

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

**JAKOBENİZM ve KEMALİZM: KURAMSAL-
ANALİTİK BİR KARŞILAŞTIRMA**

Yüksek Lisans Tezi

Emrah GÜLSUNAR

Ankara – 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

**JAKOBENİZM ve KEMALİZM: KURAMSAL-
ANALİTİK BİR KARŞILAŞTIRMA**

Yüksek Lisans Tezi

Emrah GÜLSUNAR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Tülin ÖNGEN

Ankara – 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

**JAKOBENİZM VE KEMALİZM: KURAMSAL-ANALİTİK BİR
KARŞILAŞTIRMA**

Emrah GÜLSUNAR

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tülin ÖNGEN

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Tülin ÖNGEN

Prof. Dr. Mehmet YETİŞ

Yrd. Doç. Dr. Hakan Övünç ONGUR

İmzası



Tez Sınavı Tarihi: 15. 05. 2014

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.26...../...05...../2014....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Emrah Gülsunar.....

İmzası

.....
.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
GİRİŞ.....	1
I. KEMALİST KURUCU KADRODA FRANSIZ DEVRİMİ VE JAKOBENİZM DÜŞÜNCESİ	20
I.1. MUSTAFA KEMAL VE KUŞAĞININ DÜŞÜNSEL FORMASYONU ..	22
1.1. Jön Türklere Kalan Miras	23
1.2. Osmanlı-Türk Modernleşmesi Üzerinde Fransız Hegemonyası.....	27
1.3. Fransız Devrimi'nin Düşünsel-İdeolojik Etkisi.....	29
1.4. Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Sol Jakobenzim.....	33
1.5. Diğer Düşünsel-İdeolojik Etkiler	36
I-2. KEMALİSTLERİN FRANSIZ DEVRİMİ'NE BAKIŞI.....	42
2.1. Fransız Devrimi'ne Genel Bakış	42
2.2. Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi ile Karşılaştırılması	55
2.3. Fransız Devrimi'nin Eleştirisi ve Kemalist Devrim'in Özgünlüğü	62
I-3. KEMALİSTLERİN JAKOBENİZME BAKIŞI.....	74
3.1. Selamet-i Umumiye Komitesi.....	75
3.2. Kemalistlerin Jakobenzim'e Kayıtsızlığı	77
3.3. Kemalist Metinlerde Zımni Jakobenzim Eleştirisi	85
II. DEVRİM VE RADİKALİZM	95
II.1. KEMALİST MODERNLEŞME: DEVRİM Mİ REFORMİZM Mİ?	96
1.1. Devrim Kavramı	97
1.2. İhtilal, İnkılap ve Devrim	103
1.3. Kitleler ve Devrimler	109
1.4. Burjuva Devriminin Tamamlanamaması.....	122
1.5. Süreklilik ve Kopuş.....	125
II.2. RADİKALİZM	131

2.1. Radikalizm Kavramı.....	132
2.2. Devrimci Şiddet, Kemalist Devrim ve Jakobenler	138
2.3. Ütopyacılık ve Batılılaşma	150
II.3. DEVRİMCİ ÖZNELER	153
3.1. Militarizm ve Tek Adamlık.....	154
3.2. Mustafa Kemal ve Napoleon Bonaparte	159
III. DEMOKRASİ VE VESAYET	168
III.1. İKTİDARIN İLKESİ ya da <i>AUCTORITAS</i>	171
1.1. Ulusal Egemenlik	171
1.2. Birlik Tutkusu	174
III.2. İKTİDARIN KULLANIMI ya da <i>POTESTAS</i>	182
2.1. “Jakoben” Vesayet.....	183
2.2. Selamet-i Umumiye Komitesi.....	189
2.3. “Jakoben” Önyargı.....	193
2.4. Nihai Hedef.....	205
IV. DİN, LAİKLİK VE SEKÜLARİZM	216
IV.1. “JAKOBEN LAİKLİK”	217
1.1. Laiklik Kavramı.....	218
1.2. Osmanlı-Türk Modernleşmesi ve Aydınlanma	224
1.3. Kamusal Alanın Laikleştirilmesi	227
1.4. Özel/Toplumsal Alanın Laikleştirilmesi	235
IV.2. SİVİL DİN	242
2.1. Benzerlikler.....	243
2.2. Farklılıklar.....	247
SONUÇ	263
KAYNAKÇA	270
ÖZET	296
ABSTRACT	297

GİRİŞ

“Jakoben”, “Jakobenlik”, “Jakobenizm”, “Jakoben çağdaşlaşmacılık”, “Jakoben laiklik”, “Jakoben cumhuriyetçilik”, “Jakoben Kemalizm”, “Kemalist Jakobenizm” gibi tabirler Türk siyasal düşüncesinde hem çeşitli köşe yazarları hem de akademisyenlerce sıklıkla kullanılmaktadır. En yaygın olarak “Jakobenlik”, kelimeye atfedilen “tepeden inmece”, “halktan kopuk olma ve onun ‘değerlerini’ bilmeme”, “halkın isteklerini dinlemeksizin ve iradesini saymaksızın onun adına kararlar alma”, “halk için olsa bile halka rağmen hareket etme” anlamlarıyla, Kemalist ya da Atatürkçü olduğu nitelendirilen kesimlere ya da bu kesimlerin düşünce biçimine dair pejoratif anlamda kullanılır.

Liberal köşe yazarları genellikle Jakobenliği anti-demokratiklikle eşdeğer olarak kullanırken¹, muhafazakar ya da İslamcı köşe yazarları anti-demokratik anlamıyla da kullanmakla birlikte daha çok onu “halkın mukaddesatını bozan”, “din karşıtı”, katı laik ya da seküler düşünce biçimlerini nitelemek için kullanırlar². Aynı şekilde bu kullanımlar bir tür “radikallik” ve “dışarıdan dayatmacılık” iması da taşır. Bununla birlikte ulusalcı ya da ulusal-sol olarak nitelendirebileceğimiz çevreler ise bu kelimeyi aynı şekilde Kemalizm ile özdeşleştirerek ancak çok daha pozitif bir anlamda kullanırlar. Hatta çoğu zaman bir tür “radikal devrimcilik”le eşdeğer

¹ Jakobenliğin liberal perspektiften bir kullanımı için bkz. Taha Akyol’un (1998) “Jakobenizm nedir?” ya da Murat Belge’nin (2009) “Jakoben/muhafazakar dengesi” isimli yazıları.

² İslamcı perspektiften bir kullanım için bkz. Durmuş Hocaoğlu’nun (1997) “Jakoben: Entelektüel Zorba” ya da Ali Ferşadoğlu’nun (2012) “Din karşıtı Jakoben laiklik” isimli yazıları.

gördükleri “Jakoben düşünüş biçimi”ne sahip olmak bu kesimlerce bir övünç kaynağıdır³.

Tüm bu farklı ideolojilerdeki köşe yazarlarının ortak noktası, birincisi, ister olumlu ister olumsuz bir bağlamda kullansınlar, Jakobenzim’i her halükarda Kemalizm ile ilişkilendirmeleridir. İkincisi, bu ilişkilendirmeyi Jakobenzim’in Fransız Devrimi dönemindeki fikir ve eylemlerinden değil de kelimenin sonradan kazandığı “elitist”, “anti-demokratik”, “seküler” ve “radikal devrimci” gibi Jakobenzimle ilişkisi tartışmalı olabilecek anlamlarıyla yapmalarıdır. Bu bağlamda Mehmet Ali Ağaoğulları, Eric Hobsbawm’ın “Herkesin Fransız Devrimi kendine göreydi ve onun nasıl yüceltiği, mahkum edildiği ya da yadsındığı, 1789’un siyaseti ve ideolojisine değil, yorumu yapan kişinin devri ve yerine bağlı olarak değişiyordu” şeklindeki sözünü aktardıktan sonra işaret ettiğimiz durumu şöyle yorumlamaktadır:

Türkiye’de, 1990’ların ikinci yarısı ile AKP’nin iktidara geldiği 2002 yılları arasında⁴, gazetelerin köşe yazılarında ve dergilerde yoğun biçimde yaşanmış olan Jakobenzim tartışması (ya da daha doğrusu tartışmanın ötesinde Jakobenzime saldırı kampanyası), tam da Hobsbawm’ın işaret ettiği bu durumu örneklemektedir. Belli bir ideoloji doğrultusunda kalem oynatan Türk yazarlar, durup dururken bu konuya ilgi duyup Jakobenzim ve Jakobenzim ‘uzmanlığına’ soyunmadılar. Amaçları, doğrudan doğruya saldırmaktan çekindikleri Kemalizm ve tek parti dönemini Jakobenzimle ilişkilendirip Jakobenzimi kötüleyerek Atatürk’ü ve onun temsil ettiği her şeyi mahkum etmektir. Sözünü ettikleri Jakobenzim, genelde tarihsel verileri dikkate almadan ya da bu verileri işlerine geldiği şekilde cımbızlayarak inşa etmişlerdir. Zaten Fransız Devrimi’ne, Jakobenzim hareketine ilişkin bilgiler vermeye kalktıklarında da cehaletleri açıkça ortaya çıkıyordu (Ağaoğulları, 2011c: 16).

³ Ulusal-sol (ya da “sol Kemalist”) bir perspektiften kullanım için bkz. Hikmet Çiçek’in (2011) “Jakoben olmaktan başka çare yok!” isimli yazısı ve Sina Akşin’in *Bilim ve Ütopya* dergisinde “Jakobenlikten, Devrimcilikten Başka Çare Yok” ismiyle yayınlanan röportajı (Maraşo, 2011).

⁴ Bu süre günümüze kadar kolaylıkla uzatılabilir.

Bu bağlamda Jakobenzizm'in tam olarak ne olduğu, Türk modernleşmesi içerisinde çok önemli bir momente işaret eden Kemalist modernleşme hareketinin Jakobenzizm ile bir bağının olup olmadığı ve eğer bir bağdan söz edilecekse bunun niteliği gibi hususların birer merak konusu olduğunu iddia etmek mümkündür. Dolayısıyla bu çalışma Kemalizm'in ve dolayısıyla "Birinci Cumhuriyet"ın iflas ettiği iddialarının ve "İkinci Cumhuriyet" tartışmalarının oldukça güncel olduğu bir dönemde önemli bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Zira günümüzde siyasal İslam'ı temsil eden kesimlerle Kemalist ya da Atatürkçü ideolojiyi temsil iddiasındaki çevrelerin kutuplaşmaları ve resmi ideolojinin iddialarının geçerliliğinin büyük oranda tartışmaya açıldığı düşünöldüğünde Kemalizm'e Jakobenzizm bağlamında yapılacak bir geri dönüş, sadece bir geri dönüş değil aynı zamanda bugüne bakmak ve onu anlamaya çalışmak anlamına da gelmektedir. Nitekim Taha Parla'nın da belirttiği gibi Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yılları doğru anlaşılmadan çağdaş Türk siyasal kültürünün ve yaşamının doğru anlamlandırılması da mümkün değildir (2008a: 9). Bu yüzden bu çalışma sadece Kemalizm'in Jakobenzizm'le kurulan ilişkisinin doğruluğunu sorgulamasının yanında Türk modernleşmesinin hem dününü hem de bugünün anlamak bakımından önemli ve günceldir.

Türkiye'de Türk modernleşmesi ve Kemalizm, üzerlerine oldukça çalışılmış, çok farklı bakış açılarından eserler verilmiş, çok zengin bir literatürün olduğu konulardır. Jakobenzizm ise Türkçe literatür düşünöldüğünde ve Kemalizm ile kıyaslandığında belki çok fazla ve doğrudan Jakobenzizm olarak değil ancak Fransız Devrimi bağlamında üzerine oldukça yazılıp çizilmiş bir konudur. Bununla birlikte gazetelerde kimi köşe yazarlarınca Jakobenzizm ve Kemalizm arasında olumlu ya da olumsuz bir bağ kurulmasına ve bu bağ Türkiye siyaseti üzerine düşünce üretenerin

belleklerinde yer almasına rağmen söz konusu bağın varlığına ya da niteliğine dair akademik ve bilimsel çalışmaların sayısı yok denecek kadar azdır. Türkiye’de Kemalizm üzerine literatürün genişliği düşünüldüğünde bu konunun akademik ve bilimsel olarak derinlemesine analiz edilmemiş olması ve konunun daha çok bilimsellikten uzak söylemlerin tekeline bırakılması şaşırtıcıdır.

Türkiye’de akademik düzeyde Jakobenzizm ve Kemalizm karşılaştırmasının ana sorunsal olarak ele alındığını gördüğümüz tek metin Nazım İrem’in “Jakobenzizm – Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm” (2004) isimli çalışmasıdır. Bu çalışma önemli bilgiler vermesine rağmen 25 sayfalık bir makale boyutundadır ve bu haliyle konuyu tüketmekten uzaktır. Makalenin temel argümanı Jakobenzizm’in “aşağıdan ve sivil toplumcu”, Kemalizm’in ise “tepeden ve devletçi” olduğu ve bu yüzden de bu iki ideolojinin birbirinden ayrıldığı yönündedir. Ancak meseleyi sadece “sivil toplumcu olup olmama” yönüyle ele aldığı için makale ciddi problemler barındırır.

Jakobenzizm ve Kemalizm kıyaslaması yapan diğer bir çalışma *Bilim ve Ütopya* dergisinin Temmuz 2011 tarihli sayısındadır. Dergi bu sayısını “Jakoben Devrimler” konusuna ayırmıştır. Dergide Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında çeşitli biçimlerde paralellikler kurulur. Derginin kapağında Karl Marx’ın, Lenin’in ve Mustafa Kemal’in küçük birer resimleri vardır. Arka fonda ise Fransız Devrimi’ne ait büyük bir resim vardır ve kapakta şöyle yazmaktadır: “Fransız İhtilali, Sovyet Devrimi ve Kemalist Devrim; Jakobenzizm ve Jakoben Devrimler”. Demek ki derginin iddiasına göre bu üç devrim arasında “Jakoben” olmalarıyla ilişkili olarak bir bağ vardır. Ancak derginin içerisindeki yazılara baktığımızda bu bağın niteliğinin oldukça belirsiz olduğunu söylemek mümkündür. Dergide kapak

konusu hakkındaki 4 yazıdan 2'sinin sahibi Mehmet Ali Ağaoğulları ve Yıldırım Koç, Jakobenzim'in Kemalizm'le ilişkisine değinmezler. İlki genel düzeyde Jakobenzim hakkında bilgi verirken ikincisi Jakobenzim'i Bolşevizm'le kıyaslar. Kalan iki yazar Sina Akşin ve Taner Timur ise Jakobenzimle Kemalistler arasında bazı paralellikler kurarlar ancak kurulan paralelliklerin uzunluğu da birkaç paragraftan öteye gitmez.

Bunların dışında Şerif Mardin *Türkiye'de Din ve Siyaset* (2011) isimli kitabının bir bölümünde doğrudan Jakobenzim konusuna değinmez ancak Kemalist modernleşmeyle Fransız Devrimi arasında toplam 5 sayfalık bir kıyaslama yapar. Ancak bu kıyaslamayı yaparken Fransız Devrimi'nin kapsamlı bir analizini yapmaktan çok Alexis de Tocqueville'nin *Eski Rejim ve Devrim*'indeki (2004) çözümlmelerinden yararlanmakla sınırlı kalır. Bu kaynakların dışında "Jakoben" ya da "Jakobenlik" gibi kelimelerin Kemalizm'i niteleyici sıfatlar olarak kullanılmalarını saymazsak çeşitli kitap ve makalelerde Jakobenzim iktidar dönemiyle Kemalist iktidar dönemi arasında yapılan kısa kıyaslamalar ya da bu dönemlere yapılan atıflar vardır. Bunlar genelde "laiklik" ya da "terör" gibi konunun sadece belirli bir yönüne odaklandıkları ve uzunlukları da bir kaç paragrafı geçmediği için burada isimlerini anmayı gerekli bulmuyoruz. Zira bu metinlere çalışma içerisinde zaten sıkça değineceğiz.

Çalışmada, Sungur Savran'dan ödünç aldığımız kavramsallaştırmalarla Türkiye siyasetini değerlendirmede birbirinden bir yönüyle kalın çizgilerle ayrılan ancak son kertede aynı problemle malul olan iki temel paradigma olduğunu (2011: 27-36) ve Türkiye'de yapılan Jakobenzim-Kemalizm kıyaslamalarının da bu iki temel paradigma ekseninde şekillendiğini iddia edeceğiz.

Bu paradigmalardan birincisi, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren inşa edilen resmi ideolojinin etkisiyle şekillenen “sol Kemalizm”dir. Bu paradigmaya göre Türkiye’de “sivil-asker aydınlar” denilen bir zümre toplumsal sınıflardan bağımsız bir şekilde özsel olarak ilericidirler. Elbette Kemalistlerin de dahil olduğu bu zümre gene özsel nitelikleri dolayısıyla anti-emperyalist, anti-feodal ve hatta anti-kapitalisttir. Onların karşısında yer alan güçlerse gerici ve emperyalizmin müttelikleridirler. Bu bağlamda Bağımsızlık Savaşı da toplumsal sınıflardan bağımsız anti-emperyalist bir mücadeledir. Bu mücadeleden sonra asker-sivil aydınlar, ortaçağ karanlığına ve dinin hakimiyetine büyük darbeler vurmuş, çağdaş uygarlığın beşiği olan Batı’ya yönelmiş ve bu dönemde aynı zamanda demokrasinin de temelleri atılmıştır (Savran, 2011: 29 ve 72).

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

Bu paradigmanın tam karşısında ise “gayri-resmi ideoloji” olarak da nitelendirebileceğimiz “sol liberal paradigma” (ya da “sivil toplumculuk”) yer alır. Kökleri İdris Küçükömer’e kadar gitmekle birlikte özellikle 1980 sonrasında yükselişe geçen bu paradigma kuramsal düzeyde tarihi, devlet ile ondan özerkleşmeye çalışan bir sivil toplumun süre giden çelişkisi olarak kavrar. Bunun

Türkiye siyaseti üzerindeki yansıması ise Türkiye'deki tüm anti-demokratik baskıların ve geriliğin biricik kaynağının devlet ve silahlı kuvvetler ile bu ikisinin temel ideolojisi Kemalizm olduğu biçimindedir. Keza tıpkı sol Kemalizm'de olduğu gibi sol liberalizmde de sınıflardan bağımsız (hatta kendisi bir sınıf) olan (Kemalist) bürokratlar, “ceberut devlet” geleneğine yaslanarak belirli bir toplumsal mühendislik projesi kapsamında topluma biçim vermeye çalışır ve bu şekilde de sivil toplum gelişmesini engelleyerek onu boğar (Savran, 2011: 29-35).

Genel olarak sol liberallere göre Kemalizm, anti-demokratik, tepeden inmece, vesayetçi, seçkinci ve terör politikaları uygulama isteklisi olduğu ölçüde Jakobendir (Savran, 2011: 120-121; Tanör, 2010: 376; Timur, 2008: 79). Bu bağlamda Mete Tunçay şöyle der: “Cumhuriyet devrimleri hiç yapılmasalardı daha mı iyi olurdu? Buna ‘evet’ demek elbette olanaksızdır. Kuramsal bir olasılık, 1920’lerdeki ve 30’lardaki Jakoben çağdaşlaşmacılığın daha sonraki yıllarda da sürdürülmesiydi” (Tunçay, 2011: 96). Hasan Ünder’e göre ise

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

Diğer taraftan Taner Timur *Türk Devrimi ve Sonrası* (2008) isimli kitabında doğrudan sol Kemalizm ve sol liberalizm şeklinde bir ayrım yapmamakla birlikte bu iki temel paradigmayı şöyle özetler ve eleştirir:

Laik gelenek içinde forme olmuş aydınlarımız (...) ya Kemalizm’in çağını doldurduğunu, aşıldığını ileri sürüp yeni ufuklara yönelmişler ya da Kemalizm’in

donmuş ilkelerine canlılık getirmek, Kemalizm'i çağdaş bir biçimde algılamak, Kemalist ilkeleri günümüz koşulları ışığında yorumlamak gibi tezlerle ortaya çıkmışlardır. Bu iki tarafın sorunu meseleyi Kemalist olmak ya da olmamak biçiminde ortaya koymaları ve bağınazca karşılıklı suçlamalara girmeleridir. Bir tarafta Kemalistler: sivil toplum düşmanları, Jakobenler, hatta 'faşistler'; öbür tarafta anti-Kemalistler: bölücüler, yobazlar, hainler... Böyle bir dikotominin bizi pek uzaklara götürmeyeceği bellidir (261-262).

Bu bağlamda biz bu çalışmada, yukarıda andığımız iki paradigmadan farklı olarak hem Jakobenizm'in hem de Kemalizm'in ancak sınıf mücadelelerinin ürünü olarak kavrandığı sürece doğru anlamlandırılabilceğini iddia edeceğiz. Çalışmada "tarihsel materyalizm", temel yöntembilimsel dayanak noktamız olacaktır. Hem Fransa hem de Türkiye özelinde devlet (ve tabi devletle ilişkili olarak ideolojiler), ne sol Kemalist yaklaşımdaki gibi ontolojik olarak toplumun üzerinde konumlanan, ondan bağımsız, gücü kendinden menkul bir varlık olarak -Doğan Avcıoğlu'nun metinlerinde olduğu gibi devlet-merkezli yaklaşım (1998 ve 2002)-; ne de sol liberal yaklaşımdaki gibi tarih-dışı bir sivil toplum ile ilişkisi bağlamında anlamlandırılacaktır -çeşitli oranlarda Şerif Mardin'in merkez-çevre paradigmasını (2006: 35-79) ve İdris Küçükömer'in *Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması*'ndaki (2012) tezlerini esas alan sivil toplum-merkezli yaklaşım-. Bu her iki yaklaşımın ortak sorunu tarihsel olayları öznel belirleyenler, yani bireylerin ve bazı önder gruplarının fikirleri ve niyetleri üzerinden tartışmalarıdır. Biz ise devlet-toplum ilişkilerini diyalektik bir ilişkisellik içerisinde anlamlandırarak, ekonomik, siyasal ve toplumsal süreçleri ve bunlarla bağlantılı olarak ideolojileri, tarihsel olarak toplumsal sınıfların mücadelelerinin birer uzantısı olarak, yani nesnel belirleyenlere odaklanarak, değerlendireceğiz.

Bununla birlikte Marksist bir paradigma benimsemiş olmasına rağmen çalışmada doğrudan bir sınıf analizi yapmaya kalkışılmayacağını da belirtmeliyiz. Çalışma daha çok Jakobenzim'in ve Kemalizm'in söylemsel-ideolojik ve eylemsel düzeydeki benzerlik ve farklılıklarını bulmayı amaçlamaktadır. Diğer bir deyişle tartışma üst-yapısal kerte de zuhur edecek ancak yeri geldiğinde çalışmanın esas amacı olmasa bile söz konusu ideolojilerin sınıfsal köklerine de değinilecektir.

Diğer taraftan, bu çalışmada da tarihsel materyalist yöntem kullanılmış olsa da Türkiye'de Kemalizm üzerine Marksist perspektiften yazılan metinlerin de Jakobenzim ve Kemalizm arasında kurduğu (ya da kurulamayacağını iddia ettiği) paralelliklerin bazı problemler taşıdığını belirtmeliyiz. Kısmen Sungur Savran'da ancak daha çok Ertuğrul Kürkçü'de bu problemlerin örneklerine çalışma içerisinde değineceğiz. Ayrıca burada sol liberal ya da sol Kemalist olarak kategorilendirdiğimiz paradigmanın bütün iddialarını derhal "yanlış" olarak kabul etmemizin bir zorunluluk olmadığını da belirtelim. İstisnai de olsa Marksist paradigmanın argümanlarını eleştirebileceğimiz gibi bu iki paradigmanın iddialarını da destekleyebileceğimiz durumlar olacaktır.

İki önemli kavramsallaştırmanın, yani "Jakobenzim" ve "Kemalizm" in, çalışma içerisinde kullanıldığında bu kavramlardan ne anlaşılması gerektiğinin ve bu kavramların hangi sınırlar içerisinde kullanacağını belirtmesi elzemdir. Bununla birlikte bu ikisi dışında kullanacağımız diğer önemli kavramları (devrim, demokrasi, laiklik) nasıl ve ne bağlamda kullanacağımızı ise ilgili bölümlerin başında açıklayacağız.

Fransız Devrimi sürecinde iki tür Jakobenizm'den bahsetmek mümkündür: “Sol Jakobenizm” ve “demokrat Jakobenizm”. Sol Jakobenizm 1794'te demokrat Jakobenlerin düşmesinden sonra Babeuf'un “Eşitler Komplosu” adı altında güçlenen hareketine verilen isimdir. Babeuf'un ve sol Jakobenizm'in bizim açımızdan en önemli özelliği siyasal amaçlarına ulaşmak için izlediği yöntemlerdir. Babeuf burjuva ideolojisinin etkisinde olmasına rağmen demokrat Jakobenler gibi bir burjuva devrimcisi değil daha çok bir ütopyik sosyalistti. Toplumda henüz bir çoğunluk oluşturmaktan uzak olan işçi sınıfına dayanıyordu ve ilkel komünist eşitlikçi fikirleri vardı. İşçi sınıfının azlığı yöntemsel olarak onu, geniş toplumsal kesimlerin desteğini aramaktan iyi eğitilmiş ve örgütlenmiş küçük bir grubun ani bir ayaklanma ile iktidarı ele geçirmesi biçiminde bir yol izlemeye itti. Özellikle Paris'in kenar mahallelerinde başlayan ajitasyon ve ayaklanmalarla devlet kurumları ele geçirilecekti. İktidar ele geçirildikten sonra merkezi bürokratik devlet aygıtı köylülük ve taşra üzerinde hakimiyet kurmanın aracı olacaktı (Arın, 1988: 2722; Sarıca, 1970: 158-159).

Babeuf bu yöntemlerle başarıya ulaşamadı ancak 1830 Devrimi'nden sonraki dönemde sol Jakobenizm Blankizm adındaki siyasi doktrin altında tekrar canlandırıldı. Louis Auguste Blanqui'nin (1805 – 1881) kuramsallaştırdığı bu doktrin de temel amacı tıpkı Babeuf gibi gizli örgütlenmeler ve darbeler yoluyla iktidarı ele geçirmektir. Buna göre küçük, merkezi ve hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir elit, burjuva devlet gücünü ele geçirecek ve devrimci bir diktatörlük kuracaktır. Blanqui'nin böyle bir yöntem belirlemesinde de temel neden geniş köylü kitlelerinin bu fikirleri benimsemeyeceği ve bu nedenle çoğunluğun desteğinin alınamayacağı düşüncesidir (Arın, 1989: 2722; Koç, 2011: 54; Sarıca, 1970: 163; Timur, 2011: 32).

İşte Jakobenizm'in sol liberal literatürde sıklıkla “komploculuk”, “darbecilik” ya da “cuntacılık” gibi faaliyetlerle ilişkilendirilmesine sebep olması, demokrat Jakobenizm'dense sol Jakobenizm'in izlediği bu yöntemlerin bir sonucudur⁵. Nitekim biz bu çalışma içerisinde zaman zaman Kemalizm'in sol Jakobenizm ile olan ilişkisine de değineceğiz ancak asıl olarak onun demokrat Jakobenizm ile olan ilişkisini aydınlatmaya çalışacağız.

Diğer taraftan demokrat Jakobenizm, Nisan 1789'da sonradan Jakobenler Kulübü adını alacak *Club Breton*'un kurulmasıyla başlayan, Kasım 1794'te Konvansiyon'un Kulüp'ü kapatmasıyla biten süre içerisinde bu Kulüp'te toplanmış insanların oluşturduğu siyasal hareketin ismidir. Bu harekette özellikle Robespierre öncülüğündeki Jakobenlerin iktidar olduğu Haziran 1793 - Temmuz 1794 dönemi ayrıca önemlidir ve zaten çalışmada bu dönem görece ön plana çıkacaktır.

Jakobenizm⁶ temelde bir burjuva ideolojisidir ve Fransız devrimcilerinin Aydınlanmacılık, özel mülkiyetin dokunulmazlığı, doğrudan demokrasiye karşıtlık, yasallık, politik merkezîyetçilik, ekonomik liberalizm gibi görüşlerini Jakobenler de paylaşmaktadır. Bununla birlikte bizim için özel önem taşıyan Haziran 1793 – Temmuz 1794 döneminin Jakobenleri (*Montagnards*) “burjuvazinin enflasyondan, ulusal toprakların ele geçirilmesinden, ordunun donatılıp ikmalinin sağlanmasından ve daha sonra silah üretiminden muazzam yarar sağlayan kesimini temsil” etmektedir

⁵ Bu, elbette demokrat Jakobenlerin hiçbir anti-demokratik öge barındırmadıkları anlamına gelmez. Burada anlatmaya çalışılan “komploculuk” ya da “darbecilik” olarak tanımlanması gereken Jakobenizm türünün demokrat Jakobenizm olmadığıdır.

⁶ Bundan sonra “demokrat Jakobenizm”den bahsederken sadece “Jakobenizm” diyeceğiz. “Sol Jakobenizm”den bahsedeceğimiz zaman bunu özellikle belirteceğiz.

(Guerin, 1986: 88-89). Bu bağlamda Jakobenlerin diğer Fransız devrimcilerinden ayrılmasına sebep olan önemli bir özelliği, sınıfsal tabanları feodal unsurların mülkiyetine el konulmasına dayandığı ölçüde onların, karşı-devrimci güçlere diğer burjuva devrimci hiziplere oranla daha duyarlı ve bu güçlere karşı daha radikal önlemler alınmasına taraftar olmalarıdır. Nitekim Jakobenler savaşlar, kıtlıklar ve iç isyanların olduğu Devrim'in kritik bir aşamasında, Devrim'in ancak *sans-culottelar* denilen devrimci halk kesimleriyle ittifak yapılarak korunabileceğini düşünmüşler ve diğer Fransız devrimcilerin aksine bu kesimlerle ittifak yapmaktan çekinmemişlerdir. Bu bağlamda Jakobenizm, Fransız Devrimi'nin belirli bir aşamasında burjuvazinin radikal kanadının, karşı-devrimci güçlere karşı, devrimci halk kitleleriyle yaptığı ittifaka dayanan *kapsayıcı* bir hegemonya stratejisidir (Ağaoğulları, 2011c: 6 ve 13).

Bu hegemonya stratejisi güçlü teorik temelleri olan bir ideolojiden çok genel olarak eylem, tutum ve kanılar bütünü olarak karşımıza çıkar. Ağaoğulları'nın deyimiyle "Jakobenizm hem bir eylem hem de bir söylem dizgesidir" (2011c: 6). Söz konusu eylem ve söylemler bütünü Fransız Devrimi'nin koşulları içerisinde şekillenmiştir. Doktriner bir parti programı çevresinde değil (zaten Fransız Devrimi döneminde bugünkü anlamda siyasal partiler yoktur) gevşek bir düşünsel birlikteliğin olduğu bir kulüp etrafında toplanmışlardır. Ancak bu, onların hiçbir kuramsal alt-yapıları olmadığı anlamına gelmez. Jakobenler Fransız devrimcileriyle paylaştıkları genel niteliklerin dışında özellikle Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncelerine yaslanırlar (Ağaoğulları, 2011c: 6 ve 16). İlerleyen bölümlerde Jakobenzimin kuramsal özelliklerini daha derinlemesine tartışacağız.

Bu bağlamda biz burada yaptığımız iki Jakobenzim tanımının dışında kalan, Jakobenzim kelimesinin sonraki tarihsel süreçlerde kazandığı farklı ve muğlak

anlamları bu tezin konusuna dahil etmeyeceğiz. Bu sınırlama tezin temel savı açısından oldukça önemlidir. Çünkü “Jakobenizm” kelimesinin tam olarak neyi ya da neleri nitelediği konusundaki anlam karışıklığı sadece Türkiye’de değil dünyada da söz konusudur. Hem Türkiye’de hem de dünyada birçok düşünce insanı Jakobenler Kulübü’yle ilişkili olsun olmasın Jakobenizm’i çok farklı anlamlarda kullanmış ve bu da bir anlam kargaşasına yol açmıştır. Bu yüzden bu çalışmada Jakobenizm olarak adlandırılan ideolojik söylem doğrudan Jakobenler Kulübü bünyesindeki yazı, eylem ve söylemlerden çıkarsanacaktır. Bu yapılırken de Jakobenler Kulübü’yle bağlantılı tüm şahsiyetler bu kuramsal yapının bileşenlerine dahil edilmeye çalışılacak olmakla birlikte genel kabul gördüğü üzere “Jakobenler” olarak, Robespierre ve çevresine, bu çevrenin eylem, söylem ve yazılarına daha fazla odaklanılacaktır.

Diğer taraftan Kemalizm, çözülmekte olan çok-milletli bir imparatorluğun kalıntıları üzerine ulusal, laik ve Batılılaşmış bir burjuva cumhuriyeti kurma projesinin temel ideolojisidir. Kemalist hareketin Bağımsızlık Savaşı’nda toplumsal tabanı Müslüman taşra eşrafı, tüccarı ve büyük toprak sahiplerinden oluşmaktaydı. Ancak zamanla bu hakimiyet biçimi, egemen sınıfların (burjuvazinin ve büyük toprak sahiplerinin) imtiyazlarının korunduğu, buna karşılık yürütme gücünün burjuvazi ve toprak sahipleri adına asker-sivil bürokratlara devredildiği, diğer bir deyişle Kemalist devlet aygıtının toplumsal sınıflardan özerkleştiği (bağımsızlaştığı değil) bir tür Bonapartizme dönüştü (Kurtuluş Savaşı, 1989; Savran, 2011: 118).

Kemalizm de güçlü kuramsal temelleri olan bir ideoloji olmaktan çok koşullar içerisinde şekillenen eklektik bir eylem, tutum ve kanılar bütünü olarak ortaya çıktı. Çoğu zaman eyleme ve sonuca dönük olarak pragmatik bir hal aldı.

Ancak Kemalizm'in Jakobenizm'den önemli bir farkı tarihsel olarak daha uzun bir süreye yayılmış olması ve Kemalistlerin Jakobenlerden farklı olarak belirli parti programları etrafında örgütlenmiş olmalarıdır. Ayrıca 1930'larda bizatihi Kemalistlerin kendileri Kemalizm'i doktrinizasyon çabasına girmişlerdir ki Kemalizm'in Altı Ok'u da -tutarlı ya da değil- ortada kuramsal düzeyde bir Kemalist ideoloji olduğunu net bir şekilde ortaya koyar. Bu bağlamda bir ideoloji olarak Kemalizm'i ortaya koymak Jakobenizm'e kıyasla daha kolaydır.

Kemalizm için de Jakobenizm'e benzer bir sınırlama getireceğiz. Bu çalışmada Kemalizm, Mustafa Kemal'in Mayıs 1919'da İstanbul'dan Samsun'a geçerek Bağımsızlık Savaşı'na müdahil olmasından, Kasım 1938'deki ölümüne kadarki 19 yıllık süre içerisinde anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Aslında 1938'den 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesine kadarki süre içerisinde (hatta sonrasında bile) Kemalist bir iktidar olmadığı iddia edilemez. Ancak böyle olsa bile Kemalizm'i isminden geldiği Mustafa Kemal ile sonlandırmanın ve (tıpkı Jakobenizm için olduğu gibi) bir Kemalizm'den bahsedilecekse bunu söz konusu dönemden çıkarsamanın bu çalışmanın sorunsalı açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Kemalizm'in bir tür İnönü yorumunun iktidarda olduğu 1938-1950 dönemini teze katmak daha sonraki Kemalizm ile kendini eklemeyen diğer tüm ideolojilere de kapı açacağı için bu tezin sınırlılıkları düşünüldüğünde böyle bir girişim mantıklı gözükmemektedir. Keza tüm süreklilik unsurlarına rağmen İnönü dönemini 1919-1938 arası Kemalizm'den ayıran görüşler de azımsanmayacak ölçüdedir⁷. Biz bu tartışmalara girmeksizin Mustafa Kemal'in ölümü ertesinden

⁷ Örneğin Attila İlhan *Hangi Atatürk* kitabında (2012) ya da Çetin Yetkin *Karşı Devrim 1945-1950*'de (2011) "karşı-devrimin" Atatürk'ün ölümüyle başladığını savunur. Bu isimlere Niyazi Berkes de

günümüze kadarki Türk siyasal düşüncesinde kendisini Kemalizm ile doğrudan ya da dolaylı olarak eklememiş diğer tüm ideolojik söylemleri (İnönü dönemi, Yön hareketi gibi 27 Mayıs sonrası siyasal pratikler, Ortanın Solu, 12 Eylül darbesi, cumhuriyetçi muhafazakarlık, sağ-Kemalizm, sol-Kemalizm, neo-Kemalizm vs.) bu tezin konusuna dahil etmiyoruz. Dolayısıyla bu metin, Türkiye siyaseti içerisinde kendisini Kemalizm içerisinde konumlandırmış tüm ideolojik söylemlerin değil, 1919-1938 arasındaki Kemalist kurucu kadronun Jakobenizm ile olan ilişkisini inceleyecektir. Zaten kurucu iktidar olarak Türkiye’deki hemen her ideolojik söylemin kendisini bir biçimde eklediği Kemalizm’in her tezahürünü teze dahil etmenin ucu bucağı olmayan bir tartışmaya kapı açacağı ve bunun da verimli bir analiz yapmanın önünde engel oluşturacağı açıktır.

İlerleyen bölümlerde “devrim” kavramına dair detaylı bir tartışma yapacak olmakla birlikte şimdiden bazı ön kabullerimizi belirtmek faydalı olabilir. Bu çalışma içerisinde “Fransız Devrimi”, Fransız modernleşmesinin 1789–1799 yılları arasındaki dönemine işaret etmek için kullanılacaktır. Benzer şekilde kesintilerle birlikte Türkiye’de 1908-1927 yılları arasında burjuva karakterde bir “Türk Devrimi” yaşandığı iddia edilecektir. Türk Devrimi iki aşamada gerçekleşmiştir. Birinci aşama “Jön Türk Devrimi” 1908-1913 yılları arasını, ikinci aşama “Kemalist Devrim” ise 1919-1927 yıllarını kapsamaktadır. Konumuzla ilişkili olarak biz çok büyük oranda ikincisine odaklanacağız.

eklenebilir. Diğer taraftan Yalçın Küçük ise Demokrat Parti döneminin dahi Kemalizm’in muhalifi değil “restoratörü” olduğunu (aktaran Belge, 2011: 39; Bora, 2011: 549) iddia eder. Aynı şekilde Bülent Tanör de Küçük’ün görüşüne büyük oranda katılır (2010: 8).

Diğer taraftan Jakobenzim için de geçerliliği olmakla birlikte özellikle Kemalizm üzerine tartışma yürütürken literatürde sıklıkla yapılan bir yanlışın altı özellikle çizilmelidir. Ertuğrul Kükçü'nün deyimiyle “bir toplumsal mücadele sürecinde çelişen partiler arasındaki ilişkilerin ve onların gerçek kimliklerinin gerçekte ne oldukları ve ne yaptıkları değil [onların] kendi haklarındaki kendi fikirlerine bakılarak değerlendirilmesi” (Kürkçü, 1989: 1902) oldukça sık görülen bir yanlıştır. Elbette bunun tam tersi de doğrudur ancak söyleme ağırlık verme daha sık görülür. Bu bağlamda Kemalizm üzerine literatürde Kemalistlerin sadece söylemlerine odaklanılıp eylemlerinin görmezden gelinmesi sık rastlanan bir yanlış olarak karşımıza çıkar. Halbuki Mustafa Kemal pragmatik bir şahsiyet olduğu ölçüde örneğin bazen Sovyetler Birliği'ne övgüde bulunurken bazen de Amerikan liberal demokrasisini aynı oranda yüceltebilmektedir. Biz bu çalışmada hem Kemalizm hem de Jakobenzim için “söylem-eylem birlikteliği” adını verdiğimiz bir kural uyarınca sadece eyleme ya da sadece söyleme odaklanarak değil (mevcut sınıf ilişkileri bağlamında) bunların her ikisini de dikkate alarak bu iki ideolojiyi kavramaya çalışacağız.

Bu tez, tarihsel analize dayanmakla birlikte bir tarih çalışması değil, nitel ve kuramsal-analitik bir tartışmanın yürütüleceği bir çalışmadır. Bu yüzden olaylar kronolojik olmaktan çok tematiktir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, her iki ülkedeki devrimci sürecin “yatay karşılaştırma”sı üzerinden, bu iki devrimci süreçte önemli birer rol oynamış ideolojiler olarak Jakobenzim ile Kemalizm arasında bir paralellik kurulup kurulamayacağını eğer kurulabilecekse bu paralelliğin niteliğinin ortaya çıkarabilmektir.

Çalışma için öncelikle yukarıda sınırlarını verdiğimiz dönemler içerisinde, birinci el metinler, yani söz konusu dönemin şahsiyetlerine ait yazı, söylev ve demeçler; ikinci olarak bu şahsiyetlerin eylemlerini ve siyasal süreçlerde takındıkları tutumları anlamak için tarihsel çalışmalar ile tanıklıklar incelenmiştir. Son olarak da bu dönemleri inceleyip kuramsal olarak analiz eden analitik ve bilimsel eserlere bakılmıştır. Bunlara bir de genel olarak hem siyaset bilimine hem de özelde Türkiye ve Fransız siyasetine bakış açımızı belirleyecek yöntembilimsel ve kuramsal metinleri ekleyebiliriz. Aynı zamanda literatür taraması yaparken bize yol haritası sunan iki metni özellikle anmalıyız. Kemalizm için *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce* ansiklopedisinin “Kemalizm” cildinin (2. Cilt) ayrıntılı kaynakçasından oldukça yararlandık (İnsel, 2011: 601-623). Aynı şekilde Jakobenzim için Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulların’ın Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde bahar dönemlerinde verdiği doktora dersi “Fransız Devrimi’nin Siyasal Düşünceleri”nin ders planından epey faydalandık.

Bunun yanında tezin kendi metodolojisine uygun metinlere belirli bir öncelik verilecek olmakla birlikte yetkin analizler sunduğu düşünüldüğü ölçüde her metne çalışmada yer vermeye çalışılacaktır. Ayrıca çalışmada, Jakobenzim’e dair literatürde herhangi bir ayırım yapılmayacak olmakla birlikte Kemalizm üzerine yapılmış çalışmalarda özellikle iki tür metin nesnelliklerinin sorgulanırlığı dolayısıyla çalışmada yer almayacaktır. Bunlardan ilki düz Atatürk hamaseti-övgüsü yapmak için yazılanlar -Sina Akşin’in bazı metinleri buna örnek olarak verilebilir-; diğeri ise bilimsel niteliği tartışmalı olan anti-Kemalist İslamcı yazarların metinleridir -bunlara bir örnek de Eşref Edip’in *Kara Kitap Milleti Nasıl Aldattılar?* - *Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar?* (2012) isimli kitabı verilebilir-.

Sonuçta konuyu 4 başlık altında incelemeye çalışacağız. “Kemalist Kurucu Kadroda Fransız Devrimi ve Jakobenizm Düşüncesi” başlığında önce Kemalist aydınların yetiştikleri düşünsel atmosfer içerisinde Fransız Devrimi ve Jakobenlerin yerini bulmaya çalışacak sonrasında ise Kemalistlerin kendi eser, söylev ve demeçlerinde Fransız Devrimi ile Jakobenleri nasıl anlamlandırdıklarını ya da anlamlandırıp anlamlandırmadıklarını inceleyeceğiz. Bu bölümün sonunda Kemalistlerin, Fransız Devrimi ve Jakobenlere bakışının söz konusu bir Jakobenizm Kemalizm kıyaslamasında bize ne söylediğini bulmaya çalışacağız.

İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise tarihsel anlatı ve metin incelemesinin dışına çıkarak kuramsal bir alana sıçrayacağız. Bu üç bölüm içerisinde Kemalizm’e dair literatürde, Kemalizm’in Jakobenizm’le ilişkisinin üç temel hat üzerinden -“devrim ve radikalizm”, “demokrasi ve vesayet” ve son olarak da “din, laiklik ve sekülerleşme”- kurulmuş olmasından yola çıkarak biz de bu üç bölümü sırasıyla bu başlıklar altında inceleyeceğiz.

İkinci bölümde öncelikle bir “Kemalist Devrim”den bahsedilip bahsedilemeyeceğine bakacak sonrasında ise bu devrimin ne kadar “Jakoben radikalizm” ile malul olduğunu tartışacağız. Bu bölümün esas kavramları “devrim”, “devrimci şiddet”, “radikalizm” ve “militarizm” olacak. Üçüncü bölümde Jakobenizm’e atfedilen “tepeden inmecilik” tabirine odaklanacak ve “demokrasi” kavramı ekseninde Jakobenizm’le Kemalizm arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Bu bölümde özellikle “ulusal egemenlik”, Rousseaucu “genel irade” ve “temsili demokrasi” kavramları ön plana çıkacak. Son olarak ise “Jakoben laiklik” tabirinden yola çıkarak din, laiklik ve sekülerizm kavramları ekseninde Jakobenizm ile Kemalizm arasında bir kıyaslama yapmaya çalışacağız. Sonuçta tüm bu başlıklar

altında yaptığımız tartişmalar Kemalizm'in Jakobenizm'e ne y6nlerden benzediği ve ondan ne y6nlerden ayrıldığına dair temel hususları ortaya çıkarmış olacak.

I. KEMALİST KURUCU KADRODA FRANSIZ DEVRİMİ VE JAKOBENİZM DÜŞÜNCEİ

Bu çalışmanın ana sorunsalı Jakobenizm ile Kemalizm arasında, literatürde kurulduğu türden ilişkiselliklerin var olup olmadığını araştırmak olduğuna göre bu konuda başvurulacak ilk kaynaklar Kemalist kurucu kadronun kendi eser, söylev ve demeçleri olacaktır. Öncelikle sorulması gereken soru Kemalistlerin Jakobenleri ve Fransız Devrimi'ni nasıl algıladığıdır. Kemalistler kendi eserleri ile söylev ve demeçlerinde, Jakobenlerle ve Fransız Devrimi'yle kendi modernleşme hareketleri arasında herhangi biçimde ilişki kurmakta mıdır? Eğer kurmaktaysalar ne yönlerden kurmaktadır? Yoksa söz konusu ilişki Kemalizm'in niteliğine dair sonradan yapılan analizlerde mi ortaya çıkmıştır? Bu sorulara verilecek cevaplar bize herhangi bir Jakobenizm-Kemalizm bağının varlığına ya da yokluğuna dair önemli bulgular verecektir.

Bu araştırma için 1919 – 1938 arasında Kemalist iktidar döneminin entelijansiyasının belli başlı metinlerini seçtik. Bunların başında Atatürk'ün kendi eseri *Nutuk* (2006a, ilk basım 1927), Atatürk Araştırma Merkezi'nin derlediği *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (3 Cilt, 2006b; 2006c; 2006d, söylevler 1906 – 1938 arasını kapsıyor) ile Sadi Borak'ın derlediği *Atatürk'ün Resmi Yayınlarına Girmemiş Söylev Demeç Yazışma ve Söyleşileri* (1998, söylevler 1903 – 1937 arasını kapsıyor) geliyor. Bunlara ek olarak Kemalizm'i bir ideoloji olarak doktrinleştirme girişiminde bulunan metinler var. Bu metinler kronolojik sırayla Şevket Süreyya Aydemir'in *İnkılap ve Kadro* (2011, ilk basım 1932), Ahmet Ağaoğlu'nun *Devlet ve Fert* (1933), Recep Peker'in *İnkılap Dersleri* (1984, ilk basım 1935), Tekinalp'in *Kemalizm* (2004, ilk basım 1936), Şeref Aykut'un *Kemalizm: CHP Programının İzahı* (2008,

ilk basım 1936), Saffet Engin'in *Kemalizm İnkılabının Prensipleri* (1 ve 2. Ciltler 1938, 3. Cilt 1939) ve Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilali I-II* (2008, ilk basım 1940⁸) isimli kitaplarıdır. Bunlara bir de doktrinleştirme girişimi olmamakla birlikte dönemin siyaset algısı konusunda önemli bilgiler sunabilecek olan Afet İnan'ın *Medeni Bilgiler ve M.Kemal Atatürk'ün El Yazıları*'ını (1998, ilk basım 1930) ekledik. Kemalizm'e dair metinler bunlarla sınırlı olmamakla birlikte bu saydıklarımız Kemalizm literatürünün en önde gelen ilk el metinleridir. Burada Kemalistlerin Fransız Devrimi ve Jakobenizm'e dair bakış açısının buraya dahil etmediğimiz metinlerde de benzer şekilde olacağı öyle olmasa bile dahil etmediğimiz bu eserlerin birer istisna olarak değerlendirebileceğini varsayıyoruz.

Sırasıyla bu metinlerde önce Fransız Devrimi'ne, sonrasında ise Jakobenler Kulübü'ne, bu Kulüp'ün üyesi şahıslara (Robespierre, Saint-Just, Danton vs.) ya da bir ideolojik söylem olarak Jakobenizm'e dair atıfları alıntılıyıp analiz etmeye çalışacağız. Bu analizimiz söz konusu atıfların siyaset teorisi bağlamında bir eleştirisinden çok Kemalist kurucu kadronun Fransız Devrimi'ni ve Jakobenleri anlamlandırma biçimini anlamaya yönelik olacaktır. Diğer bir deyişle örneğin Kemalistler, Kemalist Devrim ile Fransız Devrimi arasında bir paralellik kuruyorsa bu paralelliğin doğruluğu üzerine kuramsal bir tartışmadan çok kendilerinin bu paralelliği nasıl ve ne şekilde kurduklarını anlamak üzerine odaklanılacaktır. Söz

⁸ Bu kitap 1940 yılında yayımlanmış olmasına rağmen kitabın yazımına 1937 yılında başlanmıştır ve doğrudan Kemalist modernleşme sürecini konu almaktadır. Dolayısıyla bu kitabın çalışmaya dahil edilmesi tezin zamansal sınırlarının (1919 -1938) dışına çıkıldığı anlamına gelmemektedir.

konusu kuramsal tartışma ve Kemalistlerin iddialarının doğruluğu gerekli görüldüğü ölçüde diğer bölümlerde ele alınacaktır⁹.

Diğer taraftan Kemalistlerin Fransız Devrimi ve Jakobenizm'i nasıl anlamlandırdıkları, aynı zamanda onların içerisinde yetiştikleri düşünsel iklimle de doğrudan ilişkilidir. Bu bakımdan Kemalist metinlere geçmeden önce, bu metinleri incelerkenki bulgularımızı desteklemek amacıyla Mustafa Kemal'in ve onun kuşağının yetiştiği atmosferin ve edindikleri düşünsel besinlerin Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenizm'i ne derece içerip içermediğine bakmak önemlidir. Zira eğer -genel olarak sol Kemalist literatürün iddia ettiği gibi- Kemalistler, yetiştikleri düşünsel ortamda Fransız Devrimi düşüncesine ve Jakobenizm'e erişme olanağı bulabilmişlerse bu onların Jakoben ideolojiden etkilenme ve kendi iktidar dönemlerinde bu etkilenmenin belirtilerini gösterme olasılığını oldukça artıracaktır. Elbette bunun tam tersi de doğrudur. Kemalist aydınlar yetişme dönemlerinde Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenizm'le tanışmamışlarsa o zaman Kemalizm'in Jakoben olduğu iddiası önemli bir dayanağını yitirmiş olacaktır.

I.1. MUSTAFA KEMAL ve KUŞAĞININ DÜŞÜNSEL FORMASYONU

Mustafa Kemal ve kuşağının Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenizmi içerip içermediğini bulgulamak için öncelikle Mustafa Kemal'in kuşağına (bu kuşağa “Jön Türkler” demek daha uygundur) gelene kadar Fransız Devrimi düşüncesinin Osmanlı modernleşmesi üzerindeki etkisine kısaca değinecek sonrasında ise Osmanlı

⁹ Ayrıca bu metin incelemesini yaparken yöntem olarak Taha Parla'nın 3 ciltlik *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* (2008a, 2008b ve 2008c) serisinden esinlendiğimizi belirtmeliyiz.

modernleşmesi üzerindeki güçlü Fransız kültürü etkisini vurgulayacağız. Daha sonra Kemalist hareketin tartışılmaz lideri olarak Mustafa Kemal'in ve diğer Jön Türklerin, nasıl bir düşünsel iklimde yetiştiklerine, bu düşünsel iklim içerisinde Fransız Devrimi düşüncesine erişme olanağı bulup bulamadıklarına, eğer bulduysalar Fransız Devrimi düşüncesinin hangi yönlerine ne şekilde aşına olduklarına bakacağız. Sonrasında ise Jön Türklerin sol Jakobenizm'le ilişkisine dair birkaç tespitte bulunup son olarak Fransız Devrimi düşüncesi dışında tanımlanabilecek (hatta yer yer onunla çelişebilecek) bazı düşüncelerin Kemalist aydınlar üzerindeki etkisine değineceğiz. Burada temel olarak, içerisinde yetiştikleri dönemle doğrudan bağlantılı bir biçimde düşünsel formasyonlarına bakarak Kemalist aydınlar üzerinde Fransız Devrimi düşüncesinin ve kısmen de Jakobenizm'in etkili olduğunu ancak bu etkinin doğrudan bir Jakobenizm hayranlığı olarak yorumlanamayacak bazı önemli problemlerle de malul olduğunu göstermeye çalışacağız.

1.1. Jön Türklere Kalan Miras

Fransız Devrimi (1789) ile Kemalist Devrim'in başlangıcı (1919) arasında 130 yıllık bir ara vardır ve elbette ki 130 yıllık bu büyük arada Fransız Devrimi düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu üzerinde hiçbir etkide bulunmamış ve ilk defa Kemalist hareket ile Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerinde etkide bulunmuş değildir. Tarihin neden-sonuç ilişkisi içerisinde ilerleyen “dikey” bir süreç olduğu düşünülürse Kemalizm'in de Fransız Devrimi ekseninde Osmanlı modernleşmesinin mirası üzerinden yükseldiği rahatlıkla iddia edilebilir. Dolayısıyla Jakobenizm ve

Kemalizm arasında bir kıyaslama yapmadan önce Kemalizm'e, Fransız Devrimi düşüncesi ekseninde devreden mirasın bazı noktalarına kısaca değinmek önemlidir.

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

Hem Fransız Devrimi'nin başladığı hem de III. Selim'in tahta çıktığı yıl olan 1789'dan itibaren, Devrim'in Osmanlı saray ve bürokrasisi üzerindeki etkisinin ikircikli bir yapıda olduğu iddia edilebilir. Bir yandan Devrim'in Balkanlarda milliyetçi ve liberal düşünceleri yayıcı etkisi Osmanlı yöneticileri arasında bir tehdit algısı doğuruyor, aynı zamanda Devrim'in seküler niteliği bürokrasinin tutucu kanadı üzerinde ciddi bir tepkiye yol açıyordu. Diğer taraftan ise 18. yüzyıldan itibaren bürokrasi içerisinde gittikçe gelişen ve çeşitli biçimlerde Batılılaşma taraftarı olan reformist bir kanat doğmuştu ve bu kanat, yaşadığı tüm gelgitlere rağmen Batılı fikirlere gün geçtikçe daha fazla aşına oluyor ve bu aşinalığın olanakları da gittikçe artıyordu.

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

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

Genç Osmanlılar, Osmanlı modernleşmesi içerisinde belli belirsiz liberal ilkelere dayalı reform düşüncelerinin aksine, ilk defa doğrudan Aydınlanma ve Fransız Devrimi düşüncesine referanslarla sistematik bir biçimde siyasal düşünce üreten bir topluluktur. Genç Osmanlıların siyasal düşüncesi büyük ölçüde

Montesquieu'nün hukuk felsefesine, Rousseau'nun siyasal, Adam Smith ve David Ricardo'nun iktisadi düşüncelerine dayanmaktaydı. Ayrıca İngiliz ve Fransız parlamenterciliğinin de etkisi vardı. Özellikle Namık Kemal üzerinde, Montesquieu'nun etkisi büyüktü. Kemal ayın zamanda Fransız Devrimi sonrası türeyen ve Kemalist aydınlar üzerinde de güçlü bir etkisi olan, "hürriyet" ve "vatan" kavramlarının Osmanlı modernleşmesindeki en önemli temsilcisidir (Berkes, 2011: 316; Lewis, 2011: 195-197, 204 ve 235).

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

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

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

1.2. Osmanlı-Türk Modernleşmesi Üzerinde Fransız Hegemonyası

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

Bu bağlamda Osmanlı'da modernleşme adımları atılırken diğer örneklerdense Fransız örneği çoğu zaman daha fazla önemseniş ve örnek alınmıştır (Toynbee, 2009: 23). Örneğin III. Selim'in Nizam-ı Cedid projesinin itici gücü ve kılavuzu tıpkı 18. yüzyıldaki reformlarda da açık bir şekilde olduğu gibi Fransız hükümeti ve

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

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

Bu bağlamda Toynbee'nin Türklerin (burada "Türkler" tüm bir Osmanlı-Türk modernleşmesinin unsurlarına işaret etmek için kullanılıyor) Batı uygarlığını genel olarak Amerikan ya da Anglosakson biçimiyle değil Fransız biçimiyle kabul ettiği yönündeki argümanı (2009: 23) doğru gibi gözükmektedir. Nitekim Cumhuriyet'in

kuruluş döneminde de varlığını sürdüren ve Kemalist kadrolar üzerinde de ciddi etkileri olan Fransız kültürü hegemonyasının, Fransız Devrimi fikirlerinin (ve dolayısıyla Jakobenezm'in) Osmanlı-Türk toplumuna tesir etmesinde bir katalizör görevi gördüğünü iddia etmek yanlış olmaz.

1.3. Fransız Devrimi'nin Düşünsel-İdeolojik Etkisi

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

Niyazi Berkes'e göre II. Abdülhamid döneminde devrimci fikirler özellikle kurmay subaylar arasında yaygındır. Bu kurmay subaylardan bir tanesi de Mustafa Kemal'dir (2011: 346-347). Nitekim Toynbee, Mustafa Kemal'in genç bir subayken Fransız Devrimi'ni bütün yönleriyle incelediğini ve bunun onun için büyük bir hayranlık ve esin kaynağı oluşturduğunu iddia eder (2009: 172). Tanör bu argümanı

bir adım ileri götürerek Mustafa Kemal'in formasyonu üzerinde etkili düşünceleri sayarken sol radikalizmin de Mustafa Kemal'in "dikkatinden kaçmadığını", onun "Fransız Devrimi kuşağının Jakoben düşünce ve yöntemlerine zaten aşına" olduğunu söyler (2010: 157).

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

Diğer taraftan Harp Okulu'ndayken Mustafa Kemal'in Fransızca bildiğini gösteren bir şerit taktığı bilinmektedir (Belge: 2011: 33). Buradan Atatürk'ün Fransızca kitapları artık aslından okumaya başladığı tahmin edilebilir ki bu kitapların bir kısmının (yasaklı bile olsalar) Fransız Devrimi ile ilgili olma ihtimali oldukça yüksektir. Nitekim Atatürk'ün Harp Okulu'ndan arkadaşı Ali Fuat Cebesoy, onun

mektepten beri Fransız Devrimi tarihine meraklı olduğunu söyler¹⁰ (Aydemir, 2012a: 270-271). Murat Belge de Atatürk'ün gençlik dönemlerinde Fethi Bey'le (Okyar) Fransız Devrimi ve düşünürleri üzerine konuştuklarını belirtir¹¹ (2011: 33). 1908 Devrimi'nden sonra ise -ki Mustafa Kemal artık 27 yaşında bir kıdemli yüzbaşdır- Abdülhamid istibdadının kalkmasıyla başka birçok eserle birlikte Voltaire ve Rousseau gibi Fransız Devrimi'nin fikri altyapısını hazırlayan düşünürlerin kitapları da tekrar çevrilmeye başlar. Nitekim hem Mustafa Kemal hem de diğer Jön Türklerce bu kitaplar oldukça rağbet görür (Aydemir, 2012a: 270; Lewis, 2011: 543).

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

¹⁰ Zaten tarihe ve tarih kitaplarına Atatürk'ün özel bir ilgisi hep olmuştur (Aydemir, 2012a: 270-271).

¹¹ Burada Murat Belge'nin "gençlik dönemi"nden kastı muhtemelen Atatürk'ün Harp Okulu yılları ve çok büyük ihtimalle Fransız Devrimi ve düşünürleri üzerine konuştuğu kişi Fethi (Okyar) değil Ali Fuat'tır (Cebesoy).

Bu iddiaların yanında İttihatçıların Fransız Devrimi'ne öykündüklerini gösteren somut örnekler de vardır. 1908 Devrimi'nin, Fransız Devrimi'nin ünlü *La Marseillaise* marşı ile kutlandığı bilinir (Maraşo, 2011: 33) ki bu marş, 10 Ağustos 1792 Ayaklanması'ndan sonra Marsilya'dan Paris'teki yoldaşlarına yardıma gelen Jakoben taburlarının yolda söyledikleri marştır (Moore, 2012: 115). 1908 Jön Türk Devrimi'nin sloganı, Fransız Devrimi'nin “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” (*liberte, egalite, faternite*) sloganındaki “kardeşlik”in yerine “adalet” geçirilerek “hürriyet, müsavvat ve adalet” olarak benimsenmiştir (Ahmad, 2009: 94; Tanzimat ve Batılılaşma, 1989: 1825). Hatta bazen “hürriyet, müsavat, uhuvvet”, yani “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” şeklinde doğrudan benimsendiği de olmuştur (Savran, 2011: 134). Devrim'in ilanına dair bazı kartpostallarda Fransızca “Yaşasın Vatan, Yaşasın Millet, Yaşasın Hürriyet” (*Vive la Patrie, Vive la Nation, Vive la Liberte*) yazması da (İkinci Meşrutiyet, 2013) Fransız Devrimi'yle dünyaya yayılan değerlere öykünmeye işaret etmektedir.

1908 Devrimi sonrasında Jön Türk hareketi içerisindeki ayrışmalardan sonra kurulan bir kulübün ismi de Jakobenlere doğrudan atıf yapıcı niteliktedir. “Selamet-i Umumiye” isimli bu kulübün ismi (Tanzimat ve Batılılaşma, 1989: 1824) Konvansiyon Meclisi dönemindeki meclis alt-komisyonlarından birisi olan ve devrimci Jakoben iktidar döneminde oldukça işlevsel olarak kullanılan Kamu Selameti Komitesi'ne (*Comite de Salut Public*) bir göndermedir. Zira “umum” Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP), 1935 Parti Programı'nın başında yayımladığı sözlükten de görülebileceği üzere “kamu” demektir (Parla, 2008b: 98). Ayrıca örgütlenmenin isminin “kulüp” olması da Jakobenler Kulübü'ne ya da Fransız Devrimi sürecinde kurulmuş diğer kulüplere gönderme yapmaktadır.

1.4. Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Sol Jakobenizm

Jön Türklerin Jakobenlere dair atıfları ve bu bağlamda yukarıda değindiğimiz Tarık Zafer Tunaya gibi yazarların İttihatçılar için “Türk Jakobenleri” tabirini kullanması düşündürücüdür. Zira eğer İttihatçılar “Jakoben” olarak tanımlanabiliyorsa bu bağlamda İttihatçılarla Kemalistler arasında bir süreklilik ilişkisi olduğu oranda Kemalistlerin de bir anlamda “Jakoben” olduğu iddia edilebilir. Biz bu başlıkta çok daha geniş bir tartışmayı gerektireceği için İttihatçıların “Jakoben” olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusuna girmeyecek olmakla birlikte Genç Osmanlıların ve Jön Türklerin Jakoben bir yönüne ve bu yönün Kemalizm’e aktarılmış olabileceği ihtimaline değineceğiz.

Jakobenliğin bir tür “komploculuk” ve “darbecilik” olarak anlamlandırılması gereken veçhesinin “sol Jakobenizm” olduğunu “Giriş” bölümünde aktarmıştık (dolayısıyla burada demokrat Jakobenizm’i tartışmadan çıkarıyoruz). Gene “Giriş” bölümünde belirttiğimiz gibi sol Jakobenizm genel olarak işçi sınıfının 19. yüzyıl başındaki zayıf konumuyla ilişkili olarak sosyalist ideolojinin bir kolu biçiminde gelişmiştir.

Diğer taraftan sol Jakoben yöntemler aslında sadece sosyalist amaçlarla değil devrimci bir burjuvazinin olmadığı kapitalistleş(e)memiş ya da geç kapitalistleşmeye başlamış ülkelerde liberal-devrimci bir takım amaçlarla da kullanılmıştır. Sol Jakobenizm’in önemli ismi Babeuf’un dava arkadaşlarından birisi olan ve 1828 yılında *Babeuf Komplosu Denilen Eşitlik İçin Komplo* isimli kitabı yazan Buonarroti’nin faaliyetleri bu duruma iyi bir örnektir. Devrimci fikirlere sahip olan Buonarroti 1794’te Piemonte’yi işgal eden Fransız Devrim Ordusu’na mensuptur.

Ancak bu dönemde İtalya’da Aydınlanmacı fikirler biliniyor olmasına rağmen bu fikirleri harekete geçirebilecek güçte özerk ve yerel bir burjuvazi yoktur. Böyle bir burjuvazinin yokluğu Buonarroti’yi ve İtalyan aydınlarını komplocu ve ayaklanmacı sol Jakoben yöntemleri izlemeye iter. Nitekim bu dönemde toplumsal tabandan yoksun bir şekilde liberal devrimci ilkeleri hayata geçirmeye çalışan bu kesimlere hem Fransız Devrimi fikirlerini uygulamaya koyma isteklerinden hem de izledikleri yöntemlerden ötürü “Jakoben” denmesi oldukça yaygındır (İtalyan Birliği – Risorgimento: 1989: 214-215; Sarıca, 1970: 158; Timur, 2011: 32).

İtalyan Jakobenleri, İtalyan birliğinin kurulması (*Risorgimento*) sürecinde liberal ve milliyetçi ilkeleri benimseyen, temel amaçları İtalyan birliğinin sağlandığı anayasalı bir düzen olan çeşitli dernekler ve örgütler kurmuşlardır. Bu dernek ya da örgütlerden birisi ve belki de en önemlisi *Carbonari*’dir. *Carbonari*, Fransız sol Jakoben gelenekten gelen bir yer altı örgütüdür ve bu dönemde İtalya’daki cumhuriyetçi ve birlikçi ideolojinin başlıca kaynağını oluşturmaktadır. Tabanı daha çok İtalyan orta sınıflarından ve serbest meslek sahiplerinden gelen *Carbonari* örgütü mensupları, sahip oldukları komplocu ve seçkin düşüncelerle ilişkili olarak yoksul köylülerden gelen hareketlere karşı mesafelidirler. Ayrıca düşünceden çok eylemliliğe önem vermekteydiler (İtalyan Birliği – Risorgimento: 1989: 216-227).

Nitekim devrimci bir burjuvazinin olmayışı, liberal fikirlerin dar bir aydın kadroyla sınırlı kalması, bu yüzden gizli örgütlenmeler yoluyla devlet iktidarının ele geçirilerek toplumun dönüştürülmeye çalışılması gibi düşünceler İtalyan modernleşmesinin olduğu kadar Osmanlı-Türk modernleşmesinin de birer unsuruydular. Bu bağlamda İtalyan Jakobenleri ile Genç Osmanlılar ve Jön Türkler arasında kurulabilecek paralellikler açıktır. Tabi ki iki ülkenin özgül koşullarında

belirli farklılıklar olması muhtemeldir. Ancak yöntemsel düzeyde Genç Osmanlılar ve Jön Türklerin İtalyan Jakobenlerine ve *Carbonari* örgütüne benzedikleri rahatlıkla iddia edilebilir. Genç Osmanlıların darbeci bir yöntemle 1876 Anayasası'nı Padişah'a kabul ettirmeleri (Zürcher, 2010: 116), İttihatçıların Bab-ı Ali baskını ile iktidarı kendi ellerine almaları ya da Teşkilat-ı Mahsusa'nın faaliyetleri Genç Osmanlılar ve İttihatçıların sol Jakoben yöntemleri benimsediklerine dair verilebilecek örneklerdir.

Nitekim Genç Osmanlılar'ın 1865'te anayasalı ve parlamentolu bir düzen getirmek amacıyla kurduğu gizli örgüt İttifak-ı Hamiyet (Yurtseverler Birliği) ve Jön Türklerin 1889'da (tesadüfi olarak Fransız Devrimi'nin 100. yıl dönümünde) aynı amaçla kurduğu gizli örgüt (sonradan İttihat ve Terakki adını alacak) İttihad-ı Osmaniye Cemiyeti ile *Carbonari* örgütü arasında çeşitli organik bağlar ve bu örgütten doğrudan esinlenildiğini gösteren belirtiler de vardır. Örneğin İttifak-ı Hamiyet'in ilk toplantısına kurucu üyelerden Ayetullah Bey elinde *Carbonari* ve Lehistan gizli örgütü ile ilgili iki önemli kitapla gelmiştir. Toplantıda da *Carbonari* örgütünün programına benzer bir program kabul edilmiş ve bu bağlamda İttifak-ı Hamiyet *Carbonari* gibi hücreler biçiminde örgütlenmiştir (Berkes, 2011: 276; Lewis, 2011: 209). Ayrıca Genç Osmanlıların bir üyesi olan Mehmet Bey'in *Carbonari* ile doğrudan bağlantısı olduğu bilinmektedir (Lewis, 2011: 214). Benzer örnekler daha sonra kurulacak İttihat-ı Osmaniye için de verilebilir. *Carbonari* gibi bu örgüt de her üyenin bir numara taşıdığı hücreler biçiminde örgütlenmiştir. Örneğin ilk hücrenin üyesi olan kuruculardan İbrahim Temo'nun numarası 1/1'dir (Lewis, 2011: 267).

Bu örneklere baktığımızda, Genç Osmanlıları ve Jön Türkleri Tarık Zafer Tunaya gibi “Türk Jakobenleri” olarak adlandırmak, Genç Osmanlı ve Jön Türk düşüncesi ile Jakobenizm arasında bir bağ kurmak, sol Jakobenizm’in yöntemsel pratikleriyle sınırlı kalınması şartıyla makul ve doğru gözükmektedir¹². Bu bağlamda Genç Osmanlılar ve Jön Türkler ile Kemalistler arasındaki birçok süreklilik ilişkisi düşünüldüğünde Genç Osmanlılar ve Jön Türklerin bu Jakoben yönlerini Kemalizm’e de aktarmış olabilecekleri ihtimal dahilindedir. Ancak biz burada şimdilik bu durumun bir ihtimal olduğunu söylemekle yetineceğiz ve Kemalizm’in sol Jakoben bir yönünün olup olmadığı tartışmasını ileri bir bölüme erteleyeceğiz.

1.5. Diğer Düşünsel-İdeolojik Etkiler

Yukarıda aktardığımız tüm etkilenimleri düşündüğümüzde Kemalist aydınlar üzerinde Fransız Devrimi düşüncesinin ve Jakobenizm’in etkili olabileceğini iddia etmek oldukça kolay gözükmektedir. Nitekim sol Kemalist yazın, yukarıda aktardığımız argümanlara dayanarak Kemalizm ile Jakobenizm arasında kurdukları paralelliğin alt-yapısını hazırlar. Örneğin sol Kemalist kanona dahil olmasa da Fransız Devrimi’nin Kemalizm üzerinde etkili olduğu düşüncesini hararetle savunan bir sosyal bilimci olarak Arnold Toynbee, söz konusu etkiyi “1920 ile 1923 arasında Ankara’daki ulusalcıların Batı uygarlığına Fransa’nın gözleriyle baktıklarını ve Batılılaşmış Türkiye’yi Fransa’nın bir benzeri olarak gördüklerini” (2009: 170) hatta Fransız Devrimi’nin Türk aydınlarını “hipnotize et[tiğini]” (2009: 209) iddia edecek

¹² Burada “sol Jakobenizmin yöntemsel pratikleriyle sınırlı kalınmak şartıyla” kısmını özellikle vurgulamalıyız.

bir noktaya vardırır. Dahası Toynbee, bu etkinin sebebini tuhaf bir nedene bağlar. Buna göre Bağımsızlık Savaşı esnasında ulusalcıların Ankara’da dünyadan tecrit edilmiş olmaları onların “yeni zihin besinlerini almalarını önlüyor, bunun sonucunda da kendi içlerine dönmelerine, daha önce Batı’dan edinmiş oldukları fikirlere daha çok saplanmalarına yol açıyordu. Politik alanda bu fikirlerin çoğu Fransız Devrimi’nden kalmaydı” (2009: 169-170).

Bu noktada Toynbee’nin argümanlarındaki bazı sorunlu noktaları ifşa etmek, bu argümanları büyük oranda paylaşan sol Kemalist yazının Jakobenzim ve Kemalizm arasında kurduğu paralelliğin alt-yapısına dair meselenin başka bir yönünü gözden kaçırdığını göstermesi bakımından önemlidir. Toynbee’nin iddia ettiği gibi Bağımsızlık Savaşı Ankara’sının tecrit koşullarının Kemalistlerde bir tür “öze dönme” etkisi yapmış olmasının mantıksızlığı bir yana, Kemalist kadroların Bağımsızlık Savaşı öncesinde edindikleri “zihinsel besinlerin” Fransız Devrimi ve onunla bağlantılı dönemler ya da düşünürlerle sınırlı olduğunu düşünmek de doğru değildir¹³. Örneğin Mustafa Kemal’in ve Kemalist aydınların düşünsel arka planında Fransız Devrimi kadar olmasa da diğer burjuva demokratik devrimlerin, özellikle de Amerikan Devrimi’nin etkili olduğunu söylemek mümkündür (Tanör, 157-159 ve 181). Bu etkinin bir göstergesi olarak örneğin Mustafa Kemal, Türk Bağımsızlık Savaşı esnasında “bağımsızlık” teması üzerinden Misak-ı Milli Beyannamesi’ni, 1776

¹³ Zaten Toynbee *Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu* (2009) isimli kitabında sürekli olarak Kemalistler üzerindeki Fransız Devrimi etkisini vurgularken bu etkinin somut düzeyde nerelerde ortaya çıktığına neredeyse hiç değinmez. Sadece Fransız kültürünün Osmanlı-Türk kültürü üzerindeki etkisini vurgulamakla yetinir. Ancak bu bize tek başına Kemalistler üzerinde bir Fransız Devrimi düşüncesi etkisinin varlığını göstermez, sadece böyle bir etkinin var olabileceğini gösterir.

tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ne benzetmeye özen göstermiştir (Tanör, 2010: 44 ve 135-136). Nitekim Mustafa Kemal, Şubat 1923'te ABD Senatosu'nda okunan "Amerikan Milletine Beyanname"sinde şöyle der:

Büyük Amerikan Milletine,

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

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

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

Diğer taraftan Kemalistler üzerindeki Fransız etkisini sadece "Fransız Devrimi etkisi" ile sınırlı düşünmek de yanlıştır. Aydınlanma ve Fransız Devrimi düşüncesi dışında başta Auguste Comte (ve pozitivizm), Gustave Le Bon ve Emile Durkheim¹⁴ olmak üzere 19. ve 20. yüzyılın başka birçok önemli Fransız düşünürü de Jön Türklerin ve Kemalist kadroların düşünsel formasyonu üzerinde etkili olmuştur (Ahmad, 2009: 96; Belge, 2011: 34; Zürcher, 2010: 138-139; Zürcher,

¹⁴ Kemalistleri belki de en çok etkilemiş bu üç düşünürün de Fransız olması aslında Kemalist entelijansiya üzerindeki güçlü Fransız etkisini gösteren önemli bir örnektir.

2011: 51). Bu bağlamda örneğin Şevket Süreyya Aydemir Atatürk'ün I. Dünya Savaşı yıllarında Gustave Le Bon'un kitaplarını sürekli yanında bulduğunu yazar (2012a: 271). Bülent Tanör ise yukarıda saydıklarımıza ek olarak bilimcilik ve kısmen materyalizmi de Kemalist kuşağı etkileyen düşünsel besinler olarak belirtir (2002: 181).

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

Diğer taraftan her ne kadar en baskın olan Fransız kültürü de olsa diğer Batılı ülkelerin kültürlerinin de Osmanlı aydınları üzerinde etkili olabildiği bir gerçektir. Zira son kertede Osmanlı İmparatorluğu yarı-sömürge bir ülkedir ve bu bağlamda her Büyük Güç, çeşitli biçimlerde İmparatorluk üzerinde nüfuz alanları oluşturmuştur. Bağımsızlık Savaşı öncesinde kabaca sivil aydınlar Fransız, kara subayları Alman, denizciler ise İngiliz hayranıdır (Tanör, 2010: 156). Bir kara subayı olarak Enver Paşa'nın "Almancı" olduğu herkesçe bilinir. Önemli bir Jön Türk düşünürü olan

Prens Sabahattin, Bağımsızlık Savaşı'nın önemli isimlerinden (denizci) Rauf Orbay, Halide Edip Adivar ya da Adnan Adivar, Fransız kültüründen çok Anglosakson kültürüne daha yakın isimlerdir¹⁵.

Nitekim Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki süreçte, Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerinde Fransız etkisinin zayıfladığını gösteren örnekler de vardır. 1914'te İttihatçılar kapitülasyonları kaldırdığında Fransız okulları da kapanmış bu da Osmanlı üzerindeki Fransız etkisinin azalmasına neden olmuştur. 1914-1922 arasında Fransa'nın da parçası olduğu İtilaf devletlerine ve onların uzantılarına karşı yapılan savaş da bu etkinin azalmasında önemli bir faktördür (Toynbee, 2009: 303). Bu bağlamda Şevket Süreyya Aydemir özellikle 1919 yılında İtilaf devletlerinin İstanbul'u işgallerinde Fransız birliklerinin tutumlarının Osmanlı-Türk aydınlarının üzerlerindeki Fransız etkisini büyük oranda sorgulamalarına neden olduğunu yazar. Aydemir'e göre Fransızların alaycı tavrı, o güne kadar çoğunluğu Fransız kültürüne ve Fransız medeniyetine hayran olan aydınlarda son Fransız hayranlığını da silip süpürmüştür. O güne kadar Osmanlı-Türk aydını için medeniyet demek, kültür demek, Avrupa demek, Fransa demek iken o günden sonra Fransa Türkiye'de hiç tutulmamıştır (2012a: 327).

Aydemir bu "etki azalması"nı abartmakla birlikte gene de 1914 sonrasında böyle bir durumun varlığından bahsetmek mümkündür. Bu noktada Kemalist modernleşmenin hukuk reformları üzerinden 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi ile bir kıyaslamaya gitmek bazı karineler verebilir. Örneğin Tanzimat döneminde yasa

¹⁵ Bununla birlikte Kemalist Devrim sürecinde Fransız kültürünün dışındaki kültürlerden etkilenen isimlerin birçoğunun tasfiyelere uğrayarak son tahlilde iktidarda "Fransız ekolü"nü kaldığını da belirtelim.

aktarımı, güçlü Fransız etkisi ile ilişkili olarak neredeyse tamamen Fransa'dan yapılırken Kemalistler bu konuda bir denge politikası gütmüş İsviçre, Fransa, Almanya, İtalya ve Belçika gibi birden fazla ülkeden yasa aktarımı yapmışlardır (Tanör, 2010: 224). Nitekim bu durumu, Osmanlı'ya nazaran yeni Türkiye'de Fransız etkisinde bir düşüş olduğuna dair bir gösterge olarak yorumlamak mümkündür.

Sonuçta Kemalist aydınların yetişme sürecinde Fransız Devrimi düşüncesiyle ilişkilerinin çift yönlü olduğunu görüyoruz. Bir taraftan Kemalist aydınlara kalan düşünsel miras ve Fransız kültürünün Osmanlı modernleşmesi üzerindeki güçlü etkisi diğer taraftan bu miras ve kültürle yetişen, Kemalistlerin de dahil olduğu Jön Türk aydınlarının Fransız Devrimi'ne olan aşinalıkları, Devrim'e çeşitli biçimlerde atıflarda bulunmaktan çekinmemeleri ve hatta sol Jakoben yönetmelere olan eğilimleri Kemalistler üzerinde Jakoben düşüncenin etkili olabilme ihtimalini artırmaktadır. Ancak Kemalist aydınlar üzerindeki tek düşünsel etki Fransız Devrimi düşüncesi ile sınırlı değildir. Bu bağlamda Kemalistlerin etkilendikleri bazı düşünce biçimlerinin Fransız Devrimi'ne karşı olumsuz bakış açısı, Kemalistlerin bu düşüncelerden etkilendikleri oranda Jakobenizm'le aralarına bir mesafe koymuş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca hem Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki tek etkinin Fransızlarla sınırlı olmaması hem de 1914'ten itibaren Fransa'nın Osmanlı-Türk aydınları nezdindeki prestijinin sarsılması bu ihtimali daha da artırmaktadır. Dolayısıyla buraya kadarki tartışmamızda, Kemalizm ve Jakobenizm arasında bir ilişkiselliğin ihtimalinin var olduğu ancak bu ihtimali azaltan etkenler düşünüldüğünde daha kesin yargılara varabilmek için Kemalist

iktidar döneminde, Kemalistlerin kendi eylem ve söylemlerini incelememiz gerektiği sonucuna varmak mümkündür.

I.2. KEMALİSTLERİN FRANSIZ DEVRİMİ'NE BAKIŞI

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

2.1. Fransız Devrimi'ne Genel Bakış

Kemalistler kendi metinlerinde çok açık bir biçimde Fransız Devrimi'ni olumlu bir tarihsel moment olarak anlamlandırır ve Fransız Devrimi ilkelerini sahiplenirler. Bu olumlu bakışın ve sahiplenmenin örnekleri oldukça fazladır. Biz sadece birkaç örnek vermekle yetinecek, bazı önce çıkan temaları vurgulayacak ve en sonda da Kemalist aydınlar arasında Fransız Devrimi'ne bakış açısı genel eğilimler dışında olan birkaç örneğe değineceğiz.

Mustafa Kemal, 27 Eylül 1928 tarihinde Fransız büyükelçisine yönelik verdiği söylevinde: “Teceddüt [yenilik]¹⁶ mesaisinde ve halkçı demokratik müesseselere müteveccih [yönelik] inkişafatında genç Türkiye Cumhuriyeti Fransız demokrasisini doğurmuş olup o zamandan beri her milletin inkişaf ve kendi teşkilatına intibak ettirdiği inkılapçı büyük hak ve adalet prensiplerinde metin bir mesnet bulmuştur” (Atatürk, 2006c: 275) diyerek dolaylı olarak Türkiye’nin Fransa’daki “inkılapçı prensipleri” benimsediğini belirtmiştir.

Aynı şekilde 17 Ekim 1933 tarihli gene Fransız büyükelçisine hitaben yaptığı söylevinde Atatürk, Fransız devlet adamı Aristide Briand’ın ölümüyle ilişkili şöyle der:

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

Bu şekilde Atatürk, Bağımsızlık Savaşı esnasında Fransız dışişleri bakanı olan Briand’ın ölümü üzerinden Fransız Devrimi’nin değerlerini sahiplendiğini vurgulamış olur.

¹⁶ Bu bölüm boyunca Osmanlıca ve bugün kullanılmayan bazı öz Türkçe kelimelerin köşeli parantez içerisindeki karşılıkları bize aittir. Aynı zamanda alıntılarda bugünün Türkçe dilbilgisi kurallarına göre birçok yazım yanlış vardır. Bunlar bilinçli olarak düzeltilmeden olduğu gibi bırakılmıştır. Son olarak Kemalistlerden aktardığımız metinlerdeki yorumların birçoğu tarihsel gerçeklikle uyumsuz ve önemli ölçüde olgusal hatalar içerir. Ancak biz bu hataları sorunsalımızla ilişkili olmadığı sürece düzeltme yoluna gitmeyeceğiz.

Mustafa Kemal dışındaki diğer Kemalist aydınlarda da Fransız Devrimi'ne olumlu bakış açısını görmek mümkündür. Örneğin Edirne mebusu Şeref Aykut *Kamalizm: CHP Programı'nın İzahı*'nda şöyle der:

“İngiltere’de başlayan hürriyet davası Fransa’da korkunç bir isyan şekline girmiştir. Ülkülu ve idealist yurtsever ve adamlıkseverlerin [hümanistlerin] eline geçmesi yüzünden tarih öyle mehabetli [heybetli] hadiseler içinde yürümüş ki, bugünün zihniyle bile o hadiseleri tetkik ederken tüyler ürpermek imkansızdır” (2008: 23).

Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne olumlu bakış açıları aynı zamanda onların genel düzeyde “ihtilal” fikrine karşı pozitif bir perspektife sahip olduklarının da bir göstergesidir (ki bu durum, ileride “Devrimcilik” tartışması kapsamında aklımızda tutmamız gereken bir vargıdır). Bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminde İktisat ve Adalet vekilliklerinde bulunmuş dönemin önde gelen isimlerinden Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilali* isimli kitabında da hem Fransız Devrimi'ne hem de genel olarak ihtilal düşüncesine karşı olumlu bakış açısını gözlemlemek mümkündür. Bozkurt kitabının bir yerinde ihtilallerin meşru olup olmadığı sorusunu sorar ve Fransız İhtilali'nden bir örnek vererek ihtilallerin meşru olduklarını ispatlamaya çalışır. Kitapta, 5 Ekim 1789 günü başta kadınlar olmak üzere Paris *sans-culottelarının* Versailles'e yürüyerek Kral'ı Paris'e zorla getirmeleri hikayeleştirilerek anlatılır. Bozkurt'un temelde vermek istediği mesaj şudur: Paris halkı açtır. Bu açlığı sebebiyle isyan etmiş ve Kral ile Kraliçe'yi Paris'e getirmiş ancak o kadar sefalet çekmesine rağmen Kral ve Kraliçe'ye zarar vermemiştir (2008: 104). Ne zaman ki Kral ihtilal düşmanlığını abartarak vatan düşmanlarıyla elbirliği etmiş, halkın da sabrı taşmış ve Kral'ın ölümüne karar vererek cumhuriyeti kurmuştur. Buradan çıkartılacak sonuç (Bozkurt'a göre) şudur: Halklar ancak bıçak kemiğe dayanırsa ihtilal yaparlar. Onun dışında Parisli kadınlar gibi merhametli ve

şefkatlidirler. Bu yüzden de ihtilaller haklıdır; zira yok yere değil gerçekten bıçak kemiğe dayandığı için yapılmışlardır (2008: 104-105).

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

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

Bununla birlikte, ihtilal fikrinin ve Fransız Devrimi ilkelerinin genel düzeyde sahiplenildiğinin belirtilmesinin yanında Kemalistler arasında Fransız Devrimi anlamlandırılırken özellikle bazı temaların daha ön plana çıktığını görürüz. Bu temalardan ilki Fransız Devrimi'nde monarşi, aristokrasi ve kurumsallaşmış dine karşı gösterilen tepkinin sahiplenilmesidir. Örneğin Mustafa Kemal, Fransız Devrimi'nde Bastille Kalesi'nin 14 Temmuz 1789'da halk tarafından alınışının yıl dönümünün Fransa'da ulusal bayram olarak kutlanması sebebiyle, 14 Temmuz 1922'de verdiği "Fransız İhtilali Üzerine Söylev"inde, halkın Bastille kalesini alırkenki mücadelesini övücü bir üslupla anlatarak olumlar, Kral ve aristokratları ise eleştirir:

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

timsali olan Bastille'i zaptettiler. Birçok masumların, günahsızların feryatlarına makes olan [feryatlarının aksettiği] bu kale en son taşına kadar yıkıldı, yerle bir edildi. Yıkılan alelade bir kale değildi. Asırlarından beri tahakküm eden müstebitlerin, harislerin saltanatı da bu binanın altında kalmıştı (Atatürk, 1998: 147 ve 149).

Benzer şekilde Şeref Aykut da Mustafa Kemal'e ek olarak bu defa kurumsallaşmış din karşıtlığını da ekleyerek aynı temayı işler: “[Fransız Devrimi’yle] bugün artık bu gibi başı taçlı, eli haçlı kral ve din ulularının öyle geçmişteki gibi adam sosyetelerini [insan topluluklarını] bir sürü kılığında idare etmesine yol kalmamıştır. Onlar tarihe karışmıştır” (2008: 22-23).

Bozkurt da *Atatürk İhtilali*'nde Kral ve aristokrasiyi eleştirir, halkın ihtilal düşüncesini över:

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

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

Konuşma hürriyeti, yazma (matbuat) hürriyeti, çalışma (say) hürriyeti, yazışma (muharebe) hürriyeti, toplanma (cemiyet kurma ve içtima) hürriyeti, gezme (seyahat) hürriyeti, kazanma (ticaret) hürriyeti, vidan hürriyeti, mülkiyet ve mesken hürriyeti

başlıca unsurları olmak üzere, bu haklar için galeyanlı hücumlar ve hareketler yapıldı. Yer yer kral ve din müesseselerinin kurduğu aristokrasi ve zulüm kartelleri yıkıldı, insanlık hürriyete ilk adımlarını atmaya başladı. Bu hareket Avrupa’da İngiliz ihtilali ile başladı, arkasından Fransız ihtilali geldi (1984: 26).

Aynı şekilde Kemalizm’i doktrinleştiren önemli metinlerden *Kemalizm*’de Munis Tekinalp, Recep Peker’le aynı doğrultuda şöyle der:

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

Dönemin bir diğer önemli ideologu olan Saffet Engin de *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*’nde bu defa yerinde bir tespitle Fransız Devrimi’ni Sanayi Devrimi ile birlikte ele alır ve Hobsbawm’ın deyişiyle “çifte devrim”in (2012: 7) demokrasiyle ilişkisine şöyle değinir:

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

Kemalistlerin Fransız Devrimi’ni anlamlandırmasında ortaya çıkan üçüncü ve belki de en vurgulu tema, milliyetçilik ideolojisi ile ilişkili olarak “bağımsız ulus-devletler” kavramı üzerinedir. Mustafa Kemal, 1926 yılında *Nutuk*’u yazma sürecinde tuttuğu bir takım notlarda “millet” kavramına dair sosyolojik ve siyaset bilimsel bir takım tespitler yaparken bu kavramı Fransız Devrimi ile şöyle ilişkilendirir: “Milletlerin varlığı, insan toplumlarının ortaya çıkmasıyla başlarsa da,

milliyetler prensibi ilk defa Fransız devrimi tarafından açıklanmıştır” (Atatürk, 1998: 383).

Mustafa Kemal aynı yerde şöyle devam eder:

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

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

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

Bu şekilde Mustafa Kemal’in genel olarak Fransız Devrimi’ndeki “özgürlük” (“hürriyet”) düşüncesini bireyin siyasal ve toplumsal özgürleşmesinden (*emancipation*) çok “ulusların özgürlüğü” (“istiklal”) üzerinden okuduğunu iddia edebiliriz. Mustafa Kemal söylev ve yazılarında Fransız Devrimi sonrası ortaya çıkan yeni kamu hukuku ve kişi özgürleşmesi gibi konulara da hafifçe değinir. Ancak onun yazı ve söylevlerinin Fransız Devrimi ile ilgili bölümlerinin asıl odak noktası, Devrim’le birlikte gelen, her milletin kendi devletine sahip olduğu/olması gerektiği düşüncesi ve bu bağlamda milletlerin, içerisinde buldukları imparatorluklardan kopma istekliliklerine ya da emperyal işgallere direnç göstermelerindeki

haklılıklarına yapılan vurgudur. Bu vurgu benzer doğrultuda ulus-devletlerin birbirlerinin egemenlik haklarına saygılı olması gerektiği düşüncesini de içerir.

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

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

Bu bağlamda Atatürk, Devrim sonrasında artık imparatorluk çatısı altında yaşamanın mümkünsüzlüğünü ve her milletin kendi devletini doğurduğunu belirtir:

Milliyet prensibinin ortaya çıkması, millet ile devlet tarihini doğurmuştur. Öğretimin ve siyasi özgürlüklerin gelişmesi çeşitli milliyetlerin, ekalliyetlerin [azınlıkların] aynı hakimiyet altında toplanmasını eskisine oranla çok güçleştirmiştir. Hükümetler için bu zorunluluğu görmek ve düzeltmek görevi ortaya çıkar. Bazan hakim millet, mahkum ve mefluç [felçli] milletleri baskı altında tutar. Bu, müstemlekelerdeki genel usuldür. (...) Bazan hakim millet mahkumları temsile çalışır. (...) [Sonuç olarak] Fransız devriminin yarattığı demokratik hareket sonucu gittikçe, devlet ve milleti kaynaştırmaya çalışmaktadır (1998: 384).

Mustafa Kemal'deki vurgunun benzerlerini diğer Kemalist aydınlarda da görmek mümkündür. Bu bağlamda Tekinalp, Fransız Devrimi'nin milliyetçilik ideolojisi ve bağımsız ulus-devletler düşüncesi ile ilişkisine vurgu yapar: "Ulusallık ilkesi, bilinçli bir biçimde ancak on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu, ulusların kendi yazgılarına kendilerinin egemen olmaları ve bağımsız devletler olarak

örgütlenmeleri ilkesini ilk kez benimseyen Fransız İhtilali ilkeleri uyarınca varlık kazanmıştır” (2004: 258).

Saffet Engin de Fransız Devrimi'nin milliyetçi ideoloji ile ilişkisine dikkat çeker. Bu bağlamda Engin, Fransız Devrimi'nin milliyetçilik (nasyonalizm) ile beraber demokrasinin de ortaya çıkışında oynadığı rolü şöyle anlatır:

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

Engin aynı zamanda Fransız Devrimi'nin Rousseau'nun fikirleriyle ilişkisini de kurar. Bu ilişkisellik genel olarak “insaniyetperverlik” (hümanizm) ve “halk hakimiyeti” (ulusal egemenlik) kavramları üzerinden kurulur (1938b: 48-50). Sonrasında ise milliyetçilik, demokrasi, ulusal egemenlik ve bağımsız ulus-devletler kavramlarının Fransız Devrimi ile ilişkisine değinilir:

Fransız inkılabı (...) asri milliyetçiliğin inkişafında mühim bir hadisedir. Bu inkılap, Fransanın bütün müesseselerini devirecek ve cemiyeti “Hürriyet”, “Müsavat”, “Kardeşlik” prensiplerile timsalileştirilmiş, siyasi demokrasi zerine yeniden kuracak bir kuvvete malikti. Tanınmış Amerikan tarihçilerinden Profesör Hayes, “Milliyetçilik” unvanlı eserinde¹⁷: ‘Fransa inkılabı, Avrupaya ve sonra bütün cihana, siyasi demokrasi mefhumunu ilan etmişti. Bu demokrasi mefhumile, saray ve din saltanatı yerine milli hakimiyet ve milli istiklal umdeleri kurulmuştu.’ diyor. (...) Fransız inkılabı, esas itibarile, Rousseau'nun ferdiyetçi felsefesinin ozamanki muhafazakar ve kozmopolit Fransız ruhuna karşı bir isyanı idi. Bu itibarla, Fransız inkılabı, yalnız fertlere hürriyet vermekle kalmayıp, milli ferdiyetleri de şuurlu bir hale getirmiş, ve onlara hürriyetleri için çalışmak idealini aşlamıştır. Fransızlar ayrı ayrı hürriyet kazanmakla beraber, Fransız milleti de, başka milletler arasında seçkin bir mevkiye bulunmalı idi. Bu

¹⁷ Bu kitap Carlton J. H. Hayes'in ilk basımı 1926 yılında yapılan *Essays on Nationalism* (“Milliyetçilik Üzerine Yazılar”) isimli kitabıdır.

inkılapla terbiye sistemi millileşmiş, yeni milli kanunlar ve hükümet sistemleri kurulmuş, ve sonradan bütün Avrupaya yayılan yeni yeni müesseseler açılmıştı. İnkılab ülküleri, **hürriyet, müsavat, kardeşlik** [vurgu aslında] mefhumlarile milli heyecana bir ifade vermekte idi (1938b: 64).

Diğer taraftan Kemalist aydınların Fransız Devrimi'ne bakış açıları genel düzeyde olumlu olmasına rağmen, bazı olumsuz ya da genel düzeyin üstünde olumlu olacak şekilde farklı bakış açılarının var olduğunu da belirtmeliyiz. Özellikle 1930'ların başlarında Şevket Süreyya Aydemir ve Kadrocular ile Ahmet Ağaoğlu arasındaki genel bir tartışma, Fransız Devrimi üzerinde de yansımaları bulmuştur. Bu bağlamda Eski Marksistlerden oluşan, genel olarak devletçi ve sosyalizan bir görüşe sahip Kadrocular, Fransız Devrimi'ni (ve diğer tarihsel süreçleri) Marksizm'in "tarihsel materyalizm" kavramını kullanarak açıkladıkları iddiasını taşıyarak Fransız Devrimi'ne dönemin aydınlarının neredeyse hiçbirisinin yapmadığı oranda bir olumsuzluk atfetmişlerdir.

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

Kozmopolit bir kültür etkisi altında yetişmiş bazı Türk aydınlarında hala yaşayan sakat bir görüşe ayrıca değinmek isterim: Bu görüşe göre Türk inkılabı, 1789 Fransız inkılabının bir benzeri, daha doğrusu bir devamıdır. Fakat dikkat olunursa görülür ki Türk inkılabı, Fransız inkılabının, bazı dış görünümlere, bazı bağıntılara rağmen, gerek tarihi icapları, gerek nitelikleri, gerek inkişaf istikametleri ile, tamamen zıddıdır. Ve

Türk inkılabının dünyayı anlayış tarzı ile Fransız inkılabının dünyayı görüş ve anlayış tarzı arasında bir benzerlik yoktur (2011: 148).

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

Tarihin eleştirici bir incelemesi ile derhal tespit edebiliriz ki, dünyaya hürriyet ve insana hak ilan eden Fransız inkılabı devri, bizim için bir esaret devrinin başlangıcı olmuştur. Bizim yarı sömürgeleşmemiz ve bize benzer ülkelerin ya yarı sömürge veya sömürge haline getirilişi, Fransız ihtilali ile beraber başlamıştır. Hem de dünyanın bu yağmasına bizzat Fransa, Napolyon maceraları ile önyak olmuştur. Fransız ihtilalinden önceki sömürgecilikte, bugünkü şekli ve manası ile sömürgeciliğin, bugünkü manası ile emperyalizmin karakteristik vasıflarını bulmak zordur. Hiç şüphe yok ki yeni kıtaların, ülkelerin keşfi ile beraber sömürgeleşme yağması, çok vahşi, çok kanlı usuller ve sahnelerle başladı. Ama, bir tarafta sanayi yoğunlaşması, diğer tarafta yüz milyonlarca insanın ve sıra sıra ülkelerin, sefil birer hammadde üreticisi halinde sömürge şartlarına esir edilişi, Fransız ihtilali ile başlar. Türkiye, ancak bu ihtilal ile beraber, hele Napolyon harpleri sırasında, sanayiini kaybetmeye başladı. Bu harplerden sonra ise Türkiye, artık sanaysiz bir hale getirilmek yolunu tutmuş bulunuyordu (2011: 148-149).

Bununla birlikte Aydemir ve Kadrocuların Fransız Devrimi'ni kesin reddedişlerinin Kemalist aydınlar arasında bir istisna olduğunu ve sonrasında daha detaylı göreceğimiz üzere Fransız Devrimi'ne çok güçlü eleştiriler getirmiş olmalarına rağmen Kemalist aydınların Fransız Devrimi düşüncesini hiçbir zaman kesin ve doğrudan bir şekilde reddetmediklerini belirtelim. Ancak Kadrocuların

ortaya attığı Fransız Devrimi'ne yönelik bazı eleştirel düşünceler diğer Kemalist aydınlarca da sahiplenilmiştir.

Diğer taraftan Aydemir ve Kadrocularla polemik içerisinde olan ve Kemalist aydınlar içerisinde liberal kanadı temsil eden Ahmet Ağaoğlu ise Fransız Devrimi'ni Kemalist aydınların genel düzeyinin çok üstünde bir olumlama eğilimi gösterir. Ağaoğlu'nun *Devlet ve Fert* isimli kitabındaki temel tezi, Türkiye'nin önünde liberal-demokrat bir Batı uygarlığı varken Aydemir'in ve diğer Kadrocuların Türkiye'yi Doğulu uluslarla özdeşleştirmesinin ve başta Fransız Devrimi olmak üzere Batılı demokratik devrimlere sırt dönülmesi gerektiği şeklindeki iddialarının eleştirisi üzerinden temellenir. Bu bağlamda Ağaoğlu bir Kadrocu olan Yakup Kadri'nin kendisi hakkındaki eleştirisini şöyle aktarır:

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

Yakup Kadri'nin eleştirisinin doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana Ağaoğlu'nun Fransız Devrimi'ni değerlendiriş biçiminin Kadrocuların neredeyse tam zıddı olduğunu iddia etmek mümkündür. Kadrocular Fransız Devrimi ile başlayıp 19. yüzyıl ile geliştiğini iddia ettikleri kapitalistleşme sürecini, "Batılı ulusların hegemonyası altında dünyanın sömürgeleştirilme süreci" biçiminde olumsuz bir moment olarak anlamlandırırken, Ahmet Ağaoğlu bu süreci bireyin özgürleşmesi üzerinden değerlendirir ve hem Fransız Devrimi'ni hem de ondan sonraki süreci olumlu bir tarihsel uğrak olarak görür. Rönesans'tan itibaren bireyin özgürleşmesinin kısa bir özetini sunduğu metnin bir bölümünde Ağaoğlu en son şöyle der:

“Garpte[ki] bu (...) cereyan nihayet Fransız büyük inkılabile taçlanarak 19uncu asrın harikalarını yaratan demokrasi devrine yol açtı” (1933: 28).

Ağaoğlu'nun Fransız Devrimi'ndeki sınıf çatışmalarını anlattıktan sonraki şu sözlerinde de benzer bir bakış açısı vardır:

Fransız inkılabı ahengi kraliyet makamının kaldırılmasında, sınıfların ilgasında ve ferdi serbestilerin temininde aradı. ‘Hukuku beşer’ beyannamesi bu yeni nizamın misakı idi. Aynı tezada maruz kalan bütün berri Avrupa [Avrupa karası] cemiyetleri Fransa'yı bu hususta taklit ettiler. On dokuzuncu asrın ilk nisfında [yarısında] – Avrupa'nın her tarafında yapılan bir sıra isyanlar, kıyamlar ve inkılaplar – bu yeni nizamın her tarafta kurulması içindi. ‘Demokrasi’ namını taşıyan bu yeni nizam muhteşem semereler vermekte gecikmedi. On dokuzuncu asrın ruhu makamında olan yeni nizamın düsturları hiçbir zamanın ve hiçbir asrın muvaffak olmadığı ve göstermediği inkişafı mucip oldu (1933: 37-38).

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

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

Bununla birlikte Saffet Engin'in Ahmet Ağaoğlu'ndan önemli bir farkı Ağaoğlu Fransız Devrimi'ni Kemalist Devrim'in örnek alması gereken bir model olarak sunarken Engin, Fransız Devrimi'ni burjuva devrimleri arasında ayrıcalıklı bir yerde konumlandırırsa bile onu Kemalist Devrim için mutlak bir model olarak görmez. Aksine –ileride ayrıntılı olarak değineceğimiz üzere- Kemalist Devrim'in özgün ve tüm dünyadaki devrimlerden daha üstün bir devrim olduğu iddiasını taşır.

Bir diğer farklı bakış açısı ise Mahmut Esat Bozkurt'ta görülür. Bozkurt *Atatürk İhtilali*'nin “İhtilallerin Felsefesi” başlıklı bölümünde önce Magna Carta'yı, sonra 1791 İnsan Hakları Beyannamesi'ni¹⁸, ardından da Osmanlı Tanzimat Fermanı'nı anlatır (2008: 33-39). Aslında birbirlerinden oldukça farklı bağlamlardaki tarihsel süreçlerin sonucunda ortaya çıkan bu metinlerin hepsi, Bozkurt'a göre “ihtilal metinleri”dir. Hatta Bozkurt kitabında İslam peygamberi Muhammed'in uygulamalarını dahi “ihtilal” düşüncesi bağlamında değerlendirir (2008: 131). Bu şekilde Bozkurt, “ihtilal” kavramının içeriğini son derece geniş tutar. Aslında Bozkurt kitabında kabaca “ilericilik” ekseninde atıldığını düşündüğü her adımı bir şekilde “ihtilal” düşüncesi ile bağdaştırıp olumlamaktadır. Bu bağlamda Bozkurt'un Fransız Devrimi'ne de olumlu bir yön atfettiğini ancak onu “ilerici” olduğunu düşündüğü tüm tarihsel süreçlerle bir tutarak bir anlamda “sıradanlaştırdığını” iddia etmek mümkündür.

2.2. Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi ile Karşılaştırılması

Kemalistler Fransız Devrimi'ni sadece yorumlamakla kalmazlar aynı zamanda kendi modernleşme hareketleriyle (Kemalist Devrim'le) Fransız Devrimi

¹⁸ Bu metnin asıl ismi “İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi”dir ve 26 Ağustos 1789 tarihlidir. Bozkurt'nu değindiği “1791 Beyannamesi” ise İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin Eylül 1791 tarihli yeni Fransız Anayasası'nın başına eklenmiş olan halidir.

arasında bir takım kıyaslamalara da giderler¹⁹. Nitekim bu kıyaslama esnasında bir önceki bölümde olduğu gibi bazı temaların ön plana çıktığını görürüz.

Kemalistlerin Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında yaptıkları kıyaslamalarda öne çıkan temalardan ilki yukarıda onların Fransız Devrimi'ni anlamlandırırken belirgin bir tema olduğunu belirttiğimiz “bağımsız ulus-devletler” olgusu üzerinden şekillenir. Atatürk, öncesinde andığımız 14 Temmuz 1922 tarihli söylevinde şöyle der:

Fransız Milleti 14 Temmuz Milli Bayramını kutlarken zannediyorum ki ruhunda hürriyet ve istiklal aşkını taşıyan her millet manen olsun bu kutlamaya katılmaktan nefsinin menedemez. Kanlı safhalarını derin bir hürmet ve takdir ile tetkik ettiğimiz Fransız Büyük İhtilali her ne kadar Fransız Milletinin sinesinde parlamış ise de neticeleri dünyayı kaplamıştır. Bugün hürriyet ve istiklali için mücadele eden Türkiye halkının bu husustaki hassasiyeti şüphesiz büyüktür (1998: 147).

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

130 sene evvel Fransız milletinin pek haklı ayaklanmasını ve galeyanını mucip olan zulüm ve şiddet, hak ve adalet asrı olduğu iddia edilen 20. Asırda Türkiye halkına reva görüldü! Türkiye halkı tanınmayan ve çığnemen hukukunu müdafaa için kıyam etti; bu

¹⁹ Bu durum yukarıda değindiğimiz Kemalistlerin “devrim” fikrini olumlamalarının yanında aynı zamanda kendi modernleşme hareketlerini de bir “devrim” olarak gördüklerine kanıttır (ki bu vargımızı da ilerleyen bölümlerde, “Devrimcilik” tartışmasında kullanacağız).

kıyam onun için hak ve vazife oldu. Türkiye Büyük Millet Meclisi ve onun hükümeti böyle bir kıyamın neticesidir. (...) Fikirler cebir ve şiddetle top ve tüfekte asla öldürülemez. (...) Hürriyet ve istiklal aşkı ile galeyan ve feveran eden [fişkırın, parlayan] bir kavmin ne harikalar yaratabileceğini Fransız İhtilal-i Kebiri bundan 130 sene evvel pek güzel isbat etmiştir (1998: 149).

Diğer bir deyişle Atatürk'e göre Fransızların 1789'daki ayaklanma sebepleri ile Türklerin bağımsızlık için savaşma sebepleri aynıdır. İki millet de özgürlük için savaşmıştır/savaşmaktadır. Burada Atatürk'ün Fransız Devrimi içerisindeki özgürlük düşüncesini Türklerin Yunanlılara ve diğer emperyalist güçlere karşı mücadeleleri ile özdeşleştirdiğini görmekteyiz. Nitekim bu özdeşleştirme Mustafa Kemal'in, yukarıda da belirttiğimiz, özgürlük düşüncesini "toplumsal özgürleşme" (*emancipation*) gibi topluma içsel yapılar üzerinden değil daha çok "yabancı bir kuvvetin işgalinden ya da baskısından bağımsızlaşma" ("istiklal") olarak topluma dışsal bir odaktan özgürleşme olarak anlamlandıran bakış açısının bir uzantısıdır.

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

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

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

“Fransız Devrimi ile beraber ‘bağımsız ulus-devletler’ düşüncesi ortaya çıktı ve bu bağlamda bizim de (yani Türklerin de) bağımsız ve egemen bir ulus-devlet kurmaya hakkımız var” şeklinde özetlenebilecek bir kıyaslama girişiminin yanında, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında yapılan diğer bir kıyaslama Recep Peker'in *İnkılap Dersleri*'nde her iki devrimin de aynı kategori içerisine sokulması suretiyle yapılır. Peker'e göre inkılaplar, “hürriyet inkılabı” ve “sınıf inkılabı” biçiminde ikiye ayrılırlar ki bunlar kabaca bizim de ileride kullanacağımız “burjuva devrimi” ve “sosyalist devrim” kategorilerine tekabül ederler. İngiliz ve Fransız devrimleri de bu bağlamda “hürriyet inkılabı” kategorisi içerisinde değerlendirilirler (1984: 26). Peker'e göre hürriyet inkılapları aynı zamanda “halktan gelmesiyle” de ortak bir zemini paylaşırlar. Peker şöyle der: “Halktan gelen inkılapları bilirsiniz, hakiki iç manasıyla ve öz manasıyla inkılaplar bunlardır. İngiliz inkılabını bilirsiniz. Fransız inkılabını bilirsiniz, bunlar ve hatta Osmanlı devrinin meşrutiyet inkılabı da bu sıradadır. (...) Türk inkılabı [da], halktan gelen bir inkılap tipidir” (1984: 20). Demek ki Peker'e göre Kemalist Devrim, bir “hürriyet inkılabı” olması ve “halktan gelmesi” sebebiyle Fransız Devrimi ortak bir zemini paylaşmaktadır.

Kemalistlerin “monarşi karşıtlığı” ve “anayasacılık” konularında da Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında bir takım kıyaslamalara gittiklerini görürüz. Bu bağlamda Mahmut Esat Bozkurt, Kemalist aydınlarca Fransız Devrimi anlamlandırılırken sıkça vurgulanan bir tema olduğunu belirttiğimiz monarşi karşıtlığını işleyerek şöyle der: “VI. Mehmet Vahidettin 1918 mütarekesinden sonra

milletin arzularına uymadı, vatan düşmanlarıyla birleşti. Meclisi dağıttırdı. Ve millet saltanatı kaldırdı”. Hemen sonrasında ise XVI. Louis’in durumunu anlatır: “XVI. Louis’nin vatan düşmanlarıyla haberleşmeleri yakalandı, vatana ihanet suçuyla, Millet Meclisi’ne verildi. Meclis ölümüne hükmetti. Ve giyotin altında başı koparıldı” (2008: 102).

Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar’da (1983) aktarıldığına göre ise Atatürk, Babanzade İsmail Hakkı’nın *Hukuk-i Esasiye* isimli kitabında “Bir anayasa hukuku kuramına tümüyle uyabilmek için, bir ulusal meclisten çıkmış olmalıdır” yazan kısmının altını çizmiştir. Sonrasında da kitabın yanına “1923 – 1789=134” ve “1923-1875=48” şeklinde işlemler yapmıştır (aktaran Tüfekçi, 1983: 223). Burada Atatürk’ün önce, Fransa’da bir anayasanın kabul edildiği 1789 ile Türkiye’de Cumhuriyet’in ilan edildiği 1923 arasındaki yıl farkını, sonrasında ise 1923 ile Türkiye’de ilk anayasanın kabul edildiği yıl olan 1876 (Atatürk 1875 yazmış olsa da doğrusu 1876’dır) arasındaki farkı ölçmeye çalıştığı açıktır. Demek ki Atatürk anayasacılık konusunda Fransız modernleşmesinden ve Fransız Devrimi’nden ne kadar geri kalındığını merak etmiştir.

Kemalistlerin kendi devrimleriyle Fransız Devrimi arasında yaptıkları kıyaslamalarda en fazla öne çıkan tema ise Kemalist Devrim’in “Fransız Devrimi’nin Asya ikizi” olarak görülmesidir. Diğer bir deyişle Kemalistler, nasıl ki Fransız Devrimi özellikle Avrupa’da bağımsız ulus-devletler olgusunun ortaya çıkmasına ön ayak olmuşsa aynı şekilde Kemalist Devrim’in bu defa Asya’nın sömürge halklarında bağımsız ulus-devletler kurulması isteğini tetikleyeceğini ve bu bağlamda sömürge halklara örnek oluşturacağını iddia ederler.

Yukarıda alıntılar yaptığımız Mustafa Kemal'in 14 Temmuz 1922 tarihli söylevinin başka bir aktarımı bu duruma işaret eder. Teşkilat-ı Mahsusa başkanlığı yapmış ve Mütareke yıllarında Milli Müdafaa Grubu Başkanı olan emekli Albay Hüsamettin Ertürk'ün anılarına dayanan bu aktarıma göre Atatürk, Kemalist Devrim'i Fransız Devrimi ile ilişkisini de kurarak, Asya ve Afrika'daki sömürge ulusların bağımsızlık mücadelelerinin bir öncülü olarak göstermektedir:

Baylar, işte bugün 1789 Temmuzunun 14. Gününü burada kutluyoruz ve bu, Fransızların ulusal bayramı olduğu kadar henüz özgürlüklerine kavuşmamış ulusların da sevinecekleri bir gündür. (...) Türk tarihinde de istilacı orduların İzmir'den denize dökülmesi, bizim ulusal tarihimiz için dünya tarihinde yepyeni bir dönem olacaktır. Bu da artık istila için hiçbir memleketin özgürlük ve bağımsızlıklarını yok etmeğe olanak bulunmayışıdır. Eğer haksızlığa uğramış Asya ve Afrika ulusları, bizim bağımsızlık mücadelemizden bir ibret dersi almışlarsa, kendileri için pahalıya da mal olsa, bu yola gireceklerdir. Özgürlük ve bağımsızlıktan yoksun bir ulus için, yaşamanın ne anlamı, ne de zevki vardır. (...) Baylar, bizim Asya'yı ayaklanmaya ve savaşmaya sürükleyişimiz, Fransız ulusunu kahramanca hareketlere sürükleyen nedenlerden daha az kuvvetli ve daha az mantıklı değildir (Atatürk'ten aktaran Turan, 1999: 10).

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

Diğer taraftan Atatürk'ün bu yöndeki beyanatı doğru olsun ya da olmasın Kemalist aydınlar arasında "Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nin etkisinin bir benzerini Asya'da göstereceği ve bu bağlamda Asyalı sömürge uluslara örnek

oluşturacağı” (ya da oluşturması gerektiği) düşüncesinin gene de yaygın olduğunu iddia etmek mümkündür. Özellikle Şevket Süreyya Aydemir ve Kadrocular “milli kurtuluş hareketleri” eksenli düşünceleri doğrultusunda bu fikri oldukça hararetli bir biçimde savunurlar. Bu bağlamda Aydemir *İnkılap ve Kadro* şöyle der:

Fransız İhtilali'nin zaferi, Fransa'ya benzer bütün memleketlerde bu ihtilal prensiplerinin ergeç zaferi ile tamamlanabildi. Şimdi Avrupa'da meydan alan harp sonrası ihtilallerinin fikir silahları, sınırlarını aşıyor. Ve bu yaygınlaşma, bu çağdaş ihtilallerin prestijlerini sağlama yolunda kaçınılmaz bir gereklilik sağlıyor. Aynı suretle bütün milletlerin, kayıtsız şartsız istiklalini, hem millet içinde hem milletler arasındaki çelişmelerin tam olarak tasfiyesini savunan Türk Milli Kurtuluş İnkılabının da, fikir bakımından yayılış alanları araması ve bunu sağlaması, bu hareketin emniyetle gelişmesi için şarttır (Aydemir, 2011: 121).

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

Türk devriminin²⁰ bütün doğu dünyasının ilerleme ve yükselme yolundaki rolü batı dünyasını kültür ve uygarlık yoluna yöneltmek konusunda Fransız devriminin oynadığı rol kadar önemli ve etkili olacaktır. Sanmayınız ki bu sözleri söylerken fantezi düşüncelere dayanıyorum. Açık bir gerçeği yinelemekten başka bir şey yapmış olmuyorum. Gözleri olanlar ve görmek isteyenler için bu gerçek belirgindir ve ortadadır. Devriminizin kıvılcımları bütün doğunun havasını kaplamıştır. Bu kıvılcımlardan çıkacak olan ateş bütün doğu uluslarını aydınlatacak ve kamaştırarak olan gerçek nuru yaratacaktır (2004: 304-305).

Aslında Çin büyükelçisinin bu söylevinin varlığı da Tekinalp'in hiçbir referans vermemesi ya da 1911'de Çin'de de zaten bir burjuva devriminin gerçekleşmiş olduğu gerçeği gibi hususlardan ötürü bazı kuşku götürür yanlar barındırır. Ancak böyle bir söylev olsun ya da olmasın burada önemli olan

²⁰ Buradaki “Türk devrimi” tabiri bizim bu çalışmada Kemalist Devrim olarak tanımladığımız sürece işaret etmek için kullanılıyor.

Tekinalp'in ve dönemin entelijansiyasının düşüncesinde Kemalist Devrim'i Fransız Devrimi'nin Asyatik bir simetriği olarak görme eğiliminin varlığıdır. Kemalistlerin bu şekilde Kemalizm'e ve Kemalist Devrim'e, Fransız Devrimi'nin sahip olduğu türden bir evrensellik kazandırmaya çalıştığı düşünülebilir.

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

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

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

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

Kemalistlerin kendi devrimlerini Fransız Devrimi'nden ayırmaları öncelikle her ülkenin kendi özgül koşullarına uygun rejimi olduğu ya da olması gerektiği argümanı üzerinden şekillenir. Bu bağlamda Mustafa Kemal, 1 Aralık 1921'de "Bakanlar Kurulu'nun Görev ve Yetkisini Belirten Kanun Teklifi Münasebetiyle" Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) kürsüsünden "kuvvetler ayrılığı" üzerine verdiği söylevde TBMM'nin o anki yönetim biçimiyle Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan yönetim biçimleri arasında bir kıyaslamaya gider. Atatürk'e göre: "Saadet-i beşeriyesini düşünen bir takım insanlar, daima düşünmüşlerdir ki: 'Ne yapalım? Bu kuva-yi asliyeyi, bu irade-i asliyeyi, bu irade-i müstebidenin [zorbanın iradesinin] tahtı tazyikından [baskısından] tecrit edelim' (2006b: 230)". Nitekim "vücuda gelmiş bütün inkılabat" hep bu soruya cevap aranması sonucu meydana gelmiştir: "Bu inkılabatın en mühimi, malum-u aliniz, Fransız inkılabı kebiridir. İnkılabat içinde en feyizli ve en veludu [verimlisi] ve taleb-i hak nokta-i nazarından ve bütün beşeriyete, hakimiyete tesahup [sahip çıkma] fikrini vermek itibariyle fevkalade mühim olan budur" (aynı yerde). Mustafa Kemal'in buraya kadarki sözleri Kemalist aydınların Fransız Devrimi'ne olumlu ve hatta onu diğer burjuva devrimleri içerisinde ayrıcalıklı bir pozisyona yerleştiren bakışının bir örneğidir. Ancak bu övgüden sonra Fransız Devrimi'nin "yetersizliği" fikri karşımıza çıkar:

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

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

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

İngiliz inkılabından ilham notları olmasına rağmen, pek şiddetli olan Fransız inkılabı, bütün dünya için bir ışık olmuştur. Bütün dünyada zulümden, tahakkümden bıkan insanlarda kurtuluş hevesini uyandırmıştır. Fransız inkılabının ana duyuşta her yerde yaptığı müşterek aydınlatıcı tesir elbet iyi ve her yer için faydalıdır. Fakat tatbik için, rejim halinde devlet şekline girmek için, her yerin ayrı şartları, tesirlerini yapmalı idi. Halbuki her yerde bu inkılabı hemen aynen kopya etmek arzusu duyulmuştur. Fakat bir ulusun inkılabını hazır elbise gibi giyme teşebbüsü, onu tatbik eden milletler için fena neticeler doğurmuştur (Peker, 1984: 31-32).

Diğer taraftan Peker, Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasına koyduğu mesafeyle aynı eksen üzerinden Osmanlı-Türk modernleşmesi içerisindeki diğer devrimci dönüşümlerle de Kemalist Devrim arasına bir mesafe koyar ve bu hat üzerinden Kemalist Devrim'in üstünlüğü ve biricikliği tezine ulaşır:

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

Peker'in sözlerinden anlaşılan 1876 Kanun-i Esasi'si ve 1908 Jön Türk Devrimi, Fransız Devrimi'ni doğrudan taklit etme yoluna gitmiş bu yüzden de başarısız olmuştur. Diğer taraftan Kemalist Devrim böyle bir taklitçiliğe yönelmediği için bu türden bir sorunla malul değildir. Zaten Peker'in "İnkılapların şaheseri olan yeni Türk inkılabı, halktan gelen inkılapların en yücesidir" (1984: 20) şeklindeki sözleri

Kemalist Devrim'e bakış açısını özetler niteliktedir. Peker'in Kemalist Devrim'in diğer devrimlerden üstünlüğü üzerine bu güçlü vurgusu, Kemalist aydınlar arasında bir "aşırılığ" temsil etmekle birlikte kesinlikle bir "sapmayı" temsil etmez.

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

Fransa İhtilali bütün cihana hürriyet fikrini nefheylemiştir [yaymıştır] ve bu fikrin halen esas ve menba [kaynağı] bulunmaktadır. Fakat o tarihten beri beşeriyet terakki etmiştir. Türk demokrasisi Fransa ihtilalinin açtığı yolu takip etmiş, lakin kendisine has vasf-ı mümeyyizle [ayırıcı yanlarıyla] inkişaf etmiştir. Zira her millet inkılabını içtimai muhitinin tazyikat ve ihtiyacına [toplum çevresinin gerek ve gereksinmelerine] tabi olan hal ve vaziyetine ve bu ihtilal ve inkılabın zaman-ı vukuuna [gerçekleştiği zamana] göre yapar (Atatürk, 2006d: 120).

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

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

Anlaşılan odur ki Kemalist Devrim barışa yönelmesi ile Fransız Devrimi'nden ayrılmaktadır. Ancak Fransız Devrimi'nin hangi noktalarda barışa yönelmediği ya da Kemalist Devrim'in barışa yönelmişliğinin göstergeleri gibi konular demeçte yer almaz. Bununla birlikte Mustafa Kemal'in genel düşüncesi

üzerinden bazı çıkarsamalarda bulunmak mümkündür. Atatürk burada muhtemelen Kemalist Devrim'in "yurtta sulh cihanda sulh" şiarıyla hareket eden, bu nedenle de barışçı bir devrim olmasıyla Fransız Devrimi'nin bağımsız ulus-devletlerin haklarına saygılı bir anlayışı zamanla terk ederek Napolyon yönetimiyle birlikte fetihçi ve işgalci bir anlayışı benimsemesi arasındaki farkı vurgulamak istemektedir. Zira Atatürk'ün bu eksen üzerinden Napolyon'u eleştirdiği söylev ve yazıları çoktur. Örneğin yukarıda da alıntılar yaptığımız *Nutuk*'un yazılma sürecinde tuttuğu notların birinde Mustafa Kemal şöyle der: "Savaşın beklenmedik gelişmesi ve Napolyon'un politikası ilk seferlerin amaçlarını gözden kaybettirmiştir. Dünyaya özgürlük vermek isteyen Fransa yirmi yıl onu savaşın korkunç felaketleri içerisine atmış[tır]" (1998: 383-384).

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

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

taassup mukavemetiyle uğraşırken, anayurt topraklarının yabancı çizmeleri altından kurtarılması için yapılan hayat memet boğuşmalarına benzemez (1984: 21).

Peker'deki bu temanın oldukça benzeri Saffet Engin'de de görülür. Engin kitabının “Başka İnkılaplarla Mukayese” başlıklı bölümünde Kemalist Devrim ile Fransız Devrimi'ni birbirinden şu şekilde ayırıştırır:

İnkılabımızın, başka inkılaplar arasında yüksek bir yeri vardır. Fransız İnkılabı, Fransaya ve diğer milletlere (Liberte, Egalite, Faternite) prensiplerile beşeri hukuku temine çalıştı. Fransız inkılabı, ilahi hakka dayandıklarını iddia ederek hükmeden Krallık ve derebeylik devrinin reaksiyonudur; onun yerine amme hukuku ve demokrasi mefhumunu ikame etti. Fakat Fransız inkılabı, nihayet bir idare şekline, bir tazyika karşı doğmuş bir inkılabdır. Bizim 1908 inkılabımız buna az çok benzeyebilir. Fakat son İnkılabımız, bir hayat memet meselesi karşısında milletin kazandığı eşsiz bir zaferin tabii neticesi olarak doğmuştur. Türk milleti, İstiklalinin aşkile o zaferi kazandı, yine o aşk ile bu inkılabı yaptı. Fransız inkılabı esnasında, Fransanın İstiklali tehlikesi yoktu (1938a: 34-35).

Burada Engin'in ifadelerinde dikkat çeken husus Fransız Devrimi'ni bir “iç mücadele”nin ürünü olarak tanımlarken Kemalist Devrim'i bir “dış mücadele”nin ürünü olarak tanımlayarak bu ikisini birbirinden ayırmasıdır. Nitekim bu argüman, Kemalist aydınların Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında olduğunu iddia ettikleri başka bir farklılığın yansımasıdır.

Kemalistlerin Fransız Devrimi ile kendi devrimleri arasına mesafe koyarlarken en çok vurguladıkları tema toplumsal sınıflarla ilgilidir. Kemalistler “sınıf mücadelesi” kavramını oldukça olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirirler ve bu bakımdan Kemalist Devrim'in hem sınıf mücadelesinin (“iç mücadele”) bir ürünü olarak gördükleri Fransız Devrimi'nden ayrıştığını hem de bu yönüyle Fransız Devrimi'ni kesinlikle kendisine örnek almaması gerektiğini vurgularlar. Bu

düşüncenin en güçlü savunucuları Şevket Süreyya Aydemir ve Kadroculardır. Nitekim Aydemir *İnkılap ve Kadro*'da şöyle der:

Hakkın ve makulün, kurulması için mücadele eden Asambe Nasyonel [Ulusal Meclis] ihtilalcilerinin 'İnsan Hakları', bugün bize ancak, yüzlerce ülkede, yüzlerce halkın üstünde birkaç milletin ve o milletler içinde birkaç zümrenin istibdadından başka bir şey vermedi. Fransız İhtilali şartlarının muzaffer olduğu yerlerde, halkın yarısından fazlası olan gayri memnun proleterya, halkın diğer kısmına, yani üst ve hakim sınıflara karşı, bugün amansız bir mücadele içindedir. Çünkü bu ihtilal, fiiliyatta bir 'sınıf ihtilali' idi: Burjuvazinin ihtilali! Türk İnkılabı ise, bir sınıf ihtilali değildir. Ve bir sınıfın, diğer sınıflar üstünde hakimiyetine yol açacak bir nizama, bir burjuva nizamına yöneldiği gün, zaten bir inkılap olmaktan çıkar, soysuzlaşır gider... Fransız İhtilali prensiplerinin muzaffer olmayıp da, halkların gene ortaçağ kayıtları içinde bırakıldığı yerlerde ise, dünyanın dörtte üç nüfusu, yani sömürge ve yarı sömürgeler halkı, gayri memnundur. Mazlum halklar olarak bugün, bizzat Fransız İhtilalinin getirdiği dünya nizamına karşı ya isyan halinde ya isyan yolundadır. Nitekim, Türk Milli Kurtuluş Hareketi, böyle bir isyanın ta kendisidir (Aydemir, 2011: 149).

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

Şevket Süreyya Aydemir ve Kadrocular, öncesinde de belirttiğimiz üzere Kemalist aydınlar içerisinde özerk bir pozisyonu temsil ettiklerinden Aydemir'in Fransız Devrimi'ni "mazlum milletlerin" sömürgeleştirilme sürecini başlatmasıyla

suçlaması diğer Kemalist aydınlarda görülen bir argüman değildir. Ancak toplumsal sınıfların varlığı ve yokluğu üzerinden Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında yapılan ayırım diğer Kemalist aydınlarda da vardır. Örneğin Saffet Engin'e göre bu ayırım Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nden üstün olduğu bir durum işaret etmektedir:

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

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

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

ihtilali ve Türk Cumhuriyeti baylık²¹ davasının verimidir. Türk, önce ekmeği değil, baylığı istedi ve aldı²² (Bozkurt, 2008: 127).

Toplumsal sınıfların varlığının ve bu doğrultuda sınıf mücadelesinin olumsuzlanması ve reddedilmesi, aynı zamanda Kemalistlerin anti-liberal perspektifleriyle de doğrudan ilişkilidir²³. En güçlü tezahürünü Recep Peker’de gördüğümüz bu anti-liberal perspektife göre Fransız Devrimi ile birlikte gelen bireyin özgürleşmesi olgusu aynı zamanda bir takım “suistimalleri” de beraberinde getirmiştir. Parlamenter rejim, saray ve din çevreleri gibi mürteci gruplara söz hakkı

²¹ “Baylık”, mutluluk ya da huzur zenginliği anlamına gelmektedir. Bozkurt burada bu kelimeyi daha çok “manevi üstünlük” anlamında kullanıyor.

²² Her ne kadar Kemalist aydınlardan yaptığımız alıntılarla ilgili olarak sorunsalımızla ilişkili olmadıkları sürece herhangi bir yorum yapmıyor olsak da yukarıda Mahmut Esat Bozkurt’un aktardığı anekdota dair birkaç şey söylemeliyiz. Bozkurt’un bahsettiği “Erzurum halkının Atatürk’ün çevresini çevirip ‘Yaşasın Cumhuriyet’ diye bağırması” çok büyük ihtimalle doğruyu yansıtmamaktadır. Öncelikle Bozkurt anlattığı bu anekdota dair herhangi bir referans vermemiştir. Ayrıca bu olaya tanıklık etmesi de mümkün değildir çünkü Erzurum Kongresi’ne bizzat katılmamıştır (Bozkurt, 2008: 5). Atatürk de *Nutuk*’ta Erzurum Kongresi’ni anlattığı bölümde (2006a: 30-50) böyle bir olaydan bahsetmez. Son olarak zaten Erzurum Kongresi gibi Kemalist Devrim’in çok erken bir evresinde halkın Atatürk’ün etrafını çevirip “Yaşasın Cumhuriyet!” diye bağırması pek mantıklı gözükmemektedir. Bozkurt’un burada ırkçı bir bakış açısıyla Türk milletini ve devrimini yüceltmek için Fransız milletini ve devrimini yermeye çalıştığını, bunu yaparken de uydurma bir hikayeye başvurduğunu düşünüyoruz.

²³ Kemalistlerin toplumsal sınıfların varlığını reddetmesini kavramsal düzeyde anlaşılabilirliği sağlaması açısından “anti-liberal” olarak tanımlasak bile, Fransız Devrimi sürecinden de rahatlıkla gözlemlenebileceği üzere, liberal düşünürler de tıpkı Kemalistler gibi aristokrasinin tasfiyesinden sonra burjuva toplumunun kendi içerisindeki sınıf ayrımlarını görmezden gelmişlerdir (Ağaoğulları, 2011b: 612).

tanımış; “aşırı ferdiyetçilik” anarşizme yol açmış, sınıf kavgalarını körüklemiştir. İşte bu noktada Peker, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş aşamasında, Fransız Devrimi ve diğer “hürriyet inkılapları” ile birlikte gelen “suistimallerden” ders çıkarıldığını söyleyecek, liberal devlet yerine ulusal devleti, parlamentarizm yerine tek partili ve şefli ulusal siyasa, liberal ekonomi yerine sınıf kavgalarının dizginlendiği ulusal ekonomiyi önerecektir (1984: 26-34).

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

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

Öte yandan bu eleştiri, ilk bakışta sosyalist/sol karakterde bir eleştiri gibi durmakla beraber, Tekinalp’in bu eleştiriye kitabının Kemalist Altı Ok’tan birisi olan devletçiliği tartışırken yapması, söz konusu anti-liberal bakış açısının altında sosyalist bir anlayıştan çok Recep Peker’deki gibi devletin ekonomiye müdahalesini meşrulaştırmaya ve sınıf mücadelelerini dizginlemeye dönük korporatist-devletçi bir anlayışın var olduğunu göstermektedir.

Benzer şekilde Tekinalp, Recep Peker’deki “Fransız Devrimi ile ortaya çıkan özgürlüklerin aşırı olduğu” düşüncesini de paylaşmaktadır. Bu bağlamda Tekinalp, Fransız Devrimi’ni doğal haklar kuramı üzerinden eleştirir ve Kemalist Devrim’i bu

eksen üzerinden ondan ayırıştırır. Bunu yaparken CHP'nin Kültür Şubesi Şefi Necip Ali Küçüka'dan bir alıntı yapar:

Fransız devrimcileri on sekizinci yüzyılın felsefecilerinin inançlarına uyararak doğal hukuk düşüncelerine saplanmışlardı. Bu doğal haklar anlayışı bireylere uçsuz bucaksız bir özgürlük vermek istiyordu. Bu hava içinde yıkılan eski düzenin yerine yeni bir düzen kurulamadı. Sonunda düzeni kurmak için bir diktatörlük doğmuştu. Partimiz doğal haklar düşüncesinin doğuracağı derin ve korkunç sakıncaları gördüğü için bugünün bilgi temellerine de uygun olmayan doğal hukuk düşüncesine değer vermemiştir. Bizce özgürlük, eşitlik ve mülkiyet sınırları toplumun yüksek çıkarlarına bağlıdır. Bunun sınırlarını ancak o belirler (2004: 107).

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

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

Siyasal şahıslarla büyük endüstri, tecim [ticaret] sahipleri doymak bilmez bir iştahla zenginliklerini artırmak için bu sistemi [parlamentarizmi] tutmaya çabalar. Fransa gibi (hürriyet ve müsavat), erkinlik [serbestlik] ve eşitlik için aşağı yukarı iki yüz yıldan

fazla çarpışmış, dereler gibi kan dökmüş, denkli ve düzenli bir demokrasi kurmak için çalışmış bir ulusta bile parlamentarizm öyle bir şekle girmiştir ki, son yılların o ülkedeki parlamento işler incelenecek olursa artık bu kurumun çürüyüp çöktüğünü kendileri de söylemektedir. Burada Cumhurbaşkanı'nın ulusal bir bağ, derleyip toplayıcı bir 'şef' olduğu çok düşünülecek bir şeydir.

(...) Bütün yeryüzüne yayılan Fransız Büyük Devrimi, adam oğullarının [insanoğullarının] özgürlüğü adına ünlenmiş bir yüksek savaş idi. Orta devrin [ortaçağın] derebeyliğini yıkarken, kralların artan zulümlerini devirirken bambaşka bir sınıf yarattı ki bugün burjuva sınıfı da can çekişirken yine hortlayarak ayaküstü tutunmaya çalışıyor. Bugün çarpışan sermayecilik, büyük kazanç gürültüleri altında görülen utanç işler hep işte parlamentarizmin eseridir. (2008: 18).

Sonuçta Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne bakış açıları bize onların Jakobenzim'le ilişkisine dair ne söylemektedir? Öncelikle Kemalist aydınların yetiştikleri düşünsel iklimi incelerkenki vardığımız sonuca benzer şekilde bu başlıkta da ikili bir durum olduğunu görmekte ve Kemalizm ile Jakobenzim ilişkisine dair net bir yorumda bulunamamaktayız. Bir taraftan *Kadro* dergisi istisnasını saymazsak Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne olumlu bakış açısı onların Jakobenzim'e de aynı sempatiyi gösterebileceklerini akla getirmektedir. Özellikle monarşi, aristokrasi ve kurumsallaşmış din karşıtlığı ile özgürleşme, insan hakları, demokrasi ve bağımsız ulus-devletler kavramları ekseninde şekillenen bu olumlu bakış açısı Jakobenzim'le de ortak bir zeminin paylaşılabilceği izlenimini vermektedir. Aynı zamanda Kemalistlerin, bağımsız ulus-devletler, burjuva devrimi, monarşi karşıtlığı ve anayasacılık gibi kavram ve kategoriler üzerinden Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında bir takım kıyaslamalara gitmeleri ve "Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nin Asya ikizi" olduğu/olacağı şeklindeki iddiaları bu olasılığı daha da artırmaktadır. Diğer taraftansa Kemalistlerin rejim, savaş ve barış, toplumsal sınıflar, sınıf mücadeleleri temaları ve anti-liberal perspektif üzerinden Fransız Devrimi ve

Kemalist Devrim arasına koydukları mesafe ve bu doğrultuda ulaştıkları “Kemalist Devrim’in özgünlüğü ve üstünlüğü” tezi bu olasılığı azaltmaktadır.

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

I.3. KEMALİSTLERİN JAKOBENİZME BAKIŞI

Kemalist metinleri Jakobenler özelinde incelediğimizde, önceki iki başlıktaki “Kemalistlerin Jakobenizm’e öykünmesinin mümkün gözüktüğü ancak gene de bu

ihtimali oldukça azaltan etmenlerin de var olduğu” biçimindeki ikili yapının artık ortadan kalktığını ve bir çözüme kavuştuğunu görürüz. Bu çözüme kavuşma aynı zamanda yukarıda Kemalistlerin Fransız Devrimi’ne bakış açılarının bütünsel olduğuna ve onların Fransız Devrimi içerisindeki hizipleri görmezden geldikleri oranda Jakobenlere de özel bir önem atfetme olasılığının düşüklüğüne dair yaptığımız yorumumuzu da haklı çıkarmaktadır. Zira Kemalist metinleri incelediğimizde gördüğümüz Kemalistlerin Jakobenler Kulübü’ne, Jakobenizm’e ya da Robespierre, Danton gibi Jakoben şahıslara karşı büyük ölçüde kayıtsızlık içerisinde oldukları, Jakobenizm’e Fransız Devrimi’nin geneline atfettikleri türden bir önem atfetmedikleri hatta örtük de olsa onu yer yer eleştirdikleridir.

Diğer taraftan bu durumun iki tane istisnası da vardır. Bu başlıkta önce bu istisnalardan ilkinde, Selamet-i Umumiye Komitesi örneğine değinecek sonrasında ise Kemalist metinlerde son derece sınırlı yer tutan Jakobenizm’le ilişkili bölümleri tartışıp Kemalistlerin Jakobenizm’le kurduğu ilişkinin (ya da ilişkisizliğin) niteliğine değineceğiz. Nitekim Kemalistlerin Jakobenizm’e karşı kayıtsızlığının ikinci istisnası da bu bölümde, Mahmut Esat Bozkurt’un metinlerinde ortaya çıkacak. En son ise Kemalistlerin doğrudan olmasa bile dolaylı olarak Jakoben iktidar dönemine getirdikleri eleştirileri aktaracağız.

3.1. Selamet-i Umumiye Komitesi

Feroz Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*’nda devrimci ve Jakoben geleneğin hem İttihatçılar hem de Kemalistler üzerinde etkili olduğunu iddia ettiği yerde şöyle der: “‘Kardeşlik’in yerine ‘adalet’i geçirerek 1789’un düsturunu

benimsemeleri ve 1912-1913 Balkan Savaşları sırasında Ulusal Savunma ve Kamusal Selamet Komiteleri kurmaları bir rastlantı değildi” (2009: 96-97).

İttihatçıların, 1908 Devrimi’nde Fransız Devrimi’nin sloganını benimsediklerine yukarıda biz de değinmiştik. Ahmad’ın kurulduğunu iddia ettiği komitelerden Balkan Savaşları sırasında kurulan Ulusal Savunma Komitesi ise aslında bir komite olmaktan çok bir cemiyettir ve asıl ismi de “Müdafaa-i Milliye Cemiyeti”dir. Cemiyetin amacı kentlerdeki satışlar ve dağıtımları denetlemek gibi bir dolu görevle Balkan Savaşları sırasında güçlü bir “cephe gerisi” oluşturabilmektir (Zürcher, 2010: 187 ve 192). Ancak bu Cemiyet, her ne kadar ismindeki “müdafaa-i milliye” ile Fransız Devrimi sonucu ortaya çıkan “millet” ve “vatan” kavramlarına gönderme yapıyorsa da onun Fransız Devrimi sürecinden esinlenilmiş bir cemiyet olma ihtimali gene de düşüktür. Zira Fransız Devrimi’nde de “vatan savunması” fikri ön plana çıkmış ve gerçekten de “Genel Güvenlik Komitesi” (*Le Comite De Surete Generale*) isimli bir komite kurulmuş olmasına rağmen doğrudan “Ulusal Savunma Komitesi” isimli bir komite ya da “Müdafaa-i Milliye Cemiyeti”nin işlevleriyle donanmış bir cemiyet yoktur.

Diğer taraftan Kamusal Selamet Komitesi için aynısı iddia edilemez. Ancak Ahmad’ın buradaki yanlışı bu komitenin Balkan Savaşları’nda kurulduğunu iddia etmesidir zira Kamu Selameti Komitesi, ya da asıl ismiyle Selamet-i Umumiye Komitesi aslında Bağımsızlık Savaşı sırasında kurulmuştur (Demirel, 2011: 381). Nitekim bu komitenin ismi gerçekten de Konvansiyon Meclisi’nde 6 Nisan 1793’te kurulan “Kamu Selameti Komitesi” (*Comite de Salut Public*) ile aynıdır. Kamu Selameti Komitesi’nin Fransız Devrimi sırasında (Kemalist Devrim’e benzer şekilde) dış tehdidin doruğuna ulaştığı bir sırada kurulan, Jakobenlerin devrimci yönetimiyle

özdeşleşmiş bir komite olduğu düşünülduğünde burada Kemalistlerin Jakobenlere doğrudan güçlü bir atıf yaptıkları rahatlıkla iddia edilebilir. Nitekim bu komite üzerine gördüğümüz en ayrıntılı çalışmayı yapan Ahmet Demirel de bu komitenin isminin Fransız Devrimi'nden esinlenilerek bu şekilde koyulduğunu belirtir (2011: 381).

Selamet-i Umumiye Komitesi isim benzerliğinin yanında işlevleriyle de Jakoben iktidar döneminin Kamu Selameti Komitesi ile önemli benzerlikler gösterir. Ayrıca Selamet-i Umumiye Komitesi'nin bir gizli örgüt olması Kemalizm'in sol Jakobenezm ile ilişkisine dair de önemli bir olgudur. Ancak biz bu bölümde sadece Kemalistlerin Jakobenlere isimsel bir atıf yaptıklarını belirtmekle yetinecek ve bu iki önemli konuyu ilerleyen bölümlerde tartışacağız.

3.2. Kemalistlerin Jakobenezm'e Kayıtsızlığı

Selamet-i Umumiye Komitesi örneğini düşündüğümüzde Toynbee'nin, Bağımsızlık Savaşı Ankara'sındaki entelijansiyanın, yeni Türk devletinin kurulma aşamasında 1789 Fransız Devrimi'nden oldukça etkilendiği; 1923 Ankara'sında, Fransız Devrimi ruhunun "suyun yüzünü hala dalgalandırmakta olduğu" ve hatta o yıl Ankara'yı ziyarete gelmiş Batılı bir gözlemcinin "Paris'te 1789-1795 yılları arasında etkili olmuş havayı bilmeden 1920'den beri gelişen Türkiye'yi anlamının olanaksız olduğunu" belirtmesi gibi iddialarının (2009: 23 ve 170-171) abartılı yönler taşısa bile genel olarak doğru olduğu iddia edilebilir. Nitekim bu argüman bir adım daha ileri götürülerek Kemalistlerin Jakobenlere açık bir öykünme içerisinde oldukları da öne sürülebilir. Ancak Kemalistlerin 1923 sonrasındaki eylem ve

söylemlerine baktığımızda gördüğümüz, bize Selamet-i Umumiye Komitesi örneğinin bir istisna olduğunu göstermektedir.

Gerçekten de Kemalist metinleri Fransız Devrimi değil Jakobenzm (ve onunla bağlantılı şahıslar ve kavramlar) üzerinden bir analize tabi tuttuğumuzda bu düşüncemizin doğruluğu açıkça ortaya çıkar. Kemalist metinlerden *Nutuk*, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, *Atatürk'ün Resmi Yayınlarına Girmemiş Söylev*, *Demeç*, *Yazışma ve Söyleşileri*, Afet İnan'ın *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in El Yazıları*, Şevket Süreyya Aydemir'in *İnkılap ve Kadro* (ve *Kadro* dergisi), Ahmet Ağaoğlu'nun *Devlet ve Fert*, Recep Peker'in *İnkılap Dersleri*, Tekinalp'in *Kemalizm*, ve Şeref Aykut'un *Kamalizm* kitaplarında Jakobenzm'e, Jakobenzler Kulübü'ne, bu Kulüp'ün üyesi Robespierre, Saint-Just ya da Danton gibi herhangi bir şahsiyete hiçbir şekilde hiçbir atıfta bulunulmamıştır. Hatta Atatürk'ün *Nutuk* ve içerisinde Atatürk ve Recep Peker'in de yazılarının olduğu Afet İnan'ın *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in El Yazıları*'nda Fransız Devrimi'ne dahi hiçbir atıf yoktur²⁴. Nitekim saydığımız tüm bu kitaplardan, *Nutuk* ile *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in El Yazmaları* dışında, Fransız Devrimi ile ilişkili olarak defalarca alıntı yapmış olduğumuz düşünüldüğünde, Fransız Devrimi içerisindeki ayrı hizipleri görmezden gelici bir yaklaşıma sahip olmalarıyla ilişkili olarak Kemalistlerin Jakobenzlere karşı bir kayıtsızlık içerisinde olduklarını iddia etmek mümkün gözükmemektedir.

²⁴ Nutuk tarihsel bir metin olduğu için Fransız Devrimi'ne atıf olmaması anlaşılabilir ama *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in El Yazmaları* kitabında “millet”, “devlet” ya da “hürriyet” gibi Fransız Devrimi ile bağlantılı birçok konu olmasına rağmen Fransız Devrimi'ne hiçbir atıfta bulunulmamış olması şaşırtıcıdır.

Kemalistlerin Jakobenlerden haberdar olduklarını gösteren bazı örnekler de bu argümanımızı destekleyici niteliktedir. Örneğin *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*'da aktarıldığına göre Atatürk, Herbert George Wells'in *Cihan Tarihinin Umumi Hatları* isimli kitabını okurken kitabın 4. Cildinde Robespierre'in son söylevlerinden birine işaret koymuştur. Genel olarak Atatürk'ün okuduğu kitapların yanına koyduğu özel işaretlerin ve fotoğrafların olduğu bu kitaptan anlaşıldığına göre Atatürk, çok önemli bulduğu yerlerin altını çizmekte, yanına işaretler koymakta ve bir takım notlar düşmektedir. Görece daha az önemli gördüğü kısımların yanına ise düz dikey çizgi ya da çizgiler çekmektedir. Bahsettiğimiz bu metin daha çok ikinci kategoriye yani “önemli ama daha az önemli” kategorisine girmektedir. Çizgi çekilen kısım şu şekildedir:

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

Aynı zamanda yukarıdaki alıntının öncesinde, 31 Mayıs’a kadar Jirondin – Jakobin çekişmesine sahne olan, 31 Mayıs’tan sonra ise Jakobin iktidarının var olduğu 1793 yılı için “1793’te Fransız devriminin halka sağladığı yararlar işaretlenmiştir”, alıntıdan sonra ise “Robespierin meclisteki çaresizliği işaretlenmiştir” denmektedir. Aynı zamanda yukarıdan yaptığımız alıntı sayfa 100’e aittir ve kitapta Atatürk’ün 90, 92, 94-97, 101-111. sayfalara da işaret koyduğu belirtilmiştir ki bu sayfa numaralarının da Jakobinlerden bahsetme ihtimali yüksektir.

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

Kendini eski kanunlara bağlayıp mazi ile ittisalini [temasını] muhafaza etmek isteyen bir kimse, asri bir devlet dahi tesis edemez. Napolyon polis nazırı Fouchet'nin hayatını bildiği halde, onu mevkiinde ipka etmiştir [yerinde tutmuştur], bundan manada kendisinin en büyük düşmanlarına itimat etmesi, cinnetten başka bir şey tefsir edilemez (2006d: 124).

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

Kemalistler Jakobenlere karşı kayıtsız olduklarından onların Jakobenlerle kurdukları ilişki ancak dolaylı yoldan yapılan bir takım atıflardan çıkarsanabilmektedir. Örneğin Mustafa Kemal'in öncesinde değindiğimiz Fransız Devrimi'nin bağımsız ulus-devletlerin karşılıklı egemenlik haklarına saygı gösteren barışçıl yönüne önem vermesi, diğer taraftan Napolyon dönemiyle birlikte Devrim'in işgalci ve fetihçi bir hal almasını eleştirmesi, Jakobenlerin de Fransız Devrimi

sürecinde yer yer savaş-karşıtı bir tavır takındıkları düşünüldüğünde, örtük de olsa bir Jakobenzm destekçiliği olarak yorumlanabilir. Ne var ki Atatürk, bu türden argümanlarını sunarken hiçbir şekilde Jakobenzmlere doğrudan atıf yapmış değildir.

Kemalistlerin Jakobenzmlere karşı kayıtsızlığını gösteren belirgin örneklerden bir tanesi de Atatürk'ün ve diğer Kemalist aydınların metinlerinde ya da söylevlerinde Danton ya da Robespierre gibi isimlerden neredeyse hiç bahsedilmiyor olmasına rağmen Napolyon'dan oldukça sık bahsediliyor olmasıdır. Öncesinde kısmen değinmiş olmakla birlikte bu bağlamdaki örnekler daha da artırılabilir. Örneğin Atatürk, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde yazdığı bir mektupta Almanların savaş stratejisi ile Napolyon dönemi savaş stratejileri arasında bir takım paralellikler kurar (Aydemir, 2012a: 184). Bağımsızlık Savaşı'nın hemen ertesindeki bir demecinde Napolyon'u "hiç sevmediğini" söyler. Gene bu dönemlerde yaptığı bir konuşmada gene Napolyon'dan bahsederek onu eleştirir. 1930 yılında verdiği bir mülakatta Napolyon'u eleştirmesine rağmen onunla ilgili bir kitabın çevrilmesi talimatını verdiğini söyler²⁵ (aktaran Parla, 2008b: 202, 217 ve 234; Aydemir, 2012c: 420 ve 454).

²⁵ Kemalistlerin hangi düşünürlerle ve düşünce akımlarına önem verdiklerini anlamının en iyi yollarından bir tanesi bu dönemde çevrilen kitaplara bakmaktır. Örneğin Zafer Toprak, Emile Durkheim'ın birçok kitabının Kemalist aydınların girişimiyle İngilizce'ye dahi çevrilmeden Türkçe'ye çevrildiğini söyler (aktaran Aysever, 2014). Diğer taraftan Taner Timur'un belirttiğine göre Jakobenzmlerin sadece taşra örgütleri için yazılan kitap sayısı 300'ü geçmiştir (2011: 27). Nitekim bunların bir bölümünün 1930'ların öncesinde yazılması kuvvetle muhtemel olmasına rağmen Kemalistlerce ya da bizzat Atatürk tarafından Jakobenzmlere dair herhangi bir kitabın çevrildiğine ya da çevrilmesi için talimat verildiğine rastlamış değiliz.

Fransız Devrimi'nde Jakobenlerdense Napolyon'un vurgulanması Saffet Engin'in çeşitli burjuva devrimlerinin liderlerini kıyasladığı şu alıntıda daha net ortaya çıkar:

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

Burada açıkça görülmektedir ki Engin, her ülkenin burjuva devrimlerindeki önemli liderlerini sayarken Fransız Devrimi için Robespierre, Marat, Danton gibi Jakoben liderler yerine Napolyon'un ismini anmaktadır. Ayrıca Engin, Mustafa Kemal'i ülkelerinin devrimci süreçlerinde önemli roller üstlenmiş askeri liderleriyle kıyaslamayı daha uygun görmüştür.

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

Kemalist kurucu kadronun eserlerinde Jakobenlere doğrudan yapılan tek atıf Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilali* isimli kitabındadır. Ancak bu eserde de Jakobenler Fransız Devrimi içerisindeki diğer hiziplerden ayrılmış, belirli bir ideolojik söyleme sahip radikal bir kanadın, kulübün ya da hizbin devrimci özneleri

olarak konumlandırılmazlar. Hatta “Jakoben” sözcüğü bile Bozkurt’un tüm kitabı boyunca sadece bir kez geçer (ki bu, burada incelediğimiz Kemalist aydınların eserleri içerisinde “Jakoben” sözcüğünün geçtiği tek örnektir). Söz konusu atıfta Rousseau’nun Jakobenler üzerindeki etkisi belirtilir: “Lenin, Rousseau’nun tam zıddıdır. İkisi de ihtilalci. Fakat Rousseau yapmıyor, yazıyor. Lenin hem yazıyor, hem de yapıyor. Bununla beraber, Rousseau’nun Sosyal Bağıt’ı [Toplum Sözleşmesi] jakobenler elinde mukaddes kitap hükmünü sürdürdü. Ve bütün dünya rejimlerinin kaderini tayinde etkili oldu” (Bozkurt, 2008: 118).

Bozkurt’un kitabında diğer Kemalist metinlerin aksine Jakoben liderlerin isimleri sıkça geçer. Örneğin kitapta Danton ve Robespierre’le ilgili bir takım anekdotlar anlatılır:

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

Aynı şekilde kitapta: “İhtilalci, gericileri asla affetmemelidir. Bunlara göz yummak, ihtilale kıymak demektir. Danton’un zayıf yeri burası idi. Robespier, haklı olarak, Danton’a bu gevşekliğinden dolayı gücenik idi. Robespier haklı idi. Çünkü Danton’un bu zaafı, Fransız ihtilaline oldukça pahalıya mal oldu” (Bozkurt’tan aktaran İnsel, 2011: 675) biçiminde ifadeler yer alır.

Bozkurt’un Kemalist Devrim ile Fransız Devrimi arasında cumhuriyet düşüncesi üzerinden kurduğu paralellik örtük de olsa Jakobenizm destekçiliği bağlamında önem taşır. Bu bağlamda Bozkurt kitabının bir bölümünde, Türkiye’de cumhuriyetin ilan edilmesi sürecini Fransız Devrimi üzerinden meşrulaştırmaya

çalışır. Bozkurt'un aktardığına göre Rauf (Orbay) Cumhuriyet'in ilan edilme sürecinde *Vatan* gazetesine "milletin emrivakiler karşısında bırakıldığı"ndan yakınmaktadır. Ancak Bozkurt'a göre Fransa'da da cumhuriyet düşüncesi herkes tarafından benimsenmemiştir. Vendee, Lyon gibi kentlerde ayaklanmalar çıkmış, yabancı memleketlere yüz binlerce mülteci kaçmış, giyotinde binlerce kafa kopartılmıştır. Hatta ihtilal ilk patlak verdiğinde Fransa'da cumhuriyetten bahseden bile yoktur (2008: 126). Bu şekilde Bozkurt, Orbay'a cevaben "zaten bir ülkenin tamamı cumhuriyet iste(ye)mez, mutlaka (Bozkurt'un kendi değişiyile) kaytaklıklar (döneklikler) yapanlar çıkar" demek istemektedir. Bu da, Jakoben iktidar döneminin önemli unsurları olan cumhuriyetçiliğe, karşı-devrimci Lyon ve Vendee ayaklanmalarının bastırılmasına ve giyotinle yapılan idamlara destek verilmesi suretiyle dolaylı bir Jakobenizm destekçiliği olarak düşünülebilir.

Aslında Kemalist aydınlar arasında Jakoben devrimcilere yapılan tek atfın ve onlara örtük de olsa destek çıkmanın sadece Mahmut Esat Bozkurt'un kitabında olması tesadüf değildir. Bozkurt 1930'larda *Halk Dostu* isimli bir gazetede yazılar yazmıştır. Burada dikkat çekici nokta, ismi *Halk Dostu* olan gazetenin, Fransız Devrimi'nin radikal devrimcilerinden Marat'ın çıkardığı *L'Ami de People*'in ismiyle aynı anlama gelmesidir. Hatta Marat'nın *L'Ami de People*'de yolsuzluklarla yaptığı mücadele ile ün salmasına benzer şekilde Bozkurt'un da *Halkın Dostu*'ndaki yazılarının odak noktası yolsuzluklardır. Nitekim bu benzerlik, gazetenin isminin doğrudan Marat'ya yapılan bir atıfla bu şekilde koyulduğunu göstermektedir (Uyar, 2011: 215).

Marat'ya yapılan atıf, Bozkurt'un *Atatürk İhtilali*'nde örtük de olsa Jakobenizm destekçiliği olarak yorumlanabilecek sözleri ile birlikte düşünüldüğünde

ortada bir Jakobenzim hayranlığı olduğu kanısına yol açabilir. Nitekim günümüzde sol Kemalist çizgiyi temsil eden kesimlerin hem Jakobenzim ve Kemalizm arasında bir benzerlik olduğunu vurgulamaları hem de bu kesimlerin Mahmut Esat Bozkurt'a Kemalist entelijansiya içerisinde ayrı bir önem atfediyor olmaları tesadüfi değildir. Ancak Bozkurt, eserinin hiçbir yerinde Jakobenzim'den ayrı bir ideoloji ya da düşünce formu olarak söz etmemekte, Locke'tan Lenin'e kadar birçok düşünürü analiz etme girişiminde bulunmasına ve bu şahsiyetlerin düşünceleri ile Kemalizm arasındaki birtakım benzerlik ve farklılıklara değinmesine karşın hiçbir şekilde Kemalizm ile Jakobenzim arasında bir bağ kurmaya çalışmamaktadır. Nitekim bu durum bize Robespierre ya da Danton'a yapılan atıfların Jakobenzim adında ayrı ve özerk bir ideolojiden çok kişilerin şahsına yapıldığı izlenimi vermektedir. Ayrıca öncesinde de değindiğimiz gibi Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*'nde "ilerici" olduğunu düşündüğü her uygulamayı şu ya da bu biçimde zaten övmektedir. Bu şekilde Bozkurt'un Danton'u ya da Robespierre'den övgü dolu sözlerle bahsetmesinin de ayrı bir önemi var gibi gözükmemektedir.

Diğer taraftan Mahmut Esat Bozkurt'ta bir tür Jakobenzim hayranlığı olduğunu kabul etsek bile bu durumun Kemalist aydınlar arasında istisnai bir durum oluşturduğu da oldukça açıktır. Zira yukarıda da değindiğimiz üzere, Kemalist kurucu kadronun başta Mustafa Kemal olmak üzere diğer üyelerinin söylev, demeç ve yazılarında genelde Jakobenzimlere, özelde ise Robespierre, Danton ya da Saint-Just gibi Jakobenzim isimlerine neredeyse hiçbir atıfta bulunulmamıştır. Nitekim Kemalist metinlerde Jakobenzim'e yapılan kasıtsız ve dolaylı göndermeler de sadece Mahmut Esat Bozkurt'ta gözlemlendiğimiz gibi olumlu yönde değildir.

3.3. Kemalist Metinlerde Zımni Jakobenzm Eleştirisi

Kemalistlerin Fransız Devrimi'ne bazı eleştirilerini ve bu bağlamda iki devrimci süreç arasına koydukları mesafeyi, örtük de olsa önemli bir Jakobenzm eleştirisi olarak yorumlamak mümkündür. Kemalistlerin bu eleştirileri aynı zamanda öncesinde de değindiğimiz onların, toplumsal sınıfların varlığını yadsımlarıyla ilişkili olarak anti-liberal perspektiflerinin bir devamı niteliğindedir. Kemalistlere göre Fransız Devrimi, bireyci düşünce doğrultusunda “başboş” bir şekilde gelişmiş, belirli bir “cephe birliği” ve “kolektif ruh” biçiminde tezahür edememiştir. Bu bağlamda Şevket Süreyya Aydemir şöyle der:

Fransız İhtilali'nde heyecan, sokakta bir sel gibi akardı. Fakat bu heyecan selinde sokağın, yani ayrılığın, başboşluğun, hulasa ilkel endividüalizmin [bireyciliğin] mutabık kalınmış olmayan ihtilal prensiplerinden ziyade, kendi ruhi şevkinin, serbest cilvesine esir olarak, mücadelesinde fert kahramanlıklarının şaheserlerini verdi. Fakat mahiyeti belirli hedeflerin arızasız elde edilebilmesi için, kollektif bir ruh disiplini göstermedi (2011: 232).

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

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

de imparatorluk idaresi şeklinde, ilk reaksiyonunu vererek, Restorasyona çıkan yolu bizzat açmıştır (2011: 241).

Bu şekilde Aydemir, açıkça dile getirmese de “öncü kadro” teması üzerinden Kemalist Devrim’i Fransız Devrimi’nden daha üst bir konuma yerleştirir. Zira Fransa’da devrim kadroları birbirleriyle rekabet etmiş ve bu da gerici iktidarların önünü açmıştır. Halbuki Kemalist Devrim, bir tür “cephe birliği” içerisinde olmuş, birbirleri ile sebepsiz rekabet içerisine girmemiş bu da Devrim’in akıbeti için daha olumlu sonuçlar doğurmuştur. Aydemir’in “öncü kadro eksikliği” sebebiyle Fransız Devrimi’ndeki iç mücadelenin ve Jakoben iktidar döneminin önemli bir unsuru olan terörün olumsuzlanması şu sözlerde de açıktır:

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

Aydemir burada adeta Fransız Devrimi karşıtı muhafazakar Edmund Burke’ü andırırçasına Fransız Devrimi’ni kitlelerin “başbozuk” bir takım hareketleri olmakla itham etmektedir. Diğer taraftan, öncesinden de belirttiğimiz gibi Aydemir’in düşünceleri genelde Kemalist aydınlardan daha özerk bir pozisyonda konumlanmasına rağmen, Fransız Devrimi’ni bir tür “başbozukluk”, Kemalist Devrim’i ise tam tersi “cephe birliği içinde” görme eğilimi, Kemalist aydınların diğerlerinde de vardır. Örneğin Saffet Engin, Aydemir’in de vurguladığı “şuur” kavramı üzerinden benzer bir temayı işler:

Fransa’da inkılap şuursuz başladı ve şuursuz bir cereyanla gitti. Onun içindir ki, birçok facialar ve cereyanlarla doludur. Onun içindir ki, elden ele, devirden devire geçti. Millet’in şuur’lu vicdanından, istiklalinin muhafazasına matuf olan [yönelen] bir azimden, bir aşktan doğmamıştı, Cumhuriyetten İmparatorluğa, İmparatorluktan Krallığa, Krallıktan yine İmparatorluğa ilah... dolaşıp durdu. Bilhassa bu bakımdan bizim inkılabımız, Fransız inkılabının üstünde görülmeğe layıktır. Çünkü bizim inkılabımız şuur’lu olarak, eski rejimin tehlikelerini, ve hayatımızı tehdit edecek bir mahiyette olduğunu görerek planlı bir tarzda yaptık. Daha doğrusu attığımız adımların ve ne yaptığımızın farkında idik (1938a: 35).

Diğer bir deyişle Engin’e göre Fransız Devrimi belli bir plan-program dahilinde yapılmadığı için bir çok kan dökülmüş ve bu “plan-programsızlık” aynı zamanda karşı-devrimin önünü açarak sürekli bir rejim değişikliğine yol açmıştır (ki bu bakış Aydemir’in yukarıdaki sözleriyle oldukça uyumludur). Halbuki Kemalist Devrim belirli bir “şuurluluk” ve “bilinçlilik” ürünü olduğu için bu tür durumlara sebebiyet vermemiştir. Engin’de Fransız Devrimi’nin “plan-programsızlık” üzerinden Kemalist Devrim’den ayrıştırılması şu sözlerde de görülür:

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

Aydemir ve Engin’e benzer şekilde öncesinde örtük olarak Jakobenzim destekçiliği olarak yorumlanabilecek argümanları belirttiğimiz Mahmut Esat Bozkurt da Fransız Devrimi sürecinde liderler ve hizipler arasındaki

saflaşmaları ve kanlı hesaplaşmaları eleştirir, öncesinde devrimci liderlere getirdiği övgü dolu sözlerle çelişen bir biçimde bu defa devrimci liderleri sert bir şekilde eleştirir:

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

Demek ki Bozkurt'a göre devrimlerde feragat, zeka ve bilgi çok önemlidir. Fransız devrimcileri ise fedakar olmalarına rağmen “zeka bakımından su götürür”(!) oldukları için şefler birbirleriyle mücadele içerisine girmiş ve Fransız Cumhuriyeti başarısızlığa uğramıştır.

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

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

Diğer taraftan vardığımız bu sonuç bazı soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir. Bunlardan bir tanesi Kemalistlerin İttihatçılarla ilişkilerinde ortaya çıkar. İdeolojilerinin içeriği kuramsal düzeyde benzesin ya da benzemesin, İttihatçıların Jakobenlere atıfta bulunmaktan çekinmediklerine yukarıda değinmiş ve bunun bazı örneklerini de vermiştik. Bu bağlamda şöyle bir soru sormak mümkündür: İttihatçılar ve Kemalistler aynı düşünsel ortamdan gelmişler, aynı kaynaklardan beslenmişlerdir. Nitekim İttihatçılıkla Kemalizm arasında önemli süreklilik ilişkileri ve benzerlikler vardır. Öyleyse neden İttihat ve Terakki üyeleri Fransız devrimcilerine ve Jakobenlere doğrudan atıf yapmakta, onlara

öykündüklerini belirlemede tereddüt etmezken Kemalistler bırakalım Jakobenlere doğrudan atıf yapmayı Fransız Devrimi'ne dahi belirli bir mesafeye yaklaşmışlardır? Örneğin Mısır modernleşmesinin önemli isimlerinden Enver Sadat anılarında Danton ya da Robespierre gibi figürlerden etkilendiklerini yazabilmektedir (Timur, 2008: 329). Diğer taraftan günümüz Kemalizm literatüründe bu kadar Jakobenizm-Kemalizm özdeşleştirilmesi olmasına rağmen Atatürk'ün ya da diğer Kemalist aydınların Jakobenlere bu kadar ilgisiz olmaları, metinlerinde, söylev ve demeçlerinde neredeyse hiç bahsetmemiş olmaları son derece ilginç bir tablo ortaya koymaktadır.

Öncelikle bu durumun herhangi bir bilgi eksikliğiyle açıklanamayacağı açıktır. Buraya kadarki anlattıklarımızdan Kemalist kadroların öyle ya da böyle Fransız Devrimi tarihine hakim oldukları rahatlıkla gözlemlenebilir. Örneğin yukarıda aktardığımız üzere Atatürk'ün Robespierre'in son söylevini okuduğunu biliyoruz. Bu bağlamda Atatürk, 14 Temmuz 1922 tarihli söylevinde ünlü Fransız tarihçi Jules Michelet'in kitaplarından Konvansiyon Meclisi dönemindeki Valmy ve Jemappe muharebelerine atıfta bulunur (1998: 148-150). Ancak nedense çok önemli olmasına rağmen Jakobenlerin bu süreçlerdeki rollerinin altını çizme gereği duymaz. Benzer örnekler diğer Kemalist aydınlar için de verilebilir.

Bu bağlamda Kemalist figürler Mahmut Esat Bozkurt örneği dışında söylev ve metinlerinde Jakobenlere karşı neredeyse tamamen kayıtsızlarken, Jakobenlere doğrudan bir atıf olduğu açık olan Selamet-i Umumiye Komitesi'nin varlığını nasıl açıklamak gerektiği de sorulabilir. Çelişkiymiş gibi gözükse de bu durumun açıklaması İttihatçılarla Kemalistler arasındaki ilişkide yatmaktadır. Zira Selamet-i Umumiye Komitesi'nin kurulduğu Bağımsızlık Savaşı esnasında -Komite'nin tam olarak

kurulma tarihi ilkbahar 1922'dir (Demirel, 2011: 382)- henüz Kemalistlerin İttihatçılardan tam anlamıyla bağımsızlaşarak kendi hegemonyalarını kurmaları ve bu doğrultuda Kemalizm adında özerk bir ideolojik alan yaratmaları söz konusu değildir. Nitekim 1925-1926 tasfiyelerine kadar da tam olarak mümkün olmayacaktır. Diğer bir deyişle Kemalistler 1922 yılında aslında hala birer İttihatçıdır. Bu yüzden de tıpkı İttihatçılar gibi Kemalistlerin de bu dönemde Jakobenlere atıf yapmış olmaları aslında şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla Selamet-i Umumiye Komitesi Jakobenlere doğrudan önemli bir atıf olmakla birlikte, Kemalistlerin henüz İttihatçılıktan bağımsızlaşamamış bir döneminde ortaya çıkmıştır ve Kemalistlerin sonradan Fransız Devrimi'ne bakış açıları ve Jakobenlere kayıtsızlığı ile birlikte düşünüldüğünde bu durum, İttihatçılığın izini taşıyan bir istisna gibi gözükmektedir.

Bu noktada Kemalistlerin milliyetçi yönleri de önemli husus olarak karşımıza çıkar. Kemalistler, Bağımsızlık Savaşı esnasında henüz Türk milliyetçisi kimliklerini çok vurgula(ya)mazlar. Bu bağlamda milliyetçi düşünce ön plana çıkmadığı oranda Fransız Devrimi ve Jakobenlerin Kemalistler için bir referans noktası olması daha kolay olmuş gibi gözükmektedir. Zira Tanıl Bora'nın da belirttiği gibi Cumhuriyetle birlikte Türk kimliği inşa sürecinde "kendine mahsus yol" (*sonderweg*) izlendiği iddiası Türk milliyetçiliğinin önemli unsurlarından birisi olmuştur²⁶ (2012: 17-18). Bu bağlamda ne zaman ki Bağımsızlık Savaşı ertesinde kademeli olarak milliyetçi ideoloji kendini göstermiş, Atatürk'ün kendi deyimiyle "biz bize benzeriz" anlayışı

²⁶ Bora'nın bu argümanı bizim, Kemalistlerin kendi devrimlerinin özgünlüğüne (ve üstünlüğüne) inandıkları yönündeki görüşlerimizle de son derece uyumludur.

(aktaran Peker, 1984: 34) daha bir vurgulanır olmuş, Fransız Devrimi ve Jakobenler de bir referans noktası olmaktan çıkmaya başlamıştır.

Milliyetçi ideolojinin yükselişi ile birlikte Fransız Devrimi'nin referans noktası olmaktan çıkmaya başlaması Kemalist aydınların kendi söylev ve metinlerinden de gözlemlenebilir. Atatürk'ün 1920'lerdeki (özellikle başlarındaki) söylevlerinde Fransız Devrimi'ne oldukça olumlu ve övücü bir yaklaşım gözlenirken, Kemalist aydınların, tamamı 1930'larda yazılan kitaplarına baktığımızda, Kemalist milliyetçiliğin radikallik dozunun bu dönemde artmasıyla ilişkili olarak Fransız Devrimi'ne olumlu bakış açısı tam olarak kaybolmamış olsa bile onunla araya koyulan mesafenin gittikçe arttığını görürüz. Atatürk de örneğin 1922'de Fransız Devrimi'nden çok olumlu bir biçimde bahsederken 1928'de verdiği demecinde –olumlu bakış kaybolmamakla birlikte- Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında bir mesafe koyma gereği duymuştur.

Bu durum İttihatçıların Jakobenlere atıf yapmaktan çekinmezken Kemalistlerin neden bu kadar ilgisiz kaldıklarını da açıklayan bir durumdur. Aslında İttihatçılar da özellikle 1913'ten sonra milliyetçi ideolojinin etkisindeydiler ancak belirli bir ulus-devlet kurma projesi kapsamındaki Türk milliyetçiliği ideolojisinin 1930'larda radikal bir boyuta taşınmasıyla birlikte Kemalistler arasında “biz bize benzeriz” anlayışı iyice belirginleşmiştir. Nitekim Kemalistlerin bu dönemde kendi metinlerinde Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi dahil dünyadaki hiçbir devrime benzemediğini iddia etmeleri ve sürekli olarak kendi devrimlerinin üstünlüğünü vurgulamaları da bu argümanımızı desteklemektedir. Bu bağlamda Kemalist kurucu kadrodaki şahıslara o dönemde “Jakoben” oldukları söylense “biz bize benzeriz” şiarınca bunu en başta kendilerinin reddedeceğini iddia etmek dahi mümkündür.

Diğer taraftan şöyle bir durum vardır: Kemalistler milliyetçi ideolojinin de etkisiyle kendi devrimlerinin biricikliğine o kadar inanırlar ki aralarındaki birçok süreklilik unsuruna rağmen 1908 Jön Türk Devrimi ile dahi aralarına bir mesafe koyar ve kendi devrimlerinin 1908 Devrimi'nden tamamen farklı ve hatta ondan üstün olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla Kemalistler, milliyetçi ideolojiyi ve “biz bize benzeriz” anlayışını benimsedikleri ve kendi devrimlerinin orijinalliğine inandıkları ölçüde gerçekten Jakobenlere karşı bir hayranlık besliyor veya onlara öykünüyor olsalar bile bu durumu reddedebilir ya da Jakobenzizm ile kendi ideolojileri arasındaki benzerlikleri görmezden gelmiş olabilirler. Aynı şekilde doğrudan bir öykünme durumu olmasa bile tarihsel olarak Kemalizm'in Türk modernleşmesinde oynadığı rol Jakobenzizm'in Fransız modernleşmesinde oynadığı rol ile yapısal bir takım benzerlikler gösteriyor da olabilir.

Dolayısıyla Kemalist aydınların Jakobenzizme karşı kayıtsız olmaları, Jakobenzizm ile Kemalizm arasında ilişkisellik olmadığına dair çok önemli bir bulgu olmasına rağmen tek başına yeterli değildir. Bu noktada sorulacak soru Kemalistlerin kendilerine rağmen, yani kendileri neredeyse hiçbir doğrudan referans vermemiş olmalarına rağmen Jakobenziler ile ideolojik düzeyde bir benzerliklerinin olup olmayacağıdır. Bunun içinse “Giriş” bölümünde belirttiğimiz “eylem-söylem kuralı” uyarınca Kemalistlerin söylemlerinin yanında eylemlerine de bakmalı ve bu bağlamda bir Jakobenzizm benzerliğinin olup olmadığı araştırılmalıdır.

II. DEVRİM VE RADİKALİZM

Jakobenizm ile Kemalizm arasında literatürde kurulan paralelliklerin önemli bir kısmı “devrimcilik” ve “radikalizm” kavramları üzerine temellenir. Örneğin Ahmet İnel: “Jakoben/radikal Kemalist dar bir akım dışında, Atatürkçü düşünce sistemi olarak kendini tanımlayan merkez Kemalist düşün içinde Aydınlanma hareketi güçlü bir referans olmaktan çıktı” diyerek (2011: 18) hem “Jakoben” sözcüğünü “radikal” anlamıyla kullanır hem de bu anlamıyla onun Kemalizm’le ilişkisini kurar. Farklı bir perspektiften Attila İlhan ise “Müdafaa-yı Hukuk’un inkılapçı heyecanı [ve] Jakoben cumhuriyetçilik rüzgarlarının olanca hızıyla estiği, 1920’li yıllar”dan bahsederek (2011: 523) bir anlamda “Jakoben” sözcüğünü “radikal devrimci” anlamıyla Kemalizm’i niteleyici olarak kullanır. Sina Akşin de “Jakobenlikten, devrimcilikten başka çare yok” diyerek Attila İlhan’a benzer bir eksen üzerinden Kemalizm’e gönderme yapar (aktaran Maraşo, 2011: 33).

Gerçekten de Hobsbawm’ın belirttiği gibi Jakobenlerin adları hemen her yerde “radikal devrim”in simgesi haline gelmiştir (2012: 73). Ancak Kemalistleri “radikal devrimci” olarak nitelendirmek amacıyla “Jakoben” sıfatının kullanılması Kemalizm’e dair literatürde yaygın olmasına rağmen bunun ne derece anlamlı olduğu, diğer bir deyişle Jakobenizm’le kıyaslandığında Kemalizm’in ne kadar “devrimci” ve ne kadar “radikal” olarak nitelendirilebileceği bir soru işaretidir. Dolayısıyla biz bu bölümde Jakobenlerin “radikal devrimci” olduklarını veri alarak Kemalistlerin Jakobenizm’le ilişkileri bağlamında aynı şekilde bu niteleyicinin onlar için de ne derece geçerli olabileceğini araştıracağız. Bunun için önce Kemalist modernleşme hareketinin bir devrim olarak anlamlandırılıp

anlamlandırılmayacağını, sonraysa bu sürecin Jakoben iktidar dönemine kıyasla ne kadar “radikal” olarak nitelendirilebileceğini tartışacağız. Son olarak da her iki ülkenin devrimci süreçlerindeki öznelerin bir karşılaştırmasını yapacağız.

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

Kemalist modernleşmenin devrimci bir sürece işaret edip etmediği Kemalizm’e dair literatürde en tartışmalı konulardan bir tanesidir. Sol Kemalist paradigma çok büyük oranda Kemalist modernleşmenin devrimci bir süreç olduğunu kabul ederken sol liberal paradigma Kemalist modernleşmenin devrimci bir süreç olduğunu kabul etmez ve bu süreci genel olarak “muhafazakar modernleşme” olarak nitelendirir. Bu başlıkta biz sol liberal tezleri, özellikle bu kanona dahil isimler Eric Jan Zürcher, Taha Parla ve Şerif Mardin’in argümanları üzerinden tartışarak Kemalist modernleşme hareketinin devrimci bir dönüşüm olarak anlamlandırılıp anlamlandırılmayacağını bulgulamaya çalışacak ve eğer bu şekilde anlamlandırılabilirse bu dönüşümün Jakobenizm’le olan benzerlikler ve farklılıklarına bakacağız.

Bu bağlamda ilk olarak devrim tezimize dair bazı açıklamalar getirecek sonrasında ise “ihtilal”, “inkılap” ve “devrim” kavramları üzerinden Kemalistlerin kendi modernleşme hareketlerini devrim olarak anlamlandırıp anlamlandırmadıklarına bakacağız. Daha sonra kitlelerin devrimlerde oynadıkları role ve bu bağlamda Fransız Devrimi ve Jakobenler ile Kemalist Devrim ve Kemalistlerin nereye oturduğunu tartışacak ve burjuva devrimlerindeki “tamamlanamama” sorununa değineceğiz. Son olarak da Fransız Devrimi ve

Kemalist Devrim'deki "süreklilik-kopuş" ilişkilerine bakacağız. Burada temel olarak sol liberal tezlerin aksine Kemalist Devrim adında Fransız Devrimi'ne benzer burjuva karakterde devrimci bir sürecinin Türkiye'de de yaşandığı, ancak bu devrimin Fransız Devrim'inden önemli noktalarda ayrıştığı ve bu ayrışmanın Kemalizm ile Jakobenizm arasındaki farklılıkların da alt-yapısını oluşturduğu öne sürülecektir.

1.1. Devrim Kavramı

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

Gelişimlerinin belirli bir aşamasında toplumun maddi üretim güçleri, o zamana kadar içinde devindikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunun hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, çok ya da az bir hızla altüst eder (Marx, 2011b: 39).

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

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

Bununla birlikte “toplumsal devrim”, bir üretim biçiminden daha ileri aşamadaki başka bir üretim biçimine tam olarak geçildiği çok daha uzun erimli bir dönemi kapsar. Bu şekilde “toplumsal devrim”, sivil toplum alanında “siyasal devrim”den çok önce başlar. Onu kapsar ve hatta o bittikten sonra, iktidarı ele geçiren sınıfın (bizim konumuzda burjuvazinin) ya da onu temsil eden katmanların devlet aygıtının artık ele geçirilmiş olması sayesinde yapılan köklü reformlarla

birlikte eskisine nazaran çok daha hızlı bir şekilde devam eder. (Savran, 2010: 66-69; Timur, 2008: 63-64). Bizim çalışmadaki odak noktamız uzun erimli bir dönemi kapsayan “toplumsal devrim”den ziyade, iktidarın sınıfsal niteliğinin el değiştirdiği “siyasal/politik devrim” olacaktır.

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

18. yüzyılın son çeyreğindeki “çifte devrim”, yani Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi ise kapitalist dünya-sistemin, yerküreyi kaplayan bir dünya ekonomi ve ulus-devletlerden oluşan bir devletlerarası sistem şeklindeki temel eğilimini belirginleştirmiş ve onun temel parametrelerini yerleştirmiştir. Bir bölgenin kapitalist dünya ekonomisi ile bütünleşmesi o bölgedeki bir ideolojinin ve toplumsal hareketin etkisiyle bir uluslaşma ve toplumsal devrim sürecini başlatmıştır. Ancak toplumsal devrim süreci aynı zamanda farklı coğrafyalarda o coğrafyanın kapitalist dünya-sistemle eklemlenme biçimi ve mevcut iktisadi/toplumsal/siyasi yapının özellikleri gibi etkenlere göre değişmek üzere farklı biçimler de alabilir ve almıştır. (Alpkaya, 2011: 480-481; Hobsbawm, 2012: 7-8). Burada bizim sorunsalımız açısından önemli olan husus ise uluslaşma ve toplumsal devrim sürecinin söz konusu özgül koşullarla ilişkili olarak her zaman büyük altüst oluşlara sahne olan iktidarın sınıfsal niteliğini aniden değiştirdiği bir politik/siyasal devrim süreci ile birlikte yaşanmadığı gerçeğidir.

Diğer bir deyişle süre giden toplumsal devrim süreci içerisinde siyasal devrimlerin olması bir zorunluluk değildir.

İngiliz Devrimi ve Amerikan Devrimi ile ilgili bazı tartışmalar olmakla birlikte literatürde genel olarak Fransız Devrimi'nin bizim bu çalışmada kullandığımız anlamda bir “siyasal/politik devrim” olarak anlamlandırılması genel kabul görür. Diğer taraftan François Furet gibi Fransız Devrimi üzerine düşünce üreten bazı sosyal bilimcilerde Fransa'da bir devrim²⁷ yaşanmadığı, sürecin aslında “İngiltere'deki gibi bir evrim” olduğu ve ortalama 100 yıl kadar sürdüğü iddiaları da vardır. Bu tezler Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yıl dönümü vesilesiyle yapılan tartışmalarda da genel kabul görmüştür (Savran, 2010: 34; Timur, 2008: 64-65, 80 ve 248; Timur, 2011: 28).

Bu çalışma içerisinde Furet gibi sosyal bilimcilerin Fransız Devrimi'nin bir devrim olmadığı yönündeki iddialarını kuramsal düzeyde sorunlu bulduğumuzu ve – çalışmanın “Giriş” bölümünde de belirttiğimiz gibi- Fransız modernleşmesinin 1789-1799 yılları arasını devrimci bir süreç olarak kabul ettiğimizi bir ön kabul olarak belirtelim. Bu çalışmada kullanılacak biçimiyle Fransız Devrimi, *Etats Generaux*'nun XVI. Louis tarafından 1789 yılında toplantıya çağrılmasıyla başlamış Napolyon'un 1799 *Brumaire* darbesiyle bitmiştir. Fransız Devrimi'ni 9 *Thermidor* (27 Temmuz) 1794'te Jakobenlerin düşüşü ile bitirenler de vardır ancak Ağaoğulları'nın da belirttiği gibi 1794'te biten devrimin kendisi değil radikal dönemidir (2010: 283). Bu bağlamda “Jakobenizm”in de “radikal devrimci” bir

²⁷ Çalışma içerisinde “devrim” denildiğinde “siyasal/politik devrim”e işaret edilecek, “toplumsal devrim” kastedildiğinde bu özellikle belirtilecektir.

ideoloji olduğuna dair –bazı problemleri hususlara dikkat çekmek dışında- ekstra bir tartışmaya girmeyeceğiz.

Diğer taraftan Fransız Devrimi üzerindeki bu kısmi mutabakat Fransız Devrimi'nden sonraki Kemalist modernleşmeyi de kapsayan süreçler için geçerli değildir. Avrupa'da “birinci dalga” uluslaşma süreçlerini (burjuva demokratik devrimlerini) “ikinci dalga” (ya da “gecikmiş”) uluslaşma süreçleri izlemiştir. Bunlardan Orta Avrupa'daki toplumsal devrimler (özellikle 1848 ayaklanmalarından sonra gündeme gelen, kabaca 1848-1871 arasında şekillenen Almanya, İtalya örnekleri) Batı Avrupa'daki örneklerden farklı olarak feodal aristokrasinin burjuvalaşarak ulusal birliği oluşturması biçiminde yaşanmıştır (Alpkaya, 2011: 481 ve 500; Tanör, 2010: 15 ve 236). Bu bağlamda bu ülkelerde bir politik/siyasal devrim yaşanıp yaşanmadığı devrim literatüründeki tartışmalı konulardan bir tanesidir.

Aynı durum sonraki “dalgalar” için de geçerlidir. Kapitalizmin merkezi dışındaki bölgelerde ulus-devlet ya bir dünya imparatorluğundan koparak örgütlenmiş²⁸ ya da bir bölge önce sömürgeleşmiş, sonrasında bu sömürge bir ulus-devlete dönüşmüştür. İkinci saydıklarımız 20. yüzyıl boyunca sürmüştür ve genel olarak “üçüncü dalga uluslaşmalar” olarak adlandırılırlar.

Osmanlı-Türkiye'de ise 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren kapitalist dünya-sistemle eklemlenmenin doğrudan bir sonucu olarak bir toplumsal devrim süreci yaşanmıştır (Savran, 2011: 90). Bu bağlamda Kemalist modernleşme de bir ulus-devlet projesi olarak bu sürecin bir uzantısıdır. Zira henüz İttihat ve Terakki

²⁸ Osmanlı İmparatorluğu'ndan koparak ulus-devlet biçiminde örgütlenen halklar bu gruba girer.

iktidarı döneminde (doğrudan ya da dolaylı) uluslaşmanın ilk adımları atılmaya başlanmış, Birinci Dünya Savaşı'nda İttihatçıların yönettiği Osmanlı İmparatorluğu, İngiltere'nin başını çektiği İtilaf Devletleri'ne yenilmiş ancak ulusalcı kadrolar Savaş'ın hemen ertesinde mücadeleye devam ederek bir ulus-devlet kurmayı başarmışlardı. Diğer taraftan Türk ulus-devleti Fransız ulus-devleti de dahil saydığımız tüm örneklerden farklı olarak (Çin örneğine benzer şekilde) geleneksel bir dünya imparatorluğunun önce yarı-sömürgeleşmesi, sonrasında ise imparatorluğun ana gövdesinin ulus-devlet biçiminde yeniden örgütlenmesi biçiminde tezahür etmiştir. Bu bağlamda Türk ulus-devleti üçüncü dalga uluslaşma süreçlerinin erken bir örneği olarak kategorilendirilebilir (Alpkaya; 2011: 481; Tanör, 2010: 236).

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

Bu çelişkiyi sol liberallerde açık bir şekilde görmek mümkündür. Sol liberal literatür hem Kemalist modernleşmenin devrimci bir süreç olmadığını, Türkiye'de

bir devrim yaşanmadığını ve Kemalistlerin de devrimci olmadıklarını iddia eder hem de sıklıkla Kemalistleri, belki de tarihin gördüğü en radikal burjuva devrimciler olan Jakobenlerle ilişkilendirirler (Savran, 2011: 121). Bu bağlamda Furet'nin Fransız Devrimi'nin bir devrim olmadığı yönündeki argümanlarının oldukça benzerlerini Türkiye'deki sol liberaller de Kemalist Devrim için iddia ederler. Nitekim Furet'nin, Asım Karaömerlioğlu ya da Nazım İrem gibi bizim de bu çalışma içerisinde andığımız sol liberal sosyal bilimcilerce Fransız Devrimi ve Jakobenler bağlamında referans verilen bir isim olması (örneğin İrem, 2004: 22; Karaömerlioğlu, 2011: 279) tesadüf değildir.

1.2. İhtilal, İnkılap ve Devrim

Kemalist modernleşmenin bir devrim olup olmadığı konusundaki tartışmanın bir yönü akademik ve siyasal literatürde önemli bir karışıklığın konusu olan “ihtilal” ve “inkılap” sözcükleri ile ilişkilidir. “İhtilal” kavramı genelde köklü dönüşümleri, ayaklanma, iç savaş, devirme gibi ani, yıkıcı, alt-üst edici olayları nitelendirmek için kullanılırken “inkılap” kavramı daha çok “kurucu ve yapıcı köklü reformları” belirtmek için kullanılır (Tanör, 2010: 9-10). Temelde ihtilal ve inkılap, toplumsal devrimin birer aşamasını oluştururlar. Bu bağlamda “ihtilal”, yukarıda tanımladığımız “politik/siyasal devrim” kavramına tekabül eder. “İnkılap” ise politik/siyasal devrim tamamlandıktan, diğer bir deyişle iktidarın sınıfsal niteliği değiştiikten sonra burjuva toplum formasyonunu kurmak amacıyla devlet iktidarının yeni sahiplerinin (burjuvazinin) hem devlet aygıtına hem de sivil toplum alanına dönük köklü reformlarına karşılık gelir. Fransız Devrimi örneği üzerinden gidersek

1789-1799 arası bir ihtilal aşamasıyken, 1799'dan 1871'e kadar olan sürecin bir inkılap aşaması olduğu iddia edilebilir (Sarica, 1970: 5-8). Elbette burada tarihin diyalektik bir süreç olduğu ve bizim kavramsal düzeyde yaptığımız bu ayrımların tarihsel süreçler içerisinde iç içe yaşandığı her zaman akılda tutulmalıdır. Nitekim 1789-1799 arasındaki ihtilal, inkılap unsurlarını barındırdığı gibi 1799-1871 arasındaki inkılap süreci de 1830 ve 1848'de görüldüğü gibi politik devim ya da ihtilal süreçlerini barındırabilir.

Sol liberaller literatürde Kemalist modernleşmenin devrimci bir dönüşüm olmadığı üzerine tezlerin dayanak noktalarından bir tanesi Kemalistlerin “ihtilal” ve “inkılap” sözcüklerine yükledikleri anlam üzerine temellenir. Örneğin Eric Jan Zürcher'e göre, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının “inkılapçılık” terimini kullandıklarında kastettikleri “devrim” değil “reformizm”dir. Nitekim bu durum Zürcher'e göre bir etimoloji problemi de değildir. Çünkü Kemalistler, Fransız Devrimi'ne yaptıkları birçok atıfta kullandıkları “ihtilal” terimini kullanmaktan özenle kaçınmışlardır. Kemalistler için Fransız Devrimi her ne kadar ilham verici bir örnek oluştursa da²⁹ onlar aslında devrimci değildirler (2011: 51). Aynı şekilde Taha Parla da *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* serisi boyunca genel olarak sol liberal literatürde yaygın olan bu argümanı sıkça işler.

Burada Zürcher'in argümanları şaşırtıcı derecede yanlıştır. Çünkü Kemalistlerin Fransız Devrimi'ni ve Jakobenleri nasıl algıladığı üzerine geçen bölümde yaptığımız detaylı tartışma göstermektedir ki Kemalistlerin kendi

²⁹ Zürcher'in Kemalistlerin devrimci olduklarını kabul etmese bile Fransız Devrimi'nin onlar için güçlü bir esin kaynağı oluşturduğunu kabul etmiş olması Kemalistler üzerinde Fransız Devrimi etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

modernleşme süreçlerini bir “devrim” olarak görmedikleri ve bu bağlamda onu tanımlarken, Fransız Devrimi için kullandıkları “ihtilal” sözcüğünü kullanmaktan bilinçli olarak kaçındıkları kesinlikle doğru değildir. Bu doğrultuda Kemalistlerin Fransız Devrimi’ne ve ihtilal fikrine olumlu bakış açılarına, başta kendi devrimlerini “Fransız Devrimi’nin Asya İkizi” olarak görmeleri. olmak üzere kendi modernleşme hareketleriyle Fransız Devrimi arasında mukayeseler yaptıklarına dair örnekleri geçen bölümde detaylıca tartıştığımız için burada ayrıca bir metin incelemesi yapmayacağız. Ancak gene de söz konusu sol liberal argümanın sorunlu niteliğini doğrudan ifşa eden birkaç örneğe kısaca değinilebilir.

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

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

Bununla birlikte Kemalistler, kendi modernleşme süreçlerini “ihtilal” olarak tanımlayabildikleri gibi genel olarak “ihtilal” ya da “politik devrim” olarak nitelendirilen burjuva devrimlerini “inkılap” olarak da tanımlayabilmektedirler. Örneğin Recep Peker’in bir önceki bölümde de aktardığımız “Halktan gelen inkılapları bilirsiniz. (...) İngiliz inkılabını bilirsiniz. Fransız inkılabını bilirsiniz, bunlar ve hatta Osmanlı devrinin meşrutiyet inkılabı da bu sıradadır. İnkılapların şaheseri olan yeni Türk inkılabı halktan gelen bir inkılap tipidir” (Peker, 1984: 20) şeklindeki sözleri bu durumu açıkça gösterir. Saffet Engin de *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*’nde şöyle der: “Türk İnkılabı, bütün esir milletlere bir istiklal dersi verdi. (...) Bu sözlerimizle Fransız inkılabını küçültmek istemiyoruz. Ancak Türk İnkılabının hakiki mevkiini göstermeye çalışıyoruz” (1938a: 35-36).

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

Bunun yanında Kemalistlerin “ihtilal” ve “inkılap” sözcüklerini farklı anlamlarda kullandıkları örnekler de vardır. Ancak bu kullanımlar da sol liberal argümanları doğrulamaz aksine yanlışlar. Zira Kemalistlerin aslında daha dar bir dönüşüm olarak gördükleri kavram “inkılap” değil “ihtilal”dir. “İhtilal” onlara göre basitçe devlet iktidarını ele geçirmektir ki örneğin 1913’te Enver Bey’in Bab-ı Ali baskını ile yaptığı hükümet darbesi bir “ihtilalcilik” örneğidir³⁰. Bu bağlamda Şevket Süreyya Aydemir, Kemalist Devrim sürecinde yapılanın basit bir iktidarı ele geçirme hamlesi olmadığı için Atatürk’ün “ihtilalci” sayılamayacağını dahi söyler (Aydemir, 2012c: 239 ve 501). Kemalistler de genel olarak 1908 Devrimi’nin “ihtilalci” yönü olmasına rağmen “inkılapçı” yönünün olmamasının -ki aslında bu doğru değildir- büyük bir kusur olduğunu düşünürler. Aynı şekilde Atatürk’ün “Türk İnkılabı, İhtilalden de vasi, bir tahavvüldür” sözü de bu duruma işaret eder (aktaran İlhan, 2011: 520). Mustafa Kemal burada “Türk İnkılabı basitçe bir ihtilal değil ondan öte bir şeydir” demek ister. Çünkü “inkılap” ona göre “ihtilal”den daha kapsamlı ve büyük bir dönüşüme işaret eder. Dolayısıyla Zürcher’in iddiasının aksine, Kemalistlerin “ihtilal” sözcüğünü değil asıl “inkılap” sözcüğünü kullanmaları, “inkılap” sözcüğüne yükledikleri anlam itibariyle onların devrimci olduklarını gösterir.

Etimolojik olarak baktığımızda da bu argümanımızın desteklendiğini görürüz. Çünkü “reformizm” anlamında erken Cumhuriyet döneminde kullanılan sözcük “inkılap” değil “ıslahat”tır. İnkılap ise “radikal reformizm” anlamına gelmektedir.

³⁰ “İhtilalcilik” kavramının bu dar anlamı Türkiye siyaseti literatürüne öylesine yerleşmiştir ki 1950-1971 arasında Türk Silahlı Kuvvetleri içerisinde Talat Aydemir gibi darbe arayışı içerisindeki cuntacı subayların “ihtilalci subaylar” olarak tanımlanması bir alışkanlık haline gelmiştir.

Nitekim 12 Eylül'den sonra “devrim antipatisi” doğrultusunda Kemalist modernleşme süreci için “devrim” sözcüğünün yerine “inkılap” sözcüğü çok daha sık vurgulanır olmuşsa da, 1935 CHP Programı için hazırlanan “Program içerisindeki kelimelerden bir kısmının Osmanlıca karşılıkları”nın olduğu sözlükte “devrim” sözcüğünün karşısında “inkılap” sözcüğü yer almaktadır (aktaran Parla, 2008c: 97).

Gerçekten de Tocqueville'in Fransız devrimciler için söylediği ve devrimci süreçlerdeki öznelerin önemli bir niteliği olan “yazgılarını ikiye bölmek ve o güne kadar olmuş oldukları şeyi bundan sonra olmak istedikleri şeyden bir uçurumla ayırmak” (2004: 33) düşüncesi, Kemalistleri Fransız devrimciler ve Jakobenlerle yakınlaştıran önemli yanlarından bir tanesidir. Her ikisinde de –bazen gerçek dışı ya da abartılı da olsa- geçmişten tamamen kopulduğu ve artık yeni bir dünyada yaşandığı (ya da yaşanması gerektiği) düşüncesi ortaktır. Bu bakımdan Kemalistler, devrimci Fransa'nın geleneğine benzer şekilde Mart 1920'de İstanbul İtilaf devletlerince işgal edildiğinde bu durumu Osmanlı Devleti'nin *de facto* sonu ve yeni bir dönemin başlangıcı olacak bir fırsat olarak görmüşler bu tarihi fiili olarak “birinci ulusal yıl” olarak benimsemişlerdir. Çünkü bu şekilde yeni bir ulusal devlet kurulabilir, bir çöküş durumunu yansıtan geçmişten radikal bir kopuşla yeni bir başlangıç yapılabilirdi (Ahmad, 2009: 96; Toynbee, 2002: 211).

Dolayısıyla Kemalistlerin devrim fikrinden korktukları için “ihtilal” kelimesini kullanmaktan bilinçli bir şekilde kaçtıkları ve onun yerine özellikle “inkılap” kelimesini kullandıkları gibi bir argüman kesinlikle doğru değildir. Bu bağlamda -gerçekten öyle olduğu şimdilik bir yana- Kemalistlerin kendi modernleşme hareketlerinin devrimci bir dönüşüme tekabül ettiğine inandıkları rahatlıkla iddia edilebilir. Ancak bu durum önemli bir veri olsa bile ortada bir

Kemalist Devim olduğunu iddia etmek için yeterli değildir. Çünkü “Giriş” bölümünde aktardığımız “eylem-söylem birlikteliği kuralı”na göre Kemalistlerin kendileri hakkında ne düşündüklerinin yanında gerçekten ne olduğunu da bakmamız gerekir.

1.3. Kitleler ve Devrimler

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

Aslında Zürcher'in, bir sosyolog ve sosyal psikolog olan Gustave Le Bon'un hem İttihatçılar hem de Kemalistler üzerinde etkili bir olduğuna biz de bir önceki bölümde değinmiştik. Gerçekten de bakıldığında Jön Türklerin Gustave Le Bon'un

fikirlerine ilgi gösterdikleri, 1908 Devrimi'nden itibaren kitaplarının çevrilmesinden kolaylıkla anlaşılabilir. Nitekim Mustafa Kemal'in de bu çevrilen kitaplara ilgi gösterdiği bilinmektedir. (Aydemir, 2012a: 270-271 ve 297).

Gustave Le Bon'un düşüncesinin temel özelliği onun kitlelere duyduğu derin güvensizliktir. Bu bağlamda Le Bon, kitlelerin yoğun katılımıyla yaşanmış olan Fransız Devrimi'ne son derece eleştirel ve olumsuz yaklaşır. Le Bon'a göre Fransız Devrimi'ndeki kalabalıklar "yığın psikolojisi" ile hareket etmekte, buysa bireyin zeka seviyesiyle orantılı olarak karar alması önünde bir engel oluşturmaktadır. Bunu engellemenin yolu ise seçkinlerin inandıkları dönüşüm programlarını kitle insiyatifini yansıtan her türlü mekanizmaya aldırış etmeksizin uygulamaları daha sonrasında ise bu programları, herhangi bir şekilde onayına sunulmamış olmasına rağmen halk tarafından içselleştirilmesini sağlamaktır (Tolan, 1991: 431-433).

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

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

Diğer taraftan Zürcher'in, Gustave Le Bon etkisi üzerinden Kemalistlerle Fransız Devrimi arasına koyduğu mesafeye bir de Auguste Comte ve pozitivizm

etkisini eklemek mümkündür. Pozitivizmin Jön Türk düşüncesi üzerindeki etkisine de önceki bölümlerde değinilmişti. Bu noktada Taha Parla, Comte'un Fransız Devrimi'nin erken kritikçilerinden bir olduğuna dikkat çeker (2008c: 304) ve *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* serisi boyunca Kemalistlerin devrimci olmadıkları yönündeki iddiasını yineler.

Gerçekten de Kemalistlerin “kitle alerjisi” sadece Gustave Le Bon değil aynı zamanda Auguste Comte ve pozitivizm etkisiyle de ilgilidir. Zira Kemalistlerin kitlelere güven duymama durumu pozitivist şiar “düzen ve birlik içerisinde ilerleme” fikriyle doğrudan bağlantılıdır. Fransız Devrimi'nin ilerleme fikri kabul edilmektedir ancak bu ilerleme bir elit kontrolünde (Le Bon) ve “düzen ve birlik içinde” (Comte) olmalıdır. Kemalistlerin kendi metinlerinde (özellikle de Aydemir, Engin ve Bozkurt'ta) Fransız Devrimi'ndeki karışıklıkların, burjuvazinin iç mücadelelerinin, nkitelerin devrimdeki rolün ve devrimdeki terör politikalarının eleştirildiğini, bunun yanında Kemalist Devrim'inse “cephe birliği”, “nizamlılık” ve “düzenlilik” içerisinde gerçekleşmiş olduğu iddia edilerek övüldüğünü “Zımnî Jakobenezm Eleştirisi” başlığında belirtmiştik. Nitekim bu perspektif, Le Bon ve Comte etkilerinin açık bir tezahürüdür.

Orta sınıfın ve burjuvazinin ileri kanadının laisizminin fikri temelini teşkil eden pozitivizm, 19. yüzyılda Fransa'da bir taraftan pozitif bilimlerin hızla geliştiği, diğer taraftan orta sınıfların ve burjuvazinin dini inançlarının zayıflamasının yarattığı entelektüel boşluktan doğmuştur. Pozitivizm, 1830 ve 1848 devrimleriyle tarih sahnesine çıkan işçi sınıfının doğal materyalizmi karşısında gerileyen ancak pozitif bilimlerle çelişkiye düşen dinsel kilise ideolojisine oranla da ilerici bir aşamayı temsil etmektedir (Timur, 2008: 110). Aslında pozitivist düşünce Fransız Devrimi

düşüncesini diğer muhafazakar düşünceler gibi doğrudan reddetmez, daha çok onu aşmaya çalışır. (Sarıca, 1980: 117). Ancak 1789'un birer devamcıları olarak anlamlandırılabilen 1830 ve 1848 devrimleri karşısında pozitivist düşüncenin takındığı tavır onun devrimci bir ideoloji olmadığını bize gösterir. Zira pozitivist düşünce, 1830 ve 1848 devrimleri ile sarsılan Avrupa'da toplumsal uyum, ahenk ve nizam oluşturma (ki bu düşünce derhal Kemalist figürlerin kendi metinlerindeki toplumsal uyum isteğini akla getirmektedir) düşüncesiyle, bu devrimlere tepki niteliğinde ortaya çıkmıştır (Timur, 2008: 111).

Tarihsel bir örnek Kemalizm ile Jakobenizm arasındaki “pozitivizm duvarı”nı göstermesi bakımında oldukça ilginçtir. Marx, *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire*'inde, 1848 devrimcilerinin Fransız Devrimi'nin radikal evresinde (1793) Jakobenler yönetiminde olan *Montagnards* grubuna öykünerek parlamentoda bu grubun bir benzerini oluşturduğunu anlatır (2011a: 29). Diğer taraftan pozitivist düşünce ise yukarıda belirttiğimiz gibi 1848 devrimlerine bir tepkidir. Burada Jakobenizm'e öykünenlerin (ve Kemalistlerin aksine bu öykünmeyi belirtmekten çekinmeyenlerin) devrimci süreçlerde konumlandığı pozisyon ile onlara karşı duranların konumlandığı pozisyon açıktır. Nitekim Kemalizm'in de pozitivist düşünceyi benimsediği ölçüde devrimci bir ideoloji olmaktan çıkacağı ve ideolojik olarak Jakobenizm'den uzaklaşacağı bu örnekten net bir şekilde görülmektedir.

Bu bağlamda Zürcher'in ve Parla'nın bu noktaya kadarki tezleri bizce de kabul edilmektedir. Zira gerçekten de Le Bon ve Comte etkisiyle ilişkili olarak Kemalistlerin kitlelere güvenmeyen muhafazakar yönü, onları Fransız Devrimi'nde kitlelerle ilişki kurmayı başaramamış tek Fransız burjuva devrimci grubu olan

Jakobenlerden önemli ölçüde ayırıyor gibi gözükmektedir. Ancak bu iddialar gene de bazı eksiklikler taşır.

Öncelikle Zürcher, sadece Gustave Le Bon etkisine dayanarak Kemalistlerin devrimci olmadıklarını iddia etmekte, Parla da Comte etkisiyle onu desteklemektedir. Tam da bu noktada hem sol Kemalist hem de sol liberal literatürdeki bir yanlışa değinmek yerindedir. Bu iki paradigmanın her ikisi de temelde İttihatçılar ve Kemalistlerin siyasal düşüncesinin çok büyük oranda Fransız düşüncesi etkisinde olduğunu kabul ederler. Ancak Fransa'nın devrimci yönü mü İttihatçılar ve Kemalistler üzerinde daha etkili olmuştur yoksa muhafazakar yönü mü? Genel olarak sol Kemalist yazın devrimci, sol liberal yazın ise muhafazakar yönün daha ağır bastığını söyler ve sadece bu yönü ön plana çıkartır. Örneğin sol Kemalist paradigmadan Feroz Ahmad, "Fransız devrimci geleneğinin ve Jakoben geleneğinin" Kemalistler üzerindeki etkilerine değinir (2009: 96-97). Sol Kemalist kanona dahil olmamakla birlikte Arnold Toynbee de Kemalistlerin muhafazakar değil, devrimci Fransa'yı örnek aldıklarını iddia eder (2009: 170). Diğer taraftan Zürcher, sol liberal paradigmadan Gustave Le Bon etkisini vurgulayarak İttihatçılar ve onların basit bir devamı olarak gördüğü Kemalistler üzerinde muhafazakar figürlerin çok daha etkili olduğunu söyler (Zürcher, 2010: 138-139; Zürcher, 2011: 51). Hatta Parla, Comte'un Avrupa'daki solidarist ve faşist düşünürleri etkilemesiyle Kemalizm'in bu ideolojilerle ilişkisini kurar (2008b: 304).

Aslında bu iki bakış açısının ikisinin de doğru olduğunu iddia etmek mümkündür. Yanlış olansa birinin diğerine daha üstün olduğunu düşünmek ve kolay yoldan Kemalistleri "devrimci" ya da tam tersi "muhafazakar" olarak nitelendirmektir. Temelde bu iki düşünüş biçiminin de Kemalistler üzerinde

karmaşık bir etkiye sahip olduğunu söylemek en doğrusudur. Dolayısıyla Zürcher'in Le Bon ve Parla'nın Comte etkisinin varlığı üzerine argümanları doğru olsa bile sadece buna dayanarak Kemalistlerin devrimci olmadıklarını söyleyemeyiz. Çünkü Kemalistlerin başka birçok özellikleri de Gustave Le Bon'un ya da Auguste Comte'un düşünceleriyle çelişiyor ve devrimci Fransa'yla uyuyor olabilir. Örneğin Fransız devrimcilerin benimsediği soyut "ulus egemenliği" anlayışı pozitivist düşünceye göre "metafizik" bir kavramdır ve reddedilmesi gerekir (Sarica, 1980: 119). Halbuki "ulus egemenliği" pozitivist düşünceyle bağdaşmayacak şekilde Kemalizm'in en önemli unsurlarından bir tanesini oluşturur.

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

Örf ve adet ve göreneklere suret-i mutlakada bağlı kalmak davası, beşeriyeti en iptidai vaziyetinden bir adım ileri götüremeyecek kadar tehlikeli bir nazariyedir. Hiçbir mütemeddin [uygar] millet böyle bir akide etrafında kalmamış ve hayatın icabatına

Tevfik-i hareketle [uygun davranmakla], zaman zaman kendini bağlayan örf ve adetleri yıkmakta tereddüt etmemiştir.

Hakikatler karşısında a'ba [yükler] ve ecdadından mevrus [miras kalmış] itikatlere behemehal bağlı kalmak, akıl ve zeka icabatından değildir. Esasen ihtilaller bu hususta en müessir [etkili] bir vasıta olarak istimal edilmiştir [kullanılmıştır] (2010: 229-230).

Nitekim bu paragrafta Kemalistler, muhafazakar bir düşünüşün ürünü olan örf ve adetlere mutlak bağlılığı açıkça reddetmekte ve ilerlemeye olan inançlarını vurgulamaktadırlar. Aynı zamanda muhafazakar bir düşünüşün ürünü olan tedrici değişimdense ihtilalci bir değişimi yeğlediklerini belirtmektedirler. Sonuçta şunu iddia etmek mümkündür ki Kemalizm olarak tanımladığımız ideoloji ne sadece “devrimci” ne de sadece “muhafazakar” unsurları barındırmakta, daha çok “devrimci” ve “muhafazakar” düşüncelerin bir bileşkesi gibi durmaktadır.

Sol liberal paradigmadaki diğer bir sorunlu husus ise bir devrimin “kitlesiz” ve “yukarıdan” olmasının onun bir “devrim” olmasının önünde engel teşkil ettiği biçimindeki değerlendirmedir. Toplumsal devrim sürecinin farklı coğrafyalarda o coğrafyanın kapitalist dünya-sistemle eklemlenme biçimi ve mevcut iktisadi/toplumsal/siyasi yapının özellikleri gibi etkenlere göre değişmek üzere farklı biçimler alabildiğini belirtmiştik. Nitekim bu durum toplumsal devrimlerin bir aşamasını oluşturan siyasal/politik devrim süreçleri için de geçerlidir. Ancak sol liberal paradigma, “burjuva devrimi”ni³¹ tarihsel bir kategori olarak değerlendirmek yerine Fransız Devrimi’ni tüm dünyadaki burjuva devrimlerin denek taşı haline getirmekte ve böylece burjuva devrimlerinin her ülkede özgül koşullar altında gerçekleştiği gerçeğini göz ardı etmektedir. Gerçekten de her ne kadar burjuva devrimlerinin bir arketipi olarak sunuluyorsa da aslında Fransız Devrimi

³¹ “Burjuva devrimi”ni, “siyasal/politik devrim” anlamında kullanıyoruz.

politik/siyasal devrimlerin sıra dışı bir örneğidir (Alpkaya, 2011: 458; Savran, 2010: 55; Timur, 2008: 64).

“Burjuva devimi” kategorisi bir dönemden diğerine hiç değişmeyen bir kategori değildir. 1640 İngiliz Devrimi’nden, 20. yüzyıla kadarki süreçte dünya kapitalist sisteminin yapısı ve bununla bağlantılı olarak toplumların sınıf güçleri aralarındaki ilişkiler çok önemli değişimler geçirmiştir. Nitekim bunu görmezden gelen sol liberal literatür, Zürcher’de bir örneğini gördüğümüz üzere Türkiye’nin 20. yüzyılın başında yaşadığı değişimi Fransız Devrimi’nden türetilen dar devrim kavramıyla uyuşturamadığı için Kemalist modernleşmenin bir devrim olmadığını iddia eder. Burada yapılması gereken “burjuva devrimi” kavramını tarihselleştirmek ve onun İngiltere, Amerika ve Fransa’daki ilk örneklerinden farklı biçimler alabileceği gerçeğini göz ardı etmemektir. Dolayısıyla bir ülkede siyasal/politik bir burjuva devrimi yaşanıp yaşanmadığını, o ülkenin özgüllüklerinde değil, o toplumda köklü ve yaygın bir alt-üst oluş aracılığıyla kapitalist gelişmenin ve burjuva sosyo-ekonomik formasyonun önünü açan bir sürecin yaşanıp yaşanmadığında aramak gerekir (Savran, 2010: 55-59).

Devrim tartışmasına dair literatür “kitlesiz” ve “tepeden” olsa dahi bir toplumda köklü ve yaygın bir alt-üst oluş aracılığıyla kapitalist gelişmenin ve burjuva sosyo-ekonomik formasyonun önünü açan devrimci bir sürecin yaşanmış olabileceği tezini destekler. Örneğin dünya-sistemleri ekolüne yakın duran Theda Skocpol, “burjuva devrimi” kavramını reddetmekle birlikte devrimler arasında “toplumsal devrim” ve “siyasal devrim” şeklinde (bizim bu çalışmada yaptığımızdan daha farklı) bir ayrıma gider. Buna göre toplumsal devrimler “devlet ve sınıf yapısının hızlı, temelden dönüşümüdür ve toplumsal devrimler, tabandan gelen, sınıf

temelli ayaklanmalar aracılığıyla başarılı ya da bir ölçüde onlarca başarılı. Bunun yanında siyasal devrimler “toplumsal yapıları değil devlet yapılarını dönüştürürler”³². Bu doğrultuda Fransız Devrimi bir “toplumsal devrim” iken örneğin hem Japon Meiji Restorasyonu hem de Kemalist Devrim “tepeden” bir “siyasal devrimdir” (Skocpol, 2004: 19-26). Skocpol’un *Devletler ve Toplumsal Devrimler* (2004) kitabıyla benzer bir perspektiften yazılmış Ellen Kay Triemberger’in *Revolution From Above* (“Tepeden Devrimler”) isimli kitabı da (1978) Kemalist Devrim’i (yazar kitapta Kemalist Devrim için *Turkish revolution*/Türk devrimi ifadesini kullanır) öznelinin askeri bürokratlar olduğu bir “yukarıdan devrim” olarak tanımlar.

Bununla birlikte Skocpol’un yaptığı ayırmadan da anlaşılabilceği üzere Fransa ve Türkiye örneklerinin her ikisi de birer devrim sayılabiliyor olsa da bu iki devrimci süreç aslında birbirinden oldukça farklıdır. Temelde ilk burjuva devrimleri (İngiliz, Amerikan ve Fransız) özellikle de Fransız Devrimi kitlelerin yoğun katılımına sahne olan devrimler olmuşlardır. Fransız Devrimi’nde köylüler, kent zanaatkarları, “embriyon proleterya” gibi halk kitleleri seferber edilerek geniş kitle ayaklanmaları yaşanmıştır. Diğer taraftan Kemalist Devrim bu türden kitle ayaklanmalarına sahne olmamıştır. Gerçekten de bakıldığında Fransız Devrimi’ndeki 14 Temmuz 1789’da Bastille’in alınması, 10 Ağustos 1792 Ayaklanması, 31 Mayıs 1793 Ayaklanması gibi kitle hareketleri şeklinde tezahür eden ve Devrim’i sürekli olarak sola kaydıran (Moore, 2012: 112) *journee*’ler (büyük gün) Kemalist Devrim’de yoktur. Kemalist Devrim, Fransız Devrimi’nden ve diğer demokratik

³² Skocpol belirtmemiş olsa bile siyasal devrimlerde de devlet iktidarı ele geçirildikten sonra toplumsal yapılara müdahale edilebilir. Nitekim Kemalist Devrim’de böyle olmuştur.

devrimlerden farklı olarak bir “burjuva demokratik devrim” değil “kitlesiz ve tepeden devrim” olmuştur³³ (Savran, 2010: 58, 77-78 ve 83). Bu bağlamda Doğu Perinçek gibi sol Kemalistlerin, bir anlamda Jakobenizm-Kemalizm benzerliğinin de alt yapısını hazırlayan Kemalist Devrim’in de Fransız Devrimi gibi bir “burjuva demokratik devrim” olduğu tezi (Perinçek’ten aktaran Tanör, 2010: 378) bizce sorunlu bir argümandır³⁴.

Fransız Devrimi ile Kemalist arasında kitlelerin devrimci süreçlere katılımı üzerinden şekillenen bu temel fark, Jakobenizm ve Kemalizm arasındaki önemli bir ayrımın da alt yapısını oluşturur. Fransız Devrimi’nde kitle hareketi, ılımlı burjuvaların isteklerinin hilafına burjuva devriminin sınırlarını aşan bir eğilim gösterir. Nitekim Fransa’daki devrimci *sans-culottes*ların bu kitlesel hareketleri, Jakoben iktidar döneminin önemli bir parçasıdır ve bu bağlamda Jakobenizm aslında Fransız Devrimi’nin en ileri aşamasını temsil eder. Zira Jakobenizm, Fransız

³³ Diğer taraftan 1908 Jön Türk Devrimi, Kemalist Devrim’le kıyaslandığında yapısal olarak kitlelerin kendi öz faaliyetlerinin daha yoğun ve toplumun büyük çoğunluğunun değişim isteği içerisinde olduğu bir devrimdir. 1908 öncesinde Osmanlı toplumu vergi ve asker isyanlarına ek olarak ezilen halkların isyanlarıyla çalkalanmıştır. Devrim’e kitlelerin katılımı en net biçimde, devrimden sonra onların siyasete gürültülü bir şekilde dahil olmasında gözlenebilir. Gerçekten de 1908’den sonraki günlerde Osmanlı toplumu daha öncesinde benzerini yaşamadığı bir toplumsal hareketlilik içerisine girmiştir. Bu bakımdan 1908 Jön Türk Devrimi’nin Fransız Devrimi gibi burjuva demokratik devrimlere Kemalist Devrim’e kıyasla daha çok benzediğini iddia etmek mümkündür (Savran, 2011: 133-136; Tanzimat ve Batılılaşma, 1989: 1825).

³⁴ Bu elbette ki Kemalizm Devrim’in hiçbir demokratik yön barındırmadığı anlamına gelmez zira her devrim egemen ve ayrıcalıklı bir sınıfı tasfiye ettiği ölçüde bir yönüyle “demokratik devrim” olarak nitelenebilir (Timur, 2008: 318). Bu konuya daha ayrıntılı olarak bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

Devrimi süresince devrime önderlik etmeye adaylığını koyan güçler arasında ulusun geri kalanıyla ilişki kurabilen tek siyasal güçtür. (Savran, 2010: 58). Gramsci'nin de belirttiği gibi Jakobenizm, burjuvazinin tüm halk kitleleri üzerindeki hegemonyasının bir aracıdır (aktaran Hobsbawm, 2008: 168-174).

Diğer taraftan Kemalistler, Jakobenlerin tersine kitleleri devrimci süreçlerden dışlarlar ve bunu yaptıkları ölçüde de Jakobenizm'den uzaklaşırlar. Gerçekten de Türkiye'de Kemalist Devrim süresince tabandan kitle inisiyatifi üretme potansiyeli taşıyan tek hareket olan komünist hareket 1920-21 kışında ezilmiştir (Kurtuluş Savaşı, 1989: 1859-1860; Kürkçü, 1989: 1903). Aslında Kemalist Devrim'de tabandan kitle hareketi, Fransız Devrimi'ndeki seviyede zaten hiçbir zaman olmamıştır. Ancak gene de Fransız Devrimi'nde burjuvazinin radikal kanadı (Jakobenler, Kordölyeler vs.) kitlelerle bir bağ kurarak onları eski düzene karşı seferber etmekten kaçınmazken Kemalistler kendileri de eski düzene karşı olmalarına rağmen kitlelerde böyle bir potansiyel olsa bile onları eski düzene karşı seferber etmekten özellikle kaçınmışlardır.³⁵ Nitekim Sungur Savran'a göre Kemalist Devrim, kitleleri ve Jakobenleri olmadan, 1793'ü yaşamadan I. Napolyon dönemini yaşamış adeta *Thermidor* ile başlamış bir devrimdir. "Jakoben olmayan bir burjuva devrimi"dir³⁶ (2010: 9, 88, 118 ve 121).

³⁵ Bu yönleriyle onların Fransız Devrimi'nin ılımlı devrimcilerine daha çok benzedikleri iddia edilebilir.

³⁶ Diğer taraftan Savran burada (ve genel olara kitabında) Kemalizm'in Jakobenizmle ilişkisini sadece kitlelerin varlığı ve yokluğu üzerinden kurar ve Kemalist Devrim'in kitlesiz olduğu ölçüde Jakoben olamayacağını savunur. Ancak bu yargı -az önce değindiğimiz gibi- doğru olmakla birlikte eksiktir. Zira Kemalizm'in Jakobenizmle ilişkisinin niteliği kitleler üzerinden tartışılabileceği gibi başka

Bununla birlikte burada ideolojik kerte ile toplumsal/sosyolojik kertenin birbirine karıştırılmamasına özellikle dikkat edilmelidir. Zira yukarıda Zürcher ve Parla'nın Kemalist Devrim'in varlığını reddettikleri argümanlardaki sorunlu bir nokta da ideolojiyi esas belirleyen olarak sunmalarındır. Burada Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim'in kitleli ya da kitlesiz oluşunu sadece öznelere ideolojilerine bağlamak doğru değildir. Diğer bir deyişle Kemalist Devrim'in kitlesiz bir devrim olması sadece Kemalistlerin kitlelere güven duymayan elitist ideolojileriyle açıklanamaz. Nitekim Kemalistlerle benzer elitist ideolojileri paylaşan şahsiyetler Fransız Devrimi sürecinde de oldukça fazladır. Hatta Daniel Guerin'in *Fransa'da Sınıf Mücadelesi 1793-1795*'te (1986) ve Murray Bookchin'in *Köylü İsyanlarından Fransız Devrimi*'ne (2012) kitaplarında ortaya konduğu üzere Jakobenler liderliğindeki *Montagnard* burjuvazi aslında kitlelerin öz-yönetimci ve doğrudan demokrasi arayan yönelimlerinden hiçbir zaman hoşlanmamıştır. *Sans-culottes*larla ancak karşı-devrim başka türlü engellenemeyecek olduğu zamanlarda zoraki olarak ittifak yapmıştır. Ancak ideolojik kertede bu türden bir benzerlik olsa bile (ki bu benzerliği bir sonraki bölümde daha detaylı tartışacağız) bu durum toplumsal kertede Jakobenlerin kitlelerle yaptıkları ittifak üzerinden Kemalistlerden ayrıştıkları gerçeğini değiştirmez.

Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nin tersine kitlesiz ve tepeden bir devrim olmasını Fransa ile Türkiye toplumlarının sınıfsal kompozisyonlarının ve her iki devrimci süreçte küresel kapitalist sistemin içerisinde bulunduğu evrenin farklı oluşunda aramak daha doğru bir yaklaşımdır. Bu bağlamda devrimci süreçlerin

eksenler üzerinden de tartışılabilir. Dolayısıyla sadece kitlelerin varlığı ve yokluğu üzerinden yapacağımız bir ayrım "Kemalizm Jakoben değildir" demek için yeterli değildir.

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

1848 devrimlerinden sonra ise tüm dünyada burjuva devrimlerinin niteliği değişmiştir. Bu bağlamda Kemalist Devrim'i kategorik olarak burjuva devrimlerinin 1848'deki başarısız Alman devriminden sonraki dönemine yani Engels'in deyişiyle "tepeden devrim"ler dönemine dahil etmek mümkündür³⁷ (Savran, 2011: 88). Nitekim Kemalist Devrim'in kitesiz ve tepeden bir burjuva devrimi olması sadece ona özgü değil 1848'den sonraki burjuva devrimlerinin genel bir niteliğidir. Hobsbawm'a göre bu durumun sebeplerinden bir tanesi 1848'den sonraki burjuva devrimi sürecinde egemen sınıfların, 1848'den önceki devrimlerde burjuvazinin açtığı kapıdan kitlelerin egemen sınıfların iktidarını sarsacak bir yoğunlukta girmesinden ders almasıdır (Hobsbawm, 2012: 74). Diğer bir sebebi ise şüphesiz 1848'den itibaren Batı kapitalizminin tekelci kapitalizme evrilmesiyle ilişkili olarak tüm dünyada sömürge ve yarı-sömürge ülkelerin burjuvazilerinin dışa bağımlı ve devrimci nitelikten yoksun bir hal almış olmasıdır. Bu bakımdan Fransız Devrimi'nde *sans-culottelarla* ve köylülerle ittifak yapan, onların çıkarlarını gözetin

³⁷ Skocpol de 1848'de Almanya'daki başarısız "toplumsal devrim"in benzer bir sonuca yol açtığına işaret eder (2004: 302).

ve kendi çıkar ve toplum tasarımlarına eklemleyebilen, diğer bir deyişle devrime öncülük eden bir sınıf olarak devrimci bir burjuvazi varken, Kemalist Devrim sürecinde bu şekilde devrimci bir burjuvazinin olmaması³⁸, milliyetçi ideolojinin taşıyıcısı asker-sivil bürokratların ön plana çıktığı kitlesiz ve tepeden bir devrimin koşullarını hazırlamıştır (Timur, 2008: 29 ve 80).

1.4. Burjuva Devriminin Tamamlanamaması

Kemalist hareketin devrimci olmadığına dair diğer bir argüman onun burjuva devriminin bazı gereklerini tam olarak yerine getiremediği argümanı üzerine temellenir. Söz konusu gerekleri yerine getirememeye diğer bir deyişle burjuva devriminin tamamlanamamasının en önemli yönünü ise toprak sorunu ya da kırsal alanın burjuvalaştırılmaması oluşturur. Örneğin Zürcher, Kemalist modernleşme sürecinde toprağı temellük etme hakkının hiçbir zaman sorgulanmadığını belirterek Kemalistlerin devrimci olmadıklarını iddia eder. (2011: 51).

Aynı şekilde Ertuğrul Kürkçü Kemalist Devrim'in kır-kent ilişkileri ve toprak sorunu bağlamında burjuva devriminin gereklerini yerine getiremeyişini Jakobenlerle Kemalistler arasındaki önemli bir fark olarak ortaya koyarlar. Kürkçü'ye göre

³⁸ Burada “burjuvazinin olmadığını” değil “devrimci bir burjuvazinin olmadığını” belirttiğimizi özellikle vurgulamalıyız. Kemalist Devrim'de bir Müslüman-Türk burjuvazisi vardır ve devrimci süreçlerde zaman zaman oldukça etkin de olmuştur. Ne var ki devrime öncülük eden kesim burjuvazinin devrimci niteliğinin yoksunluğuyla ilişkili olarak bürokrasi olmuştur. Ancak bürokrasinin de burjuvazi adına hareket ettiği açıktır. Nitekim devrimci süreçte asıl önemli olan da yönetici erkin hangi toplumsal sınıf adına hareket ettiğidir.

Kemalistler “hiçbir anti-feodal perspektife sahip değildiler”. Diğer taraftan Jakobenler “feodalizmle mücadele halinde[dirler] (...) [ve onlar] feodal toprak sahipleri, ruhban, soylular ve askerler bloğuna karşı hem feodal devleti hem de feodal mülkiyeti parçalayan (...) bir devrimin öncüsü[dürler]”³⁹. Aynı zamanda “Jakobenler köylüler (...) üzerinde [de] ideolojik hegemonyaya sahiptiler” (1989: 1903).

Aslında Zürcher’in Kemalist modernleşme sürecinde toprağın temellük hakkının sorgulanmadığı yönündeki iddiası doğrudur. Kürkcü’nün de Jakobenlere dair söyledikleri büyük oranda doğru olmakla birlikte Kemalistlere dair söylediği “hiçbir anti-feodal perspektife sahip olmadığı” yönündeki iddiası problemlidir. Öncelikle Kemalist Devrim’de, Fransız Devrimi’nde olduğu gibi toprak mülkiyeti konusunda feodal hukukun tasfiye edilmesi gibi bir süreç zaten yaşanmamıştır. Zira 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi boyunca hukuki alanda özel mülkiyet anlayışı Kemalist Devrim’e gelindiğinde sorunlu yanları olsa da yerleşmiştir (1839 Tanizmat Fermanı, 1858 Arazi Kanunnamesi vs.). Kemalist Devrim’in yaptığı ise bu toprak mülkiyeti anlayışını bir daha geriye dönmeyecek biçimde sağlamlaştırmak

³⁹ Burada Kürkcü’nün Jakobenlerin askerlere karşı da mücadele ettiğini iddia etmesi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira ordu, Fransız Devrimi’nde başlarda aristokrasinin etkisiyle Kral’a karşı bir pozisyon almış, sonrasında ise Fransa’daki sınıfsal bölünmeler ekseninde o da kendi içinde bölünmeler yaşamıştır (Sarıca, 1970: 61-62; Skocpol, 2004: 133-134). Hatta Jakoben iktidar döneminde bırakalım Jakobenlerin askerlerle mücadele etmesini, ordu bizatihi Jakobenlerin yönetimindeki Kamu Selameti Komitesi’nin emrinde olmuştur. Burada Kürkcü, Kemalist aydınların çoğunlukla askerlerden oluşmasından yol çıkarak, Jakobenlerin askerlere karşı da mücadele ettiğini belirtip, Jakobenlerle Kemalistler arasında olduğunu iddia ettiği ayrımı derinleştirmeye çalışıyor gibi gözükmektedir.

olmuştur. Aynı şekilde Kemalistlerin saltanat ve hilafeti kaldırmış olmaları da onların Jakobenler gibi feodal devleti parçaladıklarının ve anti-feodal bir perspektife sahip olduklarının açık bir işaretidir (Savran, 2010: 43-44 ve 82-85). Dahası burjuva devriminin bir gereği olan toprak reformu her ne kadar başarısız da olsa 1930'lardan itibaren CHP'nin gündeminde olan bir konudur. Kemalist iktidarın radikal kesimleri toprak sorununu çözmek istemiş olmalarına rağmen iktidar bloğunun önemli bir parçası olan büyük toprak sahipleri buna engel olmuştur (Savran, 2010: 84-85). Hatta bu problem 1940'larda CHP'nin bölünmesinde de çok büyük bir rol oynamıştır.

Diğer taraftan, Türkiye'deki duruma benzer şekilde feodal mülkiyet parçalandıktan sonra toprak sahibi zengin köylülerle, topraksız ya da az topraklı yoksul köylüler arasındaki fark Fransa'da da devam etmiştir (diğer bir deyişle feodal toprak mülkiyetinin parçalanması toprak sorununun tam olarak çözüldüğü anlamına gelmez). Zira Moore'un *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Kökenleri* kitabının "Fransa'da Evrim ve Devrim" bölümü boyunca aktardığı gibi (2012: 71-149) feodal mülklere Fransa'da çoğu zaman zengin burjuvalar el koymuştur. Ayrıca Jakobenlerin "anti-feodal" yönünü de abartmamak gerekir. Nitekim Soboul şöyle der: "Ekonomik özgürlüğün ilkesel yandaşları olarak Robespierreciler ve Montanyarlar tarım sorununa müdahale etmekten nefret ettiler: Taşra sankülotlarının taleplerini duymazdan geldiler ve kiracılık sisteminin ya da büyük kiralık mülklerin küçük çiftlik işletmelerine bölünmesi için bir reform yapmayı hiçbir zaman öngörmediler" (1989: 97).

Bununla birlikte, Kemalist modernleşmenin toprak sorunu bağlamında burjuva devriminin gereklerini yerine getiremeyişi onun devimci bir dönüşüme işaret

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

1.5. Süreklilik ve Kopuş

Sol liberal paradigmanın Kemalist modernleşmenin devrimci bir sürece işaret etmediğine dair başka bir argümanı, Kemalist modernleşmenin geçmişle taşıdığı süreklilik ilişkisi üzerinden temellenir. Buna göre öncesinde değindiğimiz “kitlelere güvensizlik” üzerinden İttihatçılarla Kemalistlerin taşıdığı sürekliliğin yanında Kemalist modernleşme sürecinde monarşi kaldırılmış ancak yönetici elitin hükmetme gücü hiçbir zaman sorgulanmamıştır (Zürcher, 2011: 51). Buysa tüm bir 19. yüzyıl boyunca süren Osmanlı modernleşmesinin devamından başka bir şey değildir. Bu bağlamda Şerif Mardin’e göre Kemalist modernleşme hareketi esnasında Türkiye’de önceki politik sistemden kopuş “devrimci” değil “tedrici” olmuştur (Mardin, 2011: 147).

Burjuva devriminin kitesiz de olabileceğine, bu yüzden İttihatçılarla Kemalistler arasında “kitlelere güvensizlik” üzerinden bir sürekliliğin Kemalist modernleşmenin devrim olarak anlamlandırılmasında herhangi bir engel oluşturmadığını zaten belirttik. Yönetici elitin hükmetme gücündeki sürekliliğe

yapılan vurgu ise genel olarak sol liberal tezlerin bürokrasiyi başlı başına bir sınıf olarak gören perspektifinin uzantısıdır. Bu perspektifin tipik örnekleri (aralarında iddia edilebilecek farklılıklara rağmen) Weberci kuramsal temelden beslenerek merkez-çevre paradigmasını Türkiye siyaseti literatüre katan Şerif Mardin ve Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) kavramını kullanarak Kemalist kadroları “son Osmanlı paşaları” olarak nitelendiren İdris Küçükömer ve onun devamcılarıdır. Bu türden paradigmaları sorunlu bulduğumuzu çalışmanın “Giriş” bölümünde zaten belirtmiştik.

Bu paradigmalardaki genel bir problem, bürokrasinin niteliğinin, onun hangi sınıfın çıkarlarını temsil ettiğiyle ilişkili olarak değişebileceğinin ve bu bağlamda iktidarın sınıfsal niteliğinin değişmiş olabileceğinin göz ardı edilmesidir. Bu paradigmada sadece yöneten kadroların eskiler ile taşıdığı görünürdeki süreklilik ilişkisine bakılarak (“Tanzimatçılar da Osmanlı paşası Kemalistler de Osmanlı paşası” diyerek) siyasal ve toplumsal alanda hiçbir şeyin değişmediği iddia edilir. Halbuki Osmanlı modernleşmesi sürecinde bürokrasi kendi içerisinde metamorfozlar geçirmiş ve giderek burjuva karakterde çıkarları (hatta doğrudan “milli burjuvazi” olarak adlandırabileceğimiz Müslüman-Türk burjuvazisinin çıkarlarını) savunacak şekilde evrilmiştir (Savran, 2010: 97).

Bu bağlamda sol liberal paradigmayı örneğin Fransız Devrimi örneğine uyarlıysak, Fransız Devrimi öncesi Bourbon hanedanının mutlak monarşi rejimi ile 1804-1814 arasındaki Napolyon'un imparatorluk rejimi arasında da hiçbir fark olmaması gerekirdi. Çünkü Napolyon da, Mustafa Kemal'in 1908 Devrimi öncesinde Osmanlı ordusundaki durumuna benzer şekilde, Fransız *Ancient Regime*'inde XVI. Louis'nin ordusunda bir subayıdır (yani Küçükömer gibi söylersek “son Fransız

subaylarından”). Aynı şekilde çeşitli devrimci süreçler sonunda Fransa’da da yönetici elitin hükmetme gücü, Türkiye’de padişah’tan cumhurbaşkanına geçmiş olması gibi, kraldan imparatora geçerek sorgulanmadan devam etmiştir. Ancak baktığımızda XVI. Louis’in monarşi rejimi ile Napolyon’un imparatorluk rejimi arasında iktidarın sınıfsal niteliği üzerine temellenen çok önemli bir fark olduğunu görürüz. Tıpkı Kemalist Cumhuriyet ile 1908 öncesindeki *Eski Rejim* arasındaki farkta olduğu gibi.

Bu bağlamda, öncesinde devrimlerin en önemli ölçütü olarak gösterdiğimiz iktidarın sınıfsal niteliğinin değişmesi ve devlet aygıtının ele geçirilmesini Türkiye’nin 1920’lerdeki modernleşme sürecinde gözlemlemek mümkündür. Kemalist Devrim sonucunda altı yüzyıllık bir imparatorluk ilga olmuş ve yerine burjuva karakterde yeni bir devlet kurulmuştur. Ayrıca devrimci süreçlerin çok önemli özelliklerinden birisi olan “ikili iktidar durumu” Kemalist Devrim’de de görülür. 1920’de Ankara’da kurulan Büyük Millet Meclisi, her ne kadar pragmatik sebeplerle Padişah’a bağlılık yemini etmiş de olsa, fiili olarak bir ikili iktidar durumu yaratmış ve bu ikili iktidarın mantıksal sonucu olarak saltanat ilga edilmiştir. Ayrıca devrimci mücadelelerde sıklıkla görülen “bağımsızlık savaşı” 1919-1922 yılları arasında Türkiye’de de yaşanmıştır. Dahası literatürde ön plana çıkarılmıyor olsa da 1920-21 yıllarında Türkiye’de bir iç savaş yaşanmıştır. Bu iç savaş dış güçlere karşı mücadelenin yanında toplumun kendi içerisindeki kanlı bir hesaplaşmayı da beraberinde getirmiştir (Savran, 2011: 82-83). Tüm bu süreçler boyunca Saray ve İstanbul hükümeti, Yeşil Ordu ve Kuvay-ı Seyyare, Ankara hükümeti, Birinci Grup, İkinci Grup, Halk Fırkası, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) gibi farklı sınıf ve tabakaları temsil eden güçler arasında bir iktidar mücadelesine sahne olan,

iktidarın sınıfsal niteliğini belirlemeye yönelik bir mücadele yaşanmıştır. Tüm bunlar bize sol liberal paradigmanın tüm “tedrici değişim” iddialarının aksine 1920’li yıllarda Türkiye’de bir “siyasal/politik devrim” süreci yaşandığını açıkça göstermektedir.

Sol liberal yazındaki temel sorunlardan birisi, Kemalist Devrim’in geçmişle neredeyse hiçbir süreklilik unsuru taşınamaması gerektiğine ve herhangi bir süreklilik unsuru taşıdığıdaysa Kemalist Devrim’in devrimci niteliğinin ortadan kalkacağına dair algıdır. Halbuki başta da belirttiğimiz gibi devrimler mutlak kopuşlardan ziyade bir tarihsel sıçramadırlar. Bu bağlamda geçmişle birçok süreklilik unsuru bulundurabilirler ve bu onların devrim olma özelliklerini kaybettirmez. Marx, *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire*’inde devrimsel süreçlerin istemeden de olsa nasıl geçmişle süreklilik unsurları taşıyabileceğini şöyle ifade eder:

İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kabus gibi çöker. Kendilerini ve bir şeyleri altüst etmekle, şimdiye dek hiç olmamış var etmekle uğraşiyor gördükleri esnada, tam da böylesi kriz dönemlerinde, endişe içinde geçmişten ruhları yardıma çağırır, onların adına, sloganlarına, kıyafetlerine sarılır, dünya tarihinin yeni sahnesinde bu eskilerde hürmet edilen kılıklara bürünür ve bu ödünç dille oynamaya çalışırlar (2011a: 31-32).

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

Fransızlar 1789’da sanki yazgılarını ikiye bölmek ve o güne kadar olmuş oldukları şeyi bundan sonra olmak istedikleri şeyden bir uçurumla ayırmak üzere, hiçbir halkın asla kalkışmamış olduğu en büyük gayreti gösterdiler. Bu tuhaf girişimde, eski rejimi yok eden Devrim’i yönetirken taşıdıkları duyguların, alışkanlıkların, hatta fikirlerin pek

çoğunu o rejimden devralıp korumuş ve yeni toplumu inşa ederken istemeden bu kalınlardan yararlanmış olduklarına inanmışımdır (2004: 33-34).

Nitekim Tocqueville, modern devletin en önemli özelliklerinden birisi olan merkezi devlet anlayışının nasıl Devrim'den önce *Ancient Regime* zamanında kurumsallaştığına uzun uzun değinir (2004: 91-103). Bu bağlamda eğer sol liberal paradigma üzerinden gidersek *Ancien Regime* ile birçok noktada süreklilik unsuru taşıdığı için Fransız Devrimi'nin dahi devrimci bir süreç olmaması gerekmektedir⁴⁰.

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

Aslında Kemalizm'e dair literatürde Kemalist Devrim'in varlığını kabul edenler arasında dahi bu sürecin sınırlarının oldukça belirsiz olduğu bir gerçektir. Ancak burada unutulmaması gereken husus, devrimci süreçlere koyulan sınırların genelde sembolik ve metodolojik düzeyde sürecin kavramsallaştırmasının daha kolay yapılmasına yönelik yaklaşımlar olduklarıdır. Nitekim başta da belirttiğimiz gibi Fransız Devrimi'nin sınırlarına dair de literatürde mutlak bir mutabakatın olduğunu söylemek mümkündür değildir. Bu çalışma içerisinde 1908-1927 yılları arasında iki aşamalı bir Türk Devrimi yaşandığının kabul edildiği belirtilmişti. Bu bağlamda biz,

⁴⁰ Nitekim başta da belirttiğimiz gibi sol liberal paradigmayı etkilemiş bir sosyal bilimci olarak Furet bunu iddia etmektedir.

konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için 1908-1913 yıllarını kapsayan Jön Türk Devrimi'ni bir kenara koyarak Kemalist Devrim için sebepleriyle birlikte bazı tarihsel sınırlar tespit etmenin mümkün olduğunu iddia edeceğiz.

Kemalist Devrim sürecinin Mayıs 1919'da Mustafa Kemal'in 9. Ordu müfettişi olarak Samsun'a gitmesiyle başladığını iddia etmek mümkündür. Aslında Bağımsızlık Savaşı'nın Mustafa Kemal'in Samsun'a gitmesinden aylar öncesinden başladığı tarihsel bir gerçeklik olsa da⁴¹ Bağımsızlık Savaşı'nın en önemli figürü olan Mustafa Kemal'in "Samsun'a çıkışının" sembolik olarak seçilebileceği kanaatindeyiz. Aynı zamanda Kemalist Devrim, 1927'de CHP'nin ikinci kongresinde bitmiştir. Bu dönemi de 1925 Takrir-i Sükun Kanunu ile sonlandırmak mümkündür. Nitekim Taner Timur da iktidarın toplumsal tabanının Takrir-i Sükun Kanunu ile netleştiğini söyler (2008: 80). Ancak Takrir-i Sükun'dan sonraki iki yılı da (1925-1927) dahil etmek daha doğru olur zira bu iki yılda devlet iktidarı üzerinde sınıf ve tabakaların mücadelesi devam etmiş, mücadele Kemalistlerin devlet iktidarını ele geçirmesiyle ve Mustafa Kemal'in bir "tek adam rejimi" kurmasıyla tam olarak sonuçlanmıştır. Dolayısıyla iktidar savaşının tam olarak sonlanmasının bir sembolü olarak CHP'nin ikinci kongresinde Nutuk'un okunmasını, Kemalist Devrim'in bitişi olarak kabul etmek yerindedir⁴².

⁴¹ Eric Jan Zürcher'in *Milli Mücadelede İttihatçılık 1905 – 1926* (2003) kitabı bu gerçekliği başarılı bir şekilde ortaya koyar.

⁴² Sungur Savran ise *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri*'nde Kemalist Devrim'i 1919'da başlatır ve 1923'te sonlandırır. Ancak bizce nasıl ki Fransa'da 1792'de Cumhuriyet ilan edildikten sonra devrimci süreç devam etmişse, Türkiye'de de 1923'te Cumhuriyet ilan edildikten sonra Takrir-i

II.2. RADİKALİZM

Buraya kadar ki tartışmamızda Kemalistlerin “devrimci” olarak nitelendirilmelerinde bazı hususları aklımızda tutmak kaydıyla herhangi bir engel olmadığını gördük. Nitekim bu yönleriyle gene bazı farkların aklıda tutulması şartıyla Kemalistlerin Jakobenlere benzediklerini iddia etmek mümkündür. Ancak “devrimcilik” üzerinden kurduğumuz bu benzerliği “radikallik” üzerinden yapacağımız bir tartışma ile sürdürmek zorundayız zira öncesinde de belirttiğimiz gibi Jakobenler, Fransız Devrimi’nin “ılımlı devrimcileri” olmaktan çok “radikal devrimcileri” olarak adlandırılırlar. Bu bağlamda bizim de sormamız gereken soru Jakobenzim’in taşıdığı bu türden bir radikalliğin Kemalizm’de de var olup olmadığıdır.

Bu bölümde öncelikle “radikalizm” kavramına dair bir tartışma yürütecek özellikle Jakobenzim özelinde “radikalizm” kavramının ölçütünün ne olduğunu belirlemeye çalışacağız. Sonrasında “devrimci şiddet” teması üzerinden Şerif Mardin’in tezleriyle bağlantılı olarak Jakobenzim ve Kemalizm arasındaki benzerlik ve farklılıklara bakacağız. Son olarak da “ütopyacılık” ve “Batılılaşma” kavramlarına ve bu kavramların bizim sorunsalımız açısından ne anlam ifade ettiğine değineceğiz. Buradaki temel önermemiz Kemalist Devrim ve bu doğrultuda Kemalizm’in de Fransız Devrimi ve Jakobenzim’dekine benzer bir radikalizmle malul olduğu ancak bu radikalizmin hem Jakobenzim radikalizm ile bir “dozaj farkı” taşıdığı hem de devrimci şiddetin yöneldiği hedef bakımından ondan ayrıştığı şeklinde olacaktır.

Sükun Kanunu’na, hatta 1927 yılına kadar iktidarın sınıfsal niteliğini belirlemeye dönük iç mücadele diğer bir deyişle devrimci süreç devam etmiştir.

2.1. Radikalizm Kavramı

Radikalizm kavramı üzerine bir tartışmadaki en büyük problem, radikalliğin net bir ölçüsünün olmamasıdır. Bu bağlamda Jakobenler ve Kemalistler arasında yapılacak bir kıyaslamada kimin daha radikal olduğuna neye göre karar verileceği de belirsizdir. Örneğin Jakoben iktidar döneminde giyotine gönderilen insan sayısının fazla oluşu bir radikallik ölçütü olarak alınırsa Kemalizm'in harf inkılabının ani ve hızlı bir biçimde yürürlüğe konması nasıl anlamlandırılmalıdır? Bu noktada Kemalist literatürde büyük bir anlam kargaşası vardır.

Bazı Marksistlerle birlikte sol liberal literatür, toplumsal kerteedeki dönüşüme odaklanarak Kemalistlerin toplumsal yapının bazı bölümlerinde tutucu davrandıkları için onların radikal bir dönüşümden yana olamayacağı iddiasını taşır. Nitekim sol liberaller öncesinde tartıştığımız kırsal alanda büyük toprak sahipleriyle yapılan ittifak, burjuva demokrasisine geçilememiş, yönetici elitin hükmetme gücünün değişmemesi gibi argümanları Kemalistlerin radikal bir dönüşümden yana olmadığını savunmak için de kullanır. Bu görüşe göre Kemalizm, bırakalım radikal bir dönüşümden yana olmayı aslında *status quo*'nun bekçisi durumundadır.

Aslında bu iddialar Jakobenlerle kıyaslama yaptığımızda bir yönüyle doğrudur. Zira bir devrimin dayandığı sınıfsal güçlerin onun öncü kadrolarının ufku ve siyaset paradigmasını belirliyor olduğu gerçeği düşünüldüğünde, Jakobenlerin ufku ve devrim anlayışının burjuva sınıf iktidarının ötesine bir sıçrama yaparak toplumsal eşitlik, adalet ve tüm sınıflar için özgürlük talepleriyle Kemalizm'in ötesine geçtiği doğrudur. Bu noktada “toplumsal dönüşüm” bağlamında

Jakobenlerin Kemalistlerden daha radikal bir dönüşümü arzuladığı rahatlıkla iddia edilebilir.

Diğer taraftan bu durum, iddia edilebilecek tüm tutucu yanlarına rağmen toplumsal kerte de Kemalistlerin hiçbir radikal dönüşümden yana olmadığı anlamına gelmez. Yukarıda da belirttiğimiz gibi saltanatın kaldırılması, cumhuriyetin ilanı, halifeliğin ilgası, tekke ve zaviyelerin kapatılması, medeni kanunun kabulü, İslam'ın resmi din olmaktan çıkartılması gibi atılımlar sol liberal sosyal bilimcilerin iddialarının aksine geçmişle süreklilik taşıyan basit reformlar değil devrimci bir alt-üst oluşun çeşitli uğraklarıdır.

Sol Kemalist tezlere baktığımızda ise Kemalizm'in "radikal devrimci" olduğu iddiası genel kabul görür. Öncesinde değindiğimiz Toynbee ve Ahmad örneklerinin dışında Bülent Tanör, Kemalistlerin kendi devrimlerini "Fransız Devrimi'nin Asya ikizi" olarak görmelerini andırırcaına Kemalist Devrim'in "radikalizm" kıstası üzerinden İslam dünyasının "1789"u olduğunu iddia eder (2010: 402). Bir ayağı sol Kemalist literatürde ancak daha Marksist bir persepektiften Taner Timur ise bir darbeyle gerçekleşen 1952 Mısır Devrimi'nin ne siyasal ne de toplumsal açıdan Kemalist Devrim'in "radikalliğine" sahip olmadığını belirtir (2008: 329).

Ancak sol Kemalist literatürün genel bir problemi Kemalist Devrim'in radikalliğini üst-yapısal, daha çok da kültürel reformlarla ölçmeleridir. Aslında 1920'lerin sonunda ve özellikle de 1930'larda Türkiye'de "sosyal devrim" olarak da isimlendirilebilecek bir "kültür devrimi"nin yaşandığını iddia etmek mümkündür (Savran, 2011: 82; Toprak, 2014). Bu süreçte Kemalistler her ulusal burjuva devriminde olduğu gibi kendi tarihlerini, dillerini ve kültürlerini yaratmak istemişler,

örneğin bu doğrultuda tıpkı Jakobenler gibi Kemalistler de yeni bir takvim getirmişlerdir. Aynı şekilde Fransız devrimcilerinin yeni bir “Fransız insanı” (diğer bir deyişle “yurttaşı”) yaratmak zorunda kalmaları gibi Kemalistler de “Osmanlı’dan farklı yeni bir Türk tipi” yaratmak istemişlerdir (Ahmad, 2009: 97 ve 100; Ümitli, 1989: 1923). Nitekim tüm bu inkılaplar, gerçekten de radikal bir biçimde uygulamaya konulmuşlardır.

Diğer taraftan “kültür devrimi” olarak isimlendirdiğimiz süreç burjuvazinin iktidarı ele geçirdikten sonra burjuva toplum formasyonunu kurmak amacıyla uyguladığı üst-yapısal reformlara tekabül eder. Bu yüzden kültür devrimi ancak politik bir devrimin ertesinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla kültürel alan oldukça önemli olmakla birlikte modernleşme sürecinin tek bir yönüne odaklandığı için sol Kemalist literatürdeki algının tersine radikalizmin tek ölçütü olarak değil, en fazla ölçütlerinden bir tanesi olarak anlamlandırılabilir.

Aslında Tocqueville’in devrimleri “değişimin derecesinden çok (...) şiddet” kıstasıyla değerlendirmesini (aktaran Mardin, 2011: 146) radikalizmin de temel ölçütü olarak almak mümkündür. Gerçekten de literatürde asıl olarak Jakobenizm’in “radikal” olduğuna dair algı “devrimci şiddet” olarak isimlendirebileceğimiz olguda yatar. Şöyle ki, Jakobenler bir yönleriyle devrimci burjuvazi içerisinde ilerici bir kanadı temsil ederler ancak asıl olarak onların “radikal” olarak anılmalarının sebebi daha çok iktidarları döneminde terörü bir devlet politikası olarak uygulamış olmalarından ileri gelir. Zira eğer toplumsal dönüşüm talebine bakılarak Fransız Devrimi içerisindeki çeşitli gruplara “radikal” ya da “ılımlı” sıfatını yakıştırıyor olsaydık o zaman devrimci *sans-culottes*lara en yakın kesimler olan *Enragés*, Hebertistler ya da Kordölyelerin “radikal devrimciler” olmaları Jakobenlerin ise

“ılımlı devrimciler” sayılmaları gerekirdi. Çünkü bu kesimlerin sınıfsal olarak temsil ettiği çıkarlar Jakobenlerden daha ileridir. Halbuki genel olarak literatürde “Fransız Devrimi’nin radikal devrimcileri” denildiğinde ilk akla gelenler bu iki kesim değil daha çok Jakobenlerdir. Bunun sebebi de uyguladıkları terör politikaları, giyotine insan göndermekten çekinmeyen uygulamaları ve yasalarıdır. Demek ki “radikalizm” konusundaki temel ölçüt “devrimci şiddet” ve onun ne kadar yoğun uygulandığıdır.

Diğer taraftan “devrimci şiddet” kavramının “terör” kavramıyla doğudan ilişkisi öncelikle sol liberal literatürde Jakobenizm’e dair önemli bir yanlış algının aydınlatılmasını gerektirmektedir. Sol liberal literatür yanına İslamcı ve muhafazakar kesimleri de alarak Jakobenizm’i çoğu zaman bir “otorite ve şiddet tutkunluğu” ve hatta bir “kana susamışlık” olarak nitelendirmeye eğilimlidir. Örneğin Asım Karaömerlioğlu Kemalizm’in anti-demokratik yönünü tartıştığı bir makalesinde bir mukayese yapmak için derhal “Jakoben terör” dönemini örnek verir (2011: 279). Gerçekten de Jakobenizm’e dair bu algı öylesine yaygındır ki sol liberal paradigmadan yazılmış metinlerde “Jakoben” sözcüğü adeta “terör” sözcüğü olmadan kullanılamaz hale gelmiştir.

Aslında Türkiye’deki bu durumu dünyadaki konjonktürel bir “Jakobenizm karşıtlığı”nın yansıması olarak görmek daha doğru olur. Nitekim Fransız Devrimi’nin 200. Yıl kutlamalarında Fransa’da terör politikalarıyla ilişkili olarak anti-Jakoben bir çizgi benimsenmiştir. Robespierre, Danton, Saint-Just gibi devrimciler görmezden gelinmiş, “insan hakları” perspektifinden bir Jirondin olan Condorcet ön plana çıkartılmış ve karşı-devrimci Vendee ayaklanmasında yaşananların bir “soykırım” olup olmadığı tartışmaya açılmıştır (Timur, 2008: 64-65; Timur: 2011: 27-29).

Jakobenizm'in teröre indirgenmesinin elbette bazı tarihsel kökleri de vardır. Bu bağlamda Nazım İrem, Jakobeniz-Kemalizm ilişkisine dair yazdığı makalesinde Jakobenizm'e atfedilen negatif içeriğin muhafazakarlığa özgü devrimcilik ve eşitlikçilik karşıtı düşünceyle ilişkili olduğunu söyler (İrem, 2004: 9). İrem'in argümanının haklılık payı yüksektir zira Engles'in belirttiği gibi "Paris'in varlıksız yığınları, terör döneminde, egemenliği bir an ellerine geçirebilmiş ve böylece burjuva devrimini kendine karşı bir zafere götürebilmiştir"tir (2008: 154). Marx'a göre de "tüm Fransız terörizmi, burjuvazinin düşmanlarıyla, mutlakiyet ile feodalizm ile ve dar kafalılık ile avamca hesaplaşmaktan başka bir şey" değildir (2008: 153). Belli ki bu "avamca hesaplaşma" muhafazakar düşünce üzerinde "terör döneminin [ve dolayısıyla Jakobenizm'in] zincirinden boşanmış isterik bir kana susamışlık ve diktatörlük olduğu yolunda kalıcı bir imge yaratmıştır" (Hobsbawm, 2012: 79).

Diğer taraftan bu yaratılan imge, aslında önyargılı abartmalardan beslenmektedir. Hobsbawm'a göre yirminci yüzyıl ölçütleriyle, 1871 sonrası katliamlarda olduğu gibi muhafazakarların toplumsal devrimleri bastırırken uyguladıkları şiddete kıyasla Devrim'in toplu kırımları görece makul sayılabilir (2012: 79). Taner Timur da Jakoben terör dönemindeki insan kırımının daha sonraki karşı-devrimlerin ve kırımların vahşetine oranla hayli ölçülü olduğunu, egemen sınıfların devamlı olarak yaydıkları devrim korkusunun mutlakiyetçi rejimlerin ve ondan sonraki baskı rejimlerinin kırımlarının ikinci plana atılmasına yol açtığını iddia eder (Timur, 2011: 30). Aynı şekilde Barrington Moore da "'normal' denen zamanlarda olanları unutup, devrimde başvurulan şiddetin korkunçluğunu yineleyip durmak partizanca bir ikiyüzlülüktür başka bir şey değildir" der ve Jakoben terörün

“hiç de çılgınca kan dökme zevkiyle yapılmış bir olay olmadığını” söyler (2012: 142-143).

Bununla birlikte Türkiye’deki bazı sol liberallerin de paylaştıkları bu algı, muhafazakar önyargıların yanında bazı hatalar da taşır. Fransız Devrimi sürecini yakından incelediğimizde görürüz ki terör faaliyetleri Jakobenlerden çok *sans-culottelar* denilen devrimci halk kitleleri ile ilgili bir olgudur. Hatta Jakobenler, Devrim’in ilk yıllarında idam cezasına karşı çıkacak kadar şiddet karşıtı bir tutum takınmışlardır. Ancak Devrim’in iyice şiddetlendiği, devrimci kazanımların kaybedilme riskinin iyice arttığı bir evresinde Jakobenler “devrimci yönetim”i örgütlemelerine müteakiben *sans-culotteların* da zorlamasıyla –ki o güne değin *sans-culotteların* kendileri zaten birçok terör faaliyeti yürütmüşlerdir- terörü devlet gündemine alırlar (Ağaoğulları, 2010: 318-325). Aslında burada Jakobenlerin yapmaya çalıştığı bir “kan dökücülük”ten çok devrimci *sans-culotteların* halihazırda uyguladıkları şiddet ve terörü, devletin (ve devleti idare eden burjuvazinin) tekeline alarak, onu legalize etmek yani “ehlileştirmektir”. Diğer bir deyişle Jakoben burjuvazi hem karşı-devrimci güçlere karşı şiddet ve terör uygulamakta hem de bunu daha korkunç olabilecek bir halk terörüne yol açmaması iddiasıyla *sans-culotteslara* bırakmayarak kendi denetiminde yapmak istemektedir. Danton’un sözleri bu durumu net bir şekilde ortaya koyar: “Halkın korkunç olmaması için biz korkunç olalım. (...) Böylece halk, yasanın kılıcının tüm düşmanlarının kafası üzerinde sallandığını bilsin” (aktaran Günyol, 1989: 232). Bu şekilde terörün radikal olması aynı zamanda onun kısa olmasına da yol açacaktır (Timur, 2011: 30).

Diğer taraftan devrimci burjuvazi içerisinde terör politikaları uygulamaya istekli olanlar sadece Jakobenler de değildir. Jakobenlerin bu politikalarına *sans-*

culottelara yakın Hebertistler, Kordölyeler ve daha çok ılımlı burjuvalardan oluşan *Marais* (Ova) gibi gruplar da onay vermiş, hatta Jakobenler iktidara gelmeden evvel Jirondinler de kendi deyimleriyle “özgürlük düşmanlarına” terör uygulanması gerektiğini savunmuşlardır (Ağaoğulları, 2010: 319-320). Dolayısıyla Jakobenizm’in doğrudan terörle ilişkilendirilmesi hem eksik hem de muhafazakar bakış açısının abartmalarına dayalı hatalı bir yaklaşımdır. Jakobenizm elbette “terör” ve “devrimci şiddet” kavramlarıyla ilişkilidir ancak ne Jakobenizm teröre indirgenebilir ne de belirli tarihsel koşulların sonucu olan terör politikalarını tek uygulayan Jakobenlerdir.

2.2. Devrimci Şiddet, Kemalist Devrim ve Jakobenler

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

Fransız Devrimi etrafa yaydığı ve özellikle, politik liderlerince kullanılan yöntemleri belirlediği için devrimci görünüyorsa ve Türk Devrimiyle⁴³ karşılaştırmalar için bir hareket noktası olarak kabul ediliyorsa, o zaman Türk Devrimi bir devrim değildi. (...) Türk Devrimi, aslında Türk politik sisteminin, başıboş toplumsal şiddet söz konusu olmadan dönüştürüldüğü (...) bir dönemine verilen isimdir. (...) Kısa dönemli, yoğun şiddetin (ve buna benzer şiddetli çıkışların) bulunması bir yana, yer değiştirmelerin

⁴³ Mardin’in “Türk Devrimi” tabirini tam olarak hangi sınırlar içerisinde kullandığı belirsiz olduğundan biz sorunsalımızla ilişkili olarak onun sunduğu argümanların Kemalist Devrim’le olan ilişkisine bakacağız.

yaygınlığı bile tartışılır nitelikteydi. (...) Sistematik şiddet onun bir özelliği değildi (2011: 146-147).

Öncelikle belirtelim ki devrimci süreçlerde Fransız Devrimi'ni bir denek taşı haline getiren ve ona benzemeyen süreçlerin devrim olarak anlamlandırılmayacağını iddia eden yaklaşımı Mardin'de de görüyoruz. Diğer taraftan Mardin'in iddiası bazı belirsizlikler taşımaktadır. Zira önce Kemalist Devrim'de "başıboş şiddet" olmadığını söylemekte, sonradan ise "sistemik şiddet yok" demektedir ki bu iki olgu bir ve aynı şeyler değildir. Ancak Mardin tam olarak neyi kastediyor olursa olsun Kemalist Devrim'de "devrimci şiddet" in olmadığı iddia edilemez.

Kemalistler her ne kadar toplumsal sınıf ilişkilerinde konumlandıkları pozisyon gereği bazı yönlerden Jakobenlere kıyasla daha muhafazakar bir eğilim gösteriyor da olsalar, kafalarındaki devlet ve toplum yapısını kurmak için radikal kararlar almaktan ve devrimci şiddet uygulamaktan Jakobenler gibi onlar da çekinmezler. Diğer tartışmalarda olduğu gibi bu durumu da söylemsel ve eylemsel olmak üzere iki düzeyde gözlemlemek mümkündür.

Söylemsel düzeyde: "Yeniliğin mutlaka makus (karşı) bir hareketi icabettireceğini hatırımızdan çıkarmamak lazımdır. Bu harekete özel olarak 'irtica' derler. (...) Kanla yapılan inkılaplar daha muhkem [sağlam] olur, kansız inkılap ebedileştirilemez. Fakat biz bu inkılabı vasıl olmak için lüzumu kadar kan döktük" (aktaran Timur, 2008: 309) ve ayrıca saltanatın kaldırılması tartışmalarında meclis alt-komisyonunu tehdit ederek saltanatın kaldırılmasına aksi yönde bir karar alınması halinde "ihtimal bazı kafalar kesilecektir" demesi (aktaran Aydemir, 2012c: 61)

Mustafa Kemal'in radikal bakış açısını yansıtan oldukça açık örneklerdir⁴⁴. Aynı şekilde Mahmut Esat Bozkurt'un önceki bölümde aktardığımız: "İhtilalci gericileri asla affetmemelidir. Bunlara göz yummak, ihtilale kıymak demektir. Danton'un, zayıf yeri burası idi. Robespiyer, haklı olarak, Danton'a bu gevşekliğinden dolayı gücenik idi" (aktaran İnsel, 2011: 675) biçimindeki sözleri bu radikal anlayışı hem de Jakobenlere atıf yaparak yansıtır.

Meselenin "eylem" kısmına geldiğimizde de Kemalist Devrim'in devrimci şiddet içerdiğini görürüz. Devrimci şiddetin bir göstergesi olarak Kemalist Devrim'de, Bağımsızlık Savaşı'ndan itibaren, Fransız Devrimi'nde kurulan ve en yoğun biçimde Jakoben iktidar döneminde çalışan Devrim Mahkemeleri'ne benzer bir işlev gören İstiklal Mahkemeleri'nin kurulmuş olduğunu görürüz⁴⁵ (Timur, 2011: 31). Nitekim bu durum, sadece devrimci şiddetin varlığı ile değil Jakoben iktidar dönemiyle olan benzerliği dolayısıyla da önemlidir.

İstiklal Mahkemeleri'nin en yoğun olarak çalıştığı dönemlerden birisi 4 Mart 1925 tarihli Takrir-i Sükun Kanunu ertesidir. Taner Timur bu dönemin Jakoben iktidar dönemiyle benzerliğiyle ilişkili olarak Kemalizm'i, "teröre indirgenmiş bir

⁴⁴ Ayrıca Atatürk'ün burada mutlak monarkla ilişkili bir konuda "kafaların kesilmesi"nden bahsetmesi Fransız Devrimi ve giyotin esintili bir imge gibi durmaktadır.

⁴⁵ Burada Şerif Mardin'de gözlemlediğimiz bir bilgi hatasına değinmeliyiz. Şerif Mardin Türkiye'deki İstiklal Mahkemeleri'nin Fransa'daki muadilinin Kamu Selameti Komitesi olduğunu iddia eder (2012: 148) ancak bu yanlıştır. Çünkü Kamu Selameti Komitesi bir mahkeme değil Jakobenlerin devrimci yönetimi esnasında yetkileri oldukça artırılarak fiili yönetme organı haline getirilen bir meclis alt-komisyonudur. İstiklal Mahkemeleri'nin Fransa'daki muadili 10 Mart 1793'te (Kamu Selameti Komitesi kurulmadan yaklaşık bir ay önce) faaliyete geçmiş olan Devrim Mahkemeleri'dir (Ağaoğulları, 2010: 276; Sarıca, 1970: 132).

Jakobenizm olmakla suçlayan bakış açısını” eleştirir (2008: 79). Timur’un hem Kemalizm hem de Jakobenizm konusundaki, özellikle sol liberal literatürde yaygın olan bu anlayışa karşı eleştirilerini paylaşmakla birlikte “devrimci şiddet” teması üzerinden bu kanunun Jakobenlerin terör politikalarıyla benzerlik gösterdiği açıktır⁴⁶. Takrir-i Sükun Kanunu “irtica ve isyanı ve memleketin içtimai nizamını ve huzur ve sükununu ve emniyet ve asayişini ihlal edebilecek bütün teşkilat ve tahkirat ve teşebbüsat ve teşvikat ve neşriyatı idareten yasak etme” (aktaran Timur, 2008: 79) yetkisini iki yıl süreyle hükümete tanıyan radikal önlemlerin alındığı bir kanundur.

Diğer taraftan Jakoben ve Kemalist iktidar dönemleri arasında devrimci şiddetle ilişkili olarak önemli farklılıklar da vardır. Bir önceki bölümde bazı Kemalist figürlerin (Aydemir, Engin ve Bozkurt) Fransız Devrimi ve özellikle Jakoben iktidar döneminde yaşanan şiddet içerikli kargaşaları eleştirdiklerini ve Kemalist Devrim’in tam tersine belirli bir “nizam” ve “cephe birliği” içerisinde olmasını övdüklerini belirtmiştik. Kemalistler, Kemalist Devrim’in “cephe birliği”

⁴⁶ Aslında İstiklal Mahkemeleri ve Takrir-i Sükun Kanunu ile Jakobenlerin terör politikaları arasındaki benzerliği Timur da kabul eder. Onun karşı çıktığı Jakobenizm’in teröre indirgenmesi ve bu hat üzerinden Kemalizm’in eleştirilmeye çalışılmasıdır. Ancak Timur sol liberal literatüre eleştirisini oldukça yanlış bir biçimde temellendirir. Atatürk’ün *Nutuk*’taki Takrir-i Sükun Kanunu için söylediği: “Biz, fevkalade ittihaz olunan [aşırı görülen] ve fakat kanuni olan tedbirleri, hiçbir vakit ve hiçbir suretle, kanunun fevkine çıkmak için vasıta olarak kullanmadık” (Atatürk’ten aktaran Timur, 2008: 79) sözlerini bir veri kabul eder ve “bakın Atatürk kanunun üstüne çıkmadık diyor demek ki Kemalizm terörle ilişkilendirilemez” demeye getirir. Ancak burada Timur resmi ideolojinin de etkisiyle “söylem-eylem birlikteliği” kuralını ihlal eder. Yani Kemalizm’i sadece söylemler üzerinden (yani Atatürk’ün tek bir sözü üzerinden) analiz eder ve söylenenlerin doğruluğunu derhal kabul eder, eylemlere ise bakmaz.

içerisinde tezahür ettiği iddiasını abartıyor da olsalar, Fransız Devrimi'nde karşı-devrimci unsurlara uygulanan şiddet ve terörün, Kemalist Devrim'de uygulanana kıyasla çok daha yoğun olduğu bir gerçektir. Bu bağlamda Kemalistlerle Jakobenler arasında “devrimci şiddet” ve “radikalizm” bağlamında bir “dozaj farkı” olduğunu iddia etmek mümkündür.

Türk devrimciler açısından, karşı-devrimci unsurlara karşı şiddet ve terör uygulanmasından ziyade “politik gözdağı” vermek daha yeğ tutulur bir yöntemdir. Örneğin Fransız Devrimi'nde hanedan mensupları idam edilmişken Kemalist Devrim'de kendilerine maddi olanaklar dahi sağlanarak yurt dışına çıkarılmışlardır. Fransız Devrimi'ne kıyasla Kemalist Devrim'de “siyasi” olarak nitelenebilecek idam sayısı çok daha azdır. Fransız Devrimi'nde binlerce aristokrat ve rahip yurt dışına çıkartılırken Kemalist Devrim'de sadece Bağımsızlık Savaşı'na açıkça karşı çıkanlar ve ajanlık yapanlar yurt dışına çıkarılmış (150'likler), bunların listesi de oldukça dar tutulmuştur (Timur, 2008: 63). Aynı şekilde Türkiye'deki İstiklal Mahkemeleri, Fransa'daki muadili Devrim Mahkemeleri'ne kıyasla daha ılımlıdır (Mardin, 2011: 148). Kemalist Devrim'de Tahrir-i Sükun Kanunu sonrasında İstiklal Mahkemeleri'nin yargılamaları ile idam edilen insan sayısı toplamda 660'dır (Zürcher, 2010: 256). Bu sayıya Bağımsızlık Savaşı esnasında Hıyanet-i Vataniye kanunu kapsamında idam edilenleri de eklersek biraz daha artabilir. Diğer taraftan Jakoben terör döneminde mahkeme kararı olmaksızın kurşuna dizilenler hariç Devrim Mahkemeleri'nin yargılamaları sonucu giyotine gönderilen insan sayısı yaklaşık 17 bindir⁴⁷ (Sarica, 1970: 141).

⁴⁷ Halkın uyguladığı terörü de eklersek bu sayı 40 bine çıkmaktadır (Timur, 2008: 30).

Taner Timur iki devrimci süreçte şiddet ekseninde oluşan bu dozaj farklılığını Kemalist rejimin bir nevi “şefkatliliği” olarak sunar (Timur, 2008: 63) ancak gerçek pek öyle değildir. Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasındaki bu şiddet farkı öznelerin tercihlerinden ziyade tarihsel koşulların ürünüdür. Diğer bir deyişle Fransız Devrimi’nin bir “kitlesele ve aşağıdan devrim” iken Kemalist Devrim’in “kitlesele ve tepeden devrim” olması ile ilgilidir. Örneğin aynı yerde Timur, İstiklal Mahkemeleri’nin sert uygulamalarının yalnızca doğrudan Cumhuriyet karşıtı ayaklanma ve suikastlardaki hesaplaşmalarda devreye girdiğini söyler. Aslında Fransız Devrimi’nde de bu durum böyledir. Moore’un belirttiği gibi Fransa’da devrimci şiddet, istisnai örnekler dışında karşı-devrimci unsurlara uygulanmanın ötesine geçmemiştir (2012: 140-141). Ancak Fransız Devrimi’nin, kitlesele katılımı yoğun bir devrim olması, Devrim karşıtı ayaklanmaların da daha kitlesele ve çalkantılı süreçler olmasına yol açmıştır. Bu da devrimci şiddetin dozunu doğal olarak artırmaktadır⁴⁸. Kemalist Devrim’de ise bu gel-gitler çoğu zaman dar bir elitin içerisinde geçtiğinden devrimci şiddetin yoğunluğu da haliyle daha düşük olmuştur.

Bu bağlamda, eğer yukarıda Mardin’den yaptığımız alıntıda Mardin’in “başiboş şiddet”ten kastı Parisli devrimci *sans-culotteların* uyguladığı terör ve şiddet eylemleri ise bunların Kemalist Devrim’de olmadığı açıktır. Ancak Mardin’in iddia ettiğinin aksine Kemalist Devrim’de devrimci şiddet hiç yok değildir, devrimin niteliğinin Fransız Devrimi’nden farklı olması sebebiyle daha az yoğunluktadır. Diğer taraftan Mardin’in, devrimci şiddetin Fransız Devrimi’ne kıyasla eksikliği üzerinden Türkiye’de bir devrim yaşanmadığı iddiasını temellendirirken dayandığı

⁴⁸ Nitekim öncesinde devrimci şiddetin ve terörün nasıl büyük oranda tabandan yani *sans-culottelardan* gelen baskı sonucu uygulandığını aktarmıştık.

bir argüman önemli bir bilgi hatasına da işaret eder. Mardin'e göre Kemalist Devrim'in "kurbanlarının çoğunu soylular değil alt sınıf üyeleri" oluşturmaktadır (2011: 148).

Türkiye'de devrimci şiddetin, Kemalistlerin (ve Mustafa Kemal'in) 1925-1927 arasında rakiplerini tasfiye ederken gerçekleştirdiği idamları saymazsak, neredeyse tamamının tarikat önderi türünden "alt sınıf"lar üzerinde yoğunlaştığı doğrudur. Ancak Mardin'in atladığı nokta bu durum Fransız Devrimi'nde de böyledir. Sarıca'nın aktardığı istatistiklere göre (ki bu istatistikler Fransız Devrimi'ne dair başka birçok kaynakta da vardır) tüm bir terör dönemi boyunca idam edilen 17 bin kişiden 14 bini, Jakoben iktidar döneminde 10 Haziran 1794 günü çıkarılan yasayla idam edilmiştir. Nitekim idam edilen yaklaşık 14 bin kişinin % 8,25'i aristokrat, % 6,5'i din adamı, % 25'i burjuva, % 28'i köylü, % 31'i de işçidir⁴⁹ (1970: 141). Yani Mardin'in iddiasının aksine burjuvaları alt sınıfa dahi etmesek dahi idam edilenlerin % 58'i alt sınıftır ve sadece % 8,25'i soyludur. Ayrıca *sans-culotteları*n kendi yaptıkları katliamlarda sayıları binleri bulan hırsız, fahişe ve dilencinin öldürüldüğü de bilinmektedir (Moore, 2012: 115).

Bu da göstermektedir ki Kemalist Devrim'le Fransız Devrimi arasında devrimci şiddetin daha yoğun uygulandığı kesimin alt sınıflardan oluşması bakımından bir fark yoktur. Zaten burada Mardin'in açıkça ihmal ettiği husus, dönemin egemen sınıf olarak aristokrasinin alt sınıfları da peşinden sürükleyebilme gücüdür. Diğer bir deyişle aristokraziyle burjuvazi bir mücadele içerisine girdiğinde aristokratlar sadece kendileri mücadele etmezler, aynı zamanda alt sınıftan köylü,

⁴⁹ Sarıca kitabında küçük mülkiyet sahibi zanaatkar kesimleri de genelde "işçi" kategorisine ekler.

işçi, zanaatkar hatta burjuvaları da kendi peşlerinden sürüklerler. Zaten bu güce sahip oldukları için “egemen sınıf”tırlar. Dolayısıyla burjuvaziyle aristokrasinin girdiği bir mücadelede elbette ki tek öldürülenler aristokratlar olamayacaktır.

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

Mardin’in Kemalist Devrim’de *emigre*lerin olmadığı yönündeki iddiası doğrudur. Zira Fransa’nın *ancien regime*’inde Sieyes’in verilerini doğru kabul edersek 110 bin civarında aristokrat ve 80 bin civarında da ruhban tabakası mensubu vardır (2005: 37). Burjuvazi bu iki tabakayı tasfiye ettiği ölçüde, bu tabakaların üyeleri yurt dışına iltica etmekte (*emigre*, göçmen olmakta) ve Avrupa’nın tutucu monarşilerini de arkasına alarak karşı-devrimci bir güç oluşturmaktaydı. Diğer taraftan Türkiye’deki feodal yapı⁵⁰ Avrupa’dakine oranla oldukça merkeziydi ve tarihsel olarak Osmanlıları kendisi dışında bir aristokrasinin gelişmesine olanak tanımamıştı. Bu bağlamda Fransa’daki *emigre*ler oldukça geniş bir aristokrat ve

⁵⁰ Klasik dönem Osmanlı toplumunun yapısının “feodal” olup olmadığı Türkiye siyasetinin önemli tartışmalarından bir tanesidir. Biz bu tartışmaya girmeksizin “feodal” sözcüğünü burada, dar anlamıyla Avrupa’daki senyör-vassal ilişkilerine işaret eden toplum yapısından öte, geniş anlamıyla arkaik, pre-kapitalist, pre-modern tüm tarım toplumlarını nitelemek için kullanıyoruz.

ruhban tabakasından oluşurken Türkiye'deki *emigreler* sadece Osmanoğulları sülalesi ile sınırlıydı⁵¹.

Ancak öncesinde uzunca tartıştığımız gibi iktidarın sınıfsal niteliğinin değişmesi, eski devlet aygıtının parçalanması, ikili iktidarın oluşması, iç savaş ve bağımsızlık savaşı gibi süreçlerin yaşandığı Kemalist Devrim'de, saltanatın kaldırılıp cumhuriyetin ilan edilmesi sürecinin, Şerif Mardin'in iddia ettiği gibi "ani ve şiddetli bir devrilme" olmadığı söylenemez. Aslında burada saltanatı değil hilafeti bir ölçü olarak almak daha doğru olur ve eğer ölçüyü bu şekilde alırsak Mardin'in Türkiye'de bir Vendee yaşanmadığı iddiası da büyük oranda boşa çıkar.

Türkiye'de saltanatın kaldırılması esnasında "monarkın ihaneti" üzerinden şekillenen süreç Fransız Devrimi sürecinde yaşananlarla gösterdiği benzerlik açısından ilginçtir. Fransız Devrimi sürecinde XVI. Louis'nin karşı-devrimci güçlerle yaptığı ittifakların açığa çıkması, Fransız cumhuriyetçilerinin Kral'a "vatana ihanet" suçlaması yönelterek krallığı ilga etmelerinde ve cumhuriyeti kurmalarında oldukça işlevsel olarak kullanılmıştı. Benzer bir süreç Türkiye'de de yaşandı. Türkiye'de saltanat kaldırılırken Vahdettin'in Bağımsızlık Savaşı esnasında İngilizlerle yaptığı işbirliği, Türk cumhuriyetçilerce gene "vatana ihanet" ithamı üzerinden güçlü bir koz olarak kullanıldı. Nitekim bu koz, gerçekten de Mardin'in

⁵¹ Böyle bir kapsam farkına rağmen iki ülkenin *emigrelerinin* devrimci süreçlerde oynadığı karşı-devrimci rol benzerdir. Nasıl ki Fransız *emigreler* Avrupa'nın tutucu monarşileri ile ittifak yaparak karşı-devrimci bir rol oynamışlarsa Türkiye'de de (sonradan bir *emigre* olaracak) Vahdettin ve onun aristokratik bürokrasisi (İstanbul hükümeti), Türkiye'yi "yarı-sömürge tipi bir köylü devleti" konumunda tutmak isteyen İngilizlerle işbirliği içerisinde olmuştur (Tanör, 2010: 35-37; Zürcher, 2010: 206).

iddia ettiği gibi karşı-devrimci Şiddetli bir sarsıntı olmadan ve toplumsal bir infial yaratılmadan saltanatın kaldırılabilmesini m¼mk¼n kıldı.

Ayrıca T¼rkiye’de saltanat kaldırıldığında tutucu çevreler için hen¼z tam olarak telaŐlanacak bir durum yoktu. Zira saltanatın yanında halifelik makamı hala durmaktaydı ve Vahdettin ile yakın aile üyeleri dışında kalan Osmanoğulları, bir hanedan olarak hala T¼rkiye’deydi. Gerçekten de saltanatın kaldırılmasını izleyen d¼nemde hilafet her ne kadar hukuksal olarak dinsel bir memuriyet stat¼s¼ne indirilmiŐe de fiili olarak ¼zellikle tutucu çevrelerde hala “devletin başı” olarak g¼r¼lmeye devam ediyordu (Z¼rcher, 2010: 247-249). Bu bağlamda saltanatın kaldırılması değil asıl cumhuriyetin ilan edilmesi ve ondan sadece 4 ay sonra hilafetin kaldırılması s¼recine odaklandığımızda Fransız Devrimi’ndeki Vendee isyanına oldukça benzeyen Şiddet içerikli karşı-devrimci Şeyh Sait isyanının varlığını g¼r¼r¼z.

Nitekim Vendee ayaklanması ile Şeyh Sait isyanı arasında Kemalizm’e dair literat¼rde kurulan bazı paralellikler de vardır. ¼rneđin Toynbee, iki isyanda devleti y¼netenlerin verdikleri tepkinin benzerliğine dikkat çekerken (2009: 326). Lewis ise Şeyh Sait isyanını –sebeplerine girmeksizin- “T¼rk La Vendee”si olarak adlandırır (Lewis, 2011: 653). Bu bağlamda Vendee isyanının Jakoben iktidar d¼neminin de ¼nemli bir uğrağını temsil ettiği d¼Ő¼n¼ld¼đ¼nde Vendee ayaklanması ile Şeyh Sait isyanı arasındaki benzerlikler ve farklılıklara bakmak, Jakobenizm ve Kemalizm kıyaslaması kapsamında verimli bir tartışmaya kapı açabilir.

Şeyh Sait isyanının Vendee Ayaklanması’ndan ayrılan belki de en ¼nemli y¼n¼ Şeyh Sait ayaklanmasında etnik fakt¼rlerin ve bu bağlamda milliyetçiliğin

özellikle ayaklanmanın planlayıcıları üzerinde oynadığı roldür. Aslında Bruinessen'in de belirttiği gibi Şeyh Sait isyanında Kürt milliyetçiliği ögesi hiçbir zaman esas faktör olmamıştı (2010: 108, 140 ve 146-7). Ancak gene de Vendee ayaklanmasında herhangi bir etnik farklılık ya da bu farklılığın hakim ideolojiden farklı bir milliyetçi bilinç geliştirmesi gibi bir durumun söz konusu olmaması, iki ayaklanma arasındaki bir fark olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Vendee'deki isyanın nedenlerinden bir tanesi 1793'te Avrupa'nın tutucu güçleriyle savaş halinde olan Fransa'nın zorunlu askerlik yasasını uygulamaya çalışmadır (Moore, 2012: 138). Halbuki Şeyh Sait isyanının çıkma sebepleri arasında görünürde böyle bir durum yoktur. Son olarak Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim arasında devrimci şiddet üzerinden oluşan dozaj farkının burada da var olduğunu söylemek mümkündür. Vendee isyanı aralıklarla 3 yıl süren ve toplamda 200 bin ila 300 bin arasında insanın hayatının kaybettiği bir iç savaştır (Ağaoğulları, 2010: 281; Moore, 2012: 129). Diğer taraftan Şeyh Sait isyanını da dahil edebileceğimiz Cumhuriyetin ilk yıllarındaki Kürt isyanlarını da bir tür "iç savaş" olarak tanımlamak mümkün olsa bile bu isyanlardaki insan kaybı hiçbir zaman Vendee'deki kadar olmadı. Kürt isyanları erken Cumhuriyet'in 1920'li ve 30'lu yılları boyunca sürmüş olsa bile Şeyh Sait isyanı 2 ay içerisinde bastırılmıştı (Bruinessen, 2010: 145) ve isyan esnasında Vendee ile kıyaslandığında ciddi bir insan kaybı yaşanmadı

Diğer taraftan iki isyanın çok güçlü benzerlikleri de vardır. Bir kere isyanın çıktığı her iki bölge de, kapitalist üretim ilişkilerinin hiç giremediği ya da çok az girdiği, kendi ülkelerinin en geri kalmış bölgelerini oluşturmaktaydılar ve bu bakımdan diğer bölgelerden yalıtılmış bir nitelik göstermekteydiler. Bu bağlamda her iki bölgede de dinsel ideoloji çok güçlüydü. Vendee'de

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

Nitekim bu durum Kürt coğrafyasındaki tabloya oldukça benzemektedir. Zira Kürt coğrafyasında da şeyhlerin pozisyonu tıpkı Vendee'deki *cure*'ler gibiydi.

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

Bu bağlamda her iki ülkedeki isyan bölgesinin dini önderleri, kendi ülkelerindeki laik niteliği baskın bir devrimci süreç sonunda imtiyazlı pozisyonlarını kaybedecekleri için endişeliydiler. Nitekim her iki ülkedeki isyanda da lider pozisyonunda dinsel önderlerin bulunmuş olması bir tesadüf değildi ve her iki ülkedeki isyancı bölgenin insanı da dinsel ideolojinin etkisinde olduğu oranda dinsel önderlerinin peşinden gitmekte herhangi bir sakınca görmedi.

İki isyandaki çok önemli başka bir benzerlik her iki isyanın da monarşi destekçisi olmasıdır. Vendee isyanı krallığın kaldırılmasına karşı çok güçlü bir tepki barındırırken Şeyh Sait isyanının da ideolojik kerteedeki en önemli güdüleyicisi halifelik kaldırılmasıdır. Nasıl ki Vendee'deki isyancılar, "Kralımız ve İyi

Rahiplerimiz, ‘‘Çok Yaşayın!’’ diyerek ayaklandılarsa (Moore, 2012: 129) Kürtler de büyük oranda isyana, halifeliğin kaldırılmış olmasıyla da ilişkili olarak İslam’ın tehdit altında olduğu endişesiyle şeyhlerine olan bağlılıkları sonucu katıldılar (Bruinessen, 2010: 146-147; Zürcher, 2004: 253).

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

2.3. Ütopyacılık ve Batılılaşma

Jakobenlerin uyguladıkları devrimci şiddetin ‘‘dozaj farkı’’ dışında Kemalistlerin uyguladıkları devrimci şiddetten ayrılan etik-siyasal bir yönü daha vardır. Buna göre Jakobenlerin devrimci şiddet ve terör uygularken, bu uygulamalarını meşrulaştırmak için en çok başvurdukları kavram ‘‘erdem’’dir. Aslında ‘‘erdem’’ başta Robespierre olmak üzere Jakobenler nezdinde her zaman önemli bir kavramdır ancak terör politikaları dolayısıyla daha bir vurgulanmıştır. Erdem kavramının Jakobenlere ne ifade ettiği her zaman biraz belirsiz kalmış olmakla birlikte ondan anlaşılması gerekenin cumhuriyetin değerlerini benimsemek, özel iradeyi bir kenara bırakarak ‘‘kamusal iyi’’yi her daim önde tutmak, kısacası ‘‘yurttaş olmanın’’ gereklerine uymak şeklinde olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu bağlamda Jakobenlere göre giyotin de toplum içerisindeki erdemlileri erdemsizlerden

ayıran bir alet olarak işler. Robespierre'e göre: "Eğer halk yönetiminin dayanağı barışta erdem ise, devrim içinde hem erdem hem terördür. Erdemin olmadığı yerde terör kıyııcıdır, terörün olmadığı yerde erdem güçsüzdür. Terör hızlı, katı ve bükülmez bir adaletten başka bir şey değildir; dolayısıyla, erdemden kaynaklandır" (aktaran Ağaoğulları, 2010: 323).

Diğer taraftan Kemalistlerin uyguladıkları devrimci şiddetin, Jakobenlerdeki gibi "erdem" ya da başka bir kavram vurgulanarak bu vurgu üzerinde meşrulaştırılmaya çalışıldığı etik-siyasal bir boyutu yoktur. Aslında bu durum ilerleyen bölümlerde de sık sık vurgulayacağımız, Jakobenlerle Kemalistler arasındaki çok önemli başka bir ayrım olan, "ütopyacılık" ve "Batılılaşma" farklılaşmasının bir yansımasıdır. Şöyle ki, Jakobenler ütopyacı literatürde isimleri doğrudan anılmıyor olmasına rağmen aslında ütopyacı düşünceyle birçok ortak noktada birleşirler. En başta kaba haliyle "mutlu ve yetkin toplum kurma isteği" olarak tanımlanabilecek ütopyacılığın bu isteği Jakobenlerde de vardır. Bu bağlamda "Devrim, yasalar sayesinde özgürlük ile mutluluğun yetkinliğine ulaşıldığı zaman sonra erer" diyen Sanit-Just, ütopyacıların hiçbir zaman vazgeçemediği "yetkin mutluluk" temasına işaret ederek bu durumu açıkça gösterir (Ağaoğulları, 2010: 318). Aynı doğrultuda Saint-Just, "Fransa toprakları üzerinde ne bir mutsuz, ne de bir ezen istemediğimizi varsın Avrupa öğrensin! Mutluluk Avrupa'da yeni bir düşüncedir" (aktaran Soboul, 1989: 97) der.

Diğer taraftan sadece bu özellikleriyle değil, Antik Yunan'a özellikle de Sparta'ya gösterilen ilgi, bireysel iradenin yerine kamusal iradenin koyulması, kamusal iyinin sağlanmasında rasyonel ve kilise düşüncesinden arındırılmış seküler bir ahlaka yapılan vurgu ("erdem"), toplumun eğitime verilen mutlak önem,

ateizme karşı çıkılarak Yaradancılığın sahiplenilmesi, erdem sahibi ideal bir yasa koyucunun kurucu iktidar olması⁵² gibi ütopyacı düşünceye ait bir dolu nitelik (Yalçınkaya, 2011: 364-368) Jakobenlerde de vardır. Nitekim kurucu şiddet de bu niteliklerden önemli bir tanesidir. Thomas More'un *Utopia*'sında Kral Utopus, Abraxas yarımadasını ele geçirerek kendi askerleriyle yerli halkı kaynaştırır. Kral Utopus'un uyguladığı kurucu şiddet ile vahşi ve kaba Abraxalılar, uygar ve kibar ütopyalılara dönüşürler ve dönüşümden itibaren şiddet artık *Utopia*'da bir daha görülmez (Yalçınkaya, 2011: 368-369). Bu durum Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin başlarda idam cezasına karşı çıkacak kadar şiddetten uzak durmaları ancak sonrasında sert bir devrimci şiddet uygulamaktan kaçınmamaları ile oldukça benzerdir. Jakobenlerin uyguladıkları devrimci şiddeti bir tür arınma/temizlenme olarak sunmaları da (Ağaoğulları, 2010: 324) bu duruma işaret eder. Jakobenlere göre toplum giyotinle arınacak ve kurucu şiddet sonunda sadece kamusal erdem sahibi insanların yaşadığı “mutlu ve yetkin toplum”a ulaşılacaktır.

Diğer taraftan Kemalistlerin kurucu şiddetinin bu türden ütopyacı bir niteliğinin olduğunu iddia etmek değildir. Elbette toplumsal ve siyasal bir tahayyülü olan her ideoloji gibi Kemalizm de bir şekilde mutlu ve yetkin bir toplum istiyor olabilir. Ancak Kemalizm'in temel hedeflerine bakıldığında böyle bir vurgu yoktur. Kemalizm'in temel hedefi “modernleşmek” Mustafa Kemal'in deyimiyle “muasır medeniyet seviyesinin ulaşmak”tır. Bunun somut ifadelerini ise iktisatta “sanayileşme”; kültürde “fikri, irfanı, vicdanı hür” birey esasını bir değer olarak

⁵² Sparta'da Lykurgos, Thomas More'un *Utopia*'sında Kral Utopus hatta Rousseau'daki “yasa koyucu” ve Jakobenlerde “ahlakı bozulmaz” anlamında *l'Incorruptible* Robespierre, erdem sahibi, yasa-koyucu “filozof-krallar” olarak düşünülebilir.

hakim kılmak; siyasette ise “milli hakimiyet”in esas olduğu “demokratikleşme” olarak özetlemek mümkündür. Nitekim hepsini “Batılılaşma” başlığı altında toplayabileceğimiz bu hedefleriyle Kemalizm, toplumsal ilerlemenin erişmesi gereken “medeniyet seviyesi” olarak “modern toplumun mevcut halini” hedefler. Bu bağlamda bu “mevcut hal”, insanlık tarihinde gerçekleştirilebilmiş bir toplum tipi olmasıyla bir “ütopya” olarak nitelendirilemez (Köker, 2011: 99). Dolayısıyla Kemalizm’in en önemli ilkelerinden “Batılılaşma”, kendisinden “ileride” ama gene de “mevcut olanı” istemesiyle Jakobenlerin bir niteliği olan “ütopyacılık”tan farklılaşır. Bu bağlamda Kemalizm’in uyguladığı devrimci şiddet de Jakobenlerle belirli yönlerden benzerlikler gösteriyor olmasına rağmen hedefleri dolayısıyla ütopyacı bir topluma değil, gerici unsurları temizleyerek Türkiye’nin daha kolay Batılılaşabildiği bir toplum kurmaya yöneliktir.

II.3. DEVRİMCİ ÖZNELER

“Devrim” ve “radikalizm” kavramları üzerinden yaptığımız Jakobenizm ve Kemalizm karşılaştırmasını bu bölümün son başlığı olarak her iki devrimdeki özneler üzerinden yapacağımız başka bir karşılaştırma ile sürdüreceğiz. Bu başlıktaki temel soru, Kemalist aydınların özellikle de Mustafa Kemal’in Jakoben figürlere ne derece benzetilebileceğidir. Bu soruya çeşitli yönlerden yaklaşmak mümkündür. Biz bu başlıkta öncelikle “militarizm” ve “tek adamlık” kavramları üzerinden bir tartışma götüreceğiz sonrasında ise Mustafa Kemal ve Napolyon Bonapart’ın kendi ülkelerinin modernleşme süreçlerinde oynadıkları role odaklanacağız. Buradaki temel önermemiz iki devrimci süreçteki özneleri özellikle “militarizm” ve “tek adamlık”

temaları üzerinden bir karşılaştırmaya tabi tuttuğumuzda, Kemalistlerin Jakobenlere neredeyse hiç benzemediği ancak Mustafa Kemal'in Napolyon Bonapart ile önemli benzerlikler taşıdığı şeklindedir.

3.1. Militarizm ve Tek Adamlık

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

Toynbee, lider kadronun çoğunluğunun askerlerden oluşmasıyla ilişkili olarak, Türkiye'de 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılması ile 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesi arasındaki rejimi İngiltere Devrimi'nde Cromwell'in *Commonwealth*'inin ilk evresindeki "parlamento protektorası"na benzeterek onu

“Ankara’daki devrimci bir grubun askeri diktatörlüğü” olarak tanımlar (2002: 200). Keza bu farklı bir biçimde de olsa zaten Kemalistlerce de paylaşılan bir düşüncedir. 1968’de İsmet İnönü’yle yapılan bir söyleşide İnönü, Bağımsızlık Savaşı’nın “esasen bir ordu ihtilali” olduğunu söyler ki bu doğru bir tespittir (Kürkçü, 1989: 1902).

Bu bağlamda Kemalist Devrim’in en önde gelen ismi olarak Mustafa Kemal’i Kemalist Devrim’de oynadığı rol bakımından Jakoben liderlerden çok “ülke kurtarıcısı ya da kurucusu askeri kumandanlara” benzetmek daha yerinde gibi gözükmektedir. Bu durumda ilk akla gelenler kendi ülkelerinin devrimci süreçlerinde oynadıkları rol bakımından Napolyon Bonapart, Oliver Cromwell, Giuseppe Garibaldi ve George Washington’dır.

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

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

Kemalist lider kadronun içerisinde bir isim olarak Halide Edip Adıvar ise Büyük Millet Meclisi'nin açılışından önceki günlerde Mustafa Kemal'in kendisine George Washington gibi görüldüğünü söyler (aktaran Aydemir, 2012b: 219). Benzer bir argüman Ankara'da 1932-1933 yıllarında elçilik yapan Amerikalı general Charles Sherill tarafından da gündeme getirilir. Sherill, Mustafa Kemal'le George Washington, Musa, Martin Luther ve İngiliz kralı VIII. Henri arasında paralellikler kurar (görüldüğü üzere bu isimlerin arasında hiçbir Jakoben lider yoktur) ve özellikle George Washington benzerliği üzerinde uzun uzun durur (Timur, 2008: 320). Ayrıca Mustafa Kemal'in öncesinde de değindiğimiz, 1932 yılında General Sherill'e hitaben verdiği bir söylevde "Türkiye Cumhuriyetçileri[nin] Amerika inkılap tarihini ve bu inkılabın büyük şeflerini dikkat ve takdirle mütalaa ve yad etmekten zevk al[dığını]" belirtmiş olması (Atatürk, 1998: 246) Halide Edip Adıvar'ın ve General Sherill'in argümanlarını destekleyici niteliktedir⁵³.

Mustafa Kemal'in Jakoben liderlerden çok "ülke kurucusu ya da kurtarıcısı askeri kumandanlara" benzediğinin belki de en önemli göstergesi Kemalist

⁵³ Ancak burada Mustafa Kemal'in pragmatik yönünü hiçbir zaman aklımızdan çıkarmamalıyız zira Mustafa Kemal, öncesinde ayrıntılı olarak değindiğimiz 14 Temmuz 1922 tarihli söylevinde benzer sözleri Fransız Devrimi için de söylemiştir.

aydınların da kendi metinlerinde Mustafa Kemal'i Jakobenlerle değil bu türden şahsiyetlerle kıyaslıyor olmalarıdır. Halide Edip'in benzetmesini bu bağlamda değerlendirebileceğimiz gibi Saffet Engin'in de bu doğrultudaki sözlerini daha önceden aktarmıştık.

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

Bu bağlamda sadece militarizm değil devrimci süreçler üzerinden "önderlik" ve "tek adamlık" eksenli yapacağımız bir karşılaştırmada da Kemalistlerle Jakobinler arasında bir farklılaşma olduğunu tespit edebiliriz. Nitekim Sungur Savran devrimci süreçlerde, "önderlikler" ve "devrim" arasında 3 tür ilişki olduğunu iddia eder. Birincisinde devrim süreci önderlikten kesinlikle ayrı düşünülemez ve önderlikle devrim arasında kopmaz bir ilişki vardır. Çin ve Küba devrimleri bu kategoriye girer. İkincisi "devrimin sürükleyici gücü" nitelemesini kazanan bir önderliğin bulunmadığı devrimlerdir. Örneğin 1905 Rus Devrimi bu kategoride anılabilir. Son olarak bazı devrimlerde önderlik, iktidarın alınışında ve sonrasında ön plana geçmekle birlikte devrimin ilk yükselişinde belirleyici değildir. Bunlara da

1917 Ekim Devrimi'nde Bolşeviklerin ve 1789 Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin oynadığı rol örnek olarak verilebilir. Bu bağlamda Savran, 1908 Jön Türk Devrimi'ni üçüncü kategoriye sokar (yani Fransız Devrimi ve Jakobenlerin girdiği kategoriye). Bu devrimde (Fransız Devrimi'nde Jakobenlere benzer şekilde) İttihat ve Terakki, devrimin zafer kazanmasında ve sonraki süreçte çok önemli bir rol oynamış olmakla birlikte aslında devrimin toplumsal dinamikleri bu partiden bağımsız olarak gelişmiştir (Savran, 2011: 143-144). Diğer taraftan Savran doğrudan belirtmez ancak Mustafa Kemal'in ve önderliğin oynadığı rol düşünüldüğünde Kemalist Devrim'in, Jakobenlerin dahil olduğu üçüncü kategoriye değil önderlikle devrimin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği birinci kategoriye gireceğini iddia etmek mümkündür.

Mustafa Kemal'in Kemalist Devrim'deki "tek adam" konumunun Kemalistlerle Jakobenler arasında bir farka yol açtığı ideolojik düzlemde de gözlemlenebilir. Atatürk, Napolyon, Garibaldi ya da Nasır gibi karizmatik liderlerin kişilikleri etrafında bir kült oluşturulmasına rağmen Robespierre'in ya da diğer Jakoben liderlerin etrafında bu türden bir kültün olmadığını görürüz. Nitekim bugün bir "Kemalizm"den bahsedebildiğimiz gibi (I. değil III. Napolyon için geçerli de olsa) bir Bonapartizm'den, Peronizm'den ya da Leninizm'den de bahsedebiliriz. Bu ideolojilerin ortak özelliği, ideolojiye damgasını vuran karizmatik tek adamlardır. Diğer taraftan her ne kadar Robespierre'in de Jakoben iktidar döneminde tek adamlığa çalışması gibi bir durum söz konusu olsa da son kertede bir "Robespierreizm"den bahset(e)meyiz. Daha çok kültürün kimliği ile ilişkili olara bir "Jakobenizm"den bahsediyoruz. Tıpkı bir "Enverizm"den çok "İttihatçılık"dan bahsediyor olmamız gibi.

3.2. Mustafa Kemal ve Napoleon Bonaparte

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

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

düşünülebilir. Nitekim Mustafa Kemal'in de Napolyon gibi "ülke kurtarıcısı ya da kurucusu askeri tek adam" olması da bu argümanımızı oldukça güçlendirir.

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

Burada elbette ki yaptığımızın kaba bir analogi olduğunun farkındayız. Zira Napolyon dönemi Fransa'sı ile Kemalist Cumhuriyet arasında bir dolu farklılıklar vardır. Öncelikle Napolyon dönemi öncesinde Fransa sert bir sınıf mücadelesine tanık olmuş, Napolyon rejimi bu duruma bir tepki olarak doğmuştur. Ayrıca Napolyon, uluslararası bir misyonun taşıyıcısıdır. Nitekim Napolyon bir imparatorluk kurarken Mustafa Kemal bir cumhuriyet kurmuştur. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir (Savran, 2011: 88). Aynı şekilde İttihatçılarla Jakobenler arasında da bir dolu fark olduğu iddia edilebilir. Burada anlatılmak istenen, devrimci süreçler üzerinden Türk Devrimi ile Fransız Devrimi arasında bir analogiye gidilecekse Kemalist rejimin yapısal özelliklerinin daha çok Napolyon Bonapart'ın iktidar

dönemine benzediği Jakoben iktidar dönemine benzeyenirse Kemalist değil İttihatçı rejim olduğudur (Kürkçü, 1989: 1903).

Devrimci süreçlere liderlik eden özneler üzerinden yapacağımız bir kıyaslama da bu savımızı destekler. Bu bağlamda Yalçın Küçük'e göre Türkiye'nin 1906-1926 yılları, İttihat ve Terakki içi bir iç savaş dönemidir. Bu iç savaşın evrelerinden bir tanesi de Bağımsızlık Savaşı sırasında başını Çerkes Ethem ile Mustafa Kemal'in çektiği İttihatçılar-Kemalistler ihtilafıdır ki bu evre 1920-1921 kışında başlayıp 1926'da son bulmuştur. Küçük'e göre bu bölünme, kaba çizgileriyle Fransız Devrimi'ndeki Jakoben-Jirondin çatışmasına benzer. Zira İttihat ve Terakki 1906'dan itibaren çıkışında bir "Türkiye jakobenizmi" nitelendirmesini hak edecek çizgi ve renklilikte olmuştur. Ancak Bağımsızlık Savaşı, hızla radikalizmini yitirmiş⁵⁴, yaşlanmış İttihatçılarla, bir devrimci yükseliş dalgasının etkisiyle İttihat ve Terakki'ye üye olmakla birlikte hiçbir zaman "İttihatçılaşamayan" Mustafa Kemal ve İsmet Paşa türünden "gayri memnunlar"ın ve hatta Fevzi Paşa türünden direniş karşıtlarının yönetimine geçmiştir (1989: 1828).

Aslında Küçük'ün argümanı bazı sorunlu yanlar taşımaktadır. Fransız Devrimi'nde tarihteki birçok olayın prototipi yaşanmış olduğu için siyasal hareketlerdeki büyük bölünmeleri de Jirondin-Jakoben bölünmesine benzetmek genel bir alışkanlıktır. Bunun en bilineni Lenin'in Bolşevik-Menşevik ayrımında kendisinin de dahil olduğu Bolşevik kanadı Jakobenlere, Menşevik kanadı ise

⁵⁴ Bu metninde Küçük, "jakobenizm"i "radikalizm" ile eş anlamlı kullanmaktadır. Zira birkaç paragraf sonrasında bu kullanımına benzer şekilde şöyle der: "Belki de Hamidizm, İttihatçılara, programatik ve ideolojik açıdan hiçbir kanal bırakmadığı için, İttihatçılık, jakoben, disiplinli ve şiddete tutkun ilk büyük siyasal örgütlenmeye dönüşüyor" (1989: 1828).

Jirondinlere benzetmesidir (Lenin, 2008: 156-157). Bu bağlamda Küçük de İttihatçı-Kemalist mücadelesini Jirondin-Jakoben mücadelesine benzetmiştir ancak bu benzerlik tarihsel gerçekliğe uymaz zira Jirondin-Jakoben mücadelesinin kazanan tarafı Jakobenlerken, İttihatçı-Kemalist mücadelesinin kazananı Küçük'ün Jirondinlere benzettiği Kemalistlerdir. Ayrıca Küçük'ün “radikalizm” ile eş değer gördüğü “jakobenizm” üzerinden Kemalistlerle İttihatçılar arasında çok keskin bir ayrım yapmak da biraz abartılı gözükmektedir.

Diğer taraftan Küçük'ün temelde haklı olduğu husus İttihatçı şahısları Jakobenlere benzetmek görece daha kolayken Kemalist şahısları Jakobenlere benzetmenin oldukça zor olduğudur. Bu bağlamda Feroz Ahmad, Kemalistler üzerinde Jakobenzim'in etkili olduğunu iddia etmesine rağmen İttihatçıların en önemli liderlerinden Talat'ın çağdaşlarınca Danton olarak betimlenmiş olduğunu ancak Türk Devrimi'nin kendi Robespierre'ini çıkaramadığını söyler (2009: 97). Şerif Mardin de Feroz Ahmad'a benzer şekilde “kesinlikle hiç Türk Robespierre yoktur” der (Mardin, 2012: 148). Ayrıca Ertuğrul Kürkçü de Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasında (Kürkçü “Kemalist Devrim” ifadesini kullanmaz) kurulacak bir benzerlikte Mustafa Kemal'in Jakoben önderlerden hiçbirine benzetilemeyeceğini iddia eder (1989: 1903). Buradaki ilginç nokta, bu benzer argümanları sunan şahıslardan Ahmad'ın sol Kemalist, Mardin'in sol liberal Kürkçü'nün ise Marksist paradigmaya (ayrıca buraya gene Marksist paradigmadan Küçük'ü de ekleyebiliriz) yakın olmalarıdır. Nitekim bu mutabakat, öznelerin benzerlikleri üzerinden yapılan bir karşılaştırmada Jakobenlerle Kemalistler arasında bir ayrım olduğu düşüncesini oldukça güçlendirmektedir.

Aslında Mustafa Kemal'in Kemalist Devrim'deki rolü en doğru şekilde Gramscici "Sezarizm" kavramı ile açıklanabilir. Sezarizm, "içinde mücadele halinde bulunan güçlerin yıkım haline geldiği, mücadelelerin devamı halinde sonuçta yok olmaktan kaçınamayacakları için iki tarafın da birbiriyle dengeye geldiği bir durum"da, ortaya çıkan bir "hakem" in bu dengeyi sağlaması anlamına gelir. Bu bağlamda Sezarizm, "ilerici Sezarizm" (I. Napolyon) ve "gerici Sezarizm" (III. Napolyon ve Bismarck) olarak iki biçimde ortaya çıkabilir (Kürkçü: 1989: 1903). Her ne kadar Kemalist Devrim sürecinde "içinde mücadele halinde bulunan güçlerin [sınıf ve tabakaların] yıkım haline geldiği"ni söylemek zor olsa da gene de Kemalist rejimin bir tür "ilerici Sezarizm" olduğu⁵⁵ iddia edilebilir. Nitekim bu da Fransız Devrimi ile Türk Devrimi arasında yaptığımız bir analogide tarihsel olarak oynadığı rol bakımından Mustafa Kemal'in Napolyon Bonapart'a benzediğini gösterir niteliktedir.

Bu bağlamda Hobsbawm'ın Napolyon için yaptığı tespitlerin neredeyse tamamının Mustafa Kemal için de geçerliliğini olduğunu görürüz. Hobsbawm, Napolyon'un "ülke dışında muhteşem zaferler" elde ettiğini söyler ki (Napolyon'un askeri zaferleri kadar şöhret sahibi olmasa da) Mustafa Kemal de Birinci Dünya Savaşı ve Bağımsızlık Savaşı'nda oldukça önemli askeri zaferler kazanmıştır⁵⁶.

⁵⁵ Benzer şekilde Kemalist rejimin özgül bir Bonapartizm olduğunu iddia edenler de vardır (Gevgilili, 2011: 192-196; Kurtuluş Savaşı, 1989: 1844)

⁵⁶ Diğer taraftan Mustafa Kemal, kendisi ile Napolyon arasında "fetihçilik" üzerinden yapılan benzetmeleri kabul etmez. Hatta Atatürk demeçlerinde Napolyon'un "fetih hırsı" yüzünden açıkça onu "hiç sevmediğini" dahi söyler (Parla, 2008b: 202, 210, 217 ve 222). Gerçekten de Atatürk'te Napolyon'daki gibi dış ülkeleri fethetme gibi bir isteklilik olmamıştır ki bu durum iki şahıs arasında önemli bir farklılıktır. Hatta öncesinde de değindiğimiz gibi Atatürk'ün diğer ulusların egemenlik

Napolyon, “ülke içinde (...) bugüne dek varlığını sürdürmüş Fransız kurumlarını kuran ya da yeniden inşa eden kişiydi” ki bu durumun aynısı Türk kurumlarının kurucusu olarak Mustafa Kemal için de geçerlidir. Napolyon’un fikirleri “Devrim ve Direktuvar tarafından zaten dile getirilmişti, Napolyon’un kişisel katkısı, bunları daha muhafazakar, hiyerarşik ve otoriter kılmak oldu”. Atatürk’ün uygulamaya koyduğu fikirlerin de birçoğu önceden de belirttiğimiz gibi Jön Türklerce düşünülmüştü, Atatürk’ün katkısı tıpkı Napolyon gibi bunları daha hiyerarşik ve otoriter bir düzlemde hayata geçirmek oldu. Fransız hukukunun apaçık büyük anıtları (*Code*’lar) Napolyon’un eseri idi. Türkiye’de de başta Medeni Kanun olmak üzere birçok hukuk inkılabı Atatürk döneminin eseri idi. “Ordu, devlet memurluğu, eğitim, hukuk gibi Fransız kamu yaşamının büyük ‘kariyerleri’, hala Napolyon dönemindeki biçimlerini korumaktadırlar” ki bu durum büyük oranda Kemalist Cumhuriyet’in günümüze bıraktığı kurumsal miras için de geçerlidir (Napolyon’la ilgili bilgiler için Hobsbawm, 2012: 87).

Nitekim Atatürk’ün biyografisini yazanlar ya da onunla mülakat yapmak için gelen yabancı gazeteciler de Fransız modernleşmesi üzerinden bir analogiye

haklarına saygı gösteren anlayışının Jakobenlerle benzer olduğu iddia edilebilir. Elbette Napolyon’la Atatürk arasındaki bu farkın iki ülkenin verili özellikleriyle yani Fransa’nın güçlü bir kapitalist ülke, Türkiye’nin ise bir yarı-sömürge ülke olmasıyla ilişkili olduğu iddia edilebilir. Ancak Enver Paşa örneği bu iddiayı geçersiz kılar. Zira Napolyon’a benzer şekilde Enver Paşa Müslüman-Türk burjuvazisinin çıkarları için ülkesinin koşullarını göz önünde bulundurmaksızın fetihçi siyasetler uygulamaktan kaçınmamıştır (Savran, 2011: 150). Bu bağlamda “fetih hırısı” yönüyle Türk Devrimi’nde Napolyon’a benzeyenin Mustafa Kemal değil Enver olduğunu söylemek mümkündür. Ancak gene de Atatürk’ün “kazandığı zaferlerle ülkesinin tek adamı haline gelen askeri komutan” yönüyle Jakoben liderlere kıyasla Napolyon’a daha çok benzediği açıktır.

gitmişlerse onu Jakoben liderlerden çok Napolyon Bonapart'a benzetirler. Örneğin Murat Belge, Atatürk'ün "düşünce adamı" değil "eylem adamı" olmasından ötürü onu Napolyon'a benzetir⁵⁷ (2011: 30). Aynı şekilde Şevket Süreyya Aydemir *Tek Adam*'ın birinci cildine yazdığı önsözde Robespierre'in biyografisini yazan herhangi bir şahsiyettense Napolyon'un biyografisini yazan Emil Ludwig'e göndermede bulunma gereği duyar (2012a: 12). Nitekim Emil Ludwig, genel olarak ülkelerin "tek adam"ları hakkında çalışmalar yapan birisidir ve bu bağlamda Mussolini ve Stalin'le ilgili çalışmalar yaptığı gibi Atatürk'le de gelip mülakat yapmıştır (Aydemir, 2012c: 454). Ayrıca *Tek Adam* içerisinde Şevket Süreyya Aydemir, çoğu Atatürk'ün Napolyon'dan daha "üstün" olduğunu iddia etmeye dönük de olsa bu iki şahıs arasında sık sık kıyaslamalar yapar (2012a: 67; 2012c: 282-3, 420 ve 481). Halbuki Aydemir kitabının tek bir yerinde dahi Jakoben liderlerden bahsetmez.

Sonuçta bütün bir bölüm boyunca "devrim" ve "radikalizm" kavramları ekseninde yaptığımız tartışmadan şu sonuçlara varmak mümkündür: Birincisi Kemalistler kendi modernleşme hareketlerini devrimci bir dönüşüm olarak anlamlandırmaktan kaçınmazlar. İkincisi muhafazakar özellikler taşıyabildikleri gibi Kemalistler devrimci özellikler de taşıyabilmektedirler. Üçüncüsü (ve en önemlisi), ne "tepeden" ve "kitlesiz" olması, ne devrimdeki bir takım "yarım kalmışlıklar", ne de geçmişle var olan birtakım süreklilik ilişkileri, o sürecin "devrimci" olma vasfını kaybettirir. Nitekim Kemalist modernleşme de benzer sorunlarla malul olmasına rağmen bu durum onun devrimci bir süreç olma niteliğini değiştirmez. Dolayısıyla

⁵⁷ Aslında "eylem adamı" olmak Mustafa Kemal'i Jakobenlerden net olarak ayırıştırılmaz zira başta Robespierre olmak üzere Jakoben liderlerde de düşünceden çok eylemin ön plana çıktığı söylenebilir (Ağaoğulları, 2011c: 6).

1920’li yıllarda Türkiye’de, “Kemalist Devrim” adını verebileceğimiz Fransız Devrimi’ne benzer bir politik/siyasal devrim sürecinin yaşandığı iddia edilebilir.

Yaşanan bu devrim aynı zamanda “ani ve şiddetli bir dönüşüme” de işaret etmektedir ki bu dönüşüm sonuçta şiddet içerikli karşı-devrimci hareketlere sebep olmuş ve devrimci güçler söz konusu karşı-devrimci güçleri gene şiddet yoluyla bastırmıştır. Bu bağlamda radikalizmin temel ölçütü olarak “devrimci şiddet” üzerinden yaptığımız bir kıyaslamada da görülmektedir ki Kemalistler de tıpkı Jakobenler gibi devrimci şiddet uygulamaktan kaçınmamışlardır.

Diğer taraftan Kemalist Devrim, Fransız Devrimi’nden oldukça farklı olarak “kitlesiz” ve “tepeden” bir şekilde tezahür etmiştir. Nitekim bu yapısal farklılık, Kemalizm ile Jakobenizm arasındaki önemli farkların da alt-yapısını oluşturur. Gerçekten de Kemalistlerin muhafazakar ve hatta karşı-devrimci bazı niteliklerinin var olduğu bir gerçektir. Comtecu pozitivistin ve Le Boncu elitizmin etkisindeki Kemalistler, devrimci bir dönüşüm peşinde olsalar bile bu dönüşümün kitlelerin bu süreçlerden dışlandığı, onların çıkardığı “karışıklıklar” olmaksızın aydın bir elitin aldığı karar sonucunda belirli bir “nizam” içerisinde gerçekleşmesi gerektiğini düşünürler. Aynı şekilde devrimci süreçlerdeki yapısal farklılık, Kemalistlerin uyguladıkları devrimci şiddetin Jakobenlerinkinden önemli bir “dozaj farkı” taşımaya da sebep olmuştur. Ayrıca söz konusu devrimci şiddetin amacı, birinin ütopyacı bir toplum peşinde koşarken diğerinin “muasır medeniyet seviyesine çıkma” isteğinde olması sebebiyle de birbirinden ayrılır.

Devrimci özneler üzerinden yaptığımız tartışmada ise “devrimcilik” ve “radikalizm” üzerinden yaptığımız tartışmada oluşan Jakobenizm ile Kemalizm

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

III. DEMOKRASİ VE VESAYET

Jakobenizm ile Kemalizm arasında kurulan paralelliğin diğeri bir yönünü Jakobenizm'in "tepeden inmecilik", "toplumun gelişimine dışarıdan müdahale", "elitizm" gibi kavramlarla özdeşleştirilmesi suretiyle bu iki ideolojinin de anti-demokratik olduğu iddiası oluşturur. Bu bağlamda sol liberal paradigmaya göre Kemalizm, İttihatçılığın basitçe devamından başka bir şey olmadığı için onun Jakobenlik, tepeden inmecilik, seçkincilik, otoritarizm (ki tüm bu sıfatlar aşağı yukarı aynı anlamda kullanılmaktadır) gibi "kötü huylarını" da devralmıştır. (Tanör, 2010: 376). Hatta sol liberal literatürün bazı örneklerinde Jakobenliğin bir tür "komitacılık", "komploculuk" ya da "cuntacılık" olarak tanımlanması ve İttihatçılardan 12 Eylül darbesine kadar "Jakobenizm" üzerinden bir süreklilik ilişkisinin kurulması yaygındır. Bu anlayışa göre şiddete başvurarak anti-demokratik yollarla kurulmuş tüm yönetimler "Jakoben"dir. Bu bakımdan Kemalist Devrim ile 12 Eylül cuntası da "Jakoben" yönleriyle belirli bir süreklilik taşırlar (Timur, 2011: 31). Bu anlamıyla Jakobenizm "sosyal maliyeti ne olursa olsun kendi hedeflerini topluma dayatan, halkın cahilliği nedeniyle devrimci amaçları anlayamayacağına inanarak, amacın gerçekleşmesi için şiddet de dahil olmak üzere, her türlü aracın kullanılmasını meşrulaştıran (...) bir zihniyeti" tanımlamaktadır (Scruton'dan aktaran İrem, 2004: 9).

Sol liberal paradigmanın hem Jakobenizm hem de Kemalizm'e getirdiği "tepeden inmecilik" eksenli eleştiride, bu iki ideolojiyi de etkilemiş bir düşünür olarak Rousseau temel bir rol oynar. Bu bağlamda bizim bu çalışmada

tanımladığımız anlamda sol liberal literatüre tam olarak dahil olmasa da aynı eksenide değerlendirebileceğimiz bir isim olarak Atilla Yayla şöyle der:

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

Diğer taraftan sol Kemalist literatür de Atilla Yayla'nın bir eleştiri olarak sunduğu Rousseau-Jakobenizm-Kemalizm birlikteliğini kabul eder ancak Yayla ve sol liberallerin tersine bu birlikteliğe olumlu bir anlam yükler. Örneğin Atilla İlhan, tartışacağımız başlıklardan bir tanesi olan “ulusal egemenlik” kavramının her iki ideolojideki benzerliğine dikkat çekerek “Acaba neden Mustafa Kemal'in kullandığı ‘irade-i milliye’, ‘hakimiyet-i milliye’ kavramlarının, Fransız Devrimi'nin ‘babalarına’, Marat, Robespierre, Saint-Juste üzerinden, ta J. J. Rousseau'ya uzandığı bir türlü aydınlatılamamıştır” diye sorar. Aynı zamanda İlhan, bu benzerlik üzerinden iki ideolojinin de “demokrat” olduğu iddiasını taşır (2011: 520).

Bu bağlamda Jakobenizm'le Kemalizm arasında “demokrasi” kavramı üzerinden bir tartışmaya girişmek, bu iki ideoloji arasında “tepeden inmecilik” ekseninde kurulan ilişkiyi kavramak açısından elzem gözükmektedir. Biz bu

tartışmada Mehmet Ali Ağaoğulları'nın “Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi” serisi⁵⁸ boyunca sıklıkla kullandığı, birincisi iktidarın nereden kaynaklandığı, yani meşruiyetini nereden aldığı anlamına gelen “iktidarın ilkesi” (*auctoritas*) ve ikincisi iktidarın hangi mekanizmalarla kullanıldığı anlamına gelen “iktidarın kullanımı” (*potestas*) kavramlarına başvuracağız. En kaba anlamıyla “*demos*’un yönetimi” anlamına gelen “demokrasi”yi de “iktidarın meşruiyetini aldığı yer ile somut düzeyde halkın kendisiyle ilişkili siyasal karar alma (yani iktidarı kullanma) mekanizmalarına katılabilme oranının, diğer bir deyişle *auctoritas* ile *potestas*’ın bileşkesi” biçiminde tanımlayacağız. Konumuzun sınırları dolayısıyla demokrasinin Antik Yunan’daki içerimlerine ya da 20. yüzyıldaki “müzakereci demokrasi”, “radikal demokrasi” gibi tartışmalara hiç girmeksizin belirlediğimiz tanım çerçevesinde konuyu sadece “burjuva demokrasisi” sınırları içerisinde tartışacağız.

Bu eksen üzerinden öncelikle Jakobenizm ve Kemalizm’deki “ulus” kavramına ve bu kavramın onlar için ne anlam ifade ettiği ile ilişkili olarak iki devrimci süreçteki çeşitli uygulamalara bakacağız. İkinci olarak ise “tepeden inmecilik” ya da aynı anlamda kullanılan “Jakoben vesayet” kavramının, Jakoben ve Kemalist ideolojilerle ilişkisinin çeşitli yönlerine değineceğiz.

⁵⁸ Aslında bu serinin “Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi” şeklinde yazarlarının verdiği bir üst başlığı yoktur. Ancak biz çalışmada serinin son 4 kitabından -*Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (2008), *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (2009), *Kral-Devletten Ulus-Devlete* (2009) ve *Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği* (2010)- geniş ölçüde faydalandığımız için seriyi böyle bir ortak başlıkla andık.

III.1. İKTİDARIN İLKESİ ya da *AUCTORITAS*

Hem Jakobenizm hem de Kemalizm'in, kendi ülkelerinin uluslaşma süreçlerindeki iki önemli ideoloji olması, bu iki ideolojinin "ulus" kavramına ve bu kavramın her iki ülkedeki inşa edilme biçimine bakmayı zorunlu kılmaktadır. Bizim burada özellikle üzerinde duracağımız husus, her iki ideolojideki "ulus" anlayışının "iktidar" ve "meşruiyet" kavramları ile ilişkisi üzerine olacaktır. Bu bağlamda önce iktidarın kaynakladığı yer olarak "ulus"a bakılacak ki burada "ulusal egemenlik" kilit bir kavram olarak karşımıza çıkar. "Ulus" ve "ulusal egemenlik" kavramlarının Jakobenizm ve Kemalizm'de nasıl anlamlandırıldığı aynı zamanda iki devrimci süreçteki bazı uygulamaları kıyaslamak açısından da önemlidir. Bu uygulamalara "Birlik Tutkusu"⁵⁹ başlığında değinilecek, bu başlıkta iktidarın ulustan kaynaklandığı bir toplumsal yapının (ulus-devletin) her iki ülkedeki bazı niteliklerini tartışacağız. Burada temel olarak Kemalistlerin ulusal egemenlik ve merkezîyetçi devlet anlayışlarının sadece Jakobenlerle değil çok büyük oranda Fransız devrimcilerin geneliyle bir benzerlik gösterdiği ancak Jakobenlerin Kemalistlerden mülkiyet olgusuna bakışlarından kaynaklanan önemli bir farkı olduğu iddia edilecektir.

1.1. Ulusal Egemenlik

Tüm dünyada burjuva devrimleri, mutlak monarşileri ya meşruti monarşiler biçiminde sınırlamışlar ya da tamamen yıkarak burjuva cumhuriyetleri kurmuşlardır.

⁵⁹ Bu başlığı Mehmet Ali Ağaoğulları'nın *Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği* kitabında Fransız devrimcilerinin birey-devlet-toplum ilişkilerini çözümlerken kullandığı başlıktan esinlenerek koyduk (Ağaoğulları, 2010: 227).

Bunların her ikisinde de ortak olan ulus egemenliği ilkesi uyarınca tanrısallığın örtüsünün çekip alınarak egemenliğin meşru kaynağının bir hanedan ya da dinsel bir simgeden, ulusa ya da halka geçmesi diğer bir deyişle egemenliğin gökten yere indirilmesidir. Nitekim bu, artık siyasal egemenliğin “kralların kutsal hakkı”nda olduğu gibi tanrısal bir referanstan değil laik bir ulustan kaynaklandığı sürece meşru olduğu anlamına gelmektedir (Karaömerlioğlu, 2011: 276-277; Tanör, 2010: 260-261). Attila İlhan’ın deyimiyle bu, “irade-i şahane”nin yerine “irade-i milliye”nin koyulması demektir (2011: 520). Bu bağlamda Kemalistler de, İngiliz devrimcilerin Stuartlara ve Fransız devrimcilerin Bourbonlara yaptığına benzer şekilde Osmanlı hanedanlığını ortadan kaldırmış ve bir burjuva cumhuriyeti kurmuşlardır.

Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim arasındaki bu benzerliği iki ülkenin devrimcilerinin beyanatlarından da çıkarsamak mümkündür. Radikal devrimci Marat’ın 15 Eylül 1789’da, gazetesi *l’Ami du Peuple*’de (*Halkın Dostu*) yazdığı bir metnindeki: “Tutarlı bir hükümette iktidarın mutlak hakimi, gerçek egemen, halkın kendisidir; en yüce otorite onundur, güç, ayrıcalık, öncelik diye ne varsa, ondadır. (...) Mutlak ve sınırsız egemenlik erki, yalnız ve yalnız halkın kendisindedir, zira genel iradenin (irade-i milliye) bir sonucudur” şeklindeki sözleriyle, Mustafa Kemal’in “egemenlik kayıtsız şartsız milletindir” ve Fransız Devrimi’ne doğrudan bir gönderme yaparak söylediği “hürriyetin de, eşitliğin de, adaletin de dayanağı milli hakimiyettir” sözleri arasındaki benzerlik açıktır. Bu benzerlik göstermektedir ki iktidarın ilkesinin (*auctoritas*) ulusa ya da halka ait olduğu ve yalnız ulustan kaynaklanan iktidarın meşru görülebileceği konusunda diğer bir deyişle ulus

egemenliğinin önemli bir ilke olması dolayısıyla her iki ülkenin devrimcileri arasında fikir birliği vardır⁶⁰. (İlhan, 2011: 520; Lewis, 2011: 323).

Burada her iki ülkenin devrimcileri üzerinde, ulusal egemenlik ilkesinin benimsenmiş olmasıyla ilişkili olarak bir Rousseau etkisinin varlığından bahsetmek mümkündür. Rousseau'nun Kemalistler üzerindeki etkisi en açık şekilde tıpkı Fransız devrimciler ve Jakobenlerde olduğu gibi “genel irade” kavramını soyut düzeyde tanımlanmış bir “irade-i milliye” yani “ulusal egemenlik” kavramına dönüştürmelerinde görürüz. Nitekim tıpkı Rousseau'nun “genel irade”si gibi Kemalistlerin “ulus” tasavvuru da tek tek bireylerin toplamından yüksek bir oluşuma işaret eder. Bu bağlamda “tekil”e karşı genel (yani Rousseau’da “genel irade”, Kemalistlerde “ulus) her zaman daha önemlidir. Ayrıca tıpkı “genel irade” gibi “ulus” da “tek ve bölünmez”dir (Göral, 2011: 222-223; Karaömerlioğlu, 2011: 277-278).

Aynı durum Fransız devrimciler ve aynı zamanda Jakobenler için de geçerlidir. Fransız devrimcilere göre de ulus, bireysel iradelerin toplamından daha farklı bir oluşuma işaret eder. Ulusun, kamusal amaçlarını yerine getirecek siyasal ve yönetsel bir örgüte kavuşması için “genel irade” ile donanmış olması gerekir ki bu da onun tıpkı Rousseaucu kuramda olduğu gibi basitçe bireysel iradelerin toplamından çıkıp onun bir sentezine dönüştüğü anlamına gelir. Bu şekilde ulus, hukuksal olarak

⁶⁰ Ayrıca önceki bölümlerde Marat'nın Mahmut Esat Bozkurt üzerinde etkili bir figür olduğunu ve Bozkurt'un 1930'larda yazdığı gazetenin isminin de Marat'nınki gibi *Halk Dostu* olduğunu belirmiştik. Mahmut Esat Bozkurt'taki bu halk vurgusu Fransız devrimciler ve Jakobenlerle, Türk devrimciler arasındaki bir ortaklığa işaret etmesi bakımından önemlidir.

bölünmez, içinde çıkar ayrılıklarının ve çelişmelerin bulunmadığı soyut bir bütünlüğe işaret etmektedir (Ağaoğulları, 2010: 196-197; Sarıca, 1970: 44-45).

1.2. Birlik Tutkusu

Fransız devrimcileri ve Kemalistlerin paylaştıkları soyut düzeydeki “tek ve bölünmez ulus” anlayışı ister istemez somut düzeydeki halkın da tek ve bölünmez bir yapıya kavuşturulmasını zorunlu kılar. Zira somut düzeyde içerisindeki tezatların, sınıfların ve farklılıkların minimuma indirgenmediği bir halkın ya da ulusun, soyut düzeyde de tek ve bölünmez yapısını koruyabilmesi mümkün değildir. (Karaömerlioğlu, 2011: 276). Bu bağlamda hem Fransız devrimcilerde hem de Kemalistlerde birincisi etnik (yatay), ikincisi sınıfsal (dikey) eksen üzerinden şekillenen bir “birlik tutkusu”nun varlığından söz etmek mümkündür.

Öncesinde detaylıca değindiğimiz Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerindeki Fransız etkisi ile ilişkili olarak Türk ulus-devletinin üzerine kurulduğu modern devlet düşüncesi Fransa’da biçimlenen devlet düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu etkilenmeyi; birbirine kenetlenmiş bir ulus, merkezi bir yönetim, bütünüyle egemen bir devlet ve ne şekilde olursa olsun özerkliklere tahammülsüzlük olarak özetlemek mümkündür⁶¹ (Toynbee, 2009: 11-12). Bu noktada Kemalizm’in merkeziyetçi anlayışı sık sık Jakobenlere benzetilir. Örneğin Taha Parla “Kemalizm’in Jakoben merkeziyetçiliğın çok ötesinde anlam yükleri taşıdığını” iddia eder (2008b: 213).

⁶¹ Aslında bu saydıklarımız her modern ulus-devletin temel nitelikleri olmakla birlikte bu niteliklerin Fransa ve Türkiye’de daha vurgulu olduğunu iddia etmek mümkündür.

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

Jakoben merkeziyetçiliğin önemli bir yönünü aristokratik ayrıcalıkları korumaya yönelik çeşitli federalist akımlara karşı gelmesi oluşturur. Bu bağlamda merkeziyetçilik-federalizm karşıtlığı aynı zamanda Jakoben – Jirondin zıtlaşmasının da önemli bir bileşenidir (Ağaoğulları, 2010: 272). Diğer taraftan Osmanlı-Türk modernleşmesinde de ayanlar, 18. ve 19. yüzyıllarda federalist bir nitelik barındırmasına rağmen, 20. yüzyılın başına gelindiğinde merkez-kaç bir kuvvet olmaktan çıkarılmışlardır. Bu bakımdan Kemalist merkeziyetçiliğin Fransa'daki gibi aristokratik ve federalist akımlara karşı mücadelesi ve bu bağlamda gelişen bir federalizm karşıtlığı olmamıştır.

Kemalizm'in merkeziyetçiliği, çok-milletli bir imparatorluğun kalıntıları üzerinden yol almasıyla ilişkili olarak daha çok etnisite odaklıdır. Kemalizm üzerine

literatürdeki genel algı, Kemalizm'in "tek ve bölünmez ulus" anlayışının bir tezahürü olan "sınıfsız, kaynaşmış kitleyiz" şiarının sınıf çatışmasının önüne geçmek için üretildiği yönündedir. Bu dönemde Bolşevik Devrimi ile birlikte komünizmin yükselişini düşündüğümüzde ve özellikle Recep Peker'in yazı ve söylevlerine baktığımızda bu algının doğru olduğu görülebilir. Ancak bu "kaynaşmış kitle" anlayışı sadece sınıf çatışmasının üzerini örtmekte işlevsel değildir. Aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki birleştirici ama aynı zamanda da çoğulcu millet anlayışına (Osmanlıcılık ve İslamcılık) karşı da bir tepkidir. Buysa, temelde Osmanlı'dan miras bölünme sendromuyla benzer gelişmelere yol açabilecek bazı toplumsal ve etnik dinamiklerin hala ülkenin belirli bir bölgesinde varlığını sürdürüyor olmasıyla ilgilidir (Karaömerlioğlu, 2011: 277-278).

Diğer taraftan merkezîyetçilik meselesinin Fransa'da da tıpkı Türkiye'de olduğu gibi etnik bir yönü olduğunu söylemek yanlış olmaz. Burjuva karakterde hemen her ulusal hareket ve o hareketin önderliği, kendi ulusal bağımsızlık mücadelesini verirken ve sözde bir "ulusal" devlet kurarken gücünün yettiği kadar başka ulusları tahakküm altına almaya ve diğer ulusları kendi hakimiyeti altında merkezi bir yapının boyunduruğuna sokmaya meyilli olur. Bunun aksi istisnadır çünkü başka uluslar üzerinde tahakküm kurmak zaten potansiyel olarak milliyetçiliğin doğasında vardır. Nitekim milliyetçi burjuva ideolojileri olarak ne Kemalizm ne de Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenezm bu durumdan bağımsız değildir (Savran, 2011: 115).

Fransız monarşisinde dinsel bir azınlık olan Yahudiler birçok haktan yoksun bir şekilde yaşarken Fransız Devrimi'nde Kurucu Meclis'ten geçen bir yasayla yurttaşlık haklarını elde ettiler. Burada Yahudilere "birey olarak tüm haklar fakat

millet olarak hiçbir hak” ilkesi uygulandı (Timur, 2008: 254). Benzer bir durum etnik azınlıklar için de geçerliydi. 1789’un yeni burjuva devletinde Fransızlar gerçekte etnik olarak azınlıktadırlar. Bu dönemde Bretonlar, Basklar, Oksitanlar, Katalanlar, Korsikalılar ve diğerleri Fransızca’yı ikinci dil olarak dahi konuşamamaktadırlar. Ancak devrimci Fransa, uyguladığı katı merkezîyetçi ve asimilasyoncu politikalarla “Fransız ulusu”nu yaratmıştır (Savran, 2011: 115-116).

Fransa’dakine benzer politikalar devrimci Türkiye’de, başta Kürtler olmak üzere diğer azınlıklara da uygulandı. Aslında Osmanlı İmparatorluğu döneminde Kürtler dinsel ya da etnik bir azınlık değillerdi. Ancak Cumhuriyet kurulunca, Türk etnisitesinin ön plana çıkartılması, hukuki olarak reddedilse de fiili olarak Kürtleri azınlık durumuna düşürüyordu. Kemalistler, Kürtlerin millet olarak varlıklarını kabul etmediler ve bu düzeyde hiçbir haklarını tanımadılar. Ancak Türk kimliğini kabul etmeleri kaydıyla her yurttaşın sahip olduğu bireysel hakları tanıdılar. Nitekim bu da tıpkı Fransa’da olduğu gibi tek, bölünmez ve birbirine kenetlenmiş bir ulus ve merkezîyetçi devlet anlayışının doğal bir sonucuydu. Fransız devrimcilerin bir “Fransız ulusu” yaratmış olmaları gibi Türk devrimciler de bir “Türk ulusu” yaratmışlardı.

Bu doğrultuda Fransız cumhuriyetçilerinde görülen “cumhuriyetin birliği ve bölünmezliği” ilkesinin Kemalistler üzerinde de oldukça etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlayış benzerliğini 1793 yılında Fransa’nın *La Vendee* vilayetinde ortaya çıkan isyana, Fransız cumhuriyetçilerinin ve Jakobenlerin gösterdiği tepkinin bir benzerini Kemalistlerin 1925 yılında Kürt coğrafyasında çıkan Şeyh Sait isyanına göstermiş olmalarında görürüz. Vendee isyanı ile Şeyh Sait isyanının dinamikleri arasındaki benzerlikler ve farklara bir önceki bölümde değinmiştik. Bu yüzden

bunlara tekrardan kapsamlı olarak değinmeyeceğiz ancak şunu belirtmeliyiz ki bu iki isyanın ortak noktalarından bir tanesi, uluslaşma kapsamında bir birleştirme ve tek-
tipleştirme politikasına duyulan tepkiydi. Bu bağlamda hem Jakobenlerin hem de
Kemalistlerin bu isyanlara verdiği tepki de benzer olmuştur (Lewis, 2010: 653;
Toynbee, 2009: 326).

“Tek ve bölünmez ulus” anlayışını toplumsal sınıflar ekseninde de
gözlemlemek mümkündür. Feroz Ahmad’a göre Kemalistlerin çizgisel bir Avrupa
tarihi anlayışları vardır. Özellikle de Fransız tarihinden öğrenecekleri çok şey
olduğunu düşünürler. Buna göre Fransız Devrimi’nde *tiers etat*’nın önderliği, ilerici
ve devrimci bir sınıf olan burjuvazinin eline geçmiştir ve bu sınıf Avrupa’daki
anayasal ve devrimci hareketlere öncülük etmektedir (2009: 98). Ancak öncesinde
ayrıntılı bir şekilde analiz ettiğimiz gibi Kemalistler, Fransız Devrimi’ndeki
toplumsal sınıfların (başta da burjuvazinin) Türkiye’de ve Kemalist Devrim’de var
olduğuna inanmazlar ve bu eksen üzerinden kendi devrimleri ile Fransız Devrimi
arasında önemli bir ayrım olduğunu iddia ederler. Kemalistlere göre Türkiye
toplumunda sadece “millet” ve “saray” vardır.

1920’li yıllarda Türkiye’de toplumsal sınıfların ya da bir burjuva sınıfının
olmadığı elbette doğru değildir. Bu bakımdan Kemalistler tarihsel olarak burjuva
sınıfının çıkarlarına hizmet ederken diğer yandan “sınıfsız kaynaşmış kitleyiz”
diyerek toplumsal sınıfların varlığını reddetmektedirler ki aslında durum onların
Fransız Devrimi’nin burjuva devrimcileriyle paylaştıkları ortak bir görüştür (Ahmad,
2009: 99). Çünkü Fransız Devrimi’ne öncülük eden burjuva devrimciler de
Kemalistler gibi “bir ve bölünmez ulus” anlayışı çerçevesinde, aristokrasi tasfiye
edildikten sonra “üçüncü tabaka” içerisindeki burjuva mülkiyet anlayışına dayalı

sınıf ayrımlarını görmezden gelmişlerdir. Fransız Devrimi'nin en temel metinlerinden olan Sieyes'in '*Üçüncü Sınıf Nedir?* (2005) adlı risalesinde bu durum açıkça görülebilir. Sieyes, dönemin imtiyazlı sınıfı aristokrasiyi “ulus” kavramının dışına atmakta, onun dışında herkesi ulustan ve ulusun eşit yurttaşları olarak kabul etmektedir (Ağaoğulları, 2010: 192-195). Nitekim Fransız Devrimi'nin en önemli metni olan “İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi” de hukukileştirilmiş doğal haklar yoluyla feodal eşitsizlikler ve bağımlılıkları dışlarken aynı zamanda burjuva toplumuna özgü eşitsizlerin açıkça göz ardı etmesiyle (Ağaoğulları, 2011b: 612-613) Fransız devrimcilerin bu bakış açısını açıkça ortaya koyar.

Bu bağlamda bir yandan arkaik sınıflar tasfiye edilirken diğer taraftan yeni egemen sınıf olarak burjuvazinin, yeni oluşan sınıflaşmaları görünmez kılarak alt sınıfları baskı altına almasının, burjuva devrimlerinin karakteristik bir özelliği olduğu iddia edilebilir. Burjuva devrimlerinde hukuksal düzeyde yaratılan eşitlik yeterli görülür ve mülkiyet ilişkilerine dayalı toplumsal sınıfların varlığı görmezden gelinir. Bu bakımdan Fransız devrimcilerin 14 Haziran 1791'de *Le Chapelier* Yasası ile işçilerin örgütlenmelerini ve grev yapmalarını yasaklaması ile Kemalistlerin iktidarda oldukları süre boyunca sınıfların varlığını reddeden “halkçılık” ilkeleri doğrultusunda işçi örgütlenmelerini baskı altına alması aynı doğrultuda değerlendirilebilir⁶². Her iki örnekte de soyut düzeyde yaratılan tek ve bölünmez ulus

⁶² Bu noktada sol liberal literatürdeki genel bir yaklaşım hatasına değinmeliyiz. Fransız Devrimi ile Kemalist Devrim'e dair literatür kıyaslamalı olarak incelendiğinde ortaya çıkan ilginç bir durum Fransız Devrimi'nde işçi sınıfının örgütlenme ve grev yasaklarıyla baskı altına alınması (*Le Chapelier* Kanunu) “liberal” bir özellik olarak sunulurken (Ağaoğulları, 2010: 211) Kemalist Devrim'in benzer uygulamaları özellikle Kemalizm'e dair sol liberal literatürde Kemalist Devrim'in “anti-liberal”

anlayışı somut düzeyde de yansımaları bulması için ulusun farklı biçimlerde ayrışmasının önüne geçilmek istenmiş böylece burjuva topluma özgü eşitsizlikler görmezden gelinmiştir.

Ancak burada genel düzeyde Fransız devrimcilerden öte Jakobenler özelinde bir kıyaslamaya gittiğimizde Kemalistlerle Jakobenler arasında önemli bir farkın var olduğunu da görürüz. Jakobenler genel olarak “halk” kavramını yoksul halkla özdeşleştirmişler ve bu bağlamda büyük burjuvaziye cephe almaktan ve onu eleştirmekten çekinmemişlerdir. Jakobenler temsil ettikleri sınıfsal çıkarlarla ilişkili olarak özel mülkiyeti reddetmezler ancak büyük mülkiyet sahipliğini de onaylamazlar ve ideal olarak herkesin küçük mülkiyet sahibi olduğu bir toplum tasavvur ederler. Örneğin Saint-Just, 13 Şubat 1794’te “bütün garibanlara toprak verirseniz, işte o zaman bir devrim yapmış olursunuz” der. Aynı şekilde *Institutions*

niteliğinin ve korporatizminin bir göstergesi olarak algılanmaktadır (örneğin Parla, 2008c: 210-211). Aslında öncesinde de değindiğimiz, Recep Peker gibi Kemalist aydınların liberalizmin “aşırı ferdîyetçi” özelliklerini ve bunun işçi sınıfının güçlenmesine sebep olmasını eleştirmesinden (Perker, 1984: 28) anlaşılacağı gibi Kemalizm için bu argüman bir yönüyle doğrudur. Diğer taraftan ise yukarıda belirtildiği üzere yeni doğan ya da doğmakta olan alt sınıfların baskı altına alınması burjuva devrimlerinin ve milliyetçi ideolojinin genel bir özelliğidir. Burada sol liberal literatür, her ülkenin burjuvazisinin doğuş aşamasında, alt sınıfları devlet eliyle baskı altında tuttuğunu ve bu bağlamda liberalizmin 19. yüzyıl boyunca süre giden (ve sonrasında da piyasa düzenini korumaya çalıştığı ölçüde devam eden) anti-demokratik doğasını unutup gibi gözükmektedirler. Zira işçi örgütlenmelerinin ve grevlerinin yasaklanması “anti-liberal” değil aksine “liberal” uygulamalardır ve liberalizm örgütlenme özgürlüğünü kısıtlayıcı yönüyle aslında anti-demokratiktir. Bu bakımdan Kemalistlerin erken Cumhuriyet döneminde işçi örgütlenmelerini yasaklamaları da “anti-liberal” değil burjuvazinin ve piyasanın oluşma koşullarını hazırladığı için “liberal” ve “anti-demokratik” uygulamalarıdır.

Republicaines isimli eserinde Saint-Just, tüm yurttaşlara belirli bir toprak parçasının verildiği, dolayısıyla herkesin ne zengin ne de yoksul olduğu, devletin özel servetlerin kullanımını denetlediği bir “ideal toplum” tasarımı çizer (Ağaoğulları, 2010: 334). Jakobenlerin iktidar dönemindeki uygulamaları da bu yöndeki söylemlerini destekler niteliktedir. İktidar dönemlerinde Jakobenler, mültecilerin ve şüphelilerin el konulan mülklerini küçük parsellere bölünerek “ihtiyacı olan yurtseverlere” dağıtmıştır ki bu açıkça küçük mülk sahipleri yaratmak isteyen bir siyasettir (Soboul, 1989: 96-97). Nitekim Jakobenlerin iktidardan düşmelerinde küçük mülkiyet sahipliğini savunarak büyük burjuvaziye karşı cephe almış olmalarının payı büyüktür (Ağaoğulları, 2010: 281-282).

Kemalistlerin mülkiyetle ilintili politikaları ise Jakobenlerin neredeyse tam tersidir. Söylemsel düzeyde Jakobenler, büyük burjuvaziyi eleştirmekten çekinmezlerken Mustafa Kemal söylevlerinde kendi deyimiyle “milyonerler, hatta milyarderler yaratmak”tan (Parla, 2008b: 98 ve 200) bahsetmektedir. Nitekim uygulama düzeyinde de Kemalistler, Jakobenlerin büyük burjuvaziye cephe alabilmiş olmalarının aksine büyük burjuvaziyi desteklemişler hatta devleti sermaye birikiminin bir aracı haline getirerek büyük burjuvaziyi kendileri yaratmaya koyulmuşlardır. Bu bağlamda Kemalist politikaların, Jakobenlerden çok 1830-1848 arasının önemli muhafazakar-liberal başbakanı François Guizot’nun Fransız burjuvazisine söylediği “Efendiler, zengin olunuz!” (*Enrichisez-vous Messieurs!*)

sözünde ifadesini bulan yaklaşıma benzemediğini iddia etmek mümkündür⁶³ (Ahmad, 2009: 118).

Diğer taraftan geç de olsa (1935'ten itibaren) “her Türk çiftçisi ailesinin geçineceği ve çalışacağı kadar toprağa sahip olmasını” amaçlayan “Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu”, Jakobenlerin küçük mülkiyet sahipliğini teşvik etmesine benzer bir uygulama olarak Kemalistlerin de gündemine girmişti (Parla, 2008c: 223). Ancak Kemalistler bu kanunun, birincil amaçları olan büyük burjuvazi yaratma ve büyük toprak sahiplerini gözetmenin ötesine gitmesine olanak tanımamışlar ve Jakobenler gibi “küçük mülkiyetliler ulusu yaratma” gibi bir amaç hiçbir zaman gütmemişlerdir. Zaten daha önceden de belirttiğimiz gibi “Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu” büyük toprak sahiplerinin itirazları neticesinde hiçbir zaman tam olarak uygulanamamış ve 1940'larda CHP'yi bölünmeye götüren başat faktörlerden olmuştur.

III.2. İKTİDARIN KULLANIMI ya da *POTESTAS*

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

⁶³ Ayrıca meşruti monarşi yanlısı Guizot'nun Jakobenlerin mirasına sahip çıkan 1848 devrimcilerince iktidardan düşürüldüğünü de not edelim.

bağlamda hem Jakobenzizm’de hem de Kemalizm’de devlet-toplum ilişkileri ekseninde iktidarın hangi mekanizmalarla kullanıldığına bakmak, “Jakoben vesayet”in tam olarak ne anlama geldiğini ve onun burada tartıştığımız iki ideolojiyle olan ilişkisini anlamlandırmak açısından önemli gözükmeştir. Nitekim biz bu ilişkiye “Jakoben Vesayet” başlığı altında değinecek ve sonrasında bu başlık altında Jakobenzizm ile Kemalizm arasında bulduğumuz önemli bir benzerliğı örnekleyeceğiz. Bu örneklemede ayrıca Kemalizm’in sol Jakobenzizm’le olan ilişkisini de aydınlatmaya çalışacağız. Daha sonra burada bulduğumuz benzerliğe dair literatürdeki genel bir önyargıyı “Jakoben Önyargı” başlığı altında deşifre edecek ve son olarak da “demokrasi” kavramı ile ilişkisi bağlamında Jakobenzizm’in ve Kemalizm’in “nihai hedeflerinin” neler olabileceğine dair bir tartışma yürüteceğiz. Burada temel olarak hem Jakobenzizm’de hem de Kemalistlerde “halk için halka rağmen” anlayışının ortak olduğu ancak bu anlayışın Jakobenzimlere ya da Kemalistlere özgü olmadığı burjuva ideolojisinin genel bir niteliğı olduğu savunulacaktır.

2.1. “Jakoben” Vesayet

Atatürk’ün kafasında nasıl bir cumhuriyet olduğu sorusunu sormak ve Altı Ok’un cumhuriyetçilik ilkesini bu bağlamda değerlendirmek, Kemalizm’in demokrasi anlayışına dair kuramsal temelde önemli bulgular sağlar. *Nutuk* üzerine yaptığı çözümlerden yola çıkan Taha Parla, bu soruya 4 adet cevap verilebileceğini savunur. 1) monarşinin karşıtı bir hükümet biçimi, 2) teokrasinin karşıtı bir hükümet biçimi, 3) ulusal egemenliğe dayalı bir yönetim biçimi ve 4)

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

Nitekim resmi ideolojinin etkisindeki sol Kemalist literatür, büyük oranda Kemalistlerin söylemlerinden yol çıkarak Kemalizm'in “demokrat” bir ideoloji olduğunu iddia etmekten genel olarak çekinmez. Ancak burada hem Kemalistlerin hem de sol Kemalist literatürün, egemenliğin ilkesinin (*auctoritas*) halktan kaynaklandığı diğeri bir deyişle “ulusal egemenlik” ilkesinin geçerli olduğu her rejimi halkın somut düzeyde gerçekten siyasal karar alma mekanizmalarına katılıp katılmadığına dikkat etmeksizin (yani *potestası* hesaba katmaksızın) hem “cumhuriyet” hem de “demokrasi” olarak tanımlayabildiklerini görürüz. Aslında bu durum Jakobenler için de geçerlidir. Gerçekten de hem Kemalistler hem de Jakobenler çoğu zaman “cumhuriyet” ve “demokrasi” sözcüklerini eş anlamlı olarak kullanırlar. “Jakobenler, Devrim'le ortaya çıkan tüm değerleri, kazanımları Cumhuriyet'in içine yerleştirirler, dahası Cumhuriyet'i erdemle ve demokrasiyle bir tutarlar” (Ağaoğulları, 2011c: 16). Aynı şekilde Tanör'ün aktardığı gibi Kemalistler de Cumhuriyet'i Kemalist Devrim'le eşdeğer olarak görürler (2010: 204). Bu noktada cumhuriyet-demokrasi-devrim kavramları arasında söylemsel düzeyde hem Kemalistlerde hem de Jakobenlerde bir geçişlilik olduğunu görürüz.

Aslında Kemalistlerin söylemsel düzeyde demokratik bir yönetim kurdukları iddiasının eylem düzeyinde bazı temelleri yok değildir. Saltanat ve hilafetin kaldırılması, cumhuriyetin ilanı, ulus egemenliği ve meclis üstünlüğü anlayışı gibi köklü dönüşümleri demokratik adımlar olarak yorumlamak mümkündür (Tanör, 2010: 342). Bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminin önemli isimlerinden Şevket Süreyya Aydemir, 1924 Anayasası'nın bazı eksikliklerine rağmen Fransız Devrimi'nin güdücü ilkelerini esas aldığını ve bu anayasa ile Türkiye'nin Batı demokrasilerine yöneldiğini söyler. Ulusal egemenliğe dayalı tek meclisli bir parlamento vardır. Devlet henüz tam anlamıyla laik değildir ama o da zamanla olacaktır. Anayasa'nın 8 maddelik "Ahkam-ı Esasiye"si (Temel Hükümleri) Batı demokrasilerinin standartlarını benimsemektedir (Aydemir, 2012c: 172).

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

Tam bu noktada Fransa'daki cumhuriyetçi-demokrat zıtlaşmasının bir benzerinin Kemalist Devrim sürecinde de yaşandığını iddia edebiliriz. (Tanör, 2010: 204). Bir tarafta anti-demokratik ancak “devrimci/inkılapçı cumhuriyetçilik” anlayışı varken diğer tarafta (doğrudan söylenmemekle beraber) inkılapçılığa/devrimciliğe sırtını dönmüş “çoğulcu demokrasi” anlayışı vardır. Bu bakımdan Kemalistler için bu dönemde Batı tipi çoğulcu bir demokrasiye geçmek inkılapçılıktan taviz vermek, Aydemir'in ifadesiyle “Türk Milli Kurtuluş mücadelesinin” hedeflerinden sapmak anlamına gelmektedir. Kemalistlere göre çoğulcu demokrasi muasır medeniyetler seviyesine çıkma hedefinde o dönemin şartlarında Türkiye'ye zaman kaybettirici bir rejimdir. Halbuki Türk ulusunun kaybedecek zamanı yoktur. Nitekim Takrir-i Sükun Kanunu'yla muhalefeti susturup iktidarı tam olarak ele geçirdikten sonra Kemalistlerin derhal inkılapçı politikalara yönelmesi bu anlayışın açık bir göstergesidir.

Bu noktada Hasan Ünder'in ifadeleri Türkiye siyasetinin Cumhuriyet'in başından beri yaşaya geldiği cumhuriyetçi-demokrat geriliminde Kemalistlerin cumhuriyetçi perspektifini ortaya koyar: Buna göre aslında Atatürk'ün kendisi ve Kemalistlerin büyük bir çoğunluğu temelde, ilkesel olarak ulusal egemenliğin soyut düzeyde kalmayıp somut düzeyde de tezahür etmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Diğer bir deyişle Kemalistler, sadece cumhuriyetin değil demokrasinin de olması gerektiğine inanmakta bu bağlamda demokrat birtakım düşünce ve özelemler taşımaktadırlar. Ancak zayıfa hiçbir yaşam hakkının tanınmadığını düşündükleri uluslararası arenada -zira İnsel'in belirttiği gibi halkların tarih sahnesinden silinip sömürgeleştirilmesi 1920'ler Türkiye'si için gerçek bir korkudur (2011: 17)- ilk etapta amaç, çoğulcu liberal bir demokrasi kurmaktan çok, bağımsızlığını garanti

altına alabilecek güçlü bir devlet kurabilmektir. Güçlü ve bağımsız bir devlet ise Kemalistlere göre ancak tam anlamıyla Batılılaşma ile mümkündür. Nitekim Batılılaşma temelde halk için de iyidir ancak halk bu durumu kavrayamayacak kadar eğitimsiz ve hurafelerle doludur, gerici güçlerin arkasından gitmeye meyillidir. Bu yüzden Kemalistlere göre bağımsız ve güçlü bir devlet, demokratik yöntemlerle ve halk oylamaları ile kurulamaz. Bu, aydınlanmamış bireylere aydınlanmış gibi davranmak olur ki son kertede bu durum demokrasiye ulaşılmasının önünde de bir engeldir. Bu yüzden kararlar önce aydınlanmış bir elit tarafından alınmalı ve sonradan bir şekilde halka benimsetilmelidir (Ünder, 2011: 152).

Burada Kemalistler üzerinde, öncesinde değindiğimiz Auguste Comte ve Gustave Le Bon kaynaklı elitist bakış açısını yanında Aydınlanma, aydın despotizmi ve özellikle de Rousseau etkisini gözlemlemek mümkündür. Kant ve diğer Aydınlanmacılar ergin olmayan insanlara erginlermiş gibi davranmanın doğru bir yaklaşım olmadığını belirtirler (Ağaoğulları, 2011a: 518-519). Benzer doğrultuda Rousseau ise şöyle der: “Halk, kendiliğinden iyiyi ister hep, ama kendi başına iyiyi her zaman göremez. Genel irade her zaman doğrudur, fakat onu yönlendiren anlayış her zaman aydınlanmış değildir. (...) Halk hiçbir zaman yozlaştırılmaz, ama çoğu kez aldatılır” (aktaran Ağaoğulları, 2010: 95). Buradaki temel düşünce soyut düzeydeki bir halk ya da ulus kavramı yüceltilirken aslında somut halka duyulan güvensizliktir.

Nitekim Kemalistlerin bu bakış açısı Aydınlanma düşüncesinden ve özellikle de Rousseau’dan önemli ölçüde etkilendiklerini bildiğimiz Jakobenlerle oldukça benzerdir. Zira Jakobenlere göre de halk bir şekilde “iyi”dir ancak, içinde yaşadığı toplumun yozlaşmışlıklarından kaçınılmaz olarak etkilenir. Bu yüzden de halkın

yanılması doğaldır. Robespierre: “Önce şu tartışılmaz ilkeyi benimseyin: Halk iyidir” der ancak sonrasında ekler: “Doğuştan kötü olmayan (...) mutluluk ve özgürlük için doğan insan, kötü yasalar nedeniyle (...) yozlaşmış (...) köleleşmiş ve mutsuzlaşmıştır” (aktaran Ağaoğulları, 2010: 288 ve 291). Bu bağlamda Jakobenler, tıpkı Kemalistlerde olduğu gibi halka pasif bir nitelik yüklerler ve kendilerini, halkı düşmanlarına karşı uyanık tutmaya, aldatmacalardan korumaya ve halkın gerçek çıkarları konusunda aydınlatmaya çalışan “halkın ileri karakolu” ya da “halk iradesinin öncüsü” gibi göstermeye çalışırlar. Robespierre şöyle der: “Ben ulusu aydınlatıyorum; özgür insanları aydınlatmak, onların cesaretlerini uyandırmak ve cesaretlerinin kendiliğinden özgürlükleri için bir tehlike oluşturmasını engellemektir” (aktaran Ağaoğulları, 2010: 294).

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

Dantoncular, Hebertistler vs.) onlara göre “halk düşmanı”dırlar (Ağaoğulları, 2010: 309).

Burada Jakobenlerle Kemalistler arasında ortak olan, siyasal gücü elinde bulundurduğu sürece, her iki ideolojinin de benzer bir ulus soyutlamasına gönderme yaparak halkçı söylemi tekeline geçirmesi ve kendisinin, yalnız kendisinin halkı temsil ettiği iddiasında bulunması, kendi yaptıkları her eylemi ulusun eylemi olarak görmesidir. (Karaömerlioğlu, 2011: 278-279). Bu anlayış ise açıkça “halk için en iyi olanı halkın kendisi bilir” ilkesinden farklı olarak “halk için en iyisini ben ya da biz biliriz” anlamına gelmektedir ki bu hat üzerinden Kemalistlerle Jakobenler arasında bir benzerlik olduğu açıktır. İki ideoloji de halkın iyi olduğu, iktidarın ancak ondan kaynaklandığı sürece meşru sayılabileceği ancak halk aydınlanmadan ona tam olarak güvenilemeyeceği noktasında birleşirler.

2.2. Selamet-i Umumiye Komitesi

Jakobenizm’in ve Kemalizm’in “halk için halka rağmen” anlayışlarındaki benzerliği somut bir örnek üzerinden gözlemlemek de mümkündür. Öncesinde Kemalistlerin, Jakobenlerin devrimci yönetimlerinin fiili yürütme organı olan Kamu Selameti Komitesi’ne doğrudan bir atıf yaparak Selamet-i Umumiye adında bir komite kurduklarına değinmiştik. Nitekim bu iki komitenin isimlerinin yanında işlevlerinin de ortak olması söz konusu benzerliği göstermesi bakımından önemlidir.

Aslında kurumsal pozisyonu bakımından Selamet-i Umumiye Komitesi Jakobenlerin Kamusal Selamet Komitesi’nden oldukça farklıdır. Şevket Süreyya Aydemir, Selamet-i Umumiye Komitesi’ni *Tek Adam*’ın Bağımsızlık Savaşı’nı

anlattığı 2. cildinde Meclis içerisindeki alelade gruplaşmalardan birisi olarak sunuyor olsa da (2012b: 322) gerçekte Selamet-i Umumiye Komitesi, Bağımsızlık Savaşı esnasında (tam olarak 1922'nin ilkbaharı başlarında) Büyük Millet Meclisi bünyesinde Meclis'in kararlarını etkilemek amacıyla kurulmuş yeminli ve gizli bir örgüttür, başkanı da Mustafa Kemal'dir (Demirel, 2011: 381-385)

Bağımsızlık Savaşı esnasında Birinci Grup üyeleri, her zaman Kemalistlerin istekleri doğrultusunda oy vermemekte zaman zaman bazı üyeler sonradan İkinci Grup adını alacak milletvekillerinin yönlendirmeleri doğrultusunda hareket edebilmekteydi. Bu yüzden Birinci Grup içerisinde itinayla seçilmiş yaklaşık 35 kişiden (kimi kaynaklara göre 50) oluşan Selamet-i Umumiye Komitesi isimli gizli örgüt, dayanışma içerisinde evlerde gizli toplantılar düzenlemekte, Meclis gündemindeki konuları önceden tartışarak bir karara bağlamaktaydı. Sonradan bu kararlar Birinci Grup'taki "yakın arkadaşlara" bildirilmekte, böylece Birinci Grup'un içerisinde çıkabilecek "çatlak sesler" engellenerek Grup'un yekvücut hareket edebilmesi, Grup içerisindeki kararların oybirliği ya da oy çokluğu ile alınabilmesi sağlanmaktaydı (Demirel, 2011: 385-386).

Diğer taraftan Fransız Devrimi'ndeki Kamu Selameti Komitesi ise gizli bir örgüt değil legal bir meclis alt-komisyonudur. Devrim'in dış tehdit, iktisadi istikrarsızlık ve halk ayaklanmaları içerisinde geçtiği çalkantılı bir dönemde, Nisan 1793'te Danton tarafından kurulmuştur. 31 Mayıs-2 Haziran 1793 ayaklanmasından sonra iktidarı ele geçiren Jakobenler bu komisyonun yetkilerini oldukça genişleterek onu fiili bir yürütme organı haline getirmişlerdir. Bu dönemde 12 üyesinden 8'inin Jakoben olduğu komisyon, bakanlar kurulu da dahil bütün devlet görevlilerini atamak, denetlemek ve hatta milletvekillerini tutuklamak gibi güçlü

yetkilerle donatılmıştır. Ayrıca Komite, Konvansiyon'a istediği bütün yasaları dayatabilmektedir (Ağaoğulları, 2010: 276; Ağaoğulları, 2011c: 13; Sarıca, 1970: 123-124).

Bununla birlikte her iki devrimci süreçteki komitelerin görevi ve işlevi birbirinin neredeyse aynısıdır. Fransa'da kıtlık, ayaklanmalar, dış tehdit ve işgal gibi acil önlemlerin alınması gerektiği düşünülen bir ortamda, Jakoben devrimci yönetimin ifadesini bulduğu Kamu Selameti Komitesi üzerindeki iktidar yoğunlaşması ile kararlar, müzakere gibi yollarla "zaman kaybedilmeksizin" hızlı bir şekilde alınabilecektir. Benzer bir durum Selamet-i Umumiye Komitesi için de geçerlidir. Demirel'in aktardığına göre Bağımsızlık Savaşı'nın sürdüğü 1 Mart 1922'de Büyük Millet Meclisi üçüncü toplantı yılına girdiğinde Atatürk, muhalif milletvekillerinin tavırlarından hoşlanmamaktadır ve Meclis'in feshedilmesi de dahil çeşitli çareler düşünmüştür (Demirel, 2011: 383-385). En sonunda böyle bir komite kurularak devrim sürecinde istenilen kararların daha hızlı ve etkin bir şekilde alınabileceğinde karar kılmıştır. Burada, acil kararların gerektiği devrimci bir süreçte hem Jakobenlerin hem de Kemalistlerin anti-demokratik bir şekilde iktidarı kendi elinde toplayarak muhalefete söz hakkı tanımaması ve devrimci süreçteki problemleri bu şekilde aşmaya çalışması, Jakobenizm'in ve Kemalizm'in ortak bir yönüne işaret etmektedir.

Diğer taraftan Kemalistlerin bu şekilde bir gizli örgütlenme kurmuş olmaları onların sadece demokrat Jakobenizm'le değil aynı zamanda sol Jakobenizm'le de benzerliklerinin olabileceği ihtimalini akla getirir. Bu bağlamda önceki bölümlerde Genç Osmanlılar ve Jön Türklerin yönetsel düzeyde sol Jakobenizm'den etkilendiklerine ve bu etkilenmenin Kemalizm'e de aktarılmış olabileceğine

değınmiştik. Nitekim Kemalist Devrim'deki Selamet-i Umumiye Komitesi örneği bize, Genç Osmanlılar ve Jön Türklerdeki gizli örgütlenme geleneğinin ve dolayısıyla sol Jakobenzm etkisinin Kemalistlerde de olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan 1919-1938 yılları arasında Kemalist hareketin tarihsel gelişimini düşündüğümüzde sol Jakobenz yöntemlere başvurmanın istisnai olduğunu söylemek mümkündür. Elbette Selamet-i Umumiye Komitesi gibi bir gizli örgütlemenin ya da örneğın İkinci Grup üyesi Ali Şükrü'nün 1923'te Atatürk'ün muhafız alayı komutanı Topal Osman tarafından öldürölmesi gibi tedhişçi yöntemlerin, Kemalistlerin sol Jakobenz yöntemleri uygulayabildiklerine kanıt olarak gösterilebilir. Ancak Kemalistler ne kadar anti-demokratik ve tedhişçi yollara başvurmuş olursa olsunlar sonuçta Bağımsızlık Savaşı'nın örgütleniş biçimini ve sonrasındaki süreçler düşünölduğünde Kemalizm'in sol Jakobenz olduğunu iddia etmek zordur. Nitekim her siyasal suikast ya da gizli örgüt teşebbüsünü sol Jakobenzizm olarak da nitelendiremeyiz çünkü yöntemsel düzeyde sol Jakobenzizm'i benimseyen örgütler bu türden komplocu ve cuntacı yöntemlerini zaten parti programlarında açıkça belirtirler ya da bunları uygularlar. Kemalistler içinse bunlar çeşitli kritik süreçlerde başvurulacak istisnai yöntemler olarak düşünölmuşlerdir. Nitekim kimi kaynaklara göre Selamet-i Umumiye Komitesi'nin kurulduktan çok kısa bir süre sonra dağılmış olması da (Demirel, 2011: 387) bu argümanımızı destekler.

Bununla birlikte Kemalizm'in bizim konumuza dahil olan 19 yıllık serüveninde sol Jakobenz yöntemlerin bir istisna oluşturmasının, 1925 Takrir-i Sükun kanunundan sonra iktidarı tam olarak ele geçiren Kemalistlerin böylesine gizli bir örgütsel yapılanmaya gitmelerinin gereğinin kalmaması ile ilişkili olduğu da iddia

edilebilir. Nitekim 1950'den sonra Kemalizm'i temsil iddiasındaki ideolojilerin iktidarı kaybetmesinden sonra özellikle 27 Mayıs ve sonrasındaki süreçlerde girilen cuntacı faaliyetler de Kemalistlerin bu türden örgütsel faaliyetlere girmemesinin onların demokrat bir ideolojiye sahip olmalarından çok böyle bir faaliyete girilmesine zaten gerek kalmaması olduğu iddiasını kuvvetlendirir. Zaten “halk için halka rağmen” anlayışı demokrat Jakobenzim'de olduğu gibi sol Jakobenzim'de de vardır. Nitekim öncesinde değindiğimiz gibi burjuva devrimini gerçekleştirecek devrimci bir burjuva sınıfının olmadığı toplumlarda –İtalyan modernleşmesi ve *Carbonari* örgütü örneğini hatırlayalım- burjuva devrimine öncülük eden kadroların sol Jakobenzim'den etkilenmiş olmaları yaygın bir durumdur. Bu bağlamda Kemalistlerin de bazı sol Jakobenzim yöntemleri benimsemiş olmaları şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla istisnai olarak başvurmuş ve hiçbir zaman tam olarak benimsememiş de olsalar, Kemalistlerin sol Jakobenzim'den etkilenmiş olduklarını iddia etmek mümkündür⁶⁴.

2.3. “Jakobenzim” Önyargısı

Buraya kadar Jakobenzim ve Kemalizm arasında “halk için halka rağmen” anlayışının benzerliği üzerinden kurduğumuz paralelliğin yanında, bazı farklılıklardan ve bu bağlamda literatürdeki bazı sorunlu hususlardan bahsetmek özellikle Jakobenzim'e karşı yanlış bir algıyı düzeltmek açısından oldukça önemlidir.

⁶⁴ Burada sol Jakobenzimin yöntemsel yönüne odaklandığımızı bir kez daha hatırlatmalıyız. Zira sol Jakobenzim köken olarak sosyalist bir ideolojidir ve bu yönüyle Kemalizm'le ilişkisi yoktur.

Bu bölümün başında belirttiğimiz gibi hem sol liberaller hem de sol Kemalistler birincisi olumsuz, ikincisi ise olumlu bir bakış açısıyla Jakobenizm ile Kemalizm arasında kurdukları ilişkiselliği Rousseau üzerinden temellendirirler. Bu temellendirme ilk bakışta yanlış değildir zira biz de yukarıda sıkça Rousseau etkisine değindik. Ancak bu temellendirme bazı eksiklikler barındırır ve çoğu zaman da indirgemeci bir bakış açısını yansıtır. Çünkü hem Fransız devrimciler ve Jakobenler hem de Kemalistler aslında Rousseaucu kuramı olduğu biçimiyle değil kendi koşullarına göre yorumlarlar ve onu, egemen sınıfların çıkarına göre büyük ölçüde bükerek ya da bükme zorunda kalırlar.

Bu bağlamda Ağaoğulları, Jakobenler Rousseau'dan ne kadar esinlenmiş olursa olsunlar, onların Rousseau'ya kesin bir biçimde sadık kalmadıklarını ve ondan ödünç aldıkları düşünsel öğeleri duruma göre yeniden yorumladıklarına işaret eder. Nitekim Saint-Just 26 Şubat 1794'te Konvansiyon'daki bir konuşmasında “Nesnelerin gücü belki de bizi düşünmediğimiz sonuçlara götürüyor” diyerek kuramsal olarak tasarladıklarındansa çoğu zaman koşulların gerektirdiği biçimde hareket ettiklerine işaret eder (Ağaoğulları, 2010: 286-287). Kemalistlerde de benzer bir durumu gözlemlemek mümkündür. Örneğin Mustafa Kemal, 1 Aralık 1921'de Büyük Millet Meclisi'nde kuvvetler ayrılığı üzerine bir konuşmasında Meclis'in yapısının Rousseaucu kuramdan farklı olmasıyla ilişkili olarak kendi meclislerinin orijinalliğini vurgulamaya çalışır (Atatürk, 2006b: 230-235).

Bu noktada özellikle Kemalizm'e dair literatürde Fransız Devrimi'nden bahsedilirken unutulmuş bir isme dikkat çekmekte fayda var: Emmanuel Joseph Sieyès. Aslında Rousseau, “ulusal egemenlik” kavramından çok “genel irade” kavramını kuramsallaştırmıştır ki sanılanın aksine bu ikisi her zaman aynı şeyler

olmak durumunda değildir. Ulus egemenliğini ve onun pratikte nasıl uygulanacağını asıl formüle eden *Üçüncü Sınıf Nedir?* (2005) isimli kitabıyla Sieyes'tir. Sieyes aynı zamanda Fransız devrimcilerinden birisidir. Nitekim Jakobenler 1789 devrimcileri ile aynı düşünsel iklimi paylaşmışlar ve bu bağlamda onlar da diğer Fransız devrimciler gibi Sieyes'in ulus egemenliği anlayışını benimsemişlerdir (Ağaoğulları, 2010: 288-289). Aslında Sieyes'in Kemalistler üzerinde doğrudan etkili olduğunu gösteren bir bulguya rastlamış değiliz. Ancak hem Fransız devrimcilerde hem de Kemalistlerde Rousseaucu kuramdan kopuşlarda onun açık izlerini görmek mümkündür. Bu kopuşlardan belki de en önemlisi “doğrudan demokrasi” ve “temsili demokrasi” kavramları üzerinedir.

Hem Fransız devrimciler hem de Kemalistlerin ortak bir paydada Rousseaucu kuramdan kopması, Rousseau'nun “egemenliğin temsiz edilemezliği” ilkesinde ortaya çıkar. Zira Rousseau, egemenliğin dönemin İngiltere'sinde olduğu üzere temsilciler aracılığıyla kullanılabilmesi fikrine kesinlikle karşıdır. Zira egemen, kolektif bir varlık olduğundan ancak ve ancak kendisi tarafından temsil edilebilir. Egemenlik genel iradedir; genel irade ise temsil olunamaz; o “ya kendisidir ya da başka bir şey; ikisinin ortası olamaz⁶⁵” (Rousseau, 2012: 23-24 ve 89-92).

Kuramsal düzeyde modern ulus-devlet içerisinde doğrudan demokrasiyi bir kenara koyarak temsili sistemi işin içerisine sokan Sieyes olmuştur. Sieyes'e göre ise ulusu oluşturan “ortaklar, çok kalabalık olduklarından ve çok geniş bir alana

⁶⁵ Ancak Rousseau'nun temsili sisteme karşı olmasına rağmen Polonya'yla ilgili yazılarında bu ülkenin büyüklüğünü göz önüne alarak temsili sistemi, temsilcilerin yozlaşmalarının engellenmesi ve onların çok sıkı bir şekilde denetlenmesi şartıyla kabul ettiğini de belirtmeliyiz (Ağaoğulları, 2010: 102-103).

yayıldıklarından ortak iradelerini kendileri kolayca kullanamazlar. (...) Kamusal gereksinimlerini gözetmek ve karşılamak için gerekli olan bütün yetkilerini ayırırlar; ulusal iradenin, dolayısıyla iktidarın bir parçasının kullanılmasını aralarından birkaç kişiye emanet ederler”. Bu bağlamda Sieyes’e göre siyasal toplum ancak temsile dayalı bir yönetimin oluşmasıyla tamamlanmış olur (Ağaoğulları, 2010: 201).

Nitekim hem Fransız devrimcileri hem de Kemalistler, koşulların dayatmasıyla da ilişkili olarak Rousseau’nun temsili sisteme karşı çıkmasını bir kenara bırakırlar ve çeşitli biçimlerde Sieyes’in temsili sistem modelini uygularlar. Örneğin Marat şöyle der:

Yaygın bir devlette, herkesin her şeye katılması, olası sayılamayacağından; halkın temsilcileriyle etkili olması, ‘bizzat’ çözümleyemediği işleri, önderleri, bakanları, subaylarıyla düzenlemesi gerekir. Bu yüzden vatandaş kısmının, çıkarlarını gözetmek, kamu işlerini düzene sokmak, temsilcilerini seçmek amacıyla, gerektiğe toplanabilmesi devletin ilk ve temel yasası olmalıdır. Eğer gerçek egemen halkın kendisi ise, her şey ondan sorulmalı, egemenlik hakkını bizzat kullanamazsa, vekilleriyle kullanılmalıdır (aktaran İlhan, 2011: 520).

Mustafa Kemal’in Mart 1920’de söylediği şu sözlerse Marat’nın sözleriyle benzerdir:

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

Burada hem Marat’da hem de Mustafa Kemal’de, Rousseau’dan esinle, önce bir “doğrudan demokrasi”ye meyiletme ancak sonrasında “temsili demokrasi”yi kabul etme durumu vardır. Ayrıca Mustafa Kemal’in “Dünyada hükümet için meşru yalnız

ve tek bir esas vardır, o da meşveretten ibarettir. Hükümet için şart-ı esasi, şart-ı evvel, yalnız ve yalnız meşverettir⁶⁶” (Atatürk, 2006b: 227) demesi de ulusun egemenliğini kullanacağı yerin meclis olacağına işaret eder.

Kemalistlerin temsili sistem konusunda Fransız devrimcilerden esinler taşıdıklarını gösteren işaretler de vardır. Bağımsızlık Savaşı esnasındaki Heyet-i Temsiliye'nin genişletilmiş toplantılarında, Büyük Millet Meclisi'nin toplanma yeri, zamanı ve biçimi tartışılırken *Assemblée Nationale* (Ulusal Meclis), *Assemblée Constituante* (Ulusal Kurucu Meclis) gibi Fransız anayasa hukuku terimlerinin sıklıkla kullanıldıklarını görürüz (Tanör, 2010: 87).

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

⁶⁶ “Meşveret” Osmanlı modernleşmesinde genelde “padişahın danışma meclisi” anlamında kullanılıyor olsa da Atatürk bu konuşmasında “meşveret”i, “meşrutiyet” rejiminin zıddı, yani “ulus egemenliğinin tam hakim olduğu meclis” (diğer bir deyişle “cumhuriyet”) anlamıyla kullanıyor.

Kemalistler ve Jakobenler üzerindeki Rousseau etkisinin doğrudan değil dolaylı olmasının yanında, literatürdeki başka bir problemlili husus da Fransız devrimcilerin hatta burjuva ideolojisinin geneline ait olan bazı nitelikleri sadece Jakobenlerle sınırlıymış gibi düşünmektir. Bu durum hem sol Kemalist hem de sol liberal literatürde farklı biçimlerde görülür. Sol Kemalist literatürde bu türden bir anlayışa örnek olarak bu bölümün girişinde yaptığımız alıntıda Attila İlhan'ın, Mustafa Kemal'in "irade-i milliye" anlayışını, "Fransız Devrimi'nin babaları" olarak gördüğü Marat, Robespierre ve Saint-Just gibi Jakoben radikal devrimcilere bağlamasında görebiliriz. Halbuki Fransız Devrimi'nde bu türden bir ulus egemenliği anlayışı Fransız devrimcilerin cumhuriyetçi değerleri benimsemiş olanlarının tamamında vardır. Nitekim Fransız Devrimi'nde her cumhuriyetçi, Jakobenler Kulübü'ne üye olmak durumunda değildir. Fransız Devrimi'nde Jirondinler, Kordölyeler, Hebertçiler ya da *Enrageler* gibi ulusal egemenlik anlayışını benimsemiş cumhuriyetçi başka bir dolu kulüp ya da hizip vardır. Burada Attila İlhan ve genel olarak sol Kemalist literatür, Jakobenizm ve Kemalizm arasında bir özdeşlik kurmaya istekli olduğu ölçüde Fransız Devrimi'nin genel değerlerini sadece Jakobenlerle sınırlıymış gibi sunmaya çalışır. Ancak unutulmamalıdır ki Jakobenler Fransız Devrimi içerisindeki birçok hizipten sadece bir tanesidir.

Sol liberal literatürde de farklı bir eksenden ancak benzer bir problem görülür. Liberal burjuva ideolojisinin 19. yüzyıl boyunca kadınları ve mülksüzleri siyasal karar alma mekanizmalarından dışlayan anti-demokratik niteliğini unutan bazı sol liberaller, bir önceki bölümde değindiğimiz muhafazakar düşüncenin Jakobenler üzerindeki olumsuz bakışından da etkilenerek, soyut bir ulus tasavvuru yaratılması ve buradan bir meşruiyet devşirilmesi suretiyle somut halkın siyasal karar

alma mekanizmalarından dışlanmasını, sanki Jakobenlere has bir anlayışmış gibi gösterirler. Bu bağlamda da sürekli olarak “Jakoben” sözcüğünü “vesayetçilik” sözcüğü ile eş anlamlı kullanırlar.

Halbuki burada genel olarak tarifini yapığımız “halk için ama halka rağmen” biçimindeki anlayış sadece Jakobenlerle sınırlı değildir. Bu anlayış genel olarak Fransız devrimcilerin çoğunda kabul gören burjuva ideolojisinin temel bir niteliğidir. Bu anlayışı yukarıda da belirttiğimiz üzere Sieyes kuramsallaştırmış ve literatüre katmıştır. Örneğin henüz Robespierre ya da Danton’un değil, Barnave, La Fayette ve Mirabeau gibi ılımlı devrimcilerin etkin olduğu 1790 yılının Jakoben Kulübü’nde taşraya şöyle bir mesaj gönderilebilmektedir: “Halk kendiliğinden her zaman iyiliği ister ama onu her zaman göremez. Halkı yönlendirmek, aydınlatmak, özel iradelerin aldatmacalarından korumak gerekir” (aktaran Ağaoğulları, 2010: 294).

Aslında “halk için halka rağmen” anlayışının burjuva ideolojisinin genel bir özelliği olmasına rağmen neden sadece Jakobenlerle özdeş tutulduğunu anlamak çok zor değildir. Bunun sebebi Jakobenlerin iktidarı ele geçirdikleri dönemde kendilerini halkla özdeşleştirerek “halk düşmanları”na karşı uyguladıkları terör politikalarıdır. Söz konusu terör politikalarının nasıl bir muhafazakar abartmayla malul olduğuna bir önceki bölümde değinmiştik. Aynı eksen üzerinden bu defa burjuva ideolojisinin genel bir özelliği olan “vesayet”, Jakobenlerin terör politikalarının muhafazakar zihinlerde bırakmış olduğu izle de ilişkili olarak, sanki sadece Jakobenlerle sınırlıymış gibi bir algı doğmuştur.

Bu konuyla ilgili bir anekdot sol liberallerin Kemalizm’in Jakobenizm’le “vesayetçilik” bağlamında kurdukları paralelliğin sorunlu halini göstermesi açısından

ilginçtir. Fransız Devrimi'nin 200. yıl dönümünde Fransa'daki kutlamalarda, kutlama komisyonunun başında sol liberallerin sıkça referans verdiğini belirttiğimiz bir sosyal bilimci olan François Furet vardır. Furet başkanlığındaki kutlamalar, öncesinde değindiğimiz gibi, Robespierre ya da Danton gibi Jakobenler görmezden gelinerek, insan hakları bağlamında, bir Jirondin olan Condorcet'nin manevi otoritesi altında anti-Jakoben bir çizgide geçmiştir⁶⁷ (Timur, 2008: 64-65; Timur 2011: 28). Burada ilginç olan ise Kemalistlerin “halk için halka rağmen” anlayışlarını gösteren bir örnekte anti-Jakoben çizginin ön plana çıkardığı Condorcet'e bir atıf yapılmış olmasıdır. Condorcet bir konuşmasında şöyle der: “Bana hakkımı verin! Fakat ondan nasıl yararlanacağımı bilmiyorum. Ben halkım!”. Diğer bir deyişle Condorcet'e göre halk haklarından nasıl yararlanacağını bilmemektedir ve yol gösterilmeye ihtiyaç duymaktadır. Nitekim İzmir İktisat Kongresi'nin bitişinden 4 gün sonra dönemin Maarif Vekili İsmail Safa Bey, yayınladığı bir genelgede Condorcet'nin bu sözlerine olumsuz bir atıf yapar (aktaran İlhan, 2011: 524). Demek ki “halk için halka rağmen” anlayışı ne sadece Jakobenlerle sınırlıdır ne de Kemalistlerin bu anlayışı benimsemelerinde doğrudan bir Jakobenezm etkisi söz konusudur. Örnekte de görüldüğü üzere sol liberal düşüncenin kuramsal olarak beslendiği bir ismin ön plana çıkardığı Condorcet de Kemalistlerin “halk için halka rağmen” anlayışı için ilham kaynağı olabilmektedir.

Diğer taraftan Jakobenezm'in “vesayetçi” bir ideoloji olarak tanımlanması da bazı sorunlar yanlar barındırır. Çünkü Jakobenler, Fransız Devrimi sırasında, istemeyerek dahi olsa alt sınıflarla gerçek anlamda ilişki kurabilen tek kesim olarak

⁶⁷Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Furet'nin Jakobenlere yaklaşımı her zaman olumsuz değildir. Furet aynı zamanda Jakobenezm'in eşitlikçi yönüne de vurgu yapar (İrem, 2004: 10 ve 18).

soyut düzeydeki halkı somut düzeyde siyasal karar alma mekanizmalarına katmışlar ve bu şekilde vesayetçi burjuva temsil sisteminin sınırlarını zorlamışlardır. Gerçekten de Jakoben söylem, halkı sadece soyut bir varlık olarak ele almakla kalmaz aynı zamanda ona somut bir anlam da yükler. Bu somutlaştırma işlemi halkın duruma göre bir kulüpte, bir *section*'da, hatta tek bir insanda beden bulmasıdır. Hatta öncesinde de belirttiğimiz gibi Jakobenler, yoksul kitlelerle kurdukları ittifakla ilişkili olarak, zengin burjuvalara karşı eleştirel bir tutum da takınmışlar, Sieyes'in soyluları ulus içerisine katmaması gibi onlar da burjuva ideolojisini tersine işleterek bazen zengin burjuvaları ulus içerisine dahil etmemişler ve halkı yoksul halkla bir tutma eğilimi göstermişlerdir (Ağaoğulları, 2010: 289). Bu bağlamda örneğin Fransız devrimcilerin çoğunluğu sadece belirli bir mülkiyet sahibi olanların oy kullanma hakkına sahip olmasını öngörmesine rağmen Jakobenler her yurttaşın oy kullanma hakkına sahip olduğu genel oy ilkesini benimsemişlerdir (Ağaoğulları, 2010: 247-278). Bu bakımdan Jakobenler her ne kadar temelde “halk için halka rağmen” anlayışını benimsemiş de olsalar somut halkla yaptıkları ittifak bağlamında, Kemalistlerin de benimsemiş olduğu, genel olarak burjuva ideolojisine içkin olan vesayetçi anlayışın sınırlarını zorlamalarıyla, demokrasi ekseninde Kemalistlerden bir dereceye kadar ayrılmaktadırlar.

Diğer taraftan Jakobenzizm ile Kemalizm arasındaki bu farklılık, bazı sosyal bilimcilerde bu defa da bu iki ideoloji arasındaki farkın abartılmasına yol açmıştır. Örneğin Nazım İrem, “Jakobenizm – Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm” isimli makalesinde, Jakobenzizm'in kitlelerle ittifak halinde “aşağıdan” (sivil toplum merkezli), Kemalizm'in ise kitlelerden kopuk olduğu ölçüde “yukarıdan” (devlet merkezli) bir hareket olduğu ve bu bağlamda bu iki ideolojinin

kesin olarak birbirinden ayrıldığını öne sürer (2004: 19-20). Bu bağlamda İrem şöyle der: “Jakobenizm olgusunun ayrıt edici nitelikleri, aşağıdan yukarıya gelişen bağımsız, özerk sosyal-siyasal yapılanmalar içinde oraya çıkan yeni siyasal-sosyal pratikler ve değerler içinde şekillenmiştir. Jakobenizm’in eşitlikçi etkisi ideolojik öngörülerinden ziyade aşağıdan yukarıya gelişen özerk bir hareket olmasından kaynaklanmaktadır”⁶⁸ (İrem, 2004: 9).

Bu iddialar belirli bir doğruluk payı taşımasına rağmen abartılır çünkü birincisi İrem, gerçekte olduğundan daha demokrat bir Jakobenizm tasviri yapmaktadır. Nitekim Daniel Guerin, Murray Bookchin ya da Albert Soboul gibi sosyal bilimcilerin belirttiği ve bizim de öncesinde değindiğimiz üzere Jakobenlerin kitlelerle ittifakı hiçbir zaman “gönüllü” bir ittifak olmamıştır. Zaten dış tehdit ortadan kalktıktan sonra Jakobenler, devrimi sürekli olarak ileriye taşıyan devrimci *sans-culotteları* derhal tasfiye sürecine girmiştir. *Section* komitelerini, halk derneklerini ya kendi denetimleri altına almışlar ya da tamamen kapatmışlardır. Paris Komünü’nü merkezi yönetime bağlayarak halk kitlelerini soyutlamışlardır. Sonuçta tüm bunlar başlarda Jakoben iktidarı destekleyen kentli yoksul kitlelerde bir yılgınlığa yol açmıştır (Ağaoğulları, 2010: 282; Guerin, 1986: 196-197). Nitekim Jakobenlerin düşüşünde de (9 *Thermidor*) kitlelerle Jakobenler arasındaki bu kopukluk temel bir rol oynamıştır (Moore, 2012: 148-149).

⁶⁸ Nazım İrem başvurduğu kategori ve kavramlarla sol liberal paradigmanın içinde değerlendirilmesi gereken bir isim olmasına rağmen Jakobenizm’e bakış açısıyla bu paradigmanın genel eğiliminden ayrılır. Zira İrem, sol liberal paradigmanın genel olarak kabul ettiği “Jakobenizm”in tepeden inmececi olduğu” savını reddeder.

İkinci olarak, çeşitli ideolojileri -bu çalışmanın “Giriş” bölümünde de belirttiğimiz gibi- “aşağıdan” (sivil toplumdan) ve “yukarıdan” (devletten) biçiminde ayırmak problemleri bir bakış açısıdır. Nitekim İrem’in “aşağıdan” bir hareket saydığı Jakobenlerin iktidar döneminde de tıpkı Kemalist iktidar döneminde olduğu gibi başkentten taşraya ve devletin topluma müdahaleleri biçiminde “yukarıdan” (yani devletin sivil toplumu tanzim ettiği) bir süreç yaşanmıştır. Jakobenlerin dış tehdidin ortadan kalkmasıyla kitle inisiyatifi ezdiğine dair verdiğimiz örnekler bu durumu açıkça teyit eder. Hatta bu konuda belki de en açık örneklerden bir tanesi Robespierre tarafından tasarlanan ve Devrim’e manevi/dinsel bir temel kazandırmak amacıyla ortaya atılan Yüce Varlık kültürüdür. Laiklikle ilgili tartışmada daha detaylı değineceğimiz bu kültür ile Robespierre, kendi formüle ettiği bir dini “tepeden” bir şekilde halka benimsetmeye çalışmıştır.

Diğer taraftan Kemalist hareket de 1919 ile iktidarı tam olarak ele geçirdiği 1925 Takrir-i Sükun kanununa kadarki süreçte hiç de düşünüldüğü gibi “tepeden” bir hareket değildir. Bağımsızlık Savaşı’nın yerel toprak sahipleri ve eşrafa dayalı “Yerel Kongre İktidarları” üzerinde yükselmesi (Tanör, 2010: 74-77) ve Kemalistlerin İttihat ve Terakki’nin taşra derneklerini devralması Kemalist hareketin gayet “aşağıdan” (burada “aşağıdan”ı “toplumsal tabanı olan” anlamında kullanıyoruz) nitelikler gösterebildiğinin kanıtıdır⁶⁹. Nitekim Kemalizm’in bu sınıfsal tabanı genelde görmezden gelinir ve sanki Kemalist hareket hiçbir toplumsal tabanı olmayan (“yukarıdan”) sadece devlet bürokrasisinden mürekkep bir

⁶⁹ Bir önceki bölümde Kemalist Devrim’i biz de “tepeden” olarak nitelendirdik ancak bu nitelendirmeyi “toplumsal sınıflardan bağımsız olma” ya da “toplumsal tabanı olmama” anlamında değil, “geniş devrimci halk kitlelerinin devrimde belirleyici bir rol oynamaması” anlamında kullandık.

hareketmiş gibi gösterilmeye çalışılır. Bu bağlamda İrem de, devlet içerisindeki pratiklerin toplumdan bağımsız olamayacağı gerçeğini göz ardı ederek sol liberalizmin devlet ile sivil toplum arasına koyduğu yapay ayrımı, Kemalizm'i devletle ve Jakobenzim'i sivil toplumla ilişkilendirmek suretiyle bu iki ideoloji içerisinde taşımaktadır ki bu sorunlu bir yaklaşımdır⁷⁰.

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

Öncelikle burada Kürkçü'nün sol liberallerin genel olarak "tepeden inmeçi" anlamıyla kullanmalarının aksine Jakobenzimliği "halktan yana olma" anlamında daha farklı ve olumlu bir biçimde kullandığını görüyoruz (ki bu kullanım Türkiye siyasetine dair Marksist literatürde yaygındır). Diğer taraftan Kürkçü'nün iddiası da İrem'in iddiası ile benzer bir sorunla maluldür zira yukarıda da belirttiğimiz gibi

⁷⁰ Ayrıca İrem makalesinde Kemalizm'in "Jakobenzim" olarak değil, daha çok "radikal cumhuriyetçi" olarak nitelendirilmesi gerektiğini iddia eder (2004: 1, 11 ve 22). Ancak İrem, "radikal cumhuriyetçilik" kavramının tam olarak ne anlama geldiğini ve Jakobenzimlerin neden "radikal cumhuriyetçi" olamayacağını açıklamaz. Nitekim bir önceki bölümde de belirttiğimiz üzere "radikal cumhuriyetçilik" genel olarak hem Kemalistleri hem de Jakobenzimleri nitelemek için kullanılacak bir kavramdır.

Jakobenler geniş halk kesimleriyle ittifak yaptıkları için Kemalistlerle aralarında bir ayrışma noktası olduğu doğru olsa bile Jakobenler bu ittifakları “gönüllü” olarak değil mevcut dış tehdit dolayısıyla “zorunlu” olarak (kerhen) yapmışlardır. Hatta bu durumu neredeyse, Kürkçü’nün iddiasındaki Bağımsızlık Savaşı esnasında Mustafa Kemal’in pragmatik sebeplerle halkçı bir retorik kullanmasına, çeşitli dönemlerde komünist hareketle dayanışma içerisindeymiş gibi görünmesine benzetmek bile mümkündür. Çünkü nasıl ki dış tehdit ortadan kalktığına Jakobenler devrimci *sans-culotteları* tasfiye yoluna gittiyse Kemalist hareket de ihtiyacı olmadığını düşündüğü bir anda komünist hareketi tasfiye yoluna gitmiştir. Dolayısıyla “halktan yana konumlanma” konusunda Jakobenizmle Kemalizm arasında bir fark olduğu doğru olmasına rağmen bu fark Kürkçü’nün ve İrem’in belirttiği kadar büyük değildir.

2.4. Nihai Hedef

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

Öncelikle sol Kemalistlerin, Kemalizm’in demokrasi ile ilişkisine dair genel bir iddiası Jakobenizm’le de doğrudan ilişkili olduğu için bu bağlamda tartışılmaya değer. Buna göre Batılı burjuva demokratik devrimler de dahil olmak üzere

devrimlerin doğuş aşamasında ve sonrasındaki oturma dönemlerinde, demokratik bir yönetime geçilene kadar otoriter ve diktatöryal rejimler daima görülmüştür. İngiltere’de Cromwell, Fransa’da Jakobenizm ve ABD’de güneyin gericiliğine karşı şiddet uygulama dönemi gibi periyotların devrimci süreçlerde yaşanması tarihsel bir gerçekliktir. Hatta Bülent Tanör, Fransız hukukçu ve sosyolog Maurice Duverger’den aktararak otoriter Kemalist rejimin Jakobenizm ve Marksizm’den sonra “devrimci diktatörlükler”in üçüncü ve özgün bir modeli olduğunu iddia eder (2010: 355-356).

Tanör’ün özgünlük iddiasını ve Marksizm’in “proleterya diktatörlüğü” kavramını bir kenara koyarsak bu argümanların haklılık payı olduğunu iddia etmek mümkündür. Zira sol liberal yazın genel olarak demokrasiyi örgütlenme, seçim, düşünce özgürlüğü gibi salt siyasal yönü ile değerlendirir. Bu türden siyasal hak ve özgürlüklere yer vermeyen rejimleri ise derhal “diktatörlük” sayar. Bu argüman doğru olmakla birlikte tarihsel süreçlerde toplumsal sınıfların rolünü görmezden gelmesiyle eksiktir. Çünkü Taner Timur’un da belirttiği gibi demokrasinin bir de toplumsal sınıfların varlığından doğan sosyal yönü vardır. Devrimlerin -Timur’un deyimiyle- “Jakoben yöntemler” de uygulansalar demokratik yönleri burada ortaya çıkar. Çünkü her devrim egemen ve ayrıcalıklı bir sınıfı tasfiye ettiği ölçüde bir anlamda “demokratik devrim”dir. Bunu izleyen rejim ise (tarihsel örneklerin de açıkça gösterdiği gibi) ister istemez devrimi korumaya yönelik otoriter uygulamalara gider ve bu şekilde olası bir karşı-devrimi önlemeye çalışır. Bu rejimler birer “demokratik diktatörlük” olarak adlandırılabilirler. Zira bunlar siyasal açıdan diktatöryal ancak toplumsal açıdan demokratiktirler. Bu bağlamda “demokratik diktatörlük” rejimi kurmuş olmaları bakımından Jakobenlerin ve Kemalistlerin

birbirlerine benzediklerini iddia etmek mümkündür. Her ikisi de şiddet içerikli anti-demokratik uygulamalara yönelmiş fakat hukuken iktidar tekeline sahip bir hanedanı tasfiye ettikleri için toplumsal açıdan demokratik bir işlev görmüşlerdir (Timur, 2008: 318).

Diğer taraftan her iki “demokratik diktatörlük”te karşı-devrim tehlikesi geçtikten sonra nasıl bir rejim hedeflendiği ya da demokratik bir rejimin hedeflenip hedeflenmediği noktasında hem Jakobenzizm hem de Kemalizm açısından önemli belirsizlikler olduğunu görürüz. Jakobenzilerde devrimci yönetimin ne zaman sonlandırılacağı ve demokratik bir yönetime ne zaman geçileceği hatta böyle bir yönetime geçilip geçilmeyeceği dahi belli değildir. Fransız tarihçi Aulard, Jakobenzilerin neyi geçici neyi kalıcı saydıklarını ayırmanın kolay olmadığını söyler (aktaran Ağaoğulları, 2010: 317). Aslında Jakobenziler devrimci yönetimin geçici olduğunu, onun devrim bittiği zaman feshedileceğini çeşitli söylevlerinde aktarırlar. Ancak burada da şöyle bir soru karşımıza çıkar: Jakobenzilere göre Devrim tam olarak ne zaman bitmiş sayılacaktır?

Jakobenziler iktidar dönemlerinin başında hedeflerini “barışı sağlamak”, “cumhuriyeti korumak” ya da “özgürlük düşmanlarını ezmek” olarak koymuşlar ancak zamanla bu amaçların içini gittikçe ulaşılması oldukça zor hedeflerle doldurmuşlardır. Örneğin Robespierre, 5 Şubat 1794’te “Cumhuriyet’in İç Yönetiminde Konvansiyon’a Kılavuzluk Edecek Siyasal Ahlak İlkeleri Üzerine” adlı söylevinde şöyle der:

Yasaların mermere ya da taşa değil, tüm insanların yüreklerine kazındığı ebedi adaletin yönetimini amaçlıyoruz. (...) Biz öyle bir düzen istiyoruz ki orada bütün aşağılık ve acımasız tutkular bastırılsın, yardımsever ve cömert duygular yasalarca uyandırılınsın;

vatana hizmet etmek en büyük arzu olsun. (...) Cumhuriyetçi duyguların sürekli iletişimiyle bütün ruhlar yücelsin. (...) Ülkemizde, bencilliğin yerine ahlakı, onurun yerine dürüstlüğü, törelerin yerine ilkeleri, görgü kuralları yerine görevleri, (...) kibrin yerine ruh yüceliğini, para sevgisi yerine mutluluk sevgisini, (...) kısacası monarşinin bütün kötülükleri ile maskaralıkları yerine cumhuriyetin bütün erdemleri ile mucizelerini koymak istiyoruz. Tek kelimeyle, doğanın isteklerini yerine getirmek, insanlığın kaderini gerçekleştirmek, felsefenin vaatlerini tutmak, o uzun cinayet ve tiranlık yönetiminin alın yazısıyla bir ilgisi olmadığını göstermek istiyoruz (aktaran Ağaoğulları, 2010. 317-318).

Tam da bu noktada, bir önceki bölümde Jakobenlerle Kemalistler arasında devrimci şiddetin yöneldiği hedefle ilgili olarak “ütopyacılık” ve “Batılılaşma” üzerinden oluşan ayırım tekrar kendisini gösterir. Zira Robespierre’in, söylevinde istediğini belirttiği düzendeki erdem, mutluluk, özgürlük gibi kavramları kullanma biçimine baktığımızda ve Saint-Just’un “Devrim, yasalar sayesinde özgürlük ile mutluluğun yetkinliğine ulaşıldığı zaman sona erer” sözünü Robespierre’in söyledikleri ile birlikte düşündüğümüzde tüm bir ütopya literatüründe karşımıza çıkan “yetkin mutluluk” kavramının burada da çıktığını görürüz (Ağaoğulları, 2010: 318). Dolayısıyla Jakobenler için devrimci yönetim ancak “yetkin mutluluk”un var olduğu bir topluma geçildiği zaman bitecek gibi gözükmemektedir ki bu da oldukça belirsiz bir tarihe işaret etmektedir.

Diğer taraftan Kemalistlerin bu türden “ütopyacı” hedefleri olmadıkları için Kemalizm’e dair “nihai hedef” tartışması, Jakobenlerden oldukça farklı bir eksen üzerinden, Batılılaşmacı yönleriyle ilişkili olarak Kemalistlerin çoğulcu ve liberal bir demokrasi hedefleyip hedefledikleri etrafında döner. Sol Kemalistler genel olarak Kemalizm’in Türkiye toplumundaki temel amacının çoğulcu bir demokrasi kurmak olduğunu iddia ederler. Örneğin Bülent Tanör’e göre, daha önceden aktardığımız Mustafa Kemal’in Fransız gazetesi *Le Monde*’ye verdiği röportajda “Türk

demokrasisi Fransa ihtilalinin açtığı yolu takip etmiş, lakin kendisine has vasf-ı mümeyyizle [ayırt edici özellikleriyle] inkişaf etmiştir” şeklindeki beyanı bu duruma bir örnektir. Ayrıca Atatürk’ün, Amerikan büyükelçisine “tam manasıyla demokratik bir devlet” kurduklarını belirttikten sonra Amerikan Devrimi’nin ve önderlerinin “Türkiye Cumhuriyetçileri” tarafından takdirle anıldığını belirtmesi de Kemalist rejimin nihai hedef olarak demokrasiyi hedeflediğini göstermektedir. Çünkü Tanör’e göre bu beyanların verildiği tarihte (birincisi 1928 ikincisi 1932’de verilmiştir) Türkiye’de bir demokrasi yoktur. Demek ki Atatürk demokrasiyi hedeflemektedir ki bu şekilde beyanlarda bulunmuştur⁷¹ (2010: 355-6).

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

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

⁷¹ Burada Tanör, sol Kemalist literatürün sıklıkla düştüğü bir hataya gene düşmüş bizim “eylem-söylem birlikteliği” dediğimiz kuralı ihlal etmiş, sadece Kemalistlerin kendi söylemlerine bakarak ve eylemlerini görmezden gelerek onların “demokrat” olarak nitelendirilebileceğini iddia etmiştir. Halbuki daha önceden de belirttiğimiz gibi Kemalistler somut halkın gerçek anlamda siyasal karar alma süreçlerine katılıp katılmadığına bakmaksızın egemenliğin ulustan kaynaklandığı her rejimi aynı anlama gelmek üzere “cumhuriyet” ve “demokrasi” olarak nitelendirebilmektedirler.

Bu iddiaların her ikisi de kısmen doğru ve kısmen yanlıştır. Yukarıda Kemalistlerin demokrasiyle ilişkilerinin son derece güvenlik odaklı olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda Kemalistlerin birincil hedefi “muasır medeniyetler seviyesine” çıkmış güçlü, bağımsız ve kapitalistleşmiş bir ülke kurarak, ülkelerin sömürgeleştirilebildiği ve devletlerin ortadan kaldırılabilirdiği bir dönemde öncelikle bu durumu bir korku olmaktan çıkarmaktır. Nitekim Kemalistlerin çoğulcu bir demokrasi hedefleyip hedeflenmediği ancak bu eksen üzerinden tartışılabilir. Zira Kemalistlere göre rejimin çoğulcu bir demokrasi olup olmaması tali bir tartışmadır. Eğer çoğulcu demokrasi, “muasır medeniyet seviyesine” çıkmış güçlü ve bağımsız bir devlet kurma hedefine ulaşmada faydalı olacaksa (1945 sonrasında yapıldığı gibi) bu rejime geçilebilir ve çeşitli biçimlerde demokratik ilkeler devlet ve toplum yaşamına uygulanabilir. Ancak bu hedeflere ulaşmada faydalı olmayacaksa çoğulcu bir demokrasiye geçilmemelidir ve demokratik ilkeler uygulanmamalıdır.

Bununla birlikte Kemalistler, iddia edildiği gibi gerçekten çoğulcu bir demokrasi hedeflemişlerse bu onları Jakobenlerden önemli ölçüde ayırır zira eğer burada “çoğulcu demokrasi”den kastımız “genel oy ilkesine dayalı çok partili bir rejim” ise bu konuda Rousseaucu kurama göre hareket eden Jakobenler için böyle bir uygulamaya gitme söz konusu olamaz. Rousseau, partiler, dernekler, kulüpler gibi oluşumları yadsır. Zira bu oluşumlar genel irade yerine hangi parti, dernek ya da kulüp adına karar alıyorsa o oluşumun özel iradesini yansıtacaktır ve bu da genel iradeye ters düşmektedir. Rousseau’ya göre genel iradeye her yurttaş kendi fikirleriyle katılmalıdır (Larrere, 2003: 729). Aynı durum Jakobenlerde de vardır. Jakobenler devrimci yönetimleri zamanında kendilerini halkla ve genel irade ile özdeşleştirmişler ve bu bağlamda her türlü aykırı sesi de genel iradeyi saptırmaya

yönelik bir girişim olarak damgalanmışlardır. Bu yüzden Jakobenler için partiler ya da hizipler halkın birliğini bozan ve genel iradenin karşısına özel iradeyi koyan girişimler olarak mahkum edilirler⁷² (Ağaoğulları, 2010: 330).

Diğer taraftan eğer sol liberallerin iddia ettiği gibi Kemalistler “ebedi olarak” anti-demokratik ve tek partili bir rejim düşünmüşlerse bu da onları Jakobenlerle benzer kılmaz zira belirttiğimiz gibi Jakobenler ütopyacıdırlar ve “yetkin mutluluğun” var olduğu “yetkin toplum”u kurmayı hedeflerler. Kemalistlerin birincil hedefi olan “Batılılaşmış güçlü ve bağımsız ulus” ise daha önceden de vurguladığımız gibi Jakobenlerin hedeflediği anlamda ütopyacı bir yön barındırmaz.

Bunun yanında Jakobenlerin son kertede Kemalistlerden daha demokratik bir toplum tasavvur ettiklerini gösteren bazı durumlar da vardır. Bunlardan birincisi öncesinde de değindiğimiz Kemalistlerin aksine Jakobenlerin istemeden dahi olsa devrimci kitlelerle ittifak yapmaları ve bu bağlamda vesayetçi burjuva temsili sisteminin sınırlarını genişletmiş olmalarıdır. İkincisi anti-demokratik uygulamalara gidilen sürelerin farklılığıdır. Zira Jakobenler her ne kadar sürekli önlerine yeni hedefler koyarak anti-demokratik devrimci yönetimi sürdürme eğilimi göstermiş de olsalar, onların toplamda iktidarda kaldıkları süre sadece 14 aydır (Haziran 1793 – Temmuz 1794). Diğer taraftan Kemalistler, eğer tam olarak iktidarı ele geçirdikleri zamanı Tahrir-i Sükun kanunu kabul edersek, çok partili hayata geçildiği 1946 yılına kadar (ki bunu 1950’ye kadar uzatmak da mümkündür) ülkeyi 21 yıl boyunca tek partili bir rejimde yönetmişlerdir.

⁷² Aslında bu anlayış Kemalistlerin kendi tek parti yönetimlerini meşrulaştırma gerekçelerine de oldukça benzemektedir. Zira Kemalistlere göre de Türkiye’de toplumsal var sınıflar olmadığı, tüm herkes “halktan” olduğu için ayrı partilere de ihtiyaç yoktur (Parla, 2008c: 210-211).

Üçüncü olarak, Jakobenler iktidara geldikten hemen sonra, Jean Jaures gibi birçok düşünürce Fransız tarihinin en demokratik anayasası olarak görülen 1793 Anayasası hazırlanmış ve halk oylaması ile kabul edilmiştir (Ağaoğulları, 2010: 278). Aslında bu anayasanın uygulanması Jakobenlerce, devrimci yönetim kurularak karşı-devrimci güçlere karşı mücadele edilmesi gerektiği gerekçesiyle ertelenmiştir. Jakobenler iktidardan düştükten sonra da bir daha uygulanamamıştır. Ancak öyle bile olsa bu anayasa genel oy ilkesi, çeşitli doğrudan demokrasi uygulamaları, Meclis'in her yıl yenilenmesi gibi demokratik uygulamalarıyla (Sarıca, 1970: 127-130), sonradan uygulanacağını vaat etmesine rağmen Jakobenleri demokrasi üzerinden yapacağımız bir kıyaslamada Kemalistlerin önüne geçirir. Zira Türkiye'de 1946 seçimlerine kadarki 4 yılda bir tekrar edilerek yapılan seçimler hep iki dereceli olmuş ve bu seçimler 1927'den itibaren Mustafa Kemal, İsmet İnönü ve Recep Peker'den oluşan 3'lü bir kurulun belirledikleri adayların onaylanmasından ibaret bir şekilde uygulanmıştır (bir tür "plebisiter diktatörlük"). Bu dönemde ulusun iradesinin yansıdığı iddia edilen TBMM de fiili olarak zaten CHP'nin iç işleyişine kolaylık sağlayan bir "parti içi danışma meclisi" niteliğindedir (Savran, 2011: 84). İlginç bir şekilde Türkiye'de Jakobenler gibi genel oy ilkesine dayalı tek dereceli seçimlerin yapılmasını savunan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'dır⁷³ (Ünder, 2011: 142; Zürcher, 1989: 1890-1891; Zürcher, 2010: 250). Nitekim Recep Peker, 1935 gibi geç bir tarihteki CHP'nin parti programının açıklandığı yazısında iki dereceli seçimlerin Türkiye için daha faydalı olduğunu iddia edebilmektedir (aktaran Parla, 2008c: 130-131).

⁷³ Diğer taraftan Terakkipercilerin bu ilkeyi büyük oranda, toplumda etkin olan dinsel ideolojinin kendilerine yarayacağını düşünerek savundukları da bir gerçektir (Ünder, 2011: 152).

Sonuçta “demokrasi” kavramı üzerinden yaptığımız bir Jakobenzim - Kemalizm kıyaslamasında şunları iddia etmek mümkündür. Hem Kemalistlerin hem de Jakobenlerin “ulus” ve “ulusal egemenlik” kavramlarına bakışları benzerdir. Her iki ideoloji de soyut düzeyde tasarlanmış, tek ve bölünmez bir “ulus” kavramsallaştırmasına atıf yapar ve egemenlik ancak ulustan kaynaklandığı sürece meşru görülür. Aynı şekilde soyut düzeydeki “ulus” kavramsallaştırması somut düzeydeki ulusa da belirli bir biçim verme arayışını beraberinde getirir ki her iki ideolojide etnik düzeyde sağlanmaya çalışılan tek-tipleştirme ile burjuva mülkiyet anlayışı ekseninde ortaya çıkan sınıf ayrımlarının görmezden gelinmesi bu biçim vermenin iki önemli ayağıdır.

Aynı şekilde genel olarak literatürde “Jakoben vesayet” olarak tanımlanan “halka için halka rağmen” anlayışı hem Jakobenler hem de Kemalistlerce paylaşılır. Bu bağlamda özellikle Jakobenlerin Kamu Selameti Komitesi ile Kemalistlerin Selamet-i Umumiye Komitesi’nin isim benzerliğinin ötesinde işlevlerinin de ortaklığı, bu anlayış benzerliğini açıkça ortaya koyar. Selamet-i Umumiye Komitesi’nin bir gizli örgüt olması aynı zamanda Kemalistlerin sol Jakobenzim’e kapı aralayan bir yönü olarak da yorumlanabilir. Ayrıca Kemalistlerin uyguladıkları “demokratik diktatörlük” de onları Jakobenlerle yakınlaştıran diğer bir unsurdur.

Diğer taraftan burada Jakobenzim ve Kemalizm arasında tespit ettiğimiz benzerlikler büyük oranda burjuva devrimlerinin genel özellikleridir ve ne Jakobenzim’e ne de Kemalizm’e özgüdür. Ne var ki hem sol Kemalist hem de sol liberal literatür, hemen her burjuva devriminde görülen ve Fransız Devrimi’nde de sadece Jakobenlere değil neredeyse tüm Fransız devrimcilere ait olan bazı düşünceleri nedense sadece Jakobenlere hasmış gibi göstermektedir. Bu bağlamda

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

Nitekim burjuva devrimlerinin genel özelliklerinden sıyrılıp Jakobenizm’e has bir takım niteliklere baktığımızda Jakobenlerin Kemalistlerden önemli noktalarda ayrıştıklarını da görürüz. Bunların belki de en başında Jakobenlerin mülkiyetle kurdukları ilişkinin (dolayısıyla onların sınıfsal temsiliyetlerinin) farklılığı gelmektedir. Jakobenler bir küçük mülkiyetliler toplumu kurmayı arzulayıp büyük burjuvaziye cephe alırlarken Kemalistler büyük burjuvaziye açıkça desteklemişler hatta onu kendileri yaratmaya koyulmuşlardır. Ayrıca hem Jakobenler hem de Kemalistler, “demokratik diktatörlük” uygulamış olmalarıyla benzeşmeler bile bu iki ideolojinin nihai olarak hedefledikleri toplum modeli birbirinden kalın çizgilerle ayrılır. Zira Jakobenler, “küçük mülkiyetliler ulusu” düşüncesini savunmalarıyla da ilişkili olarak bir “ütopya toplumu” peşinde koşarlarken Kemalistlerin hedefledikleri toplum modeline dair tartışma genel olarak çoğulcu bir demokrasinin hedeflenip hedeflenmediği ekseninden yürür ki bu tartışma nasıl sonuçlanırsa sonuçlarsın her halükarda Kemalistlerin hedefledikleri toplum modelinin Jakobenlerin hedefledikleri toplum modeline benzemediği açıktır. Ayrıca Jakobenler, (kerhen de olsa) devrimci

kitlelerle yaptıkları ittifakla ve 1793 Anayasası gibi demokratik bir anayasa imza atmalarıyla da Kemalistlerden ayrılırlar.

Diğer taraftan Jakobenzim ile Kemalizm arasındaki bu ayrışma kesinlikle birincisinin sivil topluma, ikincisinin ise devlete ait olduğu biçiminde ifade edilebilecek bir ayrım değildir. Ayrım daha çok, her iki ideolojinin de sivil toplum içerisinde görece farklı toplumsal sınıfların çıkarlarını temsil etmelerinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Jakobenzim kitlelerle yaptığı ittifak onları Kemalistlerden ayırırken önemli bir unsur olmasına rağmen Jakobenzim ile Kemalizm arasında birincisinin “halkçı”, “tabandan”, “aşağıdan” ikincisinin ise “elitist”, “tepeden”, “yukarıdan” olduğu biçiminde keskin bir ayrım yapmak doğru değildir.

IV. DİN, LAİKLİK VE SEKÜLARİZM

Jakobenizm ile Kemalizm arasında literatürde kurulan paralelliklerin son halkasını “laiklik” tartışması oluşturur. “Jakoben laiklik” kavramı –tam olarak ne anlam ifade ettiği bazı belirsizlikler taşısa da- liberal, sol liberal, muhafazakar ve İslamcı yazarlarca Kemalizm’in temel bir niteliği olarak sıkça vurgulanır. Örneğin Türkiye’de din ve siyaset ilişkisi üzerine çok sık yazmış liberal bir figür olarak Şerif Mardin’in metinlerinde şu türden ifadeler sıkça karşımıza çıkar: “1920’lerdeki (...) laik jakobenizmin zamanla tersine dönmesini başlatan hareketin Cumhuriyet Halk Fırkası’nın sıraları arasından doğmuş olması, (...) ironik bir gelişmedir” (2011: 121) ya da “Cumhuriyet’in ilk yıllarının Jakoben laikliğine 1950’lerde getirilen değişikliklerin bir kısmının dine yeni bir rol (...) vermiş olduğu iddia edilebilir” (2011: 127). Bu örnekler başka yazarların metinlerinden de kolaylıkla çoğaltılabilir.

Aslında hem Mardin’de hem de “Jakoben laiklik” tabirini kullanan diğer yazarlarda bu tabir salt bir laiklik anlayışını değil aynı zamanda laik uygulamaların “tepeden inmecisi” niteliğini vurgulamak için de kullanılır. Ancak söz konusu “tepeden inmecilik” meselesini geçen bölümde tartıştığımız için burada bu konuya bir daha değinmeyeceğiz. Burada asıl olarak Jakobenlerle Kemalistlerin laiklik algılarına dair bir karşılaştırma yapmaya çalışacağız. Zira eğer Jakobenlerle Kemalistlerin laiklik anlayışları birbirine benzemiyorsa, o zaman Kemalizm için sıklıkla kullanılan “Jakoben laiklik” tabirinin de nesnel bir değerinin olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Elbette bunun tersi de doğrudur.

Bu bakımdan önce “Jakoben laiklik” başlığı altında hem Fransız Devrimi’nde hem de Kemalist Devrim’de din-devlet ilişkilerini ve bu bağlamdaki uygulamaları

karşılaştırıp Jakobenizm'in ve Kemalizm'in laiklik anlayışlarının ne derece benzeyip benzemediğini bulgulamaya çalışacağız. İkinci olarak ise literatürde Jakobenizm ile Kemalizm arasında kurulan paralelliklerin önemli bir yönünü oluşturan “sivil/laik/milli din” konusunu tartışacağız.

IV.1. “JAKOBEN LAİKLİK”

Tüm dünyadaki burjuva devrimlerinde, ulusal egemenlik ilkesi uyarınca siyasal iktidarlar üzerindeki tanrısallık ilkesi kaldırılmış, egemenlik gökten yere indirilmiştir. Egemenlik ya da iktidarın bu şekilde dünyevileştirilmesi, Tanrı'nın ve dolayısıyla iktidarını ondan alan mutlak monarkların ve dinin (ya da onun temsilcisi iddiasındaki kurumların), siyasetteki egemenliğine son verilmesi anlamına gelmektedir (Tanör, 2010: 260-261). Nitekim böyle bir süreç, tüm dünyada olduğu gibi Fransa'da ve Türkiye'de de yaşanmıştır⁷⁴. Bu bağlamda iktidarın kaynağının dünyevileştirilmesi hem Jakobenlerin hem de Kemalistlerin ulusal egemenlik ilkesi uyarınca paylaştıkları bir düşüncedir. Diğer taraftan “ulus egemenlik” kavramına dair tartışmayı “Demokrasi ve Vesayet” başlığında yaptığımızdan bu bölümde daha çok konunun din-devlet ilişkileri yönüne odaklanacağız.

Jakobenlerin ve Kemalistlerin laiklik anlayışlarını dört başlık altında tartışacağız. Önce laiklik kavramına dair bazı ön kabullerimizi belirtecek daha sonra ise laiklik kavramıyla doğrudan ilişkili bir konu olarak Osmanlı-Türk modernleşmesinin Batı'daki Aydınlanma ile ilişkisine değineceğiz. İlk iki bölüm

⁷⁴ Örneğin Linke isimli yabancı bir yazar Kemalist Devrim üzerine yazdığı bir kitaba “Tahtından İndirilen Allah” (*Allah Dethroned*) adını vermiştir (Tanör, 2010: 286).

tartışmaya bir giriş niteliğindeki sonraki iki bölüm ana tartışma başlıklarımızı oluşturacak. Bu iki alt-başlıkta önce kamusal alanda Jakobenlerle Kemalistlerin laiklik uygulamalarını kıyaslayacak sonra ise aynı sivil toplum alanı için yapacağız. Buradaki temel önermemiz, Avrupa’da ve Osmanlı’da kurumsallaşmış dinin gelenekleri birbirinden oldukça farklı olmasına rağmen, “başka bir otoriteye bağlı güce duyulan tepki”nin hem Jakobenlerde hem de Kemalistlerde ortak olması sebebiyle her iki ideolojide de “dinsel kurumların özerkliğine son verilmesi” ve aynı zamanda dinin sadece kamu yaşamından çıkartılmasıyla sınırlı kalınmayıp özel alanda da tüm dini örgütlenmelerin devletin tam denetimi altına alınmasının benzer olduğu (İnsel, 2011: 22-23) ancak bu benzerliğin Jakobenlerle sınırlı değil Fransız devrimcilerin geneliyle ilişkili bir benzerlik olduğu biçiminde olacaktır.

1.1. Laiklik Kavramı

Laikliğin (Fransızca “halksallaşma” olarak çevrilebilecek *laïcisme*’den gelir) genel kabul gören tanımı “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması”dır. Ancak bu tanım oldukça eksiktir zira laikliği sadece bu tanımıyla kabul edersek “dünyevi iktidar” ile “ruhani iktidar”ın ayrı iki iktidar alanı oluşturduğu ve bunların birbirinden ayrılması gerektiğini iddia eden Papa I. Gelasius’un da (papalık süresi 492-496) bir şekilde “laik” olarak nitelendirilebiliyor olması gerekirdi. Laiklik temelde dinsel öğretinin yerine “dünyevi” dünya görüşünün geçtiği modern burjuva toplumunda dinin nerede konumlandırılacağı (Mert, 1994: 14-15 ve 17) ve aynı zamanda *auctoritas* (iktidarın ilkesi) ve *potestas* (iktidarın kullanımı) kavramlarıyla olan ilişkisinin nasıl kurulacağına dair bir tartışmadır. Hem siyasal iktidarın

kaynaklandığı yerde, hem iktidarın kullanım biçimlerinde, hem de devlet örgütlenmesi ile diyalektik bir ilişki içinde olan sivil toplum içerisinde dinin ve onu Avrupa’da temsil iddiasındaki kurumların nereye oturtulması gerektiğini konu alır.

Laiklik tartışmasının Avrupa’daki köklerini, İsa’nın “Benim krallığım bu dünyada değildir”, “Sezar’ın hakkını Sezar’a, İsa’nın hakkını İsa’ya verin!” gibi sözleriyle Hıristiyanlık inancının başlangıcına ve Aziz Pavlus’a kadar götürmek mümkünse de bu tartışmanın asıl olarak 5. yüzyılda Roma Kilisesi’nin siyasal, toplumsal ve ekonomik bir iktidar odağı olmasıyla başladığını iddia etmek mümkündür. Laiklik tartışması temelde “ruhani güçler” olarak isimlendirilen Kilise ve kilise aristokrasisi ile “dünyevi güçler” olarak isimlendirilen önce kral ve aristokratlar sonrasında ise halk ve onları temsilen burjuvalar arasındaki yetke (*autorite*) paylaşımı üzerine temellenir⁷⁵. Bu çatışma sonuçta Papalığın nüfuzundan kurtulmak isteyen “dünyevi” güçlerin Roma’dan görece bağımsız ulusal kiliselerini kurmasıyla sonuçlanmıştır. Ulus-devletler görece bağımsız bu statülerini Papalıkla yaptıkları konkordatolar (*concordat*) ile sağlamışlardır (Berkes, 2011: 17; Tanör, 2010: 259-261).

Diğer taraftan laiklik İslam, Osmanlı ve Türk siyasal geleneğine yabancı bir terimdir. Zira Avrupa’da Katolikliğin kurumsallaşmış gelenekleri ve bu

⁷⁵ Burada “dünyevi (cismani)” ve “ruhani (dinsel)” biçiminde yaptığımız ayrımın kavramsal bir ayırmadan öte bir anlam taşımadığını belirtmeliyiz. Zira Berkes’in de belirttiği gibi birçok “ruhani” olarak nitelendirilebilecek iktidar odağı gerçekte düpedüz cismanidir. Hiçbir din, dünyevi hayattan kendisini soyutla(y)amaz, aksine dinlerin asıl odak noktası dünya hayatıdır. Bütün dinler ortaya çıktıklarından itibaren kurumsallaşarak “dünyevi” güçlerin ya da diğer “ruhani” güçlerin karşısına ayrı bir iktidar odağı olarak dikilme eğilimi gösterirler (Berkes: 2011: 20-21).

kurumsallaşmayı temsil eden Papalık kurumu ve kilise örgütlenmesi ile Sünni İslam'ın kurumsallaşmış gelenekleri ve bu kurumsallaşmayı temsil ettiğini iddia edebileceğimiz halifelik kurumu ve ulema örgütlenmesi arasında önemli farklılıklar vardır⁷⁶. Bu bağlamda, Osmanlı-İslam geleneğinde (bazı özel durumlar olsa bile) din-devlet ikiliği biçiminde bir ayrışma ve bunların hangi yetkelere sahip olması gerektiği biçiminde bir tartışma söz konusu olmamış (Berkes, 2011: 17), İslam coğrafyasında Avrupa'daki biçimiyle “dünyevi güçler” ile “ruhani güçler” biçiminde ayrışan iki gücün iktidar mücadelesi yaşanmamıştır.

Nitekim bu yaşanmamışlık iki coğrafyadaki din-devlet ilişkileri sürecinin çok farklı biçimler alabilmesine yol açmıştır. Avrupa'da laiklik tarihsel bir sürecin sonunda kültürel bir özeleştiriyile kurumsal dinin teolojisiyle hesaplaşılarak çürütülmesi şeklinde tezahür ederken Osmanlı'da Batı toplumlarından öğrenilen, doğuş şekli ve işlevi bizdekinden çok farklı olan kurumların ithaliyle, bir tür “organ nakli” biçiminde uygulanmış, dolayısıyla Batı'daki gibi kültürel özeleştiriyile bir süreci de yaşanmamıştır. Bu bağlamda “laiklik” dediğimiz kavram, her iki coğrafyada farklı şekillerde anlamlandırılabilmiştir ki Taner Timur laiklik kavramının doğuşu itibariyle Hıristiyanlıkta Müslümanlığa uygulanması mümkün olmayan bir anlama sahip olduğunu dahi iddia eder (2008: 290 ve 296).

Aynı şekilde Avrupa'da “ruhani” ve “cismani” olarak ayrılabilen iki iktidar odağının olması bu ülkelerde laikleşme için daha net bir ayırım yapılabilmesine yol açmıştır. Osmanlı-Türkiye'de ise tam olarak hangi olgunun “ruhani” hangi olgunun

⁷⁶ Bu çalışmada sadece iki din arasında kurumsal gelenek farkı olduğu iddia edilmekle yetinilecek, hangi tarihsel koşulların bu farklılıkları oluşturduğu ve bu farklılıkların teolojik düzeydeki yansımaları ile ilgili bir tartışmaya gerekli olmadığı sürece girilmeyecektir.

“dünyevi” olduğuna dair belirsizlik aynı zamanda laikleşme konusunda kafa karışıklıklarını da beraberinde getirmiştir (Berkes, 2011: 22).

Ayrıca sadece Katoliklikle Sünni İslam arasındaki farklardan ötürü değil, her ülkenin modernleşme süreci çeşitli özgüllükler taşıdığı için din-devlet ilişkilerinin niteliği de çeşitli farklılıklar gösterebilmektedir. Bu bağlamda Niyazi Berkes her ülkenin tarihsel koşullarına göre din-devlet ilişkilerinin niteliğinin değişebileceğine, her ülke için uygun, soyut düzeyde tekleştirilmiş bir din-devlet ilişkisi biçiminin olamayacağını iddia eder. Berkes’e göre: “Soyut laiklik ilkesi yoktur; ancak insanların dünya yaşamlarıyla din inançlarının etki derecesi arasındaki ilişkilerin yarattığı sorunların çeşitlilikleri vardır” (2011: 538).

Diğer taraftan soyut bir laiklik ilkesinin olmaması laikliği sadece kilise-devlet çatışmasına indirgeyen ve onu olduğundan çok daha fazla görecelileştiren yaklaşımları doğrulamaz. Laikleşme, kilise-devlet çatışmasından doğan bir olgu olmasına ve her ülkenin modernleşme sürecinde farklı biçimlerde yaşansa da her ülke için geçerli olan ortak noktalara da sahiptir. Bu bağlamda tüm kurumsal farklılıklara rağmen biz bu çalışmada laikleşme/sekülerleşme sürecinin farklı toplumlar için bazı özgüllükler taşısa bile özsel bir ayrılık taşımadığını, bu sürecin son kertede bütün dünyayı içine alan kapitalist ekonomik-toplumsal sistemin dünya görüşünün bir tezahürü olduğunu (Mert, 1994: 52) iddia edeceğiz. Bu bağlamda Jakobenizm ve Kemalizm’den birincisinin “Hıristiyan dünya”ya ikincisinin ise “İslam dünyası”na ait olduğu ve bu yüzden bu iki ideolojini laiklik anlayışlarının tartışma konusu yapılamayacağı biçiminde bir düşünceyi en baştan reddediyoruz. Bu, elbette ki iki ideolojinin laiklik ekseninde hiçbir farklılık göstermediği anlamına gelmez. Buradaki iddiamız özsel bir farklılığın olmadığı yönündedir.

Bu bağlamda her ne kadar din-devlet ilişkilerinin biçimlenmesi sürecinin her ülkenin özgül koşullarına göre değişebileceğini söylesek de en azından kuramsal düzeyde bir takım laiklik modellerinden söz etmek de mümkündür. Burada kabaca iki eğilimin varlığını iddia edebiliriz. Birincisi “Fransız modeli”dir. Bu model, Fransızca *laïcisme*’den gelen “laiklikleşme” olarak adlandırılır. İkincisi ise daha çok İngilizce ve Almanca konuşulan ülkelerde görülen “sekülerleşme”dir. Bu da İngilizce *secularization* ya da Almanca *saeculum*’dan gelir, *laïcisme*’nin tersine Grekçe değil Latince’dir.

“Laiklik” ve “sekülerizm” arasında başka eksenler üzerinden kavramsal düzeyde ayrımlar yapan yaklaşımlar da vardır. Örneğin Berkes’e göre “laiklik” genelde “din ve devlet işlerinin ayrılması” gibi devlet örgütlenmesi yapısına dair bir hususken, “sekülerleşme” tüm toplumun “kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtarılması” sorunudur (2011: 18-20). Aynı şekilde Nuray Mert de “terminolojik açıdan devletin laikliği, toplumun ise sekülerliğinden bahsetmek” gerektiğini söyler (1994: 17). Biz bu çalışmada, devlet ve sivil toplumun diyalektik ilişkiselliğine dair ön kabullerimizle ilişkili olarak kavramsal düzeyde bu türden bir ayrıma gitmeyeceğiz ve bu iki tabiri aynı anlamda kullanacağız.

Belirttiğimiz iki modelden Fransız Devrimi modeli, din-devlet ilişkilerinde “çatışmacı” ve “devrimci” bir süreci işaretlerken ikincisi yani “Anglosakson modeli” daha çok “uzlaşmacı” ve “evrimci” bir sürece tekabül eder⁷⁷. Fransız Devrimi

⁷⁷ Aslında bu ayrım, söz konusu ülkelerin modernleşme süreçlerinin temelindeki devrimci-evrimci ayrışmasının bir uzantısıdır.

modeli⁷⁸ din-devlet ilişkilerinin ayrılığı ve karışmazlığından öte dini devletin vesayeti altına almayı öngörür. Bu bağlamda Tanör'ün deyimiyle Fransa'da 1790-1801 arasındaki laiklik anlayışı “denetleyici, vesayetçi, Jakoben, devrimci, seçkinci, cumhuriyetçi ve köktenci (radikal)”dir (2010: 261). Sekülerleşme modeli ise ulusal kiliselerin doğumundan itibaren (ki bu, İngiltere’de 16. yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişmeye başladığı dönemi kapsar) dinsel alanın ve ulusal kiliselerin özerkliğine⁷⁹ imkan tanır. Bu bağlamda “Anglo-Sakson modeli”, “devrimci değil, evrimci, Jakoben-seçkinci-radikal değil, liberal-reformist-bireyci bir üslup tuttur[muştur]”⁸⁰ (Tanör, 2010: 261-262).

⁷⁸ Aslında bu model, Fransız Devrimi ile sınırlı değildir. 1790’dan 1905’e kadar bu modelin Fransa’da uygulandığını iddia etmek mümkündür (Tanör, 2010: 261). Ancak bu model, Fransız Devrimi ile belirginleştiği için ve konumuz Fransız Devrimi ve Jakobenlerle sınırlı olduğu için böyle bir tabir kullanıyoruz. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki bazı genel eğilimlerin olduğu bir “Fransız Devrimi modeli”nden söz etmek mümkün olsa da Fransız devrimciler arasında bu genel eğilimlere uymayan örnekler de vardır. Ancak bunların istisnai örnekler olarak değerlendirilebileceği ve laiklik konusunda asgari düzeyde ortak özellikler gösteren bir “Fransız Devrimi modeli”nden bahsedilebileceği kanısındayız.

⁷⁹ Burada “bağımsızlık” sözcüğü yerine “özerklik” sözcüğünü özellikle kullanıyoruz. Çünkü egemen bir devlet, din ile ayrılma çizgisini de kendisi belirler. Bu bakımdan bu metinde laikliğin bir yönünün “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” olduğunu söylesek bile son kertede bu “ayrılma”nın sınırlarını çizenin gene devletin kendisi olduğu unutulmamalıdır.

⁸⁰ Bülent Tanör’den yaptığımız bu alıntılarda aslında “Jakoben” sözcüğünün genel olarak literatürde hangi anlamlarda kullanıldığını da görmekteyiz.

1.2. Osmanlı-Türk Modernleşmesi ve Aydınlanma

Osmanlı-Türk modernleşmesine dair laiklik kavramı ile ilişkili en tartışmalı konulardan bir tanesi Türkiye’de bir Aydınlanma yaşanıp yaşanmadığıdır. Genel olarak sol Kemalist ve sol liberal yazın arasındaki çatışma ve birbirinin tam zıddı pozisyonlarda konumlanma Türkiye’de bir Aydınlanma yaşanıp yaşanmadığı ve bu bağlamda Kemalizm’in bir “Türk Aydınlanması” sayılıp sayılmayacağı konusunda da kendini gösterir. Genel olarak sol Kemalistlere göre Kemalist Devrim bir aydınlanma hareketi iken sol liberaller Türkiye’de Avrupa’daki biçimiyle bir aydınlanma yaşanmadığını iddia ederler. Böyle bir çalışmanın kapsamında bu soruya tam anlamıyla yanıt vermemiz mümkün değildir. Zira Aydınlanma içerisindeki teolojik-felsefi hesaplaşmalar, özgür aklın bağımsızlaşması, Aydınlanma’nın Yunan ve İslami kaynakları ve tüm bunların Osmanlı-Türk modernleşmesi ile ilişkisi tartışması bu çalışmanın sınırlarını aşan bir boyut taşır. Ancak gene de temel tartışmamıza girmeden Aydınlanma konusunda bazı noktalara temas etmek ve bazı ön kabullerimizi belirtmek faydalı olabilir

Öncelikle sol Kemalist literatürdeki sorunlu bir noktaya değinmek yerindedir. Resmi ideolojinin etkisindeki sol Kemalist yazın, Kemalist Devrim’in geçmişten kopuş niteliğini abarttığı ölçüde Kemalist Devrim’in altında yatan Osmanlı modernleşmesi mirasını görünmez kılar. Bu bağlamda, sol Kemalist tezleri de içine alacak şekilde Kemalist Devrim’in laiklik ilkesiyle ilişkili kültürel yönlerini ön plana çıkartan bir “pro-Kemalist cephe”, Kemalist Devrim öncesindeki modernleşme hareketlerini görmezden gelen bu anlayışın etkisiyle, Kemalist Devrim’i hem bir Reform, hem bir hümanizma, hem bir Rönesans hem de bir Aydınlanma hareketi olarak sunar (Tanör, 2010: 298 ve 382). Örneğin Server Tanilli şöyle der: “İslam;

Batı'daki reforma benzer bir din devrimi, 18. yy'daki aydınlanmaya benzer bir düşünce ve ahlak devrimi, 19. yy Avrupa'sının yaşadığına benzer bir iktisadi ve sosyal devrimi, bunların hepsini birden yapmak zorundadır bugün. (...) İslam dünyası kendi küçük ulusal devrimlerini de yaşamalıdır” (aktaran Tanör, 2010: 374).

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Kemalizm bu saydığımız tarihsel süreçlerin sonucu ortaya çıkan düşünce biçimlerini belirli oranlarda barındırıyor olsa bile toptancı ve indirgemeci bir anlayışla onun, “bunların hepsinin bir arada gerçekleştiren bir mucize” olarak tanımlanması mümkün değildir. Zira bu saydığımız süreçler (yani Rönesans, Aydınlanma vs.) birbirleriyle ilişkili olsalar da birçok noktada kendilerine özgü dinamikler de taşırlar. Ayrıca her ülkenin kapitalistleşme/modernleşme/uluslaşma sürecinin kendi özgül koşullarında olacağını her zaman hatırlamak gerekir.

Diğer taraftan Bernard Lewis, sol Kemalist ve çağdaşlaşmacı tezlerin tersi bir iddia ortaya atar. Buna göre “İslam dünyası” ile “Hıristiyan dünya” arasındaki farkla ilişkili olarak Avrupa'daki Rönesans, Reform, bilimsel uyanış, hümanizm, akılcılık, Aydınlanma gibi süreçler geçip giderken Osmanlı İmparatorluğu bu süreçlere hiç tepki vermemiş, yabancı kalmış hatta çoğu zaman bu süreçlerin farkında bile olmamıştır. Bu bağlamda Kemalist Devrim'i aradaki “medeniyet farkı” ile ilişkili olarak Rönesans ya da Aydınlanma gibi süreçlerle ilişkilendirmek pek anlamlı değildir (2011: 652-653).

Sol liberal literatür de benzer bir argümanı farklı bir perspektiften sunar. Ahmet Çiğdem'e göre Aydınlanma, seküler bir evren ve toplum tasarımıdır. Bu da kurulu bir dine karşı tavır alış anlamına gelir. Oysa ne Türkiye'de ne de başka İslam

ülkelerinde Müslümanlık biçimsel bir nitelik kazanmamış, “bir imparatorluk dini olarak hukuk ve şiirden başka herhangi bir alanda hayatiyet belirtisi gösterememiştir” (aktaran Tanör, 2010: 298). Marksist perspektiften Taner Timur da aynı görüştedir. Şerif Mardin’in *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* kitabından da yararlanan Timur, Osmanlı’da ilahiyatla dialog ve tartışma halinde özgür bir düşüncenin ortaya çıkmadığını, “ıslahatlar” döneminde Batı etkisiyle ortaya çıkan akımların, aklın varlığını ve kendisini sorgulayan felsefi bir içerikten yoksun olduğunu belirtir (2008: 291-292).

Kemalizm özelinde ise Taha Parla, Kemalizm’in kapitalist “iktisadi adam” (*homo economicus*) akılcılığını içerdiğini ancak geniş anlamda bir “aydınlanma” ile özdeşleştirilemeyeceğini söyler (2008c: 304). Ayrıca Parla, “Kemalizm, Türk Aydınlanması mı?” isimli makalesinde Kemalizm’in Türk Aydınlanması sayılmasının mümkün olmadığı tezini daha detaylıca savunur (2011: 313-316).

Sonuçta hem Avrupa’da Aydınlanma süreci yaşanırken Osmanlı’nın o anda buna seyirci kaldığını hem de İslam dünyasının Batı’daki biçimiyle bir Aydınlanma Çağı yaşamamış olduğunu iddia etmek mümkündür. Nitekim Taner Timur bu durumu, Kemalistleri Jakobenlerle kıyaslarken Kemalistlerin önemli bir handikapı olarak tanımlar⁸¹ (2011: 31). Ayrıca Osmanlı-Türk modernleşmesinde Batı’daki

⁸¹ Ancak yazısında Timur daha ileri giderek Jakobenlerin Aydınlanma’nın ve onun evrenselci ilkelerinin mirasına sahipken, Kemalistlerin siyasal ve kültürel mirasının yarı-sömürge işgal altında bir ulus ile şoven bir Türkçülük olduğunu, Kemalistlerin bu tarihi handikapın da yükünü sırtlamak zorunda olduklarını ve onların Bağımsızlık Savaşı esnasında bu handikaplara karşı da savaştıklarını söyler. Ancak geçen bölümlerde de gördüğümüz üzere Fransa’daki biçimiyle olmasa da aydınlanmacı bir düşünce Osmanlı modernleşmesi üzerinden Kemalistlere de miras kalmıştır. Ayrıca Kemalistlerin

biçimiyle bir Aydınlanma'nın yaşanmamış olması, soyut bir laiklik ilkesinin tanımlanmasındaki zorluklar ve en önemlisi Katoliklikle Sünni İslam arasındaki kurumsal gelenek farkı ile birlikte düşünülmelidir. Nitekim tüm bu hususlar Jakobenlerle Kemalistlerin laiklik anlayışlarına dair yapılacak bir karşılaştırmada daha şimdiden ayrıştırıcı bir noktaya işaret etmektedir (Berkes, 2011: 538; İnsel, 2011: 23; Timur, 2008: 296).

Diğer taraftan Osmanlı modernleşmesinde Batı'daki biçimiyle bir Aydınlanma hareketi yaşanmamış olsa bile öncesinde de belirttiğimiz gibi Aydınlanma düşüncesi, Osmanlı modernleşmesi üzerinde bir izdüşüm yaratmış ve bu izdüşüm Kemalizm'e de bir miras bırakmıştır. Ayrıca laiklik ve sekülerleşme tüm dünyadaki aynı sürecin (kapitalistleşme/modernleşme/uluslaşma) parçası olması dolayısıyla Jakobenizm ile Kemalizm arasında laiklik kavramı üzerinden yapılacak bir karşılaştırmada belirli noktalarda benzerlikler olması da muhtemel gözükmektedir.

1.3. Kamusal Alanın Laikleştirilmesi

Ancien Regime Fransa'sındaki Kilise örgütlenmesi üzerinde Papalık belirli haklara sahiptir. Bu haklar Fransız Kilisesi'nin durumunu saptayan Fransa kralı Birinci Fransuva ve o dönemki Papa arasında 1516 yılında imzalanmış konkordato

Jakobenlerin tersine yarı-sömürge bir ulus devraldıkları doğru olsa bile Kemalizm'e miras kalan şoven Türkçülük, Kemalizm'in bir handikapı olarak sunulamaz zira İttihatçılardaki gibi Turancı içerikte olmasa bile Kemalist milliyetçiliğin de şoven bir yönü olduğu özellikle 1930'larda açıkça görülmüştür.

ile saptanmıştır. Ancak Fransız devrimciler, 12 Temmuz 1790 tarihinde “Ruhbanın Sivil Yapılanması” (*Constitution civile du clerge*) isimli yasayı geçirerek 1516 tarihli konkordatoyu yürürlükten kaldırdılar ve Fransa’da Kilise’yi yeniden örgütlediler. Eveklerin (yüksek rütbeli rahipler) Papa tarafından seçilememesi gibi maddelerin olduğu bu yasa, Fransız Kilisesi’nin Papalıkla bağlarını oldukça gevşetiyor ve onu ulusal bir kiliseye dönüştürüyordu (Ağaoğulları, 2010: 211-212; Sarıca, 1970: 97).

Ayrıca bu dönemde, Fransa’nın Avignon kentinde bu kenti denetleyen Papa’ya karşı, 22 Mayıs 1790 tarihinde alınan “Milletlerin, insanların hür ve serbest iradeleriyle ve birlikte yaşama dilekleriyle bir araya geldikleri” kararı gereğince ilk defa plebisit yapılarak Papalığın Avignon kenti üzerindeki hakları kaldırıldı (Sarıca, 1970: 98 ve 104). Sonradan Devrim Fransa’sı ile Avrupa’daki tutucu güçler arasında bir sürtüşme konusu olacak bu yasa ile dinsel otorite yerine halk egemenliği anlayışı getirilerek Papalığın gücüne büyük bir darbe vurulmuştur.

Fransız devrimcilerin karşı bir dinsel iktidar odağı olarak gördükleri Papalığa karşı mücadelelerinin benzerini Kemalistlerin halifeliğe karşı mücadelelerinde görürüz. 1 Kasım 1922’de saltanat kaldırılınca halifelik, yalnızca bir dinsel memuriyet olarak kalır ancak Meclis’le Halife Abdülmecit arasındaki anayasal ilişkiler belirsizdir. Kemalistler önce Ekim 1923’te başkenti İstanbul’dan Ankara’ya taşıyarak, -birincil amaç bu olmasa bile- İstanbul’un halifeliğin merkezi olarak taşıdığı kutsal nitelikten ötürü Halife’nin itibarına sembolik ancak önemli bir darbe indirirler. Daha sonra 29 Ekim 1923’te Cumhuriyet ilan edilince Halife’nin Meclis’le olan ilişkilerindeki karışıklık hukuksal düzeyde büyük oranda giderilir. Ancak o günün şartlarında hukuksal yetkileri sınırlı da olsa fiili olarak birçok kişinin Halife’yi

hala devletin başı olarak görmesi kaçınılmazdır. Nitekim öyle de olmuştur (Ahmad, 2009: 112; Zürcher, 2010: 247-249).

Dolayısıyla Kemalistlerin gözünde halifelik, saltanatın ilgası ve Cumhuriyet'in ilanından sonra bile devletin tam olarak denetleyemediği dinsel bir karşı iktidar odağı olmaya devam etmektedir. Zira halifelik var olduğu sürece Fransa'da Papalığın ve Kilise'nin durumuna benzer şekilde, dine dayanan bir karşı-devrim unsuru olmayı sürdürecektir. Gerçekten de Kemalistlere karşı muhalefet çoğu zaman İslami referansları kullanmaktan çekinmemiştir. Örneğin her ne kadar doğrudan İslami referanslara dayanan bir muhalefet yaptıklarını iddia etmek mümkün değilse de Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası mensupları çeşitli sebeplerden ötürü halifeliğin kaldırılmasına karşı çıkmışlardır. Nitekim temel talebi halifeliğin geri getirilmesi olan Şeyh Sait isyanından sonra Parti'nin kapatılmasında, tüzüğündeki "dini düşünce ve inançlara saygılı" olduğunu belirten maddesiyle ilişkili olarak (doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte) dinsel gericiliğe prim verdiği iddiası oldukça etkili olmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki karşı-devrimci tarikat ayaklanmaları ise neredeyse istisnasız olarak halifeliğin geri getirilmesini talep etmiştir (Ahmad, 2009: 68-71 ve 73-75; Zürcher, 2010: 248-249).

Aynı zamanda halifelik en azından kuramsal olarak bütün dünyadaki Müslümanlara seslenen bir kurumdu. Nitekim 1923'ün Kasım ayında (Cumhuriyet ilan edildikten bir ay sonra) Hintli Müslümanlar Emir Ağa ve Ağa Han'ın Halife'ye daha etkin olması yönünde bir mektup göndermesi, halifeliğin hem dinsel karşı iktidar odağı olma özelliğine hem de onun ulus-devlet sınırlarını aşan niteliğine işaret etmektedir. Gerçekten de bakıldığında bu dönemde halifeliğin özellikle Hint Müslümanları arasında ateşli taraftarları vardı. Kemalistlerinse koparmak istedikler

bağ tam da buydu. Çünkü bu bağlantı, ulus-devlet sınırlarını aşarak onu kendi dışındaki krizlerin içerisinde sokuyordu. Buysa ulus-devletin ruhuna aykırı bir durumdu (Ahmad, 2009: 62-64 ve 70; Zürcher, 2010: 220, 248 ve 289).

Aslında “tüm dindaşlara seslenme” durumu, her ne kadar halifelikte Türk ulus-devletinin “içinden dışına”, Papalıkta ise Fransız ulus-devletinin “dışından içine” olsa da, sadece kendi sınırları içerisinde egemen olan ulus-devlet örgütlenmesi, doğrultusu hangi yöne olursa olsun kendi egemenlik sınırlarını aşan bir dinsel iktidar odağını istememekteydi. Aynı şekilde halifeliğin kaldırılmasına karşı olanlar onun toplumu birleştirici niteliğine vurgu yapıyor olsa da (Ahmad, 2009: 73) özellikle Birinci Dünya Savaşı göstermişti ki halifelik Müslümanlar için birleştirici niteliğini kaybetmişti. Avrupa’da ulus-devletlerin yükselmeye başlamasına paralel olarak Papalığın evrensel egemenlik iddiasını kaybetmesine benzer şekilde (yukarıda andığımız Avignon kenti örneği bu bağlamda düşünülebilir) artık Müslüman halklar da halifeliğin dinsel otoritesi tanımaktan çok kendi egemen ulus-devletlerini kurmaya daha çok istekliydi (Zürcher, 2010: 160-161, 197 ve 216-218). Nitekim Fransız devrimcilerinin Papalık kurumuna takındığı tavra benzer şekilde Kemalistler halifeliği 3 Mart 1924 tarihli yasayla kaldırmışlardır.

Jakobenizm ve Kemalizm’de ortak olan “ulus-devlet örgütlenmesi dışında başka bir otoriteye duyulan tepki” ve “dinsel iktidar odaklarının tasfiyesi ve devletin denetimine alınması” anlayışı sadece Sünni İslam’ın ve Katolikliğin kurumsallaşmış en üst kaleleri olan halifelik ve Papalık ile mücadeleden ibaret değildir. Tıpkı Fransız devrimcilerin Kilise’yi yeniden örgütleyerek devletin denetimine alması gibi Kemalistler de o güne kadar zaten zayıflatılmış olan ulemayı tamamen tasfiye

etmişler ve –tıpkı Fransa’daki gibi- kendi denetimlerinde bir dinsel memurlar kesimi yaratmışlardır.

Ancien Regime Fransa’sında Kilise, belirli oranda Papalığın üzerinde söz sahibi olduğu bir kurum olmasının yanında, kendi içinde sıkı bir şekilde örgütlenmiş hukuki olarak ayrıcalıklı bir zümredir. Temsilcilerinin 5 yılda bir toplanarak çeşitli konularda kararlar aldıkları meclislere sahiptir. Rahipler, sadece özel mahkemelerde yargılanabilmektedirler. Ancak en önemlisi Kilise, Fransa’da büyük bir servete sahiptir. Şehirlerdeki birçok değerli gayri-menkulün yanında Fransa topraklarının da % 6’sı ona aittir. Ayrıca köylüden, tarım ürünleri üzerinden Osmanlı’daki aşara benzer bir ondalık vergi toplama hakkı vardır (Sarıca, 1970: 13-15).

Kilise’yle mücadele eden Fransız devrimciler önce *Etats Generaux*’nun, ayrı tabakalar halinde toplanılan ve karar alınan yapısını ilga ederek 17 Haziran 1789’da parlamentoyu tek bir “Ulusal Meclis” halinde örgütlediler. Bu, aristokratlarla birlikte Kilise’nin siyasal kerte de özerk ve imtiyazlı bir tabaka olmaktan çıkarılması anlamına geliyordu (Ağaoğulları, 2010: 195 ve 207-8; Sarıca, 1970: 75-76). Ancak ruhbanın imtiyazlarının kaldırılması bununla bitmedi. 4 Ağustos 1789’da alınan kararlarla siyasal ayrıcalıkları zaten kaldırılmış olan soyluların ve din adamlarının bu defa da toplumsal ve ekonomik imtiyazları kaldırıldı. Kaldırılan imtiyazlar arasında Kilise’nin aldığı ondalık vergisi de (aşar) vardı. 2 Kasım’da ise Kilise’nin malları kamulaştırıldı ve satışa sunuldu. Dini görevlerini yapanlara bundan sonra devletçe maaş ödenecekti. 12 Temmuz 1790 tarihinde kabul edilen “Ruhbanın Sivil Yapılanması” yasası ile de rahipler artık devlet memuru oluyorlardı (Ağaoğulları, 2010: 210-212; Sarıca, 1970: 97).

Bununla birlikte, Fransız devrimcilerin başka bir otoriteye duyduğu tepki sonucu dinsel örgütlenmeleri devletin denetimine alması en çok Papalığın bu kararları mahkum etmesi sonucu görünür bir hal aldı. Papalık, Fransız Kilisesi'ne yönelik kararları tanımadığını ilan edince 27 Kasım 1790'da Ulusal Kurucu Meclis rahiplerin "Ruhbanın Sivil Yapılanması" yasasına sadakat yemininde bulunmasını istedi ve bu yemini etmeyenlerin istifa etmiş sayılacaklarını belirtti. Nitekim rahiplerin yarısı bu yemini etmediler. Eveklerden ise sadece 7 tanesi bu yemini etmeyi kabul etti. Böylece Fransız Kilisesi "Devrim yandaşı" ve "Devrim karşıtı" olarak "yeminliler" ve "yeminsizler" şeklinde ikiye bölündü (Ağaoğulları, 2010: 212-213; Sarıca, 1970: 97-98).

Yeminsiz rahipler, tüm Devrim süresince sürekli bir karşı-devrim unsuru olmayı sürdürdüler. Özellikle 20 Nisan 1792'de "Macaristan ve Bohemya kralına" ilan edilen savaştan ve ertesinde alınan yenilgilerden sonra yeminsiz rahipler üzerindeki baskılar arttı. Bu kişilerin düşmanla işbirliği yaptığını düşünen halkın baskısı ile Meclis'in çıkardığı, bölgede oturan yirmi yurttaş tarafından haber verildiği takdirde yeminsiz rahiplerin yurt dışına sürülmesine karar veren yasa, özellikle 10 Ağustos 1792'de Devrim'in radikal bir evreye sıçratan ayaklanmadan sonra sert bir şekilde uygulandı. Şüpheli görülen birçok din adamı tutuklandı ve yemin etmeyen 30 bin din adamı Fransa dışına sürüldü. Ayrıca Jakobenlerin terör döneminde, 10 Haziran 1794'te çıkarılan yasa ile idam edilen 14 bin insanın içinde bine yakın din adamı da vardı (Ağaoğulları, 2010: 216 ve 269; Sarıca, 1970: 104-106, 110 ve 141).

Benzer bir süreç Kemalist Devrim boyunca da yaşandı. Hilafetin kaldırıldığı 3 Mart 1924 tarihli yasayla şeyhülislamlık makamı ile Şeriye ve Evkaf Vekaleti de kaldırılmıştı. Bunların yerlerine doğrudan Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Reisliği

ve Evkaf Umum Müdürlüğü kuruldu. Bu iki kurumun da doğrudan Başbakanlığa bağlanması Kemalistlerin, temel ilkelerinden birisi saydıkları laikliği algılayışlarının devletle din işlerinin birbirinden ayrılması değil, Fransız Devrimi modelinde olduğu gibi dinin devletin denetimine alınması şeklinde olduğunu göstermekteydi (Zürcher, 2010: 269 ve 277). Zira bu uygulama Fransız devrimcilerin Kilise'yi devlete bağlı kılmalarına oldukça benzer bir durumdu.

Ayrıca Tevhid-i Tedrisat kanunu ile eğitim tamamen laikleştirildi. Misyoner okulları üzerinde denetim kuruldu. Aynı dönemde, modern eğitimin yanında dinsel eğitim veren kurumlar olarak varlığını sürdüren medreseler kaldırıldı. Bunların yerine Kemalist iktidarın din anlayışına uygun din adamları yetiştirilmesi amacıyla imam hatip okulları ve İstanbul Darülfünun'u bünyesinde İlahiyat Fakültesi kuruldu. 1926'da İsviçre medeni kanunu ve İtalyan ceza yasasının kabul edilmesiyle o güne değin zaten aile ve miras hukukuyla sınırlandırılmış olan şeriatın rolü tamamen kaldırılmış oldu ve böylece bu alan da ulemanın denetiminden çıkarıldı.

Aslında Türkiye'de toplumsal alanda özerk bir yapısı olan Fransa'daki Kilise örgütlenmesi gibi bir yapı yoktu. Ancak Türkiye'de de özerk çeşitli dinsel cemaatler vardı. Bunlardan Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerine Lozan'da kendi aile ve miras haklarını uygulama ayrıcalığı verilmişti. Ancak bu cemaatler, Batı tipi laik medeni kanununa tabi olmayı seçtiler (Zürcher, 2010: 256-257, 277 ve 297). Buysa – öncesinde “Birlik Tutkusu” başlığında değindiğimiz gibi- Fransa'da farklı cemaatler ve dinsel azınlıklar arasındaki bölünmüşlüğü kaldırılarak toplumsal bütünlük sağlanması çabasına benzemekteydi. Fransa'da Kilise'nin ayrıcalıklı yapısının kalkması ve Yahudiler ile Protestanlara eşit yurttaşlık hakkının tanınması gibi Türkiye'de de Yahudi ve çeşitli Hıristiyan cemaatlerinin bir takım ayrıcalıkları

kaldırılmış, bu cemaatlerin mensupları –en azından kuramsal düzeyde- laik hukuki kaideler uyarınca eşit yurttaşlara dönüştürüldü.

Diğer taraftan Kemalistlerin laiklik anlayışlarının Fransız devrimcileriyle benzeştiğini, uygulamaların benzerliği yanında Kemalistlerin kendi metinlerinden de gözlemlemek mümkündür. Bu bağlamda “Onuncu Yıl” kitapçığında şöyle denir:

Cumhuriyet Türkiye’si’nin cemiyeti laik bir cemiyettir. Fakat bu laiklik sadece din ve dünya işleri arasında Fransa’da olduğu gibi, bir mütareke manasını ifade etmez. Yani pasif bir laiklik değildir. Türk laikliği hayatın, yani milletin menfaatlerini ve dirliğini her şeye hakim kılan aktif bir telakkisidir (aktaran Tanör, 2010: 283).

Tanör bu alıntıda, Kemalistlerin laiklik anlayışı konusunda “Fransa’da olduğu gibi mütareke” (yani uzlaşma) derken bu ülkedeki, dinin devlet denetimi altına alındığı Fransız Devrimi modelinin mi yoksa 1880’den itibaren başlayan ve 1905 sonrası işlerlik kazanan “din-devlet ayrılığı” anlayışının mı kastedildiğinin belirsiz olduğunu söyler. Hatta eğer burada Fransız Devrimi modeli kastedilmişse ve bu radikal model dahi “mütarekeci” bulunmuşsa -Tanör’ün kendi deyişiyle- “Türk Jakobenlerinin” (Kemalistlerin) Fransız devrimcilerden daha radikal olduklarını iddia eder (2010: 283; Timur, 2008: 296).

Öncelikle şunu belirtelim ki Kemalistlerin laiklik anlayışlarını betimlerken Fransa’ya atıfta bulunması onların birçok konuda olduğu gibi laiklik anlayışlarında da kendilerini bu ülkeyle kıyasladıklarını gösterir. Diğer taraftan burada Kemalistlerin “mütarekeci” olarak tanımladıkları laiklik anlayışının, 1905’ten önceki Fransız Devrimi modelinden çok 1905’ten sonra ortaya çıkan ve din-devlet ayrılığını öngören laiklik anlayışı olduğu açıktır. Zira 1933’te yazılan bu metinde, Kemalistlerin 1905 öncesini ve Fransız Devrimi modelini kastettiklerine dair bir

belirti yoktur. Dolayısıyla Tanör'ün iddia ettiği gibi Kemalistlerin Fransız devrimcilerden ve Jakobenlerden daha radikal görülmesi için bir sebep de yoktur. Ancak Kemalistlerin 1905 sonrası laiklik anlayışını “mütarkeci” bulmaları onların Fransız Devrimi modelinde olduğu gibi vesayetçi, çatışmacı ve radikal bir laiklik anlayışı benimsediklerini göstermektedir.

1.4. Özel/Toplumsal Alanın Laikleştirilmesi

Fransız devrimciler ile Kemalistlerin kamusal alandaki politikalarında gözlemlenen laiklik anlayışlarındaki benzerliği sivil toplum alanında da görmek mümkündür müdür? Bu bağlamda Mehmet Ali Ağaoğulları, Jakobenlerin devlet-toplum ilişkisi bağlamındaki laiklik anlayışlarına dair şöyle bir yorumda bulunur:

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

Aynı şekilde Ağaoğulları başka bir metninde de “‘Jakoben laiklik’ gibi kavramlar, herhangi bir nesnelığe ve somut temele sahip değildir” demektedir (2011c: 16). Ancak burada Ağaoğulları’nın “Jakoben laiklik” tabirinin kullanımına dair eleştirisi sorunludur.

“Jakoben laiklik” tabiri Ağaoğulları’nın belirttiği gibi “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” olarak kullanılıyorsa ve bu tabirle Fransız devrimciler ve Jakobenlerin laiklik anlayışı kastediliyorsa buraya kadarki tartışmamızdan

çıkarsanabileceği üzere bu elbette ki yanlıştır. Çünkü Fransız devrimciler Ağaoğulları'nın da belirttiği gibi “din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması” değil (ki bu tabirin de daha önce belirttiğimiz gibi laiklik kavramını açıklayıcı gücü sorunludur) “dini devletin denetimine alma” anlayışını benimsemişlerdir. Diğer taraftan “Jakoben laiklik” tabiri dinin devletin denetimine alındığı ve aynı zamanda devlet iktidarının toplumsal alanı da sekülerleştirmeye çalıştığı bir anlayış kastedilerek kullanılıyorsa o zaman Ağaoğulları'nın bu tabirin kullanımının nesnel bir temeli olmadığı iddiası yanlıştır. Nitekim “Jakoben laiklik anlayışı” tabiri özellikle sol liberal literatürde daha çok ikinci anlamda kullanılır. Bu bağlamda sol liberaller kendi kuramları içerisinde, devlet iktidarına sahip olan Kemalistlerin sivil topluma yönelik sekülerleştirici uygulamalarını “tepeden inme” olarak niteler ve eleştirirler.

Sol liberal paradigmanın Kemalizm'e bu eleştirisi aslında birçok sorunlu yan taşır. En başta devlet ile sivil toplum arasında koydukları yapay ayrım burada da görülür. Detaylı tartışmayacak olmakla birlikte temelde bireysel ve toplumsal yaşamın birbirinden ayrılabilirliğine inanan bu anlayışa göre (Mert, 1994: 48) din, devlet örgütlenmesi içerisinde çıkarılmalı sivil toplum alanında ise bir “özgürlük” olarak yaşanmalıdır. Ancak bu yaklaşım, hayatın iki ayrı alana bölünemeyeceği, devletin hiçbir zaman karşı bir iktidar odağına müsamaha göstermeyeceği, son kertede sekülerleşme/laikleşme denilen sürecin devleti ve toplumu kapsayan bütünsel bir süreç olduğu gibi bir dolu sorunla maluldür. Bu yaklaşım aynı zamanda “dünyevi alan” ve “ruhani alan” olarak iki ayrı alanın olabileceği iddiasını taşır (Mert, 1994: 51) ki başta da belirttiğimiz üzere “ruhani alan” olarak belirtilen alan da aslında “dünyevi” bir nitelik taşımaktadır.

Diğer taraftan sol liberal paradigmanın Kemalizm'e eleştirisinin haklı olup olmadığı bir yana Ağaoğulları'nın Fransız Devrimi'ndeki laiklik anlayışını belirtirken “dünyevi yaşamın dini değerlerden, anlamlandırmalardan, söylemlerden bütünüyle arındırılması ve tabii toplumsal-siyasal alanın her türlü dinsel etkiden soyutlanması anlamında bir sekülerlik” Kemalistlerde de vardır. Gerçekten de Kemalizm'in laiklik anlayışı sadece devlet örgütlenmesinin tüm veçheleriyle (meşruiyet kaynağı, anayasa, hukuk vs.) laikleştirilmesi ve dinin devlet içi örgütlenmelerle (Diyanet İşleri Başkanlığı, Şeriye ve Evkaf Bakanlığı) denetlenmesi anlayışından ibaret değildir. Jakobenizm'de olduğu Kemalist laiklik, aynı zamanda toplumsal alanın da sekülerleşmesini öngörür. Nitekim “Onuncu Yıl” kitapçığından yaptığımız alıntıda: “Türk laikliği hayatın, yani milletin menfaatlerini ve dirliğini her şeye hakim kılan aktif bir telakkisidir” denmesi bu duruma işaret etmektedir.

Ancak burada her ne kadar temel anlayış değişmese de her iki toplumun özgüllükleriyle ilişkili olarak söz konusu sekülerizm politikaları bazı farklılıklar da gösterebilmektedir. Özellikle İslam coğrafyasının önemli bir unsuru olan tarikatların Fransız Devrimi'nden farklı olarak Kemalist Devrim'de oynadığı rol ve Kemalistlerin kılık kıyafet konusunda topluma yaptığı dikey müdahalelerin oranı, onları Fransız devrimcilerden belirli noktalarda ayırır.

Tarikatlar Osmanlı tarihi boyunca önemli işlevleri olmuş dinsel ve toplumsal örgütlenmelerdir. Bu yapılar Sünni İslam'ın devlet katındaki örgütlenmesi olan ulemeden (özellikle üst düzey ulemeden) oldukça farklıdır. Sağladıkları birliktelik, korunma ve toplumsal devingenlikle toplumda bir ağ vazifesi görürler. Tarikatların etkisi Batı'nın 19. yüzyıl boyunca Osmanlı coğrafyası üzerindeki artan etkisine tepkisel olarak gittikçe artmıştır. 19. yüzyıl sonuna ve 20. yüzyıl başına gelindiğinde

ise artık oldukça etkin bir pozisyondaydılar. Ayrıca bu “örgütler” devletle de çeşitli ilişkiler içerisindeydiler (Zürcher, 2010: 283)

Tarikatların Fransa’daki muadili olarak düşünebileceğimiz manastırlar ise Türkiye’deki durumun aksine Devrim öncesi Fransa’da oldukça etkisizdir. Sarıca’nın aktardığına göre toplam 60 bin kadar sakini olan manastırlar kamuoyunda itibarlarını oldukça yitirmiş durumdadırlar. Bu dönemde birçok manastır boşalmış ve terk edilmiş haldedir (1970: 15). Dolayısıyla manastırlar din-devlet ilişkileri bağlamında Fransız Devrimi’nde önemli bir rol oynamamışlardır ancak aynı Kemalist Devrim içerisindeki süreçlerde tarikatların oynadığı rol için geçerli değildir.

Bu bağlamda din odaklı karşı-devrimci hareketlerin her iki devrimci süreçte farklı eksenler üzerinden geliştiği görülebilir. Fransız Devrimi’nde dinsel içerikli karşı-devrimci odak Kilise örgütlenmesidir. Kilise içerisinde genelde aristokrat ailelerden gelen ve servetin büyük bir kısmına el koyan yüksek rahipler (*le haut clerge*), devrimci dönüşümün önünde diğer aristokratlarla birlikte en önemli engeli oluştururken, alçak rahiplerin (*le bas clerge*) bir kısmı devrimci dönüşüme belirli bir noktaya kadar destek olabilmektedirler (Ağaoğulları, 2010: 186 ve 207; Sarıca, 1970: 13-16). Diğer taraftan “Ruhbanın Sivil Yapılanması” yasasına yemin etmeyen yüksek ya da alçak tüm rahipler, Devrim süresince kaçınılmaz olarak bir karşı-devrim odağı olmayı sürdürmüşlerdir.

Osmanlı modernleşmesinde ise Fransa’daki Kilise örgütlenmesinin muadili olarak düşünebileceğimiz ulema, ikircikli bir yapı sergilemiştir. Örneğin Fransız Devrimi’nde ilk etapta alçak rahiplerin devrim yanlısı yüksek rahiplerine karşı-devrimci konumlanışının aksine Osmanlı’da 31 Mart karşı-devrimci ayaklanmasına

yüksek ulema karşı çıkarken alt kesimden ulema, Nakşibendi tarikatıyla ittifak yapıp ayaklanmada etkin rol almıştır (Zürcher, 2010: 116 ve 151). Bağımsızlık Savaşı esnasında ise İstanbul'da Şeyhülislam, ulusalcıların öldürülmesi gerektiğine dair fetva çıkarırken ulusalcılar da Ankara müftüsü aracılığıyla karşı fetva çıkarmış ayrıca bu dönemde köylüyü Bağımsızlık Savaşı'na kazanmakta zorlanan ulusalcılar yerel din adamlarının ve tarikatların desteğini almaya çabalamışlardır (Ahmad, 2009: 96; Zürcher, 2010: 228-229). Bağımsızlık Savaşı'nda ulemanın bir bölümü ve tarikatlarla yapılan bu ittifak, ilk etapta alçak rahiplerin Fransız Devrimi'ne başlarda verdiği desteği anımsatabilir. Ancak Bağımsızlık Savaşı'na destek veren dinci unsurların Fransa'daki alçak rahipler gibi modernleşmeye ve değişime değil büyük oranda işgalci güçlerle mücadeleye ve Halife'nin kurtarılmasına destek veriyor olması bu iki kesimi devrimci süreçlerde oynadıkları rol bakımından birbirinden ayırır.

Nitekim Kemalistlerin tarikatlarla yaptığı ittifakın geçici olduğu da çok geçmeden anlaşılacaktır. Kemalistler, Nakşibendi şeyhi Şeyh Sait'in önderliğini yaptığı, hilafet yanlısı ayaklanmanın bastırılmasının hemen ertesinde tekke, zaviye ve azizlerin türbelerini Kasım 1925'te kapattılar. Ayrıca 1926'da kabul edilen ceza yasası ile din temelinde derneklerin kurulması yasaklandı. 1930 yılının Aralık ayında Menemen'de meydana gelen (tartışmalı olmakla birlikte) Nakşibendi tarikatı üyelerinin önyak olduğu hilafetin ve şeriatın geri getirilmesini isteyen bir ayaklanma da gene şiddet yoluyla bastırıldı (Ahmad, 2009: 75-76; Zürcher, 2010: 149-154, 251-256 ve 266).

Dolayısıyla Türk Devrimi'nde, o döneme değin oldukça zayıflatılmış, dönüştürülmüş ve çok büyük oranda devletin denetimine alınmış olmasıyla ilişkili olarak dinsel içerikli karşı-devrimci odak, kurumsallaşmış İslam'ın kalesi ulema

değil tarikatlar olmuştur. Zaten bu dönemde tarikatların Müslüman kitleler üzerindeki etkisi resmi İslam'ın etkisinden çok daha fazladır. Bu yüzden de halkın, tarikatların kaldırılması ve popüler dinin/halk İslamı'nın unsurlarına yapılan müdahalelere duyduğu tepki ve gösterdiği direniş hilafetin, şeyhülislamlığın ya da medreseler gibi “yüksek” din kurumlarının kaldırılmasına duyduğu öfke ve gösterdiği direnişten daha fazla olmuştur (Zürcher, 2010: 284).

Diğer taraftan Kemalistlerin tarikat örgütlenmelerine karşı bu tavrı Fransız devrimcilerinde ve Kemalistlerde ortak olduğunu belirttiğimiz “dinsel başka bir güce duyulan tepki” ve “özerk dinsel örgütlenmelerin varlığına son verilmesi” anlayışının doğrudan bir sonucudur. Zira tarikatlar, yaygın tekke ve türbe ağları, müritlerin şeyhlerine zorunlu itaatleri ve kapalı ve esrarlı tarikat kültürleriyle merkeziyetçi ve ulusal bir devletin kabul edemeyeceği ölçüde bağımsız bir iktidar odağı oluşturmaktaydılar. (Ahmad, 2009: 99-100; Zürcher, 2010: 277 ve 283-284).

Bununla birlikte tarikatların kapatılması ve din temelli dernek kurulmasının yasaklanması biçiminde tezahür eden Kemalistlerin toplumsal alanın sekülerleştirilmesine yönelik müdahaleleri, popüler dinin giyim, muska, falcılar, şeyhler, evliya türbeleri, hacca gitme ve bayramlar gibi unsurlarına el atmasıyla devam etti. Bunun yanında fes, sarık gibi erkeklerin taktıkları geleneksel ve dinsel başlıklar men edildi. Kadınların peçe takması hiçbir zaman yasaklanmadı ancak sert bir şekilde eleştirildi. Dini kılık kıyafetin sadece camideki ibadet görevlileri tarafından giyilebileceği karara bağlandı (Zürcher, 2010: 256, 276-267 ve 284). Kemalistlerin kılık kıyafet konusuna bu kadar önem vererek kapsamlı değişiklik ve yasaklamalara gitmesinin altında toplumu laikleştirmeye eşgüdümlü olarak

otoritenin görünür biçimlerinin devletin tekelinde olduğunu göstermek istemesi de yatmaktaydı (Zürcher, 2010: 278).

Diğer taraftan Fransız devrimciler ve Jakobenler, kılık kıyafet konusunda Kemalistler gibi radikal ve dikey bir müdahale taraftarı olmadılar. Bu, iki toplumun laikleşme süreçleri açısından önemli bir ayrımdır. Gerçekten de Kemalistler toplumun laikleştirilmesinde giyim kuşamla ilgili reformlara çok önem vermekteydiler. Çünkü İnsel'in de belirttiği gibi Kemalistlerde "muasır medeniyetler seviyesi"ni yakalamak için her şeyden önce medeni görünmek gerçekten inanılan bir saikti (2011: 22). Bununla birlikte Kemalistlerle aralarında bir dozaj farkı olmakla birlikte Fransız devrimciler de özel alana, sadece devlet içerisindeki değil toplum içerisindeki dinsel yapılara ya da halkın günlük yaşamına müdahale etmekteydi. Bu noktada Kemalistlerle aralarında epey benzerlik bulunabilir. Fransız devrimcilerin dini nikah yerine medeni nikah getirmesine çok benzer bir şekilde Kemalistler de dini nikah ve çok eşliliği yasaklamışlardır. Fransa'da 10 Ağustos 1792 ayaklanmasından sonra Kilise'ye karşı alınan kararların radikalleşmesine koşut olarak artık kilise dışında bütün dini törenler yasaklanmıştır. 5 Ekim 1793'te Konvansiyon Meclisi'nde geçirilen yasayla dini bayramlar kaldırılmıştır. Nitekim Kemalistler de dini bayramlarla ilgili düzenlemeler yapmışlardır (Sarıca, 1970: 97, 110 ve 136; Zürcher, 2010: 257 ve 284). Bu örnekler daha da artırılabilir.

Sonuçta Jakobenlerle Kemalistlerin laiklik anlayışlarının iki ülkedeki yaygın dinin kurumsal özelliklerinin farklı olmasına ve her iki ülkenin özgül koşulları bulunmasına rağmen benzer olduğunu iddia etmek mümkündür. Ancak burada daha öncesinde sıkça yapıldığını belirttiğimiz bir hataya tekrar dikkat çekmek gerekir. Birçok konuda olduğu gibi sol liberal ve sol Kemalist literatürde, "özerk dinsel

iktidar odaklarına tepki”, “dinsel iktidarın devletin vesayetine alınması” ve “sadece kamusal alanın değil toplumsal alanın da sekülerleştirilmesi” biçiminde özetleyebileceğimiz laiklik anlayışı sadece Jakobenlerle sınırlıymış gibi gösterilir ve sürekli olarak “Jakoben laiklik” şeklinde bir tabir kullanılır. Halbuki bu laiklik anlayışı Fransız devrimcilerince genel olarak paylaşılan bir anlayıştır. Nitekim yukarıda laiklik uygulamalarıyla ilgili olarak Fransa’ya dair verdiğimiz örneklere baktığımızda bu kararların birçoğunun Jakobenlerin 1793 Haziran’ında iktidara gelmelerinden önce alınmış olduğunu görürüz. Nitekim Jakobenler de bu kararları güçlü bir şekilde desteklemişlerdir. Jakobenlerin iddia edilebilecek bir farkı, koşulların da zorlamasıyla bu politikaları daha radikal bir biçimde uygulamaları olabilir. Onun dışında Jakobenler de laiklik konusunda “Fransız Devrimi modeli”nin genel özelliklerine sahiptirler.

IV.2. SİVİL DİN

Jakobenizm ile Kemalizm arasında laiklik eksenini üzerinden kurulan paralellik, sadece “Jakoben laiklik” olarak adlandırılan anlayış üzerinden değil aynı zamanda her iki ideolojinin de geleneksel dinin yerine yeni bir “sivil/laik/milli din” (biz genel olarak “sivil din” tabirini kullanacağız) koyduğu iddiası üzerinden de inşa edilir. Bu bağlamda her iki ideolojide var olduğu iddia edilen sivil dinin niteliklerinin neler olduğu ve bu “dinlerin” hangi noktalarda benzeşip hangi noktalarda ayrıştıklarını anlamak, Jakobenizm ve Kemalizm arasındaki ilişkiselliği anlamada önemli bir yere sahiptir.

Bu başlıkta her iki ideolojideki sivil dinin önce benzerlikleri sonra da farklılıklarını irdeleneceğiz. Buradaki temel olarak, Jakobenzizm ile Kemalizm arasında mevcut geleneksel dine alternatif bir sivil din inşasının varlığı üzerinden bir benzerlik olsa bile (İnsel, 2011: 23), bu benzerliğin yüzeysel olduğu ve her iki ideolojideki sivil dinin içerik ve hedeflerinin birbirinden birçok noktada ayrıştığı savunulacaktır.

2.1. Benzerlikler

Fransız devrimcilerinin Aydınlanma düşüncesinin etkisinde oldukları ve bu bağlamda kendi toplumlarındaki mevcut din olan Katolikliğe bakış açılarının olumlu olmadığı bilinmektedir. Nitekim Kemalistler için de benzer bir durum geçerlidir zira onların da İslam'a bakış açıları olumsuzdur. Bu bağlamda her iki grup da öncelikle kendi toplumlarındaki mevcut geleneksel dinin (Katoliklik ve Sünni İslam) bir "resmi din" olmasına karşı çıkmışlardır.

Fransız Devrimi'nde İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin Ulusal Kurucu Meclis'teki tartışmalarında, o sıralarda burjuva devrimcilerle birlikte hareket eden alçak rütbeli rahipler, devletin bir resmi dininin olması konusunda uzun uzun direnmişlerdir. Ancak bu istek başta Mirabeau olmak üzere Fransız devrimcilerce reddedilmiştir. Benzer şekilde Kemalist Devrim'de de, 1924 Anayasası'nda İslam'ı devlet dini yapan hüküm, bu hükmü statükonun devamı ve Türkiye'nin geriliğinin sürmesi olarak gören Kemalistlerce 1928 yılında anayasadan çıkartılmıştır (Sarıca, 1970: 86 ve 136; Zürcher, 2010: 256).

Diğer taraftan bu durum ne Fransız devrimciler ve Jakobenlerin ne de Kemalistlerin dinle bağlarını tamamen kestikleri anlamına gelmektedir. Her iki grup da toplumlarındaki mevcut dini bağlılıkların yerini modern ve din dışı sadakat kalıplarının almasını istemektedirler. Zaten her modernleşme süreci, dinsel ideolojiyi geri plana attığı ölçüde yeni ve modern sadakat kalıpları diğer bir deyişle bir sivil din yaratır, bir bakıma yaratmak da zorundadır. Nitekim burada, “Demokrasi ve Vesayet” başlığında da sıkça vurguladığımız Rousseau etkisini tekrardan gözlemlemek mümkündür. Kendi tanrılarıyla, kahramanlarıyla, bayramlarıyla, belirli günlerde yapılan törenleri ve ayinleriyle adeta birer tapınak gibi olan, siyasallığın ve dinselliğin ayrı olgular olarak düşünülmediği Antik Yunan polislerinden, özellikle de Sparta’dan etkilenen Rousseau “temelinde din olmayan hiçbir devlet kurulamaz”⁸² (aktaran Ağaoğulları, 2010: 158) der. Bu bağlamda Rousseau, genel iradenin hüküm sürdüğü bir toplumda yurttaşlara yurttaşlık görevlerini sevdirecek, devlete ve vatana bağlılık duygusu aşılacak, tanrıya duyulan sevgi ile kanunlara uymayı birleştirecek, devlete hizmet etmenin Tanrı’ya hizmet etmekle bir ve aynı şey olduğunu öğretecek bir dinin varlığını çok önemli bulur (Ünder, 2011: 151).

Nitekim Rousseau etkisiyle de ilişkili olarak Fransız devrimciler, dinsel inancın yerini “özgürlük”, “eşitlik” ya da “vatan” gibi laik olgulara bağlılığın almasını istemekte, bu yüzden bu yeni laik olguları halkın tamamına benimsetmeye çalışmaktadırlar. Nitekim Fransız devrimcilerin, benimsedikleri ve benimsetmeye çalıştıkları bu yeni inanç kalıplarını kendilerinin de bir tür “sivil din” olarak

⁸² Burada “din” sadece İslam, Hıristiyanlık, paganlık gibi geleneksel dinlerin yanında herhangi bir toplumda insanların geliştirdiği her türlü sistematik sadakat kalıplarını nitelenmek için kullanılıyor. Bu geniş anlamıyla örneğin milliyetçilik de bir “din” olabiliyor.

algılandığı, Jakobenler Kulübü'nün 27 Şubat 1792 tarihinde taşra örgütlerine gönderdiği, kendilerini her yere doğru kelamı götüren, yani halka Devrim'in ilkelerini aşıl原因an laik bir tarikatın misyonerlerine benzettikleri yazıda açık bir şekilde görülmektedir. Yazının bir bölümünde şöyle denir: “Hıristiyan dini nasıl yerleşti? İncil havarilerinin misyonu. Biz, anayasayı sağlam bir şekilde nasıl yerleştirebiliriz? Özgürlük ve eşitlik havarilerinin misyonu” (Ağaoğulları, 2010: 295; Sarıca, 1970: 136).

Benzer bir durum Kemalistlerde de vardır. Türkiye’de 1920’li yıllara gelindiğinde toplumu bir arada tutan temel bağ dindir. Ancak Kemalistler toplumu bir arada tutan “tutkalın” din olmasına kesinlikle karşıdirlar ve onun yerine milliyetçiliği geçirmek istemektedirler. Bu yüzden Kemalistler, özellikle 1930’larda bir kültür devrimiyle (ki “kültür devrimi” olgusunun kendisi de Jakobenlerle ortak bir noktaya işaret eder) milliyetçiliği uç noktalara taşıyarak onu ulusal kimliğin oluşturulmasında kullanmışlardır. Böylece milliyetçiliğin birçok hususta dinin yerini alan bir sadakat kalıbı olmasını amaçlamışlardır⁸³ (Ahmad, 2009: 73 ve 97; Zürcher, 2010: 268; Toprak’tan aktaran Aysever, 2014)

Diğer taraftan Kemalizm ve onun ideolojik bütünleyicisi olan (ve aynı zamanda milliyetçiliği de içeren) Altı Ok’u da bir tür “Türk dini” olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim Altı Ok, 1928’de Anayasa’dan çıkartılan İslam’ı ikame edici bir biçimde, 1937 yılında Türk Anayasası’na sokulmuştur (Zürcher, 2010: 269-270). Hasan Ünder ise İslam şeriatının temelinde Tanrı’ya hizmetle devlete hizmeti

⁸³ Bu dönemde milletvekili Ruşeni Bey’in *Din Yok, Milliyet Var* isimli bir kitap yazarak Mustafa Kemal’e sunması bu durumu gösteren önemli bir örnektir.

birleştirmesine benzer şekilde Kemalist rejimde de Atatürk'e duyulan bağlılık, sevgi ve saygının yeni düzeni yerleştirmeye hizmet eden bir sivil din işlevi gördüğünü söyler (2011: 151). Bu bağlamda Feroz Ahmad'ın Anıtkabir'den bahsederken burayı bir "laik tapınak" olarak tanımlaması (2009: 114) tıpkı Fransız devrimciler gibi Kemalistlerin de bir tür sivil din yarattıklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Dahası Kemalistler de Fransız devrimciler ve Jakobenler gibi "laik tarikat misyonerliğine" soyunarak sivil dinlerini topluma aşılama çalışmışlardır. Gerçekten de bu dönemde özellikle bürokratlar, yazarlar, öğretmenler, öğrenciler, doktorlar, avukatlar ve diğer serbest meslek sahibi küçük burjuvalar ile büyük ticari işletmelerin girişimcilerinden oluşan bir kesim, kendisini bilgisiz yurttaşlara rehberlik etme görevini üstlenmiş bir seçkinler zümresi olarak görmektedir (Zürcher, 2010: 269 ve 286).

Bununla birlikte ulusal bayramlar da yaratılan sivil din konusunda her iki ideolojide belirli yönlerden benzerlikler gösterir. Fransa'da 1790 yılından itibaren dini ibadetin yanında Bastille kalesinin halk tarafından alınışının yıl dönümü olan 14 Temmuz'da "Federasyon Bayramı" gibi devrimci ve laik bir "ibadet biçimi" ortaya çıkmıştır. 1793'ten sonra ise bu bayram "Cumhuriyetin birliği ve bölünmezliği bayramı" olarak tamamen laik bir havada kutlanmaya başlandı (Sarıca, 1970: 136). Aynı şekilde Türkiye'de de özellikle 1930'lardan itibaren kutlanmaya başlanılan ulusal bayramlar yeni oluşturulmaya çalışılan sivil dinin sadakat kalıplarının benimsetilmesinde önemli bir işlev görmüştür.

Diğer taraftan burada Fransız Devrimi'nin Kemalist Devrim'le kitlelerin devrimde oynadığı rol üzerinden şekillenen bir farkından bahsedilebilir. Fransız Devrimi'nin ilk günlerinden itibaren halkın kutladığı "laik bayramlar", kendiliğinden

oluşan ve kutlanan bayramlar ya da şenliklerdir. Kemalist Devrim’de ise bayramlar, halkın kendiliğinden oluşturduğu şenlikler olmaktan çok devlet tarafından örgütlenip denetlenen kutlamalardır. Bu noktada Kemalistleri Fransız devrimcilerine yakınlaştıran Jakobenlerdir zira Robespierre, Jakobenlerin iktidarda olduğu dönemde Konvansiyon’a sunduğu ve kabul ettirdiği önerisiyle bayramların bundan sonra devlet tarafından örgütlenip denetlenmesine önayak olmuştur. Diğer taraftan toplumda kendiliğinden de kutlansa, devlet eliyle de örgütlense bayramların, yaratılan sivil dinin ilkelerini benimsetme biçimindeki işlevi hem Kemalistlerde hem de Fransız devrimciler ve Jakobenlerde temelde aynıdır (Ağaoğulları, 2010: 337).

2.2. Farklılıklar

Buraya kadar, toplumdaki mevcut geleneksel dinin dışlanarak resmi din yapılmamasında, onun yerine yeni ve modern bir sivil din yaratılmasında Jakobenzizm ile Kemalizm arasında bir benzerlik olduğunu iddia ettik. Ancak benzerlik buraya kadardır zira her iki ideolojinin yaratmaya çalıştığı sivil dini daha detaylı olarak incelediğimizde bu “dinlerin” birbirlerinden oldukça farklı olduklarını görürüz. Bu farklardan ilki Kemalistlerin inşa ettikleri yeni yurttaş tipine aşılama çalıştıkları ideolojinin (sivil dinin) temel ilkeleri arasında Jakobenlerin temel ilkelerinin ya hiç olmaması ya da ancak dolaylı bir şekilde olması ve bu ilkelerin içeriklerinin bir takım değişikliklere uğratılmasıdır.

Fransız Devrimi sürecinde inşa edilen sivil dininin temel referanslarına baktığımızda ilk etapta karşımıza devrimin ana sloganını oluşturan “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” kavramları çıkar. Bunlara “vatan sevgisi” de eklenebilir. Bunların

dışında özellikle Jakobenlerde “cumhuriyet sevgisi” ve “yasalara saygı” ile birlikte “kamusal erdem” ya da “dürüstlük” gibi ahlaki ilkeler de vardır⁸⁴. Örneğin Robespierre, yukarıda sivil dinin benimsetilmesinde hem Jakobenlerde hem de Kemalistlerde önemli bir işlevi olduğunu belirttiğimiz ulusal bayramların özgürlük, eşitlik gibi devrim ilkeleri ve aynı zamanda erdem, dürüstlük gibi ahlaki değerler adına yapılmasını istediğini belirterek bunlara vurgu yapar:

İnsanları bir yere toplayın, onların daha iyi olmasını sağlarsınız. (...) Toplantılarına ahlaksal ve siyasal bir büyük güdü (saik) verin, o zaman namuslu şeylere duyulan sevgi bütün yürekleri zevkle doldurur. (...) Bayramlar sistemi, hem kardeşlik bağlarının kurulmasıdır hem de yeniden canlanmanın en güçlü aracıdır. (...) Bütün bayramlar, bir yanda insan yaşamının övünç kaynağını oluşturan yüce duyguları, öte yanda özgürlük coşkusunu, vatan sevgisini ve yasalara saygıyı uyandırır” (aktaran Ağaoğulları, 2010: 336-337).

Kemalistlerde ise Jakobenlerdeki “kamusal erdem” ya da “dürüstlük” gibi ahlaki ilkelere özel bir vurgu hiç olmamıştır. Kemalistlerin sivil dininin ve yaratmaya çalıştıkları yurttaş tipinin temel karakteristik özelliğini Fransız devrimcilerin temel ilkelerinden farklı bir biçimde koyu bir milliyetçilik ve bu milliyetçiliği de içine alan Kemalizm’in Altı Ok’u belirlemektedir. Örneğin Kemalistler, 1930’larda milliyetçiliği uç noktalara taşıyıp onu dinin yerine ikame etmeye çalışırken birtakım tarihsel efsaneler yaratmışlardır (Zürcher, 2010: 269). Diğer taraftan Fransız devrimciler ve Jakobenler de elbette son kertede milliyetçi bir ideolojinin taşıyıcıları olmakla birlikte meseleyi geriye dönük tarihsel efsaneler yaratacak boyuta vardırılmamışlardır. Ayrıca Kemalistler, Fransız Devrimi kökenli olup esinlendikleri

⁸⁴ Aslında bu ilkeler Jakobenlere özgü değil, Aydınlanma’yla birlikte ortaya çıkmış ya da Aydınlanma’yla beraber laikleşerek yeni bir içerik kazanmış ilkelere aittir. Ancak Jakoben iktidar döneminde oldukça sık vurgulanmışlardır.

birçok ilkeyi de dönüşüme uğratmış ya da bu ilkelerin belirli yönlerini daha ön plana çıkarmışlardır. Örneğin Fransız Devrimi'nin en önemli ilkelerinden “özgürlük”, Kemalistlerce öncesinde de değindiğimiz gibi “toplumsal özgürleşme” (*emancipation*) olarak değil “hürriyet” şeklinde ifade edilerek daha çok “ulusal bağımsızlaşma” anlamında kullanılmıştır.

Nitekim Kemalizm'in ideolojik bütünleyicisi Altı Ok da, sivil din bağlamında Fransız devrimcilerinden önemli farklılıklar gösterir. Aslında Altı Ok, Jakobenlerin yurttaş yaratma projelerindekine benzer şekilde 1930'larda okullarda, basında, orduda aşılana devlet ideolojisinin temelini oluşturmuştur. Kemalistlerin birçok reformunda olduğu gibi burada da amaç cumhuriyetçi kuşak üzerindeki geçmişin etkisini yok etmek, İslamcılık ve Osmanlıcılığın yerine Türk milliyetçiliğini geçirmektir (Ahmad, 2009: 79; Zürcher, 2010: 270). Ne var ki içerik olarak cumhuriyetçilik, milliyetçilik, laiklik, halkçılık, inkılapçılık ve devletçilik ilkelerinden oluşan Altı Ok, Jakobenlerin yaratmaya çabaladıkları sivil din idealinin içerdiklerinden oldukça farklıdır.

Bununla birlikte Jakobenlerle Kemalistler arasında özellikle Yüce Varlık kültürüyle ilişkili olarak sivil din ekseninde önemli bir ayrım görülür. Yüce Varlık (*Etre Supreme*) Robespierre öncülüğündeki Jakobenlerin, *Enrage*'lerin, Hebertistlerin ve diğer bazı Jakobenlerin ülkeyi Hıristiyanılaşdırma politikalarına karşı çıktıkları bir süreçte, hem Devrim'e manevi-dinsel bir temel kazandırmak hem de yayılan ateizm dalgasından rahatsız olan “inançlı kitlelerin” Devrim'den soğumalarını engellemek amacıyla, 7 Mayıs 1794'te Konvansiyon'a kabul ettirdikleri bir kültürdür. Bir ay sonra da bizzat Robespierre'in kendisi “başrahipliğe” soyunarak bu kültürün bayramını kutlamaya kalkmıştır. (Ağaoğulları, 2010: 281).

Kült'ün hedefleri Robespierre'in arkadaşı Payan tarafından şöyle belirtilir: “Bu kararname, karışmış ve bölünmüş vilayetlerdeki vatanseverleri aynı doktrin altında birleştirecektir; çünkü bir din ve papazlar yaratmıyor; fakat yasamacıların, Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin teselli edici dogmayı halkın elinden çekip almak istemediklerini kanıtıyor” (Ağaoğulları, 2010: 338). Gerçekten de Rousseau'nun “yurttaşlık dini” kavramından etkilenen Robespierre'in yarattığı Yüce Varlık kültü, Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğüne inanan iki dogmadan oluşmakta, bu iki dogmayı içeren ve kamu düzenini bozmayan diğer dinleri kabul etmektedir.

Jakobenlerin Yüce Varlık kültürüne başvurmasındaki temel amacı, onu yaratılan sivil dinle bütünleştirerek, Devrim'in ilkelerinin ve erdem, dürüstlük gibi ahlaki değerlerin benimsenmesine yardımcı olmaktır. Diğer bir deyişe Yüce Varlık inancı Cumhuriyet yurttaşının kimliğinin bir parçasını oluşturmaktadır. Robespierre şöyle der: “Yüce Varlık ile ruhun ölmezliği düşüncesi adalete yapılan sürekli bir çağrıdır; dolayısıyla sosyal ve cumhuriyetçidir. (...) Toplumun başyapıtı, insanda, akıl yürütmenin gecikmiş yardımı olmaksızın ahlaksal bakımdan iyilik yapmasını ve kötülükten kaçınmasını sağlayacak hızlı bir önsezi yaratmasıdır”. Robespierre'e göre bu önsezi dindir. Buna göre insan aklına başvurmadan da dinsel duygularla iyi bir insan ve iyi bir yurttaş olabilir. İnsan, tutkuları tarafından yoldan çıkartıldığında ya da benlik sevgisine kapıldığında akıl yetersiz kalır. Ancak bu yetersizliği dinsel duygular giderebilir (Ağaoğulları, 2010: 337). Bu bağlamda Yüce Varlık kültü, Jakobenlerin (aslında daha çok Robespierre'in) yurttaşlık bilinci oluşturmanın kamusal eğitim ve ulusal bayramlarla birlikte üçüncü ayağını oluşturur. Nitekim Robespierre, yukarıda belirttiğimiz ulusal bayramların eşitlik, özgürlük gibi Devrim

ilkeleri ve erdem, dürüstlük gibi ahlaki değerlerle birlikte, Yüce Varlık adına yapılmasını istemektedir (Ağaoğulları, 2010: 336).

Jakobenlerin Yüce Varlık kültü ile kitleleri Devrim'e kazandırma konusundaki hassasiyetleri, bazı noktalarda Kemalistlerle benzerlik gösterir. Kemalistler de –çoğu zaman istemeyerek de olsa- Bağımsızlık Savaşı esnasında dinsel ideolojiye sıklıkla başvurmuşlar inançlı kesimlerin desteğini alabilmek amacıyla yerel din adamlarıyla ve şeyhlerle ittifaklar yapmışlar, saltanat ve hilafetin muhafazası için savaştıklarının ve mücadelelerinin İslami niteliğinin altını çizmeye özen göstermişlerdir (Ahmad, 2009: 96; Zürcher, 2010: 222 ve 228). Mustafa Kemal halifeliği kaldırırken bile “İslam inancını yüzyıllardır alışlagelen siyasal araç olma konumundan kurtarmak ve temizlemek” amacını taşıdığını söyleyerek Sünni İslam'a ağır bir darbe vuran bu uygulamanın “aslında İslam'a hizmet ettiği” argümanını sunmaktadır (Ahmad, 2009: 70 ve 81). Bu bakımdan Kemalistler özellikle popüler dinin unsurlarına yaptıkları saldırılarla halk kitlelerini küstürmüş olsalar da (Zürcher, 2010: 284) İslam'ın kendisine hiçbir zaman doğrudan cephe al(a)mamışlar hatta Jakobenler gibi dini zaman zaman kitleleri devrime kazanmak için kullanmışlardır⁸⁵. Aynı şekilde Kemalist laiklik, Jakobenlerin Yüce Varlık kültürüyle ulaşmaya çalıştıkları hedeflerine benzer şekilde Sünni İslam'ı devletleştirerek onun milli kimliğin bir parçası olmasına rıza göstermişlerdir. Sadece etnik tarife dayalı bir ulusal kimliğin ulusu parçalayacağından kaygılanan Kemalistler, İslam'ın birleştirici bir kimlik olarak her zaman yedekte kalmasını istemişlerdir (İnsel, 2011: 22).

⁸⁵ Kemalistlerin kamusal politikalarında dini hiçbir zaman tam olarak terk etmediklerinin ve onu hem denetleyip hem de devrim adına araçsal olarak kullandıklarının en iyi kanıtlarından bir tanesi, onların hakiki İslam'ı “mürteciden daha iyi bilme” iddiasını sürekli taşımalarıdır (İnsel, 2011: 22).

Diğer taraftan bu kısmi benzerliğin yanında, Yüce Varlık kültürü neredeyse yeni bir dinken Kemalistlerin laik sadakat kalıplarını desteklemek için hiçbir şekilde yeni din yaratma gibi bir girişimde bulunmayıp onun yerine mevcut Sünni İslam'ın kendisini dönüştürmeye çalışmaları, bu iki ideolojinin laiklik anlayışlarındaki temel bir ayrıma işaret etmektedir. Gerçekten de erken Cumhuriyet döneminde özellikle de 1930'larda, bir takım reformlarla Sünni İslam, uç noktalara taşındığını belirttiğimiz milliyetçilik ile uyumlu hale getirilmeye, millileştirilmeye ve "modernleştirilmeye" çalışılmıştır. Bunun için Peygamber Muhammed'in doğum gününde okunan mevlit ile cuma ayınlarının bütünüyle Türkçeleştirilmesi, Arapça ezanın yerini 1932'de devlet konservatuvarı tarafından bestelenen Türkçe ezanın alması gibi adımlar atılmıştır (Ahmad, 2009: 82; Zürcher, 2004: 284). Jakobenlerde ise Katolikliğin kendisi dönüştürülerek yeni yurttaşın bir niteliği haline getirme gibi amaç güdülmemiştir⁸⁶.

Aslında Kemalistler de, bir tür "Türk dini" olarak tanımlanabileceğini belirttiğimiz Kemalizm'in benimsetilmesinde Yüce Varlık kültürü gibi "Mustafa Kemal kültürü"ne yoğun bir biçimde başvurmuşlardır. Mustafa Kemal'in kişisel yüceltilmesine dayanan Mustafa Kemal kültürü onun sağlığında başlamış ve öldükten sonra da artarak devam etmiştir. Bu bağlamda Ahmad'ın yukarıda Anıtkabir'i bir tür "laik tapınak" olarak tanımladığını hatırlayabiliriz (2009: 114). Bakıldığında hem Mustafa Kemal kültürü hem de Yüce Varlık kültürü benzer şekilde sivil din ve yurttaş yaratma idealinin birer parçasıdır. Jakobenler, Devrim'in ilkeleri ile erdem ve

⁸⁶ Bu ayrımın elbette ki Katolikliğin geçirdiği evrimler ya da Avrupa'da her ulus-devletin kendi ulusal kilisesini çoktan yaratmış olması gibi bir dolu etken nedeniyle olduğu iddia edilebilir ancak bu etkenler son kertede Jakobenezim ile Kemalizm arasındaki söz konusu ayrımı ortadan kaldırmaz.

dürüstlük gibi ahlaki ilkelerin benimsetilmesinde Yüce Varlık kültürünü işlevsel kılarken, Kemalistler de Mustafa Kemal'i ulusun babası, kurtarıcısı, öğretmeni olarak sunarak Kemalizm'in ideolojik tutarsızlıklarını ve halk nezdinde duygusal çekicilikten yoksun niteliğini gidermeye çalışmışlardır (Zürcher, 2010: 270).

Diğer taraftan Mustafa Kemal kültürü, Jakobenlerin Yüce Varlık kültüründen oldukça farklıdır. En başta Yüce Varlık bir tür tanrı inancıyken Mustafa Kemal kültürü insani niteliklerin abartılmasına dayanmaktadır. Aynı şekilde Yüce Varlık, Robespierre'in yayılan ateizm dalgasına karşı “inançlı kesimleri” Devrim'e kazanmak için yarattığı bir kültür, oysa Türk toplumunda ateizm dalgasının yayılması gibi bir durum söz konusu değildir ve Mustafa Kemal kültürünün inançlı kesimleri Devrim'e kazanmak gibi işlevi olmamıştır.

Nitekim iki ideolojide yaratılan sivil dinin nitelikleri değiştiği ölçüde bu iki kültürün işlevsel özellikleri de değişmektedir. Yüce Varlık kültürü insanın iyilik yapmasını ve kötülükten kaçmasını, kamusal erdeme ulaşarak iyi bir yurttaş olmasını sağlayacak, akıl devreden çıktığında başvurabileceği dinsel bir duyguyla ilişkilidir. Amacı toplumda kardeşlik ve vatanseverlik duygularını pekiştirecek ahlaki bir temel oluşturmaktır (Ağaoğulları, 2010: 336-337). Öte yandan Kemalistler yaratmaya çabaladıkları yurttaşta yukarıda da belirttiğimiz üzere Jakobenlerde olduğu gibi doğrudan ahlaki/etik bir yön tasavvur etmemişlerdir. Yurttaşta ahlaki/etik bir boyut kazandırmak istediklerinde bunu yeni bir dine ya da Mustafa Kemal kültürüne başvurarak değil Sünni İslam'ın kendisinden yararlanarak yapmaya çalışmışlardır.

Diğer taraftan Kemalizm'in ve Türkiye toplumunun, Jakobenlerden ve Fransız toplumundan bir takım farklılıkları Kemalistlerin bu şekilde bir Yüce Varlık

kültü oluşturmaları yolunda zaten önemli engeller oluşturur. Bunların en önemlilerinden bir tanesi Kemalistlerin pozitivistlik olan inançlarıdır. Aslında Ahmet İnsel bunun tam tersi bir argüman ortaya atarak şöyle der:

Dinin pozitivist yorumunu benimseyen, ateist olmayıp Yaradancı olan Jakoben gelenek ve onun temsil ettiği Fransız Devrimi modeli Kemalizm'in gençlik dönemlerinin⁸⁷önemli esin kaynaklarından biridir. Genç Kemalizm'in İslam'la olan ilişkisinde bu Jakoben etki açık biçimde görülür (2011: 22).

Ancak bu yorum oldukça sorunludur. Aslında Jakobenleri etkilediğinden emin olduğumuz, en başta Rousseau olmak üzere birçok Aydınlanma düşünürünün Yaradancı (deist) olduğunu bilmemizin yanında Yüce Varlık kültürü, öncesinde de belirttiğimiz gibi Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmasıyla (Ağağulları, 2010: 338) Yaradancı düşünüşün öğelerini zaten içermektedir. Yaradancılıkta evreni yaratan, doğa kanunlarını koyan, doğa kanunlarını ve doğruları keşfedebilmeleri için insanlara akıl veren ancak, bunun dışında insanlığa ve evrenin iç işleyişine karışmayan bir Tanrı inancı vardır (Cevizci, 2012: 96-97).

Diğer taraftan pozitivistlikte göre bilim, olaylara (vakıa, fait) dayanmalıdır. Bilgi, ancak gözlem, kıyaslama ve deney yoluyla türetilen kanıtlarla elde edilebilir. Onun dışında deney yoluyla bilinmeyen, gözlenebilir büyüklükte olmayan her şey bilimsel bilginin dışarısında yer alır ve pozitivistliğin kurucusu Comte'un üç hal yasaınca insanın gerçekliği anlama çabası içerisinde aşılması gereken ya teolojik ya da metafizik evreye tekabül eder. (Giddens, 2005: 7-8). Dolayısıyla pozitivist düşünceye göre, Yaradancıların saf akıl yoluyla kavranabileceğini iddia ettiği

⁸⁷ İnsel "Kemalizm'in gençlik dönemi" tabirini makalesinde kabaca, Kemalizm'in İkinci Dünya Savaşı öncesindeki hali, diğer bir deyişle bizim çalışmamızın sınırları içerisine dahil olan bölümü için kullanıyor.

Tanrı'nın varlığı düşüncesi, deneye dayanmadığı ve gözlemlenebilir olmadığı için bilimsel değildir ve bu düşünce, evreni soyut kavramlarla açıklamaya çalışmasıyla insanlığın metafizik evresine ait bir düşüncedir. Bu yüzden İnsel'in "dinin pozitivist yorumu"nu "ateist olmayıp Yaradancı" olarak nitelemesi açıkça kavramsal bir hatadır. Ayrıca İnsel'in, Jakobenlerin "dinin pozitivist yorumunu" benimsediğini iddia etmesi de bir anakronizmdir. Çünkü tarihsel olarak Auguste Comte'un (1798-1857) kurduğu pozitivism, Fransız Devrimi'nden (1789-1799) sonra ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla Jakobenlerin Yaradancı, Kemalistlerin ise pozitivist olmaları - İnsel'in iddiasının aksine- bu iki ideolojiyi birbirine yaklaştıran değil uzaklaştıran bir durumdur. Bu bağlamda pozitivismin Yaradancı inançla çelişkisinden ötürü, Kemalistler pozitivismi benimsedikleri ölçüde Yaradancı bir inancı işaretleyen Yüce Varlık kültürüne itibar etmeleri de beklenemez. Elbette buradan Kemalistlerin pozitivist oldukları ölçüde Sünni İslam'a da itibar etmemeleri gerektiği sonucu çıkarılabilir. Tam da burada Kemalistlerin din konusunda önemli bir ikilemi ortaya çıkar. Hem dinsel ideolojinin Türk toplumundaki gücü, hem de kendi inançsızlıklarına rağmen⁸⁸Voltaireci bir biçimde dinin sosyal işlevine inanma durumu, Kemalistlerin dine doğrudan cephe almalarını engellemiş daha çok onu sıkı sıkıya denetleme ve yer yer kendi amaçları doğrultusunda kullanma yoluna götürmüştür. Ancak dinle ne kadar uzlaşırsa uzlaşınsınlar devlette ve toplumda onun

⁸⁸ Kemalist aydınların büyük bir çoğunluğunun inançsız olması kuvvetle muhtemeldir. Örneğin Belge, Atatürk'ün hayatını inceleyenlerin onun agnostik olduğu konusunda hem fikir olduklarını söyler (2011: 35). Ancak burada bizi asıl ilgilendiren Kemalistlerin bireysel inançları değil dinle ilişkili olarak uyguladıkları kamusal politikalarıdır.

altını oyuncu hamleler yapmaktan, akla ve bilime dayanan kendi modern, laik ve pozitivist düşüncelerini yaymaktan hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir.

Sivil din yaratma idealinin bir parçası olarak düşünebileceğimiz dinsel simge ve sembollerin yerini alan laik simge ve semboller de benzer doğrultuda farklılıklar gösterir. Gene burada da yüzeyde dini sembollerin yerine laik sembollerin almasında bir benzerlik vardır ancak bu yeni sembollerin içeriğine ve yer değiştirme biçimine baktığımızda önemli farklılıklar görürüz.

İlk farklılık sembollerin devlet eliyle mi değiştirildiği yoksa toplumda “kendiliğinden” mi değiştiği konusunda ortaya çıkar ki bu ayrım ulusal bayramların ortaya çıkışındaki ayırmda olduğu iki devrimci süreç arasında kitlelerin oynadığı rolle ilişkilidir. Gerçekten de Fransız Devrimi’nde, Devrim’in ilk günlerinden itibaren yurttaşlık bilincinin oluşmasına yardım eden kırmızı Friky bonesi, üç renkli kokart, özgürlük ağacı, özel adların değişmesi gibi çeşitli devrimci ve laik simge ve semboller çoğu zaman halk arasında “kendiliğinden” ortaya çıkmıştır (Ağaoğulları, 2010: 337). Kemalist Devrim içerisinde ise dinsel simge ve sembollerin yerine laik simge ve sembollerin koyulması neredeyse hiçbir zaman toplumdaki ya da tabandan gelen bir hareket şeklinde tezahür etmemiş, çoğunlukla “yukarıdan aşağıya” reformlarla olmuştur. Ancak geleneksel sembollerin yerini laik sembollerin almasıyla ilgili daha önemli bir farklılık vardır ki bunu iki ülkede takvimin değişme süreci üzerinden incelemek yerinde olacaktır.

5 Kasım 1793’te Jakobenlerin iktidarda olduğu Konvansiyon Meclisi, o zamana kadar kullanılan Hazreti İsa’nın doğumu ile başlayan miladi takvimi değiştirdi. Yeni takvim Fransa Cumhuriyeti’nin ilk günü olarak kabul edilen 22 Eylül

1792'den başlamaktaydı ve aylara sis ayı, yağmur ayı, çiçek ayı, sıcak ay (*boreal, pluviose, floreal, thermidor*) gibi isimler veriliyordu. Nitekim bu, Jakobenler tarafından Katolikliğe indirilen büyük bir darbeydi (Sarica, 1970: 136).

Kemalistler de benzer bir uygulamaya giderek eski takvimin yerine 1 Ocak 1926'da yürürlüğe girecek şekilde yeni bir takvim, Batı miladi takvimini getirdiler (Ahmad, 2009: 100). Burada Jakobenlerde ve Kemalistlerde takvimin değiştirilmesi hususunda ortak olan, eskinin tamamen yok olduğu ve artık her şeyin yeni olduğuna/olması gerektiğine dair inançtır⁸⁹. Nitekim Fransız devrimcilerin yeni takvimi Cumhuriyet'in ilan edildiği günle başlatmış olmaları bu duruma işaret eder. Kemalistler de Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü geçmişle bağlarını koparmış yeni bir Türk ulus-devleti kurmak için fırsat olarak görmüşlerdir (Ahmad, 2009: 96). Bu bağlamda takvim gibi semboller de bu yenilik mesajının benimsetilmesinde önemli bir işlev üstlenirler.

Diğer taraftan her iki ideolojide de eskiyi temsil eden dini sembollerin kaldırılması ortak iken onların yerine konulan sembollerin farklılığı önemli bir zihniyet ayrımına işaret eder. Takvim değişikliğiyle ilgili olarak iki ülkedeki değişimi incelediğimizde gördüğümüz Jakobenlerin "eski"ye işaret ettiğini düşünerek değiştirmeye kalktığı miladi takvimin Kemalistlerce "yeni" olarak kabul edilmesidir. Temelde Kemalistler de Jakobenlerin Cumhuriyet'in ilan edilmesini

⁸⁹ Aslında Kemalist Devrim'deki takvim değişikliği Tanzimat'tan beri bu konuda atılan adımların, özellikle de İttihat ve Terakki döneminde yapılan reformların bir devamı niteliğindedir. Ancak gene de Kemalistlerde geçmişten radikal bir şekilde kopulduğu/kopulması gerektiği düşüncesi Jakobenlerle ortaktır. Geçmişten radikal bir şekilde kopulduğu düşünülen zamanlarda geçmişle süreklilik ilişkilerinin ister istemez olabileceğine değinmiştik.

takvimlerinin birinci yılı olarak kabul etmelerine benzer biçimde İstanbul'un 16 Mart 1920'de İtilaf devletlerince işgalini Osmanlı Devleti'nin sonu ve yeni Türkiye'nin başlangıcı olarak görmüş olsalar da(Ahmad, 2009: 97), 16 Mart 1920'yi ya da 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanını başlangıç sayan yepyeni bir takvim benimsemişlerdir. Onun yerine Batı dünyasının genel olarak kabul ettiği Hıristiyan kültürünü esas alan ve Jakobenlerin yürürlükten kaldırdıkları miladi takvimi kabul etmişlerdir.

Bu, elbette ki Kemalistlerin Hıristiyan dinine ilgi duymalarıyla değil öncesinde değindiğimiz Jakobenzizm ile Kemalizm arasındaki “ütopyacılık” ve “Batılılaşma” ayrımıyla ilişkili bir durumdur. Zira Nuray Mert'in de belirttiği gibi “Türkiye (...) sekülerleşme sürecini Batılılaşma olarak yaşamıştır” (1994: 11). Kemalistler, eskiye ait simge ve sembolleri değiştirerek temelde İslam dünyasıyla olan bağı kesmek, bunun yerine Avrupa uygarlığının sembollerini koyarak Batı dünyasıyla iletişimi kolaylaştırmak hatta Avrupa uygarlığının bir parçası olabilmek istiyorlardı. Çünkü son kertede Kemalistlerin nihai hedefi Atatürk'ün deyimiyle “muasır medeniyetler seviyesine çıkmak”tı (Ahmad, 2009: 69 ve 73; Zürcher, 2010: 276-278). Nitekim bu da takvimde yapılan değişiklikte Jakobenlerin “eski” saydığı takvimin Kemalistlerce “yeni” olarak anlamlandırılmasını açıklıyordu.

Jakobenlerin geleneksel dinsel ideolojiyle mücadelelerinin altında ise Kemalistlerin Batılılaşma hedefinden farklı olarak Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle, onların ütopyacı yönleri yani “mutlu ve yetkin toplum”a ulaşma arzuları yatmaktaydı. Zira tıpkı Aydınlanmacılar gibi Jakobenler de “her türlü önyargıya, boş inanca karşı çıkıp insanın bu dünyada mutlu olmasını sağlayacak bir toplumsal-

siyasal düzen özlemi” içindedirler⁹⁰ (Ağaoğulları, 2011a: 518). Bu bağlamda söz konusu özlemin bir göstergesi olarak simge ve sembollerin değişiminde buna uygun uygulamalara gitmişlerdir. Dolayısıyla ne genel olarak Fransız devrimciler ne de özel olarak Jakobenler Kemalistler gibi bir “medeniyet değiştirme” ya da başka bir medeniyete “yetişme” amacı taşımadıkları için dini sembollerini kaldırdıklarında yerine başka bir medeniyetin sembollerini değil, doğaya ya da Avrupa’nın antik dönemine dair semboller koyuyorlar ve Cumhuriyet’in ilk yılını takvimlerinin birinci yılı olarak kabul edebiliyorlardı.

Jakobenlerle Kemalistler arasında söz konusu ütopyacılık-Batıcılık eksenini üzerinden oluşan farklılık, laikleşme aşamalarındaki diğer reformlarda da kendisini gösterir. Örneğin Kemalist Devrim’de geleneksel ve dinsel başlıklar olarak fes ya da sarık yasaklandığında onun yerine sofı Müslümanların, “Hıristiyan Avrupa”nın simgesi olarak gördüğü şapka ya da kep geçmiştir (Zürcher, 2010: 256 ve 277). Hukuksal reformlarda Batılılaşma düşüncesi doğrultusunda İsviçre medeni yasası ya da İtalyan ceza yasası gibi Batılı ülkelerin yasaları kabul edilmiştir Fransız devrimcilerince kılık kıyafet konusunda Kemalistler kadar müdahaleci olmadıklarını zaten belirtmiştik. Nitekim Fransız Devrimi ile gelen kılık kıyafet değişiklikleri ya da hukuk reformları da zaten “medeniyet değiştirme” (Batılılaşma) amacına hizmet eden uygulamalar değildir.

Aslında Fransız devrimciler ve Jakobenlerde de, Kemalistlerin Batı medeniyetine öykünmesine benzer şekilde, Antik Yunan ve Roma kültürüne özenme

⁹⁰ Bu, Kemalistlerin bu türden özemeler taşımadığı anlamına gelmez. Ancak her iki ideolojide birincilleştirilen hedef farklıdır.

sık rastlanan bir durumdur. Nitekim Marx, *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire*'inde Jakobenlerin Roma Cumhuriyeti'ni nasıl taklit etmeye çalıştıklarını anlatır (2011: 30-31). Bu duruma birçok Fransız aydınlanmacı ve devrimci arasında İngiliz hayranlığının olduğunu ve hatta İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin yazımında ve Fransız Konvansiyon Meclisi'nin isminin koyulmasında Amerikan Devrimi'nden esinlenildiğini de ekleyebiliriz. Diğer bir deyişle Fransız Devrimi'nin uygulamaları da aslında “orijinal” değildir. Ancak gene de bu durum, Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi'nden farklı olarak bir “medeniyet değiştirme” projesi olduğu ve ütopyacılık - Batılılaşma farkı üzerinden Jakobenlerin laiklik ve sivil din uygulamalarından önemli ölçüde farklılaştığı gerçeğini değiştirmez.

Ayrıca sembollerin değiştirilmesinin kapsamı ve içeriği konusunda da önemli farklılıklar vardır. Kemalistler sadece takvim değil yazı, saat, rakamlar, ağırlık ve ölçü birimleri, soyadı gibi birçok konuda Batılılaşmacı reformlar yapmışlardır. Toplumun yaşam tarzını, dış görünümünü, dilini, alfabesini, dinlediği müziğine kadar değiştirmek ve hatta yeniden inşa etmek istemişlerdir (İnsel, 2011: 22). Aslında bir kültür devrimi yaparak “halkı yeniden yaratma” isteği Jakobenlerde de vardır (Ağaoğulları, 2011c: 25). Ancak iktidarda kaldıkları dönemin kısırlığıyla ilişkili olarak Jakobenler Kemalistler kadar kapsamlı bir reform hareketi başlat(a)mamışlardır ki başlatmış olsalar bile (ya da başlattıkları kadarıyla) ütopyacılık – Batılılaşma eksenli ayırım düşünüldüğünde Jakobenlerin kültür devriminin Kemalistlerinkinden oldukça farklı olacağı açıktır.

Jakobenizm ile Kemalizm arasında laiklik/sekülerleşme kavramları üzerinden yaptığımız kıyaslamada ortaya çıkan tablo, “Devrim ve Radikalizm” ile “Demokrasi ve Vesayet” başlıklarında ulaştığımız vargılara paraleldir. Bu iki başlıkta olduğu gibi

laikleşme konusunda da Jakobenzm ve Kemalizm arasında bazı benzerlikler olduğunu iddia etmek mümkündür. Ancak laiklik konusundaki bu benzerlik sol liberal ya da diğer paradigma sahiplerince iddia edildiği gibi “tepeden inmecilik” ya da “toplumun kendiliğindenliğine dışarıdan müdahale” ekseninde oluşan bir benzerlikten öte her iki ideolojide egemenliğin meşru kaynağının dünyevileştirilmesi, dinsel karşı iktidar odaklarına karşı tahammülsüzlük, bu bağlamda dini devletin sıkı denetimine alma, sadece kamusal alanın değil özel alanın da laikleştirilmesi/sekülerleştirilmesi ve geleneksel dine alternatif bir sivil din yaratılmasında ortaya çıkar. Dolayısıyla “tepeden inmece” olduğu için değil ama saydığımız bu hususları barındırdığı için Kemalizm’in “Jakoben laiklik anlayışı”na sahip olduğunu iddia edilebilir.

Ancak daha önceki bölümlerde gözlemlediğimiz Fransız Devrimi’nin geneline ait bazı niteliklerin Jakobenzmlerle sınırlıymış gibi düşünülmesi burada da vardır. Zira burada saydığımız niteliklere sahip bir laiklik anlayış sadece Jakobenzmlere has değil, Devrim’in özellikle 1789-1794 arasında bazı istisnalar dışında Fransız devrimcilerin paylaştığı genel bir laiklik anlayıştır. Bu bağlamda söz konusu laiklik anlayışı için “Jakoben laiklik” demek yerine “Fransız Devrimi modeli” daha uygun bir tabirdir.

Bunun yanında Jakobenzm ile Kemalizm arasında laiklik kavramı üzerinden gelişen bazı farklardan da söz etmek de mümkündür. Temel anlayış değişmese bile her iki toplumun kendine özgü koşullarıyla ilişkili olarak sekülerleşme süreçleri iki ülkede farklı biçimler alabilmiştir. Osmanlı-Türk modernleşmesinde Aydınlanma olarak tabir edilebilecek bir sürecin yaşanıp yaşanmadığı tartışması ya da Kemalist Devrim’de Fransız Devrimi’nden farklı bir şekilde karşı-devrimci bir iktidar odağı

olarak tarikatların varlığı bu eksenle değerlendirilebilir. Ayrıca Kemalistlerin başta kılık kıyafet olmak üzere kültür devrimi eksenli topluma yaptıkları dikey müdahalelerin kapsamlılığı da onları Fransız devrimciler ve Jakobenlerden ayırır. Ancak Jakobenezm ile Kemalizm arasında asıl ayırım, inşa edilen sivil dinin içeriğinde görülür. Bu bağlamda ne Jakobenlerin ahlaki vurguları, ütopyacı nitelikleri ve bu bağlamda Yüce Varlık kültü anlayışlarının Kemalistlerde, ne de Kemalistlerin güçlü milliyetçiliği, Altı Ok'u ve pozitivistiminin Jakobenlerde var olduğunu görürüz.

SONUÇ

Buraya kadarki tartışmamızda, belirli bir paradigma sorunuyla ilişkili olarak literatürde Jakobenizm ve Kemalizm arasında var olduğu iddia edilen bir takım ilişkiselliklerin sorunlu olduğunu belirttik ve mesele sınıf mücadelelerinin bir uzantısı olarak kavrandığında Jakobenizm ile Kemalizm arasında herhangi bir ilişkisellik kurulup kurulamayacağını, eğer kurulabilecekse bu ilişkiselliğin (ya da ilişkisizliğin) niteliğini ortaya çıkarmaya çalıştık.

Bunun için öncelikle, Kemalistlerin Fransız Devrimi ve Jakobenizm'e bakış açılarını (ya da bir bakış açıları olup olmadığını) anlayabilmek amacıyla onların yetiştikleri düşünsel atmosferi inceledik ve ayrıca onların kendi metinleri üzerinden birtakım analizler yapmaya çalıştık. Sonra, Kemalist modernleşmenin Fransız Devrimi gibi bir politik/siyasal devrim olup olmadığı sorusunu sorarak Kemalistlerin, Jakobenlere kıyasla ne derece "radikal devrimci" olarak nitelendirilebileceğini araştırdık. Daha sonra, literatürde "Jakoben" sözcüğünün "tepeden inmece" sözcüğüyle neredeyse eşanlamlı olarak kullanılmasından yola çıkarak bu nitelendirmenin hem Jakobenler hem de Kemalistler için ne derece geçerli olup olmadığını, her iki ideolojiyi de "demokrasi" kavramı üzerinden bir karşılaştırmaya tabi tutarak anlamaya çalıştık. Son olarak ise gene literatürde yaygın bir kullanım olan "Jakoben laiklik" tabirinden yok çıkarak bu defa da her iki ideolojinin laiklik/sekülerizm eksenli bir kıyaslamasını yaptık.

Tüm bu tartışmalar sonucunda, çalışmanın "Giriş" bölümündeki öngörümüzün büyük oranda doğrulandığını söyleyebiliriz. Zira bu çalışmanın bir sonucu olarak şunu iddia etmek mümkündür ki Jakobenizm ve Kemalizm arasında

sınırlı düzeyde benzerlikler vardır. Ancak hem Türkiye siyasetini anlamlandırmaya dönük iki temel paradigma olarak sol Kemalizm ve sol liberalizmin hem de bu iki temel paradigmadan beslenerek düşünce üreten çeşitli ideolojik söylemelerin (ulusalcılık, muhafazakarlık, İslamcılık, liberalizm vs.) Jakobenezm ve Kemalizm benzerliğine dair argümanları çok büyük oranda doğruyu yansıtmamaktadır.

İlk etapta Jakobenezm ile Kemalizm arasındaki benzerlikleri şöyle sıralamak mümkündür. Jön Türk aydınları genel olarak Fransız Devrimi düşüncesi ve Jakobenezm'e aşina oldukları gibi Kemalistler de Fransız Devrimi'ne olumlu bir bakış açısına sahiptirler. Ayrıca Kemalist modernleşme de Fransız Devrimi gibi devrimci bir süreçtir ve bu süreç tıpkı Jakobenezm iktidar dönemindeki gibi bir devrimci şiddet barındırır. Dahası Kemalistlerin ulus egemenliği ve merkezizetçilik anlayışları Jakobenezmlerle benzerdir. Her iki ideoloji de "halk için halka rağmen"ci bir "vesayetçi" anlayışa sahiptir, her ikisi de kendi iktidar dönemlerinde "devrimci diktatörlük" uygulamıştır. Bu bağlamda Selamet-i Umumiye Komitesi ve Kamu Selameti Komitesi örnekleri söz konusu benzerliği göstermesi açısından önemlidir. Laiklik/sekülerizm bağlamında ise sadece kamusal alanın değil toplumsal alanın da sekülerleştirilmesi ve bir sivil din inşa edilmeye çalışılması, Jakobenezmlerle Kemalistler arasındaki bir diğer belirgin benzerliktir. Ancak tüm bu benzerliklere rağmen Jakobenezm ile Kemalizm'in ayrışan yönleri benzeşen yönlerinden daha fazladır. Ayrıca sol Kemalist ve sol liberal literatürün bu iki ideolojinin benzeştğini iddia ettiği birçok yön de çeşitli problemler barındırmaktadır.

Bu bağlamda öncelikle şunu söyleyebiliriz ki sol Kemalist yazın, Jön Türklerin yetişme sürecinde, onlar üzerindeki Fransız Devrimi düşüncesi ve sınırlı düzeyde Jakobenezm etkisine dayanarak Kemalistlerin "Jakobenezm" olduğuna dair

peşin bir yargıya varmaktadır. Ancak bu, Kemalist aydınlar üzerindeki diğer düşünsel etkileri (ki bu etkilerin bir kısmı Fransız Devrimi'ne eleştirel bakan düşüncelerden oluşur) görmezden gelen bir bakış açısıdır. Ayrıca sol liberal literatüre ait metinlerde de olmakla birlikte özellikle sol Kemalist metinlerde ortaya çıkan ilginç bir nokta, Jakobenizm ile Kemalizm arasında bağ kurmaya özen gösterilmesine rağmen söz konusu bağın tam olarak nasıl bir bağ olduğuna dair somut örneklerle değinilmemesidir. Nitekim hem sol liberal hem de sol Kemalist paradigmada Kemalizm'in "Jakoben" olduğuna dair güçlü bir algı olmasına rağmen her iki paradigmada da nedense hiçbir şekilde Kemalistlerin kendi metinlerine bakmak ve bu metinler üzerinden Kemalistlerin "Jakoben" olup olmadığını araştırmak akla gelmemiştir. Bu aşikar görmezden gelme durumu ise hem sol liberal hem de sol Kemalist literatürdeki Kemalizm'in "Jakoben" olduğu iddiasının belirli bir önyargının sonucu olarak ortaya çıktığını akla getirmektedir. Nitekim Kemalistlerin kendi metinlerini incelediğimizde onların Fransız Devrimi'ne olumlu bir bakış açısına sahip olsalar bile Jakobenlere özel bir önem atfetmelerinin söz konusu olmadığını görürüz.

Sol liberal paradigmadaki önemli bir çelişki, hem Kemalist Devrim'in varlığının inkar edilmesi hem de Kemalistlerin tarihin belki de gördüğü en radikal devrimciler olan Jakobenlere benzetilmesidir. Bu bağlamda sol liberal paradigma, Fransız Devrimi'ni burjuva devrimlerinin denek taşı haline getirerek Kemalist modernleşmeyi bir devrim olarak isimlendirmemek için "inkılap" sözcüğünün etimolojisinden, süreklilik-kopuş ilişkilerine kadar bir dolu argüman ortaya atar. Ancak bu argümanların hiçbirisi Kemalist Devrim'in Fransız Devrimi gibi politik/siyasal bir devrim olduğu ve bu devrimin ani ve şiddetli bir dönüşüme işaret

ettiği gerçeğini değiştirmez. Ayrıca sol liberal literatür zaman zaman Jakobenzm'i "terörizm"e indirgeyerek ona muhafazakar bakış açısıyla malul bir önyargı da besler ki bu da doğru bir bakış açısı değildir.

Bu bağlamda Kemalistlerin devrimci yönleriyle Jakobenzlere benzediği iddia edilebilse bile, bu defa da sol Kemalist paradigma Kemalizm'in devrimci vasıflarını abartır. Özellikle kültürel alana odaklanan sol Kemalist paradigma, Kemalist Devrim'in kitesiz ve tepeden nitelikleriyle Fransız Devrimi'nden ve dolayısıyla da Jakobenzm'den ayrıştığı noktaları görmezden gelir. Ayrıca sol liberallerin iddia ettiğinin aksine Kemalist Devrim devrimci şiddet barındırrsa bile bu devrimci şiddet, Jakobenzlerin uyguladığı devrimci şiddetten, yoğunluğu ve yöneldiği hedefi olmak üzere iki çok önemli noktada ayrışır. Dahası özneler üzerinden yapılacak bir karşılaştırma da Kemalistlerle Jakobenzleri kalın çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Bu bağlamda Kemalist Devrim'le Fransız Devrimi arasında yapılacak kaba bir analogide, Kemalistlerin 1919-1927 arasındaki süreçte Fransız Devrimi'ndeki ılımlı devrimcilere, 1927 sonrasında ise Napolyon Bonapart döneminin öznelerine benzetilebileceği yargısına varmak mümkündür. Nitekim burada Jakobenzlere daha çok benzeyen ise İttihatçılar gibi durmaktadır.

Sol liberal literatürde başka bir sorun ise Jakobenzm'in "vesayetçilik" sözcüğüyle eş anlamlı bir şekilde Kemalizm'i niteleyici olarak kullanılmasında ortaya çıkar. Halbuki hem Jakobenzizm hem de Kemalizm vesayetçi yönler barındırrsa bile bu vesayetçilik sadece bu iki ideolojiye indirgenemez. Zira vesayetçilik, burjuva demokrasisinin doğal sonucu olan temsili sistemin temel bir niteliğidir. Ayrıca Kemalistlerin vesayetçi düşünce bağlamında Jakobenzlere öykündüklerine dair hiçbir somut örnek olmadığı gibi hem sol liberal hem de sol Kemalist literatürde yaygın

olan Rousseau ve ulus egemenliği dűşüncesi etkisi üzerinden Jakobenzm ve Kemalizm'i birbirine bağlama girişimleri de doğru yanlar barındırmakla birlikte abartılıdır. Özellikle burada Sieyes'in kuramsal etkileri göz ardı edilmektedir. Nitekim son kertede Jakobenzmlerin burjuva temsili demokrasininin vesayetçi niteliklerini aşmaya çalıştıkları ve bu bağlamda Kemalizm'e göre daha demokrat oldukları da bir gerçektir.

Burada şerif Mardin gibi bazı liberal isimlerden, "Jakoben" sözcüğünün Kemalizm'i niteleyici olarak sadece bir sıfat olarak kullanıldığı, aslında Jakobenzm'in Kemalizm'i niteleyici olarak kullanılmasının "çok yanlış yönlendirici" olduğunun kendileri tarafından da bilindiği (Mardin, 2011: 148) gibi itirazlar gelebilir. Aynı şekilde sol Kemalist literatürde de her ülkenin kendi "ilericisi" ya da devrimcisi için "Jakoben" sıfatını kullanmak yaygın olduğu ölçüde (Timur, 2011: 32) Kemalizm için "Jakoben" sıfatının kullanılmasında bir sakınca olmadığı öne sürülebilir. Ancak sol liberal literatürde Mardin gibi kelimenin sözcüksel anlamı ile "asıl" Jakobenzmler arasında bir ayrıma gidilmesinin istisnai bir örnek oluşturması bir yana, "Jakoben" sözcüğünü tarihsel bağlamından kopararak Kemalizm'i niteleyici olarak kullanmak da hem Jakobenzm'e hem de Kemalizm'e dair yanlış bir algıya yol açmıştır/açmaktadır.

Bu bağlamda sol liberal literatürün Jakobenzm'e karşı bakış açısındaki başka bir sorun ise sol Jakobenzm ile demokrat Jakobenzm'in birbirine karıştırılmasında ortaya çıkar. Sol liberal literatür, Türkiye'deki tüm cuntacı faaliyetleri "Jakobenzm" olarak damgalayarak Kemalizm'i bu eksen üzerinden eleştirir. Halbuki "cuntacılık" en fazlasından sol Jakobenzm'in yöntemsel bir niteliği olarak görülebilir ve Kemalizm'in sol Jakobenzm yöntemlerine aşına olduğu kısmen doğru olsa bile 1919-1938

arası Kemalizm için doğrudan bir “Jakoben” damgalaması abartılı gözükmektedir. Ayrıca sol liberal paradigma içerisinde Jakobenizm’in “aşağıdan”, “sivil toplumdandır”, Kemalizm’in ise “tepeden”, “devletten” kaynaklanan ideolojiler olduklarını iddia etmek de doğru değildir. Bu bakış açısının devlet-toplum ilişkilerini kavrayışının problemliliği bir yana hem Jakobenizm’in “tepeden”, hem de Kemalizm’in “aşağıdan” nitelikler gösterebildiği tarihsel örnekler azımsanmayacak sayıdadır.

Bununla birlikte, Fransız Devrimi’nin geneline ait birtakım niteliklerin Jakobenlere özgüymüş gibi gösterilmesi de hem sol liberal hem de sol Kemalist paradigmanın temel bir problemidir. Rousseau etkisi ve “vesayetçilik” başlıklarında da ortaya çıkan bu problem özellikle laiklik/sekülerizm tartışmasında daha da belirginleşir. Özellikle sol liberal literatür ve ondan beslenen muhafazakar ve İslamcı ideolojiye mensup yazarlar, “Jakoben laiklik” biçiminde bir tabir kullanarak Kemalistlerin laikle ilgili uygulamalarını sivil toplumun “kendiliğindenliğine” müdahale edildiği gerekçesiyle eleştirirler. Ancak Kemalizm ile Jakobenizm arasında kamusal alanla sınırlı kalınmayıp özel/toplumsal alanın da laikleştirilmesi anlayışı ortak olmasına rağmen bu anlayış, Jakobenlere has değil Fransız Devrimi’nin genel bir özelliğidir. Burada, Jakobenizm’in bir tür terörizme eşdeğer görülmesine benzer biçimde Kemalizm’in militan laisizmi bazı muhafazakar çevrelerde önyargıyla malul bir Jakobenizm benzetmesine yol açmış gibi gözükmektedir. Halbuki birçok hususta Jakobenizm ile Kemalizm arasında derin bir farklılığa işaret eden ütopyacılık ve Batılılaşma ayrışması üzerinden sivil din bağlamında yapılacak bir karşılaştırma, laiklik/sekülerleşme ekseninde bu iki ideoloji arasında önemli farklılıklar olduğunu gösterir.

Dolayısıyla tarihsel olarak Jakobenizm, Türk modernleşmesindeki Kemalizm'den farklı olarak Fransız modernleşmesine ait ve onun özgüllüklerini taşıyan bir ideolojidir. Türkiye siyasetine dair literatürde sol Kemalist ve sol liberal paradigmlar bu iki ideolojinin neredeyse özdeş olduğuna dair bir algı yaratmış, ancak konu sınıf mücadeleleri eksenli tartışıldığında bu iki ideolojinin bazı benzerlikleri olmasına rağmen büyük oranda ayrıştıkları gözlemlenmiştir. Bu bağlamda literatürde Kemalizm ile ilintili olarak kullanılan “Jakoben”, “Jakobenizm”, “Jakoben çağdaşlaşmacılık”, “Jakoben laiklik”, “Jakoben cumhuriyetçilik”, “Jakoben Kemalizm”, “Kemalist Jakobenizm” gibi tabirler de bazı sınırlı yönlerden doğru yanlar barındırsalar bile büyük oranda nesnel gerçeklik taşımazlar. Kemalizm “Jakoben” bazı nitelikler taşır ancak Jakobenizm'in temel özelliklerini barındıran bir ideoloji değildir.

KAYNAKÇA

I. GAZETE YAZILARI

Akyol, T., (1998, 18 Ocak), “Jakobenizm nedir?”, **Milliyet**, URL:
<http://www.milliyet.com.tr/1998/01/18/yazar/akyol.html>

Belge, M., (2009, 24 Ocak), “Jakoben/muhafazakar dengesi”, **Taraf**, URL:
<http://www.taraf.com.tr/murat-belge/makale-jakoben-muhafazakar-dengesi.htm>

Çiçek, H., (2011, 11 Temmuz), “Jakoben olmaktan başka çare yok!”, **Aydınlık**,
URL: <http://www.aydinligazete.com/yazarlar/hkmet-ccek/2234-hkmet-ccek-jakoben-olmaktan-baka-care-yok.html>

Erbil, G., (2009, 10 Aralık), “Jakobenizm ve Ekim Devrimi”, **SoL Haber Portalı**,
URL: <http://haber.sol.org.tr/yazarlar/gamze-erbil/jakobenizm-ve-ekim-devrimi-21389>

Ferşadoğlu, A., (2012, 9 Mart), “Din karşıtı jakoben laiklik”, **Yeni Asya**, URL:
http://www.yeniasya.com.tr/yazi_detay.asp?id=5657

Hanioğlu, Ş., (2013, 10 Kasım), “Atatürk ne okudu?”, **Sabah**, URL:
<http://www.sabah.com.tr/Yazarlar/hanioglu/2013/11/10/ataturk-ne-okudu>

Hocaoğlu, D., (1997, 15 Kasım), “Jakoben: Entellektüel Zorba”, **Aksiyon**, URL:
<http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/yazar-3196-jakoben-entelektuel-zorba.html>

İnsel, A., (2013, 11 Haziran), “Tayyip Erdoğan Diktatör müdür?”, **Birikim**, URL:
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=966>

Okuyan, K., (2013, 23 Ekim), “Kemalizm”, **SoL**, URL:
<http://haber.sol.org.tr/yazarlar/kemal-okuyan/kemalizm-81416>

Öngen, T., (2010, 22 Ocak), “Sınıfsal Bakış Açısı”, **BirGün**, URL:
http://95.6.27.9/writer_index.php?category_code=1264087439&news_code=1264153218&year=2010&month=01&day=22#.UuULhPuZldg

Öngen, T., (2011, 5 Ağustos), “Devlet Krizi (1)”, **BirGün**, URL:
http://95.6.27.9/writer_index.php?category_code=1264087439&news_code=1312547521&year=2011&month=08&day=05#.UuULevuZldg

Yayla, A., (2013, 19 Ekim), “Türkiye’nin Rousseau problemi”, **Yeni Şafak**, URL:
<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/atillayayla/turkiyenin-rousseau-problemi/40128>

II. MAKALELER, KİTAP BÖLÜMLERİ ve ANSİKLOPEDİ BAŞLIKLARI

Ağaoğulları, M. A., (1989), “Fransız Devrimi’nde Birey-Devlet İlişkisi (1789-1794)”, **SBF Dergisi**, C.44, S.3, URL:
http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/44/3/12_mehmet_ali_agaogullari.pdf

_____, (2003), “Fransız Devrimi’nin İlk İki Yılında Cumhuriyet Tartışmaları”, **SBF Dergisi**, C.58, S.3, URL:

http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/58/3/1_mehmet_ali_agaogullari.pdf

_____, (2011a), “Aydınlanma: Düşünceler Yumağı”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler** içinde (s.517-540), M. A. Ağaoğulları (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2011b), “Fransız Devrimi: Halk Sahneye Çıkıyor”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler** içinde (s.597-632), M. A. Ağaoğulları (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2011c), “Jakobenler ve Jakobenizm”, **Bilim ve Ütopya**, S.205, s.6-26.

Akad, M. T., (1989), “Kuvayı Milliye”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1850-1851), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Alman Emperyalizmi, İttihat ve Terakki Militarizmi ve I. Dünya Savaşı, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1826-1843), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Alpkaya, F., (2011), “Bir Yirminci Yüzyıl Akımı: ‘Sol Kemalizm’”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.477-500), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arın, T., (1989), “Jakobenizm”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Sosyalizmin Tarih Öncesi** içinde (s.2722-2723), Cilt 8, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Ateş, T., (2011), “Kemalizm ve Özgünlüğü”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.317-322), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baker, U., (1989), “Farklı Kimlikler, Ortak Kaderler: Çin, İran, Türkiye”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1842-1843), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Belge, M., (2011), “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.29-43), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Belli, M., (1989), “TKP Üzerine”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1934-1935), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berktaş, H., (1989), “Köylü Ayaklanmaları ve Oryantalizmin ‘Yok’lar Listesi”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1738-1739), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T., (1989), “20. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti ve Alman Emperyalizmi”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1820-1821), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2011), “Celal Bayar”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.546-554), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Boratav, K., (1989), “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devletçilik ve Ekonomik Yapı”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (1886-1887), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2012), “Toplumsal Sınıflar”, **Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler** içinde (s.29-40), G. Atılgan ve A. Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

Çağlar, Y., (1989), “Halkçılık-Köycülük”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1926-1927), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çaha, Ö., (1999), “Son Kalenin Çırpınışı”, **Düşünen Siyaset**, S.1, s.93-105.

Çavdar, T., (1989a), “1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Anlaşması ve Sonrası”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1794-1795), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (1989b), “Serbest Fırka”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1918-1919), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Engels, F., (2008), “Fransız Devrimi Üzerine: Marx-Engels-Lenin”, **Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler)** içinde (s.153-158), İ. Erman (çev.), Ankara: İlkeriş Yayınları.

Fransız Devrimi, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Sosyalizmin Tarih Öncesi** içinde (s.2700-2732), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gevgilili, A., (2011), “Kemalizm ve Bonapartizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.192-196), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Göral, Ö. S., (2011), “Afet İnan”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.220-227), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Işın, E., (1989), “Osmanlı Materyalizminin Tarihsel Kaynakları”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1802-1803), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

İkinci Meşrutiyet, (2013), **Wikipedia** içinde, URL: http://tr.wikipedia.org/wiki/1908_Devrimi

İlhan, A., (2011), “Kemalizm: Müdafaa-i Hukuk Doktrini”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.518-528), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

İnel, A., (1989), “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devletçilik”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal**

Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları içinde (s.1914-1915), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2011), “Giriş”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.17-27), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

İrem, N., (2004), “Jakobenizm – Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm”, **Journal of Faculty of Business**, C.5, S.2, URL: http://web.deu.edu.tr/isletme/ifddergi/web_files/52125.pdf

İtalyan Birliği – Risorgimento, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Modern Sosyalizmin Doğuşu** içinde (s.208-233), Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

Karaömerlioğlu, M. A., (2011), “Tek Parti Döneminde Halkçılık”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.272-283), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kasaba, R., (1997), “Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey** içinde (s.15-37), S. Bozdoğan ve R. Kasaba (ed.), Seattle: University of Washington Press.

Kayalı, K., (1989a), “Milli Mücadele Sırasındaki Muhalefet ve İkinci Grup”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1862-1863), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (1989b), “Kadro Hareketi”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1910-1911), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kemalist Rejim ve Kürt Ayaklanmaları, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1898-1913), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kılıçbay, M. A., (1989), “Fransız Devrimi Örneği Çerçevesinde, Burjuvazinin Burjuva Devrimlerindeki Rolü”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Sosyalizmin Tarih Öncesi** içinde (s.2718-2719), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Koç, Y., (2011), “1789 Fransız Devrimi ve 1917 Ekim Devrimi Üzerine Notlar Jakobenlik ve Bolşeviklik”, **Bilim ve Ütopya**, S.205, s.45-60.

Köker, L., (1989), “Kemalizm ve Faşizm”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1898-1899), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2011), “Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.97-118), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kurtuluş Savaşı, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1844-1865), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kurtuluş Savaşı'nda Sosyalist Hareket, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1866-1881), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kuyaş, A., (1987), "Çevirenin Önsözü", **Fransız Devrimi'ni Yorumlamak** içinde (s.5-30), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Küçük, Y., (1989), "Bir İç Savaş Örgütlenmesi Olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1828-1831), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kürkçü, E., (1989), "Mustafa Kemal: İmge ve Gerçek", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1902-1903), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Laçiner, Ö., (1989), "Türkiye'de Faşist Hareket (1960'a kadar)", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye'de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1938-1939), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Larrere, C., (2003), "Rousseau, Jean-Jacques", **Siyaset Felsefesi Sözlüğü** içinde (s.724-734), P. Raynaud ve S. Rials (ed.), E. Ergun (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Lenin, V. I., (2008), “Fransız Devrimi Üzerine: Marx-Engels-Lenin”, **Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler)** içinde (s.153-158), İ. Erman (çev.), Ankara: İlkeriş Yayınları.

Maraşo, E., (2011), “Zincire Vurulamayan Enerji”, **Bilim ve Ütopya**, S.205, s.1.

Mardin, Ş. (2006), “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1** içinde (s.35-77), İstanbul: İletişim Yayınları.

Marmara, S., (1989), “Osmanlı’da Sanayi Devrimi Etkileri”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1788-1789), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K., (2008), “Fransız Devrimi Üzerine: Marx-Engels-Lenin”, **Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler)** içinde (s.153-158), İ. Erman (çev.), Ankara: İlkeriş Yayınları.

Ortaylı, İ., (1989), “Osmanlı’da Ulusalcılık”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1798-1799), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Osmanlı Devleti’nde Toplumsal Mücadeleler, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1726-1789), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parla, T., (2011), “Kemalizm Türk Aydınlanması mı?”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.313-316), A. İnsel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Raynaud, P., (2003), “Fransız Devrimi”, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü** içinde (s.338-348), P. Raynaud ve S. Rials (ed.), N. K. Sevil (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Sakaoğlu, N., (1989), “Osmanlı Devleti’nde Yönetim”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1756-1757), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sezgin, Ö., (1989), “Türk Kurtuluş Savaşı ve Dinsel İdeolojinin Siyasal Yenilgisi”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1864-1865), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Skocpol, T., Triemberger, E. K., (1994), “Revolutions and The World-Historical Development of Capitalism”, **Social Revolutions in the Modern World** içinde (s.121-138), Cambridge: Cambridge University Press.

Sosyalizmi Hazırlayan Koşullar, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Modern Sosyalizmin Doğuşu** içinde (s.16-47), Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

Şahintürk, H., (1989), “İttihat ve Terakki”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1810-1811), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tanzimat ve Batılılaşma, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1790-1825), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tek Parti Diktatörlüğü, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1914-1939), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Timur, T., (2011), “Sivil Toplum, Jakobenler ve Devrim”, **Bilim ve Ütopya**, S.205, s.27-33.

_____, (2012), “Laiklik”, **Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler** içinde (s.139-154), G. Atılgan ve A. Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

Tunçay, M., (2011), “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.92-96), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türkiye’de Burjuva Cumhuriyeti, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1882-1897), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Uslu, A., (2012), “Demokrasi”, **Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler** içinde (s.123-137), G. Atılgan ve A. Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

Uyar, H., (2011), “Mahmut Esat Bozkurt”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.214-219), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ümitli, K., (1989), “Uluslaşma Sürecinde Kemalist İnkılaplar”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1922-1923), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ünder, H., (2011), “Atatürk İngesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.138-155), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ütopycı Sosyalizm, (1989), **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Sosyalizmin Tarih Öncesi** içinde (s.2734-2760), Cilt 8, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalçınkaya, A., (2011), “Devlet, Ne Seninle Ne Sensiz!”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler** içinde (s.359-360), M. A. Ağaoğulları (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalman, L. G., (2002), “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Devlet ve Burjuvazi: Rölavist Bir Paradigma mı Hegemonya Stratejisi mi?”, **Praksis**, S.5, URL: <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/005-Yalman2.pdf>

_____, (2012), “Devlet”, **Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler** içinde (s.69-85), G. Atılğan ve A. Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

Zürcher, E. J., (1989), “Tekakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-25)”, **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi: Türkiye’de Toplumsal Mücadelelerin Tarihsel Kaynakları** içinde (s.1890-1891), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2011), “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm** içinde (s.44-55), A. İnel (ed.), Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

III. KİTAPLAR ve ANSİKLOPEDİLER

Ahmad, F., (2009), **Modern Türkiye’nin Oluşumu**, Y. Alogan (çev.), İstanbul: Kaynak Yayınları.

_____, (2013), **İttihat ve Terakki (1908-1914)**, N. Yavuz (çev.), İstanbul: Kaynak Yayınları.

Ağaoğlu, A., (1933), **Devlet ve Fert**, İstanbul: Sanayiinefise Matbaası.

Ağaoğulları, M. A., Köker, L., (2008), **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi.

_____, (2009), **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, M. A., Ergün, R., Zabcı, F. Ç., (2009), **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, M. A., (2010), **Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi.

_____ (ed.), (2011d), **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Y. (ed.), (2005), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Alkan, M. Ö. (ed.), (2009), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

Alpar, C. (ed.), (1978, 1979 ve 1980), **Kadro: Aylık Fikir Mecmuası (tıpkı basım)**, 3 Cilt, Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi (özgün eser 1932-1935 arasını kapsamaktadır).

Anderson, P., (1974), **Lineages of the Absolute State**, London: NLB.

Aster, E. V., (2004), **Fransız İhtilali'nin Siyasi ve Sosyal Fikirleri**, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Atatürk, M. K., (1998), **Atatürk'ün Resmi Yayınlarına Girmemiş Söylev Demeç Yazışma ve Söyleşileri**, Sadi Borak (ed.), İstanbul: Kaynak Yayınları (demeçler 1903 - 1937 arasını kapsamaktadır).

_____, (2006a), **Nutuk: 1919 – 1927**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi (özgün eser 1927 tarihlidir).

_____, (2006b), **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I: 1919 – 1938**, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.

_____, (2006c), **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II: 1906 – 1938**, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.

_____, (2006d), **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III: 1918 – 1937**, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.

Atılğan, G., Aytekin, A. (ed.), (2012), **Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler**, İstanbul: Yordam Kitap.

Aulard, A., (2011), **Fransız İnkılabının Siyasi Tarihi: Demokrasinin ve Cumhuriyetin Kaynakları ve Gelişmesi 1789 – 1804**, N. Poroy (çev.), 3 Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları (özgün eser 1901 tarihlidir).

Avcıoğlu, D., (1998), **Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın**, Cilt 1, İstanbul: Tekin Yayınevi (özgün eser 1968 tarihlidir).

_____, (2002), **Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın**, Cilt 2, İstanbul: Tekin Yayınevi (özgün eser 1968 tarihlidir).

Aydemir, Ş. S., (2011), **İnkılap ve Kadro**, İstanbul: Remzi Kitabevi (özgün eser 1932 tarihlidir).

_____, (2012a), **Tek Adam: Mustafa Kemal 1881 – 1919**, Cilt 1, İstanbul: Remzi Kitabevi.

_____, (2012b), **Tek Adam: Mustafa Kemal 1919 – 1922**, Cilt 2, İstanbul: Remzi Kitabevi.

_____, (2012c), **Tek Adam: Mustafa Kemal 1922 – 1938**, Cilt 3, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aykut, Ş., (2008), **Kamalizm (CHP Programının İzahı)**, İstanbul: Kaynak Yayınları (özgün eser 1936 tarihli).

Babeuf, G., (2001), **Devrim Yazıları**, S. Eyüboğlu ve V. Günyol (çev.), Yer ismi yok: Cumhuriyet.

Balcı, A., (2011), **Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler**, Ankara: Pegem Kitabevi.

Başkaya, F., (2004), **Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş**, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.

Belge, M., (2012), **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Berkes, N., (1993), **Atatürk ve Devrimler**, İstanbul: Adam Yayıncılık.

_____, (2011), **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul: YKY (özgün eser 1964 tarihli).

Bora, T. (ed.), (2009), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2012), **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Boratav, K., (2012), **Türkiye İktisat Tarihi 1908 – 2009**, Ankara: İmge Kitabevi.

- Bookchin, M., (2012), **Devrimci Halk Hareketleri Tarihi: Köylü İsyanlarından Fransız Devrimine**, Cilt 1, S. Ata (çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bozdoğan, S., Kasaba, R. (ed.), (1997), **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, Seattle: University of Washington Press.
- Bozkurt, M. E., (2008), **Atatürk İhtilali I-II**, İstanbul: Kaynak Yayınları (özgün eser 1940 tarihlidir).
- Bruinessen, M. V., (2010), **Kürdistan Üzerine Yazılar**, B. Peker et al. (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, A., (2012), **Felsefeye Giriş**, Ankara: Say Yayınları.
- Çaha, Ö., (2008), **Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi**, İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Çiğdem, A. (ed.), (2006), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demirel, A., (2011), **Birinci Meclis’te Muhalefet: İkinci Grup**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Edip, E., (2012), **Kara Kitap: Milleti Nasıl Aldattılar? - Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar?**, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Engin, M. S., (1938a), **Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal**, Cilt 1, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

_____, (1938b), **Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal**, Cilt 2, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

_____, (1939), **Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Kültür İnkılabı ve Kemalizmin Başka Rejimlerle Mukayesesi**, Cilt 3, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Erdoğan, M. (ed.), (2005), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Liberalizm**, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları.

Furet, F., (1989), **Fransız Devrimi’ni Yorumlamak**, A. Kuyaş (çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Gaxotte, P., (1969), **Fransız İhtilali Tarihi**, S. Tiryakioğlu (çev.), İstanbul: Varlık Yayınevi.

Giddens, A., (2005), **Sosyoloji**, H. Özel et al. (çev.), Ankara: Ayraç Yayınevi.

Göze, A., (2007), **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul: Beta Yayın Dağıtım.

Guerin, D., (1986), **Fransa’da Sınıf Mücadelesi 1793-1795**, Y. Alogan (çev.), İstanbul: Yazın Yayıncılık.

Gültekingil, M. (ed.), (2008), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Günyol, V. (ed.), (1989), **Robespierre / Saint-Just / Marat / Danton / Babeuf: Devrim Yazıları**, V. Günyol et al. (çev.), İstanbul: Belge Yayınları.

- Hampsher-Monk, I., (2004), **Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler**, N. Arat et al. (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Heywood, A., (2007), **Siyaset**, B. B. Özipek et al. (çev.), Ankara: Adres Yayınları.
- Hobsbawm, E. J., (2008), **Fransız Devrimi'ne Bakış: İki Yüz Yıl Sonra Marseillaise'in Yankıları**, O. Akınhay (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- _____, (2012), **Devrim Çağı: 1789 – 1848**, M. S. Şener (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- İlhan, A., (2012), **Hangi Atatürk**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnan, A., Atatürk, M. K., Peker, R., (1998), **Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün El Yazıları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları (özgün eser 1930 tarihlidir).
- İnsel, A. (ed.), (2011), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyder, Ç., (2011), **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kocabaşoğlu, U. (ed.), (2007), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, Cilt 3 , İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçük, Y., (2006), **Türkiye Üzerine Tezler**, 5 Cilt, İstanbul: Salyangoz Yayınları (özgün eser 1978 – 1991 tarihleri arasında yayımlanmıştır).
- Küçükömer, İ., (2012), **Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul: Profil Yayıncılık (özgün eser 1969 tarihlidir).

Laçiner, Ö. (ed.), (2009), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, Cilt 9, İstanbul: İletişim Yayınları.

Le Bon, G., (2009), **Kitleler Psikolojisi**, H. İlhan (çev.), Ankara: Alter Yayıncılık (özgün eser 1895 tarihli).

Lewis, B., (2011), **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, B. B. Tuna (çev.), Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Maintenant, G., (2005), **Jakobenler**, İ. Yerguz (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş., (2011), **Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K., (2009), **Yahudi Sorunu**, Sol Yayınları Yayın Kurulu (çev.), Ankara: Sol Yayınları (özgün eser 1843 tarihli).

_____, Engels, F., (2010), **Alman İdeolojisi [Feuerbach]**, S. Belli (çev.), Ankara: Sol Yayınları (özgün eser 1845 tarihli).

_____, (2011a), **Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i**, T. Bora (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları (özgün eser 1852 tarihli).

_____, (2011b), **Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı**, S. Belli (çev.), Ankara: Sol Yayınları (özgün eser 1859 tarihli).

McNeill, W. H., (2006), **Dünya Tarihi**, A. Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Mert, N., (1994), **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce**, Ankara: Bağlam Yayıncılık.

- Moore, B., (2012), **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü**, Ş. Tekeli ve A. Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi (özgün eser 1966 tarihlidir).
- More, T., (1992), **Utopia**, M. Urgan, S. Eyuboğlu ve V. Günyol (çev.), Yer ismi yok: Cem Yayınevi (özgün eser 1516 tarihlidir).
- Okuyan, K., (2013), **Türkiye Solunun Yurtseverlik Sınavı**, İstanbul: Yazılıma Yayınevi.
- Parla, T., (2008a), **Türkiye’de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk’ün Nutku**, Cilt 1, İstanbul: Deniz Yayınları.
- _____, (2008b), **Türkiye’de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri**, Cilt 2, İstanbul: Deniz Yayınları.
- _____, (2008c), **Türkiye’de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u**, Cilt 3, İstanbul: Deniz Yayınları.
- Peker, R., (1984), **İnkılap Dersleri**, İstanbul: İletişim Yayınları (özgün eser 1935 tarihlidir).
- Raynauld, P., Rials, S., (2003), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, E. Ergun et al. (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Robespierre, M., (1975), **Devrimin Bağrından**, V. Günyol (çev.), İstanbul: Çan Yayınları.
- _____, (2007), **Virtue and Terror**, New York: Verso Books.

_____, (2008), **Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler)**, Ankara: İlkeriş Yayınları.

Rousseau, J. J., (2005), **Ekonomi Politik**, İ. Birkan (çev.), Ankara: İmge Kitabevi (özgün eser 1755 tarihlidir).

_____, (2010), **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, R. N. İleri (çev.), İstanbul: Say Yayınları (özgün eser 1754 tarihlidir).

_____, (2012), **Toplum Sözleşmesi**, V. Günyol (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (özgün eser 1762 tarihlidir).

Sander, O., (2006), **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e**, Ankara: İmge Kitabevi.

Sarıca, M., (1970), **100 Soruda Fransız İhtilali**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

_____, (1980), **100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Savran, S., (2011), **Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri: 1908-1980**, Cilt 1, İstanbul, Yordam Kitap.

Sieyes, E. J., (2005), **"Üçüncü sınıf" Nedir?**, İ. Birkan (çev.), Ankara: İmge Kitabevi (özgün eser 1789 tarihlidir).

Skocpol, T., (2004), **Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi**, S. E. Türközü (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Soboul, A., (1989), **Fransız Devrimi'nin Kısa Tarihi**, İ. Yarkın (çev.), İstanbul: İnter Yayınları.

Tanilli, S., (2007a), **Dünyayı Değiştiren 10 Yıl: Fransız Devrimi Üstüne (1789-1799)**, İstanbul: Alkım Yayınevi.

_____, (2007b), **Fransız Devrimi'nden Portreler**, İstanbul: Alkım Yayınevi.

Tanör, B., (2010), **Kurtuluş Kuruluş**, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Tekinalp, M., (1998), **Kemalizm**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları (özgün eser 1936 tarihlidir).

Tilly, C., (2005), **Avrupa'da Devrimler (1492-1992)**, Ö. Arıkan (çev.), İstanbul: Literatür Yayınları.

Timur, T., (2008), **Türk Devrimi ve Sonrası**, Ankara: İmge Kitabevi.

Tocqueville, A., (2004), **Eski Rejim ve Devrim**, T. Ilgaz (çev.), Ankara: İmge Kitabevi (özgün eser 1856 tarihlidir).

Tolan, B., (1991), **Toplum Bilimlerine Giriş: Sosyoloji ve Sosyal Psikoloji**, Ankara: Adım Yayıncılık.

Toynbee, A. J., Kirkwood, K. P., (2009), **Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu**, K. Yargıcı ve N. Uğurlu (çev.), İstanbul: Örgün Yayınevi (özgün eser 1926 tarihlidir).

Triemberger, E. J., (1978), **Revolution From Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru**, New Jersey: Transaction Books.

Tunaya, T. Z., (2011), **Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi**, Cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunçay, M. (ed.), (2011), **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ**, Cilt 2, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Turan, Ş., (1999), **Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Tüfekçi, G. D. (ed.), (1983), **Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar: Özel işaretleri, uyarıları ve düştüğü notlar ile**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Wallerstein, I., (2011), **Dünya-Sistemleri Analizi: Bir Giriş**, E. Abadoğlu ve N. Ersoy (çev.), İstanbul: bgst Yayınları.

Wood, E. M., (2003), **Sermaye İmparatorluğu**, S. Oğuz (çev.), Ankara: Epos Yayınları.

Yalçınkaya, A., (2011), **Mazerete Mahal Yok: Sosyal Bilimler Öğrencileri İçin Eğlenceli(k) Bir Ödev, Lisansüstü Öğretim ve Tez Kılavuzu**, Siyasal Kitabevi: Ankara.

Yetkin, Ç., (2011), **Karşı Devrim: 1945 – 1950**, Ankara: Kilit Yayınevi.

Zürcher, E. J., (2003), **Milli Mücadelede İttihatçılık (1905 – 1926)**, N. Salihoğlu (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2010), **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Y. Saner (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

IV. RÖPORTAJ, SÖYLEŞİ ve BELGESELLER

Alkan, M., Erdem, H., Koçak, C., (2011-2013), **Eski Defterler: Tarih - Söyleşi** [Televizyon Programı], URL: <http://www.ahaber.com.tr/webtv/program/eski-defterler?&search=&page=10>

Aysever, E., (2014), “Zafer Toprak, Enver Aysever’in Sorularını Yanıtladı”, **Aykırı Sorular** [Televizyon Programı], URL: <http://tv.cnnturk.com/video/2014/02/11/programlar/aykiri-sorular/zafer-toprak-enver-ayseverin-sorularini-yanitladi-aykiri-sorular-10-02-2014/2014-02-10T2045/>

Dündar, C., (Yönetmen/Senaryo yazarı), (2008), **Mustafa** [Belgesel], NTV – Ko’medya ortak yapımı.

Maraşo, E., (2011), “Jakobenlikten, Devrimcilikten Başka Çare Yok”, Prof. Dr. Sina Akşin’le röportaj, **Bilim ve Ütopya**, S.205, s.33-45.

Wajda, A., (Yönetmen), (1983), **Danton** [Film], France: Gaumont.

ÖZET

“Jakoben”, “Jakobenizm”, “Jakoben çağdaşlaşmacılık”, “Jakoben laiklik”, “Jakoben cumhuriyetçilik”, “Jakoben Kemalizm”, “Kemalist Jakobenizm” gibi tabirler Türk siyasal düşüncesinde hem çeşitli köşe yazarları hem de bilimsel/akademik makale yazarlarınca sıklıkla kullanılmaktadır. Nitekim bu kullanımlarla da ilişkili olarak Türkiye siyasetine dair literatürde Kemalizm’in Jakobenizmle benzeştiğine dair güçlü bir algı vardır. Özellikle sol Kemalizm ve sol liberalizm olarak isimlendirebileceğimiz iki temel paradigma, hem Türk modernleşmesini analiz etmede önemli bir işlev görmekte hem de Jakobenizm ve Kemalizm’in benzeştiği yönündeki algıyı sürekli olarak yeniden üretmektedir.

Diğer taraftan tüm bu algıya ve yeniden üretime rağmen literatürde Jakobenizm ile Kemalizm arasındaki benzerlikler ve farklılıklar bilimsel bir araştırma konusu haline getirilmemiş, konu çoğu zaman bilimsellikten uzak yayınların tekeline bırakılmıştır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu kapatarak Jakobenizm ile Kemalizm’i kuramsal-analitik bir karşılaştırmaya tabi tutmayı amaçlamakta, Türkiye modernleşmesini tarihsel materyalist bir perspektiften sınıf mücadelelerinin bir sonucu olarak kavrayarak sol Kemalist ve sol liberal paradigmanın argümanlarını tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda Kemalistlerin Jakobenleri nasıl anlamlandırdıklarına dönük bir metin incelemesine müteakiben, literatürde Kemalizm’in Jakobenizm’le benzeştiğine dair algıda üç önemli eksen oluşturulan “devrim”, “demokrasi” ve “laiklik” kavramları üzerinden yapılan bir tartışma sonucunda çalışma, Kemalizm ile Jakobenizm’in bazı sınırlı benzerlikler taşımakla birlikte büyük oranda ayrıştığı argümanını savunmaktadır.

ABSTRACT

Words and phrases as “Jacobin”, “Jacobinism”, “Jacobin modernization”, “Jacobin laicism”, “Jacobin republicanism”, “Jacobin Kemalism”, “Kemalist Jacobinism” are used frequently by several columnists and academicians in Turkish political thought literature. Related with these usages, there is a strong perception that Jacobinism and Kemalism are quite similar ideologies. Especially two main paradigms that can be called as “left Kemalist” and “left liberalism”, both playing an important role at analyzing Turkish modernisation and re-producing the perception that Jacobinism and Kemalism are similar ideologies in the literature.

On the other hand, contrary to the existence of this perception and re-production, theoretical similarities and differences between Jacobinism and Kemalism remain as a ignored subject in academic community. In this context, this dissertation aims to fill this gap, brings into question both left Kemalist and left liberal arguments about the issue and tries to compare and contrast Jacobinism and Kemalism in a theoretical-analytical framework by analyzing Turkish modernisation as a outcome of class conflict from historical materialist perspective. For his purpose, after a text analysis that aims to understand how Kemalists evaluate Jacobinism, discussion is maintained over three major concepts that cause the perception of Jacobin-Kemalist similarity: “revolution”, “democracy” and “laicism”. In conclusion, the dissertation argues that however there are some similarities between Jacobinism and Kemalism, differences mostly outweigh to the similarities.