

DEVLETİN GÖLGESİNDEKİ CUMHURİYET: KEMALİZM

İmdat Demir — Filozof Kirpi

ÖZET

Bu çalışma, Kemalizm'i 1923'te birdenbire ortaya çıkmış kapalı bir doktrin olarak değil; Tanzimat, İttihatçılık, pozitivizm, askerî-bürokratik seçkincilik ve merkezîleşme mirası içinde doğmuş bir devlet aklı olarak inceler. Cumhuriyet'in bağımsızlık, hukuk birliği, kadın hakları, eğitim, sanayileşme ve çağdaşlaşma alanlarında yarattığı tarihî dönüşümleri teslim ederken, bu dönüşümlerin çoğulculuk, özgürlük ve toplumsal rıza yerine çoğu zaman yukarıdan müdahale ve vesayet yoluyla gerçekleştirildiğini savunur. Tek parti rejimi, Takrir-i Sükûn, İstiklâl Mahkemeleri ve muhalefetin tasfiyesi; "makbul vatandaş" üretimi, Türkleştirme, iskân ve kimlik politikaları; lâikliğin din özgürlüğünden çok dinin devlet denetimine alınması; dil, tarih, eğitim ve sanat üzerinden yürütülen kültürel mühendislik çalışmanın temel eleştirisi alanlarını oluşturur. Metin ayrıca halkçılığın sınıf çatışmasını örten yapısını, devletçiliğin sanayileştirici fakat paternalist karakterini ve 1960'tan itibaren ordunun, yargının, üniversitenin ve bürokrasinin Kemalizmi vesayetçi bir rejim diline dönüştürmesini tartışır. 12 Eylül ve 28 Şubat, Atatürkçülüğün anayasa, kışla, mahkeme ve üniversite eliyle resmî sadakat düzenine çevrildiği dönemler olarak değerlendirilir. AKP iktidarı askerî Kemalist vesayeti geriletmiş, ancak çoğulcu demokrasi yerine yürütme merkezli yeni bir otoriterlik üretmiştir. Böylece gardiyan değişmiş, fakat devletin yurttaş güvensiz mimarisi bütünüyle değişmemiştir. Çalışma, Kemalizmi yalnız karanlık bir diktatörlük veya kusursuz bir aydınlanma devrimi olarak okumayı reddeder; başarılarla bedelleri, niyetlerle sonuçları ve hukukî söylemle toplumsal tecrübeyi birlikte tartar. Sonuçta klasik Kemalizmi, post-Kemalizmi ve post-post-Kemalizmi aynı eleştirisi masasına yatırarak Türkiye'nin temel sorununun yalnız Kemalizm değil, devleti yurttaştan üstün gören ve toplumu sürekli terbiye edilecek bir kitle sayan kalıcı vesayet kültürü olduğunu ileri sürer. Gerçek Cumhuriyet ise kurucuları kutsallaştırmadan, başarılarını ve yanlışlarını konuşabilen özgür, eşit ve haysiyet sahibi yurttaşların ortak demokratik düzeni olmalıdır.

1. Bir İdeolojinin Doğum Odası: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kemalizm'in Soykütüğü

Kemalizm'i anlamamanın ilk şartı, onu 29 Ekim 1923 sabahı gökten inmiş, altı maddesi önceden hazırlanmış yekpare bir ideoloji olarak görmemektir. Cumhuriyet ilân edildiğinde ortada henüz bütün kavramları tamamlanmış, sınırları çizilmiş ve kendi adını edinmiş bir "Kemalizm" yoktu. Ortada savaş kazanmış askerî-siyasî bir kadro, çökmüş bir imparatorluğun enkazı, parçalanma korkusuyla sertleşmiş bir devlet aklı ve hızla kurulmak istenen yeni bir egemenlik merkezi vardı. Kemalizm daha sonra, bu kadronun kararlarının, inkılâplarının ve devlet pratiğinin geriye doğru düzenlenmesiyle doktrine dönüştürüldü. Altı ilkenin parti programında belirginleşmesi 1931'i, anayasal devlet sıfatı hâline gelmesi ise 1937'yi buldu. Bu çıplak kronoloji

bile bize şunu söyler: Önce iktidar ve uygulama vardı; ideoloji, önemli ölçüde bu uygulamaların sistemleştirilmiş açıklaması olarak geldi.

Bu nedenle Kemalizm'in doğum odası yalnızca Ankara değildir. O odanın duvarları Tanzimat'ta örülmüş, pencereleri Mekteb-i Harbiye ve Mekteb-i Tıbbiye'de açılmış, havası Jön Türklerin sürgün gazetelerinde dolaşmış, tavanı İttihat ve Terakki döneminde merkezleşmiş, kapısı Millî Mücadele ile Cumhuriyet'e açılmıştır. Kemalizm, Osmanlı'ya karşı kurulmuş olmasına rağmen Osmanlı modernleşmesinin dışında değildir. Bilakis devlet eliyle toplumu dönüştürme fikrini, merkezî bürokrasinin kurtarıcı rolünü ve "halk henüz hazır değilse devlet onu hazırlamalıdır" kanaatini geç Osmanlı reformculuğundan devralmıştır. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan çizgide değişen, devletin toplumu yukarıdan biçimlendirme arzusu değil; bu biçimlendirmenin meşruiyet dili ve hedeflediği insan tipidir.

Tanzimat yöneticisi imparatorluğu kurtarmak için hukuk, ordu, maliye ve eğitim kurumlarını yeniden düzenliyordu. Jön Türk, aynı kurtuluşu anayasa, bilim, millet ve ilerleme kavramlarıyla arıyordu. İttihatçı ise devletin çözülmesini önlemek için merkezleşmeyi, milliyetçiliği, örgütlü siyaseti ve gerektiğinde zor kullanımını meşru görüyordu. Cumhuriyetçi kadro bu mirası devraldığında artık kurtarılacak çok milletli bir imparatorluk değil, kurulacak homojen bir ulus-devlet vardı. Böylece eski devlet kurtarma refleksi, yeni millet yaratma seferberliğine dönüştü. Devlet yine özneydi; toplum ise üzerinde çalışılacak ham madde. Saltanatın kaldırılması özneyi bütünüyle değiştirmede, öznenin adını değiştirdi: Hanedanın yerine millet geçti; fakat milletin ne olduğuna, nasıl yaşayacağına ve hangi istikamette ilerleyeceğine karar verme yetkisi büyük ölçüde yeni seçkinlerin elinde kaldı.

Jön Türk düşüncesinin Kemalist zihniyete bıraktığı en kuvvetli damarlardan biri pozitivistizmdir. Burada pozitivistizm yalnızca bilime değer vermek demek değildir. Bilimin toplumu yönetebilecek tek güvenilir akıl olduğuna, toplumun da uzmanlar eliyle düzenlenebilecek bir organizmaya benzediğine dair siyasî bir inançtır. Auguste Comte'un "düzen ve ilerleme" formülü, Osmanlı aydınları için felsefî bir meraktan ziyade devletin dağılmasına karşı reçete hâline gelmişti. Ahmet Rıza gibi İttihatçı düşünürlerde pozitivistizm, merkezleşme ve toplumsal disiplinle birleşti. Bu damar Cumhuriyet'e "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" cümlesinin aydınlık yüzüyle taşındı; fakat o cümlelerin gölgesinde şu tehlike de büyüdü: Bilimin hakikati ile iktidarın tercihi birbirine karıştırıldığında siyasî muhalefet bilgisizlik, gelenek gerilik, itiraz ise toplumsal hastalık gibi görülebilir.

Kemalist seçkinciliğin kaynağı tam burada aranmalıdır. Yeni rejimin kadroları kendilerini yalnızca hükûmet eden siyasetçiler olarak değil, tarihi hızlandıran bir öncü zümre olarak gördüler. Onların gözünde millet, egemenliğin teorik sahibiydi; fakat modernliğin henüz yeterince eğitilmiş, seküler ve rasyonel taşıyıcısı değildi. Bu nedenle halk adına hareket etmek ile halkın iradesine tâbi olmak arasında sürekli bir gerilim doğdu. "Millî egemenlik" söylemi güçlüydü; fakat egemenliğin kullanılması, seçkinlerin tarif ettiği millî hedeflerle sınırlandırılıyordu. Halkın iradesi inkılâplarla uyuşturduğu sürece kutsaldı; uyuşmadığında cehaletin, taassubun veya gericiliğin belirtisi sayılabiliyordu. Vesayetçi zihniyet, ordunun siyasete açık müdahalesinden çok önce burada, halkın siyasî reşitliğinden duyulan kuşkuda filizlendi.

Bununla birlikte Millî Mücadele yıllarını doğrudan tek parti Kemalizmiyle özdeşleştirmek tarihî bir sahtekârlık olur. 1920'de açılan Büyük Millet Meclisi, farklı siyasî, dinî, bölgesel ve toplumsal eğilimleri aynı çatı altında toplayan olağanüstü bir mücadele meclisiydi. 1921 Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu, egemenliği kayıtsız şartsız millete veriyor; yasama ve yürütme yetkisini millet adına Mecliste topluyordu. TBMM'nin kendi arşiv çalışması da metnin aylar süren görüşmeler ve yoğun müzakereler sonucunda kabul edildiğini gösterir. Bu çoğulluk elbette çağdaş liberal demokrasi değildi; fakat daha sonra kurulacak tek merkezli parti-devlet yapısından daha hareketli, daha tartışmalı ve daha açık bir siyasî alandı.

Tam da bu nedenle 1921'in Meclis merkezli çoğulluğu ile 1930'ların doktriner Kemalizmi arasındaki mesafe önemlidir. Millî Mücadele, birbirinden farklı unsurların işgale karşı kurduğu zorunlu bir ittifaktı. Cumhuriyet'in kurucu kadrosu ise zaferden sonra bu ittifakı kalıcı çoğulculuğa çevirmek yerine siyasî merkezi tekleştirmeyi tercih etti. Savaş sırasında ihtiyaç duyulan geniş meşruiyet, barış döneminde daraltıldı. Dün aynı cephe de bulunan muhafazakârlar, eski İttihatçılar, yerel eşraf, dinî çevreler ve bağımsız mebuslar; yeni rejimin yönünü belirleme hakkına eşit ölçüde sahip aktörler olarak değil, denetlenmesi veya tasfiye edilmesi gereken muhtemel rakipler olarak görülmeye başladı. Cumhuriyet'in trajedisi burada doğdu: Kurtuluşu mümkün kılan çoğulluk, kuruluşun güvenlik kaygısına kurban edildi.

1924 Anayasası bu geçişin bütün çelişkilerini üzerinde taşıyor. İlk metin, Türkiye Devleti'ni bir cumhuriyet olarak tanımlar; egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğunu ve Meclisin millet adına bu egemenliği kullandığını söyler. Fakat aynı metin devletin dinini İslâm olarak kaydeder ve seçme-seçilme haklarını başlangıçta erkek yurttaşlarla sınırlar. Bu tablo, 1924'te henüz tamamlanmış bir lâik Kemalist doktrin bulunmadığını açıkça gösterir. Rejim, bir yandan Osmanlı siyasal meşruiyetinden kopuyor, diğer yandan yeni toplumla bağını tamamen kesmemek için eski dilin bazı unsurlarını muhafaza ediyordu. 1928'de devletin dini hükmü çıkarılacak, 1937'de ise cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, lâiklik ve inkılâpçılık anayasanın ikinci maddesine yerleştirilecekti. Kemalizm tek hamlede doğmadı; iktidarın adım adım sertleşen ve kendisini hukuk içine yerleştiren yürüyüşüyle kuruldu.

Altı Ok da felsefî bir sistemin kusursuz parçaları değildir. Cumhuriyetçilik hanedan egemenliğine karşı millî egemenliği; milliyetçilik imparatorluk çoğulluğuna karşı ulus-devleti; halkçılık sınıf çatışmasına karşı dayanışmacı toplumu; devletçilik sermaye yetersizliğine karşı kamusal iktisadî müdahaleyi; lâiklik dinî otoriteye karşı dünyevî hukuku; inkılâpçılık ise yapılan dönüşümlerin korunmasını ifade ediyordu. Bu ilkeler kendi aralarında her zaman uyumlu değildi. Halkçılık eşitlikten söz ederken seçkincilik halkı vesayet altında tutabiliyor; cumhuriyetçilik millî egemenliği savunurken tek parti siyaseti egemenliğin örgütlenmesini daraltabiliyor; lâiklik dini siyasetten ayırma iddiasıyla hareket ederken dini devlet bürokrasisinin kontrolüne alabiliyordu. İdeolojinin gücü de zaafı da buradaydı: Esnekliği sayesinde hemen her politikayı içine alabilirdi, fakat aynı nedenle açık ve sınanabilir bir siyaset teorisine dönüşemedi. CHP'nin 1931 programında sınıf mücadelesi yerine toplumsal düzen, dayanışma ve sınıf çıkarlarının uyumlulaştırılması hedefinin öne çıkarılması bu organik toplum anlayışını açıkça gösterir.

Kemalizm'in düşünsel bileşiminde Ziya Gökalp'in özel bir yeri vardır. Gökalp doğrudan Cumhuriyet programının tek mimarı değildi; fakat kültür ile medeniyet arasında kurduğu ayırım, millî toplumu organik bir bütün sayan dayanışmacılığı ve toplumsal sınıfları çatışan güçler olarak değil, aynı millî bedenin işlevsel uzuvları gibi düşünmesi yeni rejime kullanışlı bir dil sundu. Bu dil sayesinde Batı'nın tekniği ve kurumları alınırken "millî öz"ün korunabileceği varsayıldı. Fakat millî özün kim tarafından tanımlanacağı sorusu cevapsız bırakıldı. Devlet bu boşluğu doldurduğunda kültür, toplumun kendiliğinden ürettiği canlı hafıza olmaktan çıkıp bakanlıklar, okullar, kongreler ve resmî tarih tezleri eliyle düzenlenen bir idare alanına dönüştü. Dayanışma fikri de sınıfsal ve kültürel çatışmaları çözmek yerine onları görünmezleştirmenin ideolojik perdesi olabildi.

Askerî okul kökenli kurucu kadronun zihniyeti de yalnızca biyografik bir ayrıntı değildir. İmparatorluğun ardı ardına savaşlar, isyanlar ve toprak kayıpları yaşadığı bir çağda yetişen subay için siyaset, çoğu kez varlık-yokluk meselesiydi. Emir-komuta, sürat, disiplin, birlik ve tehdit algısı savaş alanında anlaşılır erdemlerdi; fakat bu erdemler sivil topluma aktarıldığında çoğulculuk dağınıklık, muhalefet itaatsizlik, yavaş müzakere ise zafiyet olarak okunabildi. Böylece kışanının zihinsel grameri, doğrudan askerî yönetim kurulmadan da Cumhuriyet'in yönetme tarzına sızdı. Rejim kendisini sürekli kuşatma altında düşündükçe olağan siyaset daraldı; olağanüstü tedbir ise kalıcı bir devlet alışkanlığı kazandı. Bu, Kemalizm'i yalnızca "askerlerin ideolojisi"

yapmaz; fakat askerî-bürokratik terbiyenin onun siyasal sözlüğüne bıraktığı sert izi inkâr etmeyi de imkânsızlaştırır.

Bir başka ayrım da Mustafa Kemal'in tarihsel kişiliği ile onun ölümünden önce ve sonra üretilen Kemalizm arasında yapılmalıdır. Bir liderin farklı tarihlerde söylediği, bazen birbiriyle gerilimli sözleri sonradan kusursuz bir doktrinin parçaları gibi dizildiğinde tarih, teolojiye dönüşür. Lider artık yanlış yapabilen siyasî aktör değil, her soruya önceden cevap vermiş kurucu hikmet sahibi olur. Bu kutsallaştırma yalnızca kişiye yönelik abartılı sevgi değildir; devlet kurumlarının kendi tercihlerini "kurucunun iradesi" adı altında tartışma dışına çıkarabilmesidir. Kurucu irade böylece tarihsel bir başlangıç olmaktan çıkar, gelecek kuşakların siyasî iradesine konulan ebedî ipoteğe dönüşür. Altı ilkenin uygulamalardan sonra sistemleştirilmesi ve nihayet anayasal hüküm hâline getirilmesi, tarihsel lider ile resmî doktrin arasındaki bu ayrımın önemini gösterir.

Kemalizm'in İttihatçılıkla ilişkisi de ne basit bir devamlılık ne de mutlak kopuştur. Kadro, örgüt, merkezîleşme, milliyetçilik ve devletin kurtarıcı rolü bakımından güçlü süreklilikler vardır. Fakat saltanatın ve hilâfetin kaldırılması, hukuk düzeninin dönüştürülmesi, kadınların kamusal statüsünün genişletilmesi ve ulusal egemenliğin cumhuriyetçi biçimde kurulması gerçek kopuşlardır. Mesele, kopuşların varlığını inkâr etmek değil; bu kopuşların eski yönetme alışkanlıklarını bütünüyle ortadan kaldırmadığını görmektir. Cumhuriyet, Osmanlı kurumlarını yıkarken Osmanlı'nın merkezî devlet tutkusunu miras aldı. İmparatorluğun padişah merkezli hiyerarşisi dağıldı; fakat devletin toplumdan daha akıllı, daha ilerici ve daha haklı olduğu inancı yaşamaya devam etti.

Kemalizm bir milletin esaretten kurtuluş iradesini, çağdaşlaşma arzusunu ve cumhuriyet fikrini taşıırken aynı zamanda parçalanma korkusunun, askerî-bürokratik seçkinciliğin ve toplumu yukarıdan terbiye etme ihtirasının da taşıyıcısı oldu. Onu yalnızca karanlık bir diktatörlük diye okumak tarihî körlük; yalnızca aydınlanma devrimi diye kutsamak ise ahlâkî sağırlıktır. Kemalizm'in asıl meselesi, modernleşme hedeflerinden çok, bu hedefleri gerçekleştirme yetkisini kime verdiğidir. Cevap nettir: Millete ait olduğu söylenen egemenlik, milletin önüne geçen bir kurucu kadronun rehberliğine bağlandı.

Filozof Kirpi: "Bir devrim halka akıl vermeye kalktığı gün, kendi aklını putlaştırmaya başlamıştır."

2. Cumhuriyetin Daralan Meydanı: Tek Parti Rejimi ve Siyasetin Tasfiyesi

Cumhuriyet'in ilânı, Osmanlı hanedan egemenliğinin sona erdirilmesi bakımından tarihî bir kopuştu; fakat cumhuriyet kelimesinin varlığı, demokratik cumhuriyetin de aynı anda kurulduğu anlamına gelmiyordu. Bir rejimin adını cumhuriyet koymak, yurttaşı kendiliğinden iktidarın gerçek sahibi yapmaz. Bunun için örgütlenme özgürlüğü, bağımsız basın, hukukî güvence, serbest seçim ve iktidarın kaybedilebilir olması gerekir. Erken Cumhuriyet tam da bu noktada kendi büyük çelişkisini üretti: Egemenliğin millete ait olduğunu ilân etti, fakat milletin bu egemenliği kurucu kadronun çizdiği istikamet dışında kullanmasına güvenmedi. Böylece Cumhuriyet'in meydanı, daha halka açılmadan devletin güvenlik şeritleriyle çevrildi.

1920'deki Birinci Meclis, savaş şartlarının bütün sertliğine rağmen, sonraki tek parti meclislerinden daha çoğulcu bir yapıya sahipti. Aynı mücadele içinde farklı düşünceler, yerel çıkarlar, dinî hassasiyetler ve siyasî gelecek tasavvurları yan yana bulunabiliyordu. Fakat zaferden sonra bu çoğulluk bir kurucu zenginlik olarak değil, merkezî iktidar açısından bir dağınıklık tehlikesi olarak görüldü. 1923 seçimleri öncesinde Birinci Meclisin yenilenmesi, İkinci Grup'un büyük ölçüde tasfiyesi ve aday belirleme mekanizmasının Mustafa Kemal çevresinde merkezîleştirilmesi, yeni rejimin siyasî alanı daha kuruluş aşamasında daraltmaya başladığını gösteriyordu. Artık Meclis, toplumsal ve siyasî farklılıkların devlet yönünü belirlediği yer olmaktan çok, kurucu iradenin kararlarına millî meşruiyet kazandıran bir kuruma dönüşme eğilimindeydi.

Bu daralmanın ilk büyük sınavı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası oldu. Kâzım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Rauf Orbay, Refet Bele ve Adnan Adıvar gibi Millî Mücadele'nin önde gelen isimlerinin öncülüğünde 17 Kasım 1924'te kurulan parti, Cumhuriyet tarihinin ilk örgütlü muhalefet partisiydi. Programı cumhuriyetçi ve liberal bir çerçeve taşıyor; iktidarın sınırlandırılmasını, yerinden yönetimin güçlendirilmesini ve düşünce özgürlüğünü savunuyordu. Parti programındaki dinî inançlara saygılı olma hükmü ise iktidar tarafından zamanla "irtica"nın siyasî sığınağı şeklinde yorumlandı. Terakkiperver Fırka kusursuz bir demokratlar topluluğu değildi; içinde eski İttihatçılar, muhafazakârlar, askerî şahsiyetler ve farklı siyasî eğilimler vardı. Fakat demokrasinin ölçüsü muhalefetin kusursuzluğu değil, iktidarın kusurlu muhalefete tahammülüdür. Partinin varlığı, rejime yalnızca bir program alternatifi değil, Millî Mücadele'nin meşruiyet mirasına ortak başka kurucular da bulunduğunu hatırlatıyordu. Bu durum, siyasî rekabetten çok kurucu otoriteye meydan okuma olarak algılandı.

1925'te patlak veren Şeyh Said İsyanı, bu daralan siyasî alanı bütünüyle kapatan tarihsel fırsata dönüştü. İsyanın dinî, Kürt, bölgesel ve toplumsal boyutları vardı; fakat iktidar onu yalnızca bastırılması gereken silâhlı bir kalkışma olarak değil, bütün muhalefeti kuşatacak genişlikte bir rejim tehdidi olarak yorumladı. 4 Mart 1925'te kabul edilen Takrir-i Sükûn Kanunu, hükûmete "irtica", "isyan" ve memleketin toplumsal düzenini, huzurunu ve güvenliğini bozduğu düşünülen her türlü örgütlenme ve yayını yasaklama yetkisi verdi. Kanunun dili öylesine genişti ki hükûmetin siyasî olarak sakıncalı gördüğü hemen her faaliyet "huzuru bozma" kapsamına sokulabilirdi. Olağanüstü yetki, belirli bir güvenlik tehdidiyle sınırlanmadı; basın, partilerin ve siyasî eleştirinin üzerinde sallanan genel bir kılıca dönüştü.

Takrir-i Sükûn rejimi, Cumhuriyet'in hukuk anlayışında kalıcı bir yarık açtı. Devlet güvenliği, yurttaş özgürlüğünden önce gelen üstün değer hâline getirildi. İstiklâl Mahkemeleri yeniden faaliyete geçirilerek yalnızca isyan bölgelerinde değil, rejimin siyasî merkezinde de olağan yargının dışında işleyen süratli ve sert bir adalet mekanizması kuruldu. Bu mahkemeler, savunma hakkı ve kanun yolları bakımından çağdaş hukuk devletinin güvencelerinden uzaktı. Kurtuluş Savaşı'nın olağanüstü şartlarında asker kaçakları ve işbirlikçiler için oluşturulmuş bir kurumun Cumhuriyet döneminde siyasî muhalefeti ve düşünce hayatını disiplin etmek üzere yeniden kullanılması, savaş hukukunun barış siyasetine taşınmasıydı. Rejim, kendi kuruluş dönemini bitirmede; sürekli bir kuruluş tehlikesi içinde yaşadığı varsayımıyla olağanüstülüğü kalıcılaştırdı. TBMM'nin İstiklâl Mahkemelerine ilişkin yayımladığı belgeler, Takrir-i Sükûn görüşmeleriyle bu mahkemelerin yeniden işletilmesi arasındaki doğrudan bağ göstermektedir.

Basın bu yeni rejimin ilk mağdurlarından biri oldu. Muhalef gazeteler kapatıldı, gazeteciler yargılandı, siyasî eleştiri "bozgunculuk" ve "irtica" kategorileriyle ilişkilendirildi. Bir gazetenin silâhlı kalkışmayı desteklemesi ile hükûmetin icraatını ağır biçimde eleştirmesi arasındaki hukukî sınır bulanıklaştırıldı. Devlet, haberin doğru olup olmadığından çok rejime yararlı olup olmadığıyla ilgilenmeye başladı. Takrir-i Sükûn Kanunu'nun İstiklâl gibi muhalif gazetelerin kapatılmasında kullanılması, kanunun güvenlik alanından kamusal düşünce alanına nasıl yayıldığını göstermektedir. Basın sustuğunda iktidar yalnızca eleştiriden kurtulmaz; toplumun kendi acısını ve itirazını görme imkânını da yok eder. Tek parti rejimi, halka ulaşan bilgiyi denetleyerek halk adına konuşma tekeli sağlamaştırdı.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası da bu atmosfer içinde 1925 Haziranında kapatıldı. Parti doğrudan isyanı örgütlediği kanıtlanmış bağımsız bir siyasî fail olarak değil, muhalif unsurların toplanabildiği potansiyel bir tehlike alanı olarak tasfiye edildi. Böylece Cumhuriyet'in ilk çok partili hayatı yaklaşık yedi ay sürdü. Rejimin verdiği mesaj açıktı: Muhalefet, ancak iktidarın inkılâp anlayışını, güvenlik tanımını ve kurucu liderliğini sorgulamadığı ölçüde meşru olabilirdi. Bu ise gerçek muhalefet değil, iktidarın kendi yankısını farklı bir ses sanmasıydı.

1926'daki İzmir Suikastı teşebbüsü, tasfiyenin ikinci büyük dalgasını oluşturdu. Mustafa Kemal'e yönelik suikast planı kuşkusuz ağır bir suçtu ve faillerinin yargılanması gerekliydi. Fakat soruşturma yalnızca teşebbüsün doğrudan failleriyle sınırlı kalmadı; eski İttihatçı çevrelere ve Millî Mücadele'nin önde gelen muhalif isimlerine kadar genişletildi. Kâzım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy ve Refet Bele gibi eski silâh arkadaşları İstiklâl Mahkemesi önüne çıkarıldı; yargılama sonunda çok sayıda idam kararı verildi. Araştırmalar, suikast yargılamalarının eski İttihatçı kadroların ve rejim içindeki muhtemel siyasî rakiplerin tasfiyesiyle iç içe geçtiğini göstermektedir. Burada suç ile siyasî hesaplaşma arasındaki mesafe daraldı. Hukuk, yalnızca suçluyu cezalandıran bir düzenek olmaktan çıkarak iktidarın gelecekteki rakiplerini etkisizleştiren kurucu bir silâha dönüştü.

1930'da kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası ise kendiliğinden doğmuş bir muhalefet hareketinden çok, iktidarın denetimli bir siyasî nefes alma teşebbüsüydü. Ekonomik bunalım, toplumsal hoşnutsuzluk ve hükûmetin halktan uzaklaşması karşısında Mustafa Kemal'in teşvikiyle Fethi Okyar tarafından kuruldu. Fakat kısa sürede partinin toplantıları büyük kalabalıklar çekti; yalnızca iktisadî liberalizmi savunanlar değil, tek parti yönetiminden rahatsız olan farklı kesimler de bu kanala yöneldi. İktidarın tasarladığı "terbiyeli muhalefet", halkın gerçek hoşnutsuzluğuyla karşılaşınca kontrolden çıkmış sayıldı. Parti, yaklaşık üç aylık bir hayatın ardından 17 Kasım 1930'da kendisini feshetti. Serbest Fırka tecrübesi, rejimin muhalefeti ilke olarak değil, kendi yönetimini düzeltmek için geçici bir araç olarak kabul ettiğini gösterdi. Muhalefet aynada küçük bir leke gösterebilirdi; fakat aynanın sahibini değiştirmeye kalkamazdı.

1930'lardan itibaren tek parti yönetimi yalnızca rakipsiz bir hükûmet olmaktan çıkarak parti ile devletin iç içe geçtiği bir düzene dönüştü. 1936'da İçişleri Bakanının aynı zamanda CHP Genel Sekreteri, valilerin de partinin il başkanları hâline getirilmesi bu bütünleşmenin en açık göstergesiydi. Parti, toplum içindeki farklı çıkarları devlete taşıyan örgüt olmaktan çıktı; devletin emirlerini topluma taşıyan idarî kola dönüştü. Bu yapıda seçim vardı, fakat iktidar alternatifi yoktu; Meclis vardı, fakat bağımsız siyasî rekabet yoktu; parti vardı, fakat devletin dışında özgür bir örgütlenme değildi. Yurttaşın partiye katılması, siyaseti değiştirmesinden çok devletin terbiyesine dâhil olması anlamına geliyordu.

İsmet İnönü döneminde 1939'da kurulan Müstakil Grup, tek parti sistemi içinde sınırlı bir denetim arayışıydı. Ancak üyeleri yine CHP içinden seçiliyor, iktidarın meşru sınırlarını aşamıyordu. Muhalefetin kendisini yasaklayıp sonra kendi içinden "müstakil" bir grup üretmek, rejimin temel açmazını gösteriyordu: İktidar eleştiriye ihtiyaç duyuyor, fakat eleştirinin bağımsız bir toplumsal güç hâline gelmesinden korkuyordu. Bu, çoğulculuk değil, devlet eliyle sahnelenmiş kontrollü farklılıktı.

1946'da çok partili hayata geçiş önemli bir kırılmaydı; fakat demokratikleşme bir anda tamamlanmadı. Demokrat Parti'nin kurulması ve tek dereceli seçime geçilmesi, iktidarın seçim yoluyla değişebilmesi ihtimalini doğurdu. Buna karşılık 21 Temmuz 1946 seçimleri açık oy, gizli tasnif ve idarî denetim altında yapıldı; bu usul, seçim güvenliğini ağır biçimde zedeledi. Tek parti rejimi kapıyı açmıştı, fakat kapının anahtarını henüz bırakmamıştı. Gerçek demokratik eşik, iktidarın muhalefetin kazanabileceği kuralları kabul ettiği ve 1950'de seçim sonucunu devrettiği anda aşılabaktı.

Tek parti dönemini yalnızca "devrimlerin zorunlu koruma çağı" diye savunmak, siyasî hakları tarihin lüksü saymaktır. Ülkenin savaşımlardan çıkmış, yoksul, eğitimsiz ve parçalanma korkusu taşıyan hâli otoriterleşmenin sebeplerini açıklayabilir; fakat onu ahlâken aklamaz. Aynı şekilde dönemin bütün eğitim, hukuk, iktisat ve kurumsallaşma hamlelerini yok saymak da eleştiriye karikatüre dönüştürür. Asıl mesele, modernleşmenin neden özgür yurttaşla değil, itaatkâr vatandaşla yürütüldüğüdür. Cumhuriyet, halkı siyasetin öznesi yapma fırsatını bulmuşken onu devletin öğrencisi olarak tuttu. Ders uzadıkça vesayet öğretmene, millet ise hiç mezun edilmeyen çocuğa dönüştü.

Filozof Kirpi: "Halk adına kurulan iktidar, halkın itirazından korkuyorsa cumhuriyeti değil, kendi makamını koruyordur."

3. Makbul Vatandaş Fabrikası: Türkleştirme, Homojenleştirme ve İç Sömürgecilik

Ulus-devlet yalnızca sınır çizerek kurulmaz; insanları birbirine benzeterek, farklılıkları sınıflandırarak ve hangi kimliğin kamusal hayatın normu olacağına karar vererek kurulur. Erken Cumhuriyet'in en tartışmalı miraslarından biri tam da burada doğdu. Yeni rejim, Osmanlı'nın dinî cemaatlere ve yerel aidiyetlere dayanan parçalı yapısından ortak hukuklu bir yurttaşlık düzenine geçmek istedi. Bu, eşit vatandaşlık bakımından tarihî bir imkândı. Fakat eşitlik, çoğulluğun eşitliği olarak değil, giderek Türkçe konuşan, Türk kültürünü benimseyen, devletin tarih anlatısına bağlanan ve farklılığını kamusal alanda geri çeken "makbul vatandaş"ın eşitliği olarak kuruldu. Kapı herkese açıldı; ama içeri girmenin şartı, ev sahibine benzemektir.

1924 Anayasası, yurttaşlık bakımından ilk bakışta kapsayıcı bir formül ortaya koymuştu: Türkiye halkına din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla "Türk" denilecekti. Bu hüküm, etnik kökeni aşan siyasî bir vatandaşlık tanımı olarak okunabilirdi. Ne var ki anayasal Türk ile kültürel Türk arasındaki sınır devlet uygulamalarında sürekli bulanıklaştı. "Türk", bir yandan hukukî üst kimlik; diğer yandan konuşulması gereken dilin, benimsenmesi gereken tarihin ve sadakati kanıtlanması gereken hâkim kültürün adıydı. Böylece yurttaşlık herkesi eşit kılan nötr bir hukuk bağı olmaktan uzaklaşarak, farklı toplulukların merkeze ne kadar benzediğini ölçen bir sadakat cetveline dönüştü.

Bu dönüşümün başlıca sebeplerinden biri, Cumhuriyet kadrolarının imparatorluğun dağılmasından çıkardığı sert dersti. Balkanların kaybı, savaşlar, tehcirler, mübadeleler ve büyük devletlerin azınlıklar üzerinden müdahale ettiği düşüncesi, farklılığı kültürel zenginlikten çok güvenlik açığı olarak görmeye yol açtı. Devletin hafızasında "farklı topluluk", kolayca "ayırılma ihtimali taşıyan unsur" anlamına geliyordu. Bu nedenle yeni rejim çeşitliliği yönetmek yerine azaltmayı, yerel aidiyetleri tanımak yerine merkezî kimlik içinde eritmeye yöneldi. Parçalanma korkusu, Cumhuriyet'in yalnızca dış politikasını değil, vatandaşın evde konuştuğu dili ve çocuğuna verdiği adı bile siyasî mesele hâline getirdi.

Kürt meselesi bu kimlik mühendisliğinin en sert sahasıydı. Millî Mücadele yıllarında din kardeşliği, ortak vatan ve yer yer Türklerle Kürtlerin müsterekliği üzerine kurulan dil, Cumhuriyet'in merkezîleşmesiyle daraldı. Şeyh Said İsyanı sonrasında hazırlanan 1925 tarihli Şark Islahat Planı, bölgenin yalnızca güvenlik bakımından değil; idare, eğitim, ulaşım, iskân ve dil bakımından yeniden düzenlenmesini öngörüyordu. Umumi müfettişlik sistemi, olağan idarî yapıdan daha geniş yetkilere sahip merkezî bir denetim mekanizması yarattı. Planın mantığında Kürt kimliği, hakları tanınacak toplumsal gerçeklikten çok devletin birliği içinde zamanla eritilecek bir farklılık olarak ele alındı. Eğitim çocuğu özgürleştirecek alan olmaktan çıkarılıp kimliği dönüştürecek devlet aygıtına bağlandığında, okul bilgi evi değil, hafıza karakolu hâline gelir.

1934 tarihli 2510 sayılı İskân Kanunu, nüfusu yalnızca barındırılacak insanlar topluluğu olarak değil, devlet amaçlarına göre dağıtılabilecek siyasî malzeme olarak gördü. Kanun, Türk kültürüne bağlı nüfusun yerleştirilmesini kolaylaştırırken "Türk kültürüne bağlı olmayan" toplulukların dağıtılması, nakledilmesi ve belirli bölgelerde yoğunlaşmasının önlenmesi için geniş idarî imkânlar oluşturdu. Böylece iskân politikası ekonomik ihtiyaç, göçmen yerleştirme ve toprak düzenlemesinin ötesine geçti; kültürel homojenleştirme aracına dönüştü. Bir insanın doğduğu toprakla ilişkisi, devletin nüfus cetvelindeki güvenlik hesabından daha değersiz sayıldığında yurttaşlık, hak değil şartlı ikamet izni gibi işlemeye başlar. Kanunun özgün metni ve akademik değerlendirmeler, iskânın ulusal birlik, stratejik nüfuslandırma ve kültürel uyum hedefleriyle birlikte düşünüldüğünü göstermektedir.

Ağrı ve Zilan çevresindeki askerî harekâtlar ile 1937–1938 Dersim süreci, merkezî devletin farklılık ve itaatsizlik karşısında ulaştığı en sert eşiği temsil eder. Dersim’de aşiret yapısı, silâhlı gruplar, vergi ve askerlik meselesi, devlet otoritesinin zayıflığı ve merkeze direniş gibi gerçek sorunlar vardı. Fakat bu gerçekler, harekâtların siviller üzerinde yarattığı yıkımı, zorunlu iskânı ve bölgenin toplumsal dokusunu parçalamaya yönelik uygulamaları görünmez kılamaz. Dersim’i yalnızca masum bir bölgeye saldıran sebepsiz devlet masalıyla anlatmak eksik olduğu kadar, yaşananları sadece “isyan bastırma” cümlesine sıkıştırmak da ahlâkî bir kaçıştır. Devletin görevi suç işleyeni hukuk içinde etkisizleştirmektir; bir coğrafyanın kimliğini, hafızasını ve sivil nüfusunu topluca terbiye etmek değil. Literatürde Dersim süreci hem merkezî otorite ve ulus-devlet inşası çerçevesinde hem de ağır toplumsal travma ve zorlayıcı dönüşüm politikaları bağlamında tartışılmaktadır.

Dersim ayrıca Kemalist vatandaşlık anlayışındaki iki görünmezliği aynı anda açığa çıkardı: Kürtlük ve Alevilik. Rejim, hukuken mezhep ayrımı yapmadığını söyleyebilirdi; fakat kurduğu dinî-idarî yapı Sünnî-Hanefî normu merkeze alıyor, Aleviliği bağımsız bir inanç ve kamusal hak öznese olarak tanıımıyordu. Böylece Alevi yurttaş, lâik Cumhuriyet’in eşit ferdi ilân edilirken kendi ibadet mekânı, inanç önderliği ve kurumsal varlığı bakımından görünmez bırakıldı. Cumhuriyet’in lâikliği Sünnî çoğunluğun siyasî gücünü sınırladı; ama Sünnîliğin devlet içindeki kültürel merkeziliğini bütünüyle ortadan kaldırmadı. Makbul vatandaş yalnız Türkçe konuşan değil, dinini de devletin tanımladığı sınırlar içinde yaşayan kişiydi. Erken Cumhuriyet’te Diyanet’in yapılanması ve sonraki uygulamaları, devletin dini terk etmekten çok onu hâkim mezhep anlayışı etrafında yönetmeye yöneldiğini göstermektedir.

Gayrimüslimler bakımından Lozan’ın hukukî azınlık güvenceleri ile gündelik vatandaşlık tecrübesi arasında benzer bir mesafe oluştu. Ermeni, Rum ve Yahudiler hukuk önünde vatandaş olmakla beraber, siyasal kültürde çoğu zaman sadakatini sürekli kanıtlaması gereken “yerli yabancılar” gibi görüldüler. “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyaları bu zihniyetin gündelik hayattaki en görünür örneklerinden biriydi. Kampanya doğrudan tek bir kanunla kurulmuş kesintisiz devlet politikası değildi; öğrenci örgütleri, basın, Türk Ocakları ve yerel idarelerin farklı ölçülerde katıldığı toplumsal-siyasî bir baskı hareketiydi. Fakat devletin homojen ulus hedefi ve dönemin resmî milliyetçiliği bu baskıyı besledi. İnsanlara devletin ortak dilini öğretmek meşrudur; kahvede, vapurda veya sokakta kendi ana dillerini konuştukları için onları teşhir etmek ise ortaklık değil, kültürel tahakkümdür.

1934 Trakya Olayları bu tahakkümün şiddete dönüşebileceğini gösterdi. Trakya’daki Yahudilerin ev ve iş yerlerine saldırılar gerçekleşti; yağma ve tehditler sonucunda çok sayıda insan yaşadığı yerleri terk etmek zorunda kaldı. Olayların doğrudan merkezden verilmiş tek bir emirle yürütülüp yürütülmediği tarihçiler arasında tartışmalıdır; ancak antisemit yayınların, ekonomik rekabetin, güvenlikçi iskân zihniyetinin ve homojen ulus arzusunun oluşturduğu iklim inkâr edilemez. Devlet saldırıları durdurmakta geciktiğinde veya onları hazırlayan nefret dilini sıradanlaştırdığında tarafsız seyirci değildir. Trakya Olayları üzerine çalışmalar, saldırıları dönemin antisemitizmi, İskân Kanunu ve Yahudilerin ötekileştirilmesi bağlamında değerlendirmektedir.

Türkleştirme yalnız insanları değil, mekânı ve hafızayı da kapsadı. Yer adlarının değiştirilmesi, soyadı rejimi, tarih ve dil tezleri, ders kitapları, resmî törenler ve kamusal semboller yeni milletin geçmişini yeniden yazdı. Ortak bir kamusal dil ve idarî standart yaratmak modern devletin anlaşılır ihtiyacıdır. Sorun, ortaklığın çoğulluğun üzerine kurulması yerine çoğulluğun silinmesi pahasına kurulmasıdır. Bir köyün adı değiştirildiğinde yalnız tabeladaki kelime değil, orada yaşayanların atalarıyla kurduğu bağ da devletin süzgecinden geçirilir. Hafızasını kendisi adlandıramayan toplum, kendi ülkesinde devletin tercümesine muhtaç kalır.

Kadınların medenî ve siyasî haklarının genişletilmesi de makbul vatandaş imgesinin güçlü fakat çelişkili bir parçasıydı. Cumhuriyet kadını eğitilmiş, görünür, meslek sahibi ve kamusal alanda etkin görmek istedi; bu,

küçümsenemez bir tarihî dönüşümdü. Ancak kadın aynı zamanda rejimin modernlik vitrini hâline getirildi. Nasıl giyineceği, hangi aile biçimini temsil edeceği ve kamusal alanda hangi bedensel görünümün "çağdaş" sayılacağı, erkek egemen devlet seçkinlerinin bakışıyla belirlendi. Kadın özgürleşti; fakat özgürlüğünün fotoğrafını çoğu zaman devlet çekti. Kadınların hukukî ve siyasî statüsündeki dönüşümün gerçekliği, bu dönüşümün devletin medeniyet gösterisine eklenilen paternalist yüzünü tartışmaya engel değildir.

Erken Cumhuriyet'in vatandaşlık politikalarını yalnızca ırkçı bir imha programı olarak tanımlamak tarihî farklılıkları siler; onları saf ve kapsayıcı bir yurttaşlık devrimi olarak sunmak ise mağdurların tecrübesini yok eder. Kemalist rejim biyolojik ırkçılıkla sınırlı olmayan, kültürel asimilasyona açık bir milliyetçilik kurdu: Farklı kökenden gelen kişi Türkçe konuşur, devletin tarihini benimser ve farklılığını siyasî talebe dönüştürmezse makbul daireye girebilirdi. Bu görünüşte kapsayıcı kapı, aslında asimetrikti. Türk'ün kendisini değiştirmesi gerekmiyor; Kürt'ün, Yahudi'nin, Rum'un, Ermeni'nin ve başka toplulukların merkeze doğru yürümesi bekleniyordu.

"İç sömürgecilik" kavramı burada dikkatle kullanılmalıdır. Cumhuriyet'in doğu bölgeleri klasik anlamda deniz aşırı bir sömürge değildi; orada yaşayanlar devletin hukukî vatandaşlarıydı. Fakat merkezî devletin bazı bölgeleri geri, tehlikeli ve medenîleştirilmesi gereken alanlar olarak görmesi; kaynak, güvenlik, eğitim ve nüfus politikalarını yerel halkın iradesinden bağımsız biçimde yürütmesi, iç sömürgecilik benzetmesini analitik olarak anlamlı kılar. Bu kavram hüküm değil, soruşturma aracıdır: Devlet vatandaşına eşit ortak gibi mi davranmıştır, yoksa onu yönetilecek yerli nüfus gibi mi görmüştür?

Kemalizm'in vatandaşlık vaadi, ümmet ve tebaa düzeninden eşit yurttaşa geçti. Fakat uygulamada eşitlik çoğu zaman farklılıkların güvende olduğu bir hukuk değil, farklılıkların sustuğu bir benzerlik rejimi üretti. Cumhuriyet "hepiniz yurttaşsınız" derken dipnotuna "bize benzediğiniz ölçüde" hükmünü ekledi. Vesayet yalnız Meclisin üzerinde askerî ve bürokratik gölge değildir; devletin insanın kimliğine, diline, hafızasına ve kendisini adlandırma hakkına el koyması da vesayettir.

Filozof Kirpi: "Devlet herkesi kendisine benzeterek eşitliyorsay, kurduğu şey vatandaşlık değil; büyük bir kimlik kıyasıdır."

4. Lâiklik mi, Dinin Devletleştirilmesi mi? Kemalist Teopolitiğin Anatomisi

Kemalizm'in lâiklik anlayışı, Cumhuriyet tarihinin en fazla kutsanan ve en az soğukkanlılıkla incelenen alanlarından biridir. Kemalist anlatıya göre Cumhuriyet, dini siyasetin pençesinden kurtarmış; muhafazakâr anlatıya göre ise dini toplumdan söküp atmaya girişmiştir. Her iki anlatı da gerçeğin bir tarafına dokunur, fakat bütünü ıskalar. Erken Cumhuriyet dini bütünüyle ortadan kaldırmadı; onu bağımsız bir toplumsal ve siyasal güç olmaktan çıkararak devletin gözetimine aldı. Hilâfeti kaldırdı, medreseyi kapattı, tarikatları yasakladı; fakat aynı günlerde din hizmetlerini yürütecek merkezî bir kamu kurumu kurdu. Dolayısıyla Kemalist lâiklik, devlet ile dinin karşılıklı olarak birbirinden çekildiği liberal bir ayrılık rejimi değildi. Daha doğru ifadeyle, **dinî otoritenin devletten ayrılması değil, devlet dışındaki dinî otoritelerin tasfiyesi ve dinin devlet tekeline alınmasıydı**. Akademik literatürde de Türkiye'nin lâiklik modelinin bağımsız dinî otoriteyi sınırlandıran ve din alanını devlet denetimine tâbi kılan bir yapı olduğu özellikle vurgulanmaktadır.

Bu yapının hukukî temelleri 3 Mart 1924'te atıldı. Hilâfetin kaldırılmasıyla aynı gün Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti lağvedildi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edildi ve Diyanet İşleri Reisliği kuruldu. Bu düzenlemeler yalnızca eski kurumların kapatılması değil, dinin siyasal ve toplumsal merkezinin yeniden belirlenmesiydi. Şer'iyye Vekâleti bir bakanlık olarak hükûmet içinde yer alırken Diyanet, Başvekâlete bağlı idarî bir kurum şeklinde örgütlendi. Kuruluş kanunu ona İslâm dininin inanç ve ibadet alanına ilişkin işleri yürütme ve dinî kurumları

idare etme görevi verdi. Böylece devlet bir yandan “din siyasetten ayrılmıştır” diyebiliyor, diğer yandan camiyi, vaizi, müftüyü, hutbeyi ve din hizmetini kendi idarî hiyerarşisine bağlıyordu. Diyanet’in kendi kurumsal tarihçesi de Başkanlığın 3 Mart 1924’te 429 sayılı Kanun’la kurulduğunu ve dinî kurumların idaresini üstlendiğini açıkça kaydetmektedir.

Bu modelde devlet kendisini yalnızca tarafsız hakem olarak görmedi; “doğru”, “millî” ve “zararsız” dinin tanımlayıcısı saydı. Dinin vicdan alanında kalmasını talep ederken vicdanın hangi kurumsal kanallardan besleneceğine de kendisi karar verdi. Cami meşruydu, fakat devletin atadığı imamla; din bilgisi meşruydu, fakat devletin uygun gördüğü müfredatla; inanç meşruydu, fakat siyasî talebe, bağımsız örgütlenmeye veya alternatif otoriteye dönüşmediği müddetçe. Böylece Kemalist lâiklik, dini kamusal hayattan bütünüyle çıkarmadı; onu bürokratik bir terbiyeye tâbi tuttu. Devlet dinin karşısına geçmedi, dinin başına geçti.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu da yalnızca eğitimde birlik sağlayan teknik bir düzenleme değildi. Medreselerin ve dinî eğitim kurumlarının Maarif Vekâletine bağlanması, bilginin meşru üretim merkezlerini tekleştirdi. Bu hamle parçalı eğitim sistemini bütünleştirme, bilimsel öğretimi yaygınlaştırma ve çocukları kapalı cemaat yapılarının etkisinden çıkarma bakımından önemli bir imkân taşıyordu. Fakat eğitim birliğinin kısa sürede eğitim tekeline dönüşmesi, dinî bilgi üretiminin toplumsal köklerini zayıflattı. Kanun imam ve hatip yetiştirecek okullar ile ilâhiyat eğitimi öngörmesine rağmen, bu kurumların önemli bölümü öğrenci azlığı, idarî tercihler ve genel siyasî atmosfer içinde kısa sürede kapandı; 1930'lara gelindiğinde örgün din eğitimi büyük ölçüde sistem dışına itilmişti. Araştırmalar, 1924’te açılan İmam Hatip mekteplerinin tamamının birkaç yıl içinde kapandığını ve 1930’ların sonlarına doğru resmî eğitim kurumlarında din eğitiminin neredeyse tamamen ortadan kalktığını göstermektedir.

Bu tercih, toplumun dindarlığını sona erdirmeyi; yalnızca dinî bilginin açık, denetlenebilir ve nitelikli kanallardan üretilmesini güçleştirdi. Devlet medreseyi kapatırken onun yerine toplumun ihtiyacını karşılayacak çoğulcu bir din eğitimi sistemi kurmadığında, din yer altına, evlere, mahallî ağlara ve denetimsiz ilişkilere çekildi. Kemalizm’in en büyük stratejik yanlışlarından biri burada ortaya çıktı: Kurumu kapatınca ihtiyacın da yok olacağını sandı. Oysa insanlar inanmayı bırakmadı; sadece inançlarını devletin göremediği alanlarda yaşamaya başladılar. Yıllar sonra cemaatlerin, tarikatların ve gizli dinî ağların güçlenmesinde yalnız muhafazakâr toplumun değil, kamusal din alanını boşaltan yasakçı lâikliğin de payı vardı. Devlet dinî hayatı kurutamadı; suyun yatağını yer altına itti.

1925’te tekke ve zaviyelerin kapatılması da aynı ikili karakteri taşır. Tarikatların bir kısmı siyasî nüfuz, ekonomik çıkar, şeyh otoritesi ve kapalı itaat ilişkileri ürettiyordu. Cumhuriyet’in yurttaşı şeyhe, aşirete ve cemaate bağımlılıktan kurtarma iddiası bu açıdan anlaşılabilir. Ne var ki 677 sayılı Kanun, belirli suçları işleyen yapılarla hukuk içinde mücadele etmek yerine bütün bir tasavvufî ve toplumsal örgütlenme alanını tek hamlede yasakladı. İstismar edenle etmeyen, zor kullananla yalnızca ibadet ve sohbet faaliyeti yürüten aynı hükmün içine yerleştirildi. Devlet, özgür bireyi oluşturmak için cemaat baskısını sınırlamak yerine örgütlenme özgürlüğünü ortadan kaldırdı. Yasağın sonucu tarikatların yok olması değil, denetim dışına çıkması oldu. Diyanet’in tarihçesi de tekkelerin önce kurumun görev alanına verildiğini, 1925’te kapatılmalarıyla bu alanın ortadan kaldırıldığını belirtmektedir.

Kemalist din politikalarının en sembolik müdahalelerinden biri ibadet diline yönelmesiydi. Kur’an tercüme, Türkçe hutbe ve 1932’de başlayan Türkçe ezan uygulaması, halkın dinî metinleri anlaması ve ibadetin bilinçli hâle gelmesi iddiasıyla savunuldu. Din dilinin anlaşılır olması meşru ve hatta gerekli bir tartışmaydı. Fakat ibadetin hangi dilde yapılacağına devletin karar vermesi, lâikliğin kendi mantığıyla çelişiyordu. Devlet dinî hakikati belirlememeliyse ibadetin kelimelerini de polis ve ceza tehdidiyle belirlememeliydi. Arapça ezanı kutsal sayarak her tercüme çabasını küfür ilân etmek ne kadar dogmatikse, Türkçe ezanı zorunlu tutarak halkın ibadet tercihine müdahale etmek de o kadar vesayetçiydi. Kemalist

reformculuk burada ikna etmeyi değil emretmeyi seçti; dinin anlaşılmasını savunurken dindarın iradesini anlamadı.

Lâikliğin anayasal seyri de tamamlanmış bir doktrinden çok kademeli bir iktidar tasarımını gösterir. 1924 Anayasası başlangıçta devletin dinini İslâm olarak tanımlıyordu. Bu hüküm 1928'de çıkarıldı; lâiklik ise 1937'de Altı Ok'la birlikte anayasal ilke hâline getirildi. Bu süreç, Cumhuriyet'in ilk günden itibaren hazır ve değişmez bir lâiklik modeline sahip olmadığını gösterir. Rejim, siyasal şartlara göre adım adım ilerlemiş; yaptığı uygulamaları daha sonra doktriner ve anayasal bir çerçeveye yerleştirmiştir. Sorun lâikliğin kabul edilmesi değil, onun özgürlük ilkesinden ziyade inkılâpları koruyan devlet güvenliği ilkesi şeklinde kurulmasıydı. Lâiklik, yurttaşın inanma veya inanmama hakkının teminatı olmaktan çok rejimin hangi dinî görünülüğe izin vereceğini belirleyen idarî bir kalkan hâline geldi.

Bu sistemin en açık çelişkisi Alevilik karşısında ortaya çıktı. Devlet Sünnî dinî otoriteyi Diyanet içinde merkezîleştirirken Alevi inanç yapısını, cemevlerini ve dedelik kurumunu eşit bir kamusal gerçeklik olarak tanımadı. Alevilik çoğu zaman ya folklorik kültüre indirgendiy ya da lâiklik içinde eriyeceği varsayılan özel bir kimlik gibi görüldü. Böylece Alevi yurttaş, Sünnî siyasî baskıya karşı Cumhuriyet'i koruyucu bir sığınak olarak görebiliyor; fakat aynı Cumhuriyet'in dinî bürokrasisi içinde kendisine yer bulamıyordu. Diyanet'in mezhepler üstü olduğu iddiası, kurumsal yapının Sünnî-Hanefî normlar üzerinden işlemesi karşısında ikna ediciliğini yitirdi. Alevilik ve Diyanet üzerine yapılan çalışmalar, Türkiye'de dinin yönetilmesinin mezhepsel çoğulculuk bakımından kalıcı eşitsizlikler ürettiğini ortaya koymaktadır.

Kemalist lâiklik kadınlar açısından da özgürleştirici ve disiplinci iki ayrı yüz taşıdı. Medenî Kanun, kız çocuklarının eğitimi ve kadınların kamusal hayata katılımı, dinî-patriyarkal otoritelerin sınırlandırılması bakımından büyük kazanımlardı. Fakat zamanla başörtüsü, yalnızca kişisel inanç veya gelenek değil, rejime sadakatin ölçüldüğü siyasî sembole dönüştürüldü. Cumhuriyet'in ilk yıllarında her alanda tek biçimli ve genel bir başörtüsü yasağı bulunmasa da ilerleyen dönemlerde Kemalist bürokrasi, özellikle üniversite ve kamu kurumlarında örtülü kadını kamusal yurttaşlıktan dışlayan yasaklar üretti. 28 Şubat sürecinde bu güvenlikçi lâiklik en katı biçimine ulaştı; kadın, kendi bedeni üzerinde karar veren özne değil, iki ideolojik cephenin taşıdığı bayrak hâline geldi. Dindar erkek "namus" adına, lâik bürokrasi "Cumhuriyet" adına kadının başına el uzattı. Değişen yalnızca müdahalenin gerekçesiydi.

Kemalizm'in din karşısındaki temel hatası, dinî yalnız vicdan ve ibadetten oluşan pasif bir tortu sanmasıydı. Din aynı zamanda anlam, aidiyet, yas, dayanışma, ahlâk, sanat ve gündelik hayat biçimiydi. Onu yalnız Diyanet'in hutbesine ve caminin duvarına kapatmak, toplumun geniş bir hafıza alanını bürokratik dosyaya indirgemektir. Üstelik devlet tarafından yönetilen din, siyasetten arınmadı; iktidarın milliyetçilik, toplumsal bütünlük ve itaat üretme ihtiyaçlarına eklemlendi. Diyanet üzerine çalışmalar, kurumun yalnız din hizmeti sunmadığını; devletin uygun gördüğü Müslümanlık ve vatandaşlık biçiminin üretilmesinde de işlev gördüğünü tartışmaktadır.

Bununla birlikte Kemalist lâikliği yalnız "İslâm düşmanlığı" olarak adlandırmak da kaba ve yetersizdir. Hilâfet, medrese ve tarikat kurumlarının siyasî ve toplumsal iktidarı gerçektir; kadınların, çocukların, bilimsel eğitimin ve hukuk birliğinin önünde ciddi engeller bulunuyordu. Cumhuriyet'in dünyevî hukuk ve kamu eğitimi hamlesi tarihî bir özgürleşme imkânı açtı. Fakat özgürleşme, bireyi hem dinî cemaatin hem de devletin vesayetinden kurtarmalıydı. Kemalizm ilk vesayeti kırarken ikincisini büyüttü. Dini devletten ayırmadı; eski din devletinin yerine dini yöneten lâik devlet kurdu.

Bu nedenle Kemalist teopolitik, din ile devletin çatışmasından çok, devletin din üzerinde egemenlik kurma biçimidir. Devlet neyin gerçek din, kimin meşru din görevlisi, hangi ibadetin kamusal, hangi kıyafetin çağdaş ve hangi inancın tehlikeli olduğuna karar verdiğinde lâiklik özgürlük olmaktan çıkar, ruhsat sistemine

dönüşür. Gerçek lâiklik devletin camiye kapatması veya camiye yönetmesi değildir; insanın inanma, inanmama, mezhebini yaşama, inancını değiştirme ve hiçbir kutsala bağlı olmama hakkını eşit biçimde korumasıdır.

Filozof Kirpi: "Devlet dini yönetmeye başladığında lâikleşmez; yalnızca mihrapta görünmeyen bir hükümdara dönüşür."

5. Hafızanın Kesilmesi: Dil, Tarih, Eğitim, Kültür ve Sanat Mühendisliği

Kemalizm yalnızca devletin yönetim biçimini değiştirmede; insanın geçmişle, kelimeyle, sesle, bedenle ve güzellikle kurduğu ilişkiyi de yeniden düzenlemeye girişti. Cumhuriyet'in kurucu kadroları için kültür, toplumun yüzyıllar içinde kendiliğinden oluşturduğu, çelişkilerle ve hatıralarla yaşayan bir dünya değildi. Kültür, doğru eller tarafından biçimlendirilmesi gereken siyasî bir malzemeydi. Eski insanın dili, kıyafeti, musikisi, tarih bilgisi ve gündelik alışkanlıkları yeni rejimin hedeflediği yurttaş tipine uygun görülüyordu. Bu nedenle devrim yalnızca kanun kitaplarında yapılmadı; alfabenin harfinde, radyonun sesinde, okulun duvarında, kadının kıyafetinde ve köy meydanındaki öğretmen bakışında sürdürüldü. Kemalist kültür politikası, cehalete karşı gerçek bir eğitim seferberliği olduğu kadar, toplumun hafızasını devletin seçtiği başlangıç noktasından yeniden kurma teşebbüsüydü.

1928 Harf İnkılâbı bu mühendisliğin en köklü hamlesiydi. Arap harflerinin Türkçenin ses yapısına tam olarak uymadığı, okuma yazmayı zorlaştırdığı ve daha işlevli bir alfabeye ihtiyaç bulunduğu yönündeki tartışmalar Cumhuriyet'ten önce de mevcuttu. Latin esaslı yeni alfabenin kabulü, yazının öğrenilmesini sözde kolaylaştırdı; Millet Mektepleri aracılığıyla kadınların, işçilerin, köylülerin ve örgün eğitim dışında kalmış yetişkinlerin okuryazarlığa erişmesi için büyük bir seferberlik başlatıldı. 1 Ocak 1929'dan itibaren faaliyete geçen Millet Mekteplerinin yeni harflerin yaygınlaştırılmasına ve okuryazarlığın artmasına önemli katkı sunduğu araştırmalarda ortaya konulmaktadır.

Fakat Harf İnkılâbı yalnızca pedagojik bir kolaylaştırma değildi. Aynı zamanda toplumun geçmişle kurduğu yazılı ilişkinin keskin biçimde değiştirilmesiydi. Bir gecede bütün halk cahil olmadı; fakat dün okuyabildiği mezar taşını, aile mektubunu, mahkeme kaydını, şiir mecmuasını ve dedesinin kitabını okuyamaz hâle geldi. Yeni nesiller de birkaç on yıl önce yazılmış metinlere tercüman ve uzman olmadan ulaşamaz oldu. Her alfabe değişimi belirli bir kültürel maliyet taşır; ancak Türkiye'de değişimin hızı, eski yazıyla yeni yazı arasında doğal bir geçiş kuşağının oluşmasını engelledi. Devlet okuryazarlığı yaygınlaştırırken, okunan dünyanın sınırlarını da yeniden çizdi. İnsanlara yeni kapılar açıldı; fakat eski evin anahtarı ellerinden alındı.

Bu nedenle Harf İnkılâbı'nı yalnızca "milleti bir gecede cahil bıraktı" sloganıyla mahkûm etmek ne kadar sığsa, onu hiçbir kültürel kayıp üretmemiş saf bir aydınlanma hareketi gibi sunmak da o kadar dürüstlükten uzaktır. Yeni alfabe öğrenmeyi kolaylaştırdı; fakat eski yazılı mirası toplumsal dolaşımdan uzaklaştırdı. Sorun değişimin kendisinden çok, geçmişin taşınması için yeterli köprülerin kurulmamasıydı. Büyük bir tercüme, sadeleştirme, arşiv açma ve klasik metinleri yeni harflere aktarma seferberliği eş zamanlı yürütülseydi kopuş hafifletilebilirdi. Kemalist irade ise çoğu zaman geçmiş taşıyacak mirastan çok geride bırakılacak ağırlık olarak gördü. Böylece alfabe, iletişim aracından ideolojik sınır kapısına dönüştü.

Dil Devrimi bu kopuşu daha ileri taşıdı. 1932'de Türk Dili Tetkik Cemiyetinin kurulmasıyla Türkçeyi araştırma, yazı dili ile konuşma dili arasındaki uçurumu azaltma ve halkın anlayabileceği bir kamusal dil oluşturma hedefi benimsendi. Osmanlı bürokrasisinin Arapça ve Farsça terkiplere boğulmuş dili, halkı devlet ve bilgi karşısında yabancılaştırıyordu. Dilin sadeleşmesi bu bakımdan demokratik bir imkândı. Bir kanunu, gazeteyi veya ders kitabını halkın anlayabileceği Türkçeyle yazmak, kültürel iktidarı dar bir zümrenin elinden alabilirdi.

Türk Dil Kurumu çevresinde yapılan derleme ve tarama çalışmaları, halk ağızlarının ve eski Türkçe kaynakların yeniden değerlendirilmesini sağladı.

Ne var ki sadeleşme ile tasfiye arasındaki sınır kısa sürede kayboldu. Yüzyıllar içinde Türkçeleşmiş kelimeler yalnız kökenleri Arapça veya Farsça olduğu için dilden atılmaya çalışıldı; yerlerine bazen yaşayan dilde karşılığı bulunmayan, masa başında türetilmiş kelimeler konuldu. Dil, toplumun ortak kullanımından doğan canlı bir varlık olmaktan çıkarılarak kurultayların ve siyasî iradenin düzenleme sahasına dönüştü. Kelimenin anlamı, tarih içindeki yolculuğundan değil, millî köken belgesinden sorulur oldu. Oysa bir kelime başka bir dilden gelmiş olabilir; fakat yüzyıllar boyunca halkın acısını, aşkını ve duasını taşımışsa artık o toplumun malıdır. Dili ırk cetveliyle arındırmak, hafızayı etimoloji polisiyle yönetmektir.

Güneş Dil Teorisi, bu müdahalenin bilimsel sınırlarını aşarak ideolojik mit üretimine dönüştüğü noktayı temsil etti. Teori, insanlığın ilk dilinin Türkçe olduğu ve birçok dünya dilindeki kelimenin Türkçe köklere bağlanabileceği iddiası etrafında şekillendi. Bu yaklaşımın amaçlarından biri, Batı karşısında aşağılık duygusu yaşayan topluma tarihsel özgüven kazandırmaktı. Aynı zamanda özleştirme hareketinin aşırılıklarını yavaşlatacak bir işlev de gördü; yabancı sanılan kelimelerin aslında Türkçe kökenli olduğu ileri sürülerek dilde tutulabilmesinin yolu açıldı. Ancak siyasî bakımdan faydalı görülen bir iddia, bilimsel delilin yerini alamaz. Güneş Dil Teorisi'nin devlet himayesinde akademik hakikat gibi dolaşıma sokulması, bilimin rejimin psikolojik ihtiyaçlarına göre şekillendirilebildiğini gösterdi.

Türk Tarih Tezi de benzer bir özgüven ve meşruiyet ihtiyacından doğdu. Osmanlı tarih anlatısının yerine, Türkleri yalnız Orta Asya'nın savaşçı kavmi olarak değil, dünya medeniyetlerinin kurucu unsurlarından biri olarak sunan geniş bir geçmiş tasarlandı. Bu çaba, Avrupa'daki ırkçı ve Türkleri uygarlık dışı gösteren tezlere cevap verme amacı taşıyordu. Türk tarihini İslâm ve Osmanlı dönemlerine hapsedmemek, Orta Asya'yı, Anadolu'nun eski uygarlıklarını ve arkeolojik araştırmaları gündeme almak önemli bir ufuk açtı. Fakat tarih, eleştirel araştırma alanından millî gururun ispat makamına dönüştürüldüğünde, belge hakikate değil teze hizmet etmeye başlar. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin kuruluşu ile tarih ve dil kurumlarının çalışmaları bilimsel araştırma için kalıcı yapılar oluşturdu; ancak aynı dönemde Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi devletin kültürel programıyla iç içe yürütüldü.

Kemalist tarih anlayışının temel problemi geçmişini araştırmak değil, geçmişe görev vermektir. Tarih, yeni rejimin meşruiyetini üretmeli; yurttaşın nereden geldiğini ve neye inanması gerektiğini öğretmeliydi. Ders kitapları bu nedenle yalnız bilgi aktaran araçlar değil, millî karakter imal eden metinler hâline geldi. Cumhuriyet, kendi başlangıcını karanlıktan aydınlığa ani geçiş olarak anlattıkça Osmanlı geçmişi ya çöküş, istibdat ve cehaletle özdeşleştirildi ya da Cumhuriyet'e ulaşan uzun bir hazırlık safhasına indirildi. Tarihî karmaşıklık, kurucu destanın dramatik ihtiyacına kurban edildi. Eski rejim bütünüyle karanlıksa yeni rejimin her uygulaması kendiliğinden aydınlık sayılabilirdi.

Halkevleri, bu kültür politikasının halka ulaşan başlıca kurumlarından biri oldu. 1932'den itibaren dil, edebiyat, tiyatro, spor, kütüphane, müze, halk dershaneleri, sosyal yardım ve köycülük gibi alanlarda faaliyet yürüten Halkevleri, birçok şehirde kitap, sahne, konferans ve sanatla ilk temas imkânlarını yarattı. Kültürel faaliyetlerin yalnız büyük şehirlerin seçkin çevrelerinde kalmaması bakımından önemli işler gördü. Fakat Halkevleri bağımsız sivil toplum kuruluşları değildi; tek parti tarafından denetlenen ve inkılâpları halka benimsetme görevi taşıyan yapıları. Resmî kaynaklarda dahi Halkevlerinin dilin Türkçeleştirilmesi, tarih tezinin yerleştirilmesi ve yeni millî değerlerin halka telkin edilmesindeki rolü açıkça belirtilmektedir.

Buradaki çelişki büyüktür: Halka tiyatro götürmek özgürleştiricidir; fakat sahnede hangi dünyanın temsil edileceğini yalnız devlet belirliyorsa sanat pedagojik propagandaya dönüşebilir. Kütüphane açmak ilerlemedir; ancak raflardaki kitaplar siyasî süzgeçten geçiriliyorsa okuma, özgür düşüncenin değil resmî

terbiyenin aracı olur. Kemalizm halkı kültüre çağırdı; fakat çoğu zaman halkın kendi kültürüyle konuşmak yerine ona nasıl kültürlü olması gerektiğini öğretti. Halk kültürü derlendi, türküler toplandı, oyunları sahnelendi; fakat yaşayan köylü, bu kültürün öznesinden çok devletin folklor arşivindeki malzemeye dönüştü.

Köy Enstitüleri bu tablonun hem en yaratıcı hem de en tartışmalı örneğidir. 1940'ta kurulan enstitüler, köy çocuklarını öğretmen olarak yetiştirmeyi, eğitimi üretim ve gündelik hayatla birleştirmeyi, kırsal bölgelerde okuryazarlık, sağlık ve tarım bilgisini yaygınlaştırmayı hedefledi. Kitap okuyan, enstrüman çalan, tarım yapan, yapı kuran ve köyüne dönen öğretmen modeli, ezberci eğitime karşı son derece güçlü bir pedagojik hamleydi. Köy Enstitüleri kırsal eğitim ve kalkınma bakımından Cumhuriyet'in en özgün kurumları arasında kabul edilmektedir.

Ancak enstitüler de merkezî modernleşmenin paternalist bakışından bütünüyle kurtulamadı. Köy, kendi bilgisi ve hayat dünyasıyla diyalog kurulacak eşit bir toplumsal alan olmaktan çok dönüştürülecek geri bölge olarak görülebiliyordu. Köylü çocuğu özgürleşirken aynı zamanda devletin köydeki öğretmeni, temsilcisi ve medeniyet görevlisi hâline getiriliyordu. Yine de burada ayırım yapmak gerekir: Halkevlerinde devlet kültürü halka taşınırken Köy Enstitülerinde halk çocuklarının kültürel üreticiye dönüşme imkânı daha güçlüydü. Bu nedenle enstitüleri yalnız bir Kemalist terbiye aygıtına indirgemek de onları bütün kusurlardan arındırılmış pedagojik cennet olarak anlatmak da yanlıştır.

1933 Üniversite Reformu benzer bir ikili karakter taşıdı. Darülfünun kaldırılarak İstanbul Üniversitesi kuruldu; eğitim ve araştırmanın çağdaşlaştırılması, yeni bilim alanlarının geliştirilmesi ve Avrupa'daki akademik birikimin Türkiye'ye taşınması amaçlandı. Nazi Almanyası'ndan kaçan çok sayıda bilim insanının Türkiye'ye gelmesi, tıp, hukuk, iktisat ve beşerî bilimlerde kalıcı katkılar sağladı. Bununla birlikte reform, üniversite özerkliğini güçlendirmek yerine kurumu Maarif Vekâletine daha bağımlı hâle getirdi; çok sayıda öğretim üyesi tasfiye edildi. Üniversitenin rejim inkılaplarına yeterince bağlı olmadığı eleştirisi, bilimsel yetersizlik tartışmasına siyasî sadakat ölçüsünü ekledi. Bilim kurumu hükûmeti eleştirebildiği için değil, hükûmetin inkılâbını açıklayabildiği ölçüde değer görüyorsa orada üniversite değil, yüksek seviyeli devlet mektebi vardır.

Sanat ve musiki politikaları kültürel vesayetin kulağa ulaşan yüzüydü. Çok sesli Batı müziğinin, opera ve konservatuvarların desteklenmesi Türkiye'nin sanat ufkunu genişletti. Fakat geleneksel Türk musikisinin geri, uyuşturucu veya medeniyet dışı sayılması, estetik tercihi devlet hiyerarşisine dönüştürdü. 1934–1936 arasında radyolarda alaturka musiki yayınlarının durdurulması, devletin halkın ne dinlemesi gerektiğine kadar uzanan müdahalesinin sembolüdür. İnsanlara Beethoven dinletmek kültürel zenginliktir; Dede Efendi'yi susturarak Beethoven dinletmek ise estetik zorbalıktır. Yeni sanat eski sanatı öldürerek değil, onunla yarışarak büyür.

Kadın da Cumhuriyet'in kültürel sahnesinde hem özgürleşen yurttaş hem modernliğin vitrini oldu. Eğitim, meslek ve siyaset alanlarında açılan imkânlar gerçekleşti; fakat ideal Cumhuriyet kadınının bedeni, kıyafeti ve kamusal görünümü devletin medeniyet iddiasını temsil etmek üzere düzenlendi. Kadınların siyasal ve kamusal özne hâline gelmesi ile onlara biçilen sembolik roller arasındaki gerilim, Kemalist modernleşmenin halkın katılımına ilişkin sınırlarını da gösteriyordu. Cumhuriyet kadını görünür kıldı; ama zaman zaman onun kendi sesi yerine görüntüsünü sevdi.

Kemalist kültür devrimi, okuryazarlığı artırdı, bilim ve sanat kurumları kurdu, kadını kamusal alana taşıdı, dilin halka yaklaşmasını sağladı ve yeni kuşaklara büyük bir hareket duygusu verdi. Fakat aynı süreç geçmişle bugünün bağını kesti, kültürü devlet projesine çevirdi ve insanın ne okuyacağına, nasıl konuşacağına, ne dinleyeceğine kadar uzanan bir vesayet üretti. Kültür, iktidarın elinde medeniyet cetveline dönüştüğünde toplum ikiye ayrılır: Devletin tarif ettiği çağdaşlar ve henüz terbiye edilmemiş olanlar.

Filozof Kirpi: "Bir devlet halkının hafızasını yenilemek için önce silmeye kalkıyorsa, kurduğu gelecek aydınlık değil; ışıkları fazla açılmış bir unutmaya odasıdır."

6. Sınıfsız Millet Masalı: Halkçılık, Devletçilik, Sermaye ve Emek

Kemalizmin en etkileyici, fakat en problemlili iddialarından biri, Türkiye'de birbirine karşı çıkarları bulunan sınıfların olmadığı düşüncesi idi. Cumhuriyet Halk Fırkasının programlarında toplum, sınıflara bölünmüş bir mücadele alanı olarak değil; çiftçi, tüccar, işçi, memur ve sanayicinin aynı millî amaç etrafında birleştiği organik bir bütün olarak tasvir edildi. Bu tahayyüle göre Türkiye, Avrupa kapitalizminin keskin sınıf çatışmalarından uzaktı; toplum "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle" hâline getirilebilirdi. Halkçılık, görünüşte eşitlikçi bir ilkedir. Fakat sınıfların varlığını inkâr ederek eşitlik kurulmaz. Yalnızca eşitsizliğin konuşulması yasaklanır. İşçi ile fabrika sahibinin, topraksız köylü ile büyük toprak sahibinin çıkarları baştan uyumlu sayıldığında devlet adalet dağıtan hakem olmaktan çıkar; güçlü olanın çıkarını "millî menfaat" adı altında görünmezleştirir.

Kemalist halkçılığın düşünsel arka planında solidarizm, yani dayanışmacılık bulunuyordu. Émile Durkheim ve Ziya Gökalp üzerinden taşınan bu anlayış, toplumu birbirini tamamlayan meslek ve işlevlerden oluşan bir beden gibi görüyordu. Bedende el ile göz nasıl birbirine düşman değilse işçi ile işveren de düşman olmamalıydı. Çatışma, toplumun tabiatından değil; bilgisizlikten, kötü niyetten veya yabancı ideolojilerin kışkırtmasından doğan hastalık sayılıyordu. Bu düşünce, savaşlardan çıkmış yoksul bir ülkede toplumsal bütünlüğü koruma arzusu bakımından anlaşılabilir. Fakat toplum beden değildir; işçi, fabrikanın eli olarak doğmaz. Ücretin miktarı, çalışma süresi, mülkiyet ve üretimden alınan pay siyasî mücadele konusudur. Çatışmayı reddetmek çatışmayı ortadan kaldırmaz; yalnızca ezilen tarafın konuşma hakkını zayıflatır.

Bu nedenle Kemalist halkçılık, halkın doğrudan iktidarı olmaktan çok, halk adına karar veren seçkinlerin paternalist yönetimi idi. Halk, egemenliğin sahibi ilân ediliyor; fakat kendi sınıfsal çıkarlarını bağımsız biçimde örgütlediğinde millî birliği bozmakla suçlanabiliyordu. İşçinin işçi olarak, köylünün köylü olarak ve memurun memur olarak siyasî özneleşmesi sakıncalı görülüyordu. Devlet herkesi "vatandaş" ortak paydasında birleştirdiğini söylerken, vatandaşın ekonomik hayatta taşıdığı farklı güçleri eşitlemiyordu. Sermaye sahibi fabrikasını, toprağını ve ticarî ilişkilerini koruyor; işçi ise elindeki tek güç olan örgütlenme ve işi durdurma hakkından mahrum bırakılıyordu.

Cumhuriyet'in ilk iktisadî yönelimi, sanıldığı gibi başından beri katı devletçilik değildi. 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde özel girişimin, millî sermayenin ve yerli bir müteşebbis sınıfın güçlendirilmesi ön plana çıktı. Osmanlı ekonomisinde ticaret, finans ve sanayinin önemli bölümlerinde gayrimüslim sermayenin etkili olduğu düşüncesinden hareketle Müslüman-Türk bir burjuvazi yaratılması, ekonomik bağımsızlığın şartlarından biri sayıldı. Millî iktisat, yabancı sermayeye ve ekonomik bağımlılığa karşı savunma iddiası taşıyordu; fakat aynı zamanda devlet eliyle tercih edilen bir sermaye sınıfı üretme projesiydi. İş Bankasının 1924'te kuruluşu, özel girişimin finansmanı ve millî burjuvazinin geliştirilmesi hedefinin en önemli kurumsal adımlarından biri oldu. Banka, siyasetçiler, tüccarlar, yerel eşraf ve girişimciler arasında yeni ilişkiler kurulmasına aracılık etti.

Burada Kemalizmin temel iktisadî çelişkisi ortaya çıkar: Rejim imtiyazsız bir toplumdan söz ederken, sermaye biriktirmesi için bazı gruplara devlet kredisi, ihale, ruhsat ve siyasî yakınlık üzerinden imkân sağlıyordu. Osmanlı'dan güçlü bir sanayi burjuvazisi devralınmamıştı; yatırımı gerçekleştirecek özel sermaye gerçekten yetersizdi. Devletin girişimciyi desteklemesi bu bakımdan anlaşılardı. Ancak devlet desteği şeffaf hukuk kurallarından çok iktidara yakınlık üzerinden dağıtıldığında millî burjuvazi, üretici bir toplumsal sınıftan ziyade

bürokrasinin himayesinde büyüyen ayrıcalıklı çevreye dönüşebilirdi. Devlet kapitalizmi ile ahbap sermayeciliği arasındaki sınır, daha Cumhuriyet'in ilk yıllarında bulanıklaşmaya başladı.

1929 Dünya Ekonomik Buhranı, özel teşebbüse dayanan ilk dönemin sınırlarını açığa çıkardı. Dış ticaretin daralması, sermaye kıtlığı ve sanayileşmenin yavaşlığı karşısında 1930'larda devletçilik güç kazandı. Sümerbank, Etibank, maden işletmeleri, şeker fabrikaları, demir yolları ve Birinci Beş Yıllık Sanayi Planı gibi hamleler, Türkiye'nin sanayi altyapısının kurulmasında gerçek ve kalıcı katkılar sağladı. Sümerbank 1933'te kuruldu ve sanayi planında öngörülen, özellikle dokuma alanındaki yatırımların uygulanmasında merkezî rol üstlendi. Kayseri, Nazilli ve başka şehirlerde kurulan fabrikalar yalnız üretim tesisi değil; konut, sağlık, eğitim ve sosyal hizmetleriyle yeni kentleşme odakları hâline geldi.

Bu başarıyı küçümsemek anlamsızdır. Özel sermayenin girmediği alanlarda devlet fabrika kurmuş, ithalata bağımlılığı azaltmış, teknik insan gücü yetiştirmiş ve ülkenin birçok bölgesini modern üretim ilişkileriyle tanıştırmıştır. Fakat devletçilik, sosyalizm değildi. Üretim araçlarının kamu mülkiyetine alınması, işçinin üretim yönetimine katıldığı veya ekonomik iktidarın demokratikleştiği anlamına gelmiyordu. Fabrika devletindi; fakat devlet işçinin değildi. İşçi, özel patron yerine bürokratik patronla karşılaşılıyordu. Üretim planlanıyor, fakat planın hazırlanmasında emekçilerin bağımsız örgütlerine yer verilmiyordu. Kemalist devletçilik sermayeyi ortadan kaldırmadı; özel sermayenin yetersiz kaldığı yerde onu tamamladı, korudu ve büyümesi için altyapı hazırladı.

1936 tarihli İş Kanunu bu ikili yapının açık örneğidir. Kanun çalışma süreleri, kadın ve çocuk işçilerin korunması, iş sağlığı ve iş ilişkilerinin düzenlenmesi bakımından önemli hükümler getirdi. İşçinin tamamen işverenin insafına bırakıldığı bir alanda devletin koruyucu düzenlemeler yapması sosyal politika açısından ilerlemeydi. Fakat aynı kanun grev ve lokavtı yasaklıyor, iş uyuşmazlıklarını devletin zorunlu uzlaştırma mekanizmalarına bağlıyordu. İşçi korunması gereken vatandaş kabul ediliyor; kendi hakkını savunabilecek bağımsız bir siyasî özne olarak görülmüyordu. 1936 İş Kanunu üzerine yapılan değerlendirmeler, rejimin sınıf çatışmasını engellemeye çalıştığını, ancak tam anlamıyla faşist-korporatist bir meslek örgütlenmesi de kurmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Kemalizmi doğrudan İtalyan faşizmiyle özdeşleştirmek kolaycılıktır; fakat onun otoriter dayanışmacılığını inkâr etmek de aynı ölçüde yanlıştır.

İşçiye verilen mesaj şuydu: Devlet senin hakkını senin adına korur; fakat sen devletten bağımsız güç olamazsın. Bu, sosyal hak ile siyasî hakkı birbirinden ayıran vesayetçi formüldü. Ücret, çalışma süresi ve iş güvenliği konusunda bazı korumalar tanınırken sendikal özgürlük ve grev hakkı bastırıldı. Çünkü grev yalnız ekonomik üretimi durdurmaz; işçinin devletin çizdiği millî uyum tablosuna itiraz ettiğini de gösterir. Kemalist iktidar için bu itiraz, çoğu zaman hak arayışı değil sınıfsızlık, bölücülük veya yabancı fikirlerin etkisi olarak algılandı. Böylece işçi sınıfı yaratıldı; fakat işçi sınıfının kendisini adlandırmasına izin verilmedi.

Köylülük konusunda da benzer bir çelişki vardır. Âşar vergisinin 1925'te kaldırılması, köylünün üzerindeki ağır ve verimsiz vergi yükünü hafifleten son derece önemli bir karardı. İltizam usulünün yarattığı keyfilik ortadan kaldırıldı ve tarımsal üretimin teşviki amaçlandı. Bununla birlikte gelir kaybı dolaylı vergiler ve başka vergi düzenlemeleriyle karşılandı; kırsal yoksulluk, topraksızlık ve büyük toprak sahipliği sorunu köklü biçimde çözülemedi. Âşarın kaldırılması köylü lehine gerçek bir kazanımdı, fakat köylüyü eşit üretici ve siyasî özne hâline getiren kapsamlı bir toprak reformuna dönüşmedi.

Kemalist söylem köylüyü "milletin efendisi" ilân etti; fakat efendinin toprağı, eğitimi, pazara erişimi ve siyasal örgütü yoktu. Köylü romantik söylemde yüceltildi, iktisadî düzende ise tarımsal artığın, askerliğin ve kalkınma yükünün taşıyıcısı olarak kaldı. Büyük toprak sahipleriyle topraksız köylüler aynı "çiftçi" kategorisine yerleştirildiğinde köyün içindeki sınıf farklılıkları görünmez oldu. Toprak ağası ile yarcının aynı millî ailenin üyeleri olduğu söylendi; fakat sofrada ekmeğin nasıl bölüşüldüğü sorulmadı.

İkinci Dünya Savaşı yıllarında uygulanan Toprak Mahsulleri Vergisi, köylülüğün devletle ilişkisindeki bu yarayı derinleştirdi. Savaş şartlarının yarattığı kıtlık, seferberlik ve bütçe ihtiyacı gerçektir; fakat yükün dağıtılmasında adalet sağlanamadı. Küçük üretici, ürününün bir bölümünü vergi olarak teslim ederken büyük toprak sahiplerinin ekonomik ve yerel siyasî güçleri onları uygulamanın etkilerinden daha kolay koruyabiliyordu. Devlet köylüyü milletin efendisi olarak andı; ama savaşın faturasını tahsil ederken ona tebaa muamelesi yaptı.

Varlık Vergisi ise millî burjuvazi yaratma politikasının en karanlık aşamalarından biri oldu. 1942'de savaş döneminin olağanüstü kazançlarını vergilendirme ve bütçe ihtiyacını karşılama gerekçesiyle çıkarılan vergi, uygulamada gayrimüslim yurttaşlara çok daha ağır yükler getirdi. Kısa ödeme süreleri, itiraz imkânlarının yetersizliği, malların değerinin altında el değiştirmesi ve borcunu ödeyemeyenlerin çalışma kamplarına gönderilmesi, vergi hukukunu ekonomik ve etnik tasfiye aracına dönüştürdü. Müslüman mükellefler de vergilendirildi; ancak bunun uygulamadaki sistematik ayrımcılığı ortadan kaldırdığı söylenemez. Varlık Vergisi, yalnız hazinenin gelir ihtiyacıyla değil, ticaret ve sermayenin "millîleştirilmesi" hedefiyle birlikte tartışılmaktadır.

Bu uygulama, Kemalist halkçılığın eşit yurttaşlık iddiasını ekonomik alanda çökertti. Devlet bir yurttaş grubunun mülkiyetini başka bir grubun yükselişi için zayıflatıyorsa millî ekonomi kurmuyor; vatandaşları arasında servet transferi düzenliyordur. Sermayenin etnik kimliği devletin meselesi hâline geldiğinde hukuk piyasayı düzenleyen tarafsız çerçeve olmaktan çıkar, ekonomik mühendisliğin sopasına dönüşür.

Kadın emeği de Kemalist iktisat anlatısının gölgede bıraktığı alanlardan biridir. Cumhuriyet kadını okula, mesleğe ve kamu hizmetine çağırırdı; fakat ev içindeki ücretsiz bakım emeğini ekonomik mesele olarak görmedi. Modern kadın hem çalışacak, hem çocuk yetiştirecek, hem de çağdaş ailenin temsilcisi olacaktı. Hukukî statünün iyileşmesi hayatî bir kazanımdı; fakat üretim ile yeniden üretim arasındaki eşitsizlik tartışılmadığı için kadın emeği aile içinde görünmez kaldı. Sınıfsız millet söylemi, yalnız işçi ile patron arasındaki farkı değil, ev içindeki erkek ile kadın arasındaki emek bölüşümünü de perdeledi.

Kemalist devletçilik, yoksul ve savaş yorgunu bir ülkede sanayileşme, bankacılık, ulaşım ve kamu işletmeciliği bakımından önemli bir kuruluş enerjisi üretti. Fakat halkçılık, ekonomik demokrasiyi değil, sınıflar arası devlet denetimli uyumu hedefledi. İşçiye hak verildi ama güç verilmedi; köylü övüldü ama toprağa ve siyasî örgüte kavuşturulmadı; girişimci desteklendi ama bu destek çoğu zaman siyasî merkeze yakın bir sermaye çevresi yarattı. İmtiyazların bulunmadığı söylendiği ölçüde imtiyazların hesabı sorulamaz oldu.

Kemalizmin sınıfsız millet tasavvuru eşitlik ütopyası değil, toplumsal çatışmanın üzerini örten bir devlet masalıydı. Çünkü sınıfı reddeden iktidar, mülkiyeti reddetmiyordu. Patronun fabrikası vardı; işçinin yalnız millî vazifesi. Ağanın toprağı vardı; köylünün yalnız övgüsü. Devlet herkesi aynı milletin çocuğu saydı; fakat mirası paylaştırırken bazı çocukların cebine banka hissesi, bazılarının eline nasırlı bir kürek bıraktı.

Filozof Kirpi: "Sınıfların olmadığını en yüksek sesle söyleyenler, çoğu zaman hangi sınıfın sessizce kazandığını herkesten iyi bilir."

7. Kışladan Anayasaya: 1946–1980 Arasında Kemalizmin Vesayet Rejimine Dönüşmesi

Tek parti yönetiminin 1950 seçimleriyle sona ermesi, Kemalizmin devlet üzerindeki etkisinin sona erdiği anlamına gelmedi. Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı kaybetmişti; fakat otuz yıla yaklaşan yönetimi boyunca biçimlendirdiği ordu, yüksek bürokrasi, üniversite, yargı ve eğitim kurumları varlığını sürdürüyordu. Seçim sandığı hükûmeti değiştirmiş, devletin kendisini toplumun üzerinde gören zihniyetini ise bütünüyle değiştirememişti. Böylece Kemalizm bir iktidar partisinin programı olmaktan çıkıp devletin bazı kurumları

tarafından korunması gereken kurucu düzen olarak yeniden üretildi. Vesayet tam da bu dönüşümde doğdu: Halkın seçtiği hükûmet ülkeyi yönetebilir, fakat Cumhuriyet'in "asıl istikameti"ni belirleme yetkisi kendisini kurucu iradenin mirasçısı sayan kurumlarda kalabilirdi.

Demokrat Parti'nin 1950'de iktidara gelişi, Cumhuriyet tarihinin ilk barışçı iktidar değişimi idi. Bu olay, halkın siyasî tercihinin kurucu partiden farklılaşabileceğini gösterdi. Demokrat Parti dinî görünürlük, kırsal kesimin talepleri, özel teşebbüs ve çoğunluk iradesi üzerinden yeni bir siyasal dil kurdu. Fakat Demokrat Parti'yi Kemalist otoriterliğin karşısındaki kusursuz demokrasi gücü olarak göstermek tarihî gerçekliği bozar. İktidarının son yıllarında basın üzerindeki baskılar, muhalefetle ilişkilerin sertleşmesi ve tamamı Demokrat Partili milletvekillerinden oluşan Tahkikat Komisyonunun kurulması, çoğunlukçuluğun hukukî sınırları aşabileceğini gösterdi. 18 Nisan 1960'ta kurulan bu komisyon, muhalefet ve basın faaliyetlerini soruşturacak geniş yetkilere sahipti.

Demokrat Parti'nin hataları 27 Mayıs 1960 darbesini açıklayan şartlar arasında sayılabilir; fakat hiçbir seçimli hükûmetin baskıcı uygulamaları orduya anayasal düzeni silâhla ortadan kaldırma hakkı vermez. Demokrasi, yalnız iyi yönetenlerin seçimle işbaşında kalması değildir; kötü yönetenlerin de seçim ve hukuk yoluyla uzaklaştırılmasıdır. Ordu, 27 Mayıs'ta yalnız bir hükûmeti devirmedi; halkın siyasî yanlışını düzeltme yetkisini kendisinde görerek gelecek müdahalelerin ahlâkî ve kurumsal kapısını açtı. Sandığın üzerinde üniformalı bir düzeltme makamı olduğu anda halk egemenliği şartlı hâle geldi.

Darbe, kendisini Atatürk ilke ve inkılâplarını, lâikliği ve Cumhuriyet'i koruma hareketi olarak meşrulaştırdı. Demokrat Parti yönetimi "Atatürk devrimlerinden sapmak", dini siyasete alet etmek ve anayasal düzeni bozmakla suçlandı. Böylece Kemalizm, artık hükûmet programı değil, ordunun siyasete müdahalesini meşrulaştıran üst norm gibi kullanılmaya başladı. Kurucu ilkeleri yorumlama yetkisini halktan ve seçilmiş Meclisten alan askerî kadro, kendisini Cumhuriyet'in hakiki sahibi saydı. Bu yaklaşımda millet egemenliğinin sahibi olmaya devam ediyordu; fakat milletin iradesi Kemalist düzenin sınırlarını ihlâl ederse silâhlı kuvvetler ona kendi egemenliğinin doğru kullanımını hatırlatabilirdi. Darbenin zehri yalnız tankta değil, bu pedagojik kibirdeydi.

Yassıada yargılamaları, askerî müdahalenin hukukla maskelendiği en karanlık sahne oldu. Demokrat Parti yöneticileri, darbeciler tarafından kurulan olağanüstü bir mahkemenin önüne çıkarıldı. Yüksek Adalet Divanı, anayasal ve siyasî suçlamaların yanında kamuoyunda itibarsızlaştırmaya hizmet eden çok sayıda davayı da ele aldı. Adnan Menderes, Fatin Rüştü Zorlu ve Hasan Polatkan'ın idam edilmesi, siyasî hesaplaşmayı geri dönülmez bir devlet şiddetine dönüştürdü. TBMM arşivlerinde Yassıada'daki "Anayasayı İhlâl Davası"nın geniş tutanakları bulunmakta; yargılamaların askerî müdahalenin kurduğu hukuk düzeni içinde yürütüldüğünü göstermektedir. Hukuk, iktidarı sınırlayan evrensel güvence olmaktan çıkarılıp kazananların yenilenleri cezalandırdığı sahneye dönüştüğünde mahkeme binası ayakta kalır, fakat adalet çoktan göçmüştür.

Bununla birlikte 1961 Anayasası'nı yalnızca darbecilerin vesayet belgesi saymak da doğru değildir. Anayasa; temel hak ve özgürlükleri genişletmiş, sosyal devlet ilkesini kabul etmiş, sendika, toplu sözleşme ve grev haklarını tanımış, üniversite özerkliğine yer vermiş ve kanunların anayasal denetimini gerçekleştirecek Anayasa Mahkemesini kurmuştur. İşçilerin önceden izin almadan sendika kurabilmesi ve grev hakkının anayasal güvenceye alınması, tek parti döneminin sınıf çatışmasını bastıran düzeninden önemli bir kopuştu. Bu anayasa sayesinde Türkiye'de düşünce, basın, sendika ve siyasal örgütlenme alanları genişledi; sosyalist hareket, işçi mücadelesi ve yeni toplumsal talepler daha görünür hâle geldi.

Fakat 1961 Anayasası'nın özgürlükçü yüzünün yanında vesayetçi bir mimarisi de vardı. Yasama organı Millet Meclisi ile Cumhuriyet Senatosu şeklinde iki kanada ayrıldı. Cumhuriyet Senatosunda seçimle gelen üyelerin

yanında Cumhurbaşkanınca seçilen üyeler ve 27 Mayıs'ı gerçekleştiren Millî Birlik Komitesinin tabii üyeleri bulunuyordu. Millî Güvenlik Kurulu anayasal kurum hâline getirildi; askerî yargı sivil yargıya paralel, anayasal statülü bir yapı kazandı. Bu kurumların her birinin varlığı tek başına demokrasi düşmanlığı değildi. Anayasa yargısı çoğunluk zorbalığını sınırlayabilir, ikinci meclis aceleci kanunları denetleyebilir, güvenlik kurulu uzmanlık sağlayabilirdi. Sorun, bu kurumlara seçilmiş siyasetin yanlış yönelişlerini düzeltme ve rejimin ideolojik sınırlarını koruma görevi yüklendiğinde başladı.

Anayasa Mahkemesinin kurulması hukuk devleti açısından önemli bir kazanımdı. Çoğunluğun çıkardığı her kanunun kendiliğinden meşru olmadığı ve temel hakların parlamento çoğunluğuna karşı da korunması gerektiği kabul edildi. Ancak Türkiye'de anayasal denetim zaman zaman hak ve özgürlükleri korumaktan, devletin kurucu ideolojisini siyasete karşı koruma işlevine kayabildi. Üstelik ordu, yargı, üniversite ve bürokrasiyi yekpare bir Kemalist blok gibi düşünmek de hatalıdır. Araştırmalar, 1961 düzeninde askerî mahkemeler ile Anayasa Mahkemesinin temel haklar konusunda her zaman aynı yönde davranmadığını; bazı askerî mahkemelerin kimi başvurularda daha özgürlükçü tutum alabildiğini göstermektedir. Vesayet rejimi tek merkezden kusursuzca yönetilen komplo değil, birbirleriyle çatışabilen kurumların seçilmiş siyasete karşı zaman zaman ortak üstünlük iddiasıdır.

Millî Güvenlik Kurulu ise askerî bilginin hükûmete sunulduğu danışma organı görünümünün ötesinde, ordunun siyasal karar alma sürecine kalıcı biçimde yerleştirilmesini sağladı. Ordu artık yalnız dış tehditlere karşı ülkeyi savunan kurum değil, millî güvenliğin kapsamını belirleyen siyasî aktördü. "Millî güvenlik" ekonomik düzenden eğitime, dış politikadan iç siyasete kadar genişlediğinde askerî uzmanlık ülkenin her meselesine müdahale gerekçesi üretmeye başladı. Seçilmiş hükûmetler hukukî olarak yetkiliydi; fakat kararları ordunun rejim, irtica, komünizm ve bölücülük değerlendirmelerinin gölgesinde şekilleniyordu.

19

27 Mayıs'tan sonra ordunun kendi içinde de birlik yoktu. Millî Birlik Komitesinin bir bölümü kısa sürede seçimlere gidilmesini savunurken başka askerî gruplar toplumsal reformlar tamamlanmadan yönetimin sivillere bırakılamayacağını düşünüyordu. Silâhlı Kuvvetler Birliği ve Talat Aydemir'in 1962 ve 1963'teki darbe girişimleri, siyasete müdahale hakkının bir kere kabul edilmesinin ordunun içinde de iktidar mücadeleleri ürettiğini gösterdi. Kışla siyasetin hakemi olduğunda, hangi subay grubunun gerçek hakem olduğuna karar verecek başka bir hakem kalmaz.

1960'larda sol-Kemalizm de vesayetçi düşünceye farklı bir kapı açtı. Yön ve daha sonra Devrim çevresi, Türkiye'nin bağımlı ekonomik yapısının yalnız parlamenter yöntemlerle değiştirilemeyeceğini savundu. Doğan Avcıoğlu başta olmak üzere bazı aydınlar, Kemalizm ile sosyalizm arasında bağ kurarak orduyu, aydınları, gençliği ve bürokrasiyi "zinde kuvvetler" olarak gördüler. Onlara göre halk yoksulluk, gelenek ve hâkim sınıfların etkisi altında gerçek çıkarlarını göremiyordu; bu nedenle ilerici bir asker-sivil kadro devlet aygıtını ele geçirip kalkınmacı ve antiemperyalist dönüşümü yukarıdan gerçekleştirebilirdi.

Bu düşüncenin emperyalizme, eşitsizliğe ve bağımlılığa yönelik eleştirileri önemliydi. Fakat halk adına halkın iradesini askıya alma fikri, sol sözlükle konuşan eski Kemalist seçkincilikti. İşçi sınıfının ve köylünün bağımsız siyasî örgütlenmesi yerine "ilerici subay"a umut bağlandığında sosyalizm, halkın kendi kendisini yönetmesi olmaktan çıkıp aydınların kışla aracılığıyla toplumu terbiye etmesine dönüşür. 9 Mart 1971 çevresindeki darbe hazırlıklarında bazı Yön-Devrim ve Millî Demokratik Devrim çevreleriyle askerî gruplar arasındaki ilişkiler, bu stratejinin yalnız teorik tartışma olarak kalmadığını göstermektedir.

12 Mart 1971 Muhtırası, ilerici darbe beklentisini acı biçimde tersine çevirdi. Genelkurmay Başkanı ve kuvvet komutanlarının verdiği muhtıra, Süleyman Demirel hükûmetini istifaya zorladı; parlamento kapatılmadan askerî gözetim altında hükûmetler kuruldu. Yaklaşık iki buçuk yıl süren bu dönemde sıkıyönetim, tutuklamalar, işkence iddiaları, idamlar ve düşünce hayatına ağır baskılar yaşandı. 1961 Anayasası'nın

özgürlükçü hükümleri 1971–1973 değişiklikleriyle daraltıldı; yürütme güçlendirilirken üniversite, basın, sendika ve toplumsal örgütlenme alanları daha sıkı denetime alındı. Ordu bir kez daha Cumhuriyet'i kurtardığını söyledi; kurtarma işleminin faturası ise özgürlüklere kesildi.

1946–1980 arasında Kemalizm böylece seçimle iktidara gelen bir partinin ideolojisi olmaktan uzaklaşıp ordu, yüksek bürokrasi ve bazı yargı kurumlarının sahiplendiği rejim koruma diline dönüştü. Cumhuriyet'i korumak ile halkın Cumhuriyet'i değiştirme hakkını sınırlandırmak birbirine karıştı. 1961 Anayasası özgürlüklerin kapısını açarken vesayetin penceresini de açık bıraktı; toplumsal hareketler büyüdükçe devlet, kendi verdiği özgürlüklerden korkmaya başladı. Kışla, halkı koruduğunu söyledikçe halkın siyasî iradesini küçülttü.

Filozof Kirpi: "Sandığın başında nöbet tutan silâh, bir süre sonra oyları değil, halkın iradesini saymaya başlar."

8. Atatürkçülüğün Devlet Dini: 12 Eylül'den 28 Şubat'a Kurumsal Kemalizm

12 Eylül 1980 darbesi, yalnızca çatışmaların, suikastların ve yönetilemeyen koalisyonların içinden çıkan askerî bir müdahale değildi; devletin toplumu yeniden kurma teşebbüsüydü. Parlamento feshedildi, hükûmet görevden alındı, siyasî partilerin ve sendikaların faaliyetleri durduruldu; ülke Millî Güvenlik Konseyinin emir-komuta düzenine bağlandı. Darbeciler kendilerini siyasetin taraflarından biri değil, siyasetin üzerinde duran tarafsız kurtarıcılar olarak sundular. Oysa bir devletin bütün topluma silâh zoruyla tarafsızlık öğretmesi, tarafsızlık değil iktidarın en çıplak biçimidir. 12 Eylül, düzeni yeniden kurma iddiasıyla siyaseti susturdu; toplumun çatışmalarını çözmek yerine toplumun konuşma kanallarını kapattı.

Darbe yönetiminin meşruiyet dili "Atatürkçülük"tü. Kenan Evren ve Millî Güvenlik Konseyi, müdahaleyi Atatürk ilke ve inkılâplarını, ülkenin bölünmez bütünlüğünü ve lâik Cumhuriyet'i koruma göreviyle açıkladı. Böylece Atatürkçülük, tarihsel bir düşünce mirası olmaktan çıkarılıp askerî yönetimin her kararına ahlâkî mühür basan resmî doktrine dönüştürüldü. Kurucu liderin adı, siyasal tartışmanın konusu değil, tartışmayı sona erdiren son cümleydi. Devletin yaptığı doğrudu; çünkü Atatürkçüydü. Neyin Atatürkçü olduğuna ise devletin silâhlı sahipleri karar veriyordu.

1982 Anayasası bu askerî vesayeti geçici bir ara rejim olmaktan çıkarıp kalıcı hukuk mimarisine yerleştirdi. Anayasanın yapım süreci özgür partilerin, bağımsız basının ve çoğulcu toplumsal örgütlerin eşit katılımıyla yürütülmedi; askerî yönetimin belirlediği sınırlar içinde işleyen Danışma Meclisi ve Millî Güvenlik Konseyi tarafından şekillendirildi. Cumhurbaşkanı'nın yetkileri artırıldı, yürütme güçlendirildi, temel hakların sınırlandırılabilmesi alanlar genişletildi ve devlet birey karşısında yeniden merkezileştirildi. Anayasa, halkın devleti nasıl sınırlayacağını değil, devletin toplumu hangi araçlarla denetleyeceğini esas alan bir korku metniydi.

Metnin başlangıcı ve ikinci maddesi Atatürk milliyetçiliğini anayasal kimliğin parçası hâline getirdi. Anayasa yalnız devletin şeklini ve yurttaşın haklarını belirlemekle kalmadı; devletin hangi tarihsel yoruma ve ideolojik istikamete bağlı olacağını da ilân etti. Böylece Atatürkçülük, seçimle değiştirilebilecek siyasal programların üzerinde duran anayasal sadakat ölçüsüne dönüştü. Yurttaş farklı ekonomik, dinî veya siyasî görüşlere sahip olabilirdi; fakat meşruiyet kazanmak için devletin resmî kurucu anlatısının dışına çıkmaması bekleniyordu. Bir anayasa belirli bir liderin yorumunu bütün gelecek kuşakların siyasal sınırı hâline getiriyorsa halk egemenliğini tanımakla yetinmez; halkın hangi fikirlerle egemen olabileceğine de karar verir.

Millî Güvenlik Kurulu, bu vesayetin merkezindeki kurumdu. 1982 Anayasası'nın ilk hâlinde kurulda asker üyeler sayısal üstünlüğe sahipti; "toplumun huzur ve güvenliğinin korunması" millî güvenlik alanına dâhil edildi ve kurulun zorunlu gördüğü tedbirlerin Bakanlar Kurulunca "öncelikle dikkate alınacağı" hükmü

bağlandı. Kâğıt üzerinde tavsiye organı olan MGK, uygulamada seçilmiş hükûmetlerin üzerinde ikinci bir kabine görünümü kazandı. Millî güvenlik kavramı dış savunmayla sınırlı tutulmadığında eğitim, ekonomi, kültür, medya ve din politikası askerî değerlendirmenin konusu hâline gelebiliyordu. Sorumluluğu seçilmiş hükûmet taşıyor, fakat karar alanının sınırlarını çoğu zaman siyasal sorumluluğu bulunmayan askerî bürokrasi çiziyordu.

Yükseköğretim Kurulu da 12 Eylül'ün kurumsal mirasının en kalıcı parçalarından biriydi. 1981 tarihli 2547 sayılı Kanun, yükseköğretim kurumlarının teşkilâtını, personelini, öğrencilerini ve işleyişini tek bir merkezî düzen içinde topladı. Üniversite, iktidarı rahatsız edecek düşüncenin özgürce üretildiği özerk alan olarak değil; devletin kalkınma, güvenlik ve ideolojik uyum hedeflerine göre koordine edilmesi gereken kurum olarak tasarlandı. Rektörlüklerden akademik kadrolara, disiplin rejiminden öğrenci hayatına kadar geniş bir merkezî denetim kuruldu. Bilimsel özerklik, devletin üniversiteye güvenmediği yerde yaşayamaz. Üniversiteye "özgürce düşün, fakat benim çizdiğim sınırdan" denildiğinde geriye üniversite değil, yüksek dereceli memur yetiştirme dairesi kalır.

12 Eylül yönetimi yalnız solu, sendikaları ve devrimci örgütleri bastırmadı; toplumun bütün siyasal enerjisini disiplin altına aldı. Buna rağmen kurduğu ideolojik düzen saf anlamda din karşıtı Kemalizm değildi. Darbeciler komünizme ve sınıf mücadelesine karşı dini toplumsal bütünlüğün aracı olarak kullandılar. 1982 Anayasası din kültürü ve ahlâk öğretimini ilk ve ortaöğretimde zorunlu ders hâline getirdi. Türk-İslâm sentezi denilen yaklaşım, milliyetçilik ile kontrollü dindarlığı birbirine ekledi: Devlete bağlı, komünizme karşı, ailesine itaatkâr ve millî-manevî değerlere sadık bir yurttaş hedeflendi. Kemalist lâiklik ile muhafazakâr din siyaseti burada kavga etmekten çok aynı itaati farklı kelimelerle üretmeye başladı.

Askerî yargı ve Devlet Güvenlik Mahkemeleri de rejimin güvenlikçi hukuk anlayışını kurumsallaştırdı. 1982 Anayasası'nın 143. maddesi, devletin bölünmez bütünlüğü ve Cumhuriyet aleyhine işlendiği kabul edilen güvenlik suçlarına bakmak üzere Devlet Güvenlik Mahkemelerini düzenledi. Bu mahkemelerde askerî hâkimlerin bulunması, özellikle sivillerin yargılandığı davalarda bağımsızlık ve tarafsızlık tartışmalarına yol açtı. Siyasî suç kategorisi genişledikçe düşünce, örgütlenme ve kimlik talepleri ceza hukukunun güvenlik sözlüğüne çevrildi. Mahkeme rejimi, şiddet eylemiyle barışçıl muhalefet arasındaki sınırı koruyamadığında adalet, devletin korkusuna tercüman olur.

Siyasî parti kapatmaları bu anayasal düzenin başka bir vesayet kapısıydı. Parti kapatmak bazı olağanüstü durumlarda, örneğin açıkça şiddet örgütleyen ve demokratik düzeni ortadan kaldırmaya yönelik yapılar bakımından düşünülebilir. Türkiye'de ise kapatma mekanizması, siyasî toplumun sınırlarını yüksek yargının resmî ideoloji yorumu üzerinden belirleyen geniş bir araca dönüştü. Kürt siyasal hareketini temsil eden partiler, sosyalist partiler ve İslâmcı partiler art arda kapatma davalarıyla karşılaştı. Böylece sandıkta yenilemeyen veya siyaseten dönüştürülemeyen hareketlerin hukuk eliyle sahneden çıkarılması olağanlaştı. Devlet yurttaşla "seçebilirsin, fakat seçtiğin partinin meşru olup olmadığına sonradan ben karar veririm" diyordu.

Kürt meselesinde güvenlikçi devlet aklı 1980'lerin ortalarından itibaren ağırlaştı. PKK'nin silâhlı şiddeti, sivilleri ve güvenlik görevlilerini hedef alan eylemleri gerçek ve ağır bir tehditti. Fakat devletin bütün Kürt meselesini terörle özdeşleştirmesi; dil, kimlik, temsil, bölgesel eşitsizlik ve hak taleplerini güvenlik dosyasına kapatması sorunu derinleştirdi. 1987'den 2002'ye kadar devam eden olağanüstü hâl yönetimi, geniş idarî yetkiler, köy boşaltmaları, zorunlu göç ve ağır hak ihlâli iddialarıyla anıldı. Şiddetle mücadele hukukun görevidir, bir toplumsal kimliği sürekli olağanüstü yönetim altında tutmak ise güvenlik politikasını iç sömürge rejimine yaklaştıtır.

5816 sayılı Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun 1951'de kabul edilmişti; fakat 12 Eylül sonrasında büyütülen Atatürk kültü içinde daha geniş bir sembolik anlam kazandı. Atatürk'ün hatırasına hakaret ile heykel, büst ve anıtlara saldırıyı cezalandıran kanun, kişilik haklarının ölümden sonra korunması tartışmasının ötesinde, kurucu liderin sıradan tarihsel eleştiriden ayrılmış özel hukukî statüsünü temsil etti. Anıtı fiziksel saldırıdan korumak anlaşılabilir; fakat tarihsel bir şahsiyeti eleştiri, hiciv ve hakaret arasındaki bulanık sınırdaki ceza hukukuyla korumak düşünce alanını daraltabilir. Bir toplum kurucusuna saygıyı kanun zoruyla üretmeye başladığında sevgi yurttaşın duygusu olmaktan çıkar, devletin yoklama kâğıdına dönüşür.

28 Şubat 1997 süreci, 1982 düzeninin nasıl işlediğini gösteren en görünür laboratuvar oldu. Refahiyol Hükûmetinin bazı uygulamaları, tarikatlarla ilişkileri ve lâiklik konusunda yarattığı kaygılar eleştirilmeyi hak ediyordu. Ancak demokratik cevap, hükûmeti hukuk ve seçim yoluyla denetlemektir. MGK toplantısında alınan kararlar, askerî brifingler, medya kampanyaları, yüksek yargı açıklamaları, üniversite yönetimleri ve bürokratik baskılar seçilmiş hükûmet üzerinde kuşatma oluşturdu. Ordu yönetime doğrudan el koymadı; fakat siyasetin hareket alanını daraltarak hangi hükûmet biçiminin kabul edilebilir olduğunu gösterdi. Bu nedenle 28 Şubat "postmodern darbe" olarak anıldı: Tank, hükûmet binasına girmeden de siyasetin kapısında bekleyebiliyordu.

Başörtüsü yasağı bu sürecin insan bedeninde bıraktığı en görünür yaraydı. Üniversitelerde ve kamu kurumlarında örtülü kadınların eğitim ve çalışma hakları sınırlandı; bazı üniversitelerde öğrenciler "ikna odaları"na alındı. Başörtüsünün siyasî hareketler tarafından kimlik bayrağına dönüştürüldüğü örnekler vardı; fakat bu durum her örtülü kadını rejim tehdidi saymayı meşrulaştırmazdı. Devlet kadının başındaki örtüyü çıkararak onu özgürleştiremez. Özgürlük, kadının örtünme veya örtünmeme kararını kendisinin verebilmesidir. 28 Şubat'ın lâikliği kadını cemaat baskısından korumak yerine üniversite kapısında devlet baskısıyla karşılaştırdı.

22

Refah Partisinin 1998'de Anayasa Mahkemesi tarafından "lâiklik ilkesine aykırı eylemlerin odağı" olduğu gerekçesiyle kapatılması, yargı ile siyasal vesayet arasındaki tartışmayı büyüttü. Partinin bazı yöneticilerinin demokrasi ve lâiklikle bağdaşmayan sözleri elbette eleştiri ve hukuk denetimi konusu olabilirdi. Fakat bir siyasî hareketi bütünüyle kapatmak, seçmenlerin temsil imkânını da ortadan kaldırıyordu. Yasak, fikri yok etmedi; onu mağduriyet hafızasıyla daha güçlü biçimde geri döndürdü. Vesayet rejimi İslâmcı siyaseti yenemedi; aksine ona demokratikleşme ve halk iradesi söylemini sahiplenebileceği geniş bir ahlâkî alan bıraktı.

12 Eylül'den 28 Şubat'a uzanan kurumsal Kemalizm, Cumhuriyet'i koruma iddiasıyla Cumhuriyet'in yurttaşını sürekli şüpheli gördü. Solcu, Kürt, dindar, sendikacı, öğrenci veya muhalif; devletin çizdiği makbul alanın dışına çıktığı anda güvenlik nesnesine dönüşebiliyordu. Bu sistem Atatürkçülüğü tartışılabilir bir modernleşme düşüncesi olmaktan çıkarıp anayasa, kışla, mahkeme, üniversite ve törenler aracılığıyla yürütülen resmî sadakat rejimine çevirdi. Oysa bir düşünceyi korumanın yolu onu eleştiriden muaf tutmak değil, eleştiri karşısında ayakta kalabilecek kadar güçlü kılmaktır.

Filozof Kirpi: "Bir fikir kışla, mahkeme ve yasakla korunuyorsa artık fikir değildir; üniforma giymiş bir itaat emridir."

9. Vesayetin Çöküşü, Otoriterliğin Devamı: AKP Döneminde Kemalizm ve Yeni Devlet

Adalet ve Kalkınma Partisinin 2002'de iktidara gelişi, Kemalist vesayet düzeninin çözülmesinde tarihî bir kırılma yarattı. Ordu, yüksek yargı, üniversite bürokrasisi ve merkez medya artık seçilmiş hükûmetlerin hareket sınırlarını eskisi kadar rahat belirleyemeyecekti. Başörtüsü yasaklarından askerî brifinglere, parti

kapatmalarından Millî Güvenlik Kurulunun gölgesine kadar uzanan düzen ilk defa güçlü ve geniş toplumsal desteğe sahip bir siyasî iktidarla karşılaştı. Fakat bir vesayeti yenmek, demokrasi kurmakla aynı şey değildir. Eski gardiyanı kapıdan çıkarmak, kapının anahtarını yurttışa vermediğiniz müddetçe yalnızca yeni gardiyanın önünü açar. AKP'nin yirmi dört yıla yaklaşan iktidar serüveni, tam da bu ayrımın tarihidir.

İktidarın ilk yıllarında Avrupa Birliği üyeliği hedefi, asker-sivil ilişkilerinin demokratikleşmesi için önemli bir dış dayanak sağladı. Millî Güvenlik Kurulunun sivilleştirilmesi, askerî harcamaların denetlenmesi, Devlet Güvenlik Mahkemelerinin kaldırılması, ifade özgürlüğü alanındaki bazı düzenlemeler ve farklı kimliklere ilişkin sınırlı açılımlar, eski vesayet düzeninin hukukî mevzilerini daralttı. Avrupa kurumlarının o yıllardaki değerlendirmeleri de reformların sivil özgürlükler ve ordunun siyasî rolü bakımından ilerleme yarattığını, buna karşılık demokratik sivil denetimin daha fazla güçlendirilmesi gerektiğini belirtiyordu. Dolayısıyla ilk dönem AKP reformlarını bütünüyle bir aldatmaca saymak doğru değildir. Gerçek değişiklikler yapıldı; askerî vesayetin hukukî ve kurumsal gücü gerçekten sınırlandırıldı.

2007'deki cumhurbaşkanlığı seçimi krizi, askerî Kemalizmin son büyük açık müdahale teşebbüslerinden birini ortaya çıkardı. Genelkurmay Başkanlığının 27 Nisan gecesi yayımladığı ve kamuoyunda "e-muhtıra" olarak adlandırılan bildiri, lâiklik üzerinden seçilmiş siyasete sınır çizme girişimiydi. Hükûmetin bildiriye reddetmesi ve seçimlerden güçlenerek çıkması, ordunun eski psikolojik üstünlüğünü kırdı. Bu olay yalnız AKP'nin başarısı değildi; Türkiye'de seçimle gelen hükûmetin askerî bürokrasi karşısında geri çekilmemesi bakımından demokratik bir eşikti. Ne var ki aynı dönemde yargının siyasî alan üzerindeki vesayetçi rolü sürdü. 2008'de iktidar partisi hakkında kapatma davası açılması, seçmen iradesinin yüksek yargı eliyle geçersizleştirilmesi ihtimalini bir kez daha görünür kıldı. Anayasa Mahkemesi partiyi kapatmadı, fakat dava eski rejim koruma hukukunun ne kadar canlı olduğunu gösterdi.

23

Ergenekon ve Balyoz davaları başlangıçta geçmiş darbelerle, karanlık devlet ağlarıyla ve askerî müdahale hazırlıklarıyla hesaplaşma umudu yarattı. Türkiye'nin faili meçhuller, darbeler, muhtıralar ve güvenlik bürokrasisi içindeki hukuk dışı yapılanmalarla yüzleşmeye ihtiyacı vardı. Fakat yüzleşme, güvenilir delil, adil yargılama ve kişiselleştirilmiş ceza sorumluluğuna dayanmadığında başka bir tasfiyeye dönüşür. Uzun tutukluluklar, davaların aşırı genişlemesi, dijital delillere ilişkin tartışmalar ve gazetecilerin soruşturmalara dâhil edilmesi, hukukun intikam aracına çevrildiği kanaatini güçlendirdi. Balyoz davasında Anayasa Mahkemesinin ihlâl kararından sonra yeniden yargılama yapılmış ve sanıklar beraat etmiş; sonraki bilirkişi incelemelerinde dijital delillerle ilgili ciddi sorunlar gündeme gelmiştir. Böylece askerî vesayetle hesaplaşma fırsatı, iktidar mücadelelerinin gölgesinde hukukî güvenilirliğini kaybetmiştir.

2010 anayasa referandumu bu dönüşümün dönüm noktasıydı. Paket; Anayasa Mahkemesine bireysel başvuru, askerî yargının alanının daraltılması, bazı temel hak güvenceleri ve 12 Eylül darbecilerinin geçici anayasal korumasının kaldırılması gibi demokratik unsurlar içeriyordu. Fakat aynı paket, Anayasa Mahkemesi ile Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulunun yapısını köklü biçimde değiştiriyordu. Farklı içeriklerin tek paket içinde halkoyuna sunulması, seçmeni birbirinden ayrılması gereken düzenlemeler hakkında tek bir "evet" veya "hayır" tercihi yapmaya zorladı. Bireysel başvuru gibi önemli bir hak mekanizması kurulurken yargının kadro ve güç dengesi de yeniden düzenlendi. Bu nedenle referandum yalnız eski vesayetin demokratikleşmesi değil, yargı içindeki iktidarın el değiştirmesi olarak da okunmalıdır.

Bu süreçte AKP ile FETÖ hareketi arasındaki ittifak belirleyici oldu. FETÖ hareketi 2010 referandumunu güçlü biçimde destekledi; emniyet ve yargı içindeki kadroları askerî-bürokratik çevrelere yönelik davalarda etkili roller üstlendi. Eski Kemalist kadroların tasfiyesi, demokratik kurumların tarafsızlaştırılmasıyla sonuçlanmadı; devlet içindeki başka bir örgütlü ağın güçlenmesine alan açtı. İktidar, vesayeti ilke olarak reddetmedi; kendisine karşı olan vesayeti reddetti. Devletin kapalı kadro örgütlenmeleriyle yönetilmesine karşı çıkmak yerine, bu kadrolarla ortak hedefler bulunduğu sürece iş birliği yaptı. 2010 referandumu çevresindeki AKP-

FETÖ yakınlığı ve bu ittifakın Ergenekon ile Balyoz süreçlerindeki rolü akademik çalışmalarda açık biçimde incelenmiştir.

2013'ten itibaren bu ittifak parçalandı. Gezi protestolarına karşı kullanılan sert güvenlik dili, iktidarın çoğulcu toplum anlayışından uzaklaştığını daha önce göstermişti. Aynı yılın sonundaki yolsuzluk soruşturmaları ise AKP ile FETÖ hareketi arasındaki mücadeleyi devlet içi bir savaşa çevirdi. Dün askerî vesayete karşı bağımsız yargı diye savunulan kadrolar, bugün "paralel devlet" olarak nitelendirildi. Aynı polis, savcı ve mahkeme mekanizmaları siyasî ittifaka göre bir gün demokratikleşmenin kahramanı, ertesi gün darbeci örgütün aracı sayılabiliyordu. Bu savrulma, kurumların kurala göre değil kimin elinde bulunduğuna göre değerlendirildiğini gösteriyordu. Hukuk, herkes için aynı güvence olarak değil, iktidar savaşının cephaneliği olarak görülmeye başlanmıştı.

15 Temmuz 2016'daki darbe teşebbüsü, Türkiye'nin yaşadığı en ağır siyasal travmalardan biridir. Askerî birliklerin ve silâhların kullanıldığı, Meclisin bombalandığı, sivillerin ve güvenlik görevlilerinin öldürüldüğü bu girişime karşı direnmek demokratik ve ahlâkî bir zorunluluktur. FETÖ yapılanmasının devlet ve ordu içinde yıllar boyunca örgütlenebilmiş olması ise hem eski Kemalist güvenlik düzeninin hem de AKP dönemindeki kadro siyasetinin büyük çöküşünü açığa çıkardı. Darbe girişiminin ardından silâhlı kuvvetlerin sivil yönetime bağlanması, kuvvet komutanlıklarının Millî Savunma Bakanlığıyla ilişkisinin yeniden düzenlenmesi ve askerî eğitimin denetlenmesi meşru ihtiyaçlardı. Ancak 669 sayılı olağanüstü hâl kararnamesiyle askerî liseler ve harp akademileri kapatılmış, Millî Savunma Üniversitesi kurulmuş ve askerî kurumların yetkileri yürütmede merkezîleştirilmiştir.

Sorun, darbecilerin cezalandırılmasıyla sınırlı kalınmamasıydı. Olağanüstü hâl rejimi altında çok geniş kamu görevlisi tasfiyeleri, kurum kapatmaları, mal varlığı devirleri ve uzun süre etkisini sürdüren idarî tedbirler uygulandı. Darbe teşebbüsü gerçektir; fakat gerçek tehdit, iktidara sınırsız ve denetimsiz yetki vermez. Suçun şahsiliği yerine "iltisak" ve "irtibat" gibi geniş idarî kategorilerin kullanılması, hukukî sorumlulukla siyasî şüphe arasındaki sınırı bulanıklaştırdı. Eski Kemalist rejimin "irtica" ve "bölücülük" dosyaları nasıl genişleyerek muhalifleri içine aldıysa yeni rejimin "terör" ve "darbe" kategorileri de farklı toplumsal ve siyasî kesimlere uzanabildi.

2017 anayasa değişikliği ve 2018'de yürürlüğe giren Cumhurbaşkanlığı Hükûmet Sistemi, yeni devlet mimarisini tamamladı. Başbakanlık kaldırıldı; yürütme yetkisi Cumhurbaşkanında toplandı; cumhurbaşkanı yardımcılar ve bakanlar Meclisin güvenoyuna bağlı olmaksızın atanabilir hâle geldi; Cumhurbaşkanlığı kararnameleri geniş bir idarî düzenleme alanı kazandı. Venedik Komisyonu değişikliklerin denge ve denetleme mekanizmalarını zayıflatabileceğini, başkanlık sisteminin otoriter yönetime dönüşme riskine karşı özel güvenceler gerektirdiğini belirtti. 16 Nisan 2017 referandumuna ilişkin uluslararası gözlem raporu da kampanyanın eşit olmayan şartlarda yürütüldüğünü ve olağanüstü hâlin temel özgürlükleri sınırladığını kaydetti.

Böylece askerî vesayetin yerini yürütme vesayeti aldı. Eskiden siyasetçinin üzerinde üniformalı ve cüppeli kurumlar bulunuyordu; yeni düzende Meclis, bürokrasi, yargı ve kamu yönetimi büyük ölçüde merkezî yürütmenin çekim alanına girdi. Eski rejimde devletin kurucu ideolojisi siyasetçiye sınır çiziyordu; yeni rejimde liderin siyasî iradesi devlet kurumlarının yönünü belirliyordu. Biri bürokratik oligarşiye, diğeri kişiselleşmiş çoğunlukçuluğa dayanıyordu. Fakat ikisinin ortak zemini yurttışa güvensizlikti.

Kemalizm bu dönemde bütünüyle ortadan kalkmadı. Atatürk milliyetçiliği ile Atatürk ilke ve inkılâplarına yapılan göndermeler yürürlükteki anayasal düzende varlığını sürdürmektedir. CHP de Altı Ok'u tarihsel kimliğinin parçası olarak korurken 2025'te tanıttığı yeni programında adalet, eşitlik, özgürlük, bağımsız yargı ve gündelik demokratik katılım vurgularını öne çıkardı. Bu, Kemalizm'in değişmeden donmuş bir doktrin

olmadığını; sosyal demokrasi, ulusalcılık, hak siyaseti ve kurucu parti kimliği arasında yeniden yorumlandığını gösterir.

AKP de Atatürk'ü tamamen dışlayan bir siyasal düzen kurmadı. Eski Kemalist seçkinleri tasfiye ederken devletçilik, güçlü liderlik, merkezî idare, milliyetçilik ve "yerli-millî" toplum tasavvurunun önemli parçalarını devraldı. Cumhuriyet'in kurucusu, yeni iktidar söyleminde zaman zaman muhafazakâr-milliyetçi bir tarih anlatısına eklemelendi. Böylece Kemalizm iktidardan düşerken Kemalist devlet aklının bazı unsurları rakibinin bünyesinde yaşamaya devam etti. Eski resmî ideoloji zayıfladı; fakat devleti toplumdan üstün gören otoriter merkezîleşme güçlendi.

AKP dönemi, Kemalist vesayetinin sonu fakat vesayetinin sonu değildir. Seçilmiş siyaset asker karşısında üstünlük kazandı; ancak bu üstünlük çoğulcu demokrasiye değil, yürütmenin devlet üzerindeki hâkimiyetine dönüştü. Sandık askerî müdahalenin panzehiri oldu, fakat hukukla sınırlanmayan sandık iktidarın meşruiyet makinesine çevrildi. Türkiye, kurucu bürokrasinin vesayetinden kurtulurken kurucu liderin şahsında merkezîleşen yeni bir iktidar düzenine girdi.

Filozof Kirpi: "Gardıyanı değiştirmek özgürlük değildir; özgürlük, anahtarı hiçbir gardiyana teslim etmemektir."

10. Eleştirinin de Otopsi: Kemalizm, Post-Kemalizm ve Post-Post-Kemalizm

Kemalizm hakkında yazmak, yalnızca Cumhuriyet tarihini incelemek değildir; o tarih üzerine kurulmuş birbirine düşman hafıza rejimlerini de incelemektir. Türkiye'de Kemalizm tartışması çoğu zaman bilimsel bir araştırmadan çok siyasî kimlik yoklaması gibi yürütüldü. Atatürk'ü eleştiren gerici, savunan darbeci; Cumhuriyet'in kazanımlarını hatırlatan devletçi, mağdurlarını anlatan Cumhuriyet düşmanı sayıldı. Tarih, geçmişte ne olduğunu araştırmak yerine bugünkü kavgada kimin yanında durulduğunu gösteren bir silâha dönüştü. Bu nedenle son otopsi masasına yalnız Kemalizm'i değil, Kemalizm'i kutsayan, mahkûm eden ve eleştirinin kendisini yeniden eleştiren üç anlatıyı birlikte yatırmak gerekir.

Klasik Kemalist anlatının merkezinde bir kurtuluş ve yeniden doğuş hikâyesi bulunur. Osmanlı çökmüş, ülke işgal edilmiş, toplum cehalet ve taassup içinde kalmış; Mustafa Kemal ve kurucu kadro ise bağımsızlığı kazanarak çağdaş, lâik ve millî bir devlet yaratmıştır. Bu anlatının hakikat payı küçümsenemez. Millî Mücadele gerçek bir bağımsızlık savaşıydı; saltanatın kaldırılması, cumhuriyetin kurulması, hukuk birliği, kadınların kamusal ve siyasî hakları, bilimsel eğitim ve sanayileşme kurumları tarihî dönüşümlerdi. Fakat klasik anlatı bu kazanımları korumak için onların bedellerini görünmezleştirdi. Tek parti rejimi zorunlu, muhalefetin tasfiyesi kaçınılmaz, kültürel baskılar ilerleme, askerî müdahaleler ise Cumhuriyet'i kurtarma hareketi olarak sunuldu.

Kemalist tarih yazımının temel kusuru, kurucu kadroyu tarihsel aktör olmaktan çıkarıp ahlâkî hakikatin taşıyıcısı hâline getirmesiydi. Kurucuların niyetlerinin iyi olduğu varsayıldığında uygulamaların sonuçları ikinci plana itildi. Devlet şiddeti "dönemin şartları", asimilasyon "millî birlik", siyasî baskı "inkılâpları koruma", kültürel kopuş ise "çağdaşlaşma" sözcükleriyle temizlendi. Böylece Cumhuriyet tarihi, yanlış yapabilen insanların tarihi olmaktan çıkarak karanlığa karşı yürüyen kusursuz bir iradenin destanına dönüştü. Kutsallaştırılmış tarih, topluma özgüven verebilir; fakat kendisini düzeltme yeteneğini öldürür.

Post-Kemalist yaklaşım, 1980'lerden itibaren bu resmî anlatının duvarını kırdı. Ancak "post-Kemalist" diye anılan bütün araştırmacılar kendilerini aynı akımın mensubu olarak tanımlamadılar. İlker Aytürk bu kavramı, resmî tarih eleştirisi, askerî-bürokratik vesayet, tepeden inmeceli modernleşme ve dışlanan kimlikler üzerinde duran geniş bir akademik ideal tip olarak kullandı. Mete Tunçay tek parti rejimini, Erik Jan Zürcher İttihatçılıkla

Cumhuriyet arasındaki devamlılıkları, Büşra Ersanlı resmî tarih üretimini, Taha Parla ve Levent Köker Kemalizmin seçkinci ve korporatist yönlerini, Şerif Mardin ve Nilüfer Göle ise din ile modernleşme ilişkisini yeni sorularla tartışmaya açtı. Bu çalışmalar, özellikle 12 Eylül'ün resmî Atatürkçülüğüne karşı önemli bir entelektüel özgürleşme alanı oluşturdu.

Post-Kemalizmin tarihî hizmeti açıktır: Cumhuriyet'in kenarında bırakılan insanları tarihin öznesi hâline getirdi. Kürtler, Aleviler, gayrimüslimler, dindarlar, başörtülü kadınlar, sürgün edilenler, malları el değiştirenler ve resmî tarihin "irticacı", "bölücü" veya "hain" diye susturduğu aktörler konuşulmaya başlandı. Kadın haklarının yalnız kanun değişiklikleriyle değil, kadınların kendi iradesi üzerinden değerlendirilmesi; lâikliğin yalnız rejimi değil, vicdan özgürlüğünü koruyup korumadığı sorusu; milliyetçiliğin yurttaşlık kadar asimilasyon üretip üretmediğinin tartışılması büyük kazanımlardı. Bu eleştirel miras olmadan Kemalizm'in gerçek bir otopsisini yapmak mümkün değildir.

Fakat her başarılı eleştiri, zamanla kendi klişelerini üretir. Post-Kemalizm de resmî tarihin karşısına geçerken bazen ters çevrilmiş bir resmî tarih kurdu. Kemalist anlatıda kurucu kadro bütünüyle aydınlık, muhalifler karanlıktı; bazı post-Kemalist metinlerde ise kurucu kadro kötülüğün kaynağı, karşısındaki her çevre kendiliğinden demokratik ve masum görünmeye başladı. Cumhuriyet'in modernleşme hamleleri yalnız baskı, muhafazakâr direnişler yalnız mağduriyet, merkez yalnız zorbalık, çevre ise yalnız özgürlük talebi olarak okundu. Oysa devletin baskısına uğramak, bir hareketi otomatik olarak demokrat yapmaz. Mağduriyet ahlâkî bir hak talebi doğurabilir; fakat iktidara geldiğinde başkasını mağdur etmeyeceğinin garantisini vermez.

Post-Kemalist yaklaşımın ikinci zaafı, Türkiye'nin neredeyse bütün problemlerini 1908–1945 arasındaki "ilk günah"ta aramasıydı. Askerî vesayet, milliyetçilik, otoriterlik, din-devlet gerilimi ve kimlik meselelerinin kökleri bu dönemde vardı; fakat yalnız orada yoktu. Osmanlı merkezileşmesi, Soğuk Savaş, NATO düzeni, antikomünizm, sağ siyaset, sermaye birikimi, neoliberalizm, küresel dinî hareketler ve 1950 sonrası toplumsal dönüşümler yeterince incelenmediğinde erken Cumhuriyet bütün kötülüklerin metafizik kaynağına dönüştü. Aytürk, Türkiye çalışmalarında 1908–1945 dönemine aşırı yoğunlaşıırken 1945–1980 arasındaki siyaset, sağ hareketler ve Soğuk Savaş'ın görece ihmal edildiğini; bunun kronolojik bir optik yanılmaya yol açtığını savundu.

Üçüncü zaaf, Şerif Mardin'in merkez-çevre ayrımının katı bir siyasî ahlâk haritasına dönüştürülmesiydi. Merkez askerî-bürokratik ve Kemalist; çevre ise dindar, muhafazakâr, Kürt ve dışlanmış kesimlerden oluşuyordu. Çevrenin merkeze yürümesi, vesayetin çözülmesi ve demokrasinin kurulması olarak düşünüldü. AKP'nin ilk yıllarındaki Avrupa Birliği reformları bu beklentiyi güçlendirdi. Fakat çevrenin temsilcisi olarak görülen siyasal kadroların devlet merkezine yerleşmesi, iktidarı dağıtmak yerine yeni ellerde toplaması bu şemayı çöktürdü. Aytürk'ün post-Kemalist reçeteye yönelttiği temel itiraz da buydu: Muhafazakâr çoğunluğun iktidara gelmesi, kendiliğinden çoğulcu demokrasi üretmedi.

Bununla birlikte post-Kemalist düşünceyi AKP otoriterliğinin fikrî hazırlayıcısı ilân etmek de başka bir kolaylıktır. Akademik metinlerin ve liberal aydınların siyasî hataları eleştirilebilir; bazı aydınların Ergenekon, Balyoz veya 2010 referandumu karşısındaki tavırları ağır bir muhasebeyi hak eder. Fakat bir ülkenin rejim dönüşümünü birkaç akademik paradigma ve köşe yazarıyla açıklamak, iktidar ilişkilerini entelektüellerin metinlerine indirger. Post-post-Kemalist eleştiriye tarihsel sosyoloji açısından cevap veren çalışmalar, akademik bir perspektifin 2007 sonrasındaki rejim değişikliğini mümkün kıldığı iddiasının entelektüellerin nedensel gücünü abartabileceğini belirtmektedir.

Post-post-Kemalizm, bu çıkmazlara karşı önemli sorular sordu. Kemalizmi yekpare ve her şeye gücü yeten bir ideoloji gibi düşünmemeyi; ordu, yargı, üniversite ve bürokrasinin her dönemde aynı çizgide hareket

etmediğini; Türkiye'nin otoriterliğini yalnız erken Cumhuriyet'e bağlamamayı önerdi. Soğuk Savaş sağı, antikomünizmi, sermaye sınıflarını, milliyetçi-muhafazakâr hareketleri ve AKP döneminin kendine özgü iktidar teknolojilerini araştırma gündemine taşıdı. 2022'de yayımlanan *Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* da tartışmayı siyaset bilimi, tarih, kadın çalışmaları, din ve dış politika gibi farklı alanlara yaymayı amaçladı.

Ancak post-post-Kemalizm de masum değildir. "Post-Kemalistler abarttı" cümlesi, kolayca "erken Cumhuriyet'te aslında ciddi bir sorun yoktu" rahatlığına dönüşebilir. Kronolojik indirgemeciliği eleştirmek başka, Dersim'i, tek parti baskısını, Türkleştirme politikalarını veya gayrimüslimlerin yaşadığı mülkiyet kayıplarını küçültmek başkadır. Post-Kemalist anlatının siyasal yanlışları, ortaya çıkardığı belgeleri ve mağduriyetleri hükümsüz kılmaz. Bir araştırmacının AKP karşısında yanıltılmış olması, Takrir-i Sükûn hakkındaki çalışmasını yanlış yapmaz. Tarihçinin bugünkü siyasî pozisyonu ile geçmişe ilişkin ampirik bulgusu birbirine karıştırılmamalıdır.

Ahmet Kuyaş'ın işaret ettiği gibi Türkiye'de tarih yazımı siyasî mücadeleleri sürekli yansıtmıştır; dolayısıyla yeni bir paradigma ilân etmekten önce tarihin siyasî kompluşmanın hizmetinden çıkarılması gerekir. Tanıl Bora da Kemalizm eleştirisinin sağladığı birikimi terk etmeden, yalnız anti-Kemalizmde takılı kalmamak gerektiğini söyler. Eleştirinin eleştirisi, ilk eleştiriye imha etmek değil; onun görmediği ilişkileri açığa çıkarmaktır. Ayrıca post-Kemalist eleştirinin Kemalist çevreleri de değiştirdiği, daha demokratik, çoğulcu ve özeleştirel Kemalizm yorumlarının oluşmasına katkıda bulunduğu unutulmamalıdır.

Bu çalışmanın varacağı yer, üç anlatıdan birine iman etmek değildir. Kemalizmi ne millî kurtuluşun kusursuz dini ne de bütün kötülüklerin değişmez özü sayabiliriz. Post-Kemalizmi ne mutlak hakikat ne de AKP'nin entelektüel suç ortağı olarak görebiliriz. Post-post-Kemalizmi de ne nihai bilimsel aşama ne de Cumhuriyet'i aklama operasyonu kabul edebiliriz. Yapılması gereken; hukuk metnini kurum pratiğiyle, devlet söylemini toplumsal tecrübeyle, niyeti sonuçla ve Türkiye'yi benzer tarihsel örneklerle karşılaştırmaktır.

2026'ya gelindiğinde Kemalizm ne devleti bütünüyle yöneten eski resmî doktrin ne de tarihe gömülmüş ölü bir ideolojidir. Yürürlükteki Anayasa hâlâ Cumhuriyet'i "Atatürk milliyetçiliğine bağlı" bir devlet olarak tanımlamakta; CHP ise Altı Ok'u, sosyal demokrasi, adalet, eşitlik ve özgürlük söylemleriyle yeniden yorumlamayı sürdürmektedir. Buna karşılık Kemalist kurumların geriletilmesiyle otoriter devlet aklı ortadan kalkmamış, başka bir siyasî merkez etrafında yeniden üretilmiştir. Demek ki Türkiye'nin temel problemi yalnız Kemalizm değildir; toplumu reşit görmeyen, devleti insandan üstün tutan ve her iktidarın kendisini milletin terbiyecisi sanmasına imkân veren vesayetçi siyaset kültürüdür.

Cumhuriyet'i kurtarmak için onu kurucuların ebedî mülkü olmaktan çıkarmak gerekir. Gerçek Cumhuriyet, Mustafa Kemal'i tarihten silmekle değil, onu tarihin içine yerleştirmekle; başarılarını kabul edip yanlışlarını konuşabilmekle kurulur. Bir ülkenin kurucusuna duyduğu saygı, ona soru sormamasıyla değil, onun açtığı devletin her yurttaşa eşit biçimde hesap vermesiyle ölçülür.

Filozof Kirpi: "Tarih, kurucuların heykellerini devirmek için değil; hiçbir heykelin yurttaşın üzerine gölge düşürmemesi için yazılır."