaptığı tanımlamaya göre, "Post-Kemalizm, bir düşünce akımı olarak 12 Eylül 1980 askeri darbesinin yarattığı boğucu iklime bir tepki olarak doğdu." Bu siyasi iklim, her biri farklı ideolojik kökenden gelen, 1980 askeri darbesi ve 1982 Anayasası

ile kurulan düzene itiraz eden muhalif kesimlerin (siyasi liberaller, iktisadi neoliberaller, Marksist sol, liberal sol, İslamcılar ve Kürtler) bir araya gelerek post-Kemalist bir koalisyon oluşturmasına zemin hazırladı. Post-Kemalist paradigmanın yayıldığı sosyal ve beşeri bilimlerde, Türkiye'nin yaşadığı siyasi istikrarsızlığın ve açmazların, kısacası demokratikleşememe sorununun kökeninin tek parti dönemi olduğuna ve onunla hesaplaşmak gerektiğine dair bir düşünce oluştu. Bu nedenle Türkiye'yi 1945'ten beridir sağ partiler yönetmesine rağmen, sadece tek parti yönetimi eleştirel çalışmaların başlıca konusu olmuştur (agy, 7-17). Dolayısıyla bu anlayış tarzı, Cumhuriyet'in ilk yıllarını, öncesi ve sonrasını da hesaba katan daha geniş bir tarihsel sürecin parçası olarak ele almak yerine, her şeye kadir, kendinden menkul bir gerçeklik, hatta tarih-üstü veya metafizik bir hale dönüştürmekte, bugünün sorunlarının uzak geçmişten seçilen bu döneme boca edilmesiyle onu günah keçisi haline getirmekte, ele alınan kategorilerin, olguların veya kimliklerin tarihselleştirilmesine, yani tarihsel süreç içinde geçirdiği değişimlerin ortaya konmasına engel olmaktadır.

Buradan hareketle, Türkiye'de kadın tarihi yazınının gerek kadın hareketini tarihselleştirme sorununu gerek -aşağıda bahsedeceğim- kadın haklarıyla ilgili Kemalist reformlara yönelttiği temel argümanlarını post-Kemalist paradigma içinde değerlendireceğim.

2. Kadın Tarihi Yazınında Cumhuriyet Dönemi Modernleşme ve Kadın Politikalarına Post-Kemalist Eleştiriler

1980'li yıllardan günümüze Cumhuriyet'in erken dönemindeki kadın haklarıyla ilgili reformlara ve söylemlere yapılan eleştirilerin öncüsü Şirin Tekeli'dir. Tekeli'nin çeşitli yerlerde 1977-2013 yılları arasında yazdığı yazılarının derlendiği *Feminizmi Düşünmek* adlı kitabındaki başlıklardan bazıları şöyledir: "Kadınlar: Cumhuriyetin Sevilmeyen Cinsi," "İmparatorluktan Cumhuriyete: Medeniyet Değişiminin Sembolü Olarak Görülen Kadınlar," "Sessiz Çoğunluk: Modernleşmenin ve Demokratikleşmenin Unuttukları (1935-1980)". Bu başlıklarda kadınların sevil-

meyen cins, değişimin basit bir sembolü, sessiz ve unutulmuş çoğunluk olarak nitelendirilmeleri Tekeli'nin kadın, modernleşme ve iktidar arasındaki ilişkiye nasıl baktığını en baştan bize göstermektedir.

Tekeli'ye göre Türkiye'de ve gelişmiş kapitalist ülkelerde kadınlara seçme ve seçilme hakları, savaşların ekonomik yükünü çekmede gösterdikleri özverili tutumları nedeniyle verilmiştir. Oy hakkını kazandıktan sonra kadınların parti mücadelesine katılımları ve meclislerde temsili şaşırtıcı derecede düşük düzeyde kalmasına rağmen Türkiye'de kadınların ilk kez parlamentoya girdikleri 1935 Meclisinde (1'i ara seçimle gelen) 18 kadın üye vardı (%4,5). Tekeli'ye göre, kadınlara tek parti döneminde daha geniş temsil olanağı verilmişken bu olanak, Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde çelişkili biçimde geriye gitmiştir. Oysa Batı toplumlarında ve Avrupa'da özellikle İskandinav ülkelerinde 1970'lerden itibaren kadınların parlamentodaki temsil oranlarında çok önemli ilerlemeler gerçekleşmiştir (2017: 178, 4. dipnot) Tekeli, parlamentodaki kadın temsilinin tek partili dönemden sonra düşüş yaşadığı tespitinde bulunduktan sonra, bunun sebebini anlamak için -tek parti yönetimi sonrasında neler olduğuna bakmak yerine- tek parti dönemine ve kadınların siyasal haklarının niçin ve nasıl verildiğine bakmak gerektiğini ifade etmiştir (*Feminizmi Düşünmek*'te yer alan, 1977 ile 1989 arasında yazdığı yazılarda bu tartışmayı yürütür).

Ona göre kadınlara siyasal hakların tanınmasında "simgesel" kaygılar önemli bir yer tutmuştur. "Dönemin yöneticileri, 'kadınların siyasal haklarını' günün siyasi rejimiyle ilgili olarak ustaca kullanmışlardır" (Tekeli, 2017: 179). Tekeli kadınların siyasal haklarının yöneticiler tarafından araçsal kullanımını vurguladıktan sonra, bu hakların niçin verildiğine dair şu tespitlerde bulunur: Birincisi, kadınların siyasal haklarını vermekle eski devletin yaslandığı İslami meşruiyet zeminine bir darbe vurulması amaçlanmış; ikincisi, kadınların oy hakkı ilk kez, 1930'da Serbest Fırka'yla girişilen demokratik açılım denemesinin uğradığı başarısızlığı gizlemek için kullanılmış; üçüncüsü ise, tek partili rejimin Avrupa'daki faşist rejimlerden nitelik olarak farklı olduğu ortaya konulmak istenmiştir: "Nazilerin Almanya'da iş başına gelmeleriyle birlikte faşizm tehdidinin ciddi biçimde

yükseldiği, ünlü 'Kinder, Kirche, Küche' (çocuk, kilise, mutfak) ideolojisine uygun olarak kadınları kamusal hayattan dışlamaya başladığı bir sırada, Atatürk bunun tam tersini yapma vaktinin geldiğine karar verdi ve kadınlara ulusal seçimlerde oy verme hakkı tanıdı" (Tekeli, 2017: 179; 382). Tekeli'nin Serbest Fırka'yı demokratik açılım örneği olarak görmesi post-Kemalist dönemin Türkiye siyasi tarihine yönelik yaptığı tespitlerle aynı doğrultudadır.[2] Dolayısıyla yanlı ve yanlıştır. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın karşısına kim çıkarsa onu demokratik bir açılımın öncüsü olarak görme tuzağına düşmüştür. İkinci iddiasının da kanıtlanmaya muhtaç olduğunu –bu yazı içindeki üçüncü başlıkta– Nermin Abadan-Unat söyleyecek.

Kadınların siyasal haklarının nasıl verildiğini anlatmak için Tekeli "devlet feminizmi" kavramını kullanmış ve bunu şöyle tanımlamıştır: "'Devlet feminizmi' kavramı, Kuzey Avrupalı araştırmacılar tarafından, kadın/erkek eşitliğini sağlamak üzere uygulanan politikaları nitelemek üzere kullanılmaktadır." (Tekeli, 2017: 197, 41. dipnot). Ona göre Cumhuriyet'in ilk yıllarında, tek parti yönetiminin aile, eğitim, kılık kıyafet ve siyasal haklar konularında tepeden gerçekleştirdiği reformlar, dünyada bilinen 'devlet feminizmleri'nin en önde gelen örneklerindendir. Bu reformlar bir bakıma "feminizme söylenecek söz" bırakmamıştır.

Devlet feminizmi kadınlar ve kadın hareketi üzerinde ne etki bıraktı da yukarıda Tekeli'nin eleştirdiği, parlamentodaki kadın temsilindeki düşüşe neden oldu? Devlet feminizmi Tekeli'ye göre tepeden inmeci olduğu gibi aynı zamanda geleneksel cinsiyet

[2] Nuray Mert, "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak" başlıklı yazısında, resmî tarih okumasına karşı yapılan tarih okumalarını demokrasiye tarih yazma çabaları olarak değerlendirir. Cumhuriyet tarihini, Müslümanlara karşı kurulmuş bir komplo olarak gören ve resmî tarihe karşı kendi hakikat iddiasını oluşturan sağ-muhafazakâr tarih okuması ile Cumhuriyet'i komplo olarak görmese de onun kazanımlarını bir kalemde silen ve resmî tarihe karşı demokrasi tarihi yazmanın, dahası demokrasiyi bu zemin üzerinde kurmanın mümkün olduğunu düşünen sol/liberal tarih okumasının ortak zeminde buluştuğunu ve bu durumun Türkiye'nin demokrasi sorunlarını anlamaya çalışan tarih çalışmaları yerine, yeni resmî tarihler ürettiğini söyler (Mert, *Doğu Batı*, Sayı 47, 2008-2009, s. 123-138). Ayrıca Mert *Merkez Sağın Kısa Tarihi*'nde de (2007) merkez sağ siyasetin demokrasi anlayışını eleştirmiştir.

rollerini gözeten bir özelliğe sahipti. Bu özellikler kadınlar üzerinde şu etkileri yarattı: Birincisi, statüleri eskiye göre fevkalade ilerleyen kadınlar, kendi durumlarının tahlilinden yola çıkarak başka bir talep öne sürmemişlerdir. Bir önceki dönemin "feminist" kadınlarının pek çoğu, bu dönemin inanmış Kemalistleri arasında yer almış, bir anlamda "Kemalizm," bu kuşak feminist kadınları için "feminizm"le eşanlamlı hale gelmiştir. İkincisi, tek parti döneminde reformlar, hep üst yöneticilerce belirlendiği, bunlara kitle katılımı teşvik edilmediği, hatta böyle bir katılım caydırıldığı için toplumun birçok başka kesimi gibi kadınlar arasında da her şeyi devletten bekleme, kendi durumlarını düzeltmek için siyasi/toplumsal faaliyette bulunmama tavrı, yerleşik bir nitelik kazanmıştır. Devlet ile kadınlar arasında tek parti rejimi altında kurulan bu özel etkileşim kalıbı, rejim yerini çok partili bir demokrasiye bıraktığında da sürmüş, hatta günümüze değin gelmiştir. İlk iki etkiye ilaveten Tekeli'nin Kemalist kadınlara has gördüğü başka bir özellik de onların bireysel kurtuluş fikrine sahip olmalarıdır. Ona göre bu kadınlarda, kadınların bir cins olarak ezildikleri, kurtuluşun kadınlar arası dayanışma gerektirdiği bilinci gelişmemiştir (Tekeli, 2017: 81). Üçüncüsü ise, yasal ilerlemeler, kadınların toplumla ilişkilerini, aile içi ilişkilerini ve erkeklerle ilişkilerini fazla değiştirmediğinden, kadınlar yaşamlarını, geleneksel olarak bunu düzenlemiş olan aile kurumu çevresinde kurmaya devam etmişler, aile dışındaki toplumsal yaşama ve bunun zirvesini oluşturan siyasi iktidar mücadelesine yabancı kalmışlardır (Tekeli, 2017: 180). Gerçi Tekeli sadece Kemalizmin değil, İslamın ve sol ideolojinin de farklı gerekçelere sahip olsalar dahi kadınların geleneksel cinsiyet rollerini değiştirmemekte birleştiklerini söyler. Faturayı üç kesime keser gibi gözükür ama Kemalizmin kadın hakları söyleminin ve Kemalist kadın kimliğinin hepsinden daha fazla nasibini aldığını şu sözlerinden anlıyoruz: "Ancak reformların yapıldığı yıllarda bu kadınlar, seçkin öncüler olmanın heyecanını öylesine tutkuyla yaşamaktadırlar ki ne kendi yaşamlarının trajik (şizofrenik) yönünü algılayabilmekte, ne de Türkiye kadınının asıl gerçekliğini görebilmektedirler. Onlara bir misyon bir görev verilmiştir; arkalarında da 'koskoca, modern devletin kudretini' hissetmektedirler. Trajedi şurada ki, bu kadınların benimsedik-

leri kimlik, kendi 'seçtikleri' kimlikleri değil, onlara yakıştırılan, atfedilen kimliktir. Atfeden de devlettir" (Tekeli, 2017: 187). Tekeli'nin Kemalist kadınlara yönelik yaptığı "trajik-şizofrenik" tespitinin eleştiri sınırlarını aşan hayli ağır bir suçlama, hatta post-Kemalist hıncın bir ifadesi olduğunu belirtmek isterim.

Tekeli'ye göre devlet feminizminin yarattığı konfor alanı "inanmış" ve "kurtulmuş" Kemalist kadınların siyasal bilinç ve "kadınların toplumda yaygın olan patriyarkal ilişkiler nedeniyle ezilen bir cins oldukları tahlili" geliştirmelerine engel olmuştur. Siyasal ve feminist bilinçten yoksun olduklarının farkında olmayan Kemalist kadınlar, kurtulmuş hissiyatı ile özel hayatlarındaki kadın erkek ilişkilerinde hüküm süren ataerkil ilişkilerin varlığı arasında bölünmüş bir kimlik geliştirmişlerdir. Dolayısıyla hayatlarının "trajik (şizofrenik)" yönünün de farkına varmamışlardır. Bu nedenle ona göre 1951'den 1980'lerin sonuna kadarki dönemde kurulan çok sayıda Kemalist kadın derneği, Türk kadınlarının Atatürk'e şükranlarını dile getiren "tören dernekleri" olmanın ötesine geçemediler. Bu "derneklerde faal olan kadınlar genellikle burjuva çevrelerden gelen, eğitim görmüş, çoğu çalışan, Türk kadını deyince kendilerine bakan, kendilerini 'kurtulmuş' kabul eden kadınlardı ve geri kalan, köylü, işçi, küçük burjuva, ezilen kadınların da eğitimin yaygınlaşması ve kendi deyimleriyle 'Atatürk devrimlerinin bilincine varmalarıyla kendileri gibi kurtulacaklarını' düşünmekteydiler. Böylece, sabırla bekleme ve devlete güvenme politikası yürüttüler. Kadınların hareketlendikleri günümüzde bile bu tür dernekler, daha çok 'kazanılmış hakların korunmasına', 'özellikle laik devletin İslami bir düzene geri dönülmesine karşı sağladığı güvencelerin savunusuna'" (Tekeli, 2017: 268; 29) öncelik veren eylemler yapmayı sürdürdüler.

Tekeli'yle aynı dönemde yazan ve benzer tahliller yapan Deniz Kandiyoti 1984 tarihli makalesinde, "haklarını kazanmak" ile "özgürlük" arasındaki ilişkiyi sorgulayarak kadın haklarıyla ilgili Kemalist reformların cinsiyet rollerine dair geleneksel tutumundan dolayı kadınların kurtulduğunu ama özgürleşemediğini ifade etmiştir çünkü ona göre kadınlar durumlarını değiştirme yönünde belirgin bir siyasal eylemliliğe girmemişlerdi. Tekeli'nin argümanlarını tekrar eden "kurtulmuş fakat özgürle-

şememiş" ifadesi kadın tarihi yazınından faydalanan her araştırmacının atıfta bulunduğu sloganvari bir ifadeye dönüşmüş, Kandiyoti'nin bu tespitini nasıl gerekçelendirdiği ise dikkate alınmamıştır. Fakat Kandiyoti bu argümanını, Tekeli gibi egemen otorite-boyun eğen özne ikiliği içinde değil, daha geniş kültürel yapının ataerkil kodlarıyla kadınlık deneyimleri/tarzları/bilinci arasındaki ilişkiyle gerekçelendirir. Ona göre kültürel tarz, yani kadın cinselliğinin denetimine yönelik pratikler ve anlayışlar kendine uygun bir kadın öznelliği yaratır (Kandiyoti, 1997: 71-72). Kemalist kadın hakları politikasının ve söyleminin sınırlılıklarını bu çerçevede düşünebiliriz.

Tekeli'nin eleştirilerinin, Cumhuriyet'in 75. yılında çıkan *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* adlı kitapta da sürdürüldüğünü, bu kitabın yazarlarından olan Fatmagül Berktay'ın şu sözlerinden anlıyoruz: "Eleştirel anlatılarda, kadınların ulus devletin inşası projesinde ulusçu ve modernleşmeci önder (erkek) kadrolar tarafından bir simge olarak kullanıldıkları ve dolayısıyla nesne olmaktan çıkamadıkları savunulur. Bu kitaptaki yazarlara da egemen olan, böylesi bir eleştirel yaklaşım" (Berktay, 1998: 1). Devamında Berktay, toplumsal ve bireysel "özneleşme" mücadelesi verenler için bu eleştirinin yapılmasının önemine değinir fakat erken Cumhuriyet döneminde kadınları Kemalist ideolojinin "piyonları" olarak görmenin ya da ilk kadın milletvekillerinin rejim yanlısı "uslulukları"nı vurgulamanın haklı bir yanı olduğunu tekrar ederken yine de ister rejim yanlısı ister muhalif olsunlar, tarihin yapımına katılan "özne"ler olarak kadınların niyetlerini, özelliklerini ve bilinçli seçimlerini de dikkate almak gerektiğini belirtir (Berktay, 1998: 1-2). Kitaba baktığımızda birkaç Kemalist diyebileceğimiz yazarın dışında ağırlıklı olarak post-Kemalist paradigmadan bakan yazarlar olduğunu görüyoruz. Bu iki ucun öncü ismi olan Şirin Tekeli ile Nermin Abadan-Unat bu kitapta bulunuyorlar. Berktay'ın alıntıladığımız bu son cümlesi post-Kemalist tarafa ağırlık vermekle birlikte diğerinin de görülmesi gerektiğini ifade ediyor.

Hem bu kitapta hem de genel olarak kadın tarihi yazınını oluşturan diğer kitaplarda Kemalist kadın hakları politikalarının, söylemlerinin ve Kemalist kadın kimliğinin ataerkilliğine, gelenekselciliğine, ulusçuluğuna, maternalistliğine ve cinsiyet-

sizliğine, kısacası kısıtlılıklarına dair eleştiriler sıklıkla şu ifadelerle dile getirilmiştir: "kadınsı olmayan, en azından cinsiyetsiz ya da cinsellik açısından ulaşılmaz," "Cumhuriyetin peçesiz 'yeni kadın'ı" (Kandiyoti, 1997: 76; 179); "ulus-devlet ataerkilliği" (Berktay, 2001: 353); "ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan" (Berktay: 2002: 284); "Cumhuriyet'e anaç bir koruyuculukla sahip çıkan görece cinsiyetsizleşmiş, pederşahi erkle azami uyum içinde, modern, otoriter yeni bir maternalist kadın tipi" (Saktanber, 2002: 328); "alaturkalık ile iffetsizlik arasında gerilim" yaşayan, "cinselliğin inkârı" (Kadıoğlu, 1998: 96; 100); "kostüm moderni," "modernitenin simülasyonu" (Kadıoğlu, 1999: 108); "modernleşmenin ikonları," "kültürel otantikliğin imtiyazlı taşıyıcıları" (Göral, 2002: 224); "erkekler devlet kurar, kadınlar aile kurar" (Sancar, 2014). Seçkinci, sınıfsal, siyasal ve feminist bilinci gelişmemiş, sınırlı, sadık, militan, adanmış, vazifelendirilmiş, borçlandırılmış, minnettar, bireysel kurtuluşçu, ulusçu, ataerkil, gelenekselci... İşte tüm bunlar kadın tarihi yazınına hâkim olan post-Kemalist söylemin lügatini oluşturmuş, kadın tarihi yazınına başvuran her araştırmacının düşüncelerini ve dilini belirlemiş, sürekli atıflarla kemikleşmiştir. Bu durum kadın tarihi yazınını, artık eleştirmeye ve yeniden araştırmaya gerek duyulmaksızın içinden konuşulan bir "konfor" alanına dönüştürmüştür.

Mülahazat

Tekeli'nin tek parti yönetiminden sonra demokratikleşme sürecine girilmiş olunmasına rağmen kadınların siyasal katılımlarının ve mecliste kadın temsilinin ilerlememiş olmasına açıklama getirmek için sadece tek parti dönemine dönüp bakması post-Kemalist paradigmayla ilgilidir ve yetersizdir. Daha geniş bir tarihsel süreçte toplumsal yapıyı ve tarihsel koşulları dikkate alan bir açıklama yapsaydı iddiaları daha geçerli olurdu. Ayrıca tek parti dönemine, sonraki dönemlerde dahi kadınların siyasal davranışlarını ve tutumlarını belirlediğini söyleyerek fazladan bir kudret vermekte ve kadınlara da kendileri için kurgulanmış konumun ve kimliğin kabulünde ve onun dışına çıkamama noktasında fazladan bir acziyet atfetmektedir. Oysaki özneler ne özgür

iradeleriyle hareket eden ne de tamamıyla yapısal zorunluluklara tabi olan kişilerdir. Aynı zamanda sadece Cumhuriyet'in ilk dönemlerine odaklanmak ve Kemalist reformların ve anlayışın kısıtlayıcı etkilerinin şimdi dahi sürdüğünü söylemek şimdiyi şekillendiren uzun tarihsel ve siyasal süreçteki toplumsal, ekonomik ve siyasal etkenleri göz ardı etmek anlamına geliyor. Bu suretle 1950'den itibaren Türkiye'yi yöneten sağ iktidarların etkilerini ve sorumluklarını gözden kaçırmış olmuyor muyuz?

Tekeli'nin anlatılarından yola çıkarak Türkiye'de kadın tarihi yazınına hâkim olan, göz ardı edilemeyecek sorunlar olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, Cumhuriyet kadını/Kemalist kadın kategorisi kadın tarihi yazınında sabit kimlik olarak ele alınmış, metafizik bir karaktere bürünmüştür. Scott'ın (2017) dediği gibi kategoriler tarih içinde incelendiği halde tarihselleştirilmezler, aksine tarihin dışında tutulurlar. Kategoriler metafizik olarak kurulduğunda tarih-ötesi bir anlama sahip olurlar. Yani tarihsel süreç içinde oluşmamış ve hiç değişimler yaşamamış gibi yanılsamalı bir düşünce üretirler. Bu durumda kadın tarihi yazınını yeniden düşünmek için öncelikle şu soruları sorabiliriz: Kemalist kadın kategorisi bu temelci statüsünü nasıl elde etmiştir? Bu kategorinin bu şekilde tasavvur edilmesinin politik sonuçları ne olmuştur? İkincisi, kadın tarihi yazınında kadınların öznellikleri ve politik faillikleri çerçevesindeki anlatıda birbirinden farklılık gösteren tarihsel bağlamları göz ardı etme eğilimi mevcuttur. Başka bir ifadeyle, tarihsel bağlamların farklılığı ve değişkenliği dikkate alınmamaktadır. Bu nedenle şu anki feminist bilinçten hareketle, geçmiş dönemin farklı biçimde dile getirilen, farklı biçimde dışavurulan, farklı siyasi saiklere sahip feminist bilinci eksik veya yanlış bulunmaktadır. Bu durum, Tekeli'nin, Nermin Abadan-Unat'ın derlediği *Türk Toplumunda Kadın* adlı kitaptaki yazıları feminist bulmaması örneğindeki gibi, feminizm adına konuştuğu iddiasında bulunanı, kimin feminist olduğuna kimin olmadığına hükmeden otorite konumuna getirmez mi? Üçüncüsü, eleştirinin ilkeselliğiyle ilgilidir. Eleştiri belli bir ilkeden veya idealden yola çıkılarak yapıldığında sadece belli bir tarihsel dönemi ve belli bir tarihsel kişiliği hedef almaz çünkü "eleştiri kusur aramaktan başka bir şeydir." Eleştirinin muhatabı olacak olayların veya yapıların izlerinin sürüldüğü daha geniş bir

tarihsel sürece yönelinir çünkü "eleştirinin daimî tatminsizliği" (Scott 2017: 39) sabitlenmeyi engeller. Post-Kemalist paradigma çerçevesinde kadın tarihi yazınının, daha geniş bir tarihsel sürece bakmak yerine tek parti dönemi ve Kemalizm odaklı eleştirilerini Scott'ın bahsettiği türden bir eleştiri olarak göremeyiz. Kadın tarihi yazını eleştiriyi tarihselleştiremedi ama argümanların kesinliklerini tarih-üstüleştirdi. "Şimdi"den hareketle geçmişte "şimdi"yi temsil edecek tarihsel figürler, kimlikler ve kategoriler inşa etmeyi olanaklı kıldı ve bütün bunlar "şimdi"de kendimiz ve tarihsel figürler, kimlikler ve kategoriler hakkındaki düşüncelerimizi ve duygularımızı yapılandırdı.

Özetle, Cumhuriyet dönemi ne bütün yanlışların tek kaynağı ne de asr-ı saadet dönemidir. Onu ütopya ile distopya kutuplaşmasından çekip mübalağalı övgüler ile mübalağalı yergileri dengeleyerek, geniş tarihsel sürecin bir parçası ama önemli bir parçası olarak değerlendirmek gerekiyor.

3. Kadın Tarihi Yazınındaki Post-Kemalist Eleştirileri Sorgulamak

Nermin Abadan-Unat (1998), Tekeli'nin, Kandiyoti'nin ve genel olarak kadın tarihi yazınının eleştirilerine itirazlarda bulunmuştur. Örneğin Tekeli'nin, kadınların oy hakkının tek partili rejim tarafından Avrupa'daki faşist rejimlerden farkı ortaya koymak için verildiği yönündeki iddiasının "olağanüstü öznel bir yorum" olduğunu belirtmiştir. Ona göre 1920 ve 1930'ların Türk toplumunun sosyoekonomik dokusu ve eğitim seviyesinin kadın derneklerinin taleplerine cevap verecek düzeyde olmaması, kadın haklarının devlet eliyle gerçekleştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu nedenle kadın derneklerinin durdurularak kadın hareketinin engellendiği iddiasının objektif ölçütlerde değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Kemalist olarak nitelendirilen kadınların siyasal ve feminist bilinçten yoksun olduğu eleştirisine de itiraz eder. Atatürk döneminde gerçekleştirilen kadın devrimlerinin eşitlik açısından önemli eksikliklerinden haberdar olduklarını, bunları gidermek için 1970'li yıllarda yasal ve siyasal girişimlerde bulunduklarını, örneğin 1970'lerde Birleşmiş Milletler'in kadın sorunları odaklı uluslararası konferanslarına katıldıkla-

rını, Medeni Kanun'un ataerkil unsurlarını tadil amaçlı taleplerde bulunduklarını söylemiştir. Bir diğer önemli eleştirisi de yeni kadın hareketinin devlet-sivil toplum ayrışmasında önceliği sivil topluma verip devletten yeterince bağımsız olmayı vurgulaması üzerinedir. Bu da post-Kemalist paradigmanın temel argümanları çerçevesinde anlaşılır bir durumdur çünkü Soğuk Savaş sonrası dönemde Türkiye'nin demokratikleşememe sorununun baskıcı devlet-özgürlükçü sivil toplum arasındaki karşıtlıkta arayan liberal yaklaşımın sosyal bilimlerdeki hâkimiyeti kadın tarihi çalışmalarında da yankı bulmuştur. Böylece yeni kadın hareketi kendini baskıcı devlet diye vasıflandırdığı Kemalizm karşıtlığıyla tanımlamış, Cumhuriyet dönemindeki kadın derneklerinin kapatılmasını yine baskıcı devlet pratiği olarak görmüştür. Fakat Abadan-Unat'ın buna karşı cevaben, özgürlükçü bir sivil toplumun ortaya çıkması için belli bir gelişmişlik düzeyine ulaşmanın gerektiğini söyler: "Batı'ya kıyasla Türkiye'nin, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki yapısal karakteri, ancak geniş bir modernleşme projesi çerçevesinde düşünülen bir 'çağdaş kadın yaratma' modelinin ortaya çıkmasına el veriyordu. Söylemden protestoya dönüşüm için, Türk toplumunun yeni anayasal denemeler, askeri darbeler, hızlı bir kentleşme ve endüstrileşme geçirmesi gerekiyordu" (1998: 330).

Kısacası, özgürlükçü bir sivil toplum oluşumu şartların belli bir olgunluk düzeyine gelmesiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla ne Cumhuriyet'e destek veren kadınlar özgürlükçü sivil topluma ne de Kemalist yöneticiler kadın derneklerine tümden karşıydılar. Üstelik kadınlar "rejim yanlısı" olarak rejimin içinden "kadınlık davası" için mücadele de edebilmişlerdir. Devlet/iktidar ile belli oranda işbirliği yapmadan kadın haklarının sadece kadın örgütlenmelerinin mücadelesi ve ısrarıyla mümkün olacağını düşünmek yanlış olur. Evet, burada kadın örgütleri önemli bir baskı mekanizması görevi ifa eder ama devleti/iktidarı muhatap almadan ya da ondan destek almadan yasal, siyasal ve kültürel düzenlemeleri gerçekleştirmek mümkün değildir. Kadın tarihi yazınında kadın haklarıyla ilgili Kemalist reformların Osmanlı kadın hareketinin başarısı olarak görülmesine rağmen, örneğin Medeni Kanun'un kabul edilmesini, dönemin Abadan-Unat'ın yukarıda vurguladığı şartlarını dikkate aldığımızda, Ke-

malist yöneticilerin iradi tavırları olmasaydı mümkün görebilir miydik? Üstelik Osmanlı kadın hareketinin bu "başarı"sı somut olarak delillendirilmemiş, sadece söylem düzeyinde bir geçerlilik kazanmıştır. Dolayısıyla sadece Osmanlı kadın hareketine vurgu yapmak, Osmanlı bakiyesi bir toplumda, Medeni Kanun gibi -kadın hareketi yazınının vurguladığı eksikleri olsa dahi- devrimsel bir yeniliğin nasıl mümkün olduğunu açıklamaz. Abadan-Unat da 1990'da Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi ile Mor Çatı Kadın Sığınma Vakfı'nın, feministlerin çabalarıyla kurulmuş olmalarına rağmen, İstanbul Büyükşehir Belediyesi ve Kadın Sorunlarından Sorumlu Devlet Bakanlığı'ndan aldıkları personel ve parasal destekle varlıklarını sürdürdüğünü söylerken tam olarak bunu anlatmaktadır. Bu durum şu soruları gündeme getirir: Devletten ve egemen ideolojiden tam bağımsız olmak ne anlama gelir? Bu bağımsızlık nasıl mümkün olur? Mümkünse, sınırları nerede çizilir? Sınırların bozulup yeniden kurulduğu günümüzde devleti ve egemen ideolojiyi homojen ve bütünsel bir şey olarak kabul edebilir miyiz? Sivil toplum ne kadar sivil ve özgürlükçüdür?

Kadın tarihi yazınının sorgulanmadan kabul gören, tıpkı "devlet feminizmi," "kurtulmuş ama özgürleşememiş" gibi bir slogana dönüşmüş olan diğer bir argümanı, ilkin Kandiyoti'nin ortaya koyduğu "cinsiyetsiz"lik meselesidir. Kadın tarihi okumalarımda bu ifadeyle karşılaştığımda bunu bir türlü anlamlandıramamıştım. Cinsiyetsizlik ne demekti ki? Böyle bir şey mümkün müydü? Kandiyoti'ye göre, "cinsiyet temelinde kesin şekilde ayrışmış, erkek şerefinin kadınların davranışıyla yakından bağlı olduğu bir toplumda, kadınların kamu yaşamına katılımları ancak, saygınlıklarını koruma ve erkeklere kendilerini cinsel nesne olarak sunmama yönünde verdikleri kuvvetli işaretlerle mümkün olabilirdi. Cumhuriyetin peçesiz 'yeni kadın'ı, kimliğine yeni sınırlar çizen davranış kuralları benimsedi: Koyu renkli kostüm, kısa saç ve makyajsız yüz. Bu yalnız kendilerini çalışma hayatına adamış kadınların süse ayıracak zamanlarının olmadığını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda güçlü bir sembolik zırh görevi de görüyordu" (1997: 179). Cinsiyetsizlik, bu anlamda ataerkil kültürle şekillenmiş toplumda kadınların çalışma yaşamına katılmalarının bir önkoşulunun olduğunu, yani bir an-

lamda cinsiyetsizliğin zorunluluk veya koruyucu zırh olduğunu anlatıyor. Kandiyoti "sınıf, kast ve etnik kökene bağlı olarak çeşitlilik sergileyebilen herhangi bir verili toplumda, kadınların hayat stratejilerini içinde bulundukları sistemden kaynaklanan bir dizi somut zorunluluk çerçevesinde" (1997: 114) kurmalarını "ataerkil pazarlık" diye tanımlamıştır. Devamında, aynı sayfada önemli bir ayrıntı verir: "En önemlisi, ataerkil pazarlıklar tarih dışı ya da sabit değildirler; toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden müzakeresi ya da mücadele için yeni alanlar açan tarihsel dönüşümlere açıktırlar." Kandiyoti ataerkil pazarlık kavramını Cumhuriyet dönemini analiz etmede kullanmamıştır ama yaptığı analizler, Cumhuriyet dönemindeki kadınların "koyu renkli kostüm, kısa saç ve makyajsız yüz"leriyle "cinsiyetsiz"liklerini, ataerkil pazarlık çerçevesinde geliştirilen bir strateji olarak değerlendirmeye yöneltmiştir. Gelgelelim ne ataerkil pazarlık ne de "cinsiyetsiz"lik ifadesi, olan bitenleri anlatmak için uygun görünüyor.

Kadınlar gündelik hayatta ve kamusal alanda toplumsal cinsiyet normlarını performatif bir şekilde icra ederler. Butler'ın kullandığı anlamıyla "performatiflik icra edenin öncesinde duran, onu sınırlayan ve aşan normların tekrarından oluşur ve bu bağlamda icracının 'irade'sinin ya da 'seçim'inin bir ürünü olarak düşünülemez" (2014: 139) ama determinist bir süreç olarak da düşünülemez. O halde bu süreci ne irade dahilinde ne de iradeye karşı bir süreç olarak değerlendirebiliriz. Toplumsal cinsiyet rolleri tekrara dayalıdır, aynı zamanda bu tekrarlar içinde ve bu tekrarlar vasıtasıyla dönüştürülürler çünkü kadınlar normları performatif bir şekilde eyleme dökerlerken, belli düzeyde bir bilinçlilik düzeyi geliştirdiklerinde -ki meslek sahibi ve orta sınıf kadınlardan bahsediyoruz- onlara karşı baş etme stratejileri de geliştirirler. İşte Cumhuriyet dönemindeki meslek sahibi kadınların mesleki ve kamusal alanda strateji geliştirme sürecini "ataerkil pazarlık" kavramıyla değil, performatiflik kavramıyla anlatabiliriz çünkü performatif kavramı sayesinde hem sürecin dinamikliğine, akışkanlığına ve olumsallığına dikkat çekmiş hem de kadınların öznelliğini ve eylemliliğini vurgulamış oluruz. Ataerkil pazarlık kavramı da sonuçların olumsallığına vurgu yapsa bile öznenin en baştan bilinçli bir şekilde

pazarlığa giriştiği, iki taraflı ve dinamik olmayan bir durumu işaret eder. Halbuki kadınlar performatiflik vasıtasıyla yaşadıkları ataerkil kültürel pratikler içinde, çok taraflı ve çok yönlü etkiler sayesinde zaman içinde özneleşip kendilerine yeni hayatiyet alanları açarlar. Toplumsal cinsiyet normları her yerde aynı koyu tonda yer almadığı gibi kadınların öznellikleri de türdeş değildir. Cumhuriyet'teki kadınlar da bizatihi böyle davrandılar diye ne dişilik kaybı yaşadılar ne de cinsiyetsiz oldular. Onların da arzuları, aşkları ve tutkuları vardı ama hem Osmanlı bakiyesi bir toplum içinde yaşamanın kısıtlılıkları hem de -bundan daha önemlisi- yeni kurulmakta olan Cumhuriyet'e hizmet etmeyi, Aydınlanmacı kadın-erkek eşitliği fikrini ve uzman mesleklerin talep ettiği meslek ideallerini önde tutma anlayışlarının etkisi bu duyguları ikincilleştirmelerine ya da örtük yaşamalarına neden olmuştur. Yine de nasıl adlandırırsak adlandıralım, kendilerince kadındılar ve bir kadın bilincine ve öznelliğine sahiptiler. Üstelik bu hayatiyet alanı bir kez açıldıktan sonra artık aynı kalması da mümkün değildir. Açılan o yoldan ilerleyen, o yoldan ilham alarak başka yollar açmaya cesaret edenler artık ihtimal dahilinde olacaktır ki oldu da.

Cumhuriyet döneminde uzmanlık gerektiren mesleklerde çalışan kadınlarla yapılan sözlü tarih çalışmalarından faydalanarak kadın tarihi yazınının temel argümanlarını sorgulamaya devam edebiliriz. Savaştan çıkmış, yeni ve laik bir devlet kurmakta olan bir yönetimin kadınların eğitimli işgücüne katılımını teşvik etmiş olması, onları kadın tarihi yazınında ifade edildiği gibi "simge" ya da "nesne" olarak göstermelik bir konumda görmelerinden değil, gerçek bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Örneğin Bayrakçeken Tüzel (2009), Cumhuriyet'in 1930'ların sonu ve1940'ların başında üniversiteden mezun olmuş, hukuk, tıp ve mühendislik gibi uzmanlık gerektiren mesleklerde çalışmış kadınlarla yaptığı sözlü tarih çalışmasında kadınların bu ihtiyaca işaret eden pek çok ifadesi olduğunu belirtir. Yazar, kadın tarihi yazınının klasik yazarlarına ve anlatılarına hiçbir sorgulama içermeyen gerekli referansları yaptıktan sonra, ikinci bölümde meslek sahibi kadınların deneyimlerinin sadece Kemalizmin ataerkil tezahürleri çerçevesinde tartışılamayacağını iddia eder. Yani ona göre kadınların davranışlarını, tutumlarını ve giyim-

lerini belirleyen sadece Kemalist reformlar ve onun bahsedilen ataerkil yönleri değildi: "Kemalizme yönelik yoğun vurgu meslek kadınlarını Kemalist reformların izinde ve Cumhuriyet ideolojisinin öngördüğü biçimde hareket eden boş bedenlere indirgemek gibi tehlikeyi içinde barındırır ve meslek kadınlarının kendilerini 'profesyoneller' olarak algılamalarını ve profesyonel olmanın gereklerini yerine getirmek konusundaki çabalarını ve hassasiyetlerini gözden kaçırmamıza neden olabilir" (2009: 37-38). Yazar bu kadınların mesleklerini, kadın tarihi yazınında sıklıkla vurgulandığı gibi sadece "ülkeye hizmet" etmek için icra etmediklerini; aksine, mesleklerine dair inandıkları ideallerin onları bu mesleklere ihtiyaç duyanlara hizmet etmeye -örneğin Türkiye'nin az gelişmiş şehirlerine gitmeye- yönelttiğini ve bu idealleri tam olarak uygulayarak ülkeye hizmet ettikleri düşüncesini benimsediklerini anlatır. Bir başka deyişle, onların gözünde ülkeye hizmet, dolaylı bir amaçtı. Yazar bu önemli tespitte bulunduktan sonra bu kadınların icra ettikleri mesleklerin yaygın ataerkil özelliklerine rağmen bunları tartışmadıklarını; aksine, mesleklerinin eşitlikçi alanlar olduğuna ilişkin güçlü bir inanç duyduklarını, hatta meslek hayatlarındaki kimliklerini anlatmak için "namuslu, "gururlu," "çalışkan," "kendini sadece işine veren," "güçlü" ve "ağırbaşlı" gibi sıfatları kullandıklarını söyler. Böylece meslek ideali çerçevesinde, bir işi erkek gibi yaparak iyi ve başarıyla yaptıklarını düşünmüşler, meslek idealleri ile erillik arasındaki ilişkiyi sorgulamamışlardır. Bu nedenle yazarın, meslek alanında kadın olmanın bir fark yaratıp yaratmadığına dair sorusunu tam olarak anlamamış, bunun bir fark yaratmadığı, erkek meslektaşlarının yapabildikleri işi kendilerinin de başarabildikleri minvalinde cevaplar vermişlerdir. Yazarın yorumuna göre: "Meslekler pratiğinde tezahür eden ataerkillik kadının mesleğin eril niteliklerini içselleştirmesi koşulunu dayatırken, Kemalizmin pratikleri içinde tezahür eden ataerkillik, kadının kamusal alanda cinsiyetsiz bir kimliğe bürünmesi gerektiğini empoze eder. Sadece Kemalizmin ataerkil niteliği değil, profesyonalizmin ataerkil niteliği de kadınların kamusal alanda profesyonel meslek sahipleri olarak yer almalarının, ancak feminenliklerini bastırmaları ile mümkün olabileceğini, öngörür. Dolayısı ile, ne profesyonalizmin maskülen nitelikleri, ne de kamusal alanın eril

karakteri kadınların meslekler alanına girişi sonucunda yapısal bir etkiye maruz kalmamıştır" (Bayrakçeken Tüzel, 2009: 46). Kadınların meslek alanlarına ve kamusal alana Kemalizmin ataerkilliği destekleyen tarafları nedeniyle ancak cinsiyetsiz bir rol ifa etmeleri koşuluyla katılabilecekleri argümanına, bu sefer de meslek idealleri nedeniyle böyle bir rol ifa etmek zorunda kaldıkları bilgisi eklenmiş olur. Her halükârda cinsiyetsizlik bu kadınlar için bir kader olmaktadır. Yazar yeni bir bulguya ulaşmış olmasına rağmen kadın tarihi yazınının söylemi onu sınırlandırır. O nedenle meslek ideallerinin sınırlandırıcı ataerkilliğini o kadar vurgularken bu ideallerin kadınları güçlendiren ve dönüştüren yanlarına bakmayı gözden kaçırmıştır. Meseleye dair yapılan tartışmaları yanlış bulmamakla birlikte, tam anlamıyla iyi gerekçelendirilmiş bulmuyorum. Yine de koyu renk tayyör ya da döpiyes giymenin, kısa saçlı ve makyajsız olmanın kadını cinsiyetsiz olarak değerlendirmek için yeterli olmadığı kanaatindeyim çünkü bu argümanı ileri sürenler, kadınların daha ziyade erkeklere benzeyerek erkeklerle aralarına cinsel mesafe koymaya çalıştıklarını, bunu da ataerkil zorunluluklar çerçevesinde yaptıklarını söylemektedirler. Bu durum cinsiyetsizliğe yol açmaz, olsa olsa başka türlü bir kadınlık anlayışına yol açar.

Bu tartışmaya ilaveten, çalışkanlık, haysiyet (namusun yerine bunu kullanmayı öneriyorum), kendini işine vermek gibi iyi meslek ideallerinin sırf eril değerler diye mahkûm edilmesinden yana değilim. Her değer bir cinsiyetle tanımlanmak, bir cinsiyetin mülkü olmak zorunda değil. Bir mesleğin iyi icra edilmesini sağlayan her değerin korunmasından yanayım. Üstelik meslek idealleri geleneksel kültürel kodlarla girdiği ilişki neticesinde toplumdan topluma farklı oluşabilmektedir. Örneğin Ayşe Öncü, Türkiye'de 1970'lerde uzmanlık gerektiren mesleklerde çalışan kadın oranlarının sanayileşmiş ülkelere kıyasla neden daha yüksek olduğunu açıklamaya çalıştığı "Uzman Mesleklerde Türk Kadını" (1979) başlıklı makalesinde, doktorluk mesleğinin Batı toplumlarında erkeğe uygun bir meslek olarak kapalı bir biçimde geliştiğini, Türkiye'de ise -sınıfsal özellikler sergilese bile- kadınlara açık bir meslek olarak geliştiğini, 1970'lerde yapılan araştırmaların, özellikle doktorluğun ve eczacılığın kadınlar için uygun ve arzulanır meslek olarak görüldüğüne işaret etti-

ğini söyler. Ona göre, doktorluğun hastaya bakım, şefkat ve ilgi gerektiren bir iş olarak görülmesi ve toplumsal cinsiyet beklentilerine uygun olarak kadınların bu türden "kadınsı" duygular geliştirmiş olmaları, "kadın doktor bileşiminin toplumun kültürel haritasına yerleşmesini kolaylaştırmaktadır" (1979: 282).

Bu kadınların, Tekeli'nin eleştirdiği şekilde, "devlet tarafından kendilerine yakıştırılan/atfedilen kimlik," başka bir ifadeyle devlet feminizmi doğrultusunda, özel alanda cinsiyet rollerine uygun davrandıkları, yani ev işinden ve çocuk bakımından sorumlu olmaya devam ederken çalışma hayatlarında "cinsiyetsiz" bir rol ifa ettikleri, üstelik bunun eşitsizlik/ezilme anlamına geldiğinin farkına varmadıkları ve bu durumun onlar üzerinde "trajik-şizofrenik" etki yarattığı iddiası, kadınların edilginliğine vurgu yapar. Halbuki Şirin Tekeli'nin 1933-1967 yılları arasında felsefe öğretmenliği yapmış olan annesiyle yaptığı mülakatta, annesi, çalışan kadınların ve erkeklerin ev işini birlikte yüklenmeleri gerektiğini söylemiştir çünkü ona göre kadınlar da mevki sahibi olmak, kendilerini yetiştirmek, kitap okumak ve dinlenmek istiyorlar. Annesi feminizmi tercüme eserleri okuyarak ve ev hayatındaki deneyimlerinden öğrendiğini söylemiştir. Kayınvalidesi geleneksel bir kadın olduğu için, onun çalışan kadın olmaktan kaynaklanan davranışlarından hoşlanmazmış; örneğin evden çıkarken kocalarının paltosunu tutan kadınları över, bu yolla onu eleştirirmiş fakat kocasıyla bu konuda bizzat bir anlaşmazlık yaşamamış: "Kayınvalidemin yargıları beni bazı şeyleri düşünmeye ve makul olmayan şeyleri tenkitçi gözle görmeye sevk etti" (2017: 98). Bu mülakat vasıtasıyla kadınların eğitim almış, çalışan, para kazanan ve ayakları üzerinde duran kadınlar olmaları sayesinde, zamanla özel alana dair cinsiyet rollerini sorgulayabildiklerini ve buna dair eleştirel bir bilinç geliştirebildiklerini görüyoruz. Annesini eleştiren Tekeli ilginçtir ki kendisiyle yapılan bir röportajda eşine ve evliliğine dair sorulan soruya şöyle cevap vermiştir: "Biz tanıştığımızda ne ben feministtim ne de feminizm vardı. Kolej mezunu, Lozan'da hukuk okumuş, avukatlık yapmaya kararlı bir adamı feministleştirmeye çalışmak ona büyük bir haksızlık olurdu. Yani şunu demek istiyorum: Feministlere göre nedir? Ev işi paylaşılmalıdır. İki günde bir, Ahmet sen de bulaşıkları yıkamaya giriyorsun

diyemezdim, yanlış olurdu, anlatabiliyor muyum? Zaten, evlilik çökerdi" (*5harfliler*, 30 Haziran 2016). İster atfedilen ister kendi seçtiğimiz olsun, kimlik ile onun uygulayıcısı olan insan özne arasındaki ilişki mekanik bir ilişki değildir, belli düzeyde olasılık barındıran bir ilişkidir. Kimliğin sınırları onu taşıyan insan öznenin sınırları kadardır. Her ikisinin de sınırlarını içinde bulunulan toplumun kültürü, siyasal iklimi ve tarihsel hafızası belirler. Bu sınırlılıklar dahilinde kimlik ile öznesi arasında dinamik ve akışkan bir ilişki vardır. Dolayısıyla ne Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki kadınlar kendilerine atfedilen kimliğin birebir uygulayıcı özneleri olmuşlar ne de Tekeli örneğinde, 1980'lerde kadınlar seçilen feminist kimliği dolaysızca uygulayan özneler olmuşlardır.

Cumhuriyet dönemindeki okullarda okutulan ders kitaplarında da devlet feminizmi tarafından cinsiyete dayalı geleneksel işbölümünün desteklendiğini görmek mümkün değildir. Firdevs Gümüşoğlu'nun 1945 öncesi ilkokul ders kitaplarında yaptığı incelemelere göre, toplumda ve aile içinde dayanışmayı güçlendirmeyi hedef alan, kadın ve erkeği birbiriyle dayanışma içinde ve sürekli yardımlaşan kişiler olarak sunan örnekler yer almaktadır. Aile içi işbölümü, "kadın işi-erkek işi" şeklinde kesin sınırlarla ayrılmış olarak tanımlanmaz. Gümüşoğlu'na göre kadının sadece ev içi alanla tanımlanması 1945'ten sonra başlar. Bu tarihten sonra kadınlar aileden sorumlu kişi olarak mutfak önlükleriyle iş yaparken, küçük kızlar da anneye yardım ederken resimlenmeye başlamıştır. 1950'den sonra ise kadın için mutfak önlüğünün üniformaya dönüştüğünü görürüz. Bu tarihten itibaren Gümüşoğlu'na göre kadınlar sürekli ev içinde bakım, temizlik ve yemek işleriyle uğraşırken, kocalarına ve çocuklarına bağımlı rolde, baba ise "ailenin başkanı ve evin giderlerini karşılamaktan sorumlu" kişi olarak anlatılır. Bunlara paralel olarak halkçı, laik, bağımsızlıkçı ve millî ekonomiyi güçlendirici söylemden uzaklaşılırken dinî temalar yoğunlaşır (1998: 102-103). Post-Kemalist yazında 1950 sonrası dönem demokratikleşme süreci olarak tanımlanır fakat ders kitaplarındaki kadının konumunda, Cumhuriyet'le kazanılan özgürlük alanlarını daraltan, cinsiyetçiliğe doğru evrilen bariz değişim dikkate alındığında, bu iddiayı bir kez daha düşünmek gerekir.

Kadın tarihi yazınında, Kemalist reformların kadınları eğitime ve meslek alanlarına dahil etme çabasının en çok kent soylu üst ve orta üst tabakalardan gelen kadınları etkilediği, ulusal ekonomiyle zayıf bir biçimde bütünleşmiş kırsal alanlardaki kadınlar üzerinde etkisiz kaldığı söylenmiştir (Kandiyoti, 1997; Kadıoğlu, 1998). Bu iddia Ayşe Öncü'nün, uzman mesleklere giren Türk kadınlarının kent soylu üst ve orta üst tabakalardan geldiğini ileri sürdüğü "Uzman Mesleklerde Türk Kadını" (1979) başlıklı makalesine dayanır. Öncü bu durumu, sınıfsal önyargılara dayalı bir tercih olmasına bağlar. Ona göre "kadınlara karşı önyargılar ne olursa olsun, bir 'seçkinler' çevresinde sosyal uyum sağlayabilmeleri, alt sınıftan gelen erkeklerden daha kolay olacaktır. Bir meslektaşın, sınıfsal kökeni, kadın ya da erkek olmasından daha önemli görülecektir. Kısacası, uzman mesleklere giriş kapılarının açılması zorunlu ise, üst sınıftan gelenler, kadın olsalar bile, tercih edilecektir" (1979: 281). Bayrakçeken Tüzel ise bu durumu amaca yönelik bir tercih olarak değil, hukuk ve tıp gibi dallarda parasız eğitim imkânlarının kız öğrencilere tanınmamasının, az sayıdaki kız rüştiyelerinin büyük şehirlerde bulunmasının ve kırsal yerlerde kızların okumasına yönelik geleneksel yargıların terk edilmemesinin doğal bir sonucu olarak görmek gerektiğini öne sürer (2009: 33). Kemalist reformların kentlerde yaşayan ve orta ve üst sınıf kadınları daha kolay etkilediği aşikâr fakat kırsal alanlardaki kadınlara ulaşmadığı iddiası Köy Enstitüleri deneyimini göz ardı etmektedir.

Özetle, bu kadınları meslek sahibi olmaları ve para kazanmaları bakımından, Virginia Woolf'un deyişiyle "kendine ait oda"larına sahip olmuş kadınlar olarak değerlendirebiliriz. Woolf bunun yeterli olmadığını ama daha fazlası için ilk adım olduğunu söyler: "Fakat bu özgürlük sadece başlangıç, oda sizin odanız ama halen çıplak. İçinin döşenmesi lazım, dekore edilmesi lazım, paylaşılması lazım. Onu nasıl döşeyeceksiniz, nasıl dekore edeceksiniz? Kiminle ve hangi şartlarda paylaşacaksınız? Bunlar öyle inanıyorum ki en önemlisi ve en ilgilenilmesi gereken sorular. Tarihte ilk kez bu soruları sormaya muktedirsiniz, ilk kez cevapların ne olacağına kendiniz karar vermeye muktedirsiniz" (2017: 116). Cumhuriyet döneminde gerek Medeni Kanun gerekse oy hakkı gibi siyasi-hukuki haklara ve eği-

tim ve çalışma imkânlarına sahip olmaları kadınların özgürleşmesinin ilk adımlarıydı ama özgürleşme bir seferde ve toptan gerçekleşecek veya sabit tanımlarla elde tutacağımız bir şey değildir. Aksine, bağlama bağımlı, konumsal, katman katman akan bir süreçtir. Neye/nelere karşı mücadele edileceği, yeni durumlar karşısında yeni taleplerle sürekli yenilenen bir süreçtir. Woolf'un da belirttiği gibi kadınlar kendi özgürleşmelerine dair betimleyici içeriğin ne olacağına karar verme hakkına sahiptirler fakat bu ne basitçe bir karar verme meselesidir ne de sadece kadınlara ait bir meseledir. Her faillik kendi döneminin koşulları doğrultusunda mümkün olur. Bu nedenle slogana dönüşen "kurtuldu ama özgürleşemedi" sözüyle Kemalist kadınlara atfedilen edilginlik doğru ve geçerli bir tespit değildir. Kemalist kadınların diğer kadınların da kendileri gibi eğitim alarak Kemalist reformlara uyum sağlamak yönünde sosyalleşeceklerini varsaymaları, kadın tarihi yazınında modernist, Aydınlanmacı ve ilerlemeci bir anlayışın ürünü olarak görülür ve toplumsal mühendislik barındırdığı için buna itiraz edilir. Ama "kurtuldu ama özgürleşemedi" eleştirisinde tam da itiraz edilen o modernist, Aydınlanmacı ve ilerlemeci bakış hâkim değil midir? Zira özgürleşmeye tek boyutlu (sadece siyasal örgütlenme yoluyla), ilerlemeci bir anlam, baskıcı iktidar-özgür birey dikotomisi doğrultusunda baskıcı iktidar karşısında özerk olabilme anlamı yüklenmiştir. Kısacası, özgürleşmeyi özneye, failliğe ve iktidara sabit anlamlar yükleyerek anlatmak ve içeriğinin ne olacağına, pratiklerinin nasıl uygulanacağına dair norm koymak, kimin özgürleştiğine kimin özgürleşmediğine karar verme yetkisine sahip olmak anlamına gelir ki bu da modernist bir tavır değil midir? Öyleyse Kemalist kadınların kurtuluşçu ideolojisi ile ona itiraz edenlerin özgürleşmeci ideolojisinin aynı yerde buluştuğunu düşünebiliriz.

4. Mütevazı Övgülerden "Hakkını da Teslim Edelim"e Doğru Yumuşak Manevralar

Kadın tarihi yazınında kadın haklarıyla ilgili reformların sınırlılıkları sıklıkla vurgulansa da bunlardan ikisi olan ataerkilliği ve ulusçuluğu sadece Kemalist modernleşmenin özelliğiymiş

gibi ele almanın yanlışlığına da değinilmiştir. Ataerkillik ve ulusçuluk, Osmanlı modernleşmesinden ve toplumsal-kültürel yapısından gelen bir süreklilik olarak değerlendirilmiştir (Berktay, 1998: 2; 2001: 356). Hatta Kandiyoti, Türkiye'de ulusal kimlik öğelerini kurmak için kadınların "geleneksel" davranışlarına yatırım yapma düzeyinin, çoğu Ortadoğu ülkesine göre daha düşük olduğunu belirtmiştir (1997: 70).

Kadın tarihi yazınında eleştirilere rağmen Kemalist reformların değerli bir miras sağladığı için hakkının da teslim edilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Bu yazına göre, şeriatın egemen olduğu bir devlet yerine laik bir ulusal devletin vatandaşı olmak sayesinde kadınlar dinsel ve etnik cemaatlerin baskısından önemli ölçüde kurtulma ve kamusal alana girme olanağı bulmuşlardır. Bu onlar açısından, küçümsenmeyecek bir kazanımdı ve kadınların modernleşmeci/ulusçu projeye sıkıca sarılmalarının da anlaşılır nedeniydi. Eğitim olanaklarına kavuşup meslek sahibi olabildikleri için kendi ayakları üzerinde daha fazla durmaya başlamışlar ve bu onların özerk bir kimlik ve eleştirel bir bilinç geliştirmelerini sağlamıştır (Berktay, 1998: 4; 2001: 358-359; Z. Arat, 1998: 68-69; Durakbaşa, 1998: 31, 2011: 472; Saktanber, 2002: 327).

Serpil Sancar'ın derlediği *Birkaç Arpa Boyu* (2011), onun ifadesiyle "Türkiye'de öncü feminist kadın akademisyenler kuşağının sembol ismi Nermin Abadan-Unat'a armağan" olsun diye çıkarılmıştır. Bunu, eleştirelim ama hakkını da teslim edelim anlayışı doğrultusunda değerlendirebiliriz.

Kadın tarihi yazınında Kemalist kadın hakları anlayışının, kadın haklarını savunma iddiasındaki eğitimli kadınların, ezilen, eğitimsiz ve güçsüz "öteki" kadınları bilinçlendirmek ve eğitmek amacıyla hareket ettikleri, kadınları bilinçli-bilinçsiz, kurtulmuş-kurtarılması gereken ayrımı dahilinde kavradıkları için "otoriter modernleşmeci" olduğu söylendi. Bu paradigmanın onları araçsallaştırdığı, kadınların bir cins olarak ezildiği ve kurtuluşun kadınlar arası dayanışma gerektirdiğine dayalı bir siyasal bilincin oluşmasına engel olduğu, dolayısıyla etnik ve dinsel kimlik talepleri etrafında şekillenen kadın hareketlerini dışladığı dile getirildi. Bu doğrultuda Sancar yukarıda bahsettiğimiz kitapta, "öteki kadınları kurtarma ile sahip olunan ka-

dınlık gücü yerine kendi kadınlık deneyimlerini daha derinden bir eleştirel bakışla sorgulayarak 'beyaz kadınlıktan kurtulma' mümkün olabilecek mi? Kadınlar arası ortaklık siyaseti artık farklı kadınlıkları içine alacak şekilde yeniden tanımlanabilecek mi?" (2011: 14) diye sorar. 1980'lerde solcu kadınlar Kemalist kadınların bu "beyaz kadınlık" anlayışını sorguladılar ama kendileri de 1990'larda İslamcı kadınlar tarafından aynı sorgulamaya tabi tutuldular. Muhtemelen İslamcı kadınlar ve başka kadın grupları da bu sorgulamadan muaf olmayacaklar. Aynı şekilde kimin feminist olup olmadığı da zamanla değişti. Nermin Abadan-Unat kimileri tarafından feminist sayılmazken zamanla kimileri tarafından feminist sayılmıştır. Bazen de yapılan çalışmalar yeteri kadar feminist sayılmamıştır. Örneğin Serpil Sancar, kadın konulu çok sayıda çalışma yapıldığını ama "bastırılan, suskun, geride ve gizli kalmış kadın deneyimlerini açığa çıkarıp kadınları özgürleştirici dönüşümlere olanak sağlamadığı" için bu çalışmaların feminist olmadığını söyler (2011: 13). Bu cümleyi parçalarına ayırıp o parçalar üzerinde düşündüğümüzde şu soruları sorabiliriz: Hangi bastırılan, suskun ve gizli kalmış kadın deneyimi deneyimden sayılır? Neyi söylediğinizde konuşan, neyi söylemediğinizde suskun sayılırsınız? Suskun saydığımız, başka yollarla konuşabilir mi ya da konuşmanın başka yolları var mıdır? Özgürleştirici dönüşüm ne demektir? Aşağıda bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

5. Kadın Tarihi Yazınında "Romantizm" Sorunu ve Politik Kadın Kimliği Tasavvuru

Kadın tarihi yazınında öne çıkarılan politik kadın tiplemeleri şimdinin kabullerinden hareketle geçmişten örnekler arayarak inşa edilmiştir. Türkiye'deki kadın tarihi yazınının bir özelliği de "feminist kimliğin, farklı dönemlerin farklı feministleri tarafından ve yine farklı biçimlerde dile getirilen stratejiden -ve siyasi retorikten- ileri geldiği"ni (Scott, 2017: 80) görmezden gelmesidir. Kadın tarihi yazını bugünden geçmişe yaptığı çağrılarla belli bir politik kadın kimliğine dair hayalî imgeler yaratmıştır. Halide Edip, Nezihe Muhiddin onlar arasındadır. Politik kadın kimliğine atfedilen ayırt edici özellikler kadın tarihi yazınına

hangi kadınların dahil edileceğini, hangilerinin dışarıda tutulacağını, hangi kadınların feminist sayılacağını, hangilerinin sayılmayacağını belirlemiştir. Feminist özne ve politik failliğe dair fantazmatik bir tipoloji oluşmasını sağlamıştır. Bu tipolojiye göre politik kadın, yeterince radikal, iktidarla/sistemle yer yer suç ortaklığına girse de genel olarak mesafesini koruyan, kürsüde konuşan, eleştiren, cüretkâr biridir. Bu tipolojiden hareketle Afet İnan, Kemalizmin adanmış, vazifelendirilmiş ve sadık kızı, Halide Edip ve Nezihe Muhiddin ise Cumhuriyet'in "isyankâr" kızları sayılmıştır. Halide Edip ve Nezihe Muhiddin'in isyankârlıkları neticesinde Kemalist yönetim tarafından gözden düşürüldükleri ve bilinçli olarak unutturuldukları söylenir.

Yaprak Zihnioğlu *Kadınsız İnkılap*'ta Nezihe Muhiddin'in hikâyesini, post-Kemalist paradigmanın Cumhuriyet'in ilk yıllarına (tek parti yönetimi) ilişkin eleştirileri ve Şirin Tekeli'nin kadın tarihi yazınını belirleyen temel argümanları üzerinden kurgular. Kitapta birbiriyle ilişkili iki iddianın haklılığını ortaya koymaya çalışır. Birincisi, Tekeli'nin Türkiye'de kadın haklarının Atatürk tarafından tepeden inme olarak verildiği tezinin haksız ve yanlış olduğu, 1926'da kabul edilen Medeni Kanun'un ve yurttaşlık haklarının arkasında birinci dalga kadın hareketinin mücadelesinin yer aldığı, fakat sonradan bunun unutturulduğu argümanıdır (1998: 345). İkincisi, bu unutturulmanın nedeninin Cumhuriyet'in erkek kurucuları ile Osmanlı Türk kadın hareketinin feminist eylemci ve düşünürleri arasındaki çatışma olduğu saptamasıdır. Zihnioğlu'na göre, Kemalistlerin kendi ideolojilerine uygun olarak oluşturdukları Cumhuriyet kadını tiplemesi bir "çocuk kadın" ya da "yetişkin olmayan kadın"dı. Bunun örneğini Afet İnan temsil ediyordur. Nezihe Muhiddin ise, "bir siyasal stratejist, bir feminist, bir mefkureci, iyi bir hatip, karizmatik bir kişilik ve bir yazar"dır (2013: 23;15).

Zehra Toska'ya göre Medeni Kanun'un 1926 yılından önce çıkarılmaması tesadüf değildir çünkü 1921-1924 arası Meclis tutanakları ve gazeteler incelendiğinde görülecektir ki kadınların hak ve özgürlükleri konusu muhafazakâr kesimin direnç gösterdiği bir konudur. Medeni Kanun'un çıkarılmasına giden süreçte ilk adım olarak 1923'ün sonlarına doğru, 1917 tarihli Aile Hukuku Kararnamesi'nin yeniden düzenlenmesi Meclis gündemine

geldi. Toska, erken evliliğe ve çokeşliliğe izin veren bu kararnamenin Meclis'te tartışıldığı sırada İstanbul kadınlarının (kadın hareketi içinde yer alan) sessiz kaldığını, basının bu sessizliği kınaması üzerine Nezihe Muhiddin'in girişimiyle Türk Ocağı'nda 1924'te Kadınlar Birliği'nin bir toplantı yaptığını ama bu toplantıdan kararlı bir görüşün ortaya çıkmadığını söyler ve meseleyi şöyle gerekçelendirir: "Geçmişten gelen kökenleriyle üst sınıf kadınını temsil eden İstanbul kadınları, ayrıcalıklı konumlarının onlara verdiği imkânla, Anadolu kadınına göre yaşayış, düşünüş ve davranışta her zaman özgür olmuşlardı. Çocuk yaşta evlendirmeler, erkeğin isteğine bağlı boşanmalar, miras hukuku ve hatta erkeğin çok kadınla evlenme hakkı, bu ayrıcalık içinde onları çok ilgilendirmemiş olabilir" (1998: 80). Toska bunu doğrudan Nezihe Muhiddin için söylemez ama onun önderliğinde Kadınlar Birliği'nin bu konuda sessiz kalması oldukça düşündürücüdür. Yaprak Zihnioğlu ise Aile Hukuku Kararnamesi'nin yeniden düzenleneceği haberi üzerine Nezihe Muhiddin ve onunla çalışan kadın grubunun bu kararnamenin kadınlar lehine hazırlanması için bir kadın konferansı düzenlediğini, bu toplantıda çokeşliliği ve erken evliliği eleştirdiğini, kadınların eşitlikçi bir medeni kanun talebinin belirginleştiğini söyleyerek kadınların baskı grubu gibi işlev gördüğünü ve yasalara etki ettiklerini vurgular. Ona göre bu toplantıdan sonra konu gazetelerde tartışılmış ve Medeni Kanun için etkin bir kamuoyunun oluşması sağlanmıştır (2013: 142-146). Bir taraftan da Zihnioğlu'ndan, Medeni Kanun kabul edildiğinde, erkeğin evin reisliği konumunu yasal hakka kavuşturan maddesine yönelik Nezihe Muhiddin'in herhangi bir eleştirisi olmadığını öğreniriz. Gerçi o Nezihe Muhiddin'in tepki çekmemek için sessiz kaldığını söyler ama bu mazeret Kadınlar Halk Fırkası kuracak kadar radikal olmayı göze alan bir kadın için pek geçerli görünmüyor.

Zihnioğlu'nun anlatısı, kadın tarihi yazınına hâkim anlayış doğrultusunda, baskıcı eril iktidar karşısında kadın özgürlüğü mücadelesi şeklinde kurgulanmıştır. Oysa ne iktidar o kadar "baskıcı" ne de Nezihe Muhiddin ve etrafındaki kadınlar o kadar "özgürlük yanlısı"ydılar. Her iki taraf da zihinsel ufkunun sınırlarını bildikleri bir toplumun, –kısmi dahi olsa– kendileri de o sınırlılıklarla malul ancak zamanın koşullarına göre en ilerici

kesimleriydiler. Zira buradaki mesele yeni bir devletin, iktidarın ve ilkelerin kuruluş ve yerleşme sancılarıdır. Nezihe Muhiddin II. Meşrutiyet'ten itibaren kadın haklarıyla ilgili yazılar yazmış, üst sınıftan bir Osmanlı ailesi kızıdır. Zihnioğlu'nun aktardığına göre, kendini Osmanlı'dan ayıran Cumhuriyet yönetimiyle, Muhiddin'in Osmanlı geçmişi ve Osmanlı ile Cumhuriyet arasında süreklilik gören anlayışı arasında uyuşmazlık vardı (2013: 228-229). O zaman meseleyi eril iktidar-feminist eylemci kadın antagonizmasının dışında değerlendirmek için elimizde veriler var demektir. Nezihe Muhiddin iktidar karşısında muhalif eylemci pozisyonunda tekil bir örnek gibi ele alınırken dönemin muhalif toplulukları ve kişileriyle ilişkisi bağlamında neredeyse hiç ele alınmamıştır. Örneğin 1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası'ndan (SCF) milletvekili adayı olmuştur. Zihnioğlu, SCF'nin programında kadın haklarına ilişkin maddeler bulunduğu için Muhiddin'in bu partiyi desteklediğini söyler. SCF'nin, programına kadın haklarıyla ilgili maddeler eklemesi onu hayata geçirebilecek güce ve iradeye sahip olduğu anlamına gelmez. Post-Kemalist paradigma doğrultusunda Cumhuriyet'in ilk yıllarına dair tarih anlatısı baskıcı iktidar, özgürlükçü muhalefet antagonizması çerçevesinde kurgulandığı için SCF, kendinden önceki (TCF) ve sonrası (DP) muhalefet partileri gibi daha demokratik, daha laik, daha liberal bulunarak değerlendirilir. Oysa bu paradigmadan bakan Mete Tunçay dahi, "Teslim etmek gerekir ki, ilk yıllarda Atatürk'e karşı çıkan sol ve sağ muhalefet oldukça sığ bir düzeydeydi. Önemleri, geniş ölçüde, bastırılmış olmalarından ileri gelmektedir" (2009: 20) demiştir. Özetle söylemek istediğim, iktidar ile muhalefet arasındaki ilişkiyi yukarıda bahsettiğim antagonizma içinde ele almanın sakıncalı olduğudur, çünkü bu durum bizi hem muhalefete olduğundan daha fazla ya da romantik bir anlam yüklemeye hem de bu ilişkiyi şekillendiren dönemin özgül dinamiklerini -Osmanlı bakiyesi bir toplumun dindar-muhafazakâr bileşenleri- göz ardı etmeye sevk eder. Nezihe Muhiddin'in de bu romantik çerçevede değerlendirildiğini düşünüyorum.

Kadın tarihi yazınında Halide Edip'e dair yapılan araştırmalarda da (Durakbaşa, 2014; Adak, 2016) aynı romantik bakışın etkisini görebiliriz. Edip, baskıcı iktidarla onun zulmünden korun-

mak için zaruretten işbirliği yapan ama özünde iktidara angaje olmayan, kürsüde konuşan, sürülmüş bir demokrasi savunucusu olarak resmedilir. Her iki kadın da sadece iktidarla ilişkileri dolayımında, yani karşı oldukları için bastırılmış oldukları anlayışı çerçevesinde ele alınırlar. Bastırılmayanlarsa iktidarla suç ortaklığı yaptıkları için bastırılmalarına gerek kalmayan sadık, uysal kadınlardır ki bu anlatıda Afet İnan ve onun gibiler tam da böyledirler. Bu anlatıda şimdinin kabullerinden geriye doğru giderek politik kadın kimliğine dair bir profil oluşturulmaktadır. Bu aslında bir açıdan geçmişe şimdinin anlamlarını ya da kendi beklentilerimizi yüklemek yoluyla şimdiye geçmişten bir temsil icat etmek anlamına gelir ki bu durum geçmişin şimdinin kullanımına sunulmasıdır. Bence geçmişin kendi başına bir anlamı yoktur, şimdiden bakılarak yeniden ve yeniden kurulur ama bu kurulumun şimdinin anlam ve değerleri merkezinde gerçekleştirilmesi de anakronik bir durum yaratır. Nezihe Muhiddin ve Halide Edip temsilinde politik kadın kimliği tanımlandıktan sonra bu kimlik artık bütün olaylar için kullanılacak açıklayıcı bir etikete dönüşmüştür. Bu kadın kimliğinin işaretleri kendini nerede gösteriyorsa orada açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu politik kadın kimliği etiketi, konuşmanın/sesin nasıl olması gerektiğine dair kaideyi de belirlemiştir. İktidara karşı, onu hedef alarak ve kürsüden yapılan politik konuşma konuşmadan sayılmakta, konuşmanın edebiyat ya da sanat gibi mümkün başka yolları yok sayılmaktadır. Bu durum tarihin öznesi olmuş kadınları, iktidar yanlısı-iktidara karşı, konuşan-sessiz kılınan şeklinde, ara yolları, kesişmeleri ya da bağlantı noktalarını göz ardı eden katı ikiliklere mahkûm etmiş ve kadın tarihi yazını kendi yeni mağdurlarını yaratmıştır. Kadın tarihi yazınının yarattığı politik kadın kimliğini yeniden düşünmek için şu soruları sormamız gerekir: Cumhuriyet yöneticilerinin iradesi ve kararlılığı olmasaydı Nezihe Muhiddin'in ve Kadınlar Birliği'nin gücü oy hakkı taleplerini gerçekleştirmeye yeter miydi? Kadınlar Birliği sadece Nezihe Muhiddin ile mi konuştu, onun başkan olmadığı yıllarda birliğin sesi çıkmadı mı? Kadın tarihi anlatılarına neden sadece kahraman kadın tipleri hâkimdir? Kadınlar Birliği neden sadece Nezihe Muhiddin ile özdeşleştiriliyor da bir örgüt olarak devamlılığı ve dönemlere göre yaşadığı dönüşümler daha

az önemli görülüyor? Halide Edip'i konu alan kitaplarında gerek Durakbaşa (2014) gerekse Adak (2016) sadece Cumhuriyet'in ilk yıllarından 1950'ye kadarki politik faaliyetlerine odaklanıyor, 1950-1954 yılları arasında Demokrat Parti'den İzmir milletvekili olduğu yılları yok sayıyorlar. Eğer araştırılsaydı Halide Edip'in Demokrat Parti dönemi siyasal figürlerini ve atmosferini ne kadar demokratik bulduğunu, Cumhuriyet kadar kuvvetli eleştirip eleştirmediğini öğrenirdik.[3]

Hülya Adak'ın Halide Edip hakkındaki kitabı, Halide Edip'in Cumhuriyet modernleşmesini bir bütün olarak reddettiğine dair güçlü bir izlenim bırakıyor okurda. Adak, Halide Edip'in 1937'de *Maske ve Ruh* adıyla Türkçe yayımlanan, 1953'te de çeşitli değişiklikler yaparak İngilizcede yayımladığı *Masks or Souls* adlı kitabı için şöyle der: "*Masks or Souls*, Kemalist reform süreciyle ilgili daha detaylı ve daha derinlikli eleştirilerde bulunur (genelde bu reformların sığlığı ve absürtlüğü tartışılır)" (Adak, 2016: 132). Adak, Halide Edip'in bütün Kemalist reformları eleştirdiğini söyler ama her iki kitaptan aktardığı eleştiriler Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi, tekke, türbe ve zaviyelerin kapatılması, dil devrimi ve şapka kanununa yöneliktir. Halide Edip'in tek parti yönetimini otoriterlikle, Atatürk'ü de diktatörlükle suçladığını biliyoruz. Halide Edip *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri* adlı kitabında Cumhuriyet inkılaplarının en mühimlerinin 1924 ile 1929 arasında Büyük Millet Meclisi'nin desteğiyle yapıldığını, fakat 1925'teki Takrir-i Sükûn'un radikal olan inkılapların devamını ve yerleşmesini temin ettiğini söyler. Ona göre idareciler, reformların 1925 sonrasında ancak diktatörlükle yapılacağına dair kanaate sahiptiler. "Bu zihniyetin diktatörlüğün daima bizim için elzem olduğu kanaatini yerleştirmemesi şartiyle pek itiraz edilecek yeri yoktur" (Adıvar, 1955: 143-144) diyerek bazı reformların mevcut şartlarda başka türlü yapılamayacağını ima eder. Bu yönleriyle Cumhuriyet'i, "muhasebesini

---

[3] Halide Edip'in DP dönemine yönelik –yarım ağızla yaptığı– eleştirilerini daha ziyade ana akım kadın tarihi çalışmalarının dışında yapılan çalışmalardan öğreniyoruz. Böyle bir çalışma için bkz. Belgin Tarhan, "Üç Devirde Bir Muhalif: Halide Edip Adıvar'ın Perspektifinden Türkiye'de Siyasi İktidar(lar) ve Demokrasi Sorunu," *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 75, No 2, 2020, s. 391-408.

istikbaldeki tarafsız, yani bu devrin ne nimetine ne de zulmüne maruz olmamış bir zihniyete bırakmak" şartıyla bir "intikal devri" diye kabul etmek gerektiğini ifade eder (Adıvar, 1955: 143). Milletvekilliği yaptığı 1951'de Atatürk'ü Koruma Kanunu görüşülürken Meclis'te yaptığı bir konuşmada böyle bir kanunun çıkarılmasını demokrasi için doğru bulmadığını, böyle bir kanunun Atatürk'ü putlaştırmak anlamına geleceğini, icap ederse inkılapların zaman içinde tadil edilebileceğini ama inkılaplar içerisinde "bilhassa Atatürk'ün şekil verdiği fakat Türk'ün kendisine mal ettiği" laiklik ve Medeni Kanun'un çok önemli olduğunu, elden giderse "en geri aşiret memleketi haline" gireceğimizi söyler (*TBMM Tutanak Dergisi*, IX. Dönem, 7. Cilt, 73. Birleşim, 7.5.1951). Dahası "[A]mirleri ne olursa olsun, Cumhuriyet inkılaplarının muhafazası, Türkiye Türkleri için hayati zarurettir" diyerek inkılaplara sahip çıkmak gereğini de vurgulamıştır (Adıvar, 1955: 145). Bugün risk altında oldukları için önemini daha iyi kavradığımız laiklik ve Medeni Kanun, Demokrat Parti döneminde de risk altında oldukları için Halide Edip özellikle buna dikkat çekme gereği duymuş olabilir. O zaman bu mesele bize demokrasi savunusunun laiklikten ayrı düşünülemeyeceğini gösteriyor.

6. İslamcı Kadın Tarihi Yazını ve İslamcı Kadın Kimliği Tasavvuru

İslamcı kadın tarihi yazını 1970'lerde başlayan ve kamusal alanda aralıklarla devam eden başörtüsü yasaklarına karşı kadınların itirazlarını ve tepkilerini kayda geçirmek amacıyla 1990'lı yıllarda başlamıştır. Bu tarihyazımında İslamcı kadın mücadelesi ve İslamcı kadın kimliği idealleştirilmiş ve romantik bir hale getirilmiştir. İslamcı kadın tarihi yazınının ana meselesi tıpkı ana akım kadın tarihi yazınında ve post-Kemalist tarih anlatısında olduğu gibi Cumhuriyet modernleşmesi ve Kemalizmdir. Bu yazında Cumhuriyet modernleşmesine ve Kemalizme yöneltilen eleştiriler, Osmanlı'da başlayan modernleşme karşıtı İslamcı külliyat ve aktarılan hafıza ile 1980 sonrası başlayan liberal/sol post-Kemalist Cumhuriyet eleştirisine ve ana akım kadın tarihi yazınına dayanır.

Cumhuriyet Modernleşmesine Bakış

İslamcı kadın tarihi yazınının politik kadın figürü Şule Yüksel Şenler'dir (1938-2019). Başörtüsü eylemlerinin (1987) aktivistlerinden olan Sibel Eraslan, Şenler'in 1968 kuşağı dindar kadınları için, okuyan ve yazan şehirli kadın imajıyla rol modeli olduğunu, yazılarının ve verdiği konferansların 1968'de ilk başörtüsü eylemlerinin başlamasına ve yayılmasına etki ettiğini, kendisi gibi ikinci kuşak İslamcı kadınların onun yazı masasından çıktığını söyler. Eraslan'a göre, "O, aramızdan 'dışarı' çıkmayı başarabilmiş ilk büyükannedir... Cumhuriyet dönemi dindar kadınlarının, ilk 'dışarı' deneyiminin öncüsüdür" (Şenler, 2011: 23). Yine ona göre, 1950'lere kadar din ve dinle ilgili olan konular üzerindeki dayatmalar karşısında dindar babalar Cumhuriyet modernleşmesiyle gelen yeniliklere şüpheyle yaklaşmış ve kız çocuklarını "gâvur" olmasın diye bir tepki olarak okutmamışlardır fakat Şenler'in "şehirli ve tesettürlü" kadın imgesi 1970'lerden itibaren babaların tepkilerini yumuşatmış, hem bu tavır değişikliği hem sadece kızların gideceği Kız Liseleri ve İmam Hatipler gibi okulların yaygınlaşması sayesinde başörtülü kızlar üniversitelerde okumaya başlamışlardır (Şenler, 2011: 21-22). Eraslan, Şenler'in Osmanlı'nın son dönemindeki İslamcılarına has eklektik veya sentezci denebilecek bir maneviyat söylemine sahip olduğunu belirtir. Bu maneviyatçılığı, "Batı'nın ilim ve tekniğini almak, kültür ve ahlakını ise reddetmek, yozlaşmaya set çekmek" (Şenler, 2011: 10) şeklinde tanımlar. Şenler'in Nurcu olduğunu, İslami bir uyanışı arzuladığını, bunun için Türkiye'nin birçok ilinde, ilçesinde ve köyünde konferanslar verdiğini, herhangi bir partinin veya dinî cemaatin desteğini almadığını ama Recep Tayyip Erdoğan gibi gençlerin onu takip ettiğini, materyalizmin ve komünizmin karşısında olduğunu belirtir (Şenler, 2011: 10-11).

Şenler Cumhuriyet modernleşmesini, bir İslam beldesi olan Türkiye'de dinin terk edilmesi nedeniyle Müslümanların öz benliklerinden uzaklaşmalarına ve manevi buhrana sebep olmuş bozguncu bir hareket olarak değerlendirir. Ona göre Cumhuriyet modernleşmesi körü körüne Batı taklitçiliğidir ve "cihanı asırlarca şa'şaalı nuruyla aydınlatmış olan İslam medeniyetine en

büyük ve affedilmez bir ihaneti teşkil eder" (Şenler, 2011: 65). Şenler Cumhuriyet modernleşmesini bir taraftan körü körüne Batı taklitçiliği ile suçlarken diğer taraftan Batı'nın her şeyinin yeterince alınmadığına sitem eder. Batı'yı ikiye ayırır: Biri, ahlaksızlık, iffetsizlik, süfli eğlenceler içindeki Batı, ki Cumhuriyet modernleşmesi bunu taklit etmiştir; diğeriyse din ve devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı, devletin din işlerine karışmadığı gibi dine ve din adamlarına en büyük saygıyı gösterdiği, Kilise'nin devletin üstünde yer aldığı, kamusal alanda dinsel kıyafetlerin serbest olduğu bir Batı, ki asıl bunu uygulamak gerekirdi. Ona göre, "Hâsılı biz şayet Batı'yı ve Batılı'yı 'her şeyi' ile taklid ve takib edebilseydik, evet düşüşümüz ve gerileyişimiz bu derece sür'atli ve elim olmayacaktı" (Şenler, 2011: 73). Batı'nın "her şeyi"ni taklit etmek derken, dinin serbest olduğu bir laiklik anlayışını, iktisadi, fenni ve teknik hususlardaki ilerleyişini takip etmeyi kasteder.

Şenler, "Bize Ne Oldu?" sorusu etrafında, Tek Parti döneminin eleştirildiği *Kara Kitap* (1967) adlı kitabın yazarı, *Sebîlürreşâd* dergisini çıkaran Eşref Edip (1882-1971) ile mektuplaşır. Eşref Edip, Şenler'e yazdığı mektupta, "Dün iffet ve fazileti ile, iman ve şehameti ile şahikarlarda cihana şan veren bu millet, nasıl bu hale geldi? Daha doğrusu, nasıl getirildi?" sorusunun cevabını *Kara Kitap*'ta izah ettiğini söyler. Bunları mektupta da uzun uzadıya anlatır. Cumhuriyet Halk Partisi'ni "zararlı ve bozguncu bir oluşum," Tek Parti dönemini "Engizisyon devri," Atatürk'ü, "CHP'nin yedi başlı lideri," Cumhuriyet döneminde açılan okullarda öğretmenlik yapanları, "tıyneti bozuk, fikri sapık" kişiler, Köy Enstitüleri'ni "komünist batakhaneleri" olarak itham eder (Şenler, 2011: 95-97;109) ve bunları bozulmanın kaynakları olarak gösterir. Şenler yazdığı cevapta millete bir "kurtuluş reçetesi" sunmaya mecbur olduklarını, bunu bekleyen bir kitle olduğunu söyler. Ona göre, her ne kadar "dinsizlik cephesinin yetiştirmiş olduğu muazzam yığınlar, zahiren vaziyete hâkim gibi" görünseler de hakikat böyle değildir, yeni bir imanlı nesil yetişmiş ve yetişmektedir. "Yazmış olduğum naçiz yazılardan dolayı gelen sayısız okuyucu mektubu ve Anadolu'nun 78 vilayet ve kazasına -konferans münasebeti ile- yapmış olduğum seyahatlerin neticesi, bana kat'i kanaat verdi ki, bu millet, kurtuluşunu yine kendi

elleriyle ferdan ferda hazırlayacak ve cihana ikinci bir Kurtuluş Savaşı'nın en güzel zafer örneğini gösterecektir, inşallah," dedikten sonra "tebliğ ile vazifeli, halkı irşad edecek kurtarıcılar ve mürşitler yetiştirmek" gereğinden bahseder (Şenler, 2011: 121-122). Zira kendi gayretiyle bütün yurdu gezerek verdiği konferanslardan iyi neticeler aldığını, daha fazla kişinin Türkiye sathına yayılıp gençleri ve kadınları "nurlu hakikatler ile tenvir ve irşad ettiği takdirde" manevi bir inkılap yaratacaklarını ifade eder (Şenler, 2011: 126). Biraz düşünelim, 1968'de Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde konferans vereceksiniz, neredeyse bütün Türkiye'yi "kendi imkânlarınızla" dolaşıp İslam ve kadın üzerine konferanslara devam edeceksiniz. Bugün İslam ve kadın değil de başka bir konu üzerinde böyle bir şey yapmak isteseniz, Şenler kadar rahat olmanız ne kadar mümkün olur acaba diye merak ediyorum.

Batı'nın ilim ve tekniğini alalım ama Müslüman kalmaya devam edelim anlayışı ikinci nesil İslamcı kadınlardan olan Cihan Aktaş'ın, Fatma Barbarosoğlu'nun ve Nazife Şişman'ın Cumhuriyet modernleşmesine yaptıkları eleştirilerin kaynağıdır. Aktaş, Osmanlı modernleşmesini İslami unsurların zayıflatılma süreci olarak okur. Tanzimat'la birlikte devletin İslami asliyetinin büyük darbe yediğini söyler ve bu gelişmeyi ve daha sonraki gelişmeleri (Islahat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet) yaratan zihniyeti "Tanzimatçı kafa" olarak adlandırır (Aktaş, 2006a: 65). Genel olarak Batılıların ve Türkiye'deki Batıcıların modernleşmeyi kadınların özgür kılınması olarak algıladıklarını, bu nedenle kadınların başörtülerinden kurtulmaları gerektiği fikrinde olduklarını ve kılık kıyafete dair yapılan düzenlemelerin bu amaca hizmet ettiğini belirtir. Bu doğrultuda Cumhuriyet modernleşmesini, -kadın tarihi yazınının slogan ifadesi olan- "gardrop modernleşmesi" olarak değerlendirir. Aktaş, Osmanlı'dan beridir sürmekte olan Batılılaşma deneyiminin kimliksiz bir ülke, halktan kopuk, halka rağmen hareket eden kemikleşmiş seçkinci bir sınıf yarattığını iddia eder (Aktaş, 1991: 31). Barbarosoğlu, Batılılaşma ile Osmanlı giyim kuşamının değişmeye başladığını ve şekilde başlayan bu değişimin zihniyetten başlayarak günlük hayattaki birtakım davranışlarda da etki yarattığını öne sürer. Örneğin ılımlı Batıcı bir Osmanlı aydınının, kıyafetin değişmesiyle bera-

ber camilerdeki cemaatin azalması arasında paralellik kurmasını anlatır: "Namaz mağlup oldu. Pantolon ve iskarpin galip geldi" (Barbarosoğlu, 2012: 119). Bu sözlerinden gardrop modernleşmesi ifadesine içkin yüzeyde küçümseyici ve karalayıcı duyguya derinlerdeki bir endişenin eşlik ettiğini anlıyoruz çünkü kıyafeti değiştirmek zihniyete ve alışkanlıklara yansıyan değişimlere kapı aralar. Üstelik Nuray Mert'in vurguladığı gibi, en zoru da aslında toplumda şekille ilgili şeyleri değiştirmektir "çünkü bunlar gözle görülür, herkes tarafından açıkça hissedilir değişikliklerdir" (Mert, 1994:14). Öte yandan Şişman, Osmanlı'da başlayan modernleşme anlayışının yine de dinî kimliğe bağlılık çerçevesinde yürütüldüğünü, fakat Cumhuriyetle birlikte bu çerçevenin devre dışı bırakıldığını belirtir ve tesettürü savunan Fatma Aliye örneğini vererek nasıl bir modernleşmeden yana olabileceğini ortaya koyar. Ona göre, "Fatma Aliye örneği, Cumhuriyet öncesi tartışmalardaki İslam üst çerçevesinin korunduğunu ve kıyafetteki değişimin İslam dairesi içinde kalarak nasıl gerçekleştirilebileceğinin derdini taşıyan bir boyutu bulunduğunu gösteriyor. Çünkü Cumhuriyet öncesi dönemde farklı yaklaşımlara sahip olsa da bu konuda ve genel olarak 'İslam ve kadın' konusunda fikir yürütenler, İslam'ın ortak bir atmosfer oluşturduğu bir evrenin içinden konuşuyorlardı" (Şişman, 2011:48).

Her üçünün de sınırları din ile belirlen bir modernleşmeyle daha barışık olacakları yönündeki ifadelerine rastlarız. Onlara göre böyle bir modernleşme olsaydı ne başörtülü dindar kadınlar kamusal alandan dışlanırlar ne de bununla ilgili olarak başörtüsü sorunu ortaya çıkardı. Aktaş'a göre, "Necip Fazıl'ın şiirinden esinlenilen 'öz yurdunda parya olmak', sınıfsal olarak başörtülülerin paylaştığı yaygın duyguyu iyi ifade ediyor" (Aktaş, 2006b: Önsöz). Aktaş'ın sözleri İslamcı kadın tarihi yazınındaki yaygın mağduriyet duygusunu dile getirir. Bu mağduriyet anlatısında Cumhuriyet modernleşmesi, dindar kesimin başına gelen habis bir durum olarak olumsuzlanırken, dindar kesimin değişmeye ve gelişmeye yönelik dirençlerini mazur göstermenin kullanışlı bir aracına da dönüştürülmüştür.

Bir başka deyişle, Barbarosoğlu'na göre dindar kesimin kızlarının eğitimi Cumhuriyet döneminde kesintiye uğramıştır. Şehirli dindar ailelerin bir kısmı kızlarını olsa olsa kız liselerine

kadar okutmuş, çok azı kız liselerinde okutup oradan üniversiteye göndermiştir (Barbarosoğlu, 2006: 39-40). Barbarosoğlu, -sonraki başlıkta ele alacağım- *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları*'nda (2019) bunlardan bahseder. Ona göre dindar ailelerin kızları, dindar kızlara ve kadınlara hizmet vermelerini sağlayacak öğretmenlik ve doktorluk gibi meslekleri seçmişlerdir. Başörtülü öğretmenler, kız öğrencilerin İmam Hatip Liselerine kaydedilmeye başlandığı 1968 tarihine kadar, okula gönderilmeyen, daha ziyade Kur'an kurslarına devam edip ortaokulu ve liseyi dışarıdan bitirmeye çalışan kız öğrencilere ders vererek, başörtülü doktorlar da kendi muayenehanelerinde başörtülü kadınlara hizmet vererek kendilerine sadece kızlar ve kadınlarla paylaşılan bir alt kamusallık yaratmışlar ve böylelikle dikkat çekmemişlerdir. 1980'li yıllardaysa dindar kızlar alt kamusal alanlardan (Kur'an kursları ve tarikatlar) çıkıp Cumhuriyet'in kamusallığında görünürlük talebinde bulunmaya başlamışlardır (Barbarosoğlu, 2006: 58).

Barbarosoğlu'nun sözlerinden şehirli dindar ailelerin çok azının, kızlarının üniversiteye gidecek kadar eğitim almalarına izin verdiğini, dindar ailelerin şehirde ve kırsalda yaşayan çoğunluğunun kızlarını eğitimden uzak tuttuklarını anlarız. Yazar, dindar kesimin kızlarını okuldan uzak tutmalarını, "Cumhuriyet kamusallığının nötr havasına bulaşmamak" (Barbarosoğlu, 2006: 39) diye izah eder. Başka bir ifadeyle kızlar, "gâvur" olmasınlar diye Cumhuriyet'in kızlı erkekli okullarına dindar babaları tarafından gönderilmemişlerdir. Hatta ona göre erkek çocuklarının bile memuriyet hayatına atılmayı gerekli kılacak bir eğitim almamasına dikkat edilmiştir çünkü Cumhuriyet'in memurları, "asri hayat"ı en yoğun olarak yaşayan grubu temsil eder" (Barbarosoğlu, 2006: 39). Yazar, Cumhuriyet'in kamusallığına dindar erkek ve kadınların mesafeli durmalarını kamusal alandaki tesettür yasağına boyun eğmekten ziyade yasaklı alanın kendisini protesto ederek ondan uzak durma hürriyetlerini kullandıkları şeklinde anlamak gerektiğini ileri sürer. Yani onun nazarında Cumhuriyet'in tesettürle ilgili yasaklarının karşı konmadan içselleştirilmesinde, dindar kesimin seküler mantıkla kurgulanmış kamusal alanı zaten istememiş ve talep etmemiş olmasının rolü vardır. Dindar kesim bu kamusal alandan uzak durmuş ama

kamuya paralel alt kamusal alanlarda (örneğin tarikatlarda) varlık göstermiştir. Tekke ve tarikatlar kapatılsa da Osmanlı bakiyesi dindarlar bu yasaklara boyun eğmemiş, tekke ve tarikatları alttan alta yaşatmaya devam etmiştir (Barbarosoğlu, 2006: 55-56). Bu ifadelerden Cumhuriyet'in ilk yıllarında dahi tarikatların canlılığını yitirmediğini öğreniyoruz.

Kısacası, yazar, dindar kesimin niçin kız çocuklarını okula göndermediklerini Cumhuriyet'in karma okullarından bilinçli olarak uzak durmayı tercih etmeleriyle izah etmiştir. Başörtüleriyle gidecekleri okullar olmadığı için dindar babalar kızlarını Kur'an kurslarına, oğullarını ise İmam Hatiplere göndermişlerdir sadece. 1980'lerde ise aileler fikirlerini değiştirmişler, kendi kızlarının tahsil yoluyla da olsa hegemonik kamunun parçası olmasına rıza göstermişler, genç kızlar da mecburi olarak başladıkları ilkokul eğitiminden sonra ailelerine rağmen tahsillerine devam etme konusunda ısrarcı olmuşlardır. Yazara göre, "[b]öylelikle daha önceleri reddedilen 'dış dünya', zaruret ve hizmet halkası içinde diploma alıncaya kadar katlanılacak bir yer olarak görülmüştür" (Barbarosoğlu, 2006: 58). Dikkatli bir okuma yaptığımızda bu mağduriyet anlatısında yazarın seçilmiş bilgilere yer verdiğini, izah gerektiren boşluklar olduğunu görüyoruz. Birincisi, dindar ailelerin kızlarını okutmak konusunda oldukça hevesli oldukları ama Cumhuriyet'in okullarının İslami kurallar çerçevesinde okumaya uygun olmadığı, ikincisi erkek çocukları için dahi memuriyete sıcak bakılmadığı iddia edilir. Ayrıca şu sorular da akla gelir: Peki ne oldu da 1980'lere kadar uzak durulan kamusal alan dindar kesim için arzulanan bir yer haline geldi? Madem dindar kesim tarafından Kız İmam Hatip Liselerine talep vardı ve 1950'lerde DP yönetimi dine sıcak bakıyordu da neden bu okulların açılması 1970'li yıllara kadar mümkün olmadı?

Birinci iddianın doğruluğu şüphe götürür. Barbarosoğlu'na göre Müslümanlar Müslümanlıklarını dış giyimleriyle ortaya koymalıdırlar, çünkü İslami giyim örneğin kent kalabalıklarında Müslüman bir kadını başkalarından ayırma işlevi görür: "Envai çeşit kadın ve kadın giyimi vardır ortalıkta. Kim kimdir? Şu artist gibi giyinmiş kadın kimdir? Artist gibi giyindiğine göre, artist kadar rahat mı hareket eder kendi özel hayatında, ya da

sokaklarda? Köyden kente göçmüş ailenin endişeleri burada başlıyor. Hem evin reisi hem de evin yaşlı kadınları, kendi kızlarının, gelinlerinin o artist gibi giyinmiş kadınlar kategorisinde yer almasını istemiyor" (Barbarosoğlu ve Şişman, 2001: 31-32). Barbarosoğlu ile mülakat yapan Nazife Şişman, bu sözlerin akabinde "sizin tahlilinizin sonucu, başını örten genç kızların ve kadınların, şehrin kötü çehresine bulaşmasını önlemek üzere evin erkekleri tarafından örtünmek zorunda bırakıldığına doğru mu gidecek" diye uyarıda bulunan bir soru sorduğunda Barbarosoğlu onu kastetmediğini söyler ve üniversitede okuyan dindar gençlerin kendiliğinden örtündüklerini belirterek örtünme isteğinin rızaya ve doğallığa dayalı olduğunu vurgular: "Genç kızların bazen ailelerine rağmen, bazen de ailelerinden aldıkları eğitim sayesinde doğal bir sürecin sonucu olarak, kendiliğinden ve ontolojik bir duruşu sağlamlaştırmak üzere başlarını örtmeleri. Bu şekilde başını örtme, biliyorsunuz daha çok eğitimli kesime, üniversitede okuyan genç kızlara ya da üniversite mezunu kadınlara mahsus" (Barbarosoğlu ve Şişman, 2001: 32). Bu mülakatın yapıldığı *Kamusal Alanda Başörtülüler* kitabının birçok yerinde Barbarosoğlu ne zaman başörtüsü takmayı kocaların isteği veya aile tercihi (babanın/ağabeyinin) olarak anlatsa, Şişman hemen devreye girip bunun erkek "baskı"sı anlamına gelmediğini söyletmeye çalışır. Satır aralarında böyle bir çabanın nedenlerini bulabiliyoruz. Onlara göre "laikler" başörtüsü takmayı daha ziyade erkek zoruna dayalı olarak tarif ettikleri için dindarlar da işin kendiliğinden, doğal ve rızaya dayalı doğasına sürekli vurgu yapma dikkatini gösterirler. Meselenin böyle bir vurguyla bağlantılı başka bir yönü de karşı tarafın/mahallenin eline kullanışlı bir koz vermemektir. Bu ifadelerden yola çıkarak başörtüsü konusunda üstü örtülmeye çalışılan erkek baskısının, kızların okula gönderilmemesinde de önemli bir etken olduğunu düşünebiliriz. Hatta Cihan Aktaş, Kız İmam Hatiplerin açılmamasını "gerek böyle bir talep henüz cevap bulmadığı ve gerekse kimi cemaatler kızlarını İmam Hatip okullarına yollamaya karşı oldukları için" kızların öncelikli olarak çeşitli cemaatlerin ve Diyanet'in açtığı Kur'an kurslarına gönderildiğini söyler (Aktaş, 2006b: 55). Böylece dindar babaların cinsiyet temelinde bir ayrım yaparak kızlarını Kur'an kurslarına, oğullarını da İmam

Hatiplere gönderdiklerini söyleyebiliriz. Bu durum Türkiye'yi 1950'den günümüze kadar muhafazakâr, dindar ve milliyetçi eğilimleri çeşitli dozlarda barındıran sağ hükümetler yönetmiş olmasına rağmen kızlar için İmam Hatip okulları açmanın 1968 yılına kadar neden gerçekleştirilmediğini de açıklar. Buna sadece Kemalizm yaptırmadı demek çok kolaycı bir cevap olur, çünkü erkekler için İmam Hatip okulları vardı, 1950'den sonra da sayıları arttı. Şişman'ın Barbarosoğlu'na söylettirmediği erkek baskısının sadece kızların okutturulmamasında değil, kadınların çalışmasına izin verilmemesinde de önemli bir etken olduğunu satır aralarında okuyabiliyoruz. Bu bilinçli göz ardı etmenin, dindar kesim arasında, erkeklerin baskıcı tutumuyla ciddi bir hesaplaşmayı engellediğini düşünüyorum.

Barbarosoğlu'nun öne sürdüğü, erkek çocukları için dahi memuriyete sıcak bakılmadığı iddiasına gelince, bunun da sorgulanmaya ihtiyacı vardır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında İmam Hatipler açılmıştır fakat 1932 yılına gelindiğinde öğrenci azlığı nedeniyle kapatılmıştır. İslamcı yazında, öğrenci azlığı olmadığı, aksine, bu okulların rağbet gördüğü, Cumhuriyet'inse bu okulları bilerek kapattığı iddia edilir. İslamcı yazar Mustafa Öcal "15.12.1927 tarih ve 846 sayılı Şûrâ-yı Devlet (Danıştay) kararı ile din görevliliği devlet memurluğu olmaktan çıkarılınca, bu okulların mezunlarına resmen görev verilmemiştir. Böylelikle okulların ve öğrencilerin istikballeri ellerinden alınmıştır" (2008: 23) der. Burada işaret edilen zaman diliminden sonraki yıllarda bu okullara giden öğrencilerin sayısının niçin azaldığını anlıyoruz. Bu da bize maişet derdinin İmam Hatiplere gitmenin önemli bir saiki olduğunu gösteriyor. Memurluk yoksa din eğitimi veren bir okula gitmenin gerekçesi kalmıyor. 1948'den itibaren bu okullar tekrar faaliyete geçiyor. Öcal, bunu demokrasiye geçişin getirdiği canlanma olarak değerlendiriyor. Zira Öcal'ın, bu okulların kapatılmasıyla erkek çocukların istikballerinin ellerinden alındığına hayıflanırken kız çocuklarının İmam Hatiplere gitmemesini dert edindiğine dair bir ifadesine rastlamıyoruz. Dolayısıyla Barbarosoğlu'nun faturayı Cumhuriyet'e kesmek için, dindar kesimin Cumhuriyet'in kamusallığına itibar etmediği ve kız çocuklarını neden okutmadıkları konusunda ileri sürdüğü iddialarının geçerliliği sorgulanır hale geliyor.

Peki ne oldu da 1980'lere kadar "reddedilen 'dış dünya', zaruret ve hizmet halkası içinde diploma alıncaya kadar katlanılacak bir yer" haline gelmiştir? Bu durum basit bir fikir değişikliğiyle açıklanamaz. Aktaş bu değişimin 1970'li yıllarda görülmeye başlandığını söyler ve bu gelişmeyi dünyadaki Müslümanların konjonktürüyle ve dindarların "Müslüman kadının toplumdaki yeri ne olmalı?" sorusuna cevap arayışlarıyla bağlantılı olarak değerlendirir (Aktaş, 2006b: 44). Gelgelelim bu açıklamalar yeterli değildir. 1979 İran Devrimi'nin Türkiye'de siyasal İslamcılar üzerinde yarattığı cesaretlendirici etkiyi, cemaat ve tarikatların 1950'ye kadar "alt" kamusal alanlarda, 1950'den itibaren de "üst" kamusal alanlarda yer bulmasını, Şule Yüksel Şenler ile "mücahide" kadın kimliğinin önem kazanmasını ve dindar kadının "tebliğ" görevine vurgu yapılmasını da açıklamalara dahil etmek gerekiyor. Şenler, Eşref Edip ile mektuplaşmalarında ikinci bir Kurtuluş Savaşı başlatmak için "tebliğ ile vazifeli, halkı irşad edecek kurtarıcılar ve mürşitler yetiştirmek" gereğinden bahsetmişti. Kadınların tebliğ ile vazifeli olmalarının örneğini Sibel Eraslan'ın Cumhuriyet'in dindar kadınları diye bahsettiği 1960'ların "ilk üniversiteli" kuşağında görebiliriz. Eraslan, 1980'li yıllarda üniversiteye giden başörtülü kızların da üniversiteye gitme amaçlarını tebliğ olarak açıkladıklarını ve 1990'lardaki Refah ve Fazilet Partilerinde örgütlenen kadınların da aynı saikle hareket ettiklerini belirtir (Şenler, 2011: 23). Şenler'in, Eraslan'ın bahsettiği 1960'ların ilk üniversiteli kuşağının ve 1980'lerdeki üniversite öğrencilerinin "ehl-i tarik" (tarikat mensubu) olduğunu hatırlatmakta fayda var.

Şehirli ve Tesettürlü Mücahide Kadın İmgesi

İslamcı kadın tarihi yazını Şenler üzerinden "şehirli ve tesettürlü," mücahide kimliğine sahip bir kadın imgesi oluşturma gayretindedir. Bu gayreti ikinci nesil İslamcı kadınlardan Fatma Barbarosoğlu'nun *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları* (2019) kitabında da görüyoruz. Barbarosoğlu en yaşlısı 1914, en genci 1945 doğumlu, babaları tarafından ilkokuldan ilerisini okumasına izin verilmeyen birkaçı dışında hepsi üniversite mezunu olan, çeşitli derneklerde dinî faaliyet göstererek kendi kamusallıkla-

rını oluşturan, hemen hepsi Nakşi ve ağırlıklı olarak İskender Paşa ve Erenköy cemaatine mensup olan kadınların "mücahide" kimliğine odaklandığı kitabında, bu ilk kuşağın özellikle şehirli kimliğini vurgular. Ona göre bu vurgunun sebebi, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren başörtüsü ile köylülük arasında kurulmuş olan yanlış bağlantının altını çizmektir (Barbarosoğlu, 2019: 21). İlginçtir ki Barbarosoğlu, dindar kadın tipinin köylülükle kurulduğunu söylediği bağını geçersiz kılıp Halide Edip Adıvar'ın *Yeni Turan* romanında tasvir ettiği Cumhuriyet kadını tipiyle bağını kurmaya çalışmaktadır. Ona göre, Cumhuriyet'in ilk kuşak dindar kadınları, iyi eş ve anne olan, topluma en faydalı şekilde mesleğini icra eden idealist kadınlar olarak öncü Cumhuriyet kadınlarıyla aynı özelliklere sahiptirler fakat "hem kamusal hayata dahil olmak hem de kamusal hayat içinde dini vecibelerini yerine getirmek isteyişleri ile 'Cumhuriyet'in öteki kadınları' olmayı göze aldılar" (Barbarosoğlu, 2019: 24). Barbarosoğlu'nun konu ettiği kadınların, Cumhuriyet kadınlarıyla benzeştiğini iddia ettiği özelliklerinin yanısıra, daha az bahsettiği farklı özellikleri de vardır. Örneğin gördükleri rüya neticesinde ve erken yaşta evlilik yapmış olmaları, üniversite okumuş olmalarına rağmen bazılarının kocaları tarafından çalışmasına izin verilmemiş olması, yine bazılarının evlendikten sonra kocalarının etkisiyle başlarını örtmüş olmaları gibi özellikleri sayılabilir.

Aktaş da dindar kadın ile Cumhuriyet kadını arasında böyle bir benzerlik kurarak kendi kuşağının başını örtmeye, kadını toplumsal sorumluluk almaya sevk etmenin yollarını arayan Halide Edip-Emine Işınsu ekolünden etkilenerek yöneldiğini söyler (Aktaş, 2011: 21; 2016: 160-161). Her iki yazarın dindar kadını toplumsal sorumluluklarını hayata geçirmek üzere ya da başka bir deyişle tebliğ göreviyle "dışarı"ya çıkan mücahide kadın olarak kurguladığını görüyoruz. Bunu "Cumhuriyet kadını" tipine karşı, en az onun kadar şehirli, eğitimli, kendini toplumsal görevleriyle tanımlayan dindar bir kadın kimliğinin inşası olarak da okuyabiliriz. Bu kimlik, dindar kadınların seçilmiş/ideal özellikleri ve Halide Edip ve Emine Işınsu gibi kabul edilebilir kadın modelleri üzerinden kurgulanmıştır.

Böyle bir karşı kimlik inşasını, İslamcı kadın tarihi yazınında daha çok "pedagojik otorite" olarak konumlandırabileceğimiz

Cihan Aktaş'ın yazılarında görürüz. Aktaş, karşı kimlik inşasını bilhassa idealleştirilmiş bir tesettür ve aydın Müslüman kadın tanımlaması üzerinden yapmıştır. Ona göre başörtüsü kadının bireysel saygınlığının, değerinin, üretime katılmasının, toplum içinde kadınsı çekiciliğiyle yer almak istemeyişinin, iffetli oluşunun, kadın bedeni üzerinde herhangi bir "fâni" otoritenin iddialarını kabullenmeyişin temsilidir. Yabancı ve karanlık bir simge değil yerli ve bilinen bir simgeyi zaman ve mekâna bağlı olarak yeniden üretmeyi başaran bir bilinçlenmeyi, gelişmeyi ve aydınlanmayı temsil eder (Aktaş, 1991: 160-162; 2006b: Önsöz). Aktaş *Sistem İçinde Kadın*'da kadınları, Batıcı/elit kadın, yoz/nesne kadın, tüketici/boş kadın, gelenekçi kadın ve aydın Müslüman kadın olarak gruplandırır. Ona göre gelenekçi kadın dindar/Müslüman kadınla özdeşleştirilir ama öyle değildir, çünkü bu kadının dindarlığı şekilsel ve derinliksizdir. "Genel geçere uyan, yönlendirilen, zihinsel işleyişi kısırlaşmış, içinde yaşadığı toplumun gelenekleriyle dinin kuralları arasındaki ayrımları fark edemeyen bir kadındır o" (Aktaş, 1991: 81). Aydın Müslüman kadını ise şöyle tarif eder: "Müslüman kadın, kapitalist sistemlerin üretim ve tüketim kısırdöngülerinde çeşitli şekillerde rol alarak sistemin işleyişine etiyle kemiğiyle yakıt olan, müsrifliği ve cinselliğiyle katkıda bulunan taklitçi, boş, yoz ve nesne kadınlardan farklı olmak zorundadır... Beyniyle, yüreğiyle ve emeğiyle toplumun ileriye doğru gidişinde fiilen rol almak isteyen o, salt aydın olarak da değil, aydın Müslüman kadın olarak bulur tanımını ve tamamlanır" (Aktaş, 1991: 10). Müslüman kadın nasıl bir kadın olması gerektiğini bilen, zihinsel kısırlık içinde olmayan ve yönlendirilmeyen bir kadındır (Aktaş, 1991: 78-79). Aktaş için aydın Müslüman kadının tesettürü ile gelenekçi kadının tesettürü bir değildir. Aydın Müslüman kadın, örneğin 1980'lerdeki başörtülü üniversiteli kızlar, bilinçli olarak başörtüsü takarken, ikinciler bilinçsiz olarak takmaktadırlar. Ona göre 1980'li yıllarda başını örten genç kızlar "[k]endilerine sahte gelen bir aidiyet duygusu ve yapay buldukları bir çağdaş kadın kurgusuna karşı organik, sahici ve varoluşlarını anlamlandıran bir aidiyet ve kimlik arayışını benimsiyorlardı" (Aktaş, 2016:15). "Başörtülü öğrenci annesi gibi giyinmiyor ya da yaşamıyordu. Modern hayata dönük taleplerine karşılık, alışılagelmiş modern kadın tipolojisinin de

dışında, buna karşılık Müslüman kadının kişiliği ve konumu açısından geleneği hayata taşıyan, geleneğe hayatsal bir katkıda bulunabileceği bir yerde duruyordu" (Aktaş, 2006b: 247). "Başörtülü öğrenciler modernliğin ve gelenekselliğin, Doğulu ve Batılı olmanın, eve ya da kamuya ait olmanın arasında değil de ötesinde başka bir imkâna işaret ediyorlardı. Yenilikçi, devrimci, protest, aydın ve barışçıllardı. Özsel olarak da ataerkil aynı zamanda tüketici bir kültür karşısında sorgulamacı bir konumda bulunuyorlardı" (Aktaş, 2006b: 250). Aktaş, İslami örtünme kurallarının hiçbir zaman Batılı değerlerle uzlaşmayacağını, uzlaşmacı bir tutum içinde olmanın Kur'an'a aykırı olduğunu söylerken tesettürü o kadar idealleştirir ki bu iddia, idealin hemen arkasındaki gerçekliğin çoğul görünümüne bir o kadar yabancı kalır.

Özetle, İslamcı kadın tarihi yazınında, Cumhuriyet modernleşmesine, Batıya/Batılılara, Cumhuriyet'in kamusal alanına, "öteki" kadınlara dair kategorize edici, sınırları keskin, geçirimsiz ve damgalayıcı saptamaların, tesettüre ve Müslüman kadınlara yönelik ise idealize edici, bilhassa özcü ve temelci bir anlayışın hâkim olduğunu görüyoruz. Her biri kendini, kitlesine hakikati vazeden pedagojik bir otorite olarak konumlandırır. Örneğin bütün bir Cumhuriyet dönemi modernleşmesini "gardrop modernleşmesi"ne indirgerler. Modernleşmeyi Batılı ülkelerin komplosu/projesi olarak okurlar. "Batılılar/Batı" diye genel ve soyut bir yer veya düşünceden bahsederler ki Batı da tek boyutlu bir şey değildir. Yine Batı derken ondan bütün kötülüklerin (istismar, kölelik, gösterişçilik, tüketim) anası olan bir yer gibi bahsederler; halbuki kendi fikirlerini gerekçelendirmek için Batılı yazarlara başvururlar. Cumhuriyet dönemi modernleşmesini kendilerini gerçek sahipleri olarak gördükleri "ev"lerinden sürülmek olarak değerlendirirler. Başörtüsünün "bin yıllık" geçmişi olan tarihsel ve kültürel bir olgu olması nedeniyle norm olduğunu, asıl başını örtmemenin sapma olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünürler. Dini, halkın ve kültürün doğal, organik bir parçası olarak görürler ve bu nedenle halkın zaten dindar olduğunu söylerler. Müslüman kadına dair idealize edici tanımlar yaparlar ve bu yolla farklı dindarlık hallerini veya her başörtülü kadını makbul görmezler. Geleneksel olarak örtünen ile bilinçli ve isteyerek örtüneni birbirinden ayırırlar. Ayrıca başörtüsünün

ataerkil baskı sonucunda örtülmediğine dair oldukça dikkatli ifadeler kullanırken başörtüsünün siyasal talepleri temsil etmesine, dinî cemaat ve tarikatların baskıcı yönüne ve başörtüsü yasaklarına etki eden çoklu faktörlere ilişkin bilinçli körlüğü sürdürürler.

Cumhuriyet Modernleşmesi Yerine Ne Öneriyorlar?

İslamcı kadınların Cumhuriyet modernleşmesine getirdikleri eleştiriler onun tepeden inmeci, seçkinci, şekilci yönüne ve laik mahiyetine yöneliktir. Modernleşmenin şekline yani nasıl yapıldığına odaklanan eleştiriler, modernleşmenin mahiyetinin, getirdiği değişikliklerin ve toplumda kapladığı yerin öneminin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Cumhuriyet modernleşmesinin hep dillendirilegeldiği gibi tepeden inmeciliği, seçkinciliği ve gardropçuluğu onun başarısız olduğu anlamına gelmez. Aşağıdan yukarıya laik bir modernleşme hareketi beklemek de fazla ütopik olurdu. İslamcı kadınların savundukları gibi modernleşirken Müslüman kalmak ya da Batı'nın alınmak istenen "tekniğiyle" sakınılan "kültürünü" birbirinden ayırmak mümkün olur muydu acaba? Belki teknik ile kültür, toplumsal değil de kimyasal bir bileşik olsaydı laboratuvar ortamında ayırmak mümkün olabilirdi. Nuray Mert'e göre, "Modern/seküler dünya görüşü toplumlara göre ciddi bir farklılık göstermez, bütün dünyayı içine alan tek bir ekonomik-toplumsal sistemin dünya görüşüdür ve bu şekliyle dinsel geleneklerle çatışma sergiler, sekülerleşme bu çatışmanın dinsel görüş aleyhine çözülmesi sürecidir" (1994: 52). Üstelik Mert'e göre modernleşmenin Hıristiyan geleneğe sahip ülkelerde gerçekleşmesi İslam geleneği olan yerlerde gerçekleşemeyeceği anlamına gelmez. Mert, Hıristiyan ve İslam gelenekleri arasında benzerlik olduğunu ve sekülerleşmenin her iki gelenek içindeki toplumlar için muhteva itibariyle ortak bir dönüşüm yarattığını söyler (1994: 53). Yine Mert'e göre Türkiye'de sekülerist düşüncenin ilginç özelliklerinden biri, Hıristiyan Batı dünyasında olduğu gibi, dinsel düşünce ile teolojik düzeyde ciddi bir hesaplaşmaya girmemiş olmasıdır. Modernleşme çabaları başlangıçta İslam ile uzlaşma çerçevesinde gerçekleşmiş, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra bu çerçeve önemini yitir-

miştir (1994: 65) çünkü "[s]ekülerleşme, gerçekliğin dinsel tanımdan farklı olarak ve yeniden tanımlanmasıdır, dinin kendisi de bu yeni tanımlama alanının içine sokulmuştur, laik siyasal örgütlenme bu yeni tanımla mümkündür" (Mert, 1994: 110). Laik siyasal örgütlenmede devlet, din-birey-toplum arasındaki ilişkileri din kaynaklı baskıya karşı düzenleyerek demokratik bir sistemin güvencesi olmaktadır.

Nazife Şişman'a göreyse, "[s]ekülerizm doktrininin teklif ettiği çözüm, sadece din ve devletin ayrılığı anlamına gelmemekte, daha ziyade seküler bir kültürün üstünlüğünü iddia etme ve otoriterliğini ilan etme anlamına gelmektedir" (Şişman, 2011: 109). Şişman, sekülerizm belli bazı dinî özellikleri liberal siyasi yönetimle uyumlu olacak tarzda yeniden şekillendirdiği için seküler kültürün üstünlüğünün norm kabul edilmesini eleştirir. Seküler hayatın içinde dine yer açmanın, örneğin Kur'an öğrenmenin, namaz kılmanın zor olduğunu, doğum günleri, mezuniyet eğlencesi gibi gündelik hayat pratiklerinin dinsel pratiklerin yerine geçtiğini ifade eder (Şişman, 2011: 98). Yazar sekülerizmi, dindar kesimin ibadetlerini yapmasını engelleyen günah keçisi olarak görür. Aynı mantığın izlerini dindarların 1990'lı yıllarda parayla tanışmaları neticesinde lüks ve tüketime bulaşmalarının faturasını "laikçiler" diye adlandırdıkları kesime keserken görürüz. Ona göre, laikçiler dindarların tüketimle ilişkisini onların aleyhine kullanıyorlar. Bu eleştiriler de karşı eleştirileri doğurur. "Dindarlarla sekülerler arasındaki sınıfsal fark çok vurgulandığından 'Müslümanlar her şeyin en iyisine layıktır' şeklindeki görüş, kendisine geniş bir yer buluyor. 'Bir lokma bir hırka' şeklindeki ideal kod, modernleşme önünde bir engel olarak görülebiliyor. Böylece tüketimin her şekli sorgusuz sualsiz meşrulaştırılmış oluyor ve israf gibi, kanaat gibi kavramlar dünyayı ahirete bağlayan süreçte terbiyevi imkânlarıyla birlikte hayatımızdan çekiliyor" (Şişman, 2011: 140). Yazara göre, laikçilerin dindarları hor görmeleri onları sınıfsal mücadeleye ve kapitalizmin nimetlerinden faydalanmaya itmiştir. Dolayısıyla dindarların ahlaki muhakeme yapmamalarının, modernleşme ve kapitalizmle olan yakın ilişkilerinin, teoriyle pratik arasındaki açıklığın yarattığı hoşnutsuzlukların faturasını laikçilere kesmeye çalıştığını görürüz. Günah keçisi arama anlayışının bariz izlerine Barbarosoğlu'nun ifade-

lerinde de rastlıyoruz. Barbarosoğlu'na göre, ilk tesettür defilesinin yapıldığı 1995 yılına gelinceye kadar İslami kesimin moda ve defileye bakışı olumsuzdu ve bu konuda hemfikirdiler. İslami kadın dergilerinde -özellikle *Kadın ve Aile*, *Mektup*- modanın Batılı bir kimliğin ürünü olduğuna dair yazılar çıkıyordu fakat İslami giyim sektörünün ortaya çıkmasıyla artık tesettürün modadan ayrı olduğu ve esasında faydalı olduğu üzerinde durulmaya başlandı. "Diğer taraftan tesettürlü kadınlar için hegemonik kamuya girmenin ön şartı -vizesi- kendisini cemaat anlayışının söylem ve giyim kuşamından uzaklaştırarak daha modern ve muhalif olduğunu 'göstermesi'nden geçmektedir. Eklemlenmek ile modern olana mesafe koymak arasında gidip gelen 'tesettür modası', 2000'li yıllarda tercihini mesafeden değil, birlikte görüntü vermekten yana kullanmıştır" (Barbarosoğlu, 2006: 112). Ona göre, tesettür ile modanın birlikteliği tesettürlü, şık ve makyajlı kadınların ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu durum da "biz" kimliğine sahip dindar kadınlar arasında bölünmeler yaratmıştır. Yazar kamusal alanda bulunmanın belli zaruretleri olduğunu ve dindar kesimin kendi isteğiyle değil, bu zaruretler nedeniyle modaya bulaştığını söyler. Sanırım temiz ve sorumluluktan arındırılmış kalmak ancak böyle bir söylemle mümkün olmaktadır. Aktaş ise faturayı sadece laikçilere değil, ülke dışı faktörlere de keser. Yazar, 12 Eylül sonrası "Türk-İslam sentezi" adı altında İslamizasyon politikalarının, radikal İslami hareketleri bünyesinde eritme ve denetim dışı İslami yapılanmaları denetleme amaçlı olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da yardımıyla ABD'nin bölgeye dönük politikalarıyla uyumlu bir din anlayışının benimsetilmesine yönelik işlerliğe koyulduğunu, bu politikalar neticesinde tüketime ve modaya endeksli bir İslam sosyetesi oluştuğunu iddia eder (Aktaş, 2006b: 280-281). Ona göre, başörtüsüne karşı olan sistem, yok edemediği bu değerin özünü boşaltarak, yani onu siyasal bilinci ve iktisadi tahakküme yönelik direnişi taşıma gücünden, bir direniş ve kimlik simgesi olma özelliğinden yoksunlaştırmak suretiyle, podyumlar kanalıyla bir uzlaşma ve teslimiyet simgesi düzeyine çekmiştir (Aktaş, 1995: 194). Aktaş tesettürün anlamının bozulmasına isyan ederken, "şimdiye kadar onlar tüketti, şimdi de biz tüketelim" şeklindeki mantıkları nedeniyle İslami kesimin de bunda rolü olduğunu söyler.

İslamcı yazarların bu ifadelerinden modernleşme ile din arasında deneyimlenen gerilimleri aşamadıklarını, hatta bizzat bu gerilimlerden beslendiklerini anlıyoruz. İdealleştirdikleri ve romantikleştirdikleri dindarlık anlayışları modern seküler dünya ile kurdukları ilişkileri sorunlu hale getirmektedir. Yazarların ifadelerinden, dindarların eylemlerinin sorumluluklarını üstlenmek, açık yüreklilikle özeleştiri yapmak hususunda bir yetişkin olamama halini görüyoruz. Ebedi mağduriyet psikolojileri dış dünyaya karşı hem arzu duymaya hem de sakınma ve savunmaya yönelik ikircikli bir tutum geliştirmelerine neden oluyor. Bunun yarattığı kafa karışıklığı, aslında tam olarak neye karşı oldukları ve onun yerine neyi koymak istedikleri hakkında kararsız kalmalarına neden olmaktadır.

Sonuç Yerine

Joan W. Scott (2017) "yankı-hayal" metaforunu Batı'da feminist tarihyazımındaki feminist kimliğe dair süreklilik anlatısını eleştirmek için kullanır. Yankı-hayal ona göre, "hayali bir sesin, ama aynı zamanda kendisinin de hayal edilmiş olma olasılığı bulunan bir yinelemenin karşılığıdırlar" (Scott, 2017: 81). Geçmişe dönük hayali bir imge yaratmak ve onu yinelemek kastedilir burada. Hayali imge, şimdiden yola çıkılarak geçmiş ve şimdi arasında özdeşlik ilişkilerinin onunla keşfedildiği bir araçtır. Yankı ise önceden üretilmiş bir şeyi, bir sesi veya kimliği, nüshalarını çoğaltarak, uzatarak tekrarlamaktır. Bu tekrarlar eksilerek ve bozularak geri dönerler. Scott, geçmişte yaratılmış olan kadın imgelerinin hayal olduğunu söyler. Ama bu, gerçeklikleri olmadığı anlamına gelmez. Scott'ın bu metaforundan yola çıkarak Türkiye'de ana akım kadın tarihi yazınının, şimdi ve geçmiş arasında özdeşlik ilişkisi kurulmasını sağlayacak hayali imgeler yaratarak ve sürekli bu imgelere seslenerek hayali, kalıcı gerçekliklere dönüştürdüğünü iddia ediyorum. Bu yazıda konu ettiğim Nezihe Muhiddin ve Halide Edip temsilinde yaratılan politik kadın kimliği bir yankı-hayaldir. Aynı şey İslamcı kadın tarihi yazınının mücahide kadın tipi için de geçerlidir. Politik kadın kimliği yekpare bir kimlik gibi görünmesine rağmen, hangisini öne çıkarsanız ondan başka bir kimliğin kurgulanmasına olanak

tanıyan birbiriyle uyumsuz parçalardan oluşmuş bir kimliktir. Politik kadın kimliğine konu olan monografileri, biyografileri ve otobiyografileri örneğin iktidar yanlısı-iktidar karşıtı, isyankâr-uysal, konuşma-susma gibi dikotomiler doğrultusunda okuma şeklimiz o kişinin veya grubun tarihe kaydının nasıl düşeceğini belirler. Tarihe kayıt düşülmüş saptamaların, sorgulamaksızın yapılan atıflar yoluyla sürekli tekrarlanması kadın tarihi yazınını içereceği çeşitlilikten, zenginlikten ve serpilme potansiyelinden mahrum bırakmakta, onu dar kalıplar içine sıkıştırmaktadır. Bu nedenle kadın tarihi yazınında yeni bir okuma biçimine geçmek gerektiğini düşünüyorum.

Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin, "Söylemden Protestoya: Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 323-336.

Adak, Hülya, *Halide Edib ve Siyasal Şiddet*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Adıvar, Halide Edib, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, Doğan Kardeş Yayınları, 1956.

Aktaş, Cihan, *Sistem İçinde Kadın*, Beyan Yayınları,1991

---, *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, Kapı Yayınları, 2006a.

---, *Türbanın Yeniden İcadı*, Kapı Yayınları, 2006b.

---, *İktidar Parantezi*, İz Yayınları, 2011.

---, *İslamcılık*, İz Yayınları, 2016.

Arat, Yeşim, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı," ed. Necla Arat, *Türkiye'de Kadın Olgusu*, Say Yayınları, 1992, s. 75-95.

Arat, Zehra, "Kemalizm ve Türk Kadını," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 51-70.

Aytürk, İlker, Esen, Berk (ed.), *Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar*, İletişim Yayınları, 2022.

Barbarosoğlu, Fatma, *Şov ve Mahrem*, Timaş Yayınları, 2006.

---, *Moda ve Zihniyet*, İz Yayınları, 2012.

---, *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları*, Profil Kitap, 2019.

Bayrakçeken Tüzel, Gökçe, "Kemalizm, Profesyonalizm ve Ataerkil Tezahürler," *Toplum ve Bilim*, sayı 114, 2009, s. 27-50.

---, "Feminizmin 'Dalgalar'"ı, *Feminizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 10. cilt, ed. Feryal Saygılıgil ve Nacide Berber, İletişim Yayınları, 2020, s. 506-511.

Berktay, Fatmagül, "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Bakmak," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 1-11.

---, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm," *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 1. cilt, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, 2001, s. 348-361.

---, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı," *Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 3. cilt, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, 2002, s. 275-285.

Bora, Aksu, "Feminist Antropoloji," *Kültür Denen Şey*, ed. Ayfer Bartu Candan, Cenk Özbay, Metis Yayınları, 2019, s. 145-180.

Butler, Judith, *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay Turner, Pinhan Yayınları, 2014.

Çağatay, Selin, "Kemalist Feminizm: Kadın Hareketi Tarihinin Göz Ardı Edilmiş 'Bariz Gerçeği'," *Feminizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 10. cilt 10, ed. Feryal Saygılıgil ve Nacide Berber, İletişim Yayınları, 2020, s. 313-338.

Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, 2013.

Çayırcıoğlu, Duygu, *Kadınca Bilmeyişlerin Sonu: 1960-1980 Döneminde Feminist Edebiyat*, İletişim Yayınları, 2022.

Demirdirek, Aynur, "Feminist Politikadan Tarih Yazıcılığına," *Feminizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 10. cilt, ed. Feryal Saygılıgil ve Nacide Berber, İletişim Yayınları, 2020, s. 23-26.

Durakbaşa, Ayşe, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 29-50.

---, *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, 2014.

Göral, Özgür Sevgi, "Afet İnan," *Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 2. cilt, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, 2002, s. 220-227.

Gümüşoğlu, Firdevs, "Cumhuriyet Döneminin Ders Kitaplarında Cinsiyet Rolleri (1928-1998)," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 101-128.

Kadıoğlu, Ayşe, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 89-100.

---, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi: Türkiye'de Demokratik Açılım Arayışları*, Metis Yayınları, 1999.

Kandiyoti, Deniz, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan vd., Metis Yayınları, 1997.

Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, 1994.

---, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Yayınları, 2007.

---, "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak," *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 47, 2008-2009, s. 123-138.

Meşe, İlknur, "Dindar Muhafazakâr Eril Söylemden İslami Feminist Söyleme: İstanbul Sözleşmesi Tartışmaları ve Feminizm," *Birikim*, sayı 381, 2021, s. 82-91.

---, "İstanbul Sözleşmesi'nin Kaldırılmasının Ardından!," https://www.mukavemet.org/istanbul-sozlesmesinin-kaldirilmasinin-ardindan/, 10 Nisan 2021 (son erişim tarihi 20 Ocak 2023)

Öcal, Mustafa (ed.), *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, Ensar Neşriyat, 2008.

Öncü, Ayşe, "Uzman Mesleklerde Türk Kadını," *Türk Toplumunda Kadın*, ed. Nermin Abadan Unat, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1979, s. 271-286.

Saktanber, Ayşe, "Kemalist Kadın Hakları Söylemi," *Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 2. cilt, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, 2002, s. 323-333.

Sancar, Serpil (ed.), "Önsöz," *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar - Nermin Abadan Unat'a Armağan*, 1. cilt, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.

---, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Scott, Joan W., *Eleştirel Tarih Kuramı: Kimlikler, Deneyimler, Politikalar*, çev. Zerrin Yaya, Dost Yayınları, 2017.

Şenler, Şule Yüksel, *Bize Ne Oldu: Kırk Yıl Önce Kırk Yıl Sonra Sibel Eraslan'ın "Kadın Hareketi" Müzakeresiyle*, Timaş Yayınları, 2011.

Şişman, Nazife, *Kamusal Alanda Başörtülüler* (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile söyleşiler), İz Yayınları, 2001.

---, *Günün Kısa Tarihi*, Timaş Yayınları, 2011.

Talay Keşoğlu, Birsen, "Yalnızlıktan Meşruiyete... 1980 Sonrası Kadın Hareketi ve Kurumsallaşma," *Feminizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 10. cilt, ed. Feryal Saygılıgil ve Nacide Berber, İletişim Yayınları, 2020, s. 148-157.

Tarhan, Belgin, "Üç Devirde Bir Muhalif: Halide Edip Adıvar'ın Perspektifinden Türkiye'de Siyasi İktidar(lar) ve Demokrasi Sorunu," *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 75, No. 2, 2020, s. 391-408.

Tekeli, Şirin, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 337-346.

---, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadınlar," *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, ed. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, 2011, s.15-46.

---, "Şirin Tekeli ile Söyleşi: Karı Kuvvetlerinden Feminist Harekete," https://www.5harfliler.com/sirin-tekeli-ile-soylesi-kari-kuvvetlerinden-feminist-harekete/, 30 Haziran 2016 (son erişim tarihi 20 Ocak 2023).

---, *Feminizmi Düşünmek*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Toska, Zehra, "Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 71-88.

Tunçay, Mete, "Atatürk'e Nasıl Bakmak," *Resmi Tarih Yalanları*, ed. Cem Küçük ve Münir Üstün, Profil Yayınları, 2009, s. 11-33.

TBMM Tutanak Dergisi, IX. Dönem, 7. Cilt, 73. Birleşim, 7. 5. 1951.

Woolf, Virginia. *Benlik Üzerine Denemeler*, çev. Esra Çakıruylası, Ayrıntı Yayınları, 2017.

Zihnioğlu, Yaprak, *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, Metis Yayınları, 2003.

TARİHE YERELDEN BAKMAK:

MUSTAFA SUPHİ CİNAYETİNİN ANATOMİSİ

Veysel Usta

Giriş

Tarih yazıcılığı, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar daha çok siyaset, diplomasi ve savaşlar tarihi üzerine yoğunlaşmaktaydı. Avrupa'da 1850'lerden itibaren Marx ve Durkheim tarafından geliştirilen kuramlar, tarihin insana ve topluma bakış açısını da değiştirmeye başlamıştır. Marx kuramını oluştururken, toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiler ve ekonomik üretim sürecini merkeze koymuş; Durkheim ise toplum bilimi disiplinini toplumsal davranışlar, aile yapısı ve demografik hareketleri esas alarak şekillendirmiştir. Bu ikinci ekolden etkilenen tarihçiler 20. yüzyıl başlarında Annales tarih okulunu kurarak tarih biliminde antropoloji, sosyoloji ve coğrafya gibi disiplinlerden de yararlanmışlardır. Bu yeni yaklaşım, 1950'lerden itibaren tarih biliminin ele aldığı konuların genelden/merkezden yerele/çevreye doğru evrilmesini de beraberinde getirmiştir.

Yerel tarihçilik uzunca bir süre "amatör tarihçilik" olarak kabul edilmiş olsa da daha sonra ulusal tarihin "tekilcilik" anlayışı yerine "çoğulcu" yerele kaçış, ulusal anlatımın tek biçimciliğinden bölgesel ve yerel anlatım zenginliğine dönüş olarak kabul görmüştür. Başka bir ifadeyle, "ağaca bakıp ormanı görmek" olarak da özetlenen yerel tarih, tekçi merkezi bakış yerine tek tek yerel olgulardan yola çıkarak genel yargılara ulaşmak olarak değerlendirilmiştir. Uluslara göre daha küçük toplulukları incele-

yen ve toplumların büyüme ve genişleme süreçlerini mercek altına alan yerel tarih bu yaklaşımıyla ulus devletler hakkında daha genel ve geniş yargıları test etme işlevi de görmektedir.[1] Ulus tarihi yazımında merkezi bakış açısıyla yapılan genellemelerin kimi zaman yerel tarih çalışmalarının ortaya koyduğu verilerle çelişmesi, bu genel yargıların revize edilmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır.

Türkiye tarih yazıcılığında da uzun süre etkin olan bu merkezi genellemeci anlayış, tekil örneklerle de olsa 1870'lerden itibaren başlayan şehir tarihi yazıcılığı[2] ile değişmeye başlamıştır. Hiç kuşku yok ki bu gelişmede, 1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi ile taşrada kurulan matbaaların önemli etkisi olmuştur. İlhan Tekeli, Osmanlı'dan 1950'ye kadar olan dönemin tarih yazıcılığını üç döneme ayırmış; üçüncü dönemde yerel tarihçilikte yaşanan gelişmeyi, Halkevleri'nin kuruluş ve çalışmalarına bağlamıştır.[3] 1950'lerden sonraki süreçte yaşanan sosyal ve ekonomik gelişmeler bireylerin önce kendi ailelerine, sonra da çevrelerine ilgisini artırmıştır. Bu ilgi, yerel tarih çalışmalarının yaygınlaşmasına neden olmakla birlikte, amatörce yazılan kitaplarda bu kez de ciddi bir metodoloji sorunu yaşanmaya başlanmış, yanlış bilgi ve değerlendirmelerin geniş alanlar bularak yaygınlaşması gibi bir sorunu da beraberinde getirmiştir. Bütün bu olumsuzluklarına rağmen yerel tarihçilik ulusal tarihçiliği giderek daha derinden etkilemeye başlamıştır.

Ülkemizde ulusçu/merkezci tarih yazıcılığının önemli sorunlarından biri de taşrada meydana gelen tarihsel olayların merkezci bir yaklaşımla ve yalnızca merkeze yansıyan belgeler üzerinden okunmaya çalışılmasıdır. Bu yaklaşım, çoğu zaman ele alınan olaylara dair taşrada meydana gelen gelişmelerin perde

---

1 Emrullah Özer, *Sosyal Bilgiler Derslerinde Yerel ve Sözlü Tarih Etkinliklerinin Programlanması*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, KÜ SBE, Konya 2012, s. 7, 19-20.

Osmanlı'da şehir tarihi yazıcılığının ilk örneği, Şakir Şevket tarafından kaleme alınan ve 1877'de basılan *Trabzon Tarihi* adlı eserdir.

İlhan Tekeli, "Türkiye'de 19. Yüzyıl Ortalarından 1950'ye Kadar Kentsel Araştırmaların Gelişimi," *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Ankara 1986, s. 239-245. Bu dönemler şöyledir: Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e, II. Meşrutiyet'ten Harf Devrimi'ne ve Harf Devrimi'nden 1950'ye.

arkasının ya göz ardı edilmesine ya da yeterince anlaşılamadan değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu zaafın değişik nedenleri olmakla birlikte en önemlilerinden biri, olaylara dair merkeze yansıyan görüşün, merkezin taşradaki temsilcisi olan valilerin aktardıklarıyla sınırlı kalmış olmasıdır. Halbuki çoğu kez merkeze yansıyan belgelerde yer almayan ayrıntılar, ancak olayın bütün boyutlarıyla açığa çıkarılabilmesinde belirleyici rol oynayabilecek yerel toplumsal dinamikler, yaşanan gelişmeler olabilmektedir. Bu duruma dair çeşitli örnekler verilebilir; gelgelelim, uzun yıllardır Trabzon ve Doğu Karadeniz tarihi çalışan biri olarak, çalıştığım alandan bir örnek vermenin daha uygun olduğunu düşünüyorum.

Milli Mücadele dönemini ele alan hemen her çalışmada, Mütareke'den sonra Anadolu'da kurulan ilk cemiyetlerden birinin Trabzon Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti olduğu yazılıdır. Bu bilgi genel olarak doğrudur. Ancak, Milli Mücadele döneminin ilk yıllarında Trabzon'a bağlı bir kaza merkezi olan Giresun'da yaşananlara dair ortaya çıkan yeni belgeler, bu genel doğruda bazı revizyonlar yapılmasını gerekli kılmıştır. Şöyle ki, Trabzon Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti 12 Şubat 1919'da kurulmuş, bu cemiyetin sancak ve kazalarda teşkilatlanması doğal olarak 12 Şubat'tan sonraki tarihte gerçekleşmiştir. Doğal olarak Trabzon Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti'nin Giresun şubesi de 12 Şubat'tan sonraki bir tarihte gerçekleşmiştir. Halbuki Trabzon Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti'nin Giresun şubesinin "kâtib-i umumisi" olarak görev yapmış Osman Fikret Bey'in şahsi arşivinde yer alan "resmi" yazışmalardan, henüz Trabzon'da söz konusu cemiyetin kurulmasından önce Giresun'da "Müdafaa-i Memleket Cemiyeti" adlı bir cemiyetin kurulduğu anlaşılmıştır. Dahası, Trabzon'daki cemiyetin kurulma çağrısının da Giresun'daki Müdafaa-i Memleket Cemiyeti'nin yaptığı, örgütlenme çağrısından sonra gerçekleştiği ortaya çıkmıştır.[4] Bu örnek bize tarihsel bir olaya merkezden bakmanın yarattığı bir hatayı göstermektedir. Bu tekilci merkezi bakışın neden olduğu başka bir sorun da taşraya ilişkin yapılan kimi ça-

[4] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Fikret Topallı, *Müdafaa-i Hukuk ve İstiklal Harbi Tarihlerinde Giresun*, ed. Veysel Usta, Mustafa Çulfaz, Serander Yayınları, Trabzon, 2018.

lışmalarda, olayların ayrıntılarına vakıf olamamaktan kaynaklanan bazı "maddi" hatalardır. Örneğin Mete Tunçay, *Toplumsal Tarih* dergisinde yayımlanan "Erzurum Kongresi'nin Bolşeviğinden Gazi'ye Açık Mektup"[5] başlıklı yazıda, Trabzonlu Bolşevik Esat Ömer Eyyubi ile aynı aileden Erzurum Kongresi'ne delege olarak katılan İtilafçı Eyüpzade Ömer Fevzi'yi aynı kişi zannetmiş; Cemil Koçak da hazırlayanı olduğu Osman Fikret Topallı'nın *Giresun Günlükleri* kitabında Trabzon Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Başkanı olan Barutçuzade Hacı Ahmet Efendi'yi oğlu Faik Ahmet Barutçu ile karıştırmıştır.[6] Şahsen, maddi hataların bazı durumlarda, genel değerlendirmeleri de etkileyen boyutları olduğunu düşünüyorum.

Bu yazıda, Mustafa Suphi ve arkadaşlarının 28/29 Ocak 1921'de Trabzon'da bir siyasi cinayete kurban gitmeleri ele alınarak cinayete giden süreçte meydana gelen olayları, dönemin Trabzon'undaki siyasi güç odakları ve bu odaklar arasında yaşanan mücadeleler çerçevesinde, başka bir ifadeyle "yerel tarih" bağlamında irdelemeye çalışacağım. Bu çerçevede, bu olaya ilişkin genel değerlendirmeleri yeniden gözden geçirmeyi önereceğim.

1. Mustafa Suphi Olayı Üzerinden Milli Mücadele'de Trabzon'un Siyasal Yapısına Bakış

Türkiye Komünist Partisi (TKP) lideri Mustafa Suphi'nin 28/29 Ocak 1921'te Trabzon'da öldürülmesi meselesi, olayın meydana geldiği tarihten günümüze kadar üzerinde çokça kalem oynatılmış ve tartışılmış bir konudur. 1-7 Eylül 1920'de Bakü'de gerçekleştirilen Doğu Halkları Kurultayı'nın ardından toplanan TKP Kongresi'nde alınan karar gereğince bir grup arkadaşıyla Anadolu'ya geçmeyi kararlaştıran Suphi'nin, bir süre Kars'ta bekletildikten sonra Ankara'ya gitmesine izin verilmeyerek Trabzon üzerinden Rusya'ya gönderilmesine karar verilmişti. Bu karar gereğince Erzurum-Bayburt-Gümüşhane üzerinden Trabzon'a ulaşan Suphi grubunda bulunanlardan bazıları, deği-

5 Mete Tunçay, "Erzurum Kongresi'nin Bolşeviğinden Gazi'ye Açık Mektup," *Toplumsal Tarih*, Sayı 32, Ağustos 1996, s. 11-12.
Osman Fikret Topallı, *Giresun Günlükleri I*, ed. Cemil Koçak, Alfa, İstanbul, 2017, s. 22.

şik bahanelerle çeşitli yerlerde kafileden ayrılmıştı. Kafile mensupları Trabzon'a ulaştıklarında ağır hakaretlere maruz kalmış, ardından Rusya'ya gönderilmek gerekçesiyle iskeleden bindirildikleri bir motorla denize açılmışlar ve arkalarından giden başka bir motordakiler tarafından öldürülmüşlerdi.

Suphi ve arkadaşlarının kim tarafından ve ne amaçla öldürüldüğü hakkında Bakü'deki TKP mensuplarının yazdıkları kadar Türkiye'de yapılan yayınların tezleri de, cinayetin meydana geldiği Ocak 1921'de Türkiye'nin genel durumundan yola çıkılarak kurgulanmıştı. Başka bir ifadeyle olaya "merkezi tarih" anlayışıyla yaklaşılarak elde edilebilen veriler belli bir "paradigma" çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmış ve genel bir "akıl yürütme" ile sonuca varılmaya çalışılmıştı. Doğal olarak bu cinayete dair en önemli tepki Suphi'nin Türkiye içindeki ve dışındaki fikirdaşları olan Bolşeviklerden/Komünistlerden gelmiş; Ankara Hükümeti adına Mustafa Kemal Paşa tarafından Doğu Cephesi Komutanı Kazım Karabekir Paşa'ya iletilen Suphi kafilesinin Ankara'ya gönderilmemesi kararı, cinayet emrinin sebep ve gerekçesi sayılmıştır. Oysa Suphi ve arkadaşlarının cinayete kurban gittiği günlerde Erzurum ve Trabzon'un siyasi durumunu dikkate almadan, bir yandan "sınıf temelli" diğer yandan "merkezi tarih" bakış açısıyla yapılan bu değerlendirmelerin doğru ve gerçekçi bir sonuca ulaşması beklenemezdi. Ben daha isabetli bir değerlendirme yapmak için aşağıda işaret edeceğim sorulara cevap aranması gerektiğini düşünüyorum. Bunların başında, İttihatçıların Trabzon'daki örgütlenmesinin ne durumda olduğu sorusu geliyor. Ardından, Bolşeviklerin Trabzon'daki konumu neydi; Ankara Hükümeti Trabzon'a hâkim miydi ve emirleri Trabzon'da uygulanabiliyor muydu; İstanbul Hükümeti yanlıları veya Hürriyet ve İtilafçıların durumu neydi gibi sorular gelmelidir. Bu soruların cevabı aranmadan yapılacak değerlendirmeler, cevap aranan soruları boşlukta bırakmaktadır. Bu sorulara cevap verebilmek ve Suphi ve arkadaşlarının Trabzon'da öldürülmelerini isabetle değerlendirebilmek için 1920'ler Trabzon'unun siyasal yapısını doğru analiz etmek gerekmektedir.

a) İttihatçılık: Trabzon'da İttihatçı fikirlerin yeşermeye başlaması, XX. yüzyılın başlarına rastlar. 1902'de Prens Sabahattin taraftarlarının şehirde örgütlendikleri ve II. Abdülhamit'in yö-

netimine karşı çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Bu yapılanma etkisini giderek yaygınlaştırmış olmalı ki 1905'te Kastamonu ve Erzurum'da çıkan vergi isyanları sırasında Trabzon'da da olaylar çıkmıştır.[7] Aynı tarihlerde, ünlü İttihatçı Bahattin Şakir'in sürgüne gönderildiği Erzincan'dan kaçırılarak Trabzon'a getirilmesi ve Trabzonlu İttihatçılar tarafından ülke dışına çıkarılması, Trabzon'daki İttihatçı yapının etkinliğini ortaya koymaktadır. Paris'e kaçan Bahattin Şakir'e Trabzon'dan yazılan bir mektupta Nemlizadeler, Barutçuzadeler ve Eyüpzadeler gibi Trabzon'un güçlü ailelerine mensup kişilerin Cemiyet'e üye olduklarının bildirilmesi[8] İttihat ve Terakki'nin Trabzon'da önemli bir güç haline gelmekte olduğunu göstermektedir. Her ne kadar farklı gerekçeleri olduğu ileri sürülse de,[9] 1907'de Trabzon Fırka Kumandanı Hamdi Paşa'nın Naci Bey adlı bir subay tarafından öldürülmesi, İttihatçıların Abdülhamit yönetimine karşı Trabzon'da yaptığı ilk silahlı eylem olarak nitelendirilmiştir.[10]

II. Meşrutiyet'in ilanı, Trabzon'daki İttihatçı yapının meşruiyet kazanmasını ve faaliyetlerinin görünür kılınmasını sağlamıştır. Meşrutiyet'ten sonra İttihatçıların Trabzon'daki en önemli gövde gösterisi, 4 Ağustos 1908 günü 10-15 bin kişilik bir kalabalık halk kitlesinin telgrafhaneye doluşarak Vali Ferid Paşa ile İstinaf Müdde-i Umumisi İhsan Bey'in görevden alınması için İstanbul'a telgraf çekmesi[11] ve bu talebin yerine getirilerek Arifi Paşa'nın valilik görevine getirilmesi olmuştur. İttihat ve Terakki Kulübü'nün 27 Kasım 1908'de Zeytinlik mahallesinde görkemli açılışına vali başta olmak üzere resmi görevlilerin yanında 3000 kişinin katılması, "istibdat" rejiminin sona ermesi sevincinin ürünü olmanın ötesinde, İttihatçıların Trabzon'daki gücünü gös-

---

7 Kudret Emiroğlu, *Anadolu'da Devrim Günleri*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 239.
Selim Ahmetoğlu, *Devrim Günlerinde Trabzon*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2020, s. 26.
Mahmut Üstün, "Ferik Hamdi Paşa ve Kâtibi Naci," *Akçaabat* (gazete), 15 Mayıs, 31 Mayıs, 15 Haziran 1947.
Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal, İletişim, İstanbul, 1995, s. 61-72.
Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA) DH. MKT. 012278.00006.001.

termesi açısından oldukça dikkat çekicidir.[12] İTC'nin Başkanlığını Binbaşı İrfan Bey'in yaptığı bu dönemde Trabzon Rusumat Nazırı olan Mehmet Emin (Yurdakul) Bey de Cemiyet'in en etkili sözcüsüydü.[13] Cemiyet, Meşrutiyet'in ilanıyla gelişen bu ilgi ve coşkuyu kalıcı kılmak ve sesini geniş kitlelere duyurabilmek amacıyla 19 Eylül 1908'de Hasan Naci Yamaç'ın[14](Meşveretçi Naci) sahipliğinde *Trabzon'da Meşveret* adlı bir gazete çıkarmaya başlamıştı. Gazetenin başyazarlığını Hamallar kâtibi Sadık Bey'in yapıyor olması,[15] Cemiyet'in geniş bir toplumsal tabanda etkili olma çabasına işaret etmekteydi. 1908-1916 yılları arasında Trabzon'da İttihat ve Terakki'nin sözcülüğünü yapacak olan bu gazete, genç subayların örgütlenmesi için ciddi çaba göstermişti.[16] Bu siyasal iklimde Kasım-Aralık 1908'de yapılan Trabzon vilayeti[17] seçimlerinde[18] Meclis-i Mebusan'a Saraçzade Ali Naki, Mahmut İmadettin, Hatipzade Mehmet Emin, Nemlizade Hacı Osman Remzi, Eyüpzade İzzet, Haznedarzade Mahmut Mazhar ve Matyo Kofidi adlarındaki yedi mebus seçilmişti. Bunlardan Mahmut Mazhar, daha sonra kurulan Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na geçerek bu doğrultuda siyaset yaparken diğerleri genel olarak İttihatçılarla birlikte hareket etmeyi tercih etmişti.[19]

---

12 Ülkü Köksal, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Trabzon'da Dernek Faaliyetleri," *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, Cilt 13, Sayı 26, s. 516.
Süleyman Beyoğlu, *İki Devir Bir İnsan, Ahmet Faik Günday ve Hatıratı*, Bengi, İstanbul 2011, s. 34.
Hasan Naci Bey, 30 Temmuz 1914'te Trabzon Mebusu seçilmiş ve 14 Aralık 1914'te Meclis-i Mebusan'daki görevine başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Birinci, "Meşveretçi Naci Bey ve Gazetesi," *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 2008, Sayı: 5, s. 139-146.
Kudret Emiroğlu, "Trabzon'da Jön Türkler: Trabzon Vilayeti Terakki ve Teali Kulübü, Trabzon ve Havalisi Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti," *Trabzon*, Sayı: 3, Ankara 1989, s. 55.
Hüseyin Albayrak, *Dünden Bugüne Trabzon Basını*, Cilt: 1, Trabzon Vakfı, Ankara 2009, s. 46. Genç subayların Trabzon'daki tutum ve davranışları için bkz. Beyoğlu, *a.g.y..*, s. 34-35.
Bu tarihte Trabzon vilayeti, Trabzon merkez, Canik, Lazistan ve Gümüşhane adlı dört sancağa bağlı kaza, nahiye ve köylerden oluşuyordu.
Ayrıntılı bilgi için bkz. Rahmi Çiçek, "*Feyz* Gazetesine Göre Trabzon'da 1908 Seçimleri," *Akademik Yorum*, Sayı: 2, Kış 1992, s. 42-44.
Kudret Emiroğlu, "II. Meşrutiyet I. Dönem Meclis-i Mebusanı'nda Trabzon Milletvekilleri," *Trabzon 1991*, Ankara 1991, s. 17-18.

Meclis-i Mebusan'ın 2. devre seçimlerinin yapıldığı 1912 yılı, İttihat ve Terakki iktidarı için en sıkıntılı yıl olmuştu. 1911'de kurulan Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın İstanbul'da yapılan ara seçimleri kazanması, İttihatçıların iktidarı kaybetme tehlikesini ortaya çıkarmıştı. Bu nedenle tarihe "Sopalı Seçimler" olarak geçecek olan 1912 seçimleri öncesi ve sırasında Trabzon'da da taraflar arasında ciddi gerginlikler yaşanmıştı. İktidarı elinde bulunduran İttihat ve Terakki Fırkası'nın baskı ve yönlendirmesi sonucunda Trabzon merkezinde 14 şubede yapılan "müntehib-i sani" seçimlerinde İttihatçı adaylar İtilafçılara karşı büyük bir üstünlük elde etmişlerdi.[20] Bu seçimleri kazanan İttihatçıların önemli bir kısmı, Milli Mücadele döneminde Trabzon Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldıkları gibi, Ankara Hükümeti'ne karşı etkin bir muhalefet yürüten grubu da oluşturuyorlardı. Örneğin Kayıkçılar Kethüdası Yahya Efendi 1., Nemlizade Cemal Bey ve Hacıali Hafızzade Hakkı Bey 2., Eyüpzade İzzet Bey 4. Şubeden[21] müntehib-i sani seçilen İttihatçılardı ve bunlar Milli Mücadele döneminin Trabzon'daki önemli aktörleri arasında yer almışlardı. 1912 seçimleri sonunda Trabzon vilayetinden seçilen Kalcızade Mahmut, Nemlizade Osman, Eyüpzade İzzet, Ali Osman, Hacısalihzade Servet, Matyo Kofidi ve Hafız Mehmet Bey ve efendilerin[22] tamamı İttihat ve Terakki mensuplarıydı. 13 Ocak 1913'te yaşanan Babı-Âli Baskını ile mutlak iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki'nin kontrolü altında yapılan II. Meşrutiyet dönemi 3. devre seçimleriyle Meclis-i Mebusan'a Trabzon'dan seçilen mebuslar, 14 Mayıs 1914 ile 21 Aralık 1918 tarihleri arasında görev yapmışlardı.

I. Dünya Savaşı'nın başlaması, İttihatçıların Trabzon'daki faaliyetlerini zirveye çıkarmıştı. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmekten kaçınılamayacağını düşünmesi üzerine 2 Ağustos 1914'te seferberlik ilan etmesiyle birlikte öncelikle Kafkas Cephesinde gayrinizami harp yürütmek üzere gönüllülerden oluşan birliklerin kurulmasına karar verilmiş ve böylece

---

20 Volkan Aksoy, "Yeni Bilgi ve Belgeler Işığında Trabzon'da 1912 Seçimleri," *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 2017, Sayı: 23, s. 183-186.
Aksoy, *a.g.y..*, s. 183-185.
Türk Parlamento Tarihi, I. ve II. Meşrutiyet, Cilt 2, TBMM, Ankara, 1998, s. 569-580.

Harbiye Nezareti içinde "Teşkilat-ı Mahsusa Merkez-i Umumisi" adlı bir yapılanmaya gidilmişti. İlk başkanı Binbaşı Süleyman Askerî olan bu teşkilat 1915 yılı başından itibaren "Umur-ı Şarkiye Dairesi" adını almıştı.[23] Teşkilat-ı Mahsusa'nın Kafkas Cephesi'ndeki faaliyetlerini organize etmek için Erzurum, Van ve Trabzon'da üç şubenin kurulması kararlaştırılmıştı. Başkanlığına Dr. Bahaddin Şakir'in getirildiği bu üç şubeden, İttihat ve Terakki Fırkası merkez-i umumisinden emekli olmuş Binbaşı Yusuf Rıza Bey'in liderliğindeki Trabzon şubesi, Trabzon-Batum sahili ile Borçka'ya kadar olan bölgeden sorumluydu.[24] Bu yapının kurulmasından sonra bölgeye gelen Teşkilat-ı Mahsusa'nın Kafkas misyonu mensuplarının adeta merkez üssü konumunda bulunan Trabzon, Kara Kemal'den Dr. Bahattin Şakir'e, İttihat ve Terakki'nin Trabzon murahhaslığına atanan Yenibahçeli Nail'den[25] Rize Mutasarrıfı iken 9 Ağustos 1914'te Trabzon valisi olarak atanan Cemal Azmi Bey'e kadar ünlü İttihatçıların faaliyet alanı haline gelmişti.[26] Öyle ki bu dönemde Trabzon'daki İsviçre Oteli, adeta İttihatçıların askeri üssü haline getirilmiş, hatta Gürcistan'da Ruslara karşı isyan ve sabotajlarda bulunmak üzere bir Gürcü Lejyonu bile kurulmuştu.[27]

Yusuf Rıza Bey'in Trabzon bölgesindeki faaliyetleri sonucunda, bir kısmı hapishanedeki mahkûmlar olmak üzere binlerce gönüllüden oluşan Teşkilat-ı Mahsusa birlikleri oluşturulmuş ve bu birlikler Trabzon'dan Hopa'ya kadar olan sahillerle Artvin'e kadar uzanan Rus sınırının savunulmasını üstlenmişti. Bu birlik, Türk-Rus çatışmalarının başladığı 1914 yılının Kasım ayından Rusların Tirebolu'nun doğusundaki Harşit Çayı'na kadar olan coğrafyayı işgal ettiği Ekim 1916'ya kadar bölgenin savunmasında ciddi başarılar elde etmişti. O kadar ki Sarıka-

---

[23] Ahmet Tetik, *Teşkilat-ı Mahsusa Tarihi*, Cilt I, İş Bankası, İstanbul, 2014, s. 15-17.
Mehmet Bilgin, *Teşkilat-ı Mahsusa'nın Kafkas Misyonu ve Organizasyonları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017, s. 122.
Yenibahçeli Nail Bey, Trabzon eşrafından Kakıcıoğullarının kızı Ruhiye ile evlenmişti. İrem Barutçu, *Nail Keçili Ailesinin Üç Kuşak Trajik Öyküsü*, Destek Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 37.
Bilgin, *a.g.y...*, s. 146-147.
Arif Cemil, *Birinci Dünya Savaşında Teşkilat-ı Mahsusa*, ed. Metin Martı, Arma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 22.

mış faciasıyla muvazzaf asker sayısında ciddi kayıplar yaşamış olan 3. Ordu'nun Sahil Cephesi savunmasında Teşkilat-ı Mahsusa birlikleri, muvazzaf birliklere göre daha çok asker sayısına ulaşmıştı.

Talat Paşa'nın sadrazamlıktan istifa etmesi ve 14 Ekim 1918'de Ahmet İzzet Paşa hükümetinin kurulmasının ardından 30 Ekim 1919'da Mondros Mütarekesi imzalanmış, 5 Kasım 1918'de İttihat ve Terakki Fırkası,[28] 21 Aralık 1918'de de Meclis-i Mebusan kapatılmıştı. Her ne kadar İttihat ve Terakki Fırkası kendisini feshetmiş olsa da Talat Paşa'nın Yerebatan'daki evinde yapılan toplantıda, "Anadolu'nun köylerine kadar İttihat ve Terakki'nin elinde olduğu ve hükümetin İtilafçılara bırakılmaması gerektiği" üzerinde anlaşmaya varılmıştı.[29] Enver Paşa ülke dışına çıkmadan önce İstanbul'daki evinde yakın çevresiyle bir toplantı yapmış ve bu toplantıda Teşkilat-ı Mahsusa Başkanı olan Hüsamettin (Tugaç) Bey'e Mütareke'nin uygulamasına karşı mücadele edilmesi talimatı vermişti.[30] Bunun üzerine toplanan Ardahan Kongresi'ne civar bölgelerden de temsilcilerin katılmasını sağlamak için çeşitli vilayetlere temsilciler gönderilmişti. 7-9 Ocak 1919'da toplanan Ardahan Kongresi'nde alınan kararlardan biri de Trabzon'da çıkan *İstikbal* ve *İkbal* gazetelerinin Milli Mücadele yolunda yayın yapmalarının teşvik edilmesiydi.[31] Büyük çoğunluğu Teşkilat-ı Mahsusa temsilcilerinden oluşanların katıldığı Kars Kongresi'nde (17-18 Ocak 1919), vilayetlerde teşkilat yapacak olanlar da belirlenmişti. Buna göre Trabzon'da Alay Kumandanı Ali Rıza Bey ve Barutçuzade Hacı Ahmet Bey, Giresun'da ise Topal Osman Ağa teşkilat kurmak üzere görevlendirilmişti.[32] Trabzon'da 10 Aralık 1918'de Barutçuzade Faik Bey'in sahipliğinde ve başyazarlığında yayın hayatına başlayan *İstikbal* gazetesinin ilk sayısında çıkış amacı "umumi

---

[28] Sina Akşin, *Mutlakiyete Dönüş, 1918-1919*, İş Bankası, İstanbul, 2010, s. 21-26.

[29] Taha Niyazi Karaca, *Son Osmanlı Meclis-i Mebusan Seçimleri*, TTK, Ankara, 2004, s. 8-25.

[30] Hüsamettin Tugaç, *Teşkilat-ı Mahsusa: İki Devrin Perde Arkası*, ed. Samih Nafiz Kansu, İstanbul, 2012, s. 149-150; Özel, *a.g.y..*, s. 85.
Sebahattin Özel, *Milli Mücadelede Trabzon*, İş Bankası, İstanbul, 2012, s. 85.
Tugaç, *a.g.y..*, s. 149-150; Özel, *a.g.y..*, s. 85.

ve millî meseleleri hatırlatmaktan ve memlekete vahdet-i milliye tesisine sarf-ı gayret etmek" olarak açıklanmıştı.[33] Yayın hayatına 1908'de başlayan *İkbal* gazetesi ise, *İstikbal*'i destekleyen İttihatçılarla birlikte hareket etmese de "sol İttihatçı" bir siyasi çizgi izlemeyi benimsemişti.[34]

Bir yandan Mütareke'den sonra yaşanan gelişmelerin, diğer yandan bu iki gazetenin yarattığı kamuoyunun da etkisiyle Trabzon'da bir Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti kurulması için girişimler başlatılmıştı. Öncülüğünü İttihatçıların yaptığı çalışmalar ve toplantılar sonucunda hazırlanan Trabzon Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti'nin tüzüğü 12 Şubat 1919'da vilayet makamına sunulmuştu. Cemiyetin Trabzon merkez heyeti şu isimlerden oluşmuştu: Nemlizade Sabri,[35] Eyüpzade İzzet, Murathanzade Ziya, Barutçuzade Hacı Ahmet, Hatipzade Emin, Gazazade Hüseyin, Abanoszade Hüseyin, Hacıali Hafızzade Mehmet Salih, Molla Bekirzade Mehmet Avni, Müftüzade Hacı Mehmet ve Eyüpzade Ömer Fevzi. Barutçu, anılarında cemiyetin kurucuları arasında Ömer Fevzi gibi İtilafçılarla eşraftan bazı isimlere yer verilmesinin, cemiyetin geniş kitleleri temsil etmesini sağlama ve cemiyete karşı ileride doğabilecek oluşumları önleme çabasından kaynaklandığını belirtmiştir.[36] Cemiyetin merkez heyetinde yer alan etkili isimlerin siyasi kimlikleri şöyle özetlenebilir: Kuruculardan Eyüpzade İzzet ve Hatipzade Emin, II. Meşrutiyet Meclisi'nde İttihatçı Trabzonlu mebuslardı. Barutçuzade Hacı Ahmet Bey, Enver Paşa'nın yönlendirmesi üzerine toplanan Kars Kongresi'nde İttihatçıların Trabzon'daki örgütlenmeyi organize etmek üzere seçtiği ve görevlendirdiği kişiydi. Hacıali Hafızzade Mehmet Salih, İttihatçıların Trabzon'daki paramiliter gücünü

---

33 Faik Ahmet Barutçu, *Siyasi Hatıralar,* Cilt: 1, Yirmibirinci Yüzyıl Yayınları, Ankara, 2001, s. 32.

34 K. Yust, *Kemalist Anadolu Basını,* ed. Orhan Koloğlu, Çağdaş Gazeteciler Derneği, İstanbul, 1995, s. 50
Barutçu'nun hatıraları başta olmak üzere bu konuda yapılan çalışmaların neredeyse tamamında bu isim "Temelzade Sabri" olarak geçmekte ise de böyle bir ismin Trabzon'daki hiçbir faaliyette adının geçmemesi, "Nemlizade" olması gereken aile adının cemiyetin karar defterinin Latin harflerine aktarılması sırasında yanlışlıkla "Temelzade" olarak yazıldığını düşündürmektedir.

36 Barutçu, *a.g.y.*, s. 45-46.

hem maddi hem de siyasi açıdan destekleyen bir ailenin mensubuydu. Akrabası Hacıali Hafızzade Ömer, İttihatçılık davası olarak da bilinen davada Ankara İstiklal Mahkemesi tarafından 1926'da idam edilmişti. Ömer'in kardeşi Hakkı, aileden aldığı siyasi gücün de katkısıyla Trabzon Belediye Meclisi üyesi seçilmiş ve 1921'de bir süreliğine Trabzon belediye başkanlığı yapmıştı. Nemlizade Sabri de İttihatçıydı.[37] Bu durum da Cemiyet'in İttihatçı bir yapılanma olduğunu göstermektedir.

İttihatçıların önderliğinde kurulan Trabzon Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti'nin (TMHMC) merkez heyetinde yer alan İttihatçı olmayanlar zaman zaman diğerleriyle ciddi fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bununla birlikte, Cemiyet'in İzmir'in Yunanlılar tarafından işgal edilmesinden sonra yaptığı II. olağanüstü kongrede aldığı önemli kararlardan biri Erzurum'daki Vilayat-ı Şarkiye Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'yle birlikte Erzurum'da bir kongre toplamasıdır. Bunun için her iki cemiyet arasında 30 Mayıs 1919 günü karşılıklı telgraflar çekilerek mutabakat sağlanmıştır.[38] TMHMC'nin, Trabzon merkezden ikişer, kazalardaki cemiyet şubeleri tarafından en az birer delege seçilmesi yönünde aldığı karar sonunda bugünkü Trabzon vilayeti sınırları içinden merkezden Hacısalihzade Servet ve Abanoszade Hüseyin Avni, Maçka'dan Eyüpzade İzzet, Sürmene'den Kulaçzade Ahmet ve Eyüpzade Ömer Fevzi, Akçaabat'tan Serdarzade Hasan, Of'tan Hafız Yunus ve Vakfıkebir'den Kellecizade Abdullah Hasip Efendiler, Erzurum Kongresi delegeliğine seçilmişlerdi. Trabzon'u kongrede temsil edecek bu delegelerden Abanoszade Hüseyin Avni ve Eyüpzade Ömer Fevzi dışındakiler ya İttihatçı ya da sempatizanıydılar. Kongrede, İttihatçı olmayan iki delegenin dışındakiler Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığını desteklemiş, hatta Eyüpzade İzzet Bey otuz beş oyla Kongre'nin başkan

---

37 Trabzon'da İttihatçılar ve İtilafçılarla ilgili olarak Kâhya meselesini soruşturmak üzere Trabzon'a gelen Ali Sait Paşa'nın raporunda ayrıntılı bir liste yer almaktadır. Bkz. İsmail Akbal, "Milli Mücadelede Trabzon'da İttihatçı Örgütlenme ve Yahya Kâhya Meselesi," *Uluslararası Trabzon ve Çevresi Kültür ve Tarih Sempozyumu*, 16-18 Mayıs 2006, ed. Mithat Kerim Arslan, Hikmet Öksüz, Veysel Usta vd., Cilt I, Tarih ve Kültür Yazıları, Trabzon, 2006, s. 457-460.
Mahmut Goloğlu, *Erzurum Kongresi*, İş Bankası, İstanbul, 2011, s. 57-60.

vekilliğine seçilmişti.[39] İzzet Bey'in kongrenin başkan vekilliğine seçilmesinde, II. Meşrutiyet dönemi Meclis-i Mebusan'ında Trabzon mebusu olarak görev yapmasının yanı sıra İttihatçı kimliğiyle tanınmasının da rolü olduğu kuşkusuzdur.

Kongrede seçilen dokuz kişilik temsil heyetinde Eyüpzade İzzet ile Sacısalihzade Servet Bey gibi iki İttihatçı Trabzon delegesinin seçilmesi, Mustafa Kemal Paşa'nın da tercihinin bu yönde olduğunu göstermekteydi. Ne var ki ana gündemini İttihatçılık meselesi tartışmalarının oluşturduğu 4 Eylül 1919'da toplanan Sivas Kongresi'ne, Mustafa Kemal Paşa'nın araya Kazım Karabekir'i de sokmasına ve bütün ısrarlarına rağmen Temsil Heyeti'nde yer alan bu iki Trabzon delegesinin katılmayarak protesto etmeleri damgasını vurmuştu. Bu durum, Erzurum Kongresi'nde Mustafa Kemal Paşa'nın yanında yer alan İttihatçı delegelerin dışında kalan Mustafa Kemal Paşa muhaliflerini de birlikte hareket etmeye sevk etmiş, Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Başkanı Ziya imzasıyla Sivas'a çekilen telgraftan da anlaşılacağı üzere,[40] Trabzon adeta Mustafa Kemal Paşa'nın karşısında bir blok kurmuştu. Daha da ilginç olanı, Karabekir'in de kongreyi protesto eden iki Trabzon delegesiyle aynı fikirde olmasıydı.[41]

Sivas Kongresi sonrasında Temsil Heyeti'nin Trabzon temsilcileriyle Mustafa Kemal Paşa arasında yaşanan bu düşünce ve duruş farklılığı, zaman içinde daha da belirgin hale gelmiş, TMHMC yönetimi de muhalif tutumunu uzun süre sürdürmüştü. Amasya Görüşmeleri'nde Meclis-i Mebusan seçimlerinin yapılması kararının alınması sonrasında Ali Rıza Paşa Hükümeti'nin 7 Ekim 1919'da imzaladığı kararnameyle seçim süreci başlatılmıştı. Seçim sürecinin başlaması Trabzon'daki İttihatçı yapı ile Mustafa Kemal Paşa arasındaki bu ayrılık ve gerginliğin daha da belirginleşmesine neden olmuştu. Bu durumun en önemli nedenlerinden biri, Karabekir'in komutanı olduğu 15. Kolordu bünyesinde 15. Kafkas Tümeni komutanı olarak görev yapan ve hırçın kişiliği ve koyu İttihatçı kimliğiyle tanınan Halit (Karsıalan) Bey'in Trabzon seçimlerine müdahalede bulunmasıydı. Mustafa Kemal Paşa'nın Karabekir'i devreden

---

39 Fahrettin Kırzıoğlu, *Bütünüyle Erzurum Kongresi*, Ankara, 1993, s. 21.

40 Barutçu, *a.g.y.*., s. 197-198.
Kazım Karabekir, *İstiklal Harbimiz*, İstanbul, 1990, s. 208-209.

çıkararak doğrudan görüştüğü Halit Bey'in bu tutumu, zaman zaman Karabekir ile Mustafa Kemal arasında gerginliklerin yaşanmasına da neden olmuştu. Halit Bey'in amacı, Mustafa Kemal Paşa'nın Trabzon'dan mebus olmalarını istemediği İzzet ve Servet Beylerin seçilmelerini engellemekti.[42] Bu gelişmeler Trabzon'da, son Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı seçimlerinin yapılmasını geciktirmişti. 21 Aralık 1919'da göreve başlayan Vali Haydar Bey'in[43] pasif tutumunun da seçimlerin yapılamamasında ciddi bir rolü olmuştu. Amasya Mutabakatı gereğince başlayan seçimlerin Trabzon'da hayli gecikmesi hem Temsil Heyeti Başkanı Mustafa Kemal Paşa'yı hem de İstanbul'da Ali Rıza Paşa Hükümeti'ni rahatsız etmişti. Halit Bey'in seçimlere müdahale ettiği yönünde Harbiye ve Dahiliye Nezaretlerine çok sayıda şikâyet dilekçesinin gönderilmesi üzerine İstanbul Hükümeti tarafından bu şikâyetlerin yerinde incelenmesi için Mustafa Fevzi (Çakmak) Paşa'nın başkanlığında bir Teftiş Heyeti Trabzon'a gönderilmişti.[44] Halit Bey'in Hart İsyanı'nı bastırmak için görevlendirilerek bölgeden uzaklaştırılması üzerine Trabzon seçimleri yapılabilmiş, Mustafa Kemal Paşa'nın Halit Bey'den seçilmemesini istediği Eyüpzade İzzet Bey ve Hacısalihzade Servet Bey aday olmalarına rağmen mebus seçilememişlerdi. Buna karşın, Trabzon'la hiçbir ilgisi bulunmayan Hüsrev (Gerede) Bey, Mustafa Kemal Paşa'nın isteği ve Halit Bey'in baskısı üzerine Maçka'dan mebus seçilmişti.[45] Dolayısıyla Mustafa Kemal Paşa'nın Halit Bey aracılığıyla Trabzon seçimlerine yaptığı müdahale bir anlamda beklenen sonucu vermiş, Trabzon'da İttihatçı yapının gücü ve etkinliği bir ölçüde kırılmıştı. Ancak, başka bir açıdan bakılacak olursa, İttihatçılar da Donanma Cemiyeti'nde Talat Paşa ile çalışan ve İttihatçı fikirleriyle bilinen Trabzonlu Reiszade Ali Şükrü Bey'in

---

42 Aslıhan Kılınç, "Son Osmanlı Mebusan Meclisi Seçimlerinde Trabzon Sancağı (İttihatçı-İtilafçı Mücadelesi)," *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, Sonbahar, 2020, Y. 12, S. 23, s. 558.
Hüseyin Albayrak, *Tarih İçinde Trabzon Valileri*, Trabzon Valiliği, Trabzon, 2008, s. 294.

44 İsmail Akbal, *Milli Mücadele Döneminde Trabzon'da Muhalefet*, Serander Yayınevi, Trabzon, 2008, s. 199.
Akbal, *a.g.y.*., s. 198-200.

mebus seçilmesini sağlayarak başarı elde etmişlerdi.[46] Zira Ali Şükrü Bey, bu tarihten öldürüldüğü 27 Mart 1923'e kadar Trabzon mebusu olarak görev yaptığı sürede Mustafa Kemal Paşa karşıtı Trabzonlu İttihatçıların TBMM'deki siyasi sözcülüğünü yapacaktı. Son Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı seçimlerinde dikkat çeken diğer bir husus da I. Dünya Savaşı'nın başlangıç yıllarında Teşkilat-ı Mahsusa'nın Kafkas Misyonunun başında bulunan ve Trabzon'u adeta bir üs haline getiren Dr. Bahattin Şakir'in 1919'da Trabzon'dan mebus adayı olmasıydı. Oflu bir kadınla evli olduğu için burada bir çevresi de bulunan Bahattin Şakir, Of'tan aday olup en fazla oyu almış olsa da İttihat ve Terakki rüesasıyla yurtdışına kaçmış olması nedeniyle İstanbul Hükümeti'nin müdahalesine neden olmuştu. İstanbul'dan "vatana ihanet" suçu işlediği gerekçesiyle Bahattin Şakir hakkında soruşturma açılmış, Of seçimi iptal edilmişti.[47] Bu gelişme hem Temsil Heyeti'nin hem de İstanbul Hükümeti'nin Trabzon seçimlerine müdahale etmesine rağmen İttihatçıların Trabzon'daki gücünü koruduğunu ve belli bir tabanı olduğunu göstermekteydi.

İtilaf Devletlerinin 16 Mart 1920'de İstanbul'u fiilen işgal etmeleri ve 18 Mart'ta Meclis-i Mebusan'ı basmaları üzerine, Ankara'da bulunan Temsil Heyeti Başkanı Mustafa Kemal Paşa 19 Mart 1920'de yayımladığı genelgeyle Ankara'da toplanacak TBMM için mebus seçimlerinin yapılmasını istemişti. Çalışamaz hale gelen Mebusan Meclisi üyelerine de Ankara'ya gelme çağrısında bulunmuş, bu çağrıya ilk uyanlardan biri olan Trabzon mebusu İttihatçı Ali Şükrü Bey de Ankara'ya gitmişti. Mustafa Kemal Paşa'nın vilayetlere yaptığı bu çağrıdan bir ay önce 17 Şubat 1920'de Kapancızade Hamit Bey Trabzon valisi olarak göreve başlamıştı.[48] İttihatçı kimliğiyle tanınan Hamit Bey'in valiliğe atanması, Trabzonlu İttihatçıları oldukça sevindirmiş, Temsil Heyeti'ne karşı muhalif tavırlarının daha da güçlenmesine neden olmuştu.[49] Zira Mustafa Kemal Paşa ve 15. Tümen Komutanı

---

[46] Veysel Usta, "Ali Şükrü Bir İttihatçıydı," *Virgül*, Sayı 51, 2002, s.67-70. *Selamet*, 18 Mart 1335.

[48] Halit Eken, *Kapancızade Hamit Bey*, Yeditepe, İstanbul, 2008, s. 247.

[49] Uğur Üçüncü, *İttihatçıların Trabzon'daki Faaliyetleri*, Altınpost, İstanbul, 2012, s. 99-100.

Halit Bey'in baskısıyla son Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı seçimlerinde Trabzon'daki gücü kısmen de olsa kırılan İttihatçılar, Hamit Bey'i de arkalarına alarak yeniden Trabzon'u kontrol altına alabileceklerine inanmışlardı.

İttihatçı Hamit Bey'in valiliği döneminde Trabzon'da TBMM seçimlerinin başlaması, yeni bazı sorunları da beraberinde getirmişti. Zira Hamit Bey, Trabzon'da asayişi sağlamak ve İngilizlerin muhtemel işgalini önlemek gibi gerekçeler ileri sürerek seçim sürecinin başlatılmasını geciktirmişti. Bu nedenle gerek Mustafa Kemal Paşa gerekse Karabekir Paşa tarafından birçok kez uyarılmasına rağmen kararında ısrar eden Hamit Bey, Ankara ile Trabzon arasında yaşanan güven bunalımının daha da artmasına neden olmaya başlamış, bu gerginlikten yararlanarak başta Trabzon Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti (TMHC)[50] olmak üzere Trabzon İttihatçılarının sıkıca etrafında kenetlenmesini de sağlamaya başlamıştı. Nitekim Trabzon eşrafının, vali Hamit Bey'in de Trabzon'dan mebus seçilerek Ankara'ya gidecek heyetin başında yer alması yönünde görüş birliğine varması üzerine seçim süreci başlatılabilmişti.[51] TMHC'nin sözcülüğünü yapan *İstikbal* gazetesinde seçimlerin önemi üzerine çok sayıda yazı yazan Barutçuzade Faik Ahmet Bey adeta seçmenlere Mustafa Kemal Paşa'nın değil, "yalnızca bizim aday gösterdiklerimizi seçin" mesajı vermeye çalışıyordu.[52] TMHC'nin öncülüğünde başlatılan seçimler 10 Nisan 1920'de tamamlanarak Vali Hamit, Nemlizade Sabri, Eyüpzade İzzet, Alaybeyizade Faik ve Kadızade Mehmet Recai Beyler, I. dönem TBMM Trabzon milletvekili seçilmişlerdi. Ordulu Mehmet Recai Bey'in dışında kalan dört Trabzon mebusundan Alaybeyizade Faik Bey dışındaki üçü İttihatçıydı. Bunlardan Mehmet İzzet Bey, II. Meşrutiyet döneminde Mebusan Meclisi'nde görev yapmış, Erzurum Kongresi'nde Mustafa Kemal Paşa'nın başkan vekili olmuş ve Temsil Heyeti'ne seçilmekle birlikte Sivas Kongresi'ni protesto ederek Trabzon'daki İttihatçı örgütlenmenin simge ismi olarak ön plana çıkmış, son

---

[50] Sivas Kongresi'nde alınan karar gereğince Trabzon Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti'nin adı Trabzon Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ne dönüşmüştür.

[51] Üçüncü, *a.g.y.*., s. 102.

[52] Akbal, *a.g.y.*., s. 211.

Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında aday olmasına rağmen Mustafa Kemal Paşa'nın isteği ve Halit Bey'in seçime müdahalesi nedeniyle seçilememiş, fakat Hamit Bey'in vali olması üzerine I. TBMM'ye mebus olarak seçilmiş biriydi. Mehmet İzzet Bey Trabzon mebusu seçilerek hem Trabzon'un önemli eşraf ailelerinden biri olan Eyüpzadelerin hem de Trabzon İttihatçılarının gücünü bir kez daha göstermeyi başarmıştı. Başka bir ifadeyle, Trabzon'da I. TBMM için yapılan seçim, İttihatçılarla Mustafa Kemal Paşa arasındaki "bilek güreşi"nin İttihatçıların galibiyetiyle sonuçlandığını göstermekteydi. Ancak, bu galibiyet sevinci uzun sürmemiş, I. TBMM'ye katılmak üzere yola çıkan Trabzon ve Gümüşhane mebuslarının 6 Mayıs 1920'de Çarşamba yakınlarında uğradıkları saldırıda Trabzon mebusu Eyüpzade Mehmet İzzet ile Gümüşhane mebusu Alemdarzade Ziya Bey'in öldürülmesi süreci tersine çevirmişti.[53] Zira Mehmet İzzet Bey'in Ankara ile gergin bir ilişki içinde bulunması, bir soygun olayı olarak gerçekleşen cinayetin, Trabzonlularca, Ankara tarafından planlanmış siyasi bir cinayet olarak değerlendirilmesine neden olmuştu. TMHC Başkanı Barutçuzade Hacı Ahmet tarafından TBMM Başkanlığı'na çekilen telgrafta, cenaze törenine on binlerce Trabzonlunun katıldığı ifade edilerek cinayetin sorumlularının mutlaka bulunup cezalandırılmasının istendiği belirtilmişti. Barutçu'nun oğlu, *İstikbal* gazetesi başyazarı olan Faik Ahmet Bey'in cenaze töreninde yaptığı konuşmada, Mehmet İzzet Bey'in "padişah ile millet arasındaki yanlış anlaşılmaları kaldırmak için uğraştığını, cinayetin de buna engel olmak isteyenler tarafından işlenmiş olabileceği"ni belirtmesi, üstü kapalı olarak Ankara'yı hedef almaktaydı. Bu olay diğer Trabzon mebusları tarafından da "siyasi bir cinayet" olarak anlaşılmış olacak ki Nemlizade Sabri Bey TBMM'ye katılmadan, 18 Mayıs 1920'de TBMM'ye katılan Alaybeyizade Faik Bey ise 4 Ekim 1920'de milletvekilliğinden istifa etmişti. Trabzon Valisi olduğu halde mebus seçilen Vali Hamit Bey ise bir süre daha valilik görevinde kalmış ve 7 Temmuz 1920'de TBMM'ye katılmış olmasına rağmen aradığı ortamı bulamamış ve 15 Eylül 1920'de eski göre-

[53] Gologlu, *Üçüncü Meşrutiyet*, İş Bankası, İstanbul, 2014, s. Üçüncü, *a.g.y..*, s. 104; Akbal, *a.g.y..*, s. 214.

vini tercih ederek yeniden vali olarak Trabzon'a dönmüştü.[54] Bu görevde bir aydan az bir süre kaldıktan sonra "Trabzon'da yeni olaylara neden olabileceği" gerekçesiyle Mustafa Kemal Paşa ve Karabekir'in mutabakatıyla 4 Ekim 1920'de Erzurum Valiliğine tayin edilmişti. Bu karar Trabzon'da tepkiyle karşılanmış, başta TMHC ve belediye yetkilileri olmak üzere eşraftan elli dört imzalı bir dilekçeyle kararın iptali için TBMM'ye başvurulmuş ise de herhangi bir sonuç alınamamıştı.[55]

b) İtilafçılık: Osmanlı'nın son dönemlerinde Trabzon'da hâkimiyeti elinde bulunduran "eşraf" sınıfı, II. Abdülhamit'in uzun iktidarı döneminde de varlığını ve etkisini sürdürmüştü.[56] İttihat ve Terakki'nin kurulması ve Trabzon'da da teşkilatlanmasıyla birlikte bu eşraf kitlesinin gücü önemli ölçüde kırılmışsa da bu sınıfa mensup kişilerden birçoğu, gücünü ve varlığını sürdürebilmek için "kulvar" değiştirerek İttihatçı gruba kaymaya başlamıştı. Barutçu'ya göre eşraf sınıfının "vasf-ı mümeyyizi" menfaatçilikten ibaretti ve onlar yalnızca menfaat gördükleri yerde var olmaktaydılar.[57] Bu eşraf grubu Prens Sabahattin'in 1902'de kurduğu Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti etrafında toplanarak, bu cemiyetin Trabzon'da da bir şubesini de açmışlardı.[58] Şubenin başkanlığına Trabzon'un ayan ailelerinden Şatırzadelerden Hasan Hicabi Bey getirilmişti.[59]

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Trabzon'da siyasete egemen olan İttihatçıların karşısında, onlara muhalefet eden âdem-i merkeziyetçi bir grup varlığını sürdürmekteydi. Bu grubun gücü İttihatçılarla kıyaslanamayacak kadar sınırlı olsa da, seslerini geniş kitlelere duyurabilmek amacıyla basın-yayın hayatındaki yerlerini almışlardı. Meşrutiyet'ten önce Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin Trabzon şube başkanı olan Şatırzade Hasan Hicabi'nin 22 Nisan 1909'da çıkarmaya başladığı *Tarık* gazete-

---

[54] *Türk Parlamento Tarihi*, 1919-1923, ed. Fahri Çoker, TBMM, Ankara, 1995, s. 922-930.
Akbal, *a.g.y..*, s. 237.

[56] Geniş bilgi için bkz. Kudret Emiroğlu, "Vilayet Salnamelerine Göre Trabzon'da Bürokrasi ve Eşraf," *Kebikeç*, 2002, Sayı 14, s. 155-172.
Barutçu, *a.g.y..*, s. 44.
Cemiyetin nizamnamesi için bkz. "Trabzon'da Jön Türkler," *Trabzon 1989*, s. 61-64.
Emiroğlu, *a.g.y..*, s. 56.

si, İttihatçıların *Trabzon'da Meşveret* gazetesine karşı mücadele ediyordu. 21 Kasım 1911'de Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın kurulmasıyla birlikte Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti bu yeni fırkayla birlikte hareket etmeye başlamıştı. Meclis-i Mebusan'da Trabzon mebusu olan Mahmut Mazhar Bey'in Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na geçmesi, Trabzon'dan Şatırzade Hasan Hicabi ve bazı arkadaşlarının kendisine tebrik telgrafı çekmesine neden olduğu gibi,[60] Hürriyet ve İtilaf'ın Trabzon'da daha etkin bir mücadele dönemine girmesini de beraberinde getirmişti. Nitekim İstanbul'da yapılan ara seçimleri İtilafçıların adayının kazanması İttihatçılar açısından 1912 seçimlerini zor bir duruma sokmuştu. Hürriyet ve İtilaf'ın İstanbul'da yükselen sesi Trabzon'da da karşılık bulmuş, aralarında eski İttihatçıların da bulunduğu bir kesim Hürriyet ve İtilaf'a meyletmeye başlamıştı. Maliye Nazırı Cavit Bey'in 5 Temmuz 1911'de Trabzon'a yaptığı gezinin amaçlarından biri de İtilafçılığın buradaki yükselişini önlemekti.[61] Beklenen gerçekleşmiş ve 1912 seçimlerinde Trabzon'da İttihatçılarla İtilafçılar arasında ciddi çekişmeler yaşanmıştı. Seçim defterlerinin hazırlanması sırasında taraflar arasında yaşanan gerginlik, müntehib-i sani seçimlerinde de sürmüş; İttihatçılarla İtilafçılar arasında yaşanan gerginlik her ikisinin yayın organları olan *Trabzon'da Meşveret* ve *Tarık*'ın sayfalarına da yansımıştı.[62] Bu gazetelerde yer alan haber ve tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, gerginliklerden biri de partilerden istifa ederek diğer partiye kayıt yaptırdığı iddia edilenler üzerinden yaşanmıştı. Gerçekten de Meşrutiyet'in ilk yıllarında İttihat ve Terakki'ye üye olanların bir kısmı, İttihat ve Terakki'nin geçen yıllardaki icraatlarını yeterli bulmayarak Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın kuruluşuyla bu partiye geçmeye başlamış ve bu durum da ciddi tartışmaların yaşanmasına neden olmuştu. 1912 seçimleri İttihat ve Terakki adaylarının kazanmasıyla sonuçlanmış, Hürriyet ve İtilaf fırkası on dört sandık arasında en çok oyu, daha sonra Trabzon Belediye Başkanı olacak Gazazzade Hüseyin Efendi'nin birinci sıradan aday olduğu Boztepe ve civarındaki

---

60 Aksoy, *a.g.y..*, s. 167-168.

61 Kudret Emiroğlu, "Maliye Nazırı Cavid Bey'in Trabzon Gezisi," Trabzon, *Ankara 1990*, s. 53-59.
Aksoy, *a.g.y..*, s. 167-174.

ikinci sandıkta elde etmişti.[63] 1912 seçimlerinde Hürriyet ve İtilaf Fırkası'ndan müntehib-i sani olarak aday olan Gazazzade Hüseyin ile Çulhazade Kadri Efendiler, Milli Mücadele döneminin de önemli aktörleri arasında yer alacaktı. Bâb-ı Âlî Baskını'yla başlayan İttihat ve Terakki'nin mutlak iktidarı döneminde yaşanan Mahmut Şevket Paşa suikastından sonra taşrada kapatılan ilk gazetelerden biri, İtilafçıların *Tarık* gazetesi olmuş,[64] hem gazetenin sahibi hem de Hürriyet ve İtilaf'ın Trabzon örgütünün başkanı olan Hasan Hicabi tutuklanmıştı.[65]

Partinin kapatıldığı 1913'ten Mütareke'nin imzalandığı 30 Ekim 1918'e kadar Trabzon'da İtilafçıların kayda değer bir faaliyeti olmamıştı. Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın 10 Ocak 1919'da yeniden faaliyete başlamasından kısa süre sonra, 24 Ocak 1919'da İstanbul'da Trabzon ve Havalisi Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti kurulmuştu.[66] 1913'te gazetesi *Tarık*'ın kapatılması ve kendisinin de tutuklanmasının üzerinden beş yılı aşkın bir süre geçtikten sonra yeniden siyaset sahnesine çıkan Şatırzade Hasan Hicabi, bu cemiyetin başkanlığına getirilmişti.[67] Paris Barış Konferansı'nın başlamasıyla faaliyetlerini artıran cemiyet, Konferans'ta Ermeni meselesinin görüşülmeye başlaması üzerine Nisan ayında bir muhtıra yayımlayarak Trabzon ve havalisinin durumuna dair görüşlerini açıklamıştı. Beyannamede İttihat ve Terakki ağır ifadelerle eleştirilirken İtilaf Devletlerinden övgüyle bahsedilmişti.[68] Bölgeye yönelik Ermeni iddialarına karşı sert çıkış yapan cemiyet temsilcileri, bağımsız bir Pontus devleti kurulmasına dair yayın yapan *Pontus* gazetesi yetkilileriyle İstanbul'da bir araya gelerek oluşturulacak bir karma heyetin Paris'e gönderilmesini kararlaştırmıştı. Heyetin Paris Konferansı'nda, bölgenin Osmanlı Devleti'ne bağlı kalmak üzere "âdem-i merkeziyet"le yönetilmesini önermesi benimsenmişti.[69]

---

63 Aksoy, *a.g.y..*, s. 183-185.

64 Ali Birinci, "Trabzon'da Matbuat ve Neşriyat Hayatı (1865-1928), *İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri,* 1-3 Haziran 1988, Samsun, 1990, s. 5.
Birinci, "Trabzon'da Matbuat ve...," s. 5.
Özel, *a.g.y..*, s. 88.
Kudret Emiroğlu, *Trabzon'un Liberal Bolşeviği Rıfkı Kulaç (1896-1962),* Islık, İstanbul, 2020, s. 194.
Muhtıra metni için bkz. Özel, *a.g.y..*, s. 401-405.
Goloğlu, Erzurum Kongresi, s. 45.

Trabzon ve Havalisi Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin görüşlerinin Trabzon'daki en ateşli savunucusu Erzurum Kongresi'nde Mustafa Kemal Paşa'ya muhalefet edenlerin başında gelen Eyüpzade Ömer Fevzi idi. Mustafa Kemal Paşa'nın *Nutuk*'ta "Erzurum Kongresi'nin casusu" olarak nitelediği Ömer Fevzi, II. Meşrutiyet'in ilan edildiği günlerde İstanbul'da hukuk tahsili görmekte olup İttihatçılığıyla ön plana çıkmış bir şahsiyetti. 31 Mart Vakası'nda isyancılar tarafından öldürülen Trabzonlu Yüzbaşı İlyas Efendi'nin hatırasına "Trabzon Kahramanı Şehid-i Merhum İlyas" adlı bir destan yazan, bu destanı 18.000 adet bastırarak satışa sunan, yazdığı yazılar ve yaptığı konuşmalarla 31 Mart isyancılarını ve Meşrutiyet karşıtlarını sert bir üslupla eleştirdiği için İttihatçılık propagandası yaptığı gerekçesiyle İtilafçı *Tarık* gazetesi tarafından ağır ifadelerle eleştirilen Ömer Fevzi, Mütareke'den sonra İttihatçı düşmanı kesilmiş,[70] Goloğlu'nun ifadesiyle "müfrit muhalif"e dönüşmüştü. 1918 yılı sonbaharında Trabzon'a dönen Ömer Fevzi, 15 Kasım 1918'de *Selamet*[71] adlı bir gazete çıkarmaya ve burada İttihatçılar aleyhine yazılar yazmaya başladığı gibi, İttihatçı avı başlatan Damat Ferit Paşa'ya Trabzon'daki İttihatçıların listesini de jurnallemişti.[72] Barutçu'ya göre Ömer Fevzi'ye, 12 Şubat 1919'da kurulan TMHMC kurucuları arasında yer verilmesinin nedeni, dışarıda kalması durumunda cemiyet çalışmalarına vereceği zararın önlenmeye çalışılmasıydı. Ömer Fevzi'nin TMHMC içindeki en önemli muhalif tavrı, TMHMC'nin 1. Kongre'sinde, cemiyet ve bölge halkının taleplerini hem İstanbul Hükümeti hem de İtilaf Devletleri temsilcilerine iletmek üzere İstanbul'a gönderilecek heyetin seçimi sırasında ortaya çıkmıştı. Yapılan gizli oylamada İstanbul'a gidecek heyete seçilen akrabası Eyüpzade Mehmet İzzet Bey'e itiraz eden Ömer Fevzi İstanbul'a gidecek heyet içinde İttihatçı kimliğiyle tanınanların yer almaması gerektiği hususunda ısrarcı olmuştu. Bunun üzerine Mehmet İzzet Bey heyetten çekilmek zorunda kalmıştı.[73] Ömer Fevzi'nin başını çektiği heyet İstanbul'a giderek 26 Mayıs'ta toplanan Saltanat Şurası'na

[70] Barutçu, *a.g.y.*., s. 38.
Albayrak, *a.g.y.*., s. 145.
Barutçu, *a.g.y.*., s. 33.
Barutçu, *a.g.y.*., s. 106-107.

katılmış, Tevfik Paşa'ya Trabzon bölgesi hakkında bir muhtıra sunduktan sonra Padişah Vahdettin'le de görüşmüştü. Ömer Fevzi'nin öncülüğünü yaptığı heyetin faaliyetlerinin, kendilerine verdiği yetkinin sınırlarını aştığı gerekçesiyle TMHMC tarafından görevlerinin tamamlandığı belirtilerek 23 Mayıs 1919'da heyet geri çağrılmıştı.[74]

15 Mayıs 1919'da İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali üzerine olağanüstü kongreyi toplayan Cemiyet, 30 Mayıs'ta Vilayat-ı Şarkiye Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti ile Erzurum Kongresi'nin toplanması için mutabakata vararak kongreye katılacak delegelerin seçimi için çalışmalar başlatmıştı. Cemiyet şubeleri tarafından merkezde ve kazalarda yapılan seçimlerde birer delege seçilmesi tamamlanmış olmasına rağmen Ömer Fevzi'nin kayınbiraderinin kaymakam vekili olduğu Sürmene'den ikinci delege olarak seçilmesi sağlanmıştı. Böylece Erzurum'a giden Trabzon delege heyeti içinde yer alan Ömer Fevzi, kongrede Mustafa Kemal Paşa'ya karşı muhalefet eden delegelerin öncülüğünü yapmış ve kongre sonuç bildirgesini imzalamadan Erzurum'dan ayrılarak Trabzon'a dönmüştü. Gazetesi *Selamet*'te, kongre kararları aleyhindeki görüşlerini tefrika olarak yayımlayan Ömer Fevzi, yazısında Mustafa Kemal Paşa ve Rauf Bey'i hedefine alarak kongrenin İttihatçıların kontrolünde olduğunu, bu nedenle ülkeyi yeni bir felakete sürükleyeceklerini ileri sürerek Erzurum Kongresi'ne duyulan güvenin sarsılmasına çalışmıştı.[75] Bunun üzerine hakkında takibat başlatılan Ömer Fevzi, kurtuluş çaresi olarak işgal altında bulunan İstanbul'a kaçmayı uygun bulmuştu. Ömer Fevzi'nin şehri terk etmesi, Trabzon'daki İtilafçı ve İstanbul Hükümeti yanlılarının etkisini azaltmış, fikirlerini yayabilecekleri bir yayın organından mahrum bırakmıştı.

İstanbul Hükümeti tarafından mülki idarenin elde tutulması, İttihatçılığın etkin olduğu Trabzon vilayetinin kontrol edilmesinin en etkili yolu olarak görülmekteydi. Bu nedenle yapılan ilk hamle, 1919 yılı başlarında Trabzon'da görev yapmakta olan Vali Süleyman Necmi ve polis müdürü Refik (Koraltan) Bey'in

---

74 Özel, *a.g.y.*, s. 99.
Veysel Usta, "Erzurum Kongresi'nin 'Casus'u Ömer Fevzi Bey ve Kongre Kararları Aleyhindeki Yazıları," *Tarih ve Toplum*, Sayı 45, Cilt 8, Eylül 1997, s. 53-58.

görevden alınması ve I. Damat Ferit Paşa Hükümeti tarafından 12 Nisan 1919'da valilik görevine Mehmet Galip Bey ile polis müdürü Rasim Bey'in atanması olmuştu. Başlangıçta 3. Ordu Müfettişi Mustafa Kemal Paşa'nın emirlerini yerine getiren Mehmet Galip, bir süre sonra İstanbul Hükümeti ve padişahla birlikte hareket ederek milli harekete karşı uygulamaları nedeniyle Mustafa Kemal Paşa'nın emriyle Kazım Karabekir tarafından 24 Eylül 1919'da tutuklanarak İstanbul'a gönderilmişti.[76] İkinci etkisiz girişim ise hem İttihatçı hem de milli harekete yakınlığıyla bilinen vali Hamit Bey'in, İstanbul Hükümeti tarafından 22 Nisan 1920'de görevden alınmasıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştı.[77] Karadeniz sahillerinin kontrolünü kaybetmek istemeyen İstanbul Hükümeti Kurmay Albay Trabzonlu Pirselimzade Hacı Hamdi Bey'i 22 Nisan 1920'de Trabzon valisi olarak atamış, fakat Nemlizadelerin damadı olan ve İstanbul Hükümeti'ne yakınlığıyla tanınan Hamdi Bey'e, Trabzon İttihatçılarının yanı sıra hem Ankara hem de Karabekir tepki göstermiş, bunun üzerine valilik görevine başlayamadan Trabzon'dan ayrılmak zorunda kalmıştı.[78] Ankara Hükümeti tarafından vali vekilliğine 3. Kafkas Fırkası komutanı Rüştü Bey'in vekaleten atanması ve İtilafçıların Trabzon'daki sesi olan Ömer Fevzi'nin şehri terk etmesi nedeniyle İstanbul Hükümeti'nin Trabzon'da hükümsüz hale gelmesi, İtilafçılığın Trabzon'daki suskunluğunu da beraberinde getirmişti. Başka bir ifadeyle, Ömer Fevzi ve Âdem-i Merkeziyetçiler, İttihatçı blok tarafından tasfiye edilmişti.[79] Konumuz olan Suphi cinayetiyle ilişkilendirecek olursak, olayın yaşandığı Ocak 1921'de Trabzon'da İtilafçılığın varlığından ve etkisinden söz edilemez.

---

[76] Kazım Karabekir, *İstiklal Harbimiz*, İstanbul, 1969, s. 269. Mehmet Galip Bey'in görevden alınmasından sonra Trabzon valiliğine kısa bir süre vekâleten Tümen Komutanı Rüşdü Bey, ardından vekâleten (Eylül 1919-Aralık 1919) Defterdar Hüseyin Avni Bey atanmış, daha sonra asaleten (21 Aralık 1919-Ocak 1920) Ali Haydar Bey ve ardından 25 Ocak 1920-23 Haziran 1920) Hamit Bey atanmışlardır. Bkz. Albayrak, *Tarih İçinde Trabzon Valileri*, s. 293-298.
Özel, *a.g.y.*., s. 263.
Mesut Çapa ve Veysel Usta, *Milli Mücadele'de Trabzon Vilayetiyle Yazışmalar*, Trabzon Valiliği, Trabzon 1995, s. X-XX.
Emiroğlu, *Trabzon'un Liberal Bolşeviği*, s. 206.

c) Bolşeviklik: Trabzon'da Bolşeviklikle ilgili fikirler Rusya'da yaşanan Ekim Devrimi'nden sonraki süreçte belirmeye başlamış olmakla birlikte Bolşeviklerle organik bir ilişkiye dönüşmesi 1920'den sonra gerçekleşmişti. 16 Mart 1920'de İstanbul'un fiilen işgali ve 18 Mart'ta Meclis-i Mebusan'ın basılması üzerine Mustafa Kemal Paşa ve Kazım Karabekir, Sovyet Rusya'yla daha ciddi ilişki kurulması için Bakü'de bulunan Dr. Fuat Sabit'e gönderilen haberler neticesinde "Bakü Guruppası" diye bilinen Türkiye Komünist Fırkası kurulmuştu.[80] Bakü'nün Sovyet işgaline uğramasından kısa süre sonra Dr. Fuat Sabit ve Halil (Kut) Paşa Moskova'ya gidip burada Bolşevik Parti komiserleriyle görüşerek Anadolu'daki emperyalist işgale karşı yardım istemişlerdi.[81]

Türk-Sovyet ilişkilerindeki bu yakınlaşmanın da etkisiyle, etkili bir basın-yayın hayatına ve Anadolu'nun diğer vilayetlerine göre ciddi bir entelektüel birikime sahip olan Trabzon'da Bolşevizme duyulan ilgi artmaya başlamıştı. Üstelik Paris Konferansı'nda Doğu Anadolu ve Doğu Karadeniz bölgesine yönelik bağımsız devlet kurulması taleplerinin ortaya çıkması, buna karşılık Trabzonluların Sovyet Rusya'nın yardımına ihtiyaç duyulduğu konusundaki düşüncelerinin karşılık bulması, Bolşevizme duyulan ilgiyi daha da ön plana çıkartmıştı. Anadolu'nun her yerinde olduğu gibi Trabzon'da da Bolşevizm sempatizanlığı giderek yaygınlaşmaya başlamıştı. Bu eğilime karşılık, Trabzon'da geniş halk katmanlarının Bolşeviklik hakkında yeterli bilgiye sahip olduğu da söylenemezdi. Bununla birlikte, Mustafa Suphi'nin yönetimine geçen TKF'nin Anadolu'da örgütlenme imkânı bulabileceği en uygun kentlerden biri, uzun yıllardan beri Doğu-Batı ticaretinin transit limanı olan ve önemli sayıda amelenin çalıştığı Trabzon'du. Nitekim TKP tarafından Anadolu'da teşkilatlanmak üzere Salih Zeki, Yusuf Kemal ve Süleyman Sami gibi isimlerin görevlendirilmesi kararlaştırılmıştı. Bu gruptan Süleyman Sami teşkilat kurmak üzere Trabzon'un da içinde bulunduğu bazı Anadolu kentlerine gelmiş ve birçok devlet memurunu da teşkilat içine almıştı. Trabzon'da asıl örgüt kurma görevi Yusuf Kemal'e verilmişti. Yusuf Kemal, Trabzon'da

---

80 Emel Akal, *İştirakiyuncular, Komünistler ve Paşa Hazretleri*, İletişim, İstanbul 2013, s. 47.

Akal, *a.g.y..*, s. 147.

kaldığı süre içinde 240 kişilik bir teşkilat kurmuştu.[82] 22 Temmuz 1920'de Trabzon'a gelen Yusuf Kemal'in Trabzon'da kurduğunu zannettiği Bolşevik teşkilatta yer alan İskele Kâhyası Yahya, Trabzon Mebusu Hafız Mehmet ve Halim Efendi'den oluşan Trabzon Teşkilat İdare Heyeti, aslında şehrin önde gelen İttihatçılarından oluşmaktaydı.[83] Başka bir ifadeyle, konuya dair TKF merkezine sunulan 25 Eylül 1920 tarihli bir raporda "Yusuf Kemal Yoldaş tarafından kayıkçılar ve hamallar arasında bir teşkilat yapılmış fakat bu teşkilata zenginler, Müdafaa-i Hukukçular ve burjuvalar dahildi. Mesela Yahya Reis bu işe dahil idi"[84] ifadesinin yer alması, önemli bir başarı olarak gösterilmekteydi. Halbuki Suphi ve arkadaşlarının Anadolu'ya geçme kararı almadan önce, teşkilat kurmak için Trabzon'a gönderdikleri TKP görevlileri, Trabzon Limanı işçilerini örgütlemede oldukça tedbirsiz ve tecrübesiz davranmışlar, burjuvaları Bolşevik örgüt içine aldıklarına inanmışlardı.

Halbuki durum tam tersiydi. Yani Müdafaa-i Hukukçu İttihatçılar Bolşevik olmamış; aksine, Bolşevikler İttihatçıların kontrolüne girmişti. Giresun'da Bolşevik teşkilatlanmada da buna benzer bir durum yaşanmış; Teşkilat-ı Mahsusa üyesi olan Topal Osman da Giresun teşkilatını kontrol altına aldığı için "Bolşevik" olarak tanınmış, hatta Kafkas Cephesi 6 numaralı kayıt şubesi şefi Plehanov Zinin tarafından Eylül 1920'de yazılan bir mektupta Osman Ağa "Giresun Şehri Komünist Parti Temsilcisi" olarak tanımlanmıştı.[85] Aslında bu durum, İttihatçı liderlerin Almanya'da kurdukları İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı'nın[86] faaliyetleri çerçevesinde üstlendikleri rolün sahneye koyulmuş şekliydi. Enver Paşa bu planın gereği olarak 1920 yazında Moskova'ya geçip burada Sovyet yetkilileriyle temas kurarak onların desteğini almış, Bakü'de 1 Eylül'de başlayacak

---

[82] *Türkiye İştirakiyun Teşkilatlarının Birinci Kongresi, Tutanaklar- Belgeler*, Der. Emel Seyhan Atasoy, Meral Bayülgen, TÜSTAV, İstanbul 2008, s. 243.
Akal, *a.g.y.*., s. 138.
TUSTAV Arşivi, 513, CD 8. Klasör: 10.36, Belge no: 378-535.
Osman Fikret Topallı, *Müdafaa-i Hukuk ve İstiklal Harbi Tarihlerinde Giresun*, ed. Veysel Usta, Serander Yayınevi, Trabzon, 2011, s. 425.
Zafer Toprak, Bolşevik İttihatçılar ve İslam Kominterni, *Tarih ve Toplum*, Temmuz 1917, Sayı 43, s. 6-9.

Doğu Halkları Kurultayı'na katılma imkânı da elde ederek 26 Ağustos 1920'de Bakü'ye gelmişti. Zira Sovyet yönetimi Enver Paşa ile ilişki kurarak kendi coğrafyasında yaşayan Müslüman ve Türk halklarına Enver Paşa'nın kendileriyle birlikte çalıştıklarını gösterecek ve onların güven ve desteğini alacaktı.[87] Enver Paşa ise Sovyet yönetiminin kendisine gösterdiği ilgiyi ön plana çıkararak Anadolu'daki anti-emperyalist mücadelenin en etkili ve güçlü liderinin kendisi olduğunu göstermek istiyordu. Enver Paşa ile Sovyet yönetimi arasındaki bu yakınlaşma, Türkiye'deki İttihatçıların yayın organlarında Bolşeviklik hakkında övgü dolu yayınlar yapılmasına neden olmuştu. Bu durumdan, İttihatçılığın oldukça güçlü olduğu Trabzon da nasibini almış, *İstikbal* ve *İkbal* gazetelerinde Bolşeviklik lehinde yazılar yayımlanmıştı. *İkbal* gazetesinde yayımlanan bir yazıda Bolşevizmin "Türkiye için tek kurtarıcı düşünce" olduğuna dair bir yazı da çıkmıştı.[88] Hatta *İkbal*'in 20 yaşındaki mürettibi Hamdi oğlu Mahmut, Türkiye Komünist Gençler Birliği üyesiydi.[89]

Bakü'de 1-7 Eylül 1920 tarihleri arasında yapılacak olan I. Doğu Halkları Kurultayı'nın duyulması, Anadolu vilayetleri arasında en büyük coşkuyu Trabzon'da yaratmıştı. Trabzon'dan kongreye katılımı sağlamak üzere Trabzon'a gelen TKP'li Salih Zeki, çok sayıda katılımcının Bakü'ye gitmesinde etkili olmuştu.[90] Trabzon'dan delege olarak seçilen ilk kafile Rusların gönderdiği gemiyle 12 Ağustos 1920'de Bakü'ye hareket etmişti. Bu kafilede Trabzon mebusu Hafız Mehmet Bey, Hilmi Efendi, Saffet Efendi, Yazıcızade Ali, Kayıkçılar Kâtibi Süleyman Efendi, Yahyareiszade Zekeriya Efendi (Kâhya Yahya'nın kardeşi), Kayıkçı Kır Ali, Doktor Şaban Efendi, Dava Vekili Tahsin Efendi, Mülazım Ali Efendi (Nail'in kardeşi) yer almaktaydı. İkinci kafile de 21 Ağustos'ta Trabzon'dan ayrılmıştı.[91] Trabzon'dan Bakü Kurultayı'na katılan

---

87 Yavuz Aslan, *Türkiye Komünist Fırkası'nın Kuruluşu ve Mustafa Suphi*, TTK, Ankara, 1997, s. 165.

88 Veysel Usta, "Trabzon'da Bolşevik Bir Aydın: Kahkahacı Esat Ömer Eyyubi," *Müteferrika*, Sayı 41, Bahar 2012, s. 51.

89 Emiroğlu, *Trabzon'un Liberal Bolşeviği*, s. 212.

90 Aslan, *a.g.y.*
Yavuz Aslan, *Birinci Doğu Halkları Kurultayı*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2007, s. 220.

toplam 26 delege[92] arasında Kayıkçılar Cemiyeti, Bakkallar Cemiyeti, Ziraatçılar Cemiyeti, Mühendisler Cemiyeti, Dülger, Sıvacı ve Köylü Cemiyeti, Dava Vekilleri Cemiyeti, Amele ve Rençberler Cemiyeti ile Kadınlar Cemiyeti adına meslek grupları temsilcileri de yer almıştı. İlk kafilede yer alanların tamamı İttihatçılardan oluşmuş, bunlardan üçü TKF'li Yusuf Kemal'in kurduğu Bolşevik "Trabzon Teşkilat İdare Heyeti" üyesiydi. Ayrıca, ünlü İttihatçılar Dr. Bahaddin Şakir ve Küçük Talat da Trabzon esnafları adına Trabzon'dan Bakü Kongresi'ne katılanlar arasındaydı.[93] Anlaşılan o ki I. Doğu Halkları Kurultayı'na Bolşeviklik adına Trabzon'dan katılan heyet, İttihatçıların kontrolü altındaydı. İttihatçılarla ilişkisi bulunmayan bir grup Bolşevik ise motorları Karadeniz'de fırtınaya yakalandığı için ancak Kurultay sona erdikten sonra Bakü'ye ulaşabilmişti.

d) Ankara Hükümeti: Milli Mücadele'de kongreler döneminde Trabzon'da oluşan siyasi yapı, İttihatçılarla ilgili yukarıdaki bölümde ana hatlarıyla özetlenmeye çalışıldı. Erzurum Kongresi'nde Mustafa Kemal Paşa'nın yanında bulunan İttihatçıların Sivas Kongresi'ni protesto etmeleri, Trabzon'da bütün siyasi yapıların Mustafa Kemal Paşa karşıtı bir muhalefet yarattığı, bu muhalefetin I. TBMM için yapılan Trabzon seçimlerinde Vali Hamit Bey'in de desteğiyle daha da kemikleştiği ifade edilmişti. TBMM'nin açılmasından sonraki süreçte İttihatçı kimliğiyle bilinen milletvekili Eyüpzade Mehmet İzzet Bey'in Çarşamba yakınlarında bir cinayete kurban gitmesi, Ankara karşıtlığının daha da yükselmesine neden olmuştu. İttihatçı vali Hamit Bey'in Trabzon mebusu olarak TBMM'de çalışmak yerine mebusluktan istifa ederek 30 Eylül 1920'de yeniden vali olarak Trabzon'a dönmesi, Ankara karşıtlığını en yüksek raddeye çıkarmıştı. Hamit Bey'in Trabzon'da kalmasını sakıncalı bulan Ankara Hükümeti, ancak birkaç hafta görev yapabilen Hamit Bey'i Erzurum'a tayin ederek Trabzon'daki İttihatçı yapıyı önemli bir destekten yoksun bırakmaya çalışmıştı. Hamit Bey'in yerine Ekim 1920'de

---

92 Arslan, *a.g.y.*., s. 228-230.
Erol Şadi Erdinç, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Yargılamaları, Ankara İstiklal Mahkemesi ve Siyasi Yargılama*, Cilt 3, İş Bankası, İstanbul, 2018, s. 51.

Sabri Bey'i Trabzon vali vekili olarak atayan Ankara Hükümeti,[94] bununla yetinmeyerek istihbarat akışını da kontrol altına alabilmek amacıyla Feridun (Kandemir) Bey'i Trabzon istihbarat müdürlüğüne atamayı gerekli görmüştü. Ancak, emniyetin bu kritik görevine Feridun Bey'in atanması Trabzon İttihatçıları tarafından, teşkilattaki güçlerinin zayıflayacağı gerekçesiyle ciddi bir tepkiyle karşılanmıştı. "Trabzon Trabzonlularındır" propagandasının yapıldığı günlerde yapılan atamaya Trabzon eşrafından ciddi tepkiler yükselmişti.[95] Kâhya Yahya, Feridun Bey'in tayinine, "İçimizde hafiye istemiyoruz. İstihbarat Müdürü ne demekmiş? Lüzumu yok burada böyle işin. Gizli kapaklı işlerimiz varsa onlar bizim işlerimizdir. Ankara'ya değil ya, istersen Allah'a yaz. Trabzon Trabzonlularındır. Daha var mı bir diyeceğin, senin? Çık git memleketimizden, yoksa vallahi yakarım adamı ben" sözleriyle karşı çıkmıştı.[96] Bunun üzerine istihbarat müdürlüğü Tiflis'e nakledilerek Feridun Bey görevini burada sürdürmeye başlamıştı.[97] Yine aynı günlerde, İttihatçıların adamı olduğu gerekçesiyle Ankara tarafından görevden alınan Emniyet Müdür Vekili Rauf Efendi'nin yerine Faik Efendi atanmıştı. Bu atamaya karşı çıkan TMHC başkanı Barutçuzade Hacı Ahmet imzasıyla 15 Ocak 1921'de valiliğe yazılan yazıda Faik Efendi'nin Trabzon'a gelirken uğradığı Samsun'da Bakü'den gelen Bolşevik Nedim Agâh ile görüştüğü gerekçesiyle göreve başlatılmaması gerektiği ifade edilmişti. Barutçu'nun bu talebinin, hiçbir değişikliğe uğramaksızın vali Sabri Bey tarafından aynı gün Dahiliye Vekaleti'ne iletilmesi,[98] TMHC'nin valilik üzerindeki etkisini ortaya koymaktaydı. Anlaşılan o ki vali Sabri Bey de Trabzon'daki ittihatçı yapının etkisi alına girmişti. Nitekim Sabri Bey'in vali vekilliği dönemi, Trabzon ile Ankara arasındaki gerginliğin zirve noktasına ulaştığı dönem olmuştu. Bakü Kurultayı'ndan sonra Trabzon'a gelen Yenibahçeli Nail, Küçük Talat ve Kuşçubaşı Hacı

[94] Çapa, Usta, *a.g.y.*., s. xi.
Akbal, *a.g.y.*., s. 239.
Berna Türkdoğan Ünsal, "Feridun Kandemir," *Atatürk Ansiklopedisi,* https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/feridun-kandemir/ (son erişim tarihi 4 Ağustos 2023).
Akbal, *a.g.y.*., s. 239.
Bu belgelerin aslı şahsi arşivimdedir.

Sami'den sonra Moskova'da Lenin ile görüştükten sonra Enver Paşa'nın amcası Halil (Kut) Paşa da 1921 Şubat'ında Trabzon'a gelmişti. Halil Paşa'nın da Trabzon'a gelmesinden kuşkulanan Mustafa Kemal Paşa hem tümen komutanı Nuri Bey'e hem de vali vekiline telgraf çekerek Halil Paşa'nın vapurdan karaya çıkarılmasına izin verilmeden geri gönderilmesi talimatını vermişti. Halil Paşa kendisine tebligat yapılmasına rağmen karaya çıkmakta ısrar etmiş ve Soğuksu'da kendisine tahsis edilen köşke yerleşmişti. Ankara'nın bu kararını protesto eden İttihatçılar, muhtemel bir zorla çıkarma girişimine karşı Halil Paşa'nın ikamet ettiği köşkün bahçesine Kâhya Yahya'nın silahlı adamlarını yerleştirmişlerdi. Ankara'nın bu kararına Enver Paşa da müdahil olmuş, amcası Halil Paşa'ya yazdığı mektupta Anadolu'yu terk etmemesini istemişti.[99] Ankara, Halil Paşa'nın Trabzon'dan çıkarılmasında ısrarcı olamasa da Trabzon'daki Halk Şuralar Fırkası adlı örgütlenmenin başı olan Küçük Talat ile Naim Cevat'ın şehri terk etmesi konusunda kararlı davranmış, yetkililere ardı ardına talimatlar vermeyi sürdürmüştü.[100] Bu gelişmeler sonunda Halil Paşa ikna edilerek, Küçük Talat ve Naim Cevat ise zorla Nisan 1921'de İstanbul'a gönderilerek Trabzon'dan uzaklaştırılmıştı. Böylelikle Ankara Hükümeti, Enver Paşa'nın Anadolu planının merkez üssü olan Trabzon'u kısmen de olsa kontrol etme imkânı elde ettiğini düşünmüştü. Ancak, durumun hiç de böyle olmadığı, Dr. Nazım'ın, Cavit Bey'e gönderdiği Mayıs 1921 tarihli mektubundaki "Anadolu-i Şarkîde eski arkadaşlarımız faaliyettedir ve zi-nüfuzdur. Temin edildiğine göre hemşehrimiz Sarı'nın (Mustafa Kemal) nâfiz olmadığı bu bölgede Kara'nın (Kazım Karabekir) bile nüfuzu gölgede bırakılmıştır" ifadelerinden açıkça anlaşılmaktaydı.[101] Anlaşılan o ki İttihatçı yapı Trabzon'da derinlere kök salmış bir ağaç halini almıştı ki, Ankara Hükümeti'nin aldığı tedbirler ve yaptığı yeni düzenlemeler bu ağacın dallarını budamaktan öte bir etki yaratmamıştı.

Halil Paşa ve Küçük Talat Trabzon'dan uzaklaştırılmış olmalarına rağmen, olaylar Ankara Hükümeti'nin beklentisi doğrul-

---

99 Akbal, *a.g.y..*, s. 327-328.

100 Bu konudaki yazışmalar için bkz. Çapa, Usta, *Trabzon Vilayetiyle Yazışmalar.*
Tunçay, *a.g.y..*, s. 277.

tusunda gelişmemiş, Enver Paşa'nın Batum'a gelmesiyle yeni bir aşama kaydetmişti. İttihatçıların üst düzey kadrosuyla görüşerek[102] Anadolu planını realize etmek için 1921 yılı yazında Batum'da kongre düzenleyen Enver Paşa ile buluşmak üzere bu toplantıya Trabzon'dan İttihatçıların önemli isimleri de katılmıştı. Trabzon'daki Enverci teşkilat İİCT'nın lideri olan Küçük Talat İstanbul'dan,[103] Trabzon mebusu Hafız Mehmet ise Trabzon'dan hareketle Batum Kongresi'ne katılmış[104] ve Enver Paşa'nın Trabzon üzerinden Anadolu'ya geçme planı gözden geçirilmişti. Zira Batı Cephesi'nin Kütahya-Eskişehir savaşlarında yaşanan yenilgi üzerine Sakarya Nehri'nin doğusuna çekilme kararı alması, Anadolu planının uygulamaya koyulması için uygun bir zemin oluşturmuştu. Bu planın Trabzon'daki en önemli ismi, TMHC ile yakın ilişki içinde olan ve Trabzon Limanı üzerinden ihraç ve ithal edilen mallardan Müdafaa-i Hukuk vergisi alan ve 1000 silahlı adamıyla paramiliter gücün başındaki Kâhya Yahya idi. Enver Paşa tarafından "Ali" takma adıyla, Kâhya Yahya'ya yazılan ve Trabzon'a gelerek paramiliter örgütünün koruması altında Batı Cephesi'ne ulaşıp komutayı ele alma planını içeren mektup Ankara Hükümeti'nin eline geçmişti. Söz konusu mektupta, Trabzon planının uygulayıcılarından ve Teşkilat-ı Mahsusa'nın en önemli isimlerinden biri olan Kuşçubaşı Hacı Sami'nin Enver Paşa tarafından özel olarak Trabzon'a gönderilmesi[105] önem arz etmekteydi. Hacı Sami, Trabzon'da Kâhya'nın yakın adamlarından Gâvur İmam ile yakın temas halinde çalışmakta ve İttihatçılarla gizli görüşmeler yapmaktaydı.[106] Her ne kadar Halil Paşa ve Küçük Talat'ın Trabzon'dan çıkarılmasıyla tehlikenin azaltılmış olduğu düşünülmüş olsa da Enver Paşa'nın Batum'da düzenlediği kongrenin, Ankara Hükümeti ve Mustafa Kemal Paşa açısından ciddi bir tehdide dönüştüğü ortaya çıkmış, Trabzon'daki bu İttihatçı yapıya karşı daha etkin tedbirlerin alınması gerekli görülmüştü. Bu nedenle Ankara'nın isteği doğrultusunda harekete geçen Karabekir tarafından tümen komutanı Seyfi Bey'e İs-

102 Özdinç, *a.g.y..*, s. 64-66.

103 Özdinç, *a.g.y..*, s. S. 64.

104 Özel, *a.g.y..*, s. 235.

Özdinç, *a.g.y..*, s. 72-73.

106 Özdinç, *a.g.y..*,, s. 30.

kele Kâhyası'nın tutuklanması talimatı verilmişti.[107] Ancak, Seyfi Bey'in bu talimatın gereğini yapacak hem gücü hem de vali Naci Bey'in başında bulunduğu mülki idareden yeterli desteği yoktu. Bu gelişmeler üzerine Mustafa Kemal Paşa tarafından "gayet mahrem" ve "bizzat açılması" kaydıyla vali Naci Bey'e çekilen telgrafta, "Enver Paşa'nın tebdil-i nâm ve kıyafet ederek sevahilin bir noktasından Anadolu'ya gelmeye teşebbüs edeceği hakkında bazı istihbarat vardır. Müessir tedâbir ittihazıyla böyle bir vaziyete teması halinde derhal kendisinin tevkifiyle iş'arı" talimatı verilmişti.[108] Öte yandan Fevzi Paşa da Mustafa Kemal Paşa'nın talimatına uygun davranarak ordu komutanlıklarına, Enver Paşa'nın Moskova'da ortadan kaybolduğunu, memlekete girmesi halinde tutuklanarak Ankara'ya gönderilmesi talimatını vermişti.[109] Kazım Karabekir, Enver Paşa'nın Anadolu'ya geçme planını, "Bolşevikler, Anadolu'da Mustafa Suphi ve benzerleri ile yapamadıkları kızıl inkılabı Enver Paşa ve rüfekası vasıtası ile yaptırmaya çalışacaklar ve bittabi akabinde hâkimiyeti kendi ellerine alarak inkılap yapanları da imha edeceklerdir" şeklinde değerlendirmişti.[110] Milli Mücadele'nin lider kadrosunun bu tespit ve uyarılarına rağmen Naci Bey'in söz konusu yapıyla yeterli derecede mücadele edemeyeceği kanaatine varılmış olmalı ki görevden alınarak Trabzon valiliği görevine 26 Ağustos 1921'de Ebubekir Hazım (Tepeyran)[111] getirilmişti.

Bu tarihlerde mülki idarenin yanı sıra merkezi Trabzon'da bulunan III. Kafkas Tümeni komuta kademesinin durumuna da bakmak yararlı olacaktır. 26 Eylül 1920'de 3. Tümen Komutanlığı'na Rüşdü Bey[112] atanmış, yeni vali atanıncaya kadar bir süre Trabzon vali vekilliği görevinde de bulunmuştu. Rüşdü Bey göreve başladığı günlerde TMHC yetkilileri ve eşrafla görüşerek Trabzon ahvalini (ahalisi mi demek istediniz?) sakinleştirmeye çalışmış olsa da[113] kendisi de İttihatçı olduğu için Trabzon'daki

---

107 Özel, *a.g.y..*, s. 237.

108 Telgrafın ıslak imzalı sureti şahsi arşivimdedir.

109 Kazım Karabekir, *İstiklal Harbimizde İttihat ve Terakki Erkânı*, İstanbul, 1990, s. 138-139.
Murat Bardakçı, *Enver*, İş Bankası, İstanbul 2015, s. 225.
Tepeyran, *a.g.y..*, s. 229.
İzmir Suikastı davasında 1926'da idam edilmiştir.
Çapa, Usta, *a.g.y..*, s. x.

İttihatçı yapıya karşı etkili önlemler alamamıştı. Rüşdü Bey'in Doğu Cephesi harekâtına katılması üzerine, yerine atanan Enver Paşa'nın amcası Halil Paşa'nın yaverliğini de yapmış olan Nuri Bey[114] de Enver Paşa yanlısı olduğu için[115] görevden alınarak yerine Ankara'ya yakın Seyfi (Düzgören) Bey atanmıştı. Anlaşılan o ki, her ne kadar atamalar Ankara'nın bilgisi dahilinde 15. Kolordu Komutanı Karabekir tarafından yapılmış olsa da Trabzon'daki 3. Kafkas Tümeni yönetimi, bir türlü Enverci komutanlardan kurtarılamamıştı.

1920 Eylül ayında başlayan Doğu Cephesi ve 1920 Kasım'ında başlayan Batı Cephesi harekâtı nedeniyle kritik günler yaşayan Ankara Hükümeti, Trabzon'daki İttihatçı yapı üzerinde bir türlü etkinlik kuramamıştı. Bunu sağlamanın en önemli yolunun, Kâhya Yahya'nın Trabzon'dan uzaklaştırılması olduğu Ankara tarafından Karabekir'e iletilmişti.[116] Her ne kadar 3. Tümen Komutanlığı'na atanan Seyfi Bey Ankara ile birlikte hareket etse ve Kâhya Yahya'nın tutuklanması için çaba sarf etmiş olsa da, başında bulunduğu Tümen'in Mart-Haziran 1921 tarihleri arasında Batı Cephesi harekâtı nedeniyle Akçakoca'ya nakledilmesinin yarattığı boşluk, İttihatçı yapının tasfiyesi edilmesini olumsuz etkilemişti.[117] Bunun üzerine Trabzon'da 13. Tümen Komutanlığı kurulmuş ve Karabekir'in Trabzon'daki Enverci yapıyla mücadele edebilecek "muktedir" bir komutan olarak gördüğü Sami Sabit (Karaman) Bey 22 Ekim 1921'de yeni kurulan tümenin komutanlığına atanmıştı.[118] Başka bir ifadeyle, valilik ve tümen komutanlığında yapılan değişikliklerle hem Enver Paşa'nın Anadolu'ya geçme planının ortadan kaldırılması hem de Sivas Kongresi ile başlayan ve I. Doğu Halkları Kurultayı'ndan sonra merkez üssü haline getirilmiş olan Trabzon İttihatçılığının tasfiye edilmesi Ankara Hükümeti'nin politikası haline gelmişti.

Enver Paşa'nın Batum'a gelerek burada İttihatçılarla bir toplantı düzenlemesinin nedeni, Batı Cephesi'ndeki Türk ordusunun Kütahya-Eskişehir Muharebelerinde yaşadığı yenilgi sonu-

---

[114] Emiroğlu, *Trabzon'un Liberal Bolşeviği*, s. 219.
Çapa, Usta, *a.g.y.*., s. xii.
Özel, *a.g.y.*., s. 236.
Çapa, Usta, *a.g.y.*., s. xii.
Özel, *a.g.y.*., s. 236.

cunda Sakarya Nehri'nin doğusuna çekilmesiyle Mustafa Kemal Paşa'nın TBMM'deki otoritesinin sarsılacağı düşüncesiydi. Ona göre böyle bir durumda yeni bir kurtarıcı lider aranacak ve o lider de kendisi olacaktı. Bu fırsattan yararlanmak isteyen Enver Paşa Trabzon'a gelecek ve Kâhya Yahya'nın paramiliter birliği ile Sakarya Cephesi'ne gidip orada gerçek kimliğini açıklayarak ordudaki İttihatçı subayların da desteğiyle Başkomutan olacaktı. Bu gelişmeyi öngören Ankara Hükümeti de önce Enver Paşa'nın Anadolu'ya geçmesini yasaklamakta, teşebbüs etmesi halinde tutuklanarak Ankara'ya sevk edilmesi için gerekli tedbirleri almakta gecikmemişti. Zira Enver Paşa, Ankara Hükümeti'nin başta Trabzon olmak üzere Anadolu'da faaliyet gösteren İttihatçıların etkinliğini kırma girişimine karşı Mustafa Kemal Paşa'ya 16 Temmuz 1921 tarihinde Batum'dan çektiği telgrafta bu girişiminden vazgeçmesini içeren tehditkâr bir mektup göndermişti. Mektupta, şimdilik Ankara'ya geçmeyi düşünmediğini, ancak yurtdışında kalmanın İslam âlemi ve Türk milleti için yarar sağlamadığını gördüğü anda "memlekete geleceğiz, işte bu kadar" diyecek kadar sert bir üslup kullanmaktan kaçınmamıştı. 17 Temmuz'da Moskova'dan Mustafa Kemal Paşa'ya çektiği telgrafta, Anadolu'ya geçme planına dair aldığı önleyici sert tedbirler nedeniyle "[f]akat sizi şahsi hırsınıza mağlup olarak bu kadar küçülmüş gördüğümden dolayı teessüf ederim" ifadesini kullanmıştı.[119] Enver Paşa, Mustafa Kemal Paşa'nın *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde yayımlanan Enver Paşa ve arkadaşlarını "şahsi emelleri için hareket eden" kişiler olarak nitelediği yazısına cevap verdiği 18 Temmuz tarihli telgrafta üslubunu daha da sertleştirmişti. Amcası Halil Paşa ise Kütahya-Eskişehir Muharebelerinin sonuçlarını Enver Paşa'nın Anadolu'ya geçmesi için önemli bir fırsat olarak değerlendirerek 19 Temmuz tarihli telgrafla onu, Soçi üzerinden Trabzon'a geçmeye davet etmişti.[120] Hiç kuşku yok ki Enver Paşa'nın bu kadar cüretkâr bir üslupla Mustafa Kemal Paşa'ya kafa tutmasının arkasında Trabzon'daki İttihatçı yapının rolü büyüktü. Bu durumun farkında olan Mustafa Kemal Paşa, Enver Paşa'nın Anadolu'ya geçme planının merkezi konumundaki Trabzon'a 1921 Ağustos ayında Ebubekir Hazım

[119] Bardakçı, *a.g.y.*., s. 554.
Üçüncü, *a.g.y.*., s. 182-183.

Bey gibi dirayetli ve tecrübeli bir valiyi, Ekim ayında ise Sami Sabit Bey gibi Ankara Hükümeti'ne bağlı bir komutanı atayarak Enver Paşa'nın güvencesi olan Trabzon'daki İttihatçı yapıya son ve kesin darbeyi indirmek istemişti.

Ebubekir Hazım Bey'in Trabzon'da göreve başladıktan sonra ilk yaptığı şeylerden biri, hem TMHC'nin hem de Kâhya Yahya'nın faaliyetlerini mercek altına almak olmuştu. Zira Trabzon'a geldiği vapurda bulunan kırmızı renkli otomobilin Kâhya Yahya'ya ait olduğunu öğrenmişti. Valinin bile otomobili olmadığı Trabzon'da bu kadar pahalı bir otomobilin bir şahsa ait olması Hazım Bey'in dikkatini çekmişti.[121] Kâhya Yahya'nın bu otomobili Anadolu'ya geçmek için Trabzon'a gelecek olan Enver Paşa için aldığı söylentileri onu bir an önce harekete geçmeye sevk etmişti.

Hazım Bey'in Trabzon'da göreve başladığı günler aynı zamanda Sakarya Savaşı'nın da başladığı günlere rastlıyordu. Sakarya Savaşı'nın 13 Eylül 1921'de Türklerin zaferiyle sonuçlanması, Enver Paşa'nın Anadolu planlarını revize etmesine neden olmuştu. Bu zaferden sonra hem halkın hem de siyasetin desteğini yeniden arkasına alan Mustafa Kemal Paşa'nın yerini almak üzere Anadolu'ya geçmenin artık mümkün olamayacağını anlamıştı. Öte yandan 16 Mart 1921'de Ankara Hükümeti ile Moskova Antlaşması'nı imzalayan Sovyet yönetimi, Sakarya Zaferi ile Anadolu'daki anti-emperyalist mücadelenin liderinin Mustafa Kemal Paşa olduğuna kanaat getirmiş ve yedek kuvvet olarak tuttuğu Enver Paşa'dan desteğini çekmişti. Bu durum karşısında Enver Paşa'nın Anadolu macerası sona ermişti. Nitekim Batum'dan ayrılmadan önce görüştüğü Türkiye'nin Bakü büyükelçisi Muhittin Bey'e "Türk ordusu bozguna uğrarsa yardıma koşmak için Batum'a geldiğini, fakat ordunun başarısı üzerine buna gerek kalmadığı"nı belirtmişti.[122] Anadolu'dan ümidini kesen Enver Paşa 19 Ekim 1921'de Buhara'ya gitmişti. Bu tarihten sonra Trabzon İttihatçılığının tavrı da değişmiş, "Enver Paşa'sız bir muhalefet" sürecine girilmişti. Faik Ahmet Bey'in *İstikbal*'de yayımlanan "İğrenç Faaliyetler"[123] başlıklı yazısı, Enver Paşa ile ilişkinin kesildiğinin en açık kanıtıydı. Bu muhalefetin Trabzon ayağı TMHC

---

121 Tepeyran, *a.g.y.*., s. 245.
Üçüncü, *a.g.y.*., s. 190.
İstikbal, 13 Teşrinisani 1337. (13 Kasım 1921)

yönetimi ve Kâhya Yahya; TBMM ayağı ise Trabzon mebusları Hafız Mehmet ve Ali Şükrü Bey tarafından üstlenilmişti.

Enver Paşa'nın Anadolu projesinin sona ermesinden sonra Ankara Hükümeti'nin öncelikli meselesi Trabzon'daki İttihatçı yapının ortadan kaldırılmasıydı. Bu arada TMHC'nin uygulamaları geniş halk kitlelerinde de tepkiyle karşılanmış ve bu durumun soruşturulması için Ankara Hükümeti'ne bazı başvurularda da bulunulmuştu. Özellikle de Kâhya Yahya tarafından iskeleden sevk edilen mallardan alınan Müdafaa-i Hukuk vergisi kontrol edilebilir olmaktan çıkmış, yasadışı hale bürünmüştü. Bu keyfiliğin ortadan kaldırılması için Ebubekir Hazım Bey tarafından vilayet yöneticileriyle yapılan toplantıda, alınacak vergi oranları yeniden belirlenerek yasal bir zemine oturtulmuştu. Durumu Ankara'ya bildiren valiye, Dahiliye Vekaleti'nin 17 Aralık 1921 tarihli telgrafıyla Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti merkez heyeti hakkında soruşturma yapmak üzere Ali Sait Paşa başkanlığında bir heyetin görevlendirildiği belirtilmişti. 20 Aralık 1921'de Trabzon'a gelen teftiş heyeti başkanı Ali Sait Paşa, TMHC başkanına Dernekler Kanunu'nun 7. maddesi gereğince gelir ve gider defterlerini incelemek istediğini bildirmiş, ancak başlangıçta ondan olumlu bir cevap alamamıştı. Soruşturma heyetinin yaptığı incelemeler sonunda ciddi suiistimallerin olduğu tespit edilmiş, gelirin önemli bir kısmının Trabzon'daki İttihatçı yapının önde gelen isimlerinden Enver Paşa'nın amcası Halil Paşa ve kardeşi Nuri Paşa ile Küçük Talat'a verildiği tespit edilmişti.[124] Soruşturma heyetinin yaklaşık 500 sayfalık raporunda özellikle Müdafaa-i Hukuk cemiyeti ile Kâhya Yahya ve İttihatçıların ilişkileri üzerinde durulmuştu. Rapora göre hem cemiyet Başkanı Barutçuzade Hacı Ahmet'in hem de Kâhya Yahya'nın zimmetinde önemli miktarda paranın bulunduğu anlaşılmıştı. Ancak, her iki taraf da paranın kendisinde değil karşı tarafta olduğunu iddia etmişti. Cemiyetin harcamaları arasında Hafız Mehmet, Küçük Talat, Halil Paşa, Nuri Paşa gibi yolu Trabzon'dan geçen İttihatçıların yanı sıra Erzurum mebusu Celalettin Arif, Trabzon'dan yapılan Ermeni tehciri nedeniyle İstanbul'da Divan-ı Harb-i Örfî'de yargılanan İttihatçılardan Rüsuhi ve polis müdürü Azmi Bey ile Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey için yapılan harcamalar

[124] Tepeyran, *a.g.y.*., s. 250.

ön plana çıkmıştı.[125] Sarfiyat arasında dikkati çeken en önemli harcama kalemlerinden biri de Temmuz 1920'de Lazistan Kuva-yı Miliye Komutanı olarak Rize'de görevlendirilen Binbaşı Yenibahçeli Şükrü'ye yapılmıştı. 4600 kuruşluk bu yardımın kaydında "Rize'de Teşkikat-ı Mahsusa'ya memur"[126] ibaresinin yer alması dikkat çekmekteydi. Vali Ebubekir Hazım Bey'in ifadesiyle Trabzon'da adeta bir "iskele hükümeti" kurulmuştu.[127] Soruşturmanın sürdüğü günlerde İttihatçıların sözcüsü olan *İstikbal*'e karşı Ankara Hükümeti'nin sözcülüğünü yapmak üzere yayın hayatına başlamış olan *Güzel Trabzon*[128] gazetesi, Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti merkez kurulu için "... [z]aman oldu ki, Halil Paşaların, Küçük Talat'ların oyuncağı oldu. Ne de olsa bu adamlar TBMM Hükümeti'nin olgunlaşmasını çekemiyorlardı ve ruhen ve cismen Enverci idiler" ifadelerini kullanmıştı.[129] Yine soruşturma heyetinin çalışmaları sırasında elde edilen diğer bir bilgi de Küçük Talat'ın belediyede yapılan bir toplantıda oluşturulan Bolşevizmle Mücadele Heyeti'ne alınmış olması ve Kasım 1920'den Mart 1921'e kadar bu heyetteki görevi nedeniyle kendisine TMHC tarafından maaş ödenmesiydi.[130] Sonuç olarak Ali Sait Paşa soruşturma heyeti, Enver Paşa'nın Anadolu planını hayata geçirmek için TMHC ve onun paramiliter teşkilatı olan Kâhya Yahya'nın birlikte çalıştığı ve bu plan için Trabzon'a gelen ünlü İttihatçılarla birlikte şehrin "abluka altına alınmış olduğu" kanaatine varmış, raporunu da bu doğrultuda hazırlamıştı.

Ebubekir Hazım Bey'in girişimiyle Ankara Hükümeti tarafından gönderilen Ali Sait Paşa soruşturma heyetinin çalışmalarına başladığı günlerde 13. Kafkas Tümeni Komutanlığı'na atanan Sami Sabit Bey de Trabzon'daki görevine başlamıştı. Vali Hazım Bey'le işbirliği içinde Trabzon'daki İttihatçı yapıyı tasfiye etmek için çalışan Sami Sabit Bey'in ilk işi Kâhya Yahya'yı tutuklama-

---

[125] Ayrıntılı bilgi için bkz. Üçüncü, *a.g.y.*., s. 242-266.

[126] Sait Paşa Heyetinin 11 Şubat 1922 tarihli yayımlanmamış raporu, s. 48.

Tepeyran, *a.g.y.*., s. 252.

Ali Becil Pulat'ın sahibi olduğu gazetenin ilk sayısı 1 Nisan 1922'de yayımlanmıştır.

Tepeyran, *a.g.y.*., s. 250.

Üçüncü, *a.g.y.*., s. 270.

ya çalışmak olmuştu. Ankara Hükümeti'nin kendisine yönelik bu tavrını sezen Kâhya gizlendiği için bulunamıyordu. Ancak, ele geçirilmesi için tümen komutanlığının asker sayısının yetersiz olması, polis ve jandarma birliklerinin de iskele kâhyasının kontrolü altında bulunması işleri zora sokmaktaydı. Bu nedenle Kâhya Yahya'nın ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla kardeşi Zekeriya ve bazı yakın adamları tutuklanmıştı.[131] Kâhya'ya yönelik olarak başlatılan yakalama girişimi, Sami Sabit Bey tarafından "Kâhya'nın yarı resmî ikinci cildi" olarak nitelenen TMHC başkanı Barutçuzade Hacı Ahmet'in harekete geçmesine neden olmuştu.[132] Barutçu, Karabekir'e çektiği telgraflarda "vatansever bir kişi olan Kâhya'ya yönelik bu davranışın yanlış olduğu"nu belirtmiş, 23 Kasım 1921'de Mustafa Kemal Paşa'ya çektiği telgrafta ise "haddini aşan askerî idareye son verilmesi" talebinde bulunmuştu.[133] Ne var ki soruşturmanın içeriğinin kamuoyuna yansıması üzerine Cemiyet'in merkez idare heyeti üyeleri arasında da görüş ayrılığı ortaya çıkmış, Eyüpzade Daniş ve Hatipzade Mustafa gibi bazı üyeler istifa etme kararı almıştı. Aynı günlerde Trabzon'a gelen koyu Envercilerden biri olan ve Trabzon'daki İttihatçı örgütün üyesi olduğuna şüphe bulunmayan Ardahan Mebusu Filibeli Hilmi Bey'in, Kâhya Yahya'nın üzerine giden vali Ebubekir Hazım Bey'i tehdit etmesi yetmezmiş gibi "istersem Karabekir Paşa'yı kolundan tutup atarak yerine Enver Paşa'yı oturtabilirim"[134] diyerek Karabekir üzerinden Mustafa Kemal Paşa'yı tehdit etme cesaretini göstermesi Trabzon'daki İttihatçı örgütlenmenin gücünü ve cüretini ortaya koymaktaydı.

Bu gelişmelerin yaşandığı günlerde TBMM'de İkinci Grup'un sözcülüğünü yapan İttihatçı Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey de Trabzon'a gelerek olaya müdahale etmişti. Ali Sait Paşa ile bir görüşme yapan Ali Şükrü Bey, Kâhya Yahya operasyonunun başında bulunan Sami Sabit Bey'in görevden alınması karşılığında TMHC yönetiminin de istifa edeceği teklifinde bulunmuştu. Bu konuda taraflar arasında bir uzlaşma sağlanmış olmalı ki Ce-

---

131 Özel, *a.g.y.*., s. 239.
Sami Sabit Karaman, *İstiklal Mücadelesi ve Enver Paşa, Trabzon ve Kars Hatıraları*, Arma, İstanbul, 2002.s. 56-57.
Özel, *a.g.y.*., s. 242-243.
Tepeyran, *a.g.y.*., s.235-236.

miyet yönetimi 15 Ocak 1922'de toplu olarak görevi bıraktığını açıklamıştı.[135] Bu mutabakat gereğince 30 Aralık 1921'de Kâhya Yahya da teslim olmuş,[136] Tümen Komutanı Sami Sabit Bey'in de tayini Kars'a çıkarılmıştı. Ancak, bu gelişmelere rağmen Kars'a tayini çıkan Sami Sabit Bey Trabzon'dan ayrılmamış, TMHC'nin istifası da bağlı olduğu Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti tarafından onaylanmamıştı.[137] Anlaşılan o ki Ankara Hükümeti, vali ve tümen komutanının işbirliğiyle Trabzon'da ilk kez elde ettiği İttihatçı yapıyı tasfiye etme fırsatını kaçırmak istememişti. Daha da ilginç olan husus, soruşturmanın tamamlaması üzerine Sait Paşa ile birlikte Elviye-i Selase tahkikatına memur edilen vali Ebubekir Hazım Bey'in Trabzon'dan ayrılması ve vali vekâletini de görevden alınmasına rağmen 13. Tümen Komutanlığı'ndan henüz ayrılmamış olan Sami Sabit Bey'e bırakması olmuştu.[138]

Trabzon'daki İttihatçılar ile onları tasfiye etmekte kararlı olan Ankara Hükümeti temsilcileri arasında yaşanan gerginliğin sınırları Trabzon'u da aşarak TBMM gündemine taşınmış; Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey tarafından Dahiliye vekili Ali Fethi Bey hakkında Pontus meselesinde hatalı uygulamalar yapıldığı gerekçesiyle 7 Mayıs 1922'de TBMM'ye 11 maddelik bir gensoru önergesi verilmişti. Bu önergede Fethi Bey'in Trabzon'da meydana gelen olaylara da cevap vermesi istenmişti.[139] Bunun üzerine Fethi Bey gelişmeleri yerinde incelemek üzere 9 Mart 1922'de Trabzon'a gelmiş, belediye başkanı ve vali vekiliyle görüşmelerde bulunduktan sonra Ankara'ya geri dönmüştü. Ne var ki Trabzon'da Fethi Bey'den pek yüz bulamamış olan Hacı Ahmet Bey, Cemiyet'in merkez ve ilçelerinde seçime gitmiş ve yeniden TMHC başkanlığına seçilmişti. Başka bir ifadeyle, Ali Şükrü Bey ile Sait Paşa'nın mutabakatı üzerine cemiyet yönetimi istifa etmiş, ancak Sami Sabit Bey Trabzon'dan ayrılmamıştı. Barutçu bu durumun mutabakatı sona erdirdiğini düşünerek yenilenen

---

135 Üçüncü, *a.g.y..*, s. 276-277.
Sait Paşa tarafından hazırlanan 11 Şubat 1922 tarihli yayımlanmamış rapor, s. 5.
Üçüncü, *a.g.y..*, s. 277.

136 Özel, *a.g.y..*, s. 248.

139 Akbal, *a.g.y..*, s. 388.

seçimle tekrar cemiyet başkanlığına gelmişti. Bu gelişme Trabzon'daki İttihatçı yapının Ankara Hükümeti'ne "resti" olarak algılanmıştı. Nitekim başlangıçta cemiyet yönetiminin istifasını onaylamayan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti genel merkezi bu kez Anadolu'daki bütün cemiyetlerin yönetimlerinin yeniden belirlenmesi kararı almıştı. Bu karar gereğince yeni yapılan seçimle iş başına gelen TMHC yönetimi de geçersiz sayılmış ve seçimlerin "sağlıklı" şekilde yapılmasına kadar geçecek sürede görevli olmak üzere 18 Nisan 1922'de yeni bir "Müteşebbis Heyet" tayin edilmişti.[140] Fethi Bey tarafından valiliğe çekilen telgrafta Sait Paşa heyetinin hazırladığı rapora atıf yapılarak zimmetine para geçirdiği gerekçesiyle Barutçu'nun başında bulunduğu yönetimin gayrimeşru olduğu belirtilmişti.[141] Zaten Sait Paşa heyetinin hazırladığı raporda, mevcut cemiyet yönetiminin çok sayıda hukuksuz eylem ve işleminin olduğu, cemiyet seçimlerinin cemiyet tüzüğüne aykırı bir şekilde yapıldığı için yönetimin iki buçuk yıldan beri gayrikanuni bir şekilde varlığını sürdürdüğü de açıkça belirtilmişti.[142] Öyle ki daha önce Trabzon'da "iskele hükümeti" kuranlar hakkında Ankara'ya yapılan münferit şikâyetler artık alenileşmiş, belediye başkanı, müftü ve bazı cemiyetlerin başkanları Trabzon'daki askerî ve mülki gelişmeleri olumlu buldukları için TBMM'ye teşekkür telgrafları çekmişlerdi. Anlaşılan o ki Trabzon'daki İttihatçı yapı etkisizleşmeye başlamıştı. Müteşebbis heyette yer alan sekiz kişinin içinde hiçbir İttihatçı bulunmamasına rağmen Sait Paşa raporunda isimleri İtilafçı olarak anılanların ağırlıkta olması Ankara Hükümeti'nin İttihatçıları tasfiye etmekte ne kadar kararlı olduğunu ortaya koymuştu.

TBMM'de 8 ve 10 Haziran tarihli oturumlarda görüşülen Trabzon meselesi, taraflar arasında hararetli tartışmalara neden olmakla birlikte, Fethi Bey güvenoyu almayı başarmıştı. TBMM'de yaşanan bu tartışmalar Trabzon gündeminde de yerini almış, İttihatçı *İstikbal* gazetesi ile Ankara Hükümeti yanlısı *Güzel Trabzon* gazetelerinde konuya dair oldukça sert yazılar yayımlanmış-

---

[140] Üçüncü, *a.g.y..*, s. 283-284.
Özel, *a.g.y..*, s. 250.
Ali Sait Paşa, *Trabzon Müdafâa-i Hukuk Heyet-i Merkeziyesi Tahkikatı Raporu*, (11 Şubat 1922 tarihli yayımlanmamış rapor), s. 57.

tı. Özellikle *Güzel Trabzon* gazetesi,[143] TBMM'deki müzakereleri sayfalarına taşıyarak İttihatçıların "gayrimeşru faaliyetlerini" kamuoyuna duyurarak itibarlarını sarsmak istemişti.

Bir yandan tartışmalar TBMM gündeminde devam ederken diğer yandan Kâhya Yahya tutuklu olarak Sivas Hapishanesi'ne, yargılanmak üzere dosyası da Sivas Bidayet Mahkemesi'ne gönderilmişti. Yargılama sonunda beraat eden Kâhya Yahya, 5 Haziran 1922'de Trabzon'a geri dönmüştü.[144] İlginç olan şey, Kâhya'yı yargılayan ve beraat kararı veren mahkeme başkanının Ali Şükrü Bey'in köylüsü Kellecizade Mehmet Hulusi Bey olmasıydı.[145] Bu beraat kararı, İttihatçıların *İstikbal* gazetesinde "Bir Beraat" başlıklı yazıyla duyurulmuş ve Kâhya'nın masumiyeti vurgulanmıştı. TMHC yönetimini oldukça sevindiren bu karar hem Sami Sabit Bey hem de vali Ebubekir Hazım Bey tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştı.[146] Öte yandan TBMM'de görüşmeleri devam eden gensoru görüşmelerinde Kâhya'yı savunan Ali Şükrü Bey de mahkeme kararını ileri sürerek hem Kâhya'ya hem de TMHC yönetimine vali ve tümen komutanı tarafından yapılan muamelenin mahkeme kararıyla tekzip edildiğini, dolayısıyla Dahiliye Vekili Fethi Bey'in "iskele hükümeti" benzetmesinin gerçeği yansıtmadığını ileri sürmüştü.[147] Her ne kadar Ali Şükrü Bey'in Fethi Bey aleyhine verdiği gensoru önergesinin oylanmasında Fethi Bey güvenoyu almışsa da Ankara Hükümeti'nin Trabzon'daki İttihatçı yapıyı tasfiye etme operasyonu sonuçsuz kalmış, suçsuzluğu mahkeme kararıyla tescil edilen Kâhya Yahya daha güçlü bir şekilde Trabzon'a geri dönmüştü. Ne var ki aradan çok geçmeden Kâhya Yahya'nın 3 Temmuz 1922'de evine giderken Soğuksu mevkiinde bir silahlı saldırı sonucu öldürülmesi, "Trabzon Kazanı"nın yeniden kaynamasına neden olmuştu. Kâhya'nın cenazesinin büyük bir kalabalık eşliğinde kaldırılması sırasında katılımcıların "Katili isteriz, hükümetten katili isteriz" diye bağırması,[148] İttihatçıların cinayetten Ankara Hükümeti'ni ve

---

143 *Güzel Trabzon*, 6, 10, 17 Temmuz 1922.

144 Goloğlu, *Cumhuriyete Doğru*, s. 311.
Cumhur Odabaşıoğlu, *Belgelerle Milli Mücadele Yılları*, Trabzon (t.y.), s. 543-544.

146 Üçüncü, *a.g.y.*., s. 235.
Üçüncü, *a.g.y.*., s. 234-235.

148 Goloğlu, *Cumhuriyete Doğru*, s. 332.

Kars'a tayini çıkmasına rağmen Trabzon'da kalmaya devam ederek Ankara adına icraatta bulunan Sami Sabit Bey'i açıkça hedef aldıklarını göstermişti. Öyle ki bir gece evine silahlı saldırıda bulunulan ve bu teşebbüsten güçlükle kurtulmayı başaran Sami Sabit Bey,[149] 10 Temmuz 1922'de Trabzon'dan ayrılmak zorunda kalmıştı.

Her ne kadar en önemli gücü olan Kâhya Yahya öldürülmüş olsa da cinayetin yarattığı hava İttihatçıların yekvücut haline gelmesini sağlamış, Sami Sabit Bey'in Trabzon'dan ayrılmasıyla Ankara Hükümeti'ne karşı bir başarı bile elde edilmişti. Trabzon'da ortaya çıkan bu gergin havayı yumuşatmak amacıyla Ankara Hükümeti tarafından Bursa mebusu Mustafa Fehmi Bey başkanlığında oluşturulan heyet, bu kez Kâhya Yahya cinayetini soruşturmak üzere 4 Ağustos 1922'de Trabzon'a gelmişti. Ancak, Mustafa Fehmi Bey heyetinin yaptığı soruşturmadan herhangi bir sonuç alınamamıştı.[150] Bu olaydan birkaç ay sonra vali Ebubekir Hazım Bey'in de "altı ay izinli sayılarak" görevden alınması,[151] Sami Sabit Bey'den sonra İttihatçılığın tasfiyesinde onunla birlikte hareket eden valinin de Trabzon'dan uzaklaştırılması, belki de Ankara Hükümeti'nin Trabzon'daki gerginliği ortadan kaldırmaya yönelik bir girişimiydi.

Ebubekir Hazım Bey'in yerine 14 Ocak 1923'te vali vekili olarak atanan İhsan Bey'in[152] uygulamaları da İttihatçıları korumayı hedeflemişti. Nitekim Trabzon'daki İttihatçı güç odağını eleştiren bir yazı yayımladığı gerekçesiyle Ömer Esat Eyyubi'nin Bolşevik eğilimli gazetesi *Kahkaha*'nın kapatılması bu yöndeki uygulamalardan biri olmuştu. Bu kararı eleştiren Esat Ömer Bey'in gazetesindeki yazısında "[k]orkuyoruz ki öldü zannettiğimiz zihniyet böyle ufak tefek hadiseler içinde canlanmaya başlıyor" vurgusunu yapmış olması, vali vekilinin İttihatçıları kolladığını ortaya koymaktaydı.[153] Bu dönemde meydana gelen diğer

---

149 Özel, *a.g.y..*, s. 254.

150 Meclis Muhafız Alayı Komutanı İsmail Hakkı Tekçe, bu cinayeti kendisinin işlediğini 1977'te yayımlanan bir röportajında açıklamıştı. Bkz. "General İsmail Hakkı Tekçe'nin Anıları," *Günaydın*, 4 Aralık 1977.
Tepeyran, *a.g.y..*, s. 271-272.
Çapa, Usta, *a.g.y..*, s. xiii.
Usta, *Müteferrika*, s. 56-57.

bir gelişme de Ankara Hükümeti tarafından 18 Nisan 1922'de yönetim kurulu ile birlikte görevden alınarak yeni oluşturulan Müteşebbis Heyet'in 1923 yılı Mart ayında yapılan seçimle görevi yeniden Barutçuzade Hacı Ahmet ve ekibine devretmesiydi.[154] Anlaşılan o ki görevden alınan Barutçu başkanlığındaki İttihatçı ekibin yeniden seçimle göreve gelmesini herhangi bir tepki vermeden kabul etmesi, Ankara Hükümeti'nin yerel dinamiklerin baskısına dayanamayarak geri adım atmak zorunda kaldığını göstermekteydi. Başka bir ifadeyle Ebubekir Hazım Bey'in valiliği döneminde alınan tedbirlerle kısmen Ankara lehinde dönen Trabzon'daki güç dengesi, Barutçu'nun yeniden cemiyet başkanı seçilmesiyle yeniden İttihatçılar lehine dönmüştü.

İhsan Bey'in vali vekilliği dönemi hem Türkiye hem de Trabzon için siyasi bir cinayetin yankılandığı bir dönem olmuş, Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey bir cinayete kurban gitmişti. I. TBMM'de İkinci Grup'un sözcülüğünü yapan ve iyi bir hatip olmasına rağmen "sivri dilli" konuşmalarıyla tanınan Ali Şükrü Bey'in 27 Mart 1923'te öldürüldüğü ortaya çıkmıştı. Cinayetin TBMM'de Lozan görüşmelerinin tartışıldığı ve Ali Şükrü Bey'in de hem hükümete hem de Lozan heyetine ağır eleştiriler yöneltiği günlere rastlaması ve cinayetten Giresunlu Topal Osman Ağa'nın sorumlu tutulması, Mustafa Kemal Paşa'yı bir kez daha hedef tahtasına oturtmuştu. Bu konuda TBMM'de çok sayıda konuşmalar yapılarak cinayete dair görüşler açıklanmıştı. Bunlardan Erzurum mebusu Hüseyin Avni Bey konuşmasında dolaylı yollardan da olsa cinayetten Mustafa Kemal Paşa'yı sorumlu tutmuştu. Lazistan Mebusu Ziya Hurşit Bey daha da ileri giderek olayı Kâhya Yahya cinayetiyle ilişkilendirmiş, dolayısıyla Trabzon'daki muhalefetin ortadan kaldırılmasına yönelik bir eylem olarak niteleyip işi Mustafa Kemal Paşa'yı kastederek "Bu haşerata kim rütbe vermiştir" diyecek kadar ileri götürmüştü.[155] Ali Şükrü cinayeti Trabzon'da da ciddi bir gerginliğe yol açmış, *İstikbal* gazetesinde Mustafa Kemal Paşa aleyhinde ağır ithamlarda bulunulmuştu. 20 bin kişinin katıldığı cenaze töreni Trabzon'daki İttihatçıları adeta çılgına döndürmüş, bu olay bir siyasi gösteriye dönüştürülmüştü. Törende bir konuşma yapan Faik Ahmet

[154] Özel, *a.g.y.*, s. 261.

[155] Akbal, *a.g.y.*., s. 430-431.

Bey "Çankaya katilleri" diyerek Mustafa Kemal Paşa'yı doğrudan hedef göstermişti. Emekli olduktan sonra ailesiyle birlikte Trabzon'a yerleşerek burada yaşamaya başlayan İttihatçı eski vali Hamit Bey *İstikbal*'de yayımladığı yazıda, Namık Kemal'in "Ne mümkün zulm ile, bidâd ile imha-yı hürriyet" dizesine atıf yaparak yalnızca Ali Şükrü Bey'in değil Topal Osman Ağa'nın da katilinin Mustafa Kemal Paşa olduğunu ima etmişti.[156] Hamit Bey'in 4 Nisan 1923 tarihli *İstikbal* gazetesinde yayımlanan yazısı, Ankara Hükümeti'nin Trabzon üzerindeki kuşkularını zirveye taşımaya fazlasıyla yetmişti.[157]

Ali Şükrü Bey'in öldürülmesiyle meydana gelen gelişmeler, TBMM'nin I. döneminin görevini tamamlayarak II. dönem TBMM seçimleri sürecini de beraberinde getirmiş, TBMM'de 1 Nisan 1923'te seçim kararı alınmış, 8 Nisan'da ise Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti tarafından seçim beyannamesi açıklanmıştı. Bu karara, Anadolu'da biri Trabzon, diğeri İstanbul olmak üzere iki ilden itiraz yükselmişti. Trabzon'dan itiraz TMHC başkanı Barutçuzade Hacı Ahmet'ten gelmişti. İtirazın görünürdeki gerekçesi, Sivas Kongresi'nde alınan milli cemiyetlerin Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adı altında birleşmesinin Erzurum Kongresi kararlarına aykırı olduğu için "hukukilik" kisvesine büründürülmüş olsa da, gerçek nedeni iktidar mücadelesinin Trabzon özelinde yaşanan "bilek güreşi"ydi. Bu direniş üzerine konuyu soruşturmak üzere Adana mebusu Zamir (Damar Arıkoğlu) Bey başkanlığında yeni bir heyet Trabzon'a gönderilmişti. Zamir Bey'le TMHC Başkanı Barutçu arasında yapılan görüşmelerden sonuç alınamayınca yönetim kurulu bir kez daha görevden alınmıştı.[158] Fakat Barutçu yönetimi, evrakların incelenmesini isteyen soruşturma heyetini cemiyet binasına sokmamakta direnince binaya polis zoruyla girilmişti. Konu, İttihatçıların *İstikbal* gazetesi ile Ankara Hükümeti yanlısı *Güzel Trabzon* gazetesinde günlerce süren uzun tartışmalara neden olmuştu. Cemiyet yönetimi bir kez daha, Murathanzade Ziya Bey başkanlığındaki yeni Müteşebbis Heyet'e teslim edilmiş ve heyet tarafından Mustafa Kemal Paşa'ya çekilen bir telgrafla

156 Akbal, *a.g.y..*, s. 437.

157 Eken, *a.g.y..*, s. 325.

158 Özel, *a.g.y..*, s. 261.

ARMHC'ye bağlılık bildirilmişti. Mustafa Kemal Paşa bu telgrafa 20 Nisan 1923'te cevap vermiş, 21 Nisan'da "Muhterem Trabzon Ahalisine" başlıklı bir beyanname yayımlamıştı. Söz konusu beyannamede Trabzon ve Trabzonlularla Ankara arasındaki ilişkileri değerlendiren Mustafa Kemal Paşa, Trabzonlularla kendisinin "kara gün dostu" olduklarını ve Milli Mücadele'nin ilk günlerinden beri birlikte çalıştıklarını, asıl sorunun Trabzonluların bu fedakârlığından kendilerine şahsi çıkarlar edinmek isteyenler olduğunu vurgulayarak Trabzonluların bu oyunu bozmalarından duyduğu memnuniyeti ifade etmişti.[159]

Her ne kadar TMHC'nin İttihatçı ve Ankara muhalifi olan yönetimi son kez görevden alınmış, Trabzon'daki İttihatçı yapı tasfiye edilmiş görünse de gelişmeler bu yönde seyretmemişti. Bu olayların yaşandığı İhsan Bey'in Trabzon vali vekilliği döneminin ardından 1 Mayıs 1923'te Trabzon valiliğine atanan[160] eski Maarif Nazırı Şükrü Bey'in 10 Mayıs 1923'te görevine başlamasıyla bir süre daha devam etmişti.[161] Zira II. Meşrutiyet döneminde 24 Ocak 1913 ile 9 Aralık 1917 tarihleri arasında Maarif Nazırlığı yapan Ahmet Şükrü Bey,[162] İttihatçı Yenibahçeli Nail Bey gibi İttihat ve Terakki'nin en önemli isimlerinden biriydi. Trabzon'daki İttihatçı yapıyı tasfiye etmek için büyük mücadele veren Ankara Hükümeti tarafından İttihatçılığıyla tanınan birinin bu vilayete vali olarak atanması dikkat çekici bir gelişmeydi. Bu atamanın, tasfiye edilen Trabzon'daki İttihatçı yapının sempatizanlarının gönlünü almak ve yaşanan gerginliğin seçim sürecinde yatıştırılmasını sağlamak için mi yapıldığını anlamak oldukça zordur. Vali Ahmet Şükrü Bey Trabzon'da kaldığı süre içinde onun şehrin önde gelen İttihatçılarıyla yakın ilişki ve Mustafa Kemal Paşa'nın ortadan kaldırılmasına yönelik planların içinde olduğu biliniyordu.[163]

---

159 Veysel Usta, *Atatürk ve Trabzon*, Serander Yayınevi, Trabzon, 2011, s. 23-30.

160 Albayrak, *Trabzon Valileri*, s. 316.

161 Çapa, Usta, *a.g.y.*., s. xiii.

162 Mehmet Salih Erkek, "II. Meşrutiyet Dönemi Maarif Nazırları," *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXVIII / 2, 2013, s. 398.
Trabzon'a Işık Tutan Anılar, Mustafa Kemal Sayıl'ın Trabzon Anıları (100-1950), ed. Mehmet Akif Bal, İstanbul, 2011, s. 121-122.

Yukarıda özet halinde aktarılan bilgilerden, Mustafa Kemal Paşa ve Ankara Hükümeti'nin Trabzon'daki meşru siyasi egemenliği, II. TBMM seçimlerinde bütün mebusların ARMHC'nin gösterdiği adayların kazanmasıyla sağlayabildiği açıkça anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, İttihatçılığın tam anlamıyla tasfiyesi İstiklal Mahkemesi kararlarıyla ancak 1926'da gerçekleştirilebilmişti.

2. I. Doğu Halkları Kurultayı'ndan Sonraki Süreçte Trabzon'daki Siyasi Gelişmeler

1-7 Eylül 1920 tarihleri arasında Bakü'de yapılan kurultay gerek İttihatçılar gerekse Bolşevikler açısından yeni gelişmelere neden olmuştu. Mustafa Suphi'nin Başkanlık Divanı üyeliği yaptığı Kongre'ye[164] Sovyet yönetiminin davetlisi olarak Enver Paşa'nın katılması, Müslüman kökenli Bolşeviklerin ciddi tepki göstermesine neden olmuştu. Enver Paşa, başta Azerbaycan Komünist Partisi Başkanı Neriman Nerimanof ve Türkiye Komünist Teşkilatları lideri Mustafa Suphi'nin tepkisini çektiği gibi halkın da yoğun tepkisine yol açmıştı.[165] Bununla beraber, Kurultay'ın 4 Eylül günündeki toplantısında bildirisi Bahattin Şakir tarafından okunan Enver Paşa, hem 3. Enternasyonal liderlerinin yakın desteğini almış hem de Bakü'de bulunan Müslümanların sevgi gösterilerine muhatap olmuştu.[166] Kurultay'da seçilen Şark Şurası'nın Türkiye hakkında aldığı "hareket önderlerinin (İttihatçı liderler) özel bir dikkatle korunması" kararı,[167] Sovyet yönetiminin Enver Paşa'ya özel bir önem verdiğini göstermişti. Kaldı ki Kurultay'ın son günü olan 7 Eylül'de Kurultay'ın aldığı kararların daha sonraki süreçte uygulaması amacıyla kurulan Propaganda ve Hareket Sovyeti'nde Türkiye'den Bahattin Şakir'in yer almasına rağmen[168] ne Mustafa Suphi'nin ne de onun ekibinden hiçbir kimsenin bulunmaması, Sovyet yönetiminin Enver Paşa'ya

164 Aslan, *Türkiye Komünist Fırkası*, s. 152.
165 Akal, *a.g.y..*, s. 201.
166 Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 175.
167 Akal, *a.g.y..*, s. 201.
168 Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 182.

yönelik hesaplarının açık bir göstergesiydi.[169] Başka bir ifadeyle, Kurultay günlerinde Enver Paşa'ya en şiddetli tepkiyi gösteren Mustafa Suphi, Sovyet yönetimi nezdinde gözden düşmüş,[170] adeta sahipsiz bırakılmıştı. Enver Paşa, Sovyet yönetiminin ilgi ve desteğini sağlamanın verdiği özgüvenle Mustafa Kemal Paşa'ya telgraf çekerek buradaki faaliyetleri hakkında detaylı bir şekilde bilgi vermişti.[171] Bu telgrafta, Trabzon'dan Kurultay'a katılan ve aynı zamanda Trabzon Mebusu olan İttihatçı Hafız Mehmet Bey'in kendisine daha ayrıntılı bilgi vereceğini belirterek[172] onu Mustafa Kemal Paşa ile irtibat kuracak temsilcisi olarak ön plana çıkarmıştı.

a) Enver Paşa'nın Anadolu Planı ve Trabzon'daki Örgütlenmesi

Kurultay'dan sonra Moskova'ya geçen Enver Paşa, Sovyetlerden aldığı desteğin de etkisiyle Anadolu için planlar yapmaya koyulmuştu. Bu nedenle Bakü Kurultayı'nda bir araya gelen ekibini, Anadolu planını hayata geçirmek üzere çeşitli bölgelerde görevlendirmeye başlamıştı. Moskova'da iken yakın arkadaşlarıyla, kısa adı "Mesai" olan ve Bolşevik esaslara göre oluşturulan Halk Şuralar Fırkası programı[173] hazırlamışlardı. Enver Paşa, Moskova'nın da desteğini alarak Anadolu'ya geçmesinin altyapısının hazırlanmasını öngören program için Küçük Talat (Muşkara) ve Yenibahçeli Nail'i Erzurum üzerinden Trabzon'a göndermişti. Anlaşılan o ki Enver Paşa, Anadolu'ya geçme planının ana üssü olarak Trabzon'u seçmişti. Zira Trabzon, yukarıda da özetlendiği gibi, İttihatçılığın en etkili kenti olmasının ötesinde Sovyet coğrafyasından Anadolu'ya en kolay ve güvenilir bir şekilde erişilebilecek noktaydı. Kaldı ki Küçük Talat, uzunca süredir bulunduğu Bakü'de Mustafa Suphi'nin liderliğindeki TKP'nin Telif ve Tercüme şubesinde görev yapmış, bu örgüt hakkında en ayrıntılı bilgilere bile vakıf olmuştu.[174]

---

169 Akal, *a.g.y..*, s. 202.
Aslan, *I. Doğu Halkları*, s. 257.
Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 170.
Aslan, *I. Doğu Halkları*, s. 266.
Fırka Programı için bkz. Tunçay, *a.g.y..*, s. 407-417.
Aslan, *I. Doğu Halkları*, s. 293.

Bakü'den Erzurum'a gelen Küçük Talat ve Nail, Enver Paşa'nın Mustafa Kemal Paşa'ya çektiği telgrafta da belirttiği üzere, 15. Kolordu Komutan vekili Rüştü Bey aracılığıyla Mustafa Kemal Paşa'ya Bakü Kurultayı hakkında ayrıntılı bir rapor göndermişlerdi. Telgrafta da belirtildiği gibi, Küçük Talat ve Nail Erzurum'dan ayrılarak 30 Eylül 1920'de Trabzon'a gelmişler ve burada teşkilat kurma çalışmalarına başlamışlardı. Bakü'den Trabzon'a dönenler arasında Trabzon mebusu İttihatçı Hafız Mehmet de vardı. 18 Ekim'de Mustafa Kemal Paşa'ya daha ayrıntılı bir rapor yazan Hafız Mehmet, Mustafa Suphi'nin Bakü'de Enver Paşa'ya gösterdiği tepkinin Kurultay yönetimi ile Suphi'nin arasını açtığını, dolayısıyla Sovyet desteği kesilen Suphi'nin "yakın bir atide sukutu muhtemel" olduğunu belirtmişti.[175] Hiç kuşku yok ki Enver Paşa'nın bilgisi dahilinde yazılan bu raporla, Ankara Hükümeti'nin Mustafa Suphi'den yardım beklemesinin beyhude bir iş olduğu, asıl yardımınsa Moskova'nın destek almış Enver Paşa'dan gelebileceği empoze edilmeye çalışılmıştı. Ama aynı Küçük Talat, Trabzon'da İttihatçıların sözcülüğünü yapan *İstikbal* gazetesine verdiği demeçte, Enver Paşa'nın Bakü Kurultayı'nda büyük tezahüratlarla karşılandığını ve onu görmek isteyenlerin yarattıkları izdiham nedeniyle görüşmelere ara verilmek zorunda kalındığını belirterek bir yandan Trabzon İttihatçılarını yeniden Enver Paşa etrafında konsolide etmeye, diğer yandan Mustafa Kemal Paşa'yı da Enver Paşa olmadan mücadelenin kazanılamayacağına inandırmaya çaba sarf etmekteydi. İstanbul'dan tanıdığı Mustafa Suphi'yi ise, etrafındakilerle birlikte "şahsi menfaat için mücadele eden kişi" olarak tanımlamıştı.[176]

Enver Paşa'nın Anadolu'ya geçme planının altyapısını oluşturmak için ünlü İttihatçılar Trabzon'da toplanmaya başlamışlardı. Küçük Talat, Nail, Hafız Mehmet'in yanı sıra Teşkilat-ı Mahsusa'nın fedailerinden Kuşçubaşı Hacı Sami de Trabzon'a gelmiş ve faaliyete başlamıştı. Enver Paşa ile Bakü ve Moskova'da birlikte hazırladıkları "Halk Şuralar Fırkası" programını[177] Trabzon'da bir matbaada bastırarak işe koyulmuşlardı.

---

[175] Aslan, *I. Doğu Halkları*, s. 299.

[176] *İstikbal*, 10 Ekim 1920.
Bardakçı, *a.g.y.*., s. 553.

Bu örgütlenmenin kilit isimlerinden biri de Temmuz 1920'de Lazistan Kuva-yı Miliye Komutanı olarak Rize'de görevlendirilen Yenibahçeli Şükrü'ydü. Hem Teşkilat-ı Mahsusa'nın hem de Karakol Cemiyeti'nin en aktif üyelerinden biri olan ve Halil Paşa ile Küçük Talat'ı tutuklu bulundukları Bekirağa Bölüğü'nden kaçıran Enver Paşa'nın eski yaveri Şükrü, karargâh merkezi Rize olmasına rağmen bütün zamanını Trabzon'da geçirerek burayı başarıyla örgütlemişti. O kadar ki Kuşçubaşı Hacı Sami'nin Enver Paşa'ya yazdığı 1 Ekim 1920 tarihli mektupta, Yenibahçeli Şükrü'nün de Enver Paşa ile mektuplaştığı ve bir mektubunda onu Anadolu'ya davet ettiğinden söz edilmişti.[178] İttihatçı kadronun Trabzon'daki faaliyetleri, I. TBMM için yapılacak Trabzon seçimlerini uzun süre geciktiren ve kendisini de Trabzon mebusu seçtirerek TBMM'ye katılan, ama kısa süre sonra mebusluğu bırakıp 30 Eylül 1920'de yeniden Trabzon valiliğine dönen İttihatçı Hamit Bey tarafından da korunmuş ve desteklenmişti. I. Doğu Halkları Kurultayı öncesinde Trabzon'da yapılan Bolşevik örgütlenme ve Kurultay'dan dönenlerin de etkisiyle Bolşeviklik cereyanlarının yükselmeye başladığı Trabzon'daki bu eğilimi etkisizleştirmek için İttihatçı TMHC ile işbirliği içinde bulunan Hamit Bey tarafından bir konferans da verilmişti. Hamit Bey konferansta, Ankara'da bulunduğu üç aylık süre zarfında Trabzon'da "Bolşevik rüzgârının resmî ve askerî çevreleri zehirlemiş bulduğu"nu ifade ederek[179] Bolşevizmin Türkiye'de uygulanamayacağını vurgulamıştı. Trabzon'daki gelişmeleri yakından izleyen Ankara Hükümeti'nin, Hamit Bey'i Trabzon'dan alarak 4 Ekim 1920'de Erzurum valiliğine ataması, İttihatçıların ciddi tepkisine neden olmuş, tayinin iptali için Trabzon eşrafı tarafından TBMM'ye telgraflar da çekilmişti.[180]

1920 sonbaharında Enverci İttihatçıların Trabzon'daki faaliyetlerinin ayrıntıları, 1926 Ankara İstiklal Mahkemesi kayıtlarına da yansımıştı. Özellikle 1920 sonbaharında Trabzon'da yaşanan İttihatçı örgütlenmeye odaklanan sorgulamada Küçük Talat, Yenibahçeli Nail ve Dr. Nazım'ın verdikleri ifadeler, İttihatçıların Trabzon'daki örgütlenmesinin gerçek boyutlarını

[178] Akbal, *a.g.y..*, s. 319.

[179] Eken, *a.g.y..*, s. 219-220.

[180] Akbal, *a.g.y..*, s. 229, 237.

ortaya koymuştu. Küçük Talat ifadesinde, Bakü'deyken kurulmasını kararlaştırdıkları İslam İhtilal Cemiyetleri İttifakı'nın Trabzon şubesini kurmak için çalıştıklarını, bunun için TMHC yönetimiyle işbirliği yaptıklarını ve bu çalışmada Kâhya Yahya ve Gavur İmam ile birlikte olduklarını belirtmişti.[181] Yenibahçeli Nail de Trabzon'a geldiklerinde kardeşi Yenibahçeli Şükrü'nün de burada olduğunu, Bolşeviklik aleyhine çalışmaları için teşkilata aldıkları kişilere yemin ettirdiklerini, kuracakları teşkilatın programını buradaki bir matbaada tab ettirdiklerini belirtmişti.[182] Dr. Nazım da İttihatçıların Trabzon'daki faaliyetleri hakkında açıklamalarda bulunmuş, on iki kişiye yemin ettirildiğini, Gavur İmam'ın da Enver Paşa adına bir fırka hazırladığını açıklamıştı.[183] Bu ifadelerden de açıkça anlaşıldığı üzere, I. Doğu Halkları Kurultayı'ndan sonra Enver Paşa tarafından görevlendirilen en güvenilir İttihatçılar tarafından Trabzon'da ciddi bir örgütlenme oluşturulmuş ve bu yapı tarafından bir yandan Bolşevizmin Trabzon'daki varlığının sonlandırılması, öte yandan Enver Paşa'nın Anadolu planının hayata geçirilmesi için ciddi çalışmalar yapılmıştı.

b) Mustafa Suphi'nin Anadolu'ya Geçme Planı

Her ne kadar I. Doğu Halkları Kurultayı'nda Başkanlık Divanı üyesi olsa da Sovyet yönetiminin desteğini kendisine değil de Enver Paşa'ya vermesinden rahatsızlık doyan Mustafa Suphi, TKP kongresinin 10-15 Eylül 1920 tarihleri arasında yapılmasını kararlaştırmıştı. Suphi, kongrenin açılışında yaptığı konuşmada, gerek I. Doğu Halkları Kurultayı'na Anadolu'dan katılan delegelerin ifadelerinden, gerekse kendisine yazılan mektuplardan, Anadolu'ya geçme ve Sovyetlerden alınacak destekle Anadolu'na emperyalizme karşı mücadele verme zamanının geldiğini belirtmişti.[184] TKP kongresinde alınan Anadolu'ya geçme kararı, kongre sonrasında yapılan merkez komite toplantısında oybirliğiyle memleket dönme kararına dönüşmüştü.[185] Bu kara-

[181] Özdinç, *a.g.y..*, s. 27-28.

[182] Özdinç, *a.g.y..*, s. 503-506.

[183] Özdinç, *a.g.y..*, s. 315.

[184] Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 217-218.

[185] Akal, *a.g.y..*, s. 262.

rın alınmasındaki önemli hususlardan biri de TKP'li Süleyman Sami aracılığıyla Mustafa Kemal Paşa'dan 26 Ağustos 1920'de alınan "[h]ariçten gelip teşkilat yapmak lüzumsuzdur. Ancak TBMM nezdinde bir mesul murahhasınızla bizimle temin-i rabıta mümkün olmalıdır" çağrısının da etkisi olduğu açıktır.[186] Kurultaya Ankara Hükümeti'nin temsilcisi olarak katılan İbrahim Tali de, "zannediyorum ki Bakü Kongresi Türkiye İştirakiyun Fırkası mensuplarına büyük ümit vermiş ve kendilerini Anadolu'ya geçebilecek, yani Ankara'ya gelerek Türk Kurtuluş Savaşı'nın kaderini ellerine alacak kudrette hissetmişlerdir"[187] sözleriyle Suphi'nin Türkiye'ye dönme kararının gerekçesini kendince ortaya koymuştu.

Suphi ve arkadaşlarının Türkiye'ye dönmesi, Doğu Cephesi'nde sürdürülen harekât nedeniyle birkaç aylık bir gecikmeye uğramış olsa da 19 Aralık 1920'de heyet Bakü'den yola çıkmıştı. Heyet, Sovyet yönetiminin Ankara'ya gönderdiği ilk resmi büyükelçisi olan Midivani ile birlikte 28 Aralık'ta Kars'a gelmişti.[188] Kazım Karabekir Paşa tarafından törenle karşılanan heyet Ankara'ya gitme izni alabilmek için burada üç hafta kadar bekletilmiş, bu arada çok sayıda görüşmelerde de bulunmuştu. 2 Ocak 1921'de Kars'ta Ankara'nın Moskova'ya büyükelçi olarak atadığı Ali Fuat (Cebesoy) Paşa ile uzun bir görüşmede bulunan Suphi, Türkiye'ye geliş amaçları hakkında kapsamlı açıklamalar yapmıştı. Ali Fuat Paşa tarafından aynı gün Ankara'ya çekilen telgrafta Suphi'nin, "III. Enternasyonal'in Türkiye için mutlaka komünizm uygulamasını kabul etmeyerek toplumsal kaderini kendi kendine belirleyeceğini, Anadolu hareketini toplumsal ayaklanmadan çok sivil dış baskıya karşı ayaklanma olarak görerek" destekleme kararı verdiğini belirtmişti. Paşa ayrıca söz konusu görüşmede Suphi'nin, "Mustafa Kemal Paşa'nın ülke dışındaki İttihatçıların ülkeye girişini ve her ne olursa olsun İttihat ve Terakki Fırkası'nın yeniden ihya edilmesini önleme politikası"nı desteklediğini, "saltanat ve hilafetin makamının bir gün lağvedilmesi" gerektiğine inandığını söylediğini de ifade etmişti.[189] Anlaşılan o ki Suphi, Ali Fuat Paşa ile yaptığı görüşme-

186 Akal, *a.g.y.*., s. 301.

187 Aslan, *I. Doğu Halkları*, s. 239.

188 Akal, *a.g.y.*., s. 341.

189 Ali Fuat Cebesoy, Moskova Hatıraları, Ankara, 1982, s. 51-52.

deki bu ifadeleriyle, Moskova'nın desteğini aldığını ileri sürerek işbirliği teklif eden Enver Paşa'ya karşı, "İttihatçılık, saltanat ve hilafet" meselelerinde aynı görüşü paylaştığı Mustafa Kemal Paşa'ya asıl desteğin kendisi tarafından verilebileceğini anlatmak istemişti. Nitekim TBMM başkanlığına çektiği telgrafta, Ankara Hükümeti'nin işini zorlaştıracak hiçbir şey yapılmayacağı gibi mümkün olan her şeyle hükümete yardımcı olacağını ifade etmesi[190] de yukarıdaki düşünceyi teyit etmekteydi.

Suphi, her ne kadar Mustafa Kemal Paşa'ya karşı tehdit oluşturmayacağı mesajını verse de Anadolu'da yaşanan Ethem ve Yeşil Ordu meselesi, Sovyetlerin Ankara'ya atadığı ilk resmi büyükelçi Upmal'ın olumsuz tutum ve davranışlarının[191] yanı sıra Karadeniz sahillerinin değişik kesimlerine Rusya üzerinden münferit Bolşevik çıkışlarının yaşanması, Ankara Hükümeti'ni tedirgin etmişti. Bu gelişmeler karşısında Anakara Hükümeti tarafından Suphi ve arkadaşlarının Ankara'ya gönderilmemesi için gerekli tedbirlerin alınması istenmişti.[192] Bu talep üzerine Kars'ta bulunan Kazım Karabekir Paşa tarafından Suphi grubunun nereden ve nasıl ülke dışına çıkarılacağı hakkında bir plan yapılmış ve bu planın uygulanması konusunda Erzurum valisi Hamit Bey ile görüşmelerde bulunulmuştu. Bu plana göre Suphi ve arkadaşlarının, Sovyet heyetinin de bulunduğu Kars'tan sınır dışı edilmesinin sakıncalı olacağı değerlendirilmiş, heyetin önce Erzurum'a, oradan da Trabzon'a gönderilerek buradan ülke dışına çıkarılması kararlaştırılmıştı. Plana göre Erzurum'a gelecek olan Suphi ve arkadaşları burada geniş halk kitleleri tarafından tepkiyle karşılanacak ve kendilerinin Anadolu'da istenmedikleri algısının oluşturulması sağlanacaktı. Bu tepkinin gerekçesi olarak da Suphi'nin, I. Dünya Savaşı sırasında Ruslara esir düşmüş Türk askerlerine düşmanca davrandığı, hatta bunların birçoğunun ölümüne neden olduğu propagandasının kullanılması üzerinde Karabekir ve vali Hamit arasında mutabakata varılmıştı.[193]

Karabekir'in, Suphi ve arkadaşlarının ülke dışına çıkarılması görevini vali Hamit Bey'e havale etmesi, Hamit Bey için belki de

---

190 Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar*, Cilt I, 2009, s. 585.

191 Akal, *a.g.y.*., s. 343-352.

192 Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 306.

193 Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 307-310.

uzun zamandır beklediği fırsatın ayağına gelmesine imkân sağlamıştı. Zira Hamit Bey'in Trabzon valisi olduğu dönemde Enverci İttihatçılarla nasıl işbirliği içinde olduğu ve Ankara'ya karşı onları himaye ettiği, hatta Enver Paşa'nın Anadolu planlarını hayata geçirmek için İttihatçı şeflerin Trabzon'a yığınak yaptığı günlerde ikinci kez vali olarak Trabzon'a döndüğünde TMHC'nin organize ettiği bir konferansta Bolşevizm aleyhine ağır sözler sarf ettiği yukarıda ayrıntılarıyla anlatılmıştı. Bu arada, Hamit Bey'in Trabzon valiliğinden Erzurum'a tayin edilmesinden önce Erzurum'da yaşanan olaylara dair kısa bir hatırlatma yapmak yararlı olacaktır. Hamit Bey'in Erzurum'a tayininden kısa süre önce eski Meclis-i Mebusan reisi olan ve TBMM başkan vekili olarak görev yapan Erzurum Mebusu Celaleddin Arif Bey ile Hüseyin Avni Bey 18 Ağustos 1920'de iki ay izin alarak Erzurum'a gelmişti.[194] Karabekir'e, "Şark'ta umumi valilik oluşturup buraya da sizin tayininiz düşünülüyor"[195] diyen Celaleddin Arif Bey, Ankara Hükümeti'nin kendisini kolordu komutanlığından uzaklaştırmak istediğini belirterek, bu duruma karşı birlikte hareket etmesi teklifinde bulunmuştu. Bu nedenle Karabekir'e, mevkisini koruyabilmesine destek olabilmek için Trabzon'u da içine alacak doğu vilayetlerinin bölge valiliğine kendisinin atanması için hükümete teklifte bulunmasını telkin etmişti. Karabekir'in bu doğrultuda yaptığı teklif, Mustafa Kemal Paşa'yı kuşkulandırmış, taraflar arasında çok sayıda yazışmaya neden olmuş, fakat sonunda bu talep reddedilmişti.[196] Başlangıçta Celaleddin Arif Bey için yaptığı teklifinin Mustafa Kemal Paşa tarafından reddedilmesine tepki gösteren, hatta "[b]u tedbirlerim sayesindedir ki TBMM reisi Mustafa Kemal Paşa hazretlerine çekilen isyankâr telgrafın tevali edebilecek vahim neticelerini önledim"[197] diyen Karabekir bir süre sonra görüşünü değiştirmişti. "Kendisi vilayat-ı şarkiye vali-i umumisi, mebus Hüseyin Avni Bey de Erzurum valisi olacak…Erzurum mıntıkasında Erzurum Erzurumlularındır diyerek Ankara'dan aykırı bir vaziyet alacak"[198] diyerek

194 Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, Beşiktaş Trabzonlular Derneği, s. 432.

195 Cemil Koçak, *Karabekir'in Kavgası*, Timaş, İstanbul, 2016, s. 96.

196 *Nutuk*, *a.g.y.*., s. 434-443.

197 Koçak, *a.g.y.*., s. 99.

198 Koçak, *a.g.y.*., s. 102.

Celaleddin Arif Bey'in sinsi bir plan içinde olduğunu belirtmişti. Görüldüğü gibi, Ankara Hükümeti'nin Trabzon'daki İttihatçı yapıyı tasfiye etmek için yaptığı atamalara "Trabzon Trabzonlularındır" diyerek karşı çıkan anlayışın bir diğeri de aynı tarihlerde Erzurum'da görülmüştü. Başka bir ifadeyle, hem Trabzon'daki hem de Erzurum'daki İttihatçı yerel güç odakları Ankara'nın kendilerini değil, kendilerinin Ankara'yı idare etmesi gerektiği düşüncesindeydiler.

Trabzon valiliği sırasında yukarıdaki görüşleri savunan İttihatçıları destekleyen Hamit Bey'in Erzurum valiliği sırasındaki pozisyonu değişmemiş, burada da Bolşeviklik karşıtı tutum ve davranışını sürdürmüş, zaman zaman Karabekir'i de Ankara'ya şikâyet etmekten geri durmamıştı.[199] Ne var ki Bolşevik Mustafa Suphi'nin ülke dışına çıkarılması görevi, hem Trabzon'daki hem de Erzurum'daki valilik görevi sırasında Bolşevik düşmanlığı yapan vali Hamit Bey'e teslim edilmişti.

Kars'tan hareketi uzun süre geciktirilen Mustafa Suphi durumdan şüphelenmiş ve can güvenliklerinin sağlanacağı güvencesi aldıktan sonra[200] 18 Ocak 1921'de Kars'tan trenle Erzurum'a hareket etmişti. Heyet'in yola çıktığını öğrenen ve vali Hamit Bey ile paslaşan Erzurum Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti yönetimi, durumu protesto ederek topluca istifa etmişti. Suphi heyetinin 22 Ocak 1921'de Erzurum'a gelmesi, organize edilmiş büyük bir kalabalığın tepkisiyle karşılanmıştı. Aynı gün vali Hamit Bey tarafından Mustafa Kemal Paşa'ya çekilen telgrafta, on yedi kişilik heyetin istasyonda toplanan binlerce halk tarafından tahkir ve tard olunduğu, bu nedenle yola devam etmek zorunda kaldıkları ve Trabzon güzergâhını takip eden heyete halkın konaklama imkânı ve yiyecek vermediği bildirilmişti.[201] Asker gözetiminde karayoluyla Trabzon'a sevk edilen Suphi ve arkadaşları, Bayburt-Gümüşhane-Torul üzerinden ve çok zor koşullar altında 28 Ocak 1921'de Maçka'ya ulaşmıştı. Heyet'in Maçka'ya ulaştığını haber alan TKP üyesi Abdülkadir, Trabzon'da Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti tarafından organize edilen plandan haberdar olarak heyetin Trabzon'a gelmesini önlemek için Maçka'ya gitmiş, ama

---

199 Akal, *a.g.y..*, s. 360.

200 Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 312.
Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 317.

sıkı koruma altındaki heyetle görüşme imkânı bulamamıştı. Yeniden Trabzon'a dönen Abdülkadir, 2 Temmuz'da Moskova'dan Halil Paşa ile yola çıkan ekibin içinde yer alan ve kısa süre önce Sovyet Rusya'nın Trabzon konsolosu olarak göreve başlayan ateşemiliter Ali Oruç Bagirov'u[202] gelişmelerden haberdar ederek muhtemel olumsuzluklara engel olmasını istemişti. Fakat valilikten gelen bir emirle "konsolosluk mensuplarının can güvenliği nedeniyle" bina dışına çıkması yasaklanmıştı.[203] Suphi ve arkadaşları Maçka'dan hareketle 28 Ocak 1921'de geldikleri Trabzon'da, Erzurum yolunun sahille buluştuğu yerde[204] bir grup kalabalık, "kadınları açacaklar, malları alacaklar, ticareti kapatacaklar" gibi iddialarla galeyana getirilmiş olanlar tarafından ağır hakaretlere maruz bırakılmıştı.[205] Kâhya Yahya ve adamları tarafından hazırlanan plan gereğince heyet Erzurum yolundan şehir merkezine değil, sahilden iskeleye getirilerek daha önceden hazırlanan bir motora bindirilmişlerdi.[206] Motorun denize açılmasından kısa süre sonra içinde Gâvur İmam,[207] Faik Kaptan, Hocanın Hasan, Şevket Reis, Şevki Dayı, Kamış Osman ve Yahya'nın kardeşi Hüsnü gibi Kâhya Yahya'nın en güvenilir adamları da ikinci bir motorla hareket etmişlerdi.[208] Suphi'yi karşılamaya gidenler arasında bulunan dönemin Trabzon Muallim Mektebi öğretmenlerinden ünlü eğitimci Hıfzırrahman Raşit (Öymen) Bey de Suphi ve arkadaşlarının motora bindirilip iskeleden hareketinden sonra Trabzon'un ünlü kabadayılarından

---

202 Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 324.

203 Akal, *a.g.y..*, s. 420-421.

204 Goloğlu, *Cumhuriyete Doğru*, s. 47.

205 Akal, *a.g.y..*, s. 423.

206 Aslan, *Türkiye Komünist Partisi*, s. 320.
Gâvur İmam: Zambur karyesinden Özlüoğlu Molla Mehmet, nâm-ı diğeri Gâvur İmam, Trabzon'un Kilat ve Zambur köylerinde birçok cinayet işlemiş ve en son işlediği Hacımehmet cinayetinden sonra Sürmene'ye ve oradan da Rusya'ya kaçmıştı. Türk-Rus hükümetleri arasında yapılan bir anlaşma gereğince Trabzon'dan gönderilen jandarmalara teslim edilerek 16 Mayıs 1925'te Trabzon'a getirilmiştir. Bkz. *Yeniyol*, 17 Mayıs 1925. Daha sonra Ankara İstiklal Mahkemesi tarafından idam edilmiştir. Bkz. Özdinç, *a.g.y..*, s. 60.

208 Üçüncü, *Kâhya Yahya*, s. 140; Mahmut Goloğlu bu cinayette Kâhya Yahya'nın adamlarından Faik'in başrolü üstlendiğini belirtir. Mahmut Goloğlu, *Cumhuriyete Doğru*, İş Bankası, İstanbul, 2010, s. 47.

Faik'in de ikinci bir motorla arkalarından hareket ettiğine tanıklık etmişti.[209] Heyeti taşıyan motor iskeleden ayrılarak Sürmene istikametine doğru yol almaya başlamıştı. Muhtemel akıbetlerini sezip kurtulmaya çalıştıklarında ise, Yahya Kâhya tarafından tertip edilerek kendilerini taşıyan motorun arkasından giden diğer bir motordakilerin müdahalesiyle karşılaşmışlar ve öldürülerek denize atılmışlardı.[210] Küçük Talat tarafından 16 Mayıs 1921'de Halil Paşa'ya yazılan mektupta, cinayetin Erzurum valisi Hamit Bey'in TMHC heyeti idaresine verdiği talimatla bunlar tarafından işlendiğini, cinayette III. Fırka komutanı Nuri'nin de payı olduğunu belirterek Karabekir'in istese bu cinayete engel olabileceğini belirtmişti.[211]

Kâhya Yahya ve adamları tarafından işlendiğine şüphe bulunmayan cinayetten iki gün sonra 30 Ocak 1921'de *İstikbal* gazetesinde yayımlanan "Bakü Yolcuları Geldiler ve Gittiler" adlı haberde "geçmişte Türk esirlerine kötü muamelede bulundukları için bunlara karşı halkta buğz ve kin duyguları" beslenmekte ise de "Trabzon halkı yine vakar ve sükûnet-i milliyesini muhafaza ederek tezahürat-ı mezkurede bulunmuşlardır" ifadeleri yer almıştı. Motora binen on beş kişinin isimlerinin yer aldığı yazıda,[212] Suphi ve arkadaşlarının öldürülmelerine dair herhangi bir ifade yer almamış, cinayet adeta görmezden gelinmişti.

Cinayetten Sonraki Gelişmeler

Suphi ve arkadaşlarının Trabzon Kayıkçılar kethüdası Kâhya Yahya'nın en güvendiği Faik ve Gâvur İmam ile adamları tarafından öldürülmesi sonrasında cinayetin aydınlığa kavuşturulması için bazı teşebbüslerde bulunulmuştu. Trabzon'daki Sovyet konsolosu Bagirov tarafından olayın ertesi günü, 29 Ocak 1921'de Trabzon valisi Sabri Bey'e yazılan mektupta Suphi ve arkadaşlarının akıbeti sorulmuştu. Sabri Bey tarafından aynı gün verilen cevapta, "heyetin Trabzon'da kalmak istemeyerek kiraladıkları

---

209 Cumhur Odabaşıoğlu, *Trabzon: Belgelerle Milli Mücadele Yılları 1919-1923*, Trabzon, 1990, s. 202.
Gologlu, *Cumhuriyete Doğru*, s. 48.
Tunçay, *a.g.y.*., s. 583.
İstikbal, 30 Kanunısani 1921.

bir motorla sağ salim Rus sahillerine gönderildiği" ifade edilmişti.[213] Cinayetin baş sorumlularından Faik ise daha sonra işlediği başka cinayetler nedeniyle tutuklanmış ise de akıbeti hakkında başkaca bilgi edinilememiştir.[214]

Konu hakkında en önemli veri, Kâhya Yahya meselesini incelemek için Trabzon'a gelen Sait Paşa heyetinin yaptığı soruşturma sırasında elde edilmişti. Sait Paşa'nın 11 Şubat 1922'de hazırladığı raporda, Trabzon eşrafından birçok kişiye vekâleten Türkzade Ahmet Tevfik Efendi'nin soruşturma heyetine verdiği dilekçede Suphi ve arkadaşlarının öldürülmesine dair şu bilgiler verilmişti:

Geçen sene bu günlerde Rusya'dan gelmekte olan Mustafa Suphi ve rüfekasının laakal on bin Ruy ve Osmanlı altını ve birçok mücevherat, Müdafaa-i Hukuk nâmına alınarak istimal edildiğinin memleket halkınca malum olduğu beyan olunmakta ise de hususât-ı mezkûre, heyetin tedkike memur olduğu mevadd haricinde olmasından, resmen tahkikâtına girişilememiştir. Maahaza, zaman-ı münasibin hulûlünde bulunanların da hükümetçe tedkik ve tahrik olacağı tabiidir. Gayr-ı Müslimlerden, hizmet-i askeriyeye çağrılanların vapurlarla ve motorlarla kaçırılmasında, Kâhya Yahya'nın zi-medhall olduğu tevatüren söylenmekte olduğu gibi, içlerinde topçu yüzbaşısı Kadıköylü İsmail Hakkı Efendi gibi kıymetli bir zabitimiz de dâhil bulunan Mustafa Suphi ve rüfekasının, Heyet-i Merkeziye vasıtasıyla Trabzon Limanı'ndan bir motorla hareket ettirilmelerini müteakib, Kâhya Yahya'nın diğer bir motorla deniz üzerinde yetişerek Mustafa Suphi'nin beraberinde bulundurduğu kadından mâadâsını ayaklarına demirler vurarak denize attırdığı ve paralarıyla mücevheratını aldığı ve Trabzon'a getirdiği kadını dahi bir müddet sonra itlaf ettiği şâyi ise de, tahkikat-ı amikaya girişilmedikçe ne dereceye kadar doğru olduğu bittabi anlaşılamaz".[215]

Rapordaki bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Suphi cinayetinin Kâhya Yahya ve adamları tarafından işlendiği ve yanlarındaki paranın Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti yetkilileri tarafından

---

213 Aslan, *a.g.y..*, s. 325.
Goloğlu, *Cumhuriyete Doğru*, s. 49.
Sait Paşa tarafından hazırlanan 11 Şubat 1922 tarihli yayımlanmamış rapor, s. 56.

alındığı, ancak heyetin soruşturma izin ve yetkisinin dışında kaldığı için bu hususun ayrıntılarıyla incelenemediği belirtilmişti.

Öte yandan Enver Paşa, cinayetten 22 gün sonra, 20 Şubat 1921'de çektiği telgrafta Mustafa Suphi'nin öldürülmesi hakkında "... Komünist olmuş ve Rusların hemen oyuncağı olan Suphi ve rüfekasının Trabzon'dan kaçmaya mecbur olduklarını ve galiba bir tarafta öldükleri" bilgisini vermişti. Dört gün sonra yazdığı 24 Şubat 1921 tarihli telgrafında ise "... Komünist Parti Reisi Suphi Bey, Bakü'de aleyhimde bulunduğu için bîçareyi Trabzon'da evvela karla, tükürükle hamallar epeyce ıslattıktan sonra bir motorla Batum'a iade etmek üzere yola çıkarmışlar. Halbuki yanında yüz yirmi bin Rus altını olduğundan kendisini zanlarınca yolda öldürmüşler, paralarını almışlar. Mamafih bunu benim için yaptıklarından memnun olduğumu ve başkasına söylememelerini tembih ettim..." sözleriyle cinayetin Trabzon'daki İttihatçı yapı tarafından işlendiğini teyit etmişti.[216] Enver Paşa'nın mektubundaki ifadeler, Sait Paşa tarafından yapılan soruşturmada yer alan ifadelerle örtüşmekteydi. Başka bir ifadeyle, cinayet Trabzon'da Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin organizasyonu ve bilgisi dâhilinde İttihatçıların paramiliter örgütünün başı Kâhya Yahya tarafından gerçekleştirilerek Suphi ve arkadaşlarının yanlarındaki paralara da bunlar tarafından el konulduğunu açıkça ortaya koymuştu.

Nitekim cinayetten birkaç ay sonra Ankara Hükümeti, Trabzon Valiliği ve Kazım Karabekir arasında yapılan birçok resmî yazışma, Suphi ve arkadaşlarının öldürülmesinin soruşturma konusu yapıldığını göstermekteydi. Osmanlı'nın son döneminden 1984 yılına kadar Hükümet Konağı olarak kullanılan yapının bu tarihten sonra yeni binaya taşınması sırasında bir "idari ihmal" neticesinde SEKA'ya devredilen evraklardan kurtarabildiklerim arasında, Suphi soruşturmasına dair bazı yazışmalar da bulunmaktadır. Bir kısmı 1921 yılına ait olan bu evraklar arasında Trabzon'da İttihatçılık ve Bolşeviklik konusunda azımsanamayacak sayıda belge yer almakta ve polis, jandarma, tümen komutanlığı ve valilik arasındaki yazışmalardan oluşan bu belgeler işin arka planında yaşananları açıklığa kavuşturabilecek

[216] Bardakçı, *a.g.y.*., s. 241.

nitelikteydi. Bu belgelerden biri, 1995'te yayımlanan bir kitapta yer almış,[217] geri kalan kısmı ise şahsi arşivimde bulunmaktadır. Bu belgeler arasında bulunan Dahiliye vekili tarafından gönderilen 19 Nisan 1921 tarihli yazıda, Trabzon Valiliği'nden Mustafa Suphi ile yazışma yapan kişiler hakkında istenen bilgiye, valilikçe aynı gün cevap verilmişti. Kazım Karabekir'in talebi üzerine 3. Kafkas Fırkası tarafından valiliğe yazılan Suphi ve arkadaşlarının yanındaki paraların akıbetine dair 15 Nisan 1921 tarihli yazıya, "mahremdir" kaydıyla 19 Nisan'da verilen cevapta "... Değirmendere mevkiinde içtima eylemişler ve bir hadiseye meydan vermemek maksadıyla izhar edilmiş olan motora eşyalarıyla birlikte irkâb edilerek Tuapse'ye sevk edilmiş oldukları, üzerlerinde paraları olduğuna veya alındığına dair bir guna kayıt ve malumat olmadığı gibi böyle bir halin vukuuna dair ne evvelce ne de şimdi hâfî ve celî bir surette istihbarat vaki olmadığı..." ifade edilmişti.[218] Bu konuda jandarma alay komutanlığı, emniyet müfettişliği ve polis müdürlüğünün valilikle yaptığı çok sayıda yazışmada da aynı tespitler yapılmıştı.[219] Bu belgeler her ne kadar bize Suphi ve arkadaşlarının öldürülmesi hakkında ayrıntılı bilgi vermese de cinayete dair bir soruşturmanın açılmış olduğunu göstermektedir. Trabzon Hükümet Konağı'ndaki arşiv belgeleri şayet SEKA'ya verilmemiş olsaydı bu cinayete dair çok daha ayrıntılı bilgilere ulaşacağı akıldan uzak tutulmamalıdır.

Suphi ve arkadaşlarının öldürülmesine dair TKP'nin Rusya'da bulunan Bolşevik mensupları tarafından da yazılar yazılmış ve tespitlerde bulunulmuştu. Bu yazılar cinayetin ikinci yıldönümünde "Bütün Dünya İşçileri Birleşiniz" üst başlığıyla *28-29 Kanunusani 1921 Karadeniz Kıyılarında Parçalanan Mustafa Suphi ve Yoldaşlarının İkinci Yıldönümü* adıyla 1923'te Moskova'da kitap olarak yayımlanmıştı. Daha sonra Türkçe literatüre kazandırılan kitapta, cinayete dair Suphi'nin arkadaşlarının yazıları da yer almıştı. Bu yazılarda genel olarak Suphi'nin Anadolu burjuvazisi tarafından öldürüldüğü belirtilmiş olsa da bazı yazılarda cinayetten Suphi'yi Ankara'ya davet eden Mustafa

---

[217] Çapa, Usta, *Milli Mücadele'de Trabzon Vilayetiyle Yazışmalar.*
Çapa, Usta, *a.g.y.*, s. 98-102.
Bu belgeler şahsi arşivimdedir.

Kemal Paşa ve Ankara Hükümeti sorumlu tutulmuştu.[220] Bolşevikler tarafından kaleme alınan yazıların toplandığı *15'ler Hatırası* adlı diğer bir kitapta yer alan bazı yazılarda da cinayetin Mustafa Kemal Paşa ve Kemalist burjuvazi tarafından işlendiği belirtilmişti.[221] Suphi'nin Bolşevik arkadaşları tarafından yazılan yazıları içeren bu iki kitapta da dikkati çeken en önemli yazı, Nazım Hikmet'in 1923'te Moskova'da yazdığı "28 Kanunusani" adlı şiiri olmuştu. Hiç kuşku yok ki Türk solunun büyük bir saygı duyduğu şair Nazım Hikmet'in, "Trabzon'dan bir motor açılıyor/ Sahilde kalabalık/Motoru taşlıyorlar/Son perdeye başlıyorlar/ Burjuva Kemal'in omuzuna binmiş/Kemal kumandanın kordonuna/Kumandan Kâhya'nın cebine inmiş/Kâhya adamlarının donuna/Uluyorlar"[222] dizelerinin yer alması, geniş kitlelerin zihninde etkisini bugüne kadar sürdürecek bir metin olmuştu.

Sonuç ve Değerlendirme

Cumhuriyet dönemi tarihyazıcılığı büyük ölçüde "Kemalist tarih" olarak da tanımlanan resmi tarih yazımı çerçevesinde gelişti. Bu tarihyazımının en önemli sorunlarının başında Milli Mücadele tarihinin *Nutuk* merkezli okuması gelir. Tek Parti döneminde Kazım Karabekir'in itirazları dışında bu Milli Mücadele tarihine dair literatürde ciddi bir eleştirel yazılı kaynak yoktur. Karabekir'in itirazı da daha çok Milli Mücadele'nin Anadolu'dan başlatılması fikrinin Mustafa Kemal Paşa'ya değil kendine ait olduğunu ispatlamaya çalışmasının ürünüdür. Zira Karabekir'e göre Milli Mücadele'deki rolü, yalnızca mücadeleye katkıyla sınırlı kalmamıştı. Aksine, bu mücadelenin kaynağı, fikri önderi ve en azından uygulamaya geçildiğinde de önderliği, Atatürk'le eşit oranda kendisine ait"[223] idi. DP iktidarı döneminde *Nutuk* eksenli Milli Mücadele tarihine olmasa da, bu dönemde İsmet Paşa'nın rolüne dair eleştiriler ve bazı "yok saymalar" ders kitaplarına kadar girmişti. Bu dönemde yaşanan asıl gelişmelerden

---

220 *Mustafa Suphi ve Yoldaşları*, çev. Burhan Tuğsavul, TÜSTAV, İstanbul, 2004, s. 42, 140.
Mete Tunçay, *15'ler Hatırası*, TÜSTAV, İstanbul, 2020, s. 39, 60.

222 *Mustafa Suphi ve Yoldaşları*, s. 36-37.
Koçak, *Karabekir'in Kavgası*, s. 103.

biri, Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey'in öldürülmesinin arka planını oluşturduğu kabul edilen I. TBMM'deki Lozan tartışmaları konusunda yaşanmıştı. Ali Şükrü Bey'in eleştirileri, bu tarihte henüz yayımlanmamış olsa da Rıza Nur'un hatıratındaki bilgilerle desteklenerek Necip Fazıl tarafından "resmi tarih"e itiraz olarak İslamcı çevrelerde vücut bulmaya, yazılı literatürde yer almaya başlamıştı.

1980'lı yılların başında, Tek Parti dönemine, daha doğrusu Atatürk dönemine dair Mete Tunçay tarafından "resmi tarih" ya da "Kemalist tarih" yazıcılığına eleştirel bir bakış açısıyla kaleme alınan *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek- Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* adlı akademik çalışma, bu konuda yeni bir yolun açılmasını sağlamıştır. Sonraki yıllarda bu kervana Cemil Koçak, Ahmet Demirel, Murat Belge ve Mehmet Altan gibi akademisyenler de katılmıştır. Tek Parti dönemine "objektif" bakma iddiasıyla yola çıkan bu akademisyenlerin çalışmaları, ne yazık ki bu dönem muhaliflerini merkeze alıp bunların görüşleri üzerinden bir tarih okuması yapma çabasına dönüşmüştür. Başka bir ifadeyle, bu isimler, "otoriter" olarak niteledikleri Tek Parti döneminin labirentlerinde "demokrasi" ve "demokrat" aramaya yönelmişlerdir. Bunu yaparken ele aldıkları dönemde yaşanan olaylardan çok bu olaylar içinde yer almış muhalif kimlikleri ön plana çıkarmaya çaba sarf ederlerken, tarafların "eylemlerinden" çok "söylemlerine" odaklanmayı tercih etmişlerdir. Otoriter yapısı kuşku götürmeyen Tek Parti döneminin anlaşılabilmesi için muhaliflerin söylemlerinin irdelenmesi tabii ki gereklidir, ancak yeterli değildir. Zira iktidarı elinde bulunduranlara yöneltilen muhalif söylemlerin "otorite karşıtlığı" ve "demokrasi" vurguları içermesi çok doğal bir durumdur. Bu nedenle yalnızca söylemler üzerinden oluşturulacak bir tarihyazıcılığı, iktidar ve muhalefet mensupları arasında yaşanan "iktidar mücadelesi"nin ya görmezden gelinmesine ya da ıskalanmasına neden olmuştur.

Tek Parti dönemine dair en çok çalışma yapan akademisyenlerden biri olan Cemil Koçak, Zafer Kars'ın 1908 dönemine ilişkin kitabı[224] hakkında *Toplumsal Tarih* dergisinde kaleme aldığı bir yazıda, yazarın 1908 devriminin halk temeline dayandığı te-

[224] Zafer Kars, Belgelerle *1908 Devrimi Öncesinde Anadolu*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1981.

zini "elindeki alçak gönüllü sayılabilecek malzemeye dayanarak bu malzemeden kesinlikle çıkarılamayacak sonuçlara varıyor"[225] diyerek eleştirmiştir. Aynı Koçak, Zafer Kars'a yönelttiği, hatta "yöntem" dersi verdiği hataya, *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler* adlı kitabında kendisi de düşmekten kurtulamamış; kitabındaki "CHP'de ve Seçimde Siyasi Muhalefet"[226] adlı beşinci bölümü, arşivden elde ettiği tek bir belgeye dayanarak oluşturmuştur. Koçak'ın dikkat çekici diğer bir çalışması da Karabekir'in Milli Mücadele anılarını yayımlamak için çalıştığı günlerde, 14 Mart 1933'te *Milliyet* gazetesinde "Millici" imzasıyla tefrika edilmeye başlanan yazı dizisini merkeze alan *Karabekir'in Kavgası* adlı kitabıdır. Kitap, Milli Mücadele'nin iki önemli aktörü olan Mustafa Kemal Paşa ve Kazım Karabekir Paşa'nın ilk kez kamuoyu önünde karşı karşıya gelmesi ve bu tartışmalara taraf olan tanıkların görüşlerinin de bir araya toplanmış olması açısından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Koçak'a göre, Karabekir aleyhine başlatılan bu kampanyada "resmi tarihin özünde, tarihle politikanın hemhal olma" halinden hareket edilmiş ve ortaya "tarih tartışması görünümündeki siyasi polemik" çıkmıştır. Taraflar arasında yaşanan bu tartışmada kendi rolünü "tarihle polemiği" birbirinden ayırmak[227] olarak tanımlayan Koçak, zaman zaman tarafsızlığını kaybederek Karabekir'in karşı tarafın iddialarına verdiği cevapları yeterli görmeyip onun lehine yorumlar yapmaktan kaçınamamıştır. Karabekir'in, Heyet-i Temsiliye'nin Ankara'ya hareketi sırasında Mustafa Kemal Paşa'ya çektiği telgraftaki "... değil Ankara'ya, hatta Sivas'ın garbına bile geçilmemesi fikrindeyim" ifadelerine yönelik eleştirilere müdahil olma gereği duyan Koçak, "[a]ma, baştan söylemem gerekirse çok haksız bir ithamdı"[228] yorumunu yapma ihtiyacı hissetmiştir. Yine Koçak, Milli Mücadele'nin Anadolu'dan başlatılması fikrinin Karabekir'e mi yoksa Mustafa Kemal Paşa'ya mı ait olduğuna dair taraflar arasında İstanbul'da yapılan görüşmelere

---

[225] Cemil Koçak, "Zafer Kars'ın Kitabı Vesilesiyle Tarih Çalışmalarında Yöntem Üzerine," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 26, Ocak 1996, s. 62-64.
Cemil Koçak, *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler*, İletişim, İstanbul, 2011, s. 123-126.
Koçak, *a.g.y.*., s. 20.
Koçak, *a.g.y.*., s. 113.

dair tanık ifadelerinden de yararlanılarak yapılan tartışmalara katılma ihtiyacı hissederek "nitekim bu sayede bu anının resmî tarihe kaydı bir anlamda engellenmiş oluyordu"[229] yorumunda bulunmuştur. Anlaşılan o ki, örnekleri çoğaltılabilecek bu değerlendirmelerle Koçak, İstiklal Mahkemesi yargılamasından sonra siyaset dışına itilen ve bu nedenle mağduriyet yaşamış Kazım Karabekir'e yapılanları hazmedememiş ve ileri sürdüğü tarihle polemiği birbirinden ayırma eyleminde başarılı olamayarak kimi zaman Karabekir'e destek verme ihtiyacı hissetmiştir.

Mehmet Altan *Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar* adlı kitabında I. TBMM'de Birinci Grup'u "tek partili otoriter bir cumhuriyet yönetimi istemekle" tanımlarken, İkinci Grup'un "kişisel egemenliğin karşısında meclis üstünlüğünü, kanun hâkimiyetini, güçler ayrılığını, çoğulculuğu ve fikir özgürlüğünü" savunduğunu ileri sürerken hareket noktasını yalnızca "söylemler" üzerinden kurduğunu ve bu söylemlerin aslında "demokrasiyi savunmaktan" çok, "iktidar mücadelesi"nin gereği olduğunu göz ardı etmiştir. Altan savını desteklemek için, Ali Şükrü Bey'in ise Lozan'da Musul ve Kerkük'ün sınır dışında bırakılmasına isyan ettiği için öldürüldüğünü, İkinci Grup'un başkanı Hüseyin Avni (Ulaş) Bey'in "demokrasi" istediği için hayatının zindan edildiğini ileri sürmüştür.[230] Halbuki bir akademisyen olarak Altan'ın, I. TBMM'deki İkinci Grup mensuplarının İttihat ve Terakki ile organik bağı olduğunu, hatta Trabzon Mebusları Hafız Mehmet ve Ali Şükrü Beylerin, Enver Paşa'yı Anadolu'ya getirerek TBMM'nin bir seçimle başkanlığa getirdiği Mustafa Kemal Paşa'nın yerine geçirmek için kurulan gizli organizasyonu biliyor olması beklenirdi. Zira Ali Şükrü Bey'in bir siyasi cinayete kurban gitmesi kuşku götürmez bir gerçek olmakla birlikte, bu durum onun "demokrat" olduğuna işaret etmez. Yukarıda ayrıntılarıyla anlatılmaya çalışıldığı gibi Trabzon'da "iskele hükümeti" kurup milleti haraca bağlayarak elde ettiği gayrimeşru gelirle paramiliter bir teşkilat kurduğu için TBMM tarafından görevlendirilen soruşturma heyetlerinin yolsuzlukları tespit ederek görevden almak istediği Enverci Kâhya Yahya'yı savunmak için onun "avukatlığı-

[229] Koçak, *a.g.y..*, s. 222.

[230] Mehmet Altan, *Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 25-26.

nı" üstlenerek Dahiliye Vekili Fethi Bey hakkında TBMM'ye gensoru önergesi veren Ali Şükrü Bey'den bir "demokrat" yaratmak, Mustafa Kemal Paşa'ya muhalefet eden herkesi "demokrat" olarak kutsamaktan başka bir şey değildir.

Aynı tutum Ahmet Demirel'in *Birinci Mecliste Muhalefet: İkinci Grup* ve *Ali Şükrü Bey'in Tan Gazetesi* adlı çalışmalarında da görülmektedir. Demirel, bu çalışmanın girişinde "Türk Tarih Yazımında Birinci ve İkinci Gruplar" konusunu değerlendirmiştir. TBMM'yi sınıfsal ayırım üzerinden değerlendiren çalışmaları eleştiren Demirel, konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alan İhsan Güneş ve Ömür Sezgin'in çalışmaları üzerinde özellikle durmuştur. Demirel'e göre Güneş, "çeşitli doğruları saptamış olmasına rağmen "taşıdığı önyargılar" nedeniyle olayın bütününü doğru şekilde yansıtamamıştır.[231] Yazara göre hem Güneş hem de Sezgin, *Nutuk* eksenli "resmi tarih" ideolojisinin etkisi altında kaldıkları için aslında "demokrat" olan ve "hâkimiyet-i milliye"yi savunarak TBMM'nin üstünlüğü sağlamaya çalışan İkinci Grup'un "hilafet ve saltanatçı" olarak tanımlama aczine düşmüşlerdir. Demirel'in bu iddiasını desteklemek için başvurduğu argümanlardan biri de Birinci Grup içinde kurulduğunu ileri sürdüğü Selamet-i Umumiye Komitesi'dir. Böyle bir komitenin varlığı hakkındaki iddialarını Bursa Mebusu Emin Bey'in *Vakit* gazetesi tarafından 1954'te yayımlanan hatıratına dayayan Demirel, aralarında Celal (Bayar) Bey ve Dr. Adnan (Adıvar) Bey'in de bulunduğu bir grup milletvekili tarafından kurulan ve başkan olarak Mustafa Kemal Paşa'yı kabul eden bu grubun çalışmalarını, Kazım (Özalp) Paşa'nın hatıratına atıfla gizli örgüt faaliyetleri olarak tanımlamıştır. Oysa dönemin Müdafaa-i Milliye Vekili olan Kazım Paşa kitabında, ordunun beş milyon liraya ihtiyacı olduğunu, bu paranın sağlanması durumunda Büyük Taarruz'un geçekleşebileceğini, parti grubunun yaptığı gizli toplantıda Milli Müdafaa Vekaleti emrine verilecek olan bu paranın nerelere sarf edileceğinin gizli tutulması gerektiğini belirtmiştir. Kazım Paşa bu "gizli grup" hakkında, Meclis'te görüşülecek önemli meseleleri önceden aralarında tartışmak ve bir karara vardıktan sonra bunu Meclis'te birlikte savunmak için, "[g]izli olan bazı faaliyeti

[231] Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*, İletişim, İstanbul, 1994, s. 33.

tam açığa vurmamak ve ordunun durumu hakkında umumi heyete bu gizli olayları fazla açmamak için kurulmuş olan gruptan istifade etmeyi düşündüm"[232] diye söz etmiştir. Selamet-i Umumiye Komitesi adlı bir cemiyetin kurulup kurulmadığı hakkında TBMM'de Dahiliye vekiline verilen soru önergesine, vekilin böyle bir cemiyete dair herhangi bir kaydın olmadığı cevabı verdiğini belirten Demirel, Mustafa Kemal Paşa'nın 16-17 Ocak 1923'te İzmit'te basına verdiği demeçte İkinci Grup'un kuruluşuna kadar geçen süredeki olayları aktarırken "isim vermeden bu komitenin varlığına dair gelişmeleri onayladığı"[233] çıkarımında da bulunmuş, ama bu çıkarımın kaynağı olan demece yer vermekten kaçınmıştır. Demirel, bu gizli komitenin varlığının ortaya çıkmasının milletvekilleri tarafından ciddi bir tepkiyle karşılandığını ve zaman içinde gizli komitenin çözülerek buradan ayrılan mebusların bir araya gelip daha etkin olabilmek için aralarında seçtikleri yönetim kurulu ile İkinci Grup'u kurduklarını ifade etmiştir.[234]

İkinci Grup hakkında hem "iktidara gelme amacı taşımadıkları," hem de "Milli Mücadele başarıya ulaşıncaya kadar Meclis'teki birlikteliğin ortadan kalkmaması için olağanüstü duyarlı davrandıkları" tespitinde bulunan Demirel, bu durumun en önemli kanıtının ise kendilerini Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk grubunun dışında bir yapılanma olarak görmeyerek "İkinci Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu" olarak tanımlaması olduğunun altını özellikle çizmiştir.[235] Demirel'in kitabının "ana fikri" olarak aktarmaya çalıştığımız hususlar, kendi içinde ciddi tutarsızlıklar göstermektedir. Yazarın, Birinci Grup içinde kurulduğunu belirttiği yapının "grup disiplini"ni sağlamayı hedefleyen bir oluşum olarak değil de sanki TBMM'yi devre dışına çıkarmak üzere kurulan bir "gizli örgüt" gibi değerlendirilmiş olması izaha muhtaç bir husustur. Halbuki Kazım Paşa'nın kitabında verdiği bilgilerden, Birinci Grup içinde oluşturulan bu çekirdek yapının amacının Büyük Taarruz'a hazırla-

---

[232] Kazım Özalp, *Millî Mücadele, 1919- 1922*, Cilt I, TTK, Ankara, 1998, s. 226.

Demirel, *a.g.y..*, s. 389.

Demirel, *a.g.y..*, s. 390.

Demirel, *a.g.y..*, s. 392.

nan orduya dair askeri sırların duyulmamasını sağlamak olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira Cumhuriyet dönemi tarihimizde sıkça örneğine rastladığımız, liderlerin parti gruplarını hem bilgilendirmek hem de disipline etmek üzere kendilerine yakın çalışma ekipleri kurmaları doğal siyasi bir tavır sayılırken –ki öyledir-, savaş yıllarında önemli ve hızlı kararlar almak zorunda kalan ve ayrıca "kuvvetler birliği" ilkesini benimsemiş olan I. TBMM'deki Birinci Grup içindeki bu oluşumun, Demirel tarafından neden meclis iradesini ortadan kaldırmaya yönelik bir girişim olarak değerlendirildiğini anlamak zordur. Öte yandan Demirel'in, İzmit'te gazetecilere yaptığı Meclis'teki teşekküller konusundaki konuşmasındaki "... [b]u nedenle bir süre sonra Meclis'te ortaya çıkmış olan bölünme yavaş yavaş grubun içinde de ortaya çıkmaya başladı. Hatta o zaman grubun içinde bazı arkadaşlar daha sıkı, daha örgütlü bir muhalefet için şahsi girişimlere başladılar"[236] sözlerinden, Mustafa Kemal Paşa'nın Selamet-i Umumiye Komitesi'nin varlığını isim vermeden onayladığı kanısına varması, en hafif deyimle "şapkadan tavşan çıkarmak" olarak değerlendirilebilir.

Demirel'in İkinci Grup'un Ali Cenani, Süleyman Necati ve Emin Bey gibi üç kurucusu tarafından 2 Aralık 1922'de Meclis'e sunulan seçim kanununda değişiklik yapılmasına dair yasa teklifinde yer alan, "göçmen olarak gelen Türk ve Kürtlerin, geliş tarihinden itibaren 5 yıl geçtikten sonra mebus olmalarını" öngören teklifi üzerine TBMM'de yaşanan hararetli tartışmaları aktarırken yaptığı değerlendirme de oldukça dikkat çekicidir. Mustafa Kemal Paşa'nın *Nutuk*'ta "[b]eni vatandaşlık haklarından mahrum etme girişimi" olarak tanımladığı bu kanun teklifini yapanlar için Demirel'in, "teklif kesinlikle Mustafa Kemal Paşa'nın vatandaşlık hukukunu hedef almamıştı"[237] diyecek kadar kendisini bu teklifi verenlerin yerine koyarak hüküm vermesi de akademisyen bir tarihçi için izah edilebilir bir durum değildir. Bu konudaki örnek ve tutarsızlıkları çoğaltmak mümkün olsa da Ahmet Demirel de kitabının girişinde tıpkı belli bir ideolojik çerçeveden bakan İhsan Güneş ve Ömür Sezgin gibi ha-

[236] Osman Akandere, "Atatürk'ün İzmit Toplantısı, Toplantıda Verilen Önemli Mesajlar," *Selçuk İletişim*, 2, 1, 2001, s. 132.
Demirel, *a.g.y..*, s. 520.

reket etmiş, Kemalist resmi tarih yazıcılığını eleştirirken, İkinci Grup'u demokrasi için mücadele eden bir siyasal yapı olarak ön plana çıkarmak için adeta bu grubun sözcüsüymüş gibi davranmaktan çekinmemiştir. Nitekim Demirel'in söz konusu kitabı hem içerik hem de yöntem bakımından Hakkı Uyar'ın ciddi eleştirilerine muhatap olmuştur. Uyar ve Demirel arasında bir polemiğe dönüşen tartışmalar *Tarih ve Toplum* dergisinin üç değişik sayısında yayımlanmıştır. İkinci Grup'un lideri olan Hüseyin Avni Bey'in "demokratlığı" üzerinden yürüyen tartışmalar neticesinde Uyar'ın Demirel'in yaklaşımına yönelik "Demirel bu döneme bakarken objektif olabilmiş midir? Hayır! Çükü kendisi de anti-Kemalist bir tarih görüşüyle olaylara bakmıştır"[238] tespitinde bulunması, bizim Demirel'in kitabındaki yaklaşımına yönelttiğimiz eleştiriye not olarak ilave edilebilir.

Türkiye'de "resmi tarih"e eleştiri yönelten isimlerden bir diğeri olan Murat Belge de t24'te yayımladığı "Atatürkçülük" ve "Atatürk ve Demokrasi" adlı iki yazısında yeniden bu konu üzerinde durma ihtiyacı hissetmiştir. Kendisinin hiçbir zaman Atatürkçü olmadığını, kendisine Marksist bir "rota" çizdiğini ve olgulara bu düşünce araçlarının penceresinden baktığını ifade ederek Atatürk'ün verdiği "Batılılaşma" kararını doğru doğru bulmakla birlikte "ulusal" hedeflere ulaşmak için uyguladığı yöntemin AKP'nin varlığını ve başarısını sağladığını belirtmiştir. Tarihi olaylar, dönüşümler ve dönemeçlerin belirli tarihi konjonktürler içinde gerçekleştiği tespitinde bulunan Belge, mizaç olarak Atatürk'ün "demokrat" olmadığını, ancak seçtiği yolun demokrasiye varan bir yol olduğunu kabul ettiğini vurgulamıştır. Bu saptamadan sonra sözü Ahmet Demirel'in yukarıda sözü edilen kitabına getirerek Atatürk'ün "kuvvetler ayrılığı" yerine "kuvvetler birliği" prensibini benimsediğini, kuvvetler ayrılığı ilkesinin önemini ve bu ilke olmadan demokrasi olamayacağını yeterince anlamamış olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Belge, Demirel'in kitabından ödünç alarak Rauf Orbay ve Hüseyin Avni Ulaş'ı "demokratik kurumları ve onlara yön veren düşünce tarzını içselleştirmiş" demokrat kişilere örnek isimler olarak ön plana

[238] Hakkı Uyar, "Tarihe Nasıl Bakmak? Türk Devrimi, İkinci Grup ve Hüseyin Avni Ulaş Örneği," *Tarih ve Toplum*, Şayı 18, Haziran 1995, s. 58.

çıkarmıştır.[239] Murat Belge'nin neden Atatürkçü olmadığı üzerinde özellikle durmasına ve Atatürk'ün demokrat olmadığını ısrarla vurgulamasına rağmen Batılılaşma kararını doğru, hatta kadınlar konusunda çağdaşlarının ilerisindeki tutumunu "şaşırtıcı" bulmasını ısrarla vurguladığı bu iki yazıyı kaleme alması, Atatürk ve Kemalizm hakkındaki görüşlerinde belli bir değişime işaret olarak görülebilir.

Türkiye tarih yazıcılığında "resmi tarih"e karşı çıkarak farklı bir tarih yazımını öngören diğer bir yaklaşım da, kendini "sosyalist sol" olarak tanımlayan bir kesim içinde dolaşıma girmiştir. Tarihsel çözümlemenin "sınıfsal "açıdan yapılması gerektiğini düşünen sosyalist solun yaklaşımı, tartışmanın 1908 ve 1923 devrimleri ekseninde odaklanarak sürdürülmesini doğru ve gerekli görmüştür. Nitekim editörlüğünü Fikret Başkaya'nın yaptığı *Resmi Tarih Tartışmaları* adlı kitaplar dizisinin yaklaşımı da bu doğrultudadır. Söz konusu serinin birinci cildinin Cem Uzun imzalı "Yüzleşme Zamanı, Kemalizm Sol Değil" başlıklı ilk makalesinde, Anadolu'nun birçok kentinde halk ayaklanmasıyla başlayan ve "Batı'da Midilli'den İzmir'e, kuzeyde Trabzon'a, doğuda Erzurum ve Diyarbakır'a kadar ayaklanan" kitleleri harekete geçiren özgürlükçü 1908 devriminin, Kemalizm tarafından küçümsenerek asıl devrimin 1923'te gerçekleştirildiği tezinin benimsetilmek istendiği ileri sürülmüştür.[240] Aykut Kansu'nun *1908 Devrimi* adlı kitabının omurgasını oluşturan bu görüş tartışmaya oldukça açıktır. İngiliz konsolosluk raporlarına dayanarak aktardığı Trabzon'da Fırka Komutanı Hamdi Paşa'nın öldürülme nedeninin halkın yönetime tepkisinden kaynaklandığı iddiasının doğru olmadığına yukarıda kısaca değinmiştik. Cem Uzun, Kemalizme atfettiği "İttihat ve Terakki Hükümetlerinin Türkiye'de modern devleti geliştirmeyi başaramadığı"[241] iddiasını çürütmeye çalışırken, Türkiye modernleşmesinin Tanzimat'la başlayan ve erken Cumhuriyet döneminde de sürdürülen bir hareket olduğunu göz ardı etmiştir. Ona göre, "Kemalist ideoloji, İttihatçılıktan

---

239 Murat Belge, "Atatürkçülük," *t24*, 30 Eylül 2022; "Atatürk ve Demokrasi," *t24*, 8 Ekim 2022.

240 Cem Uzun, "Yüzleşme Zamanı, Kemalizm Sol Değil," *Resmi Tarih Tartışmaları I*, ed. Fikret Başkaya, Ankara, 2005, s. 11.
Uzun, *a.g.y.*., s. 15.

farklı olarak her şeyin ileriye doğu değil geriye gittiği bir dönemde yaratıldı."[242] Diğer taraftan, Uzun, 1908 devrimini olumlayıp 1923 devrimi sürecini "geriye gidiş "olarak nitelerken sosyalist solun Atatürk dönemi hakkındaki "İttihat ve Terakki'nin devamıydı" şeklindeki yaygın iddianın da dışında yer almıştır. Oysa kendini sosyalist sol olarak tanımlayan bir diğer isim, Ragıp Zarakolu *Resmi Tarih Tartışmaları*'nın 3. cildine yazdığı önsözde, "her ne kadar resmî tarih ikisi arasındaki kadrolar ve projeler bakımından bir sürekliliği örtmeye çalışsa da Kemalizm, İttihat ve Terakki'nin mirasçısıdır"[243] diyerek her ikisi arasında organik bir bağ kurmuştur. Zarakolu, gerek Atatürk'ün gerek İsmet Paşa'nın yanında eski İttihatçılar önemli görevler aldılar[244] diyerek Ermeni tehcirinden yargılanan Şükrü Kaya ve Abdülhaluk Renda örnekleri ile tespitini doğrulamak istemiştir. Zarakolu işi, "soykütüğü" üzerinden günümüze taşıyıp günümüzde Türkiye'yi yöneten egemen elitin İttihatçı oldukları[245] çıkarımında da bulunmuştur. İsmail Beşikçi, Fikret Başkaya, Mete Tunçay, Taner Timur, Taner Akçam, Murat Belge ve Halil Berktay'ın isimlerini sayan Zarakolu, bunların resmi tarihi sorgulayan ve tabuları zorlayan akademisyenler olduğunu ifade etmiştir. Aynı kitaba "İttihatçı Gelenek: İttihat Terakki Dersleri" başlıklı bir makale yazan Tolga Ersoy da Türkiye'de iktidara sahip olanların "devlet biziz ya da biz devletiz" anlayışını benimsediklerini ileri sürerek İttihatçı geleneğin günümüze kadar uzandığını vurgulamıştır. Ersoy'a göre her ne kadar "siyaset bilimci" denilen kapitalizmin kalemşorleri tarafından kabul edilmese de "devlet biziz ya da biz devletiz" şablonu kullanılarak hem devlet tanımının daha iyi anlaşılabileceğini hem de birçok olayın kolayca çözümlenebileceğini ileri sürmüştür.[246] Her üç yazarın yazılarından anlaşılan o ki tarihsel olayların doğru çözümlenebilmesi için Türkiye'de İttihat ve Terakki geleneğinin halen devam ettiği iddiası, temel paradigma olarak kabul edilmek zorundadır.

---

242 Uzun, *a.g.y.*., s. 36.

243 Ragıp Zarakolu, "Önsöz," *Resmi Tarih Tartışmaları 3*, ed. Fikret Başkaya, Sait Çetinoğlu, Ankara, 2007, s. 9.

244 Zarakolu, *a.g.y.*., s. 14.

245 Zarakolu, *a.g.y.*., s. 11.

246 Tolga Ersoy, "İttihatçı Gelenek: İttihat Terakki Dersleri," *Resmi Tarih Tartışmaları 3*, ed. Fikret Başkaya, Sait Çetinoğlu, Ankara, 2007, s. 17.

Kendini sosyalist sol olarak tanımlayan pek çok isim Suphi ve arkadaşlarının öldürülmesi olayını da dar bir ideolojik çerçeve içinde yorumlamışlardır. Bu bakışa göre, 1921 Ocak ayında iktidarı elinde bulunduran Mustafa Kemal Paşa'dır ve o da İttihat ve Terakki'nin "devlet biziz ya da biz devletiz" anlayışını temsil etmektedir. Dolayısıyla Türk burjuvazisinin temsilcisi olan ve anti-emperyalist mücadele yerine iktidarını korumak ve güçlendirmek isteyen Mustafa Kemal Paşa, Sovyet yönetiminin desteğini kaybetmemek için Bolşevik Mustafa Suphi'yi Ankara'ya davet etme kisvesi altında bir suikast planı hazırlamış ve onları öldürtmüştür. Ersoy'un yukarıda aktardığımız şablonuna göre "Mustafa Suphi ve Onbeşler okuması" bu şekilde gerçekleşmiş, gerisi tarihe analitik bakma yeteneğine kalmıştır,[247] ancak Ersoy'un değerlendirmesi sübjektif bir önkabule dayanmaktadır. Aslında sosyalist solun Suphi cinayetine bakışının arka planında, ölümünün ikinci yıldönümünde Rusya'daki arkadaşları tarafından yazılan yazılardaki görüşlerin bulunduğu açıktır. Yukarıda değinilen, Suphi cinayetinin Anadolu burjuvalarının temsilcisi konumunda bulunan Mustafa Kemal Paşa tarafından işlendiğine dair bu görüşler, sosyalist sol tarafından "mitoloji" haline getirilip[248] tekrar edilerek yeniden üretilmiştir. Cinayetin azmettiricisinin Mustafa Kemal Paşa olduğu kanısının yerleşmesinde, cinayeti, edebiyat gibi geniş kitleleri etkileme imkânına sahip bir alana taşımış olan Nazım Hikmet'in ciddi bir rolü olduğu unutulmamalıdır. Bu mitolojinin oluşmasında, uzunca bir süre cinayet hakkında akademik çalışmaların yapılmamış olmasının yarattığı boşluğun da etkisi olduğu göz ardı edilmemelidir.

Sosyalist solun Suphi cinayeti ile Mustafa Kemal Paşa arasında ilişki kurmasının başlıca nedenlerinden bir diğeri de Suphi cinayeti ile aynı günlerde Ankara ve çevresinde "komünist" örgüt ve hareketlere karşı ciddi bir tasfiye girişiminin başlatılmış olmasıdır. Gerçekten de 1920 sonlarında Yeşil Ordu Cemiyeti kapatılmış, üyelerinden bir kısmı Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası'nı

---

247 Ersoy, *a.g.y..*, s. 17.

248 TKP'li Rasuh Nuri İleri de Mustafa Suphi için "Sürmene açıklarında hunharca öldürülen bir efsane kahramanıdır" ifadesini kullanmıştır. Bkz. *1920-21'ler Türkiyesi ve Mustafa Suphilerin Dönüşü*, Sempozyum, 18 Aralık 2004, TÜSTAV, 2005, s. 94.

kurmuş ve takibata uğramış, hükümetin Çerkez Ethem'e karşı aldığı önlemlerden sonra Arif Oruç'un *Yeni Dünya* gazetesi hükümete karşı cephe almıştır. THİF 1 Şubat 1921'de kapanmasına rağmen yöneticileri İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmış ve ağır hapis cezalarına çarptırılmıştır. Aynı günlerde Suphi heyetiyle birlikte Kars'a gelen ve buradan Ankara'ya geçen Sovyet Rusya'nın ticaret heyeti başkanı Upmal, bazı ilişkileri nedeniyle Ankara Hükümeti tarafından "istenmeyen adam" ilan edilerek sınır dışı edilmiştir. Sosyalist sol tarafından, Mustafa Suphi cinayeti ile Ankara Hükümeti'nin komünistlere karşı gerçekleştirdiği yukarıda değinilen tasfiye hareketi birlikte değerlendirilmiş, "Upmal'ın sınır dışı edilmesiyle TKP heyetinin katledilmesi arasında sadece dört günün"[249] olmasının Türk tarih yazıcılığı tarafından dikkate alınmamış olmasına dikkat çekilmiştir. Bu yaklaşım, Suphi cinayetinin sosyalist sol tarafından Ankara Hükümeti'nin organize ettiği komünizmin tasfiyesi planının bir parçası olarak görülmesine neden olmuştur. Bu "tümdengelimci" yaklaşımın en önemli zaafı, Ankara Hükümeti'nin komünizmi tasfiye etmek ve Mustafa Suphi'yi öldürtmek gibi bir amacı olsa bile bunu ülkenin her yerinde uygulayabilecek bir otoritesinin olup olmadığının göz ardı edilmiş olması ve olayları kendi paradigmaları olan "devlet biziz ya da biz devletiz" şablonu içinden çözümlemeye çalışarak bu cinayetin ancak ve yalnızca Mutafa Kemal Paşa'nın emriyle işlenebileceğine hükmedilmesidir. Zira yukarıda detaylarıyla aktarılmaya çalışıldığı üzere İttihatçıların II. Meşrutiyet'in ilanı günlerinden II. TBMM seçimlerinin yapıldığı 1923 yılına kadar belki de Anadolu'daki en güçlü oldukları ilin Trabzon olduğu, Sivas Kongresi'nden başlamak ve I. TBMM seçimleri dahil olmak üzere Ankara'ya muhalefet ettikleri, I. Doğu Halkları Kurultayı'ndan sonraki süreçte Enver Paşa'nın Anadolu'ya geçme planının merkez üssü olarak yapılandırıldığı, bu yapıyı tasfiye etmek için vali ve fırka komutanlarının birçok kez değiştirilmesine rağmen sonuç alınamadığı, hakkında üç kez soruşturma açılmasına ve görevden el çektirilmesine rağmen her seferinde İttihatçıların Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti yönetimini elde tutmayı başardıkları, Halil Paşa ve Küçük Talat gibi İttihatçıları Trabzon dışına çıkarmak için defalarca talimat

[249] Akal, *a.g.y.*., s. 415.

verilmesine rağmen uzun süre sonuç alınamadığı, cinayeti işleyen Kâhya Yahya'nın Enver Paşa ile doğrudan yazıştığı ve onu Mustafa Kemal Paşa'nın yerini almak üzere Anadolu'ya geçirme planının merkezinde olduğu gibi hususlar ortada bir gerçeklik olarak dururken bu koşullar altında Mustafa Kemal Paşa'nın cinayet emrini verdiğine hükmetmek, ancak tarihsel olaylara bir "şablondan" bakmakla mümkün olabilir. Bu anlayışın diğer bir ismi olan Ayşe Hür de hem Başkaya'nın editörlüğünü yaptığı kitaba yazdığı bölümde, hem de *Öteki Tarih* adlı kitabında aynı yanlışa düşerek toptancı bir yaklaşımla cinayetten Mustafa Kemal Paşa'yı sorumlu tutmuştur.[250]

Liberal sol diye tanımlayabileceğimiz çevreden akademisyenler arasında *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* adlı çalışmasıyla ön plana çıkan isim Mete Tunçay'dır. Konumuz olan Bolşeviklik ve Mustafa Suphi meselesiyle ilgili ilk ve en kapsamlı akademik çalışma da *Türkiye'de Sol Akımlar* adlı kitabıyla Mete Tunçay tarafından yapılmıştır. Tunçay, söz konusu kitabında Suphi ve arkadaşlarının Türkiye'ye girişinden öldürülmesine kadar yaşanan olayları aktardıktan sonra cinayetle ilgili olarak "[u]zun vadede ağırlık kazanmasından çekinilmiş olsa bile onu ortadan kaldırmak, o sıralar devamına şiddetle ihtiyaç duyulan Sovyet dostluğunu tehlikeye atmaya değmez görünmektedir"[251] çıkarımını yaparak cinayette Mustafa Kemal Paşa'nın rolü olmadığını ifade etmiştir. Ancak bu tespitin hemen ardından "Ne var ki sonraki olaylar, Suphi grubunu öldürtmekle göze alınan riski yanlış çıkarmamıştır"[252] diyerek adeta kendi görüşünü tevil etmiştir. Fakat aynı Mete Tunçay zaman içinde görüşünü Mustafa Kemal Paşa lehinde değiştirerek, "[b]enim kendi izlenimim, bu işin Kazım Karabekir ve vali Deli Hamit Bey'in ortak tezgâhı olduğudur. Ankara, bu iş olduktan sonra haber alıp buna razı olmuştur"[253] şeklinde ifade etmiştir.

---

[250] Ayşe Hür, "1908-1938 Döneminde Hukuk Dışı Uygulamalar," *Resmi Tarih Tartışmaları 3*, ed. Fikret Başkaya, Sait Çetinoğlu, Ankara, 2007, s. 248-249.

Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1978, s. 242.

Tunçay, *a.g.y..*, s. 242.

1920-21'ler Türkiyesi ve Mustafa Suphilerin Dönüşü, s. 40.

Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar* kitabının yeni baskısında "Suphiler Meclis'e girselerdi aralarından iyi icra vekilleri çıkardı" diyerek, Mustafa Kemal Paşa'nın Suphilerin geri gönderilmelerini istemesine rağmen cinayette rolü olmadığını belirtmiş ve kendi kanısını "[e]ğer günün birinde M. Suphilerin öldürülmesini onun [Mustafa Kemal'in] emrettiği kanıtlanırsa çok şaşıracağım" şeklinde ifade etmiştir.[254]

Mustafa Suphi ve arkadaşlarının Milli Mücadele'nin en kritik günlerinde, 28/29 Ocak 1921'te Trabzon'da bir cinayete kurban gitmesi, cinayeti işleyenlerin Kâhya Yahya ve adamları olduğu bilinse de "azmettirenlerin" kimler olduğu konusundaki tartışmaların günümüze kadar sürmesine neden olmuştur. Gerçekten de son zamanlarda yapılan yerel odaklı çalışmalara kadar cinayetin azmettiricilerin kimler olduğunun ortaya çıkarılmasına yetecek düzeyde belge ve bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı ortadadır. Bu kısıtlılık durumu, konuya dair çalışma yapanları, cinayeti daha çok varsayımlar veya önkabuller üzerinden çözümlemeye yöneltmiştir.

Gerek tarih okumalarına dar bir sınıf paradigmasından, gerekse bir ideoloji içinden bakmak, çözümlenmesi daha kolay olabilecek olayları karmaşık ve anlaşılmaz bir hale getirmektedir. Hele de bu durum, olayların yaşandığı yer, zaman, sosyal ve siyasi dinamikler yeterince irdelenip açıklığa kavuşturulmadan yapılırsa, sonucun daha da vahim bir hal alması kaçınılmazdır. Konuyu, Suphi ve arkadaşlarının öldürülmesi bağlamında değerlendirecek olursak şöyle bir gerçeklikle karşılaştığımızı söyleyebiliriz: Suphi, Mustafa Kemal Paşa tarafından Ankara'ya davet edilmiştir. Heyetin Kars'a gelmesinden sonra yaşanan ve yukarıda ana hatlarıyla özetlenen bazı olaylar Ankara'yı tedirgin etmiş ve kararını onların yurtdışına, Rusya'ya geri gönderilmesi yönünde değiştirmiştir. Ankara'dan söz konusu heyeti yurtdışına çıkarma görevi alan Karabekir bu görevin uygulamasını, o sırada Erzurum valisi olan koyu İttihatçı Hamit Bey'e havale etmiştir. Aynı günlerde Rusya'da bulunan ve Doğu Halkları Kurultayı'nda Sovyet yönetiminin de desteğini alan Enver Paşa da Anadolu'ya geçme planları yapmaktadır. Bu geçiş planının

[254] Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar*, İletişim, 2009, s. 585.

altyapısını hazırlamaları için çok sayıda İttihatçı şefi Trabzon'a göndermiştir. Suphi'nin Ankara'ya gideceğini haber alan İttihatçılar hem Erzurum'da hem de Trabzon'da Bolşeviklik karşıtı propagandalarını yoğunlaştırarak aleyhte bir kamuoyu oluşturmuşlardır. Zira Suphi'nin Ankara'ya ulaşarak Mustafa Kemal Paşa ile işbirliği yapması, Enver Paşa'nın Anadolu'ya geçerek bir oldubittiyle Milli Mücadele'nin liderliğini Mustafa Kemal Paşa'dan devralma planına engel olabilecek bir gelişme olarak görülmüştür. Bu nedenle örgütledikleri halk tepkisini arkalarına alan İttihatçılar, heyetin Erzurum'dan Trabzon'a kadar olan yolcuğunda ağır hakaretlere maruz kalmalarını sağlamışlardır. Bu arada, liman ticaretinde elde ettiği gayrimeşru paralarla sayısı yüzlerle ifade edilebilecek kadar silahlı adamı etrafında toplayarak adeta "İskele Hükümeti" kurmuş olan Kâhya Yahya tarafından gerekli tedbirler alınarak Değirmendere'ye ulaşan Suphi ve arkadaşları iskeleden bir motora bindirilmiş ve Kâhya'nın adamları Gâvur İmam ve Faik tarafından Sürmene açıklarında öldürülmüşlerdir. Suphi ve arkadaşlarının Ankara'ya gelmesini istemeyen, ancak onların öldürülmelerini değil Türkiye dışına çıkarılmalarını isteyen Mustafa Kemal Paşa bir süre sonra cinayetten haberdar olmuştur. Cinayetin Trabzon Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti yönetimi ve Kâhya Yahya'nın planı doğrultusunda işlenmiş ve yanlarındaki paralara aynı kesimlerce el konulmuş olduğu, Kâhya Yahya soruşturmasını yapan Ali Sait Paşa hazırladığı soruşturma raporunda açıkça belirtmiştir. Öte yandan Enver Paşa 24 Nisan 1921 tarihli mektubunda cinayeti "Trabzon'daki arkadaşlarının kendisi için yaptıklarını öğrendiğini başkalarına söylememelerini tembihlediğini" ifade etmiştir. Enver Paşa'nın mektubu yazdığı günlerde Ankara Hükümeti ile Trabzon valiliği arasında hem cinayet hem de söz konusu paraların akıbeti hakkında çok sayıda yazışma yapılmış, ancak herhangi bir sonuca ulaşılamamıştır.

Olayın bu şekilde cereyan ettiği, Enver Paşa'nın bile cinayeti arkadaşlarının kendi adına işlediğini kabul ettiği, yukarıda ayrıntılarıyla aktarıldığı üzere birçok tedbire başvurmasına rağmen Ankara Hükümeti'nin 1923 yılı ortalarına kadar Trabzon'daki İttihatçı yapıyı etkisizleştirmeyi başarıp kontrol altına alamadığı gerçeği ortada dururken, cinayetten Mustafa Kemal

Paşa'nın sorumlu tutulmasının, kendisine karşı bir önkabulü olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Bunu ispatlamak için başvurulan senaryo, komplo teorisinden ileri geçmemektedir. Bu teoriye göre Mustafa Kemal Paşa, Sivas Kongresi'ni protesto eden Trabzon Mebusu Mehmet İzzet Bey'i, sonra Kâhya Yahya'ya Mustafa Suphi'yi, ardından Giresunlu Topal Osman aracılığıyla Kâhya Yahya'yı, sonra da Topal Osman aracılığıyla Ali Şükrü Bey'i öldürtmüştür. Daha sonra da bütün bu cinayetleri işlettiği Topal Osman'ı da öldürterek cinayetler serisini örtmeyi başarmıştır. Bu senaryoyu kuranlar, bu cinayetler arasında mümkün olduğunca verilere dayalı bir ilişki kurmaya çalışmak yerine, bu dönemde TBMM başkanı sıfatı taşıyan Mustafa Kemal Paşa'yı Anadolu'nun her karış toprağına egemen olan biri olarak kabul etmeyi tercih etmişlerdir. Zira bu kabul, zihinlerinde oluşturdukları paradigmayı doğruladığı gibi söz konusu cinayetlerin ayrı ayrı araştırılması için zaman harcayıp çaba sarf etmeyi lüzumsuz bir "israf" olarak görmeyi sağlamaktadır. Halbuki bu cinayetlere kurban gidenlerden Mehmet İzzet Bey, Kâhya Yahya ve Ali Şükrü Bey İttihatçı, Mustafa Suphi ve arkadaşları Bolşevik, Topal Osman ise Mustafa Kemal Paşa taraftarıdır. Bu kadar farklı grup ve anlayışa mensup insanın aynı pota içinde birleştirilerek hepsinin ölümünden Mustafa Kemal Paşa'nın sorumlu tutulması, her şeyden önce olayı hakkıyla kavramamızı engeller. Ancak asıl önemlisi, bu tür tekil olaylar ötesinde, Kemalizm ve İttihatçılık arasında kolayca bağ kurmak ve buradan hareketle daha genel ve büyük iddialarda bulunmanın, dönemi kavramak açısından yarattığı sorunlardır. Bu sorunların en önemlisi, siyasal değerlendirmelere tarihsel meşruiyet kazandırmak adına, geçmişin keyfî bir şekilde yorumlanmasıdır.

KAYNAKÇA

1920-21'ler Türkiyesi ve Mustafa Suphilerin Dönüşü, Sempozyum, 18 Aralık 2004, TÜSTAV, 2005.

Ahmetoğlu, Selim, *Devrim Günlerinde Trabzon*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2020.

Akal, Emel, *İştirakiyuncular, Komünistler ve Paşa Hazretleri*, İletişim, İstanbul, 2013.

Akandere, Osman, "Atatürk'ün İzmit Toplantısı, Toplantıda Verilen Önemli Mesajlar," *Selçuk İletişim*, 2, 1, 2001.

Akbal, İsmail, "Milli Mücadelede Trabzon'da İttihatçı Örgütlenme ve Yahya Kâḥya Meselesi," *Uluslararası Trabzon ve Çevresi Kültür ve Tarih Sempozyumu*, 16-18 Mayıs 2006, ed. Mithat Kerim Arslan, Hikmet Öksüz, Veysel Usta, Cilt I, Tarih ve Kültür Yazıları.

Akbal, İsmail, *Milli Mücadele Döneminde Trabzon'da Muhalefet*, Serander Yayınevi, Trabzon, 2008.

Akçaabat, 15 Mayıs, 31 Mayıs, 15 Haziran 1947.

Aksoy, Volkan, "Yeni Bilgi ve Belgeler Işığında Trabzon'da 1912 Seçimleri," *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 2017, Sayı 23.

Akşin, Sina, *Mutlakiyete Dönüş 1918-1919*, İş Bankası, İstanbul, 2010.

Albayrak, Hüseyin, *Dünden Bugüne Trabzon Basını*, Cilt: 1, Trabzon Vakfı, Ankara 2009.

Albayrak, Hüseyin, *Tarih İçinde Trabzon Valileri*, Trabzon Valiliği, Trabzon 2008.

Ali Sait Paşa, *Trabzon Müdafâa-i Hukuk Heyet-i Merkeziyesi Tahkikatı Raporu*, (11 Şubat 1922 tarihli yayımlanmamış rapor).

Altan, Mehmet, *Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Arif Cemil, *Birinci Dünya Savaşında Teşkilat-ı Mahsusa*, ed. Metin Martı, Arma Yayınları, İstanbul, 2006.

Aslan, Yavuz, *Birinci Doğu Halkları Kurultayı*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007.

Aslan, Yavuz, *Türkiye Komünist Fırkası'nın Kuruluşu ve Mustafa Suphi*, TTK, Ankara, 1997.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk*, Beşiktaş Trabzonlular Derneği (tarihsiz).

Bardakçı, Murat, *Enver*, İş Bankası, İstanbul, 2015.

Barutçu, Faik Ahmet, *Siyasi Hatıralar*, Cilt 1, Yirmibirinci Yüzyıl Yayınları, Ankara, 2001.

Barutçu, İrem, *Nail Keçili Ailesinin Üç Kuşak Trajik Öyküsü*, Destek Yayınevi, İstanbul 2012.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, DH. MKT. 012278.00006.001.

Beyoğlu, Süleyman, *İki Devir Bir İnsan: Ahmet Faik Günday ve Hatıratı*, Bengi, İstanbul, 2011.

Bilgin, Mehmet, *Teşkilat-ı Mahsusa'nın Kafkas Misyonu ve Organizasyonları*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2017.

Birinci, Ali, "Meşveretçi Naci Bey ve Gazetesi," *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 2008, Sayı: 5.

Birinci, Ali, "Trabzon'da Matbuat ve Neşriyat Hayatı (1865-1928), *İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri*, 1-3 Haziran 1988, Samsun, 1990.

Cebesoy, Ali Fuat, *Moskova Hatıraları*, Ankara, 1982.

Çapa, Mesut, Usta, Veysel, *Milli Mücadele'de Trabzon Vilayetiyle Yazışmalar*, Trabzon Valiliği, Trabzon, 1995.

Çiçek, Rahmi, "*Feyz* Gazetesine Göre Trabzon'da 1908 Seçimleri," *Akademik Yorum*, Sayı 2, Kış 1992.

Demirel, Ahmet, *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*, İletişim, İstanbul, 1994.

Eken, Halit, *Kapancızade Hamit Bey*, Yeditepe, İstanbul, 2008.

Emiroğlu, Kudret, *Trabzon'un Liberal Bolşeviği Rıfkı Kulaç (1896-1962)*, Islık, İstanbul, 2020.

Emiroğlu, Kudret, "Maliye Nazırı Cavid Bey'in Trabzon Gezisi," Ankara, 1990.

Emiroğlu, Kudret, "Trabzon'da Jön Türkler: Trabzon Vilayeti Terakki ve Teali Kulübü, Trabzon ve Havalisi Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti," *Trabzon*, Sayı: 3, Ankara, 1989.

Emiroğlu, Kudret, "Vilayet Salnamelerine Göre Trabzon'da Bürokrasi ve Eşraf," *Kebikeç*, 2002, Sayı 14.

Emiroğlu, Kudret, "II. Meşrutiyet I. Dönem Meclis-i Mebusanı'nda Trabzon Milletvekilleri," *Trabzon 1991*, Ankara, 1991.

Emiroğlu, Kudret, *Anadolu'da Devrim Günleri*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.

Erkek, Mehmet Salih, "II. Meşrutiyet Dönemi Maarif Nazırları," *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXVIII / 2, 2013.

Ersoy, Tolga, "İttihatçı Gelenek: İttihat Terakki Dersleri," *Resmi Tarih Tartışmaları 3*, ed. Fikret Başkaya, Sait Çetinoğlu, Ankara, 2007.

"General İsmail Hakkı Tekçe'nin Anıları," *Günaydın*, 4 Aralık 1977.

Goloğlu, Mahmut, *Cumhuriyete Doğru*, İş Bankası, İstanbul, 2010.

Goloğlu, Mahmut, *Erzurum Kongresi*, İş Bankası, İstanbul, 2011.

Goloğlu, Mahmut, *Türkiye Cumhuriyeti*, Başnur Matbaası, Ankara, 1971.

Goloğlu, Mahmut, *Üçüncü Meşrutiyet*, İş Bankası, İstanbul, 2014.

Hür, Ayşe, "1908-1938 Döneminde Hukuk Dışı Uygulamalar," *Resmi Tarih Tartışmaları 3*, ed. Fikret Başkaya, Sait Çetinoğlu, Ankara 2007.

İstikbal, 30 Kânunusani 1921.

Kansu, Aykut, *1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal, İletişim, İstanbul, 1995.

Karabekir, Kazım, *İstiklal Harbimiz*, İstanbul, 1990.

Karabekir, Kazım, *İstiklal Harbimizde İttihat ve Terakki Erkanı*, İstanbul, 1990.

Karaca, Taha Niyazi, *Son Osmanlı Meclis-i Mebusan Seçimleri*, TTK, Ankara, 2004.

Karaman, Sami Sabit, *İstiklal Mücadelesi ve Enver Paşa, Trabzon ve Kars Hatıraları*, Arma, İstanbul, 2002.

Kars, Zafer, *Belgelerle 1908 Devrimi Öncesinde Anadolu*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1981.

Kılınç, Aslıhan, "Son Osmanlı Mebusan Meclisi Seçimlerinde Trabzon Sancağı (İttihatçı-İtilafçı Mücadelesi)," *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, Sonbahar 2020, Y. 12, S. 23.

Kırzıoğlu, Fahrettin, *Bütünüyle Erzurum Kongresi*, Ankara 1993.

Koçak, Cemil, "Zafer Kars'ın Kitabı Vesilesiyle Tarih Çalışmalarında Yöntem Üzerine," *Toplumsal Tarih*, Sayı 26, Ocak 1996.

Koçak, Cemil, *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler*, İletişim, İstanbul 2011.

Koçak, Cemil, *Karabekir'in Kavgası*, Timaş, İstanbul 2016.

Köksal, Ülkü, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Trabzon'da Dernek Faaliyetleri," *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, Cilt 13, Sayı 26.

Mustafa Suphi ve Yoldaşları, çev. Burhan Tuğsavul, TÜSTAV, İstanbul, 2004.

Odabaşıoğlu, Cumhur, *Belgelerle Milli Mücadele Yılları*, Trabzon.

Odabaşıoğlu, Cumhur, *Trabzon, Belgelerle Milli Mücadele Yılları 1919-1923*, Trabzon, 1990, s. 202.

Özalp, Kazım, *Milli Mücadele 1919- 1922*, Cilt I, TTK, Ankara, 1998.

Özdinç, Erol Şadi, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Yargılamaları, Ankara İstiklal Mahkemesi ve Siyasi Yargılama*, Cilt 3, İş Bankası, İstanbul, 2018.

Özel, Sebahattin, *Milli Mücadelede Trabzon*, İş Bankası, İstanbul, 2012.

Özer, Emrullah, *Sosyal Bilgiler Derslerinde Yerel ve Sözlü Tarih Etkinliklerinin Programlanması*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, KÜ SBE, Konya 2012.

Selamet gazetesi, 18 Mart 1335.

Tekeli, İlhan, "Türkiye'de 19. Yüzyıl Ortalarından 1950'ye Kadar Kentsel Araştırmaların Gelişimi," *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Ankara, 1986.

Tetik, Ahmet, *Teşkilat-ı Mahsusa Tarihi,* Cilt I, İş Bankası, İstanbul, 2014.

Topallı, Osman Fikret, *Müdafaa-i Hukuk ve İstiklal Harbi Tarihlerinde Giresun*, ed. Veysel Usta, Mustafa Çulfaz, Serander Yayınları, Trabzon, 2018.

Topallı, Osman Fikret, *Giresun Günlükleri I*, ed. Cemil Koçak, Alfa, İstanbul, 2017.

Toprak, Zafer, "Bolşevik İttihatçılar ve İslam Kominterni," *Tarih ve Toplum*, Temmuz, 1917, Sayı 43.

Trabzon'a Işık Tutan Anılar, Mustafa Kemal Sayıl'ın Trabzon Anıları (100-1950), ed. Mehmet Akif Bal, İstanbul, 2011.

Tugaç, Hüsamettin, *Teşkilat-ı Mahsusa: İki Devrin Perde Arkası*, ed. Samih Nafiz Kansu, İstanbul, 2012.

Tunçay, Mete, *15'ler Hatırası*, TÜSTAV, İstanbul, 2020.

Tunçay, Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1978.

Tunçay, Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar,* İletişim, 2009.

Tunçay, Mete, "Erzurum Kongresi'nin Bolşeviğinden Gazi'ye Açık Mektup," *Toplumsal Tarih*, Sayı 32, Ağustos 1996.

TUSTAV Arşivi, 513, CD 8. Klasör: 10.36, Belge no: 378-535.

Türk Parlamento Tarihi, 1919-1923, ed. Fahri Çoker, TBMM, Ankara, 1995.

Türk Parlamento Tarihi, I. ve II. Meşrutiyet, Cilt 2, TBMM, Ankara, 1998.

Türkdoğan Ünsal, Berna, "Feridun Kandemir," *Atatürk Ansiklopedisi,* https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/feridun-kandemir/

Türkiye İştirakiyun Teşkilatlarının Birinci Kongresi, Tutanaklar-Belgeler, Der. Emel Seyhan Atasoy, Meral Bayülgen, TÜSTAV, İstanbul, 2008.

TÜSTAV (Türkiye Sosyal Tarih Araştırmaları Vakfı) Arşivi, CD-08-10-36; *TKP MK 1920-1921 Dönüş Belgeleri 1*, çev. Yücel Demirel, TÜSTAV, İstanbul, 2004.

Usta, Veysel, "Ali Şükrü Bir İttihatçıydı," *Virgül*, Sayı 51, 2002, s.67-70.

Usta, Veysel, "Erzurum Kongresi'nin "Casus"u Ömer Fevzi Bey ve Kongre Kararları Aleyhindeki Yazıları," *Tarih ve Toplum,* Sayı 45, Cilt 8, Eylül, 1997.

Usta, Veysel, "Trabzon'da Bolşevik Bir Aydın: Kahkahacı Esat Ömer Eyyubi," *Müteferrika*, Sayı 41, Bahar 2012.

Usta, Veysel, *Atatürk ve Trabzon*, Serander Yayınevi, Trabzon, 2011.

Uyar, Hakkı, "Tarihe Nasıl Bakmak? Türk Devrimi, İkinci Grup ve Hüseyin Avni Ulaş Örneği," *Tarih ve Toplum*, Sayı 18, Haziran 1995, s. 58.

Uzun, Cem, "Yüzleşme Zamanı, Kemalizm Sol Değil," *Resmi Tarih Tartışmaları I*, ed. Fikret Başkaya, Ankara 2005.

Üçüncü, Uğur, *İttihatçıların Trabzon'daki Faaliyetleri*, Altınpost, İstanbul, 2012.

Üstün, Mahmut, "Ferik Hamdi Paşa ve Kâtibi Naci," *Akçaabat gazetesi*, 15 Mayıs, 31 Mayıs, 15 Haziran 1947.

Yeniyol, 17 Mayıs 1925.

Yust, K., *Kemalist Anadolu Basını*, ed. Orhan Koloğlu, Çağdaş Gazeteciler Derneği, İstanbul, 1995.

Zarakolu, Ragıp, "Önsöz," *Resmi Tarih Tartışmaları 3*, ed. Fikret Başkaya, Sait Çetinoğlu, Ankara, 2007.

Post-Kemalizm Tartışmaları

"POST-KEMALİZM" ÜZERİNE YAHUT SİYASAL ENDİŞE VE TARİHYAZIMI İLİŞKİLERİ HAKKINDA BİR ŞİKÂYETNÂME[1]

Ahmet Kuyaş

"Kemalizm"in ulusaşırı yansımaları üzerine kısa süre önce çıkan bir kitabın giriş bölümünü okurken aklıma meşhur bir Bektaşi fıkrası geldi. Bektaşinin biri bir gün camiye gitmiş. Hoca vaaz veriyor, Allah'ı anlatıyormuş: "Allah hiçbir şeye benzemez, doğmamıştır, doğurmamıştır. Ne yerdedir ne göktedir. Yemez, içmez, yatmaz, uyumaz. Mekânı yoktur, zamanı yoktur, eli, kulağı, dili yoktur..." diye sıralarken, Bektaşi dayanamamış, "Hoca, hoca," demiş, "sen şuna yok diyeceksin de dilin varmıyor." Bu kitabın yazarları da "Kemalizm" sözcüğünün tarihyazımında nasıl birbiriyle alakasız çeşitli tarihsel süreçleri veya siyasal programları tanımlamakta kullanılmış olduğunu mükemmel bir biçimde açıklamışlar.[2] Yazarların, farklı soslara bulanıp tekrar tekrar sunulabilen bir yemeğe dönen bu adlandırmanın bilişsel değerini inkâr etme noktasına geldikleri seziliyordu. Ancak bizim Bektaşinin sesini yükselttiği noktada yazarlar maalesef suskun kalmışlar. Gene de bu oldukça bilgilendirici kitabın geri kalanı

---

[1] Bu makale ilk olarak "On 'Post-Kemalism' or How to Stop Worrying about Politics and Love History" başlığıyla, *European Journal of Turkish Studies* dergisinde çıkmıştır. Makalenin son halini almasına önerileriyle katkıda bulunan Mustafa Aktar, Berk Esen, Ömer Faruk Köksal, Nilüfer Kuyaş ve Özgür Türesay'a ve makaleyi Türkçeye çeviren Zeynep Şarlak'a çok teşekkür borçluyum.

Bkz. "Kemalizmi Ulusaşırı Bir Bağlama Oturtmak: Dolaylı Bir Yansıtma İlişkisi" başlıklı giriş bölümü; Nathalie Clayer, Fabio Giomi ve Emmanuel Szurek (yay.), *Kemalizm: Osmanlı Sonrası Dünyada Ulusaşırı Siyaset* içinde, çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, 2022, 13-53.

Arnavutlar, Boşnaklar, Bulgaristan Türkleri ve başkalarının 1920'ler ve 30'lar Türkiye'sindeki gelişmeleri nasıl algıladıklarını ve Türkiye'nin yaşadığı dönüşümün çeşitli veçhelerinin hangilerini benimseyip hangilerini benimsemediklerini çözümleyen gayet nitelikli makalelerden oluşuyor.

Açık söylemek gerekirse, Mustafa Kemal Atatürk'ün hayatta olduğu dönemde "Kemalizm" adında bir şeyin var olduğu kanısında değilim. Zira 1920'ler ve 1930'lar Türkiye'sinde Faşizm, Nazizm, Stalinizm veya Maoizm ideolojilerinin her birinin kendisi için geliştirdiği ilmihallere benzer bir resmî söyleme yahut metin silsilesine rastlamıyoruz. Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) 1935 ve 1939 arasında *Kemalizm* yahut *Kamâlizm* sözcüğünün kullanıldığı yayınlarının olduğu doğrudur. Ancak bu sözcük, sadece CHP'nin "Altı Ok" (cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılapçılık) adıyla bilinen temel ilkelerini özetlemek için kullanılmıştır; herhangi bir ideolojiye gönderme yapmaz.[3] Atatürk'ün kendisi de Türkiye'ye has, nevi şahsına münhasır bir ideolojiye karşılık gelecek böyle bir adlandırmayı hiç kabul etmemiştir; kurduğu rejimin tek bir sözcükle tanımlanmasına yönelik çabalara karşıydı. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, CHP tarafından uygulamaya konulan devrim programının ideolojik bir dille ifade edilmesi gerektiğini kendisine söylediğinde Atatürk, "o zaman donar kalırız," diye cevap vermiştir.[4] Büyük bir bölümü Atatürk tarafından kaleme alınan *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler* adlı yurttaşlık bilgisi kitabına adının konmamış olmasının nedeni de budur.[5] Atatürk, adını zamanının siyasal gerçekleriyle hiçbir şekilde ilişkilendirmek istememiştir.

---

3 Örnek olarak bkz. *C.H.P. Programı* (Ankara, 1935), 4, *C. H. P. Dördüncü Büyük Kurultayı Dilek Komisyonu Raporu* (Ankara, 1935), 3, *On Beşinci Yıl Kitabı* (İstanbul, 1938), 9 ve *C.H.P. Programı* (Ankara, 1939), 3. 1934-1949 yıllarında Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından *La Turquie kemaliste* (veya *kamâliste*) adıyla basılan derginin adı da "La Turquie de Kemal" (Kemal'in Türkiye'si) biçiminde okunmalıdır.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk: Bir Tahlil Denemesi*, yay. Atilla Özkırımlı (İstanbul, 1981), 137.

Bkz. Afet, *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler* (İstanbul, 1930). Mustafa Kemal Atatürk'ün kitaba yaptığı katkılar için bkz. Afet İnan, *Medenî Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları* (Ankara, 1969).

"Kemalizm" sözcüğü ilk defa muhtemelen söz konusu yurttaşlık bilgisi kitabını okuyan Ahmet Cevat (Emre) tarafından, Temmuz 1930'da *Muhit* dergisinde yayımlanan bir makalede kullanıldı. Aynı yazar, Nisan 1931'de çıkan başka bir makalesinde ise "Kemalizm doktrin olarak, bütün siyasi prensipleri malum bir demokrasi mektebidir" şeklinde bir ifade kullanır.[6] Ancak bu sözcüğün dünyayı saran iktisadi kriz ortamında ve rejimin devletçi iktisat politikasının alenen dile getirildiği Serbest Cumhuriyet Fırkası döneminin ertesinde ulusçu çevrelerde farklı bir yankısı oldu. Faşizme ciddî bir sempati besleyen gazeteci Ali Naci (Karacan), 2 Aralık 1930 tarihli *İnkılâp*'ta, "Rusya'da nasıl bir komünizm, İtalya'da nasıl bir faşizm varsa, bizde de bir Kemalizm olmalıdır" diye yazıyordu.[7] 1935'te CHP programına dahil edilmesinden sonra, "Kemalizm" sözcüğü, aşırı ulusçu duruşlarıyla tanınan kişilerce kaleme alınan üç kitabın başlığında yer alacaktı. Bunlar Mehmet Şeref Aykut'un *Kamâlizm* (1936), Tekinalp'in *Kemalizm* (1936) ve Mehmet Safvet Engin'in *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* (1938) adlı eserleridir.

Aşırı ulusçuların bu tavrını anlamanın en iyi yolu, "Jön Türkler" diye adlandırdığımız devrimci neslin birçok üyesine özgü olan zihniyeti incelemektir. Bu zihniyetin üç bileşeni vardır: ulusçuluk, doğru dürüst tanımlanamamış bir "anti-emperyalizm" ve iki savaş arası dönemde Batı dünyasının maruz kaldığı iktisadi ve siyasi krizle birlikte bir dereceye kadar hissettiği medeniyet krizi. Her şeyden önce Türk ulusçuluğu en başından beri Batı dünyasıyla bir aşk-nefret ilişkisi içindeydi. Emin Bülent (Serdaroğlu) Balkan Savaşı'nın ardından şu iki mısrayı yazmıştır:

> Garbın cebîn ü zâlimi, affetmedim seni,
> Türküm ve düşmanım sana kalsam da bir kişi![8]

---

6 Temuçin F. Ertan, "Ahmet Cevat Emre ve Kemalizm'de Öncü Bir Dergi: *Muhit*," *Kebikeç*, 5 (1997): 26-28.
Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, 3. baskı (İstanbul, 1999), 276.
"Kin" adını taşıyan bu şiir şairine büyük bir ün ve milliyetçi edebiyat topluluğu *Genç Kalemler* tarafından hediye edilen altın bir saat kazandırmıştır; bkz. Yusuf Ziya Ortaç, *Portreler*, 2. baskı (İstanbul, 1963). Şevket Süreyya Aydemir de tüm neslinin bu şiiri ezbere bildiğini ileri sürer; bkz. *Suyu Arayan Adam* (İstanbul, 1971), 198. Yukarıdaki mıs-

Bu ulusçu heyecan Bolşevik Devrimi'nin ardından öylesine "anti-emperyalist" bir çizgiye taşındı ki, 1920-1922 yıllarındaki Anadolu Savaşı'na resmî olarak "İstiklâl Harbi" adı verildi. Sonra birbiri ardından Oswald Spengler,[9] Büyük Buhran ve Adolf Hitler ortaya çıktı. Bu şartlar altında bütün Türklerin imparatorluklarını parçalayan, "İstiklâl Harbi"nde çarpıştıkları emperyalistlerin çürüyen dünyasını paylaşmaya niyetli olacaklarını tahayyül etmek zordu. Bu nedenle, Altı Ok'un ortaya çıkışı bazı CHP üyeleri tarafından Batı tarzı bir demokratikleşmeye giden yolda geçici bir politika gibi görülmek yerine kalıcı ve özgün, yani "yerli ve millî" bir iş yapma biçimi tarzında yorumlandı.

Bu aşırı ulusçu savrulmayı Türk solu da yaşadı. Eski bir Turancı ve komünist olan Şevket Süreyya Aydemir'in entelektüel önderliğindeki *Kadro* (1932-1935) dergisi, bazı boyutlarıyla 1970'lerin Üçüncü Dünyacılığının önceli olan bir "millî kurtuluş" kuramı geliştirmeye başladı. Bu kurama göre Türkiye, devletçilik ilkesiyle sömürge dünyasına örnek olacaktı. Eskiden sömürge olan uluslar Türkiye'yi taklit edecekler, kapitalizmin tuzağına düşmeyip sınıf mücadelesini atlatacaklar ve iradeci bir kadronun rehberliğinde sosyalizme doğru evrileceklerdi. 1960'lar ve 70'lerde Türk solu tarafından çokça okunan bir diğer solcu aydın Hüseyin Avni Şanda ise, 1908'deki işçi kalkışma ve grevlerini "Ecnebi Sermayesine Karşı İlk Kalkınmalar" diye yorumlayacaktı.[10]

1930'ların sonlarına gelindiğinde Türk Devrimi'ne yönelik bu özgül yaklaşımlardan eser kalmaz. Türk siyasetinin izleyeceği yol bir kez daha uluslararası ilişkiler tarafından belirlenir. Bu süreç Atatürk'ün Birleşik Krallık Büyükelçisi Sir Percy Loraine ile oynadığı poker oyunuyla başlar.[11] Mussolini'nin saldırgan

---

raların Konya Türk Ocağı konferans salonunun duvarında yazılı olduğunu da biliyoruz.; bkz. Mustafa Kemal Atatürk, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara, 1945-1972), cilt. II, 144.

Derleyenin notu: Oswald Spengler (1880-1936), ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkmış, özellikle 1918'de yayınladığı "Batı'nın Çöküşü" (*Der Untergang des Abendlandes*) başlıklı kitabı ile otoriter siyaset görüşü üzerinde etkili olmuş, tartışmalı bir tarih felsefecisidir.

Kitap 1935'te İstanbul'da yayımlanmıştır. Yazar 1962'de kitabın adını içeriğine daha uygun düşecek şekilde *Türkiye'de 54 Yıl Önceki İşçi Hareketleri* olarak değiştirmiştir.

Sir Percy Loraine'den Sir John Simon'a, 20 Haziran 1934, Bilâl N. Şim-

atıp tutmalarının Türklerde yarattığı kaygı Atatürk'ü gayet açık konuşmaya itmiştir: Türkiye'yle Büyük Britanya dost olmalıydılar. Bu dostluk açılımının somut sonuçlarının büyük ölçüde Sir Percy tarafından hayata geçirildiği anlaşılıyor.[12] 1936'da Montreux Sözleşmesi imzalandı, Karabük demir-çelik fabrikasının inşaatı, Almanya'nın yoğun çabalarına karşın bir İngiliz firmasına verildi, Kral VIII. Edward Atatürk'ü İstanbul'da ziyaret etti ve Türk donanması Türk karasularından ilk kez Malta'daki İngiliz deniz üssünü ziyaret etmek için ayrıldı.[13] Batı'ya yönelimin iç siyasette de önemli yansımaları oldu. Faşizm yanlısı Recep Peker CHP Genel Sekreterliği'nden azledilirken tanınmış liberal gazeteci Ahmet Emin Yalman'ın yayın yasağı kaldırıldı. Yalman'a bu müjde bizzat Atatürk tarafından verildi.[14] Ertesi yıl İsmet İnönü başbakanlığı bırakmak zorunda kalınca bu görev, partideki konumu bu atamayı yeterince meşru kılmasa da Celâl Bayar'a verildi. Öte yandan İş Bankası'nın kurucu genel müdürü olarak da Bayar, özel sektörün parti aygıtı içindeki en önemli temsilcisiydi.

İnönü, Atatürk'ün yerine CHP'nin başına geçip cumhurbaşkanı olduğunda Türk siyasetinin seyri aynı çizgide devam etti. Metin Toker'in, İkinci Dünya Savaşı çıkmasaydı İnönü'nün demokratik rejime çok daha önce geçeceğine dair dolaylı iddiası elbette çok abartılıdır.[15] Lakin tamamıyla dayanaksız olduğu da söylenemez. 1939'da yapılan milletvekili genel seçimlerinden kısa bir süre önce İstanbul Üniversitesi'nde konuşan İnönü, coşkulu öğrencilerin oluşturduğu dinleyici kitlesine "Milletin murakabesi idare üzerinde hakiki ve fiili olmadıkça ve böyle oldu-

---

şir (der.), *İngiliz Belgelerinde Atatürk (1919-1939)*, cilt VIII (Ankara, 2006) içinde, 73-75.

Seçkin Barış Gülmez, "Do Diplomats Matter in Foreign Policy? Sir Percy Loraine and the Turkish-British Rapprochement in the 1930s," *Foreign Policy Analysis*, 15(2019): 65-82.

1936'nın başlarında Gazi Eğitim Enstitüsü'nde İngilizce hocası olan Oxford mezunu Hadiye Akturgan, BBC'de Türkiye'de kadın hakları konulu bir konuşma yaptı. Akturgan'ın kızı, annesine bu görevin bizzat Atatürk tarafından verildiğini öne sürmüştür; bkz. Erendiz Atasü, *Dağın Öteki Yüzü* (İstanbul, 1995), birçok yerde.

Ahmet Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, 2. baskı (İstanbul, 1997), 1053-1059.

Metin Toker, *Demokrasimizin İsmet Paşa'lı Yılları*, cilt I: *Tek Partiden Çok Partiye 1944-1950* (Ankara, 1990), 15-18.

ğuna milletçe kanaat edilmedikçe halk idaresi vardır denilemez" sözleriyle hitap edecekti.[16] Aynı yıl parti yapısıyla idari yapı arasındaki organik bağa, yani partiyle devletin bütünleşmesine son verildi. 1940'ta Tanzimat'ın 100. yılı kutlandı ve böylece tarihyazımında Cumhuriyet rejiminin o güne dek 19. yüzyıl Osmanlı reformlarına bakışında görülen soğukluğa son verilmiş oldu. Yine aynı yıl Namık Kemal'in yüzüncü doğum yılını anmak üzere bir dizi göz alıcı posta pulu basılarak şaire Türk modernleşmesinin saygın bir önceli olma sıfatı iade edildi.[17] Nihayet 1941'de Başbakan Refik Saydam, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Ahmet Hamdi Akseki'den imam hatip okullarının açılması için idari bir rapor hazırlamasını istedi.[18] Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın (TpCF) eski liderlerinin Meclis'e dönüşü İnönü'nün cumhurbaşkanlığı döneminde de devam etti; Kâzım Karabekir, Rauf Orbay ve Adnan Adıvar Meclis'e katıldılar. Liberalizmin sözünü sakınmayan savunucusu Hüseyin Cahit Yalçın da 1939'da Meclis'e geri dönenler arasında yerini aldı. Öte yandan Tevfik Rüştü Aras, Şükrü Kaya ve Mahmut Esat Bozkurt gibi bazı radikal isimler bir daha asla milletvekili seçilmediler. Bu kişilerin siyasal kariyerlerinin sona ermesine ilişkin birçok irili ufaklı söylenti mevcuttur. Ancak, gerçeğe bu söylentilerden daha yakın olan, Kasım 1938'de Şükrü Kaya'nın kabineden çıkarılmasına dair deneyimli gazeteci Yalçın'ın yaptığı şu yorumdur: "Dahiliye Vekâletinde vukua gelen değişikliği, dahili siyasete ait geniş, müsamahalı ve liberal işaretlerin ilk müjdesi suretinde anlamak istiyoruz."[19] Bu

---

[16] Toker, 17. Konuşma için üniversitenin tercih edilme nedeni öğrencilerin 1934'de giriştikleri "hürriyet arayışı"dır; bkz. Cihat Baban, *Politika Galerisi* (İstanbul, 1970), 343-345.
Maarif Vekili Hasan Âli Yücel, 14 Haziran 1940'ta Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nden Namık Kemal üzerine bir kitap yayımlanmasını istemiştir; bkz. *Namık Kemal Hakkında* (Ankara, 1942), 8. CHP yönetiminin geçmişte Namık Kemal'e karşı sergilediği yaklaşıma bir örnek için bkz. Baban, 344. Namık Kemal hakkında yapılan bir ankete birçok ünlünün verdiği çekimser yanıtlar için bkz. Kemal Tahir, *Namık Kemal için Diyorlar ki* (İstanbul, 1936).
Âsım Cüneyd Köksal, *İlim Semasında Bir Yıldız: Mustafa Âsım Köksal* (İstanbul, 2017), 46-47.
Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam (İsmet İnönü)*, cilt II (İstanbul, 1967), 28. Şükrü Kaya, 1940'ta Robespierre hayranı Albert Mathiez'in Fransız İhtilali tarihini çevirecekti. 1944'te Türk Tarih Kurumu'nun

yorum ayrıca Atatürk'ün 1937'de, o dönemde CHP Genel Sekreteri ve İçişleri Bakanı sıfatlarıyla rejimin üçüncü güçlü adamı olan Kaya'nın yerine Bayar'ı başbakan atamayı tercih etmiş olmasına ek bir açıklama getirebilir.

Atatürk'ün bir süre daha yaşaması halinde nasıl bir yol izleyeceğini bilmemize imkân yok. Ayrıca, CHP'nin liberalleşmesinin 1945-1950 döneminde neredeyse popülizm boyutlarına ulaşmasının ve bu politikanın yarattığı domino etkisiyle Demokrat Parti'nin (DP) kendisini daha sağda konumlandırmasının, üzerlerinde daha uzun süre tartışılacak konular olduğu da kuşkusuzdur. İnönü'nün çok partili sisteme dönüşü tamamıyla kötü ya da yanlış yönettiği bile ileri sürülebilir. İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan ağır ekonomik durgunluk ve bunun toplumda yarattığı büyük rahatsızlık, birincil amacı Türkiye'yi savaştan uzak tutmak olan İnönü'nün elini ayağını dolandırmış olabilir. Ancak cumhurbaşkanlığı döneminin ilk birkaç yılında Türk devrimi hızını korudu. Örneğin Köy Enstitüleri'nin açılması düpedüz devrimsel nitelikte bir girişimdi. Batı edebiyatının önde gelen eserlerinin tercüme edilmesi, Devlet Konservatuarı'nın sanatsal faaliyetleri ve Ankara'da her yıl düzenlenen resim ve heykel sergileri Atatürk'ün vizyonuyla birebir örtüşüyordu.

Bu açıdan bakıldığında, Atatürk'ün adını neden 1930'ların başındaki siyasal gerçeklikle ilişkilendirmek istememiş olduğu daha da iyi anlaşılıyor. Kısaca söylemek gerekirse, Atatürk tarihi misyonunu yepyeni, özgün bir girişimmiş gibi ussallaştırmak istememiştir. O ve yaşadığı dönemde kendisini anlayanlar için Türk devrimi, Türkiye'yi sanayileşmiş ve demokratik Batı dünyasına katma gayretinden başka bir şey değildi. O dönem-

---

Dantoncu Alphonse Aulard'ın kaleme aldığı tarih kitabını yayımlamasının İnönü yönetiminin Kaya'nın çevirisine gösterdiği bir tepki olup olmadığını bilemiyorum. SSCB'ne karşı çok dostane duygular besleyen Aras, 1971'de yayımladığı bir makalede Türkiye-Büyük Britanya yakınlaşmasının Atatürk'ün zamanında başladığı fikrine karşı çıkmıştır; bkz. Tevfik Rüştü Aras, "Atatürk'ün Siyaseti," *Atatürk'ün Dış Politikası* (İstanbul, 2003) içinde, 200. Son olarak, Bozkurt'un görevden alındıktan sonra yayımladığı kitaba siyasal çevrelerin kullanmaktan kaçındığı bir sözcüğü kullanarak *Atatürk İhtilali* (İstanbul, 1940) adını verdiğini burada belirtelim.

de sanki aksi yönde gidiliyormuş gibi görünen bazı edimler ise, yeni ve birçok açıdan az gelişmiş olan bir ulus-devletin bilgi ve görgü eksikliğinden kaynaklanan, doğaçlama ve fevri önlemlerden ibaretti. Ancak bu durum uzun sürmedi, zira 1930'ların ortalarında Avrupa'da keskinleştiği görülen bazı yönelimler Türk siyasal çevrelerine de yansımaya başlamış, Mustafa Kemal'in amacı açısından tehlike çanlarını çalar gibi olmuştu. İtalya ve Almanya'daki rejimlere sempati duyanlar veya bu rejimleri bir biçimde taklit etmek isteyenlerin sesleri giderek daha fazla duyulmaya başladı.[20] Atatürk de bu gidişatı bir fırsata çevirecek ve uzun erimli projesine uygun düşen bir biçimde, ani bir hamle yapacaktı.

Batı demokrasilerine eklemlenme kararına kadar uygulamaya konan politikaların "Kemalizm" adı altında tanımlanmaması gerektiğinin bir başka nedeni daha var. Böyle bir tanımlama İkinci Meşrutiyet'i bir kenara bırakıp devrim sürecini sadece Cumhuriyet dönemine indirgeyeceği için de yanıltıcı olur. Unutulmamalıdır ki 1909 başlarındaki anayasa değişiklikleriyle ilgili müzakereler sırasında ulusal egemenlik (hâkimiyyet-i milliyye) formülü hemen hemen her gün Meclis'te yüksek sesle telaffuz edilmiş ve Meclis üstünlüğü aynı yılın Ağustos ayında kesin olarak yürürlüğe girmişti. 1912'den itibaren kız liseleri açılmış, kız öğretmen okullarının sayısı Birinci Dünya Savaşı yıllarında bile artmaya devam etmiş ve İstanbul Üniversitesi kapılarını 1914 sonbaharında kız öğrencilere açmıştı. 1917'de çıkarılan Hukuk-ı Aile Kararnamesi'yle Müslümanlar için de tekeşlilik esas alınmıştı. Eğitim sisteminin Maarif Nezareti, yargı dizgesinin de Adliye Nezareti bünyesinde birleştirilmesi 1916'da tamamlanmıştı. İttihat ve Terakki Cemiyeti Merkez Komitesi'nde Latin alfabesi ve miladi takvimin kabulü konusunda yoğun tartışmalar yaşanmıştı. Diğer bir önemli gelişmeyse 1913'ten itibaren İttihatçıların büyük ölçüde uygulamaya koyduğu toplum mühendisliği projesi çerçevesinde etnik olarak Türklerden oluşan bir burju-

[20] Bu eğilimin ilk örneklerinden biri Cihat Hikmet (Baban) tarafından yazılan *Hitler ve Nasyonal Sosyalizm* (İstanbul, 1933) adlı kitaptır. 1938'de *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* adlı kitabıyla karşımıza çıkan Mehmet Safvet'in 1928'de *Türkiye'de demokrasi inkılâbı* başlıklı bir kitap yayımlamış olması da ayrıca ilgi çekicidir.

va sınıfı yaratmanın gerekliliğini öne süren devasa bir literatürün oluşmasıydı. Bu politika Cumhuriyet döneminde, devletçiliğin zirve yaptığı zamanlarda bile devam etti. CHP'nin 1931 programında devletçiliğin tanımı, "Ferdî mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber..." sözleriyle başlar.[21] Bu noktada, benim gibi Marksist olmayan tarihçilerin aşması gereken metodolojik sorun, Marksistlerin bir "burjuva devrimi"nden bahsederken sergiledikleri kuramsal rahatlığa sahip olmamamızdır.[22]

Bu oldukça ciddî bir sorun, çünkü gerek İkinci Meşrutiyet döneminde gerekse 1920'lerde devrimciler en başta liberal burjuva olarak kabul edilen çevrelere eziyet ettiler. İttihat ve Terakki'nin 1910'daki kongresinde alınan gizli kararlar arasındaki *"supporter les Conservateurs et persécuter sans merci les libéraux"* formülü[23] hem Birinci Büyük Millet Meclisi'nde (BMM) hem de TpCF'nin bastırılması sırasında uygulamaya kondu. Yakın bir tarihte "post-Kemalist" diye tanımlanan[24] tarihyazımı söyleminde Birinci BMM'ndeki İkinci Grup'un ve daha sonraki TpCF'nin oynadıkları merkezi rol üzerinde uzun uzadıya durmayacağım. Burada "post-Kemalist" söylemin Türkiye'deki demokrasi açığını büyük ölçüde demokratik oldukları iddia edilen bu oluşumların kısa ömürlü olmasına bağladığını vurgulamakla yetinelim. Bu söylem içinde ayrıca Türkiye'nin kazanımlarını CHP'nin kendisine dayattığı jakoben diktatörlüğü yaşamadan da elde edebileceğini iddia eden bir alt söylem de bulunuyor. Bir an durup 3 Nisan 1923'ten bu yana erkekler için genel oy hakkının bulunduğu bir Türkiye'de çoğunluğun 1927'de TpCF'ye yahut 1931'de Serbest Cumhuriyet Fırkası'na oy verdiğini hayal edelim. DP veya Adalet ve Kalkınma Partisi dönemlerinden daha az kentli, daha az

---

21 *C. H. F. Nizamnamesi ve Programı* (Ankara, 1931), 31.

22 Bu yaklaşıma iyi bir örnek için bkz. Gökhan Atılgan, Cenk Saraçoğlu ve Ateş Uslu (yay.), *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat* (İstanbul, 2015).

"Muhafazakârlara tahammül etmek ve liberalleri acımasızca ezmek"; bkz. "Congrès de Salonique. Résolutions secrètes du Comité Union et Progrès," Selânik Konsolosu Paul Lépissier'nin Dışişleri Bakanı Stephen Pichon'a yazdığı mektubun eki, 26 Ocak 1911; Archives du Ministère des affaires étrangères, Nouvelle série, Turquie, cilt VIII, 15. İlker Aytürk, "Post-post-Kemalizm: Yeni bir paradigmayı beklerken," *Birikim*, 319 (2015): 34-47.

okuryazar ve çok daha yoksul bir Türkiye'de demokratik yaşamın gelişebileceği nasıl tasavvur edilebilir? Böyle bir "liberal" yönetim, Türk ekonomisinin gelişmesine de büyük zarar verir ve muhtemelen Mustafa Kemal'i Türklerin Simón Bolivar'ına dönüştürebilirdi.

Bu noktada karşılaştırmalı tarihten yararlanabiliriz. Nitekim iki dünya savaşı arasında Polonya'dan Yunanistan'a kadar uzanan neredeyse tüm Doğu ve Güneydoğu Avrupa ülkelerinin askeri yahut yarı askeri rejimlerle yönetilmesinin tesadüf olduğu kanısında değilim.[25] Bunların hepsi, kentsel nüfusları kırsal nüfusa oranla çok düşük, Türkiye'dekine benzer okuryazarlık oranları olan, yoksul ülkelerdi ve barındırdıkları bir avuç şehirli seçkinin ülkelerini Batılılaşmış birer ulus-devlete dönüştürmeye gücünün yetmeyeceği aşikardı. Bu ülkelerin bazıları çeşitli ulusal ve uluslararası nedenlerle Faşizme veya Nazizme doğru evrildi gerçi. Ancak Polonya, Yugoslavya ve Yunanistan, Türkiye'yle birlikte nihayetinde Batı demokrasilerinin yanında yer aldılar. Bu ülkelerde amacı kendi toplumlarını demokratik olmayan yollarla demokratik uluslara dönüştürmek olan bir dizi diktatörlük iş başındaydı. Belki burada CHP'nin 1930'lardaki "halka rağmen halk için" sloganını "burjuvaziye rağmen burjuvazi için" şeklinde yeniden biçimlendirmeyi düşünebiliriz. Buradan hareketle "kalkınmacı devrim" fikrinin, Türk devrimini incelerken göz önünde bulundurulabileceğimiz, işe yarar bir formül olduğu iddiası çok da yabana atılır bir iddia olmasa gerektir.

Bu devrimin tarihi henüz dört başı mamur bir biçimde yazılmadı. Devrimsel süreç, 1960'ların başında Bernard Lewis ve Richard D. Robinson tarafından yazılan iki kitapta kısmen ele alınmıştı.[26] Hollandalı tarihçi Erik J. Zürcher'in ilk kez 1993'te yayımlanan ve o tarihten bu yana birkaç kez gözden geçirilen

---

[25] Demokrasiyle yönetilen sanayileşmiş Çekoslovakya bu coğrafyada tek istisnaydı.

[26] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı (Londra, 1967), ilk baskısı 1961, ve Richard D. Robinson, *The First Turkish Republic* (Cambridge [MA], 1963). Lewis'in kitabı Türkçede de mevcut: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Turna (Ankara, 2008).

Turkey: A Modern History adlı kitabı, devrimi tümüyle ele alan tek çalışmadır.[27] İkinci Meşrutiyet'le Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemleri arasındaki sürekliliğe işaret ediyor olması açısından övgüye de layık; ancak neo-liberalizmin ortaya çıkışından bu yana neredeyse tüm devrim tarihlerinde küresel düzeyde gözlemlenen kusurları da taşıyor. Yukarıda bahsi geçen isimlerden de anlaşılacağı üzere Türkler kendi devrimlerinin nitelikli bir tarihini henüz üretemediler.[28] Bu durum kısmen, son altmış yetmiş yıldır sürekli çalkantı içinde olan ülkenin siyasal atmosferindeki istikrarsızlıktan kaynaklanmaktadır, zira yakın dönem tarihi, bu siyasal kargaşada neredeyse bir savaş alanı oldu. 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan hemen hemen her şey halen devam eden yoğun siyasal mücadelede kullanılan söylemlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Türkiye'ye bakan en bilgisiz gözlemci bile günlük basına, televizyon programlarına yahut sosyal medyaya göz gezdirdiğinde geçmişe yapılan bu sayısız göndermeyi fark etmeden geçemez. Başka bir deyişle, devrim tarihi henüz yazılamadıysa, bunun nedeni devrimsel altüst oluşun tozu dumanının henüz yatışmamış olmasıdır.

Kapsamlı bir Türk devrimi tarihinin henüz yazılmamış olması günümüzde büyük anlatıların artık demode olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Birer araştırma konusu olarak devrimlerin ya da büyük dönüşümlerin de modaları geçmiş olmasaydı, bu demodelik ilginç bir araştırma alanı olabilirdi. Bu noktaya aşağıdaki satırlarda kısaca değineceğim. Öte yandan, Türkiye'de beşeri ve sosyal bilimlere duyulan ilgide yaklaşık otuz yıldır görülen artış, devrimin farklı dönem ve yönlerini ele alan çok sayıda monografinin üretilmesiyle sonuçlandı. Ancak bu zengin literatürün devrimsel sürecin bizzat kendisini soyutlayan, neredeyse karşı-devrimci bir taraflılıkla üretilmiş olması, büyük sentezler için çalışmaya koyulmayı daha bir zorlaştırıyor.

Bizi buraya getiren neydi? Öncelikle küresel düzeyde yeni siyasal ve ekonomik açılımları beraberinde getiren neo-liberalizm rüzgarlarının konumuz açısından da devrimleri değersizleştiren

---

[27] Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra & New York, 1993); Türkçe çevirisi için bkz. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen (İstanbul, 2000).

[28] 20. dipnotta yer alan çalışma tek istisna olmayı sürdürüyor.

tarihyazımlarına yol açtıklarını hatırlamamız gerekir. Robert Darnton, 1980'lerin başında, Fransız Devrimi'nin Eski Rejim'de dikiş tutturamamışların icadı olduğunu iddia etmişti.[29] Bu fikir Fransa'da öylesine coşkuyla karşılandı ki Max Gallo gibi ılımlı bir figür bile *Lettre ouverte à Maximilien Robespierre sur les nouveaux muscadins* başlığını taşıyan bir kitap yayımlamak ihtiyacını duydu.[30] 1980'lerin sonuna doğruysa Simon Schama çıkıp Fransız Devrimi'ni, tam da iki yüzüncü yıldönümü kutlanırken, baldırı çıplakların gerçekleştirdiği bir şiddet hareketine indirgedi.[31] İzleyen birkaç yıl içinde Mihail Gorbaçov'un perestroyka hareketiyle zaten fazlasıyla sarsılmış olan komünist blok çöktü ve bütün bu gelişmelerin Türk liberal solu üzerinde etkileri oldu.

Neo-liberalizm rüzgarları çok geçmeden Türkiye'ye de ulaştı. Ülke 12 Eylül 1980'den beri Atatürk'ü herhangi bir hicap duymadan hem ilham hem de meşruiyet kaynağı olarak araçsallaştıran bir askeri diktatörlüğün demir yumruğu altındaydı ve bu durum büyük yara almış olan demokratik çevrelerde ilginç bir isyan başlattı. Üniversitelere ve medyaya hâkim olan liberal sol aydınların Türk devrimine sırtlarını dönmesi bu koşullar altında gerçekleşti. Bu gelişmenin ise o tarihe kadar Türk üniversitelerinde birkaç büyük ismi saymazsak fazla ağırlığı olmayan beşeri ve sosyal bilimlerde eğitim alan ilk nesil parlak öğrencilerin dünya görüşü üzerinde olumsuz etkileri oldu. O tarihlerden itibaren devrimin tarihi, muhalif gazetecilere suikast düzenlemekten ve Ermenileri yok etmekten başka bir şey yapmamış, kana susamış İttihat ve Terakki diktatörlüğünün, Alevilere ve Kürtlere karşı toplu katliamlara girişen ve Anadolu Rumlarını Yunanistan'a kaçmaya zorlayan gaddar cumhuriyetçilerin öyküsüne dönüştü. Bu tarihsel söyleme göre, bu sözde devrimci kadrolar ulusal egemenlik kavramını dillerinden hiç düşürmemiş olmalarına karşın, ellerinde tuttukları iktidardan vazgeçmeye zinhar hazır olmadıkları için, halk için ve halkla birlikte gerçekleşecek bir

---

[29] Bkz. Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge [MA] & Londra, 1982).

[30] "Zamane kralcıları hakkında Maximilien Robespierre'e açık mektup"; Paris, 1986.
Bkz. Simon Schama, *Citizens. A Chronicle of the French Revolution* (New York, 1989).

yönetimin ortaya çıkmasına hiçbir surette izin vermediler. Askeri bir lonca olarak ulusun hümanist içgüdülerini sakat bırakıp gerçek anlamıyla sivil ve demokratik bir kültürün gelişmesine olanak vermeyen militarist bir toplum oluşturdular. Özetle, yeni tarihsel söylem, onlarca yıllık Cumhuriyet yönetimine karşın Türkiye hâlâ demokratikleşememişse bu hayati eksikliğin kaynağının bu sözde devrimsel dönemde aranması gerektiğin ima ediyordu. Türkiye o döneme saygı beslemekten ne kadar uzaklaşırsa, demokrasiye o kadar yaklaşacaktı.

Bu yaklaşım 2015'te Bilkent Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü olan İlker Aytürk'ün yukarıda değindiğimiz makalesinde önerdiği "post-Kemalizm" adlandırmasıyla eleştirildi. Bu benim gayet olumlu bulduğum bir girişimdi çünkü bu yazının yayımlanmasından sadece bir ay önce aynı tarihsel söylemi ama çok daha kısa bir biçimde eleştirmiştim.[32] Argümanının tarihsel yöntem açısından çok önemli iki yönü beni özellikle memnun etti. Aytürk'ün ilk ve çok yerinde iddiası, "post-Kemalist" söylemin anlatılarını tarihsel bir bağlama yerleştirememiş olmasıdır. "Kemalistler" ve İttihatçılar bu söylemde sanki başka bir gezegenden ışınlanmış gibi yer alırlar.[33] Bu yeni söylem söz konusu kuşağı yaratan koşulları aydınlatmak için hiçbir girişimde bulunmaz. Kanaatimce bu kusur "post-Kemalist" söylemi tarih dışı diyerek bir kenara koymaya yeter de artar bile. Nitekim bu yaklaşım geç dönem Osmanlı dünyasının karmaşalarını, şaşkınlıklarını, travmalarını, hayal kırıklıklarını ve umutsuzluklarını tümüyle yok sayıyor ve iki dünya savaşı arasındaki yılların istikrarsız atmosferini göz ardı ediyor. Dahası, devrimci kadroların eğitimindeki temel yaklaşımın nasıl Birinci Dünya Savaşı öncesinde 1870'in hesabını kapatmaya hazırlanan Fransa ve Almanya'da egemen olan aşırı milliyetçi coşku ve saldırgan tavırdan esinlendiğine, hatta doğrudan doğruya ithal edildiğine dair hiçbir göndermede bulunmuyor. "Post-Kemalist" monografileri okuyan biri her şeyin Türkiye adında çok eskiden beri var olan ve dünyadan soyutlanmış bir ulus-devlette geçtiğini rahat-

---

[32] Bkz. "Demokrasi: Adı var, kendisi yok," *#tarih*, 17(2015): 28. Bu yazım, "Demokrat olabilecek miyiz?" başlığıyla yeniden yayımlanmıştır; bkz. Ahmet Kuyaş, *Tarihi Düşünmek* (İstanbul, 2016), 162-163.

[33] Aytürk, 42.

lıkla düşünebilir ve edineceği bilgi de olguların geçmişle bağlantılarından ziyade yazarlarının yaşadıkları dönem ve bu dönemin hassasiyetleri hakkında olacaktır. Kanımca bu yaklaşım post-modern eleştirinin Türkiye'ye girişinde kibarlık budalası Bay Jourdain'in haline benzer bir boyut olduğuna işaret ediyor. Bu haliyle de erken Cumhuriyet döneminin Batı Avrupa yapımı, ancak uzun süredir terk edilmiş sözde bilimsel ırk kuramlarıyla olan ilişkilerinde görülen zavallı saçmalığa çok benziyor. Tarihsel anlatılardaki sözde nesnellik eleştirisi siyasetin güdümündeki "post-Kemalistler" tarafından öylesine naif bir tavırla pratiğe dökülmüş ki, değeri yeterince anlaşılmamış düşünür Adam Schaff'ın mükemmel bir şekilde eleştirdiği tuzağa,[34] şimdicilik (*presentism*) tuzağına düşmüşler. Eric Hobsbawm'ın yaptığı şu zarif uyarıdan da ders almamış oldukları belli:

Hukukçular ile bürokratların emsal arayışı tamamen bugüne yöneliktir. Bunun amacı bugünün hukuksal haklarını, modern idari problemlerin çözümünü keşfetmektir, oysa tarihçinin gözünde –şimdiki zamanla ilişkisi ne kadar ilginç olursa olsun– asıl dikkat çekici olan koşullardaki farklılıktır.[35]

Aytürk ayrıca İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemin "post-Kemalist" söylemde yer almadığını öne sürüyor. Bu en az ilki kadar geçerli ve önemli bir tespittir. Türkiye'nin süregelen demokrasi mücadelesinde üstesinden gelmek zorunda olduğu sorunları anlamak istiyorsak sadece 1908-1945 dönemine ilişkin tarihsel bilgiye yoğunlaşmanın yeterli olamayacağını savunuyor. Ben de çağdaş Türkiye tarihi hocalığı yapmış biri olarak Aytürk'ün şu iki tespitine can ve gönülden katılıyorum: Bibliyografyalara eklenebilecek İkinci Dünya Savaşı sonrasına ilişkin başlıklar bulmak çok zor ve bu döneme şahitlik etmiş siyasi figürlere dair güven telkin eden biyografiler son derece azdır.[36] Öte yandan, Aytürk'ün argümanı özünde iki önemli metodolojik problem de barındırıyor.

Eleştirdiği "post-Kemalist" söylemin başkahramanları gibi Aytürk'ün de Türkiye'nin maruz kaldığı seçkinci vesayetle görü-

---

[34] Bkz. Adam Schaff, *History and Truth* (Oxford, 1976), 77-110.
Bkz. Eric J. Hobsbawm, "Geçmiş Duygusu," *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, 3. baskı (İstanbul, 2009), 28.
Aytürk, 44.

lecek bir hesabı var. Bu bence de çok meşru ve gerekli bir duruştur. Ne var ki, bu seçkinci vesayete bakışında iki ciddi zaafı var. İlk zaafı, 1908-1945 döneminin vesayetçi elitizmin yaşandığı yegâne dönem şeklinde görülmemesi gerektiğini haklı olarak savunurken bin yıldan fazla bir tarihi tartışmaya sokmasıdır.[37] "Türklerin tarihinde elitist diyemeyeceğimiz bir rejim hiç oldu mu?" sorusunu sorarken, "post-Kemalist" yaklaşıma iyi bir örnek teşkil eden Mehmet Altan'ın yirmi yıl kadar önce Türklere atfettiği asırlık "militer ruh"a benzer bir özcülük sergiliyor.[38] Bu yüzden Türkler konusunda yaptığı analiz tarihten çok doğaya yaslanan bir determinizm içeriyor. Ayrıca bu analiz Avrupa tarihini de tamamıyla görmezden geliyor. Bu çerçevede Aytürk'e "Demokrasi gelmeden önce Batı Avrupa nasıl yönetiliyordu?" sorusuyla karşılık verilebilir.

Birinci zaafla büyük ölçüde örtüşen ikinci zaafın kaynağı Aytürk'ün eleştirdiği kimselerin neo-liberal eğilimini tasvip eder gibi görünüyor olmasında yatıyor. Türklerin bin yılı aşkın bir süredir vesayetçi, seçkinci rejimler altında yaşadıklarını ileri sürerek, ne devrim öncesiyle devrim dönemi ne de sonrası arasında bir ayırım yapıyor. 20. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen bir Türk devrimi görmediği açık. Aksi takdirde 1920 ve 30'ların devrimci jakobenliğiyle Kenan Evren'in askeri rejimini ve Tayyip Erdoğan'ın rekabetçi otoriterliğini aynı kefeye koymazdı. Ayrıca bu yaklaşım, "post-Kemalist" diye adlandırılan söyleme yönelik eleştiriyi önemli oranda zayıflatmış da oluyor, zira son kertede "Kemalistler" hakkında yeterince konuşulduğunu, artık günümüzün İslâmî bir söylem kullanan rekabetçi otoriterliğinin kökenlerine odaklanmamız gerektiğini ileri sürmüş oluyor. Böylece de, şimdicilik konusunda başladığımız yere geri dönmüş oluyoruz.

Aytürk'ün makalesiyle başlayan tartışmalara verdiği yanıta geçmeden önce hem kullandığı "post-Kemalizm" ve "post-post-Kemalizm" terimlerine hem de "post-Kemalizm"in tarihsel bilgimize katkısına ilişkin genel değerlendirmesine değinmek istiyorum. "Post-Kemalizm" terimi yeni değil ve kendisi de bunu

---

[37] Aytürk, 42.

[38] Bkz. Mehmet Altan, *Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar* (İstanbul, 2001) ve benim eleştiri yazım: "'İkinci Cumhuriyet'in cumhuriyet tarihi," *Toplumsal Tarih*, 118 (2003): 91.

kabul ediyor. Ancak bu ifadeyi ilk kullanıldığı şekliyle yani siyasal anlamda kullanmadığını da ekliyor.[39] "Kemalizm"in anlamsız bir sözcük olduğunu, kesin bir içeriğe karşılık gelmediğini ve birbirleriyle bağdaşmayan çeşitli fenomenleri adlandırmak için gelişigüzel bir şekilde kullanıldığını açıklamıştım. Dolayısıyla, Aytürk'ün terminoloji tercihiyle benzer bir hataya düştüğünü görünce çok şaşırdığımı itiraf etmeliyim. Çünkü "post-Kemalizm" söylediği gibi 1980'lerin başında başlıyorsa o zaman 1945-1980 arası karşımıza çıkan her otorite figürünü ve söylemi de "Kemalist" diye adlandırmamız gerekir. Bu da bizi girişte ortaya koyduğum argümana geri götürür.

"Post-post-Kemalizm"e gelince, bence bu en hafif tabirle oldukça garip bir adlandırma. Yanılmıyorsam sosyal bilimlerde arka arkaya iki "post" bir "neo"ya tekabül eder ve korkarım ki böyle bir adlandırma Aytürk'ün çerçevesini çizdiği "post-Kemalist" kategorisine mensup kişilerin kendisini bir tür "neo-Kemalizm"in habercisi diye eleştirmelerinde kullanılabilir. Son gelişmelerden de açıkça görülebileceği gibi Atatürk figürünün popülaritesi son zamanlarda önemli ölçüde arttı. Tarihçi bakış açısından ben bu olguyu son yirmi yıldır olup bitenlere karşı halkın beceriksizce verdiği bir tepki olarak görüyorum. Neyse ki bu tepki akademik çevrelerce Aytürk'ün deyimiyle bir "paradigma"ya dönüştürülmedi. Ancak İnönü döneminin Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in yakın tarihte çıkan bir biyografisi, "post-Kemalist" kategorisine giren iki araştırmacı tarafından "Kemalist nostalji" ifadesiyle oldukça haksız yere küçümsenmiş gibi gözüküyor. Belli ki, bazı "post-Kemalistler" mesafe koyma ve kavrama gibi erdemleri barındıran bir tarihsel söylemi sindirmeye henüz hazır değiller.[40]

Aytürk, "post-Kemalist" söylem eleştirisinde, Türk tarihine yönelik bu yaklaşımın "modern Türkiye çalışmalarının önemli bir evresi olarak kalacağını" ve bu alanda yeni bilgi birikimi için

---

39 Aytürk, 35.

40 Kitap için bkz. Tanıl Bora, *Hasan Âli Yücel* (İstanbul, 2021). Ayhan Aktar ve İştar Gözaydın'ın eleştirisi ve bu eleştiriye Barış Özkul ve Nuray Mert'in verdiği yanıtlar için bkz. K24'ün internet sitesi: t24.com.tr/k24. Tanıl Bora'nın yanıtı için bkz. "Hasan Âli Yücel ve Kemalizm: Eleştirilere Eleştiriler," *Birikim*, 386 (2021): 56-66.

bir temel olarak kullanılacağını savunuyor.[41] Bu değerlendirme söz konusu söylemin sözde "Kemalist" tarihyazımının eleştirisine önemli bir katkısı olduğunu dolaylı biçimde kabul etmek manasına gelebilir. 20. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nu ve Türkiye'sini çalışan herhangi bir ciddi tarihçi veya sosyal bilimcinin bugüne kadar "post-Kemalist" söylemce üretilen müspet bilginin değerini inkâr edebileceğini ben de sanmıyorum. Ancak, bu girdinin çoğunlukla olgusal tarihle sınırlı olduğunu ve yukarıda belirtilen nedenlerle bilimsel bir revizyon oluşturmakta yetersiz kaldığını düşünüyorum. Hâlâ yazılmasını beklediğimiz kapsamlı bir Türk devrimi tarihi elbette "post-Kemalist" çalışmaların üzerinde durduğu olguları da dikkate alacaktır. Ancak bunu yaparken ne olguları "post-Kemalistler"in anakronik bakış açısıyla inceleyecek ne de "post-Kemalist" çalışmaların çoğunda görülen Cumhuriyet savcısı üslubuyla yazacaktır.

Aytürk'ün makalesi yaygın ve tamamen haklı bir ilgi uyandırdı ve verimli olacağına inandığım bir tartışma başlattı. Yazar, makalesinin yol açtığı hem olumlu hem de olumsuz bir dizi eleştiriye yanıt olarak 2020'de aynı dergide ikinci bir makale daha yayımladı.[42] Aytürk, bu yeni makalesinde kendisine yöneltilen bazı eleştirilere yanıt veriyor. Giriştiği diyalog bir taraftan "post-Kemalist" söylemle çelişen duruşunu daha iyi açıklamasına yardımcı olurken diğer taraftan da söz konusu söylemin eksikliklerini ve kendi bakış açısındaki zaafları çok daha açık bir biçimde sergiliyor.

Aytürk'ün ikinci makalesinin en iyi yanlarından biri tek parti döneminin belirgin bir ideolojiyle tanımlanamayacağını daha açık ve kesin bir biçimde göstermesidir. İlk yazısında da kısaca değinmiş olduğu Berk Esen'in CHP'ni diğer devrimci partilerle karşılaştıran ve CHP'nin mevcut tarihyazımının geleneksel şekilde varsaydığı gibi yekpare bir oluşum olmadığı sonucuna varan önemli makalesini[43] bu sefer daha güçlü bir biçimde

---

41 Aytürk, 45.
İlker Aytürk, "Bir Defa Daha Post-post-Kemalizm: Eleştiriler, Cevaplar, Düşünceler," *Birikim*, 374-375 (2020): 101-119.
Aytürk, "Post-post-Kemalizm," 45; sözü geçen makale için bkz. Berk Esen, "Nation-Building, Party Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective," *Turkish Studies*, XV, 4 (2014): 600-620.

kullanmış. Aytürk yeni makalesinde CHP'nin birtakım önemli isimlerinden yola çıkarak parti kadrosunun ideolojik açıdan birbirleriyle bağdaşmayan ve zaman içinde hepsi kendi yollarına gidecek isimlerden meydana geldiğini ortaya koyuyor.

İkinci yazısında daha da övgüye değer olan nokta Aytürk'ün nihayet baklayı ağzından çıkarıp Kemal Atatürk'ün adından türetilen kelimelerin bilişsel değeri üzerine yazımın başında belirttiğim değerlendirmeye katılmasıdır. Nitekim Aytürk açıkça "Kemalizm dediğimizde aynı şeyi kastetmekten bence uzun zaman önce vazgeçtik" diye yazıyor.[44] Ardından, siyasal arenanın zıt kutuplarında yer almalarına rağmen Kemal Atatürk adına meşruluk ve tanınma arayışında olan siyasetçi ve aydınların bir listesini çıkarıyor.[45] Ancak en büyük zaafı tam da burada yatıyor. Entelektüel bir tartışma ve tarihyazımı revizyonu malzemesi olarak bu sözler bu kadar anlamsızsa, kendi kullandığı "post-Kemalizm" ve "post-post-Kemalizm"den ne anlamalıyız? Aytürk kendisini eleştiren isimlerden birinin "reel Kemalizm" tanımına bence çok iyi bir cevap vermiş ve o tanımdan yola çıkarak, "bugün için Erdoğan'ı reel Kemalist olarak mı kategorize etmeliyiz?" sorusunu sorarak tartışmanın daha da anlamsızlaştığını göstermiş.[46]

Aytürk yeni makalesinde bin yıllık bir vesayetçi Türk seçkinciliği fikrinden vazgeçmiş gibi görünüyor. Onun yerine bu geleneğin izini II. Mahmut döneminden itibaren sürüyor, ancak 19. yüzyılı argümanını desteklemek adına iyi kullanamadığı için, "post-Kemalist" söylemin bir özelliği olarak dolaylı yoldan eleştirdiği diyalektiğe kendisi de kapılmış oluyor. Gerçi İkinci Abdülhamit rejiminin, kendisini eleştirenlerden bir ismin "Kemalizm" için yaptığı tanıma birebir uyacak şekilde çözümlemesinde gayet başarılı olmuş. Ancak bir yanda II. Mahmut'un mutlakiyetçiliğiyle onu takip eden Bâbıâli otoriterliğini, diğer yanda da Genç Osmanlı muhalefetini kullanmak yerine, bir dipnotta Sened-i İttifak etrafındaki gerilimlere atıfta bulunuyor ve Mahmut'u yeniçerilerin gazabından âyânların kurtarmış olduğu

[44] Aytürk, "Bir Defa Daha," 104.

[45] Aytürk, "Bir Defa Daha," 106 ve 109.

[46] Aytürk, "Bir Defa Daha," 107.

gerçeğini gözden kaçırıyor.[47] Mahmut'a kendilerini resmen tanıması için baskı yapan bu âyânlar, aynı zamanda, otoritesini ve mali kudretini ulaşımın iyileştirilmesi, iç güvenliğin artırılması ve daha adil bir vergilendirme sisteminin devreye sokulması yolunda kullanacak ve bu sayede ticaretlerinin gelişmesine katkıda bulunacak güçlü bir merkezi hükümete de taraftardı. Benzer şekilde Aytürk, özgürlük adına Namık Kemal'e sempati duymanın Islâhât Fermanı'nın ilan törenini asık suratla izleyen çoğu Osmanlı ileri geleninin hislerini paylaşmak anlamına gelmediğini de kendisini eleştirenlere gösterebilirdi.[48]

Erik Jan Zürcher'in TpCF hakkındaki kitabını "post-Kemalist" tarihyazımına bir örnek olarak eleştirirken Aytürk tam da bunu yapıyor.[49] Yukarıda değindiğim Mehmet Altan'ın kitabında da görülebileceği gibi "post-Kemalist" söylemde gerek Anadolu Savaşı sırasında gerekse sonrasında Mustafa Kemal'e karşı her türlü muhalefeti liberal ve demokrat kabul etme eğilimi söz konusudur. Cemil Koçak'ın, yaklaşık yirmi yıl önce yazdığı kısa bir yazıda bu eğilimi eleştirdiğini hatırlıyorum.[50] Aytürk de benzer şekilde Zürcher'in TpCF'nın jakoben "Kemalistler" tarafından yarıda kesilen bir liberalizm girişimi olduğu yönündeki iddiasına karşı çıkıyor.[51] Aytürk'e katılmamak elimde değil; ancak aynı zamanda jakobenlik kavramından da hakkınca faydalanmadığı kanısındayım. Nitekim benim ve Aytürk'ün TpCF'nin doğasına ilişkin görüşlerimiz sonuç olarak doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir; ama burada asıl tartışma konusu, bu partinin nitelikleri değil, neden kapatılmış olduğudur.

1908'le 1940'ların ilk yılları arasında Türkiye'de gerçekleşen dönüşümün doğasına ilişkin fikirlerimi yukarıda dile getirmiştim. Profesör Aytürk'ün Türkiye'de demokrasi alanındaki açmazın nedenini sadece bu dönemle ilişkilendirmemek gerektiğini

---

47 Aytürk, "Bir Defa Daha," 109.

48 Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, yay. Cavid Baysun (Ankara, 1986), cilt I, 67-69.
Bkz. Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul, 2003).
Bkz. Cemil Koçak, "Siyasi Tarihimizde Demokrat Aramak," *Toplumsal Tarih*, 98 (2002): 20-21.
Aytürk, "Bir Defa Daha," 117.

öne sürerken haklı olduğunu da daha önce belirtmiştim. Ancak aynı zamanda, o dönemin jakoben diktatörlüğüyle padişah despotizmlerini, aşırı sağcı rekabetçi otoriterliği ve millî güvenlik devleti kuramına koşut olarak şekillenen askeri rejimleri uzun süren bir siyasal vesayet geleneği başlığı altında birlikte ele almanın amaca pek hizmet etmediğine inanıyorum. Böyle bir uğraş tarih dışı olmakla kalmaz, "post-Kemalist" söylemin ortaya çıkarır gibi göründüğü "kötü çocuk Türk" imajı karşısında Aytürk'ün sergilediği açık tedirginliğin giderilmesine de yaramaz.[52]

Sonuç olarak, Türkiye'nin yaşamış olduğu devrimci jakobenlik tarihinin yeniden ele alınması gerekiyor. Amaç bu olduğunda "post-Kemalist" söylemin eleştirisi de, sözde "Kemalist" tarihyazımının eleştirisi kadar gerekli. Ancak bu iş daha fazla kaynak okuyarak ve Fernand Braudel'in yaptığı gibi günlük gazetelerden özenle uzak durarak yapılmalıdır. Tarih elbette geçmiş ve şimdi arasındaki karmaşık etkileşimin nihai sonucudur. Ancak burada bahsettiğim şimdi, bugünün sosyo-politik deneyimi değildir. Şimdiden kastım daha iyi bir geleceği özleyen günümüz aklıdır. Bu nedenle tarihçinin misyonu dışlayıcı bir biçimde bugüne ilişkin sosyo-politik sıkıntılarının kökenlerini araştırmak değil, daha iyi bir gelecek inşa etmeye yardımcı olacak tarihsel bilgiyi üretmektir. Eğer tarihçi bu misyonla barışıksa, konusuyla empati kurmuş olur. Empati kurmak ise geçmişin daha iyi anlaşılmasını sağlar ve tarihçiyi "post-Kemalist" söylemin epey bir süredir içine düştüğü açmazdan, kendi toplumu ve tarihine yabancılaşma açmazından kurtarır. Unutmamak gerekir ki aklın artık olup bitmiş, kapanmış bir geçmişle girişeceği bir savaşı kazanma şansı yoktur. Ancak daha iyi bir gelecek için girişilen mücadele, tutkuyla yürütüldüğü oranda başarılı olacaktır.

Türkçeye çeviren: Zeynep Şarlak

[52] Aytürk, "Bir Defa Daha," 117-118.

POST-POST KEMALİZM TARTIŞMASI – BİR ELEŞTİRİ[1]

Nuray Mert

Murat Belge ve Hasan Cemal ile birlikte "ölümü görüp sıtmaya razı olmakla," yani İslamcı iktidarı görüp Kemalizme razı olmakla itham edildiğimde *Birikim* dergisi için "Post-Kemalizm" tartışmasına ilişkin bu yazıyı hazırlamaktaydım. *Birikim*'de 2015'te İlker Aytürk imzalı "Post-post Kemalizm" başlıklı yazı ile başlayan tartışmadan yakın zamana kadar haberim yoktu, genç dostum Polat Alpman ile bu konular üzerine sohbet ederken, bu yazı ve devamında yapılan tartışmadan haberdar olmuş ve ben de katkı sunmak istemiştim. Araya başka yazılar girdi, bu yazıyı erteledim, iyi ki erteledim, görüyorum ki, bu tartışma akademik çerçevenin dışında popülerlik kazanmış. Böyle olmasından memnunum, ancak bir kez daha ciddi bir mesele ucuz polemik konusu haline gelmiş durumda. Belge ve Cemal adına konuşamam, ben sadece kendi yaklaşımıma açıklık getirmek durumundayım. Yok, polemiklere cevap vermeyi uzatmayıp asıl konuya gireceğim ama madem ki mevzusu oldu, açılışı gündeme düşen polemikle yapayım.

Her şeyden önce, Türkiye'de siyaset yorumunun iki kulvardan biri, yani İslamcı iktidar ve Kemalizmin popülerleşmesi çerçevesinde yapılmasını düşünsel bir fukaralık olarak görüyorum. Kemalizme savrulmuş olduğumun tescili olarak görülen *Medyascope*'daki programımda,[2] "popüler Kemalizm/Atatürkçülük'ün Türkiye'nin en başarılı sivil toplum hareketi olduğunu gözlemle-

[1] Bu yazı ilk olarak *Birikim* dergisinin 391. sayısında (Kasım 2021, s. 39-50) yayımlanmış, gözden geçirilerek bu derlemeye dahil edilmiştir –en. *Medyascope*, Eylül 2021.

diğim" şeklinde bir yorum yapmıştım. Bu yorumu ilk kez yapmıyorum, yıllar önce *Hürriyet Daily News*'daki işimden atılmadan önceleri köşemde de yazmıştım. Diğer taraftan, Türkiye'de otoriter siyaset sorununun sadece Kemalist geçmiş ve Kemalizm değil, sağ otoriter siyasetin geçmişi ve milliyetçilik-İslamcılık çerçevesinde sorgulanması gerektiğini yıllardır yazıyorum.[3] Diğer taraftan, ilk kez AK Parti iktidarının "sivil istibdat"a savrulma işaretleri verdiğini 2009 Kasım ayında, *Radikal*'deki köşemde yazdığımı hatırlatmakta fayda var, zira pek hatırlayan kalmadı gibi görünüyor.[4]

Medyascope'da bahsettiğim popülerlik kazanan Kemalizm/Atatürkçülükten, Kemalizmin 90'lı yıllardan itibaren "ulusalcılık" adı altında yeniden yorumlanmasını kastetmiyorum, onu ayrıca tartışabiliriz. Sözünü ettiğim, AK Parti'nin otoriter bir tek parti rejimi inşası sürecinde, iktidara tepki olarak Kemalizm ve/veya Atatürkçülük'ün popülerleşmesi ve giderek özellikle de laiklik konusunda yükselen kaygıların sembolü haline gelmiş olmasıydı. AK Parti'nin Cumhuriyet'in resmi tarihine karşı kendi resmi tarihini inşası, Cumhuriyet'e dair resmi bayram ve törenlere karşı tutumu, laiklik konusunda açıkça olmasa da hasmane bir tavır içine girmesine karşı tepki olarak Anıtkabir ziyaretlerinin, Cumhuriyet Bayramı kutlamalarının kitleselleşmesi, Atatürk imzalı dövmeler, posterler, her vesileyle Onuncu Yıl ve İzmir marşlarının söylenmesi gibi örneklerle ifade edilen bir popülerleşmeden söz ediyorum. Her zaman eleştirdiğim Atatürk tapınmasından, laiklik kaygısı çerçevesinde Cumhuriyet'in kazanımlarına, Kemalist semboller etrafında itibara kadar geniş bir yelpazeye yerleşen ve sivil direniş özellikleri kazanan bu popülerleşmenin iktidarın Cumhuriyet'le istediği ölçüde hesaplaşmasını zorlaştırdığını düşünüyorum. Ancak, diğer taraftan, Türkiye'de siyasi ufkun Kemalizmin ihyası olduğunu düşünmüyorum tabii ki.

---

3 Nuray Mert, "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset", (*Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İletişim, 2000 içinde); *Merkez Sağ'ın Kısa Tarihi*, İstanbul: Selis Yayınları, 2007.
Kasım 2009'da *Radikal*'de yayımlanan "Sivil İstibdat" başlıklı yazımdan da önce bu konulardaki görüşlerimi *Mesele* dergisinde Stefo Benlisoy ve Foti Benlisoy'a verdiğim röportajda ("Derin Devlet Tasfiye Olmuyor, Konsept Değiştiriyor!") uzun uzadıya ifade etmeye çalışmıştım.

Benim Kemalizm konusundaki yaklaşımımı, Kemalizmin sorgulama dışında tutularak kutsanması ve ihya edilmesinin de, Türkiye'de yaşanan tüm siyasi sorunların kökeninin Kemalizmin mirası olarak değerlendirilmesinin de, geçmişe ve bugüne dair isabetli değerlendirmeler olmadığı şeklinde özetleyebilirim. Bu yaklaşımımı pek çok vesileyle yazdım; özellikle Türkiye'de bir yandan Kemalizm referanslı, diğer yandasa 1950'li yıllardan başlayan sağ/milliyetçi/muhafazakâr/İslamcı bir alternatif otoriter siyaset tasavvur ve pratiği olduğunun altını çizmeye çalışıyorum. Maksadı karalamak değil anlamak olanlar yazdıklarımı okuduktan sonra kaleme veya *twitter*'a sarılsalar daha ciddi bir tartışma yürütebiliriz.

Şimdi, asıl meseleye, yani 2015 yılında *Birikim* dergisinde başlayan tartışmaya gelelim. Bu tartışmayı başlatan İlker Aytürk, makalesinin başında Türkiye'de son otuz yılda, yani seksenlerin sonu ve doksanlı yıllardan itibaren sosyal bilimler ve genel olarak entelektüel dünyada "post-Kemalist" bir paradigmanın hâkim olduğunu iddia ediyor. Bu iddiaya tamamen katılıyorum; dahası, Aytürk'ün bu paradigmanın ürünü olan siyasal tavrın sorgulanması gerektiği düşüncesine de katılıyorum. Aytürk'ün "her sorunumuzu Kemalizme yıkmak gittikçe gülünçleşiyor" yorumu, konunun özeti mahiyetinde. Aytürk'ün, Kemalizm eleştirisi adına, siyaset yorumunun, Cumhuriyet'in kuruluş yılları ve tek parti dönemine hapsedilmiş olması veya Tanıl Bora'nın deyimiyle "Kartacalaştırmasını" sorgulamasını çok önemli bir katkı olarak görüyorum. Diğer taraftan Aytürk'ün makalesinde bazı değerlendirmeleri de bana göre sorunlu. Bunların başında, Aytürk'ün ifadesiyle, "post-Kemalizm Türkiye'nin bitmeyen vesayet problemine konulmuş yanlış bir teşhistir" yorumu geliyor. Ben "Türkiye'nin bitmeyen vesayet sistemi" tabiri veya varsayımının Türkiye'de siyasetin sorunlu alanlarına dair isabetli bir varsayım olmadığını düşünüyorum. Türkiye'nin en temel siyasi sorununu "demokratikleşme" zaafı olarak görüyorsak, bu zaafı neyi kastettiği tam da belli olmayan "vesayet" yerine "otoriter siyaset" sorunu olarak tanımlamak daha doğru olur diye düşünüyorum. Diğer taraftan, Aytürk'ün "post-Kemalist paradigma" adını verdiği düşünsel çerçeveyi irdelerken, "Türk liberalleri ve solu"nun 80'li yıllardan itibaren meylettiği İslamcılarla it-

tifakı ve bu esnada Batı'da esen postmodernizm rüzgârlarının etkisini kurcalamasını çok isabetli buldum. Ancak, bu kurcalamayı derinleştirmemiz gerekiyor diye düşünüyorum. Aytürk'ün post-Kemalist paradigmayı sorgularken bir karşılaştırma örneği olarak "post-Siyonizm"e işaret etmesi de çok önemli.[5] Türkiye'de yaşanan tartışmalar bu ve buna benzer örnekler ve karşılaştırmalarla zenginleşmek yerine fazlasıyla içe kapalı bir zeminde ilerliyor.

Diğer taraftan, Aytürk'ün önemli itirazlarla başlattığı makalesi boyunca post-Kemalistlere yönelttiği soru ve yorumlar içinde oldukça zayıf ve sorunlu olanlar da dikkatimi çekti. Şöyle ki, Aytürk Kemalizmi aniden elitizmle tanımlayıp ardından, "bu memleket 1908'den önce Atina demokrasisi ile mi yönetiliyordu?," "Osmanlı, Selçuklu, Uygur, Köktürk, Hun yönetici sınıfları Kemalistler ile kıyas edilmeyecek kadar elitist değil miydi?," "Kemalistler vesayet rejiminin bir parçası, birkaç bin yıldır sürmekte olan bir siyasi gelenekte zincirin bir halkası gibi algılanabilirler, kaynağı değil," "Vesayet ve en az onun kadar elitizm, Türkiye'de sadece Kemalistlerin temsil ve arzu ettiği bir anlayış değil, siyasi yelpazenin sağından soluna her ideolojiye, her partiye, her lidere ve kadroya bir parça bulaşmış bir gelenektir, bir siyasi kültürdür" gibi bir dizi soru ve yorumun neresinden başlamak lazım bilemiyorum. Öncelikle "vesayet rejimi"nden aslında ne kastedilmektedir ve Kemalizm vesayet ve elitizmle tanımlanabilir mi diye tartışmaya başlayabiliriz. Diğer taraftan, "siyasi kültür" ve "siyasi gelenek" kavramlarının sağ/milliyetçi/muhafazakâr bakış açılarının kurguladığı kavramlar olduğunu hatırlatmaya gerek var mı bilemiyorum. Dahası, bir sosyal bilimcinin "siyasi gelenek"i bin yıllara yayması ancak ciddi bir tarih ve siyaset kuramı okuması yapmamış olmakla veya "bin yıllık

[5] Bu konuya, İletişim'den yayımlanmayı bekleyen İslamcılık üzerine kitabım çerçevesinde de gönderme yapmak gereği duydum. Siyonizm ve İsrail resmi tarihçiliğine eleştirel yaklaşan İlan Pappe gibi İsrailli tarihçilerin (ve hatta Mark Mazower ve Tony Judt gibi Batılı Yahudi tarihçilerin) diğer aşırı uca savrularak Arap milliyetçisi ve İslamcı söylem ve siyasetleri sorgulamaktan kaçınması konusuna kitabın çerçevesiyle sınırlı kalsa da kısaca değinmeye çalıştım. [Bu kitap Ocak 2022'de yayımlandı: *Batı İslâm'ı Çok Sevmişti: Batı'nın İslâm Siyasetleri ve İslâmcılık* –en.]

Türk devlet geleneği" gibi bir kurguya dayalı Türk milliyetçiliği söylem ve kuramlarıyla izah edilebilir. Hunlar ve Gazneliler ile Türkiye'nin siyasi geçmişini bağlamak ve bu modern öncesi siyasi yapıları "elitist" olarak tanımlamanın yadırgatıcı olduğunu düşünüyorum. Nitekim, bu değerlendirmenin ardından Aytürk, büyük bir tarihsel sıçramayla, "1999-2005 arasında demokratikleşme yolunda büyük mesafe almış, ... Türkiye nasıl oldu da 2007 sonrasında demokrasiden saptı ve rekabetçi otoriterlik adı verilen bir çıkmaz sokağa girdi?" sorusunu soruyor ve bu soruyu sadece post-Kemalistlere sormaktan ziyade kendisi de katılarak bize soruyor. Oysa, daha önce yaptığı değerlendirmeye göre bu sorunun cevabı "bin yıllık siyasal gelenek" çerçevesinde verilebilir, ama o bile kendi değerlendirmesini beğenmemiş olsa gerek ki bu tür bir cevap vermiyor, cevap yerine tartışmayı bu soruyla açtığını düşünüyor. Aytürk'ün, ilk makalesine yapılan eleştirilere cevap niteliğinde yazdığı "Bir Defa Daha Post-Post Kemalizm: Eleştiriler, Cevaplar, Düşünceler" başlıklı makalesinde, ilk makalesinde benim sorun olarak gördüğüm konularda bir değişiklik olmadığı gibi, Aytürk bir kez daha "elitist siyasi kültürümüz" varsayımını sürdürerek, bu kez biraz daha geniş çerçevede bu "siyasi kültür"ün Osmanlı geçmişiyle sürekliliğini vurguluyor. Kemalizmin geçmişini de "elitist siyasi kültürümüzde önemli ve progresif bir dönüm noktası" olarak gördüğü I. Meşrutiyet'e kadar geri götürüyor. I. Meşrutiyet'in siyasi modernleşmenin önemli bir dönüm noktası olduğu tartışılmaz, ancak dönüşümün konusunun "elitist siyasi kültürümüz" değil, modern öncesi bir İmparatorluk'tan modernleşme çerçevesinde "meşruti monarşi" veya parlamentarizm doğrultusunda olduğunu söylemek daha doğru olur. "Siyasi kültür" kavramını da Kemalizm öncesi ve sonrasını da kısaca "elitizm" ile tanımlamayı da sorunlu bulduğumu söylemiştim. Dahası, "mutlak monarşi"lerin elitist olmaktan ziyade, pre-modern, ancak modern devlete geçiş sürecinin bir halkası olarak okunabileceği, "meşruti monarşi"ninse bu süreçte ileri bir adım olmakla birlikte fazlasıyla elitist bir siyasallık biçimi olduğunu hatırlatmak gerekir.

Aytürk'e cevap veya bu tartışmaya katkı mahiyetinde yazılmış olduğunu gördüğüm makaleler de, Aytürk'ün makalesinin bu zaaflarına işaret etmiyor. "Post-Kemalistler" diye tanım-

lananlar arasında baş köşede duranlardan sayılması gereken Levent Köker'e göre, Aytürk'ün makalesinin "en problemli yanı 'ideal tip' ve 'paradigma kavramları ile ilgili". Bu nedenle, Köker uzun uzun Weber'in "ideal tip"i ve "paradigma" kavramlarının nasıl yanlış kullanıldığını anlatmaya girişiyor. Bir aralık, Kemalizm eleştirilerinin iki gurusu olduğunu düşündüğü Mete Tunçay ve Taha Parla'ya gönderme yaparak iman tazeliyor, sonra post-Kemalizm tanımının kapsamında sayılan isimlerin aslında birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olduğunu belirtip, Kemalizm tartışmasının aslında "modernleşme paradigması" çerçevesinde yapılması gerektiğini söylüyor, ancak Aytürk'ün açmaya çalıştığı asıl konu, yani post-Kemalist dediği Kemalizm eleştirilerinin Türkiye'nin siyasi sorunlarının tümünü Kemalizme havale etmesi konusuna değinmeden geçiyor. Sonra, Türkiye'de entelektüel tartışma alanında sıklıkla karşımıza çıkan, "bana inanmıyorsanız son moda küramcılara referans vereyim" der gibi, Agamben'in paradigma tanımına müracaat ediyor, buradan hareketle Kemalizmi demokrasi ile bağdaştırmaya çalışanlar ve zıtlık içinde tanımlayanların aslında aynı paradigmayı paylaştığına işaret edip konuyu hızlı bir biçimde sonlandırıyor. Hızlı diyorum, çünkü asıl önemli iddiası ve bence de isabetli olarak, Kemalizmi laiklik ve Kürt meselesi, yani dini ve etnik kimliklerle ilişkisi çerçevesinde sorgulamak gerektiğini belirtiyor, ama konuyu derinleştirmeden bırakıyor. Nihayet, makalesini son kısmı "...Kemalizmi aşma anlamında henüz ortada olmayan 'post-Kemalist' paradigması, kendi tekilliği tarihi-problematik tekillikler setini temsil edici niteliği ile '1915 Ermeni Soykırımı'dır" diye (Agamben'i yeterince bilmediğim için olsa gerek) benim anlamakta zorlandığım bir cümleyle aniden bitiriyor.

Yüksel Taşkın, bu tartışmaya katkı yaptığı "Post-Kemalist Paradigmanın İslâm Çalışmalarına Etkileri: Eleştirel Bir Yaklaşım" makalesinde post-Kemalist paradigmayı öncelikle Şerif Mardin'in çalışmaları üzerinden değerlendiriyor. Ben de Taşkın gibi, Köker'in yaptığı gibi "paradigma" eleştirisine yoğunlaşmadan "post-Kemalizm" kavramını farklılıkların ötesinde ortaklıklar kurulabilecek bir düşünce çerçevesi olarak tartışabileceğimizi düşünüyorum. Sonuçta, Aytürk'ün yazısının liberal ve

İslamcı Kemalizm eleştirilerinin örtüştüğü zemine işaret etmesi bakımından ne demek istediğini gayet iyi anlıyoruz. Bu açıdan, Aytürk'ün İslamcılarla örtüşme zemini olarak Mardin'in "modernleşmeyi organik bütünün bozulması ve yabancılaşma gibi okuması"nı vurgulaması bence gayet isabetli. Buna karşılık, Aytürk'ün post-Kemalist diye tanımladığı sol liberallerin modernlik eleştirilerinin kalkış noktasının ise, modernliği (ve ulus-devleti) özgürleşme istikametinde aşma çabası olduğunu biliyoruz. Ancak, bence sadece Türkiye'de Kemalizm eleştirileri değil, genel olarak postmodernist eleştiriler bu istikamette derinleşmekten ziyade sıklıkla "kültürelcilik"e savruluyor. İslamcılar ile düşünsel ve siyasal buluşmanın bu zeminde sorgulanması gerektiğini düşünenlerden biriyim. Diğer taraftan, Taşkın'ın "post-Kemalist paradigmanın en önemli zayıflıklarından biri"nin "otoriterliğin kaynaklarını sadece Kemalizmde aramak" olduğu fikrine katılmakla birlikte, otoriter siyasetin köklerini Osmanlı geçmişi çerçevesinde sorunsallaştırma önerisini kavramsal bir anakronizm olarak görüyorum. Türkiye'de otoriter siyasetlerin kökenini Osmanlı geçmişinde aramak öncelikle otoritaryanizmin "modern" bir siyasal söylem ve pratikler bütünü olduğu gerçeğini ıskalıyor. Dahası, bu noktayı ıskaladığı için, tersine yönde de olsa, İslamcıların ideolojilerini Osmanlı geçmişi ile tarihselleştirme gayretiyle örtüşüyor. Bilindiği gibi, Osmanlı devleti, modern öncesi bir İmparatorluk yapısıydı, 18. yüzyıl sonlarından başlayarak modernleşme sürecine girdi. Bu süreç, kaçınılmaz olarak modern bir merkezi devlet inşası süreciydi, bu açıdan bu süreç içinde yaşanan reformlar ve değişen Osmanlı devlet yapısı ancak "Aydınlanmış despotizm" çerçevesinde tanımlanabilir diye düşünüyorum. Aydınlanmış despotizm veya otoriter modernleşme pratikleri ile modern otoriter ulus-devletler inşası kuşkusuz bağlantılı biçimde değerlendirilebilir. Ancak, öncelikle, klasik dönem Osmanlı devletini tanımlayan merkeziyetçi yapı ile modernleşme sürecinde reformlar çerçevesinde inşa edilmeye çalışılan modern merkeziyetçi yapıyı birbirine karıştırmamak gerekir. Sonuçta, bir imparatorluk yapısı çerçevesinde modern bir devlet inşa etme çabası başarısız oldu, aynı şey Rus ve Habsburg imparatorlukları için de söylenebilir. İmparatorluk ve modern öncesi tüm siyasal yapıların modernleşme süreçlerinin kendine

has özelliklerinin, bu yapıların içinden çıkan yeni modern devletlerin yapısını etkilemesi tabiidir, ancak bu etkileşim ne sadece Osmanlı ne de sadece Batı-dışı coğrafyaya özgüdür. Sonuçta, Fransa da, Fransız İhtilali sonrası birden demokratik bir cumhuriyete dönüşmediği gibi II. Dünya Savaşı sonrasında halen merkeziyetçi siyasetlere meyilli olmuştur ve bugünkü başkanlık sistemi yapısı bu sürecin ürünüdür. Diğer taraftan, söz konusu Batı Avrupa olduğunda da, Anglo-Sakson modeline karşı, örneğin Almanya'nın uluslaşması sürecinde Prusya "devletçiliği"nin katkısı varsayımının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ve İngiltere'de yaşanan "alternatif" modern devlet/demokrasi inşası sürecinin "ideal tip" olarak soyutlanamayacak kadar karmaşık olduğunu ileri süren pek çok yeni tarih okuması mevcut. Batı ve Batı-dışı siyasi modernleşme süreçlerini klişeleşmiş "siyasi gelenek/kültür" veya "ideal tipler" çerçevesinde okumanın sorgulanmaya muhtaç olmasının ötesinde, Türkiye söz konusu olduğunda, Osmanlı devletinin otoriterliğin zemini olarak görülmesi veya otoriter siyasete "Osmanlı" referansıyla bakmanın kavramsal anakronizm olmasının ötesinde, bilinçli biçimde olmasa da, oryantalist yaklaşımların "Doğu despotizmi" kavramsallaştırmasını yansıttığını düşünüyorum.

Diğer taraftan, Taşkın'ın Türkiye'de liberal demokratların "piyasa kaynaklı eşitsizlikleri sorun etmedikleri" ve bu noktada AK Parti ile buluştukları eleştirisine katılıyorum. Ancak, "Batı'da liberal demokratların neoliberalizme ve Yeni Sağ'a yönelik eleştirilerinin Türkiye'de zemin bulamamasından" söz ederken hangi Batılı liberal demokratları kastettiğini anlayamadım. Birincisi, neoliberalizm ve "Yeni Sağ" her zaman örtüşen kümeler değildi, tam tersine bugün sağ popülizme benzer şekilde "yeni sağ" siyasi söylemler neoliberalizme tepkileri içeriyordu. Fransa'da "yeni sağ"ın fikir babalarından Alain de Benois'nın 90'lı yıllarda Refah Partisi belediyelerine bağlı Kültür A.Ş. tarafından düzenlenen konferanslardan birinde konuşmak üzere Türkiye'ye davet edilmesi, 1997'de "Yeni Sağ"ın lideri Jean-Marie Le Pen'in Erbakan ile Altınoluk'ta misafir edilmesini bir anekdot ötesinde hatırlamakta fayda var. O dönemde, Benois ve Le Pen de, Erbakan da ("Adil Düzen" adı altında) sadece kültürel liberalizme değil, neoliberal ekonomiye karşı tavır alıyordu.

Buna karşılık, 80'li yıllardan itibaren sol düşünür ve çevreler arasında, Batı Avrupa'da da, "piyasa kaynaklı eşitsizlikler" modası geçmiş bir konu haline gelmişti. Dahası, Fransa'da 68 kuşağını temsil eden ve sol geçmişten gelen pek çok isim neoliberalizmi değil eleştirmek, neoliberaliznin neredeyse doğrudan savunucusu haline geldiler. İngiltere de, Anthony Giddens rehberliği ve İşçi Partisi-Tony Blair liderliğinde "üçüncü yol" adı altında düpedüz neoliberalizme savruldu. Sol düşünce ve siyaset çevrelerinde büyük tartışmalar, hatta kavgalar yaşandı. O nedenle, Türkiye'de sol geçmişli veya kendini halen solcu olarak tanımlayan pek çoklarının düşünsel ve siyasal serüvenini bize mahsus olmaktan ziyade, bu genel çerçeve içinde değerlendirmek post-Kemalizm tartışmalarını derinleştirmek açısından da yararlı olur diye düşünüyorum.

Menderes Çınar'ın post-Kemalizm tartışmasına sunduğu katkı olarak kaleme aldığı, "Kemalizm, Post-Kemalizm, Reel-Kemalizm, Post-Reel Kemalizm" başlıklı makalesi, Aytürk'ün post-Kemalizm eleştirisini Kemalizmi erken Cumhuriyet dönemiyle tanımlamanın doğru olmadığını, bu açıdan bugüne (veya AK Parti'ye kadar) geçen süreci "reel Kemalizm" olarak hesaba katmak ve bu zeminde post-reel Kemalizm çerçevesinde sorun edilmesini hedeflemek gerektiğini ileri sürüyor. Öncelikle Çınar'ın bu tartışmayı derinleştirmek için "reel-Kemalizm" tanımını biraz daha açması gerektiğini düşünüyorum. Ancak, benim öncelikle takıldığım hususların birincisi, Çınar'ın da "vesayet" veya "vesayetçi demokrasi" tabir veya kavramlarını açıklamaya gerek duymadan kullanması oldu. İkincisi, Çınar da "siyasal kültür" kavramını sorgulamadan rahatlıkla "siyasal kültürümüz"den bahsediyor. Dahası, "Kemalistler hariç adı geçen hiçbir geçmiş Türk yönetici sınıfının... elitist siyasi kültürümüzü/geleneğimizi değiştirmeyi amaç edinmemiş olmasını" hatırlatarak, Kemalizmin Cumhuriyetçi ve "bir siyasi özne olarak modern Türk milletini kurma" hedefini kıymetli bulduğunu, sorunun demokratikleşme zaafı olduğunu belirtiyor. Bir kez daha, Hunlara, Gaznelilere, Uygurlara geri gidiyoruz. Çınar "geçen hiçbir geçmiş Türk yönetici sınıfı" diyerek Aytürk'te bahsi geçen geçmiş örneklerine göndermede bulunuyor. Sol düşünce çevrelerinde "on yedi devlet kurmuş Türkler" tezinin bu denli benimsenmiş olduğunu

görmek şaşırtıcı olduğu kadar yadırgatıcı da. Bu geçmiş "Türk yönetici sınıfları"nın cumhuriyet ve ulus inşasını amaç edinmiş olmamasını bir karşılaştırma konusu yapmak ise, kavramsal anakronizmin bir diğer örneği diye düşünüyorum. Bu "yönetici sınıflar"ın bir kısmının, yerleşik düzene bile geçmemiş göçer toplulukların hanları, kağanları, vb.; diğer bir kısmının modern öncesi toplumsal ve siyasal yapıların sultanları, padişahları olduğunu, tarihsel olarak modern devlet/siyasi sistem tahayyüllerinin olamayacağını hatırlatmaya gerek var mı bilemiyorum.

Çınar'ın işaret ettiği üzere, Mustafa Kemal ve onu destekleyenlerin cumhuriyet ve modern siyaset kurguları "kıymetli," bunlara kolaylıkla Cumhuriyet'in veya Kemalizmin kazanımları diyebiliriz. Post-Kemalist yaklaşımların, Türkiye'de Cumhuriyet rejiminin otoriter ve genelde modern ulus-devletin baskıcı yanlarını vurgularken bu kazanımları görmezden geldiği saptamasına katılmamak mümkün değil. Diğer taraftan, Türkiye örneği dışında da, Aydınlanma, modernleşme ve ulus devlet süreçlerinin ürettiği baskı mekanizmalarına yönelik postmodern eleştirilerin modernleşmenin özgürleştirici dinamiklerini büsbütün göz ardı ettiğini söyleyebiliriz. Bu arada, Çınar, Cumhuriyet'in "bir siyasi özne olarak Türk milletini kurma" hedefinde kastettiği lafı uzatmadan, 'vatandaşlık hukuku'[6] diye tanımlasa meramı

[6] Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşlık tanımının aslında "Türklük" çerçevesinde yapılmış olması, ayrıca ve isabetli olarak tartışma konusu yapılmıştır, ancak bu tartışmayı da Türkiye'ye özgü bir durum olmaktan ziyade "ulus-devlet" tartışması çerçevesinde yapmak daha anlamlı olur diye düşünüyorum. Diğer taraftan, en önemli göstergesi Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere, bu tanımın örtük olarak da olsa "Sünni Müslümanlık"la sınırlı olduğu da yine isabetli olarak tartışma konusu olmuştur. Bu tanımın, Osmanlı'nın son döneminde şekillenen ve "millet-i hâkime" adı altında, "asli unsur" tanımı zemininden hareket ettiği doğrudur. Ancak, ulus-devletleşme süreçlerinde bu özelliğin de, aşılması gereken bir tanım olarak sorgulanması gerektiğini düşünsek de, tümüyle Türkiye tecrübesine özgü olmadığını göz önünde bulundurmak zorundayız. Sonuçta, Batı dünyasında en radikal laiklik ilkesi tanımını yapan Fransa'da Noel ve Paskalya'nın, buna karşılık Müslüman dünyada en radikal laiklik tanımını yapan Türkiye'de ise Ramazan ve Kurban bayramlarının resmi tatil olması, dini/kültürel arka planın tümüyle yok sayılamamasının karşılaştırmalı örneklerinden biri olarak görülebilir. Son olarak, Lozan ile belirlenen "azınlık-

daha iyi anlaşılır diye düşünüyorum. Tarihsel süreç içinde, modern siyaset kurgusunun hukuki eşitliğe dayalı "vatandaş/yurttaş" (*citizen*) tanımı sol/sosyal demokrat, Marksist kapitalizm eleştirileri açısından eşitlik hedefi yönünde eksik bir kazanım, postmodern eleştiriler açısındansa bireysel, cinsel, kültürel vb. farklılıkları baskılayan bir kategoridir; ancak, modern öncesi siyasal-toplumsal yapıların dönüşümü açısından önemli bir kazanımdır. Sol siyaset düşüncesi açısından, radikal veya reformist burjuva demokrasisi eleştirilerinin çıkış noktası hukuki eşitlik ve liberal özgürlük tanımının ekonomik eşitsizlikleri görmezden geldiğiydi. Daha sonra, postmodern eleştiriler, burjuva demokrasileri ve liberal özgürlük tanımını ekonomi-politik ötesi sorgulamaya açtılar. Bu uzun bir tartışma, ancak şimdilerde bizim Kemalizm eleştirilerine karşı gelişen yeniden okuma ihtiyacına benzer şekilde, Aydınlanma, modernlik ve ulus-devlet'in "vatandaşlık" tanımının kazanımlarını yeniden okuma (ihya etmek değil) ihtiyacı çerçevesinde gündeme geliyor. Bence, özellikle 90'lı yıllardan itibaren Arendt'in Aristotelesçi "politik" tanımına ilginin artması, Habermas'ın "kamusal alan"ı yeniden tanımlama vurgusu, öncelikle neoliberalizmin/ekonomizmin "politik"i yok saymasına karşı bir hamle olarak, aynı zamanda 90'lı yıllarda öncelikle Fransa'da öne çıkan "cumhuriyet mi, demokrasi mi?" tartışması, Petit'nin "cumhuriyetçilik" okuması benzeri yaklaşımlar bizde Kemalizmi yeniden düşünmek konusundaki tartışmanın bir parçası olarak dikkate alınırsa "post-post Kemalizm" okumaları bu yolla derinleştirilebilir diye düşünüyorum. Bu tartışmalar, Batı'da da, "ulus-devlet, vatandaşlık, modern toplum eleştirileri"nin kamusal alan ve politik olanı görmezden gelerek bir yandan neoliberalizm ile diğer taraftan İslamcıların itirazları ile örtüşen bir kültürel göreceliliğe savrulduğu noktada geliştiğini hatırlayalım. Post-Kemalizm tartışmasını bu genel çerçeve içinde görürsek, yukarıda söz konusu ettiğimiz post-Kemalizm eleştirileri ve bu eleştirilere katkıları, Kemalizmin ihyası değil, kamusal alanın yok sayılmadan demokratik biçimde, vatandaş-

lar" hukukunun dini kriterlere göre düzenlenmiş olması da, tarihsel süreçlerin özgünlüğünün vatandaşlık hukuku açısından çelişki yaratan açılımları olarak görülebilir. Tüm bu hususları Türkiye'de demokratikleşme açısından yeniden gözden geçirmek gerekebilir.

lığın türdeşlikten sıyrılmış şekilde yeniden tanımlanması çabasının bir parçası olarak okuyabiliriz.

Post-Kemalizm tartışmasına katkılara dönerek Ömer Turan'ın "Yeni Bir Paradigmayı Beklemek Ya Da Tarihsel Sosyolojinin İlhamı" makalesiyle devam edelim. Turan isabetli bir şekilde Aytürk'ün Osmanlı, Selçuklu'dan Hunlara uzanan "geçmiş" referansını sorguluyor. Ancak o da bu eleştiriyi Kemalizmi veya bugünü *longue durée* çerçevesinde yorumlamaya şerh düşerken, sorunu kısa veya uzun vadenin nedensellikle ilişkisinde görüyor. Oysa, daha önce de ifade ettiğim gibi, bence mesele kısa veya uzun geçmiş değil, Hunları, Gaznelileri, Selçukluları uzun bir "Türk tarihi"nin parçaları olarak görmesi. Bu geçmiş tanımını "kültüralist" olmanın da ötesinde, "Türk milliyetçiliği perspektifi" olarak tanımlamak daha anlamlı olur diye düşünüyorum, başka türlü Türkiye ile Hunlar, Gazneliler, vd. arasında ilişki kurmak anlamsız olur. Diğer taraftan, Turan'ın, Aytürk'ün post-Kemalistlerin tek parti dönemine odaklanması konusundaki eleştirisini, 1945 sonrasında, bu dönemde olduğu ölçekte bir katliam olmaması gibi bir gerekçeyle karşılaması da sorunlu bir yorum. Turan'ın, 1945 sonrasını tartışmaya dahil etmenin, Cumhuriyet'in kuruluş ve tek parti döneminde yaşananları hafife alma riski taşıdığı kaygısı anlaşılabilir, ancak bu kez de otoriter siyasetin fiziki şiddet ve bunun ölçüsüyle tanımlanması riski söz konusu oluyor. Diğer taraftan, Ermeni Soykırımı'nın Kemalist geçmiş veya Cumhuriyet tarihinin bir parçası olup olmadığı da ayrıca tartışmaya açık bir konudur. Son olarak, Turan'ın da makalesi boyunca, Kemalizm ve Türkiye'nin başat siyasi sorununu "vesayet" kavramıyla tanımlaması bir kez daha "vesayet rejimi"nin muğlak/müphem anlamı sorununu devreye sokuyor.

Post-Kemalizm tartışmaları çerçevesinde benim gördüğüm tüm katkılar açısından ilginç olan, bir boş gösteren olduğunu düşündüğüm "vesayet" kavramının izaha muhtaç duyulmaksızın bunca kabul görmüş olması. O kadar ki, bu tartışmaya diğer bir katkı olan Mert Tutucu'nun "Nemo Sacer'den Homo Sacer'e Bir Hayaletin Peşinde" başlıklı makalesi, bir hüsnütabir olarak "iddialı" diyebileceğimiz bir girişten sonra dönüp dolaşıp "Kemalist vesayet gerçekten var mıdır? Acaba Kemalist vesayet yoktur da sadece vesayet mi vardır? Ayrıca vesayetçilik Osmanlı toplu-

mundan Kemalist döneme ve en sonunda post-Kemalizme hangi mirasları bırakmıştır?" sorularına varıyor. "Vesayet"ten neyin kastedildiğini açıklasalar, bu sorular üzerine düşünebiliriz, ancak "vesayet," otoriter siyasetLE eşanlamlı mı kullanılmaktadır, "kısıtlı demokrasi" mi denmek istenmektedir, düpedüz "askeri vesayet"ten mi bahsediyoruz? Diğer taraftan, Tutucu'nun, Mehmet Akif ve Necip Fazıl üzerinden anlatmaya koyulduğu "İslamist ideolojinin çelişkileri" ile "post-post-Kemalizm" tartışması arasında anlamlı bir bağ kuramadığını düşünüyorum.

Derya Buğra Yarkın'ın "Siyaset-Üstü Kavramsallaştırmalar ve Post-Post Kemalizme Uzanan Yolda Anlam Arayışı" başlıklı makalesi de, devamında Lacan'dan Benjamin'e kadar iddialı göndermelerle dolu olmasına karşın, burada konuya "Türkiye'de hâkim demokrasi anlayışı"nın iktidar ve bundan kopuk bir halk dikotomisine dayalı olması, devlete yüklenen baba rolü, "siyasetin demogojiyle anlamdaş olması" gibi yaygın kanaatler dizgesiyle başlanmış olmasını yadırgatıcı buldum. "Vesayet"i (veya Kemalizm veya otoriterlik), "devletin kendine ait bir aklı ve düşünce sistemi olduğu inanışı, halkın siyaset sahnesinde aktif bir rolü olamayacağını ve olmaması gerektiğini vazeden kemikleştirici söylemler" çerçevesinde tanımlıyor ise, Kemalizm ve demokrasi tartışması açısından yürünecek çok yol var demektir. Bu vesileyle bir kez daha, Cumhuriyet/ulus-devlet/modernleşme süreçlerinin bize özgü olamadığı gibi, Kemalizm tartışmalarının da, modern siyaset felsefe/kuram kavram ve tartışmaları çerçevesine taşınmadığı sürece, laf cambazlığının ötesine geçemeyeceğini hatırlamak gerekiyor. En bilineninden başlarsak, "devlet aklı"nın bize mahsus bir "inanış" değil modern siyaset felsefesi ekollerinden birinin ürettiği bir kavram olduğunu bilmem söylemeye gerek var mı? Çok yaygın kullanılsa da, "halk" kavramının tarihselliği ve siyaset teorisi açısından tartışmalı anlamı, popülist siyasetlerle ilişkisi dikkate alınmadan "halktan kopuk" ifadesinin sınıf, toplumsal cinsiyet üstü iddialarıyla ancak popülist siyasal söylemlerin açılımı olduğunu hatırlayalım. Yarkın'ın, Kemalizmi tanımlamak çerçevesinde 16. yüzyıl Fransız düşünürü La Boétie'ye yaptığı gönderme de, "gönüllü kölelik," "ideoloji" kuramlarının atası sayılabilecek öncü bir çalışma olmakla beraber, ideolojiler çağı diyebileceğimiz 19. yüzyıl ve ötesine hızla

taşınmadan kendi tarihselliği içinde değerlendirilmesi gereken bir gönderme.[7] Bu çerçevede asıl tartışma konusu edilmesi gerekenin, modernleşmeci otoriterlik, popülizm, ulusçuluk ve ekonomik devletçilik bileşkesi olarak Kemalizmin özgün bir ideoloji sayılıp sayılamayacağı sorusu olduğunu düşünüyorum.

Son olarak, post-Kemalizm tartışması çerçevesinde, kurucu metinler konusunda farklı bakışlar söz konusu olsa da, hemen hepsinde Şerif Mardin'in çalışmalarına yapılan göndermeler, bir yandan Mardin'in çalışmalarını, diğer yandan bu konuda mevcut eleştiri ve yorumları bir kez daha gözden geçirmemiz gerektiğini gösteriyor. Post-Kemalizm tartışmaları üzerine söz konusu ettiğimiz makalelerin çoğunda doğrudan veya dolaylı olarak zikredildiği gibi ben de, Mardin ile birlikte Mete Tunçay'ın tek parti dönemi, Taha Parla'nın Türkiye'nin kurucu metinleri, Fikret Başkaya'nın *Paradigmanın İflası* ve Eric Zürcher'in modern Türkiye'nin tarihine ilişkin çalışmalarını post-Kemalizmin kurucu metinleri olarak görüyorum. Ancak, bu metinleri tartışma dışı dört başı mamur akademik katkılar olmaktan ziyade, eleştirel bir bakışla bu tartışmaya katmak gerektiğini düşünüyorum.[8]

Tam da bu noktada, Türkiye'de genel olarak Kemalizm tartışmalarına dair takıldığım birkaç hususu paylaşmak isterim. Öncelikle, "Kemalistler"in, "Kemal ve cumhuriyet"i "özgün" bir tarihsel deneyim olarak tanımlamalarının Kemalizm eleştirilerinin de kalkış noktası olmasını sorgulamak gerektiğini düşünüyorum. Her modern devlet inşası, her "ulus/millet" tanımı, her milliyetçilik, kuşkusuz tarihsel/kültürel özgünlükler barındırır. Batı-dışı modernleşme süreçlerinde bu özgünlükler daha göze batar özellikler taşıyabilir, ancak bunların Batı'daki tarihsel süreçlerden tümüyle farklı olduğu varsayımı ancak oryantalist yaklaşımların yansıması olabilir. Türkiye'de sol düşünce çevresinde, Osmanlı devletinin feodal mi, yoksa kendine özgü (ATÜT) bir üretim biçimi mi olduğu, buradan devamla, "Milli Demokra-

---

7 K24'te yayınlanan "Diktatörlük Sendromu" başlıklı yazım (Nisan 2021), bir kitap eleştirisi bağlamında, La Boetie'nin bağlamından koparılarak kullanılması üzerine kısa da olsa bir değerlendirme olarak okunabilir: https://t24.com.tr/k24/yazi/diktatorluk-sendromu,3184 (son erişim tarihi 22 Ağustos 2023).
Nuray Mert, "Muhafazakâr/'Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak," *Doğu-Batı Dergisi*, Kasım-Aralık 2008-2009.

tik Devrim" tanımı çerçevesinde, Cumhuriyet geçmişi tartışıldı. 80'li yıllarda bu tartışma sönümlendikten sonra, tartışma Kemalizm, sivil toplum ve demokrasi çerçevesine taşındı ve Cumhuriyet tarihi "demokrasi ve sivil toplum" eksikliğinin tarihsel referansı olarak okunmaya başladı. Şimdilerde, "post-Kemalizm" denilen "paradigma" bu zeminde mayalandı. Ben, "Kemalizmin özgünlüğü" varsayımının bu çerçevede devam etmiş olduğunu düşünüyorum.

"Post-Kemalizm" tartışması çerçevesinde bu yaklaşımların genelde postmodernizm tartışmalarıyla ilintilendirilmesini isabetli görüyorum. Post-Kemalizm tartışmasına "Postmodernizm, Post-Kemalizm ve Ötesi: Eleştirinin Patikaları" başlıklı makaleleriyle katkıda bulunan Ali Açıkgöz ve Gökhan Şensönmez'in, Kemalizm eleştirilerinin "temel taşlarının Batı'nın kendi modernleşme geçmişi ile hesaplaşmadan alıntılandırıldığı" ifadesi bu açıdan çok isabetli. Ancak ben, post-Kemalizm çerçevesinde postmodern modernleşme eleştirilerinden esinlenmeyi tek başına bir sorun olarak görmüyorum; bence en önemli sorunlardan biri, konunun genel olarak modernleşme paradigmasının eleştirisinden, Kemalizmin özgünlüğü imasına savrulması. Levent Köker'in de işaret ettiği gibi, bu konunun modernizm tartışması paradigmasına taşınması gerekiyor; ancak Köker'in kendisi de, benzer görüşler ileri sürenler de bu gereğin yerine getirmekten uzak duruyor. Tam da bu nedenle, bence aslında Kemalizmin nihayetinde bir modernleşme/ulus-devlet inşası örneği olduğu hususu ihmal edilerek bu deneyime fazlasıyla özgünlük atfediliyor. Bu nedenle, örneğin Kemalizm ve otoriterlik eşanlamlı kullanılıyor. Oysa Kemalizmin otoriter bir siyaset vazetmesi, her otoriter siyaset söylem ve pratiğinin Kemalist diye tanımlanmasını isabetli kılmaz. "Sağ Kemalizm," "muhafazakâr Kemalizm" tanımları yerine sağ otoritaryanizm denmesi Türkiye'de otoriter siyasetin serüvenini izlemek açısından daha anlamlı olur diye düşünüyorum. Aksi halde, bence hem Kemalizme özgünlük vurgusu pekişiyor, hem de sağ otoritaryanizmin kökenlerini sorgulama konusunda yanıltıcı bir hat açılmış oluyor. Bu noktada, Yüksel Taşkın'ın sağ otoritaryanizmin kökenini Osmanlı pratiğinde arama önerisinden söz ettik. Diğer taraftan, post-Kemalist ve İslamcı düşünce çevrelerinin Cumhuriyet'in/Kemalizmin İtti-

hatçılığın devamı olduğu fikrinde buluşması da sorgulanmaya muhtaç tezlerden biri. Söz konusu olan İttihatçılığın modernleşmeci, sekülerleşmeci hamleleri ise bu geçmişin İT ile başlamayıp Osmanlı modernleşme sürecine kadar geriye götürülmesi gerekiyor, yani söz konusu olan yine modernleşme paradigması. Diğer taraftan, "İttihatçılık" sıklıkla iddia edildiği gibi "bir siyasi gelenek" oluşturacak ne düşünsel bir derinliğe ne de zamana yayılmış değil, en fazla on yıllık bir pratikten söz ediyoruz. Ama bu tartışmayı şimdilik bir yana bırakıp Kemalizmin özgünlüğü varsayımına geri dönelim.

Türkiye'nin modern/ulus-devlet inşası sürecini irdelemek ve sorgulamak demokratikleşme tartışması açısından kuşkusuz çok önemli, ancak malum, yeryüzünde "ulus icat eden" tek deneyim Türkiye ve Kemalist ideoloji değil. Önemli olan, bu ulus-devlet ideolojisinin, sadece Türkiye'de veya Batı dışında değil, pek çok tarihsel örnekte olduğu gibi, demokratikleşmenin önünde bir noktadan sonra engel teşkil eden unsurlarının artık sorgulanmaya ve değişime muhtaç olduğunu kabul etmek. Türkiye'de otoriter siyaset anlayış ve pratiklerinin öncelikle "laiklik savunusu" ve Kürt siyasetlerinin "ulusal bütünlük açısından oluşturduğu tehdit" gerekçeleriyle meşrulaştırıldığını biliyoruz. Dolayısıyla demokratikleşme tartışmaları da öncelikle bu iki zeminden hareket etti. Laikliğin savunusu adına otoriter meşruiyet, AK Parti iktidarıyla kırıldı, ancak bu kez Türkiye'de siyaset mevcut iktidar eliyle İslami otoriterliğe evrildi. Yine de, sonuç böyle olduğu için bu alanın ulus-devlet inşasının sonucu olan baskı alanlarından biri olmuş olduğunu kabul etmemek için bir sebep yok. Tıpkı, demokratik bir siyaset ufku olmayan Kürt siyasal söylemlerinin, bu sorunu yok saymak için bir gerekçe olamayacağı gibi. Bir ulus-devlet inşasını, "ebedi" bir siyasal rejime dönüştürmek isteyen Kemalist yaklaşımlarla, demokratikleşme, hak ve özgürlükler adına Kemalizm sorgulamalarının ayrıştığı noktanın burada kurulması doğaldı. Nitekim Kemalizm tartışması da bu zeminden hareket etti, ancak Kemalizm sorgulamalarının çoğu, post-Kemalizm eleştirilerinin işaret ettiği gibi, demokratikleşme açısından derinleştirilemedi. Ben demokratikleşme sorununun Kemalizm tartışması çerçevesinde derinleştirilmesi bakımından Mustafa Kemal'in modernleşme projesi olarak Cumhuriyet'in

kazanımlarını göz ardı etmek yerine, hesaba katılmasıyla mümkün olduğunu, aksi halde bu kazanımların gerisine düşme riskiyle karşılaşacağımızı düşünüyorum.

Diğer taraftan, yadırgatıcı da olsa, otoriter siyasi süreçlerin bazen özgürleştirici sonuçlar verdiğini de, "uygunsuz gerçekler" (*inconvenient truths*) olarak hesaba katmakta fayda var. Türkiye'de "tepeden inme" olduğu için küçümsenen Kemalizmin eseri olan kadın haklarının, bu konuda iyi bir örnek olduğunu düşünüyorum. Nitekim, İlkay Kara'nın yine bu tartışmaya katkı mahiyetinde yazdığı "Ötesine (Henüz) Geçemediğimiz Kıyılar" başlıklı makalesi bu konuda iyi bir örnek teşkil ediyor. Kara, "Aytürk'ün post-Kemalist paradigmaya getirdiği temel eleştirilerden birini aynen tekrar etmiş olduğunu" ifade ederek, Kemalizm ve kadın özgürleşmesi konusunda, "kamusal eşitlenme hususunda asla yeterli olmadığı" ve '... Medeni Kanun'un en büyük başarısının aile kurumu üzerinde devlet kontrolünü sağlamış olması" şeklindeki bilindik tezleri sorgulamadan tekrar ediyor. Kadın hak ve özgürlükleri açısından, hukuki eşitliğin yetersiz olduğu sadece Kemalist modernleşme örneğinde değil, genel olarak modernleşme paradigması açısından değerlendirilmesi gereken tartışılmaz bir husus. Ancak Kemalist modernleşme de dahil olmak üzere, genel olarak modernleşme sürecinde kadınların kazandığı haklar konusunda eleştirel yaklaşımların "kazanımları" toptan yok sayma yaklaşımının sorunlu olduğunu düşünüyor, Kemalizmin tanıdığı kadın hak ve özgürlüklerine "tepeden inme" olduğu için dudak bükmeyi bir feminist "çocukluk hastalığı" olarak görüyorum. Kemalizm ve Türkiye söz konusu olduğunda, Müslüman bir ülkede bu kazanımları hafifsemenin daha da sorunlu olduğunu hatırlatmaya bilmem gerek var mı? Nitekim, Kara da makalesinin sonunda bu noktaya işaret etmeyi ihmal etmiyor ve asıl sorunun kadın hak ve özgürlükleri savunusunun, laikçi beden siyasetinin özgürlükçülükten uzaklığı, vicdan özgürlüğüyle çelişkisi olduğunu isabetle belirtiyor.

Tam da bu noktada, diğer bir "uygunsuz gerçek," AK Parti iktidarının müzakereyle çözülemeyen başörtüsü yasağı gibi dayatmaları, fiili durum yaratarak çözmüş olmasıdır. Kimse, bu ülkenin en özgürlükçü sayılan sol, demokrat, liberal çevrelerinin (bazı istisnai şahıslar dışında) bile başörtüsü konusunda "hizmet

alan/veren" tartışmasına girdiğini ve hizmet verenler konusunda ödünsüzlükte ısrar ettiğini unutmasın. Ben ÖDP'nin "bir arada yaşama" temalı Kadıköy mitinginde başörtülü bir arkadaşımın, katılımcılardan biri tarafından "burada ne işin var?" diyerek taciz edildiğine şahit olmuş biriyim, bu istisna bir örnek olarak görülebilir, ancak o dönemde yazılıp çizilenlerin arşivi mevcut.

Sonuçta, tarihsel/güncel sorgulama ve tartışmalarımızdan maksat demokratikleşme ve özgürlük alanının genişlemesi ise, her şeyi yeniden düşünmekte fayda olduğu için post-Kemalizm tartışmalarının önemli olduğuna inanıyorum. Her şeyi yeniden düşünmekten söz ederken, işe modernleşme ve hatta uluslaşma süreci ve hukuki eşitlik/"vatandaş"lık tanımlarının özgürleştirici kazanımlarını yok saymadan, ancak bunların ürettiği yeni baskı ilişkilerine yönelik eleştirileri göz önünde bulunduracak yeni siyasallık tanımları yapma çabasını kastediyorum. Yukarıda da işaret ettiğim üzere, postmodern eleştirilerin kamusal alan ve siyasal özneliğin özgürleştirici imkânlarını göz ardı etme eğiliminin, neoliberalizm ile örtüşmeye savrulmasına karşı, konuyu kamusal alanı ve politik özneyi öne çıkaran siyaset kuramları çerçevesinden esinlenerek yeniden değerlendirebiliriz. Kemalist modernleşme projesi ve bunun ürettiği otoriter siyasallık eleştirisinden muradımız, genel olarak modernleşme paradigması/ulus-devletin aşındığı ve özgürleşme açısından aşılmaya muhtaç diye düşündüğümüz sorunlar ise (ki ben böyle olduğunu düşünüyorum) Kemalizme özgünlük atfeden yaklaşımlara ihtiyatla bakmalıyız. Bu açıdan, tarihsel ve kültürel olarak Kemalist Türkiye tecrübesine özgü sorunlar varsa, bunların sınırlarını iyi çizmekte fayda var, aksi takdirde oryantalist (veya neo-oryantalist) kültürcü yaklaşımlara savruluruz. Bu türden yaklaşımların en tehlikeli tarafı, baştan özgürleşme imkânlarının yolunu tıkamaktır. Diğer bir deyişle, "tarihimize dayalı siyasal kültürümüz" diye işe başladığınızda işin sonu, hak ve özgürlükler konusunda kültürel rölativizm tezlerine meşruiyet kazandırmaya varır. Nitekim, özellikle 90'lı yıllardan itibaren dolaşıma giren "Asya değerleri," "alternatif modernlikler," demokrasi yerine iyi yönetim (*good governance*) ve nihayet "İslam demokrasisi" tezleri bu rölativist bakış çerçevesinde şekillendi. Batı merkezcilik ve Aydınlanma adına evrensel değer ve ilkeler dayatmacılığının eleştirisi

kuşkusuz kıymetliydi, ancak işin sonu başta bireysel özgürlüklerin tümüyle göz ardı edildiği "çokkültürcü rölativizm"e vardı. Batı-dışı coğrafya ve hatta Doğu Avrupa söz konusu olduğunda, milliyetçi veya mikro milliyetçi, popülist, otoriter siyaset söylem ve pratiklerinin meşruiyet zemininin tarihsel/kültürel özgünlük olduğunu hatırlamakta fayda var.

Geldiğimiz noktada, bir yandan kültürel alanın tümüyle göz ardı edildiği bir evrensellik iddiasının dayatmacılığına itiraz ile kültürcülüğe savrulmak arasında bir hat çizmenin imkânlarını düşünmek zorundayız. Diğer taraftan, klasik liberalizmin öne çıkardığı bireysel özgürlüklerin ötesinde grup haklarını hesaba katan siyasal kurgular üzerine düşünmek gerekiyor. Son olarak, ekonomizme savrulmadan, siyasal tartışmaya ekonomi politiği geri çağırmanın yollarını aramalıyız. Soğuk Savaş dönemi sonrası siyasal ortodoksi evrenselciliği kültürel rölativizm adına yerin dibine batırırken, diğer yandan kapitalist ekonomi politiğin evrensel zaferinin ilanı çerçevesinde şekillendi. Neoliberalizm ve otoriter siyasetlerin buluşması bu zeminde gerçekleşti. Post-post Kemalizm tartışmalarının bu genel çerçeveyi de dikkate alması gerektiğini düşünüyorum. Bunu söylerken, Türkiye'de siyaset tartışmasının kendine özgü sorunları aşmak için geçmiş hesaplaşması yapmasına hiç de gerek olmadığını düşünüyor değilim. Ermeni Soykırımı inkârının, bir özeleştiri olmaktan ziyade, halen milliyetçi tabuları besleyen bir kaynak olarak kurutulması, diğer taraftan Alevilik ve Kürt meselesine dair özgürlükçü siyasetlerin yolu kuşkusuz böyle bir sorgulamayı geride bırakmaktan geçiyor.

Son olarak, yukarıda ileri sürdüğüm eleştiri ve şerh düşme çabalarının, özellikle de söz konusu tartışmaya katkı sunanların çoğunun genç kuşak akademisyenler/yazarlar olduğu bilinciyle, kırıcı, dökücü değil yapıcı olma gayreti taşıdığını belirtmek isterim. Akademik veya yaş hiyerarşisine inanan biri değilim, ancak biz yaşta olmanın haksız bir rekabet unsuru olduğunu düşünüyorum. Bu haksızlığın telafisi açısından, tüm eleştirilerimin sadece bazı hatırlatmalar olarak algılanmasını umuyorum. Diğer taraftan, yazdıklarımın tabii ki eleştiriye açık olduğunu düşünüyor, bu eleştirilerin bana öğreteceği çok şey olduğuna inanıyorum.

POST-POST KEMALİZM ÜZERİNE[1]

Nuray Mert

İlker Aytürk ile Berk Esen'in derlediği ve İletişim Yayınları'ndan çıkan *Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* çok önemli bir tartışma alanı açıyor. Aslında İlker Aytürk'ün 2015 yılında, *Birikim* dergisinde başlattığı bu tartışmaya katkı mahiyetinde yazılmış farklı makalelerin tümüne ilişkin naçizane değerlendirmemi ben de Kasım 2021'de *Birikim* dergisinin 391. sayısında "Bir Eleştiri" notuyla yayınlamıştım. Bu kitapta söz konusu tartışma daha da olgunlaşmış ve hacimli biçimde derlenmiş.

İlker Aytürk doksanlı yıllarda öne çıkan ve hızla sol liberal akademik ve politik yorum yazınında hâkim bir paradigmaya dönüşmüş olan Kemalizm eleştirisi temelli demokrasi söylemini tartışmaya açmıştı. Aytürk'ün "post-Kemalizm" diye tanımladığı bu paradigma, Türkiye'de demokrasi/otoriter siyaset meselesini Cumhuriyet'in kuruluş ve tek parti dönemi çerçevesinde sorgulayan bir çerçevede değerlendiriyordu. Bu değerlendirmeye göre Türkiye'de otoriter siyasetler, Cumhuriyet'in inşa ettiği ve tek parti döneminin otoriter yapısının mirası idi. Demokratikleşmenin önünü açmak için bu mirası sorgulamak gerekiyordu.

Tabii bu sorgulama sıradan bir tarih okuması değil, bu mirasın baskıladığı demokrasi dinamiklerini öne çıkarmak ve bu temelde bir demokrasi siyaseti kurgulamayı hedefliyordu. Aytürk kitabın giriş bölümünde şöyle diyor:

Hatta denebilir ki, Post-Kemalizmin başlıca problematiği tek parti dönemidir, bu dönemi çözmek, bu dönemde biriken problemleri konuşarak, ifşa ederek, bilinç düzeyine çıkararak tıpkı psikanalistler gibi sağaltmaktır.

---

[1] Bu yazı ilk olarak 28 Temmuz 2022'de k24'te yayınlanmış, gözden geçirilerek bu derlemeye dahil edilmiştir -en.

Doksanlı yıllardan itibaren Aytürk'ün "paradigma" adını verdiği entelektüel/politik tartışmalara hâkim anlayışın daha iyi bir tanımı yapılamazdı. Diğer önemli bir husus, bu çerçevede tanımlanan otoriter siyaset geleneğine karşı demokratik dinamikler yorumunun, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana temel siyasi/kültürel/toplumsal sorunu Kemalizm çerçevesinde tanımlayan sağ/muhafazakâr ve İslamcı tarih okuması ve itirazlarla buluşmasıdır. Bu buluşma, AK Partisi döneminde pekişti, bir yandan doğrudan demokrat/liberal aydınlar ve AK Partisi ittifakı, diğer yandan bu ittifak dışında kalan sol liberal aydın çevresiyle dirsek teması oluşturdu. Bu tablo en görünür ifadesini, 2010 Yargı Reformu Referandumu'na ilişkin "Yetmez ama evet" tartışmasında buldu. Bu kitabı oluşturan makaleler çerçevesinde bu konuya isabetli göndermeler mevcut.

Sonuçta, öncülüğünü İlker Aytürk'ün yaptığı tartışma, aslında AK Partisi iktidarının otoriterleşmesinin belirginleşmesinin ardından, boşa düşmüş olan bir siyasi değerlendirmenin arka planının eleştirel okumasını yapmayı öneriyor.

Aytürk ilk makalesinden başlayarak amacının Kemalizmin savunusu olmadığının altını çiziyor. Bu önemli bir not, çünkü bu sorgulamanın demokratikleşme söylemlerini toptan "yanılsama" olarak gören ve/veya çözümün Kemalizmi ihya etmek olduğunu ileri sürenleri dışarıda tutması gerekiyor. Gerekiyor, çünkü demokratikleşme karalaması veya çözümü Kemalizme geri dönüş özlemlerinin siyasi istikameti ancak otoriter siyasete karşı başka bir otoriter siyaseti kurgulamak olur.

Post-Post-Kemalizm derlemesi içinde özellikle, İlker Aytürk'ün "Erken Cumhuriyet'te Modernleşme, Laiklik ve Milliyetçilik," Zana Çıtak'ın "Post-Kemalizm ve Laiklik," Berk Esen'in "Post-Kemalizmin Vesayet Eleştirisi," Yüksel Taşkın'ın "Post-Kemalist Paradigmanın İslam Çalışmalarına Etkileri" başlıklı makaleleri bir yandan "post-Kemalist paradigma"nın, eskilerin deyimiyle "efradı cami, ağyarı mani" bir tanımlamasını yapıyor, diğer yandan bu paradigmanın düşünsel referanslarını irdeliyor.

Aslında bu konuyu çok yakından takip eden biri olduğum için bu çalışmada yer alan her makaleyi ayrı ayrı ve uzun bir değerlendirme konusu yapmak isterdim. Ancak bir kitap tanıtımı çerçevesinde bu tür bir değerlendirme fazlasıyla uzun olurdu.

Öncelikle Aytürk ve Esen'in derlemesini konuyla ilgili herkese şiddetle tavsiye ederim. Bu denli geniş çaplı bir çalışma ve tartışma alanında kapsanması gereken pek çok konuyu dikkatimize sunmuşlar.

Bunların başında, Post-Kemalist paradigmanın düşünsel arka planı ve mesela Şerif Mardin'in "merkez-çevre," İdris Küçükömer'in "Düzenin Yabancılaşması," Sencer Divitçioğlu'nun "ATÜT" tartışmaları başta geliyor. Diğer taraftan, bu tartışmayı İlhan Uzgel'in dış politikayla, Berrin Koyuncu-Lorasdağı'nın kadın çalışmalarıyla bağlantılandırdığı yazıları, konunun açılım alanını genişletmek açısından çok değerli katkılar. Kısacası, bunun önemli bir tartışma alanı açmak ve geliştirmek bakımından referans kabul edilmesi gereken bir kitap çalışması olduğunu düşünüyorum.

Diğer taraftan, sorunlu gördüğüm birkaç hususa değinmenin bu tartışmanın izini sürmek açısından önemli olduğunu da düşünüyorum. Aslında, Aytürk'ün 2015'teki *Birikim* makalesinde başlattığı tartışmaya dair de bu yönde bir katkı yapmak amacıyla yazmış olduğum değerlendirmede (*Birikim*, 391. sayı) sorun olarak gördüğüm bazı hususlara değinmiştim, ama belli ki, bu yazım Aytürk ve diğer yazarların gözünden kaçmış veya isabetsiz bulunmuş.

Öncelikle, Türkiye'de otoriter siyasetlerin kökeni veya arka planını irdeleme konusunda, "Karahanlı, Gazneli, Uygur, Köktürk, Hun yönetici sınıflarının elitizmi" gibi ifadelerin, bir yandan "modern" ile "pre-modern" ayrımı yapmamak gibi ciddi bir sorun oluşturduğundan söz etmiştim. Diğer taraftan, Türkiye'nin tarihini Hunlara, Gaznelilere, vb. geri götürmenin, milliyetçilerin tarih okumasına temel teşkil eden "Türk tarihi" kurgusu çerçevesinde değerlendirmenin izahının zor olduğuna işaret etmiştim. Aytürk söz konusu kitabın "Önsöz"ünde bu görüşünü tekrar etmiş, dahası vesayet sorununun Kemalist döneme mahsus olmadığının gerek yakın tarih, gerekse "kadim Türk tarihi" tarafından doğrulandığına işaret etmiş. Aytürk başlattığı tartışmaya dair yazılıp çizilenleri keşke dikkate alsa, bu vahim hataya düşmezdi.

Diğer taraftan, Türkiye'de otoriter siyaset mirasını Kemalizm/erken Cumhuriyet tarihine bağlayanların sağ otoriter siyasetleri dikkate almadığı konusuna isabetle işaret edildikten sonra,

sağ otoriter siyasetlerin arka planının (1908 öncesi de dahil olarak) Osmanlı geçmişine bağlanması... Yüksel Taşkın bu sorunu "[o]toriterliğin kaynaklarını sadece Kemalizmde aramak ve bunun Osmanlı'da köklerini sorunsallaştırmamak" (s. 440) şeklinde ifade etmiş. Oysa, Türkiye sağının otoriter siyaset söylem ve pratiklerini sorunsallaştırırken, "Osmanlı" gibi modern ile premoderni karıştıran kategorik ve boş bir gösterene başvurmak yerine, bu pratiklerin siyasetin modernleşmesi sürecinin ürünleri olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Sağ milliyetçilik, muhafazakârlık, İslamcılık, Osmanlı tarihine sıklıkla referans verir, ancak Osmanlı tarihini modern siyasal kavramlar çerçevesinde kurgular. İslamcılık dahil olmak üzere sağ söylemlerin Türk milliyetçiliği ve ulus-devlet kurgusu içinden konuşmasının nedeni budur.

Söz konusu derlemenin benim gözüme çarpan ikinci sorunu, kaçındığını işaret ettiği ve gerçekten de murat etmediğini düşündüğüm halde, yer yer Kemalizm eksenine savrulması. Kitapta çeşitli vesilelerle işaret edilen "Kemalizmin tarihsel bağlamından koparılması" sorunu gerçekten de post-Kemalistlerin ciddi bir sorunuydu. Ancak bence "o dönemde tüm dünyada otoriter rejimlerin hâkim olduğu"nu hatırlatırken, "kaçınılmazlık" tınısından uzak durmak çok daha doğru olabilirdi. Doğrusu, bu tür sorunlar hepimizin yazıp çizdiklerinde söz konusu olabiliyor. Benim bu hisse kapılmamın nedeni, yer yer fazlasıyla güncel siyasi yorumlarla buluşması ve hatta doğrudan CHP'nin güncel siyasetine övgü mahiyetinde yorumların çarpan etkisi yaratması oldu. Bence bu tını özellikle Ersin Kalaycıoğlu, Sencer Ayata ve Yüksel Taşkın'ın makalelerinde fazlasıyla öne çıkıyor.

Doğrusu, Ersin Kalaycıoğlu'nun makalesinin tek sorunu da bu değil. Bizim neslin hocasıdır, severiz, ancak Kalaycıoğlu toplum ve siyasete en geç yetmişli yıllarda kalan "modernleşme teorileri" ve "pozitivist siyaset bilimi" perspektifinden bakan birisidir. Bu açıdan Post-Kemalizm tartışmasına, ufuk açıcı olmaktan ziyade geriye dönüş havası katmış. Sencer Ayata için de benzer şeyler söylemek mümkün.

Son olarak, kitaba katkı sunanların çoğu, Post-Kemalist değerlendirmeleri aşmanın yolu olarak, kavramsal sorunların ötesinde, bilgi eksikliğine işaret edip ampirik çalışmalar, siyasi

parti çalışmaları ve karşılaştırmalı siyaset çalışmaları gibi pozitivist siyaset bilimi yöntemleri öneriyorlar. Oysa Post-Kemalizm tartışması en baştan Aytürk'ün belirttiği gibi paradigmatik zeminde şekilleniyor; nitekim kitapta yer alan makaleler de mevcut bilgi birikimiyle post-Kemalist yaklaşımları, bu çerçevede bence gayet isabetli noktalarda eleştiriyorlar. Örneğin, Post-Kemalist yaklaşımların sağ otoriter siyasetleri sorgulama dışında tutmasının, 1945-1980 ve sonrasına dair çalışmaların eksikliğinden kaynaklanmadığı ortada; aksi takdirde bu kitapta gayet net biçimde ortaya konan sorunsalı tanımlayamazdı. Post-Kemalistlerin Cumhuriyet'in inşasına ve ilk dönemine yoğunlaşmalarının, çok partili hayat sonrasına dair çalışmaların güdük kalmasına neden olduğu iddia edilebilir, ancak bir yandan bu döneme ilişkin yeni çalışmalara ihtiyacı hatırlatırken, bir yandan da devri geçmiş pozitivist siyaset bilimi metotlarının önerilmesi yeni nesil akademisyenler açısından oldukça garip kaçmış. Diğer taraftan pozitivist siyaset bilimi anlayışının kendisi de paradigmatik eleştiriye muhtaç bir alandır. Dahası, bu alanda muazzam bir külliyat mevcuttur; örneğin Levent Köker'in *İki Siyaset* kitabı bu konuyu özetlemesi açısından öncü niteliktedir.

Bir nesil önce bizim gibi pozitivist, liberal ana akım Amerikan siyaset bilimi anlayışına dayalı eğitim veren okullarda okuyanlar, siyasal-toplumsal kuram alanında yaşadığımız eksiklikten çok çektik. Kendi gayretimiz olmasa, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası külliyatından, Arendt'den, Habermas'tan, Foucault'dan bile haberimiz olmayacaktı. Doksanlı yıllardan sonra ise bu kuşak kuramcılarının üzerine çok şey katıldı. Post-modern kuramsal alana dair sorunlar üzerine düşünmek başka, bu yeni paradigmayı tümüyle yok saymak başka şeyler. Dahası, post-modern paradigmanın siyasal izdüşümlerinin eleştirileri de ciddi bir külliyat oluşturdu. Siyasal-toplumsal çalışmalar alanında her kitapta uzun uzun siyaset kuramı tartışması yapılmalı demiyorum, bu külliyattan öğrendiklerimizin gerisine düşmemek lazım diyorum.

Nitekim laikliğe dair yeniden ve yeni kavramlarla tartışmayı hatırlatan ve iyi bir özet sunan Zana Çıtak bile, din ve devlet ilişkileri çerçevesinde nihai belirleyicinin seküler devlet olması gerektiğini ileri sürerken, din ve vicdan özgürlüğüne "kamu dü-

zeni ve kamu sağlığı adına sınırlama getirilebileceği" (s. 339) düşüncesini sorgulama dışı bırakıyor. Oysa bırakın "kamu düzeni" gibi fevkalade sorunlu bir tanımı, "kamu sağlığı"nın tartışılmaz kabul edilmesi bile çoktan aşılmış bir iddiadır. Bırakalım öncelikle Foucault'nun öne çıkardığı beden politikaları konusunu, neoliberal sağlık politikalarının eleştirisi bile ancak bu zeminde mümkündür. Bu çerçevede, din ve vicdan temelli eleştiri ve itirazları dışarıda tutmak mümkün değildir.

Daha önce de belirttiğim gibi, önemli veya sorunlu bulduğum alanlarda, kitapta yer alan makalelerin tek tek değerlendirilmesiyle tartışma daha da zenginleştirilebilir, ancak bu mecra bu denli uzun ve geniş kapsamlı bir tartışmanın yeri değil. Şimdilik kitabı tanıtmaya çalışmış olayım; *Post-Post-Kemalizm* derlemesinde, bir okur olarak benim altını çizeceğim pek çok değerlendirme olduğu gibi sorunlu bulduğum pek çok değerlendirme de var. Ancak bu kitabın, Türkiye'deki entelektüel ve siyasal alanda doksanlı yıllarda öne çıkan ve bugüne kadar gelmiş bir paradigma veya ekolün tartışmaya açılması ve bu tartışmanın olgunlaşması açısından son derece önemli bir çalışma olduğunu düşünüyorum.

KATKIDA BULUNANLAR

AHMET KUYAŞ

1952 İstanbul doğumlu. Fransa (Université de Haute-Bretagne) ve Kanada'da (McGill University) tarih eğitimi gördü. Birleşik Devletler'de (Princeton University ve Mount Holyoke College) öğretim üyeliği yaptı. Daha sonra Galatasaray Üniversitesi'nde çalıştı. Boğaziçi ve İstanbul Bilgi Üniversiteleri'nde de dersler verdi. 2019'da emekliye ayrıldı. Uzmanlık alanları II. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet dönemleridir. Özellikle ilgilendiği konu ise Türk Devrimi tarihi.

AYŞEN SARI

1986, İstanbul doğumlu. Saint-Joseph Lisesi'ni bitirdikten sonra, tarih lisans ve yüksek lisansını Paris 1 Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde, doktorasını École Pratique des Hautes Études'de tamamladı. Başta tarih olmak üzere çeşitli sosyal bilim alanlarında çevirileri bulunmaktadır.

ERTUĞRUL MEŞE

Dr.Öğr.Üyesi.SosyolojilisansınıSüleymanDemirelÜniversitesi'nde, aynı alanda yüksek lisansını ise Selçuk Üniversitesi'nde yaptı. Doktorasını *Türkiye'de Mukaddesatçı Anti-Kemalizm (1945-1960)* adlı doktora teziyle Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde 2022 yılında tamamladı. *Komünizmle Mücadele Dernekleri: Türk Sağında Antikomünizmin İnşası* (İletişim Yayınları, 2016) ve *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm* (İletişim Yayınları, 2023) adlı kitapları bulunmaktadır. *Halim Şafak: Evinin Avlusuna Yağmayı Unutmuş Yağmur* (Milas Belediyesi Kültür Yayınları, 2018) ve *İki Zamanın Politikacısı: Halil Menteşe* (Milas Belediyesi Kültür Yayınları, 2023) kitaplarını hazırladı. Ayrıca Rasim Berker Bank ile *Dünyada ve Türkiye'de Sağ Popülizmin Yükselişi ve Güncel Tartışmalar* (Nobel Yayınları, 2023) kitabının editörlüğünü yaptı. Türk sağı ve politik kimlikleri üzerine çeşitli dergilerde (*Bireylikler, Birikim, Toplum ve Bilim*) ve derleme kitaplarda makaleleri bulunmaktadır. Şu an Giresun Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (ertugmese@gmail.com)

HİKMET ÖKSÜZ

Prof. Dr. Hikmet Öksüz 1965 Trabzon'un Çaykara ilçesinde doğdu. İlköğrenimini Çaykara'da, liseyi Trabzon'da tamamladıktan sonra 1987 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi Fatih Eğitim Fakültesi Tarih Öğretmenliği programından mezun oldu. 1987-1995 yılları arasında İstanbul Kartal Lisesi'nde öğretmen olarak görev yaptı. 1992 yılında İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü'nde "Lozan'da Batı Trakya Sorunu" isimli teziyle Yüksek Lisans programını bitirdi. 1996 yılında aynı enstitüde "Atatürk Dönemi Türkiye'nin Balkan Politikası (1923-1938)" isimli teziyle Doktora derecesini aldı. 1995 yılından beri Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde görev yapan Öksüz, 1999 yılında Yardımcı Doçent, 2003 yılında Doçent, 2008 yılında da Profesör oldu.

Yayımlanmış 12 kitabı, 10 kitap editörlüğü ve bilimsel çalışma alanıyla ilgili kitap bölümü, bildiri ve makale olmak üzere 160'ın üzerinde yayını bulunan Prof. Dr. Hikmet Öksüz, 18 yüksek lisans ve 14 doktora tezinde danışmanlık yapmıştır. 2018-2022 yılları arasında Türk Tarih Kurumu bilim kurulu asli üyesi olarak görev yapan Öksüz ayrıca birçok idari görevde bulunmuştur. Karadeniz Teknik Üniversitesi çatısı altında 2004-2010 yılları arasında Tarih Bölümü Başkanlığı, 2010 yılında Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Kurucu Müdürlüğü, 2010-2012 yılları arasında da Edebiyat Fakültesi Kurucu Dekanlığı yapmıştır. Son olarak 2012-2020 yılları arasında da Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde Rektör Yardımcısı olarak görev yapan Prof. Dr. Hikmet Öksüz halen Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığını yürütmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır. (h.oksuz@ktu.edu.tr)

İLKNUR MEŞE

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden lisans, Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji anabilim dalından yüksek lisans ve yine aynı üniversitenin Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü'nden doktora derecelerini aldı. Yüksek lisans ve doktora öğreniminde tarih ve sosyolojinin buluşma noktalarında Türkiye modernleşmesi ve siyasal kimlikler üzerine çalışmalar yaptı; doktora sonrasından bu yana eğitim sosyolojisi, feminist pedagoji ve feminizm alanlarında araştırmalar yapmakta, yazılar yazmakta ve -lisans ve lisansüstü- dersler vermektedir. *Feminist Failliğe Çağrı: Dersliklerde Feminist Pedagoji Deneyimleri* adlı, Nika

Yayınevi'nden basılan kitabın editörlüğünü yaptı. Yazıları *Birikim*, *Toplum ve Bilim*, *Fe Dergi*, *Moment* ve *Mukavemet* dergilerinde yayınlandı. Halen Giresun Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde profesör doktor olarak çalışmaktadır. (inurmese@gmail.com)

NAMIK SİNAN TURAN

İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olduktan sonra yüksek lisans çalışmasını aynı bölümün Siyasi Tarih Anabilim dalında 1998'de tamamladı. *Hilafet Kurumunda Yapısal Değişim ve Osmanlı Hilafeti* başlıklı doktora tezini 2003 yılında bitirdi. Çalışmaları daha çok geç Osmanlı dönemi ve II. Meşrutiyet döneminin toplumsal ve siyasal tarihi üzerine yoğunlaşan Turan 2009 yılında doçent, 2014 yılında profesör unvanını aldı. Halen İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde Siyaset Bilimi Anabilim dalında görev yapan Turan'ın, *Hilafetin Tarihsel Gelişimi ve Kaldırılması* (2004) ve *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde* (2014), *Erken İslam Tarihinde Osmanlı Son Yüzyılına Hilafet* (2017), *Portede Saklı Tarih* (2022) adlı kitaplarının yanı sıra Osmanlı diplomasi tarihine dair birçok kitap bölümü, modernleşmenin Osmanlı toplum yapısındaki göstergeleri ve Osmanlı siyasal yapısı üzerine yerli ve uluslararası hakemli dergilerde yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır. Prof. Dr. Turan, 19. yüzyılda merkezileşme ve resmi ikonografinin üretimi konuları üzerine yoğunlaşmıştır.

NURAY MERT

1960 Trabzon doğumlu. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Tarih Bölümleri'nde lisans eğitimi alan Mert, aynı üniversitenin Tarih Bölümü'nde yüksek lisansını, Siyaset Bilimi Bölümü'nde de doktorasını tamamladı. Kitapları şunlardır: *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (1994), *İslam ve Demokrasi: Bir Kurt Masalı* (1998), *Hep Muhalif Olmak* (2001), *Merkez Sağın Kısa Tarihi* (2007), *Batı İslâmı Çok Sevmişti: Batı'nın İslam Siyasetleri* (2022).

POLAT S. ALPMAN

University of California, Berkeley'de Visiting Research Scholar (2022-2023) ve Yalova Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Sosyoloji alanındaki doktorasını 2015 yılında Ankara Üniversitesi'nde tamamladı. GAR-Göç Araştırmaları Derneği'nin kurucularından

biri olan Alpman'ın başlıca araştırma konuları siyaset sosyolojisi, kent sosyolojisi, çalışma sosyolojisi ve göçtür ve bu konularda birçok akademik yayını bulunmaktadır.

SACİT KUTLU

1945'te Isparta'nın Atabey ilçesinde doğdu. 1968'de İstanbul Tıp Fakültesi'ni bitirdi. Askerlik ve mecburi hizmetini tamamladıktan sonra 1972 yılında Almanya'ya gitti. Düsseldorf Heinrich Heine Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde doktora, Staedtische Kliniken Osnabrück'te genel cerrahi, Berufsgenossenschaftliche Unfallklinik Ludwigshafen am Rhein'da plastik cerrahi ve el cerrahisi ihtisaslarını yaptı. 1983 sonunda yurda döndü ve mesleki yaşamını İstanbul'da sürdürdü.

İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş sürecinin karmaşık sosyal, siyasal ve tarihsel gelişmelerine özel bir ilgi duyan Kutlu'nun 2004 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları arasında çıkan *Didâr-ı Hürriyet: Kartpostallarla İkinci Meşrutiyet, 1908-1913* isimli kitabı "Türkiye Gazeteciler Cemiyeti Sedat Simavi Ödülleri 2004 Sosyal Bilimler Övgüye Değer Eser Ödülü"ne layık görüldü.

2007 yılında emekli olan Sacit Kutlu, 2012-2016 ders yıllarında Yıldız Teknik Üniversitesi Balkan ve Karadeniz Araştırmaları Merkezi'nde (BAL-KAR) "Balkan Savaşları," "1. Dünya Savaşı" ve "Devlet-i Aliyye'den Türkiye Cumhuriyeti'ne Değişen Paradigmalar" konularında seminerler vermiştir.

VEYSEL USTA

1961 yılında Trabzon'un Şalpazarı ilçesinde doğdu. İlk, orta ve lise öğreniminden sonra 1981-1982 öğretim yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ni bitirdi. 1984-2005 yılları arasında görev yaptığı Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın Trabzon teşkilatında uzman ve yönetici olarak çalıştı. K.T.Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü'nde Öğr. Gör. olarak başladığı görevini halen sürdürmektedir.

Çalışma alanı II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi Trabzon ve Doğu Karadeniz bölgesi tarihi olan Usta'nın 50'yi aşkın makalesi ile derleme ve telif olmak üzere 20'yi aşkın kitabı yayımlandı. Usta, 1999 yılında, Karadeniz bölgesi tarihi ve kültürü hakkında yayın yapmak üzere kurulan Serander Yayınevi'nin kurucularından olup halen hem bu yayınevinin hem de 2006 yılından itibaren altı ayda bir yayımlanan hakemli, akademik *Karadeniz İncelemeleri* dergisinin de editörlüğünü yürütmektedir.

Usta, evli ve iki çocuk babasıdır.

Temelleri 29 Ekim 1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti 100. yıldönümünü kutlarken, süreklilik ve kopuşlarla geçen bu asırlık tarih dilimine yönelik, Cumhuriyet'in bakiyesine dair değerlendirmelerin kendileri de esaslı değerlendirmelerden geçiyor. Nuray Mert'in derlediği ve çeşitli disiplinlerden kıymetli akademisyenlerin ve araştırmacıların makaleleriyle yer aldığı *Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak*, işte bu muhasebelere esaslı katkılarda bulunmayı amaçlıyor. Cumhuriyet'in kuruluşu ve gelişimini anlamaya dönük yaklaşımların panoramik açıyla incelenmesinden İslamcı-muhafazakâr tarih yazımcılığına ilişkin eleştirilere, muhtelif cenahlarıyla muhalefetin Cumhuriyet konusundaki duruşları ve bir vaka incelemesinden yakın dönemde gündemi belirleyen post-Kemalizm tartışmalarına dek geniş bir kapsama yayılan bu derleme, yüzyıllık bir sürecin tarihine eleştirel bakışlarla ışık tutuyor.



ALFA
alfakitap
alfakitap
alfakitap
www.alfakitap.com
9 786254 498923
TARİH