

ENLIGHTENMENT THOUGHT AND KEMALISM: CAN WE TALK ABOUT A TURKISH ENLIGHTENMENT/KEMALIST ENLIGHTENMENT?

ARDA GÖBEL

Dr., Bağımsız Araştırmacı
Mail: ardagobel@hotmail.com

 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4596-5079>

ABSTRACT

Enlightenment thought, which placed absolute trust in human beings and human reason at its center, proceeded from the assumption that humanity would enter an unstoppable progress by eliminating all obstacles to reason, especially religious references. Among the various traditions of Enlightenment thought, the Turkish Enlightenment/Kemalist Enlightenment took the French Enlightenment as its model. The French Enlightenment took its intellectual roots largely from the British Enlightenment tradition; however, the degree of class differences between the two countries pushed the French Enlightenment tradition towards radicalism with some excesses. In the context of the characteristics that characterized the French Enlightenment, this radicalism also spread to Turkey. Moreover, the modernization movements in Turkey since the 19th century, lacking a civil society that could form an alternative public opinion against the state, had a one-dimensional structure aimed at regulating society from the top down under the leadership of state elites, reinforcing this radicalism. As a matter of fact, Enlightenment thought is essentially the result of a movement of non-state actors led by the bourgeoisie against the established order of medieval Europe. However, the Enlightenment's journey in Turkey has been a movement of "state elites" under the initiative of the military-civilian bureaucrat cadre, starting with the modernization efforts that sprouted in the last century of the Ottoman Empire and continuing with the Republic. While the Enlightenment-modern movements in Europe resulted from a compromise -voluntary or involuntary- between the state and non-state actors, similar attempts in Turkey took the form of domination in which state elites imposed their value judgments on the masses.

Keywords: Modern Western Thought, Enlightenment Thought, French Enlightenment, Kemalism, Kemalist Modernization.

Makaleye Ait Bilgiler

Makale Türü: Araştırma
Geliş Tarihi: 27.03.2024
Kabul Tarihi: 02.05.2024
Yayın Tarihi: 15.06.2024
Yayın Sezonu: Ocak-Haziran

Makaleye Atıf Bilgisi

GÖBEL Arda, (2024). "Aydınlanma Düşüncesi ve Kemalizm: Bir Türk Aydınlanması'ndan/Kemalist Aydınlanma'dan Bahsedilebilir mi?". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. Yıl: 20 Sayı: 66. (396-428)

muhafazakârdüşünce • yıl: 20 - sayı: 66 • Ocak-Haziran 2024

AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ VE KEMALİZM: BİR TÜRK AYDINLANMASI'NDAN/KEMALİST AYDINLANMA'DAN BAHSEDİLEBİLİR Mİ?

ARDA GÖBEL

Öz

Merkezine, insana ve insan aklına duyulan mutlak güvenin konumlandırıldığı Aydınlanma düşüncesi, başta dinî referanslar olmak üzere aklın önündeki tüm engellerin ortadan kaldırılmasıyla insanlığın önü alınamaz bir ilerleme içerisine gireceği varsayımından hareket etmiştir. Türk Aydınlanması/Kemalist Aydınlanma, muhtelif Aydınlanma düşüncesi gelenekleri içerisinde daha ziyade Fransız Aydınlanması'nı örnek almıştır. Fransız Aydınlanması, fikrî köklerini büyük oranda İngiliz Aydınlanma geleneğinden almış; ancak, iki ülke arasındaki sınıfsal farklılıkların derecesi, Fransız Aydınlanma geleneğini birtakım aşırılıklarla birlikte radikalizme itmiştir. Söz konusu bu radikalizm, Fransız Aydınlanması'nı karakterize eden özellikler bağlamında Türkiye'ye de sirayet etmiştir. Üstelik, Türkiye'de 19. yüzyıldan beri süregelen modernleşme hareketleri, devlete karşı alternatif bir kamuoyu oluşturabilecek bir sivil toplumdan yoksun olarak, devlet elitlerinin öncülüğünde toplumu yukarıdan aşağıya tanzim etmeye yönelik tek boyutlu bir yapıya sahip olmuş; bu durum ise söz konusu radikalizmi pekiştirmiştir. Nitekim, Aydınlanma düşüncesi esasen başını burjuvazinin çektiği devlet-dışı aktörlerin Orta Çağ Avrupa'sının müesses nizamına karşı girişmiş oldukları bir hareketin sonucudur. Oysa Aydınlanma'nın Türkiye'deki serencamı, Osmanlı Devleti'nin son asrında filizlenen modernleşme çabalarından başlayıp, Cumhuriyet'le devam ettiği üzere asker-sivil bürokrat kadronun inisiyatifinde bir "devlet elitleri" hareketi olmuştur. Avrupa'daki Aydınlanmacı-modern hareketler, devletle devlet-dışı aktörler arasındaki -gönüllü ya da gönülsüz- bir uzlaşmanın neticesiyken; Türkiye'deki benzer teşebbüsler devlet elitlerinin kendi değer yargılarını kitlelere teşmil ettikleri bir tahakküm biçimini almıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern Batı Düşüncesi, Aydınlanma Düşüncesi, Fransız Aydınlanması, Kemalizm, Kemalist Modernleşme.

Giriş

“Aydınlanma on yedinci yüzyılın son çeyreğinden, on sekizinci yüzyılın ilk çeyreğine kadar, bir buçuk asır boyunca İngiltere ve Kıta Avrupa’sında etkisini sürdürmüş entelektüel bir faaliyet ve toplumsal inşa sürecidir” (Şekerci, 2017: 14). Tarihsel bakımdan 17. yüzyılın sonlarından itibaren şekillenmeye başlayan Aydınlanma düşüncesi, Rönesans hümanizminin de özünü teşkil ettiği şekliyle insana ve insan aklına duyulan mutlak güvene dayanmaktadır. Esasen Aydınlanma düşüncesini, Rönesans ve Reform’la başlayan sürecin “düşünsel birikiminin bir sonucu” olarak görmek mümkündür (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2009: 234). Bireyi ön plâna alan hümanist düşünce yapısını gündeme getiren “Rönesans” ile devlet ve kilisenin rollerini kesin olarak birbirinden ayıran “Reform” hareketinin, 18. yüzyıl felsefesine de adını veren “Aydınlanma” düşüncesinin her alanda bilimsel tutum ve yaklaşımları öne çıkaran akılcı düşünce yapısıyla birleşmesi, “modern Batı düşüncesi”ni meydana getirmiştir.

Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkış sürecinin anlaşılabilmesi için Batı düşüncesi geleneğinden kısaca da olsa söz etmek gerekmektedir. Batı düşüncesi denildiğinde Antik Yunan düşüncesi, Orta Çağ Hıristiyan düşüncesi ve modern Batı düşüncesi olmak üzere üçlü bir tasnife gidilmesi mümkündür. Bu tasniften anlaşılacağı gibi, Batı düşüncesi geleneğinin ilk halkası Antik Yunan’da ortaya çıkan Antik Yunan düşüncesidir. Antik Yunan’da Sokrates, Platon ve Aristo’nun öncüleri olduğu filozoflar, doğada karşılıklarına çıkan olaylar arasında bir nedensellik ilişkisi kurup bu olayları anlamlandırma gayreti içerisinde girmişlerdir. Böylece, kendilerinden önce belli bir sisteme dayanmayan dağınık hâldeki düşünce ilkelerini sistemli bir bütünlük içerisinde ele alıp, bunları kendilerinden sonraki kuşaklara miras bırakarak ileride teşekkül etmeye başlayacak olan Batı düşünce geleneğinin başlangıç evresini teşkil etmişlerdir (Aster, 2005: 62; Cevizci, 2011: 30). Yunan düşünürlerinin kendilerinden önceki insanlardan çok daha yoğun bir şekilde yaşadıkları hayatı anlamlandırma çabaları, doğadaki birtakım genel-geçer yasaların bilimsel bir mantıkla izah edilmesine olanak tanımıştır (Cevizci, 2011: 32-33; Copleston, 1990: 18). Ayrıca, her şeyin büyük bir hızla değiştiği ya da yok olduğu doğada, değişmeyen bir “töz/arkhe” arayışı, felsefi düşüncenin tam anlamıyla zuhur etmesini sağlamıştır. Yunan düşünürleri, “rasyonel düşünce, empirik yöntem, bilimsel tasnif, formel mantık, ahlâk ve siyaset düşüncesi, tabiat felsefesi, kozmoloji, mitoloji” alanlarında önemli bir geleneği miras bırakmışlardır (Kalın, 2017: 39-40). Yunanlıları, “Avrupa’nın tartışmasız ilk özgün düşünürleri ve bilimcileri” olarak niteleyen Cople-

ton (1990: 13), onların bu dehasının ne Mısır ne de Babil kaynaklı olması bakımından “özgünlüğüne” dikkat çekmektedir. Batı medeniyeti, sonraki asırlarda Antik Yunan’ın bilim ve felsefe alanlarında gösterdiği bu başarıları “Yunan mucizesi” olarak isimlendirmiştir.

Antik Yunan düşüncesinin bıraktığı bu mirasın tarihsel bakımdan ilk muhatapları, Orta Çağ Batı düşüncesi içerisine dâhil edilebilecek olan Roma İmparatorluğu ile Hıristiyan teolojisi olmuştur. Roma İmparatorluğu, Antik Yunan düşüncesinin bakiyesi olan bilimsel ve felsefi düşünce alanlarında dışı dokunur bir katkı yapmamış; bu anlamda Batı düşüncesinin gelişimini doğrudan etkilememiştir. Ancak Roma, “hukuksal” ve “siyasal” alanlardaki katkısıyla, Batı düşünce geleneğinden ziyade ileriki asırlarda Batı devlet pratiğinde tecessüm edecek bir “devlet formu” miras bırakmıştır. Batı düşüncesinin ve genel anlamda Avrupa medeniyetinin Roma’dan aldığı en büyük miras, bir “hukuk”, “düzen” ve “kurallar” bütünü etrafında Avrupa’nın farklı milletlerinin, etnik gruplarının ve siyasî yapılarının tek bir çatı altında toplanabileceğini göstermiş olmasıdır (İplikçioğlu, 2007: 99-100; Kalın, 2017: 35; Sander, 2009: 43). Bilhassa 19. yüzyılda Kıta Avrupası’nda görülen “pozitif hukuk” temelli hukuk devriminde de kendisine rol model olarak Roma’yı alan Batılı devletler, Roma’nın yurttaşlarına tanıdığı yurttaşlık hakkına benzer şekilde, dönemin liberal öğretilerini de dikkate alarak “vatandaşlık” bağı etrafında demokratik rejimlerin temellerini atmışlardır (Aster, 2005: 60).

Batı düşüncesinin şekillenmesindeki önemli unsurlardan biri de Hıristiyan teolojisi ve ahlâkı olmuştur. Henüz Roma İmparatorluğu’nun bölünmediği 313 yılında Hıristiyanlığın Roma’da resmî olarak kabul edilmesiyle, kendisine Roma coğrafyasında hızlı bir yayılma alanı bulan Hıristiyanlık ve Hıristiyan düşüncesi, kısa süre içerisinde Roma İmparatorluğu’nun ikiye ayrılması (395) ve Batı Roma’nın tarihe karışması neticesinde (476) Orta Çağ’ın hâkim düşünce ve inanç biçimi hâline gelmiştir. İnsan merkezli klâsik Yunan felsefesinde bilginin kaynağı olarak “akıl” ve “deneyim”e işaret edilirken, Hıristiyan düşüncesinde ise bilginin kaynağı olarak sadece aklî bilgi yeterli görülmeyip, “vahyî/ilahî bilgi”ye de referanslar verilmiştir (Cevizci, 2011: 177; Gilson, 2007: 730; Thilly, 2007: 274). Hıristiyanlık, siyasal ve ekonomik alanlardaki nüfuzunu arttırdıkça, Katolik Kilisesi’nin özgür düşünceyi ve her türlü eleştirel yaklaşımı katı şekilde bastıran skolastik düşünce yapısı, Orta Çağ Hıristiyan dünyasında bilimsel ve felsefi düşüncenin atılım yapmasına fazlaca imkân vermemiştir. Skolastik felsefe, eldeki mevcut bilginin kritiğe tâbi tutulmadan kabul edilerek, bu bilgilerin okulda ya da

kilisede öğretilmesine dayanıyor; böylece, gerçeği aramaktan ziyade mevcut bilginin öğrenilmesi yeterli görülüyordu. Zira, statik bir yapıda olan Orta Çağ skolastik felsefesi, gerçeğe zaten Hıristiyanlığın dogmaları sayesinde ulaşılmış olduğundan hareketle, bu dogmaların belirli bir sistem dâhilinde aklın kavrayabileceği bir duruma getirilerek aktarılmasını amaç edinmiştir (Aster, 2005: 380-381; Cevizci, 2011: 178). Neticede, Hıristiyan inancı da tıpkı Roma gibi modern Batı düşünce geleneği açısından bilimsel ve felsefi düşünce anlamında gözle görülür bir olumlu etki doğurmamış; ancak Hıristiyanlığın bilhassa Katolik mezhebi yine Roma gibi muhtelif alanlarda Batı tarihini derinden etkilemiş ve günümüzde de etkilemeye devam etmektedir (Gilson, 2007: 733).

Yunan düşüncesi ile Orta Çağ Hıristiyan düşüncesi arasında, özellikle “bilginin kaynağı” hususundaki bu ciddî farklılık, modern Batı düşüncesine giden süreçte bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Zira, Rönesans’la birlikte başlayan Antik Yunan düşüncesinin keşfi ve bu düşüncenin ihya edilmesine matuf çalışmalar, Aydınlanma düşüncesinin özünü oluşturmuştur. Merkeze insan aklına duyulan “mutlak güven”in konumlandırıldığı hümanist düşünce, Aydınlanma felsefesini temel alan modern Batı düşüncesinin de özünü teşkil etmektedir. Yukarıda değinildiği gibi hümanizm, bilgiye ve hakikate ulaşma noktasında biricik referans kaynağı olarak insan aklını alan ve aşkın nitelikler atfettiği insan aklının ürünü olan bilimsel çalışmalar marifetiyle evrendeki bütün soru(n)ların çözülebileceğine duyulan inancı ifade etmektedir. Aydınlanma ile birlikte, “aklın yardımıyla insan, gerçeğin en derin hakikatlerinin üzerindeki perdeyi kaldıracak ve maddî ilerlemeyi başaracaktı” (Skirbekk ve Gilje, 2004: 316). Felsefi anlamda temellendirmesini Descartes’ın Kartezyen felsefesindeki düşünen özne anlayışında (cogito ergo sum) bulan modern Aydınlanmacı felsefi hümanizm, evrenin merkezinden Tanrı’yı kaldıran ve yerine insanı ve insan aklını yerleştirmesi bakımından onu “varlığın efendisi” hâline getiren bir perspektife işaret eder (Küçükalp ve Cevizci, 2017: 154). Nitekim, Gökberk’in (1980: 325) “Aydınlanma nedir?” sorusuna verdiği cevap da buna işaret etmektedir: “Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi akli, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir.” Aydınlanma felsefesi ve buna dayanan modern Batı düşüncesi, Rönesans ve Reformasyon hareketlerinden ilham almış; 17. yüzyılda Descartes’ın Kartezyen felsefesi ile sistemli bir bütünlük içerisine girmeye başlamış ve nihayet altın devrini yaşadığı 18. yüzyılda ise düşünsel anlamda hâkim paradigma hâline gelmiştir.

Yukarıdaki satırlarda ortaya çıkış süreci hakkında kısa bir izahat verilmiş olan Aydınlanma düşüncesi, barındırdığı birtakım özellikler itibariyle, Kemalizm'in kendisine ilham aldığı düşünsel kaynaklardan birisini teşkil etmiştir. Bu minvalde, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, Tanzimat'la birlikte başlayan ve Cumhuriyet Türkiye'sinde de devam eden modernleşme çabalarını etkilemiştir. Nitekim, Kemalizm'in ve genç Cumhuriyet'in modernleşme programının anlaşılmasında Aydınlanma düşüncesinin ve bu düşüncenin daha ziyade Fransa'da bürünmüş olduğu yapının temel özelliklerinin tespit edilmesi önem taşımaktadır. Zira Türkiye, İngiltere merkezli olmak üzere Britanya Adası'nda, Almanya'da ve Fransa'da gelişen muhtelif Aydınlanma gelenekleri içerisinde "...Fransa'nın merkezinde olduğu popüler bir Aydınlanma kültüründen etkilenmiştir" (Şekerci, 2017: 15).

Çiğdem (2018: 41-43, 49), "... Aydınlanma felsefesi olarak adlandırılan oluşumun 'ruhunu' temsil ettiğini" ifade ettiği -ve esasen Türkiye'nin modernleşme sürecinde kendisine model olarak aldığı- Fransız Aydınlanma'sının temel özellikleri olarak, "bütüncül bir din eleştirisi", "akıl gücüne duyulan katışıksız inanç" ve "ilerleme fikri" üzerinde mutabık kalmaktadır. Çalışmada ilk olarak, Fransız Aydınlanma geleneğinin sac ayağını teşkil eden bu üç özelliğin Kemalizm ve onun modernleşme tasavvuru özelindeki etkileri incelenecektir. Sonrasında ise -ilk kısımda dikkat çekilen hususlar da göz önünde bulundurularak- nevi şahsına münhasır bir Türk Aydınlanması'ndan/Kemalist Aydınlanma'dan bahsedilip bahsedilemeyeceği sorusu üzerine kafa yorulacaktır. Bu bağlamda, Kemalizm'in ve ona kaynaklık eden Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sinin tarihsel koşullarının, Aydınlanma düşüncesine ve bu düşüncüyü oluşturan tarihsel sürece aykırılık ve/veya farklılık teşkil eden yönleri üzerinde durulacaktır.

Kemalizm, Sekülerizm ve Lâiklik

Aydınlanma düşüncesinde -fakat bilhassa Fransız Aydınlanması bağlamında- Katolik Kilisesi'nin temsil ettiği biçimiyle kurumsallaşmış Hıristiyanlık; "Aydınlanma'nın, bireysel ve toplumsal hürriyetin, bilimin, ilerlemenin ve eşitliğin önündeki en büyük engeli oluşturmaktadır" (Çiğdem, 2018: 56). Fransız Aydınlanmacılarına göre bütün dinler -fakat bilhassa papazların elindeki Hıristiyan dini- "her zaman ve her yerde entelektüel gelişmeyi frenlemiş, insanların kafalarını dogmalarla ve boş inançlarla doldurup halkları sersemletmiş ve gerek rahiplerin, gerekse bunlarla el ele vermiş kralların baskıcı iktidarlarını pekiştirmiştir" (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2009: 295).

Bu itibarla, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin temel özelliklerinden biri “lâik” bir dünya görüşünü kendisine temel olarak alması ve bu görüşü hayatın her sahasında tatbik ettirmeye çalışmasıdır (Gökberk, 1980: 328). Orta Çağ Avrupa’sında, kurumsallaşmış Hıristiyanlığın -başta Papalık olmak üzere- bütün kurum ve kurallarıyla hayatın her sahasında ağırlığını hissettirdiği uzun tarihî devir yerini, Rönesans hareketiyle başlayıp, Reformasyon süreciyle devam eden bir dizi gelişmenin neticesinde Aydınlanma hareketinin akılcılığına bırakmıştır. Aydınlanmacı akılcılık/rasyonalizm, “vahiy, gelenek ve otorite üçlemesinin temellendirdiği ve bu üçlüde temellenen her şeyi eleştirme ve sorgulama yetisini temsil ediyordu” (Çiğdem, 2018: 22-23). Bilhassa her türden dinî öğreti ve özellikle Katolik Kilisesi’nin dogmalarının aklın süzgecinden geçirilerek kritiğe tâbi tutulmaya başlanması, birkaç asırdır zayıflamaya yüz tutmuş dinsel otoriteye büyük bir darbe vurmuş; ayrıca, seküler dünya görüşünün etkisiyle modern lâik devlete doğru giden sürece de ivme kazandırmıştır.

Tarihsel süreçte “sekülerizm” ve “lâiklik” düşüncelerinin¹ ortaya çıkması ve yaygınlık kazanması, Avrupa tarihinin iki kritik eşliğini temsil eden “Rönesans” ve “Reform” atılımları sayesinde klâsik Hıristiyan teolojisinin ciddi anlamda sorgulanmaya başlanmasıyla mümkün olmuştur. Rönesans düşüncesi, başta sanat ve edebiyat olmak üzere Antikite’nin/Antik dünyanın ilgi ve ideallerine dönüşü ya da Burke’ün (2000: 16) ifadesiyle “taklit edilmesini” ifade etmektedir. Rönesans düşüncesinin özü, insanın kendisini -başta dinî olmak üzere- her türlü kurumsal bağlılıktan kurtarması ve kendi kendisini arayıp bulmasına dayanmaktadır. Rönesans’a bu öz niteliğini veren ise “hümanizm/hümanizma” kavramında saklıdır. “İnsanı en iyi tanıyan yine kendisidir” vecizesinden yola çıkan hümanistler, Orta Çağ’da Tanrı’yı inceleyen “teoloji” biliminin yerine, Rönesans bilimi olarak insanı inceleyen “hümanizma”yı ikame etmişlerdir (Faure, 1995: 121).

Hümanizm, her türlü bilgi ve hakikatin kaynağına insan aklı sayesinde ulaşılabileceğini öngören bir öğretilerdir. Hümanizm/hümanist düşünce, Tanrı’yı evrenin merkezine konumlandıran Hıristiyan teolojisinin aksine, evrenin merkezine aşkın değerler yüklediği insan aklını ve bizzat insanın

1 Çoğu zaman eş anlamda kullanılan “sekülerizm” ve “lâiklik” kavramlarına dair şunlar söylenmelidir: Temelde siyasal-hukukî bir kavram olan lâiklik, dinsel niteliği haiz olan kişi ve kurumların devlet işlerine, devletin de din işlerine karışmamasını öngörürken; sekülerizm ise lâiklik kavramına nispeten geniş bir kapsayıcılığa sahiptir. Lâiklik, kapsadığı alan bakımından kendisini büyük oranda devletle sınırlarken; Türkçeye “dünyevileşme” şeklinde çevirebileceğimiz sosyolojik temelli sekülerizm kavramı ise dinin toplumsal hayattaki rolünün azalacağı varsayımıyla birlikte, devlet de dâhil olmak üzere “toplumsal hayatın her alanı”nın her türlü dinsel düşünceden arındırılmasına gönderme yapmaktadır.

kendisini konumlandırmıştır. Nitekim, Rönesans’la birlikte din de akılla temellendirilmeye başlanmıştır; “akıl dini” ya da “doğal din” denilen görüş, dinin temelinde Tanrısal iradenin kendisini belli ettiği ilâhî vahyin değil, “insan aklı”nın olduğunu savunmuştur (Gökberk, 1997: 286). Her ne kadar erken devir Rönesans olarak değerlendirebileceğimiz 14 ila 15. asırlarda hümanist eğilimlere sahip olan aydınların henüz birer “din karşıtı” olmadığı ortada ise de (bkz. Bronowski ve Mazlish, 2012: 107), Rönesans’la birlikte gelişmeye başlayan ve Aydınlanma düşüncesinde zirve noktasına varacak olan “hayatta olup biten her şeyin insan için” ve daha önemlisi “insan eliyle” gerçekleştiği şeklindeki anlayış, evreni anlamlandırma noktasında tedricî bir biçimde Tanrı’yu devre dışı bırakan düşüncenin ilk adımlarını teşkil etmiştir.

Rönesans hümanizmi, insanın, insanî ve ahlâkî değerler bağlamında herhangi bir metafizik ilkeye müracaat etmeden kendi kendini gerçekleştirebilme potansiyeline ve kudretine sahip olduğunu düşündüğü yeni bir insan tipi ortaya koymuştur (Ağaoğulları ve Köker, 2008: 157). Faure (1995: 11-12), bu yeni insanı; aşırı özgürlüğe düşkün olma, serveti arama ve ona tapma, dinsel anlamda [kurumsallaşmış kilise öğretilerine değil] bireysel dindarlığa inanma, bilgiye karşı meraklı olma ve tensel istek ve şatafata ilgi duyma gibi nitelikleriyle tavsif etmektedir. Ayrıca Rönesans hümanizmi, insan aklına verdiği değer kadar, insan aklının ürünü olan “bilim”e ve “bilimsel düşünce”ye atfettiği değer sebebiyle (Burke, 2000: 82) de seküler düşüncenin doğmasına yardımcı olmuştur. Zira, hümanist bakış açısına dayanan ve Aydınlanma düşüncesinde olgunluğa kavuşacak olan “modern seküler hümanizm”, insanı tamamen özerk bir karakterde ele aldığı için “ilâhî rehberlik” yerine “insan zekâsı”na itimat etmeyi önermektedir (Küçükalp ve Cevizci, 2017: 154).

Fakat seküler düşüncenin gelişiminin hız kazanması esasen Rönesans hümanizminin açtığı yolu takip eden Reformasyon süreci ile mümkün olmuştur. Reform Hareketi, 15 ve 16. yüzyıllardan başlayarak, Hıristiyanlığın bilhassa Katolik merkezli dogmatik düşüncelerine ve Orta Çağ’ın skolastik felsefesine sert eleştiriler getirmiştir. “Reformistlerin en temel iddiaları, dinin anlaşılıp yorumlanması ve yaşama geçirilmesinde kilisenin mutlak otoritesinin reddedilmesi gerektiği düşüncesinde somutlaşır” (Küçükalp ve Cevizci, 2017: 124-125). Hıristiyanlığı bir reforma tâbi tutmak isteyenler, Katolik Kilisesi ve Papalık etrafında tecessüm eden “kurumsallaşmış Hıristiyanlık” yerine “bireysel dindarlık” temasını ön plâna çıkartarak, başta ruhban sınıfı olmak üzere birey ile Tanrı arasında yer alan bütün aracı kurumları ortadan kaldırmayı istemişlerdir. Kurumsallaşmış Hıristiyanlığın yerini almaya başlayan bireysel dindarlık fikri, tedricî olarak Hıristiyanlığın Katolik mez-

hebinin ve elbette ki Papalık kurumunun Avrupa toplumlarındaki itibarını hem dinî/manevî hem de siyasî bakımlardan sarsmıştır (Faure, 1995: 118). Seküler düşüncenin etkisiyle Hıristiyanlığın bireyler, toplumlar ve devletler nezdindeki belirleyicilik gücü azalmıştır. Muteber olanın “ölümden sonraki hayat” değil, “yaşanılan hayat” olduğu şeklindeki görüşle birlikte, din mefhumunun bireysel ve toplumsal anlamda arka plâna atılmasıyla dünyeviliğin öne çıkması “sekülerizmi”, benzer anlayışın devlet yönetimine atfedilerek, devlet idaresinin her türlü dinî düşünceden bağımsız olarak yürütülmesi ise “lâikliği” doğurmuştur.

Reform hareketinin siyasal alandaki en büyük yansıması, din ile devlet arasındaki ilişkilerin niteliğinin kökten bir dönüşüme uğramasında görülebilir. Yukarıda bahsedildiği şekliyle, kurumsallaşmış Hıristiyanlığın yerini almaya başlayan “bireysel dindarlık” fikri, günümüz ulus-devletlerinin temel ilkelerinden kabul edilen “modern lâiklik” anlayışına kapı aralamıştır. Reform hareketinin öncüsü olan Martin Luther, kilisenin yalnızca “manevî bir birlik” olduğunu ve bu anlamda kilisenin elindeki siyasal gücü Hıristiyanlığın henüz saflığını yitirmediği ilk zamanlarda olduğu gibi dünyevî iktidara/devlete devretmesi fikrini savunmaktaydı. İlk defa Papa I. Gelasius’un 5. yüzyılın sonlarında ortaya attığı ve Orta Çağ’ın geleneksel siyasî anlayışında hâkim konumda bulunan kilisenin hem dinî hem de dünyevî iktidarın tek başına sahibi olduğu şeklindeki “iki kılıç/çifte kılıç” kuramını reddeden Luther, kilisenin siyasal egemenler üzerindeki etkisini tersine çevirecek bir şekilde kilisenin devlete/siyasal egemenlere tâbi olması gerektiğini vurgulamıştır. Luther’in temellerini attığı öğreti, inançlı bir Hıristiyanın siyasetle hiçbir ilgisi olamayacağından, onun sadece devlete itaat etmesine dayanıyordu (bkz. Ağaoğulları ve Köker, 2008: 115-123; Skinner, 2016: 25-37; Skirbekk ve Gilje, 2004: 190-191).

Yukarıda zikredilen düşünceler, Kemalizm’in modernleşme bağlamında büyük bir önem atfettiği din-devlet ilişkileri hususundaki tutumunu derinden etkilemiştir. Öyle ki, Parla (1994: 157), Kemalizm’in “büyük siyasal-toplumsal projesi” olarak nitelediği çağdaşlaşma/Batılılaşma hedefine ulaşılmasında üç sacayağına dikkat çekmektedir: Bunlar, “lâikleşme-sekülerizasyon-rasyonalizasyon” süreçleridir.

Cumhuriyet’in kurucu kadroları, lâikliği klâsik anlamda bir “...din ve devlet ayrılığı olarak değil, ‘kapsayıcı bir doktrin’ olarak tasavvur etmişlerdir” (Özbudun, 2014: 105). III. Fransız Cumhuriyeti’nin (1870-1940) Fransız Aydınlanma geleneği ile Fransız İhtilali’nin derin etkilerinden ilham alan “katı lâiklik” anlayışını takip eden Atatürk, din-devlet ilişkileri konusunda

ideal düzenin “Fransız lâikliği” olduğu düşüncesindeydi (bkz. Akyol, 2012: 186; Toprak, 2013: 385). Ancak bu noktada önemli bir hususun altı çizilmelidir ki; Kemalizm, “...din ile devlet arasındaki ilişkinin belirlenmesi noktasında lâiklik anlayışından etkilendiği III. Fransız Cumhuriyeti’nin tavrını değil, fakat yine Fransa’dan mülhem olarak, Fransız Devrimi sonrasında radikal lâik tutumu benimsemiştir” (Göbel, 2022: 100). Fransız Devrimi modeli -Fransız Aydınlanma düşüncesinin yoğun etkisiyle- devletin her türden dinî inanca cephe alarak, dini kendi kontrolü altına almasına dayanmaktayken, III. Fransız Cumhuriyeti’nde ise tam aksine din ile devlet birbirinden ayrılmıştır (bkz. Gülsunar, 2014: 234). Fransa’da III. Cumhuriyet devrinde kilise ile devlet arasındaki ilişkileri düzenleyecek olan kanun iki farklı görüş üzerinde yoğunlaşmıştı. Bunlar; “Katolik Kilisesi ile devletin ayrımına dayalı model” ile tıpkı Fransız Devrimi sonrasında gibi “devletin Katolik Kilisesi’ni kontrol altına alacağı model” üzerine kuruluydu. Fransa’da bu iki görüşten ilkinin tercih edilmesi neticesinde, kilise ile devlet 1905 yılında çıkan bir kanunla birbirinden resmen ayrılmıştır (Kuru, 2011: 32).

Türkiye’de ise tam aksine olarak, Fransa örneğindeki ikinci görüş benimsenmiştir. Nitekim, Türkiye’deki lâik inkılapların hayata geçirilmesinde “dinî kurumların otonom bir biçimde örgütlenmeleri yerine, devlet bürokrasisine bağlanmaları tercih edilmiştir” (Toprak, 2009: 453). Bu minvalde, Cumhuriyet idaresi başlangıçtan itibaren, dinî alanı kendi hâline bırakmayarak, henüz Cumhuriyet’in ilk yıllarında kurulan Diyanet İşleri Reisliği marifetiyle dini ve dindarları, bürokratik bir mekanizma etrafında devlet kontrolü altında tutmuştur. Türkiye’de böyle bir görünüm arz eden lâiklik, “...dinî hayatın bürokratlarca kontrol edilmesi anlamını kazanmıştır” (Keyder, 2004: 169). Köker (2016: 176), bu durumu, “Kemalist lâiklik ilkesi, din ve devletin ayrılmasına değil, dinin devlet tarafından denetlenmesine... yönelmiştir” ifadesiyle tasvir ederken, Özbudun (2014: 106) ise Türkiye’deki lâikliğin “...din ve devlet kurumlarının ayrılığından çok, bir devlete bağlı din sistemini andırdığını” söylemektedir. Kaldı ki, Türkiye’nin lâiklik konusunda kendisine örnek aldığı Fransa da dâhil olmak üzere, tüm Batı dünyasında lâikliğin bir feodalite/burjuvazi çelişkisinden doğmuş olması bakımından bir sosyal sınıfa dayandığı gerçeği de vardır. Türkiye’deyse, Avrupa’nın yaşamış olduğu bu türden sınıfsal mücadeleler neredeyse hiç görülmemiştir. Bu bakımdan lâiklik, Avrupa’da lâikliği doğuran tarihsel ve ideolojik koşulların bir sonucuyken; Türkiye’de ise Kemalist bürokratların bir “dayatması” biçimini almıştır (Ağaoğulları’ndan akt. Tanör, 1997: 114).²

2 Türkiye’nin, Avrupa’da meydana gelen ve Aydınlanma düşüncesini de doğuran bir dizi tarihsel süreçten “kopuk” bir tarihsel sürece sahip olması meselesine, bir Türk Aydınlanması’n-

Lâiklik hususunda “pasif” ve “dışlayıcı” lâiklik olmak üzere ikili bir ayrıma giden Kuru’ya (2011: 14) göre, dışlayıcı lâiklik anlayışı “dini kamusal alandan bütünüyle çıkarmak ve onu özel alanla sınırlamak için devletin ‘dışlayıcı’ bir tutum izlemesi gerektiğini savunmakta” iken, pasif lâiklik anlayışı ise “devletin, dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak daha ‘pasif’ bir pozisyon almasını talep etmektedir.” Türkiye’de lâik politikalar ile bunların uygulanma biçimi, daha ziyade “dışlayıcı lâikliğe” yakın durmuştur. Nitekim, Fransa ve Türkiye’de uygulanan lâik politikalar arasındaki kıyaslamaya istinaden, bu iki ülkeden “dışlayıcı lâikliğin” önde gelen örnekleri olarak bahseden Kuru (2011: 32), Türkiye’de dinî alanın kontrol edilmesine matuf politikaların, üstelik Fransa örneğinden bile daha “radikal” karakterde olduğunu söylemektedir.

Türkiye’nin lâiklik konusunda Fransız Aydınlanma geleneğinin takip ettiği çizgiyi de aşan daha radikal bir program takip etmesinde, Cumhuriyet’in kurucu kadrolarının İslâm’a yönelik düşünceleri büyük rol oynamıştır. Öyle ki, Cumhuriyet’in kurucu kadroları, yapısı itibariyle gerek sosyal gerekse siyasal boyutlarıyla toplumsal hayatın her alanını kuşatan İslâm’ı hem kendi modernleşme anlayışları, hem de bizatihi rejimin geleceği açısından bir “tehlike” olarak görmekteydi (bkz. Gülalp, 2003: 33; Toprak, 2009: 447). Toprak (2009: 448), kurucu kadronun din konusundaki hassasiyetinin ve lâikliği çok katı bir biçimde uygulamaya yönelmesinin nedeninin İslâm’ı bir “karşı-ideoloji” şeklinde görmesine bağlamaktadır. Hanioglu (2006: 67) da benzer şekilde Cumhuriyet ideolojisinin İslâm’a “kendi karşı tezini meydana getiren bir köktencilik” olarak baktığından dolayı bizatihi dindarlığı bile “lâiklik karşıtlığı” olarak algıladığı kanaatindedir. Kurucu kadro, kendi modernleşme ideolojisine karşı bir tehlike olarak gördüğü İslâm’ın kitleler üzerindeki etkisini azaltabilmek amacıyla yine Reformasyon süreci sonunda Hıristiyan düşüncesinde zuhur eden ve kilisenin dinî ve siyasî otoritesini sınırlandırmak amacıyla olan “bireysel dindarlık” fikrinden yararlanmıştı. Bu anlamda doğrudan Hıristiyanlığın yerleşik otoritesine cephe alan bireysel dindarlık fikri, İslâm’ın kamusal alandaki görünürlüğüne azaltılarak, dinin yalnızca insanların kendi vicdanlarında/özel alanda yaşamasını salık veren Kemalist lâiklik anlayışına da sirayet etmiştir. Hattâ, Kemalist rejim bu noktada da Reformasyon ve Aydınlanma geleneğinin ilerisine gitmiş; Osmanlı-Türk devlet geleneğinden kendisine tevarüs eden ve “devletin bekasını her şeyden daha önemli gören” anlayıştan destek alarak, özel alanın da neredeyse bütünüyle kamusal alana raptedildiği bir kamusal alan inşa etmiştir. Üstelik

dan/Kemalist Aydınlanma’dan bahsedilip bahsedilemeyeceğinin tartışılacağı çalışmanın son kısmında tekrar dönecektir.

bu kamusal alan, tamamen Kemalizm'in kendi tekeline aldığı modernleşme/Batılılaşma algısı üzerine inşa edilmiştir. Bu kamusal alanda hem devletin bekasına halel getireceği, hem de modernleşmeyi/Batılılaşmayı engelleyeceği düşüncesiyle başta “din” olmak üzere kendisini her türlü “gelenek” adı altında gösteren unsurlara yer verilmemiştir.

Dinî-metafizik düşüncenin yerini bilimsel-akılcı düşüncenin alması hususunda katı bir doktrin çizen pozitivism de Kemalizm'in Aydınlanmacı modernizmine eşlik etmiştir. Hattâ, Lewis'in (1984: 230) değerlendirmesiyle, Türkiye'deki aydın kesim, 18. yüzyılın Aydınlanma felsefesinin yanında, 19. yüzyılın sosyal bilim anlayışından da ciddî derecede etkilenmiş; Fransız kaynaklı pozitivist sosyoloji, İttihat ve Terakki devrinden başlayarak, Cumhuriyet'in “lâik radikalizminin” temellerini atmıştır. Pozitivist düşüncenin savunucularının nazarında, hızlı bir ilerleme ve kalkınma yolunda “...dinsel düşüncenin yerini bilimsel-akılcı düşünceye, buna paralel olarak dinsel kurumların yerini seküler olanlara bırakması...” icap etmekteydi (Mert, 2002: 199). Bu noktada pozitivism, Aydınlanma düşüncesinin ön plana çıkardığı bilimsel düşünceyi/bilimin etkinliğini “[daha da] sivrilmiş ve gerçekten başarılı olmak için, kesin bir metafizik düşmanlığıyla, eski gelenekleri yıkmaya zorunluluğunu vurgulamıştır” (Tunçay, 1999: 335). Pozitivist düşüncenin yine bilhassa Fransız versiyonundan etkilenen Atatürk ve kurucu kadro, dinin ve geleneğin modernleşme önünde bir “engel” teşkil ettiği savından hareket etmişlerdir (Söğütü, 2010: 139). Cumhuriyet Türkiye'si, Osmanlı Devleti'nden tevarüs eden geleneklerin tasfiyesi bağlamında lâiklik ilkesine büyük önem vermiş; “...kendisini en çok ‘din kisvesi’ altında gösterdiği düşünülen geleneklerin lâik reformlar vesilesiyle tasfiye edilmesi istenmiştir” (Göbel, 2023: 78). Cumhuriyet'in başta din olmak üzere her türlü geleneği “devrimci bir hücumla... tasfiye etme refleksi”, Aydınlanma düşüncesine ve onun sürüklediği pozitivist öğretiye sadık kalındığını göstermektedir (Söğütü, 2010: 139).

Böylelikle, Aydınlanma hareketi ile pozitivist düşüncenin terkibinden oluşan modernleşme anlayışı, devletin dinle ilişkisini birinci derecede belirleyen bir fıkri zemini oluşturduğu gibi, daha genel manada Cumhuriyet'in kuruluş sürecindeki hâkim paradigmayı da teşkil etmiştir. Erdoğan (1995: 190-191), bu “pozitivist-Aydınlanmacı” modernleşme anlayışının Cumhuriyet'in siyasal-toplumsal dönüşüm projesinin özünü oluşturması sebebiyle, Türkiye'deki din-devlet ilişkisinin “lâiklik etiketi altında” devletin dine ve dinî alana tamamen hâkim olduğu “sezaropapizm” biçimine dönüştüğünü ifade etmektedir. “Atatürk'ün ‘lâiklik’ten, dar anlamında din ve devlet işleri-

nin ayrılmasını anlamak noktasında kalmadığını, dinin toplum yaşamındaki kültürel ve moral etkisinin kırılmasını da 'inkılâplar'ın en önemli parçalarından biri saydığını" ifade eden Parla'ya (1994: 150) göre ise Kemalizm'in gözünde lâiklik "bir sekülerizasyon ve rasyonalizasyon süreci olarak... aydınlanmanın ve ilerlemenin önkoşuludur." Türkiye'de lâikliğin "ideolojik bir prensip" olarak kabullenildiğini ifade eden Özek (1969: 44-45) de benzer şekilde "lâiklik prensibinin... sosyal ve siyâsî hayatı düzenleme, değiştirme gayesi" olduğuna dikkat çekerek, lâikliğin Türkiye'de basit anlamda bir din-devlet ayrılığının ötesine varan kuşatıcı yönüne dikkat çekmektedir.

Aklın Gücüne Duyulan Mutlak İnanç Olarak Kemalizm

Aydınlanma düşüncesi, bu düşüncüyü benimseyen hemen herkesin her konuda ortak bir paydada bulunduğu monolitik bir hareket olmaktan ziyade, yayılma alanı bulduğu ülkelerde farklı yönleriyle ortaya çıkmış; hattâ kendi içinde birtakım çelişkileri³ barındırmaktan da uzak durmamıştır (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2009: 349). İşte bu minvalde Gökberk (1980: 329), Aydınlanma'nın İngiltere'de daha çok "deneyciliğe" dayanırken, Fransa'da daha "rasyonalist", Almanya'da ise daha "mistik-rasyonalist" bir karaktere sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. Türkiye'de ise Kemalist modernleşme, rasyonel düşünceye yapmış olduğu bariz vurgular hasebiyle Fransız Aydınlanması'na yakın durmaktadır.

Kemalizm, gerçekten de her türlü geleneği akla referans vererek izah etmeye çalışması bakımından, bilhassa Fransız Aydınlanması'nda tebarüz ettiği şekliyle aklın gücüne duyulan sarsılmaz bir inancı temsil etmektedir. Fransız Aydınlanmacıları, "akla kendiliğinden bir değer atfedip onun genel geçer, nesnel bir ilke" olduğunu öne sürmeleri sebebiyle tarihsel, dinsel, ulusal veya kültürel farklılıkları göz ardı ederek, yeryüzündeki bütün insanlar ve toplumlar için "aklın tek ve bir olduğu" şeklindeki görüşe ulaşmışlardır. Böylece, doğrunun ve yanlışın tek kriteri olarak öne çıkan akıl, "her şeyi yargılayabilecek ve her şeyi yeniden yapılandırabilecek bir güç hâline gel[-miştir]" (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2009: 247). Çiğdem, Fransız Aydınlanması bağlamında akla duyulan bu mutlak inancı şöyle ifade etmektedir:

"...Aklın düzeniyle var olan toplumsal kurumların rasyonel bir eleştirisi mümkündür. Akıl insanları tarihsel olarak bir zamanlar malul oldukları bütün sorunlardan kurtarabilir, 'sonsuz barışa', 'ütopyan yönetime' ve 'eksiksiz bir

3 Söz konusu çelişkileri ortaya koymanın ötesinde, Aydınlanma düşüncesini/felsefesini "bir efsane, hattâ bir entelektüel hurafe" olarak gören bir yaklaşım ve bunun argümanları için bkz. (Baykan, 2000: 7 vd.).

topluma' götürebilirdi. Akılla görüntülerin ötesindeki gerçekliğe ulaşılabilir; tabiatta ve toplumdaki işleyişin yasalarına gidilebilir ve insan ilişkilerinin 'doğal' niteliği ortaya konulabilir, böylelikle insan türünün ilerleyişi için gerekli olan şartlar yaratılabilirdi" (Çiğdem, 2018: 43).

Nitekim, farklı düşünürlerin Kemalizm'i ya da Türk İnkılâbını değişik zaviyelerden tanımlama gayretlerinde üzerinde durdukları müşterek noktaların başında akla yaptıkları vurgu gelmektedir. Mumcu (1979: 6), Türk Devrimi ile "kaldırılan Osmanlı düzeni yerine yeni, akılcı ve ilerici bir sistem" geçildiğine değinirken, Kili (1981: 215) ise Atatürkçülüğün başlıca özellikleri olarak "usçuluk, ulusallık ve lâikliği" saymaktadır. Kongar (1981: 430), Kemalizm'in Batılılık anlayışının "akılcı bir yaklaşıma ve siyasal, ekonomik, kültürel bir 'tam bağımsızlığa' dayalı" olduğunu söylerken, Giritli (1984: 103) ise Kemalist İnkılâbın "Türk toplumunda lâik bir dünya anlayışı temeli üzerinde yükselen akıl-bilim çağını etkin biçimde açmış" olduğundan bahsetmektedir. Ozankaya (2000: 190) da tıpkı Giritli gibi "... Türk toplumunda akıl çağını etkin biçimde açmış..." olduğundan bahsettiği Türk Devrimini, "...ulusal bağımsızlığı ve özgür düşüncüyü temel alan bir Türk Aydınlanması (Rönesansı)" olarak görmektedir. Kışlalı'ya (1999: 15) göre de Kemalist ideoloji "akla ve insancıl değerlere dayalı 'çağdaş' bir toplum özlemine yanıt veren, geri kalmışlıktan kurtulma istencini yansıtan bir ideolojidir."

Atatürk, insan zekâsına neredeyse sınırsız denebilecek bir kudret atfetmesi bakımından Fransız Aydınlanmacıları ile ciddî derecede örtüşmektedir. "... İnsan, enerjisiyle ve fakat tabiatın ona iltifat edildikçe tükenmez yardımcıyla yükselen, genişleyen insan zekâsı, hudutsuz kavrayış anlamında 'insanım' diyen bir vâf-ı mahsusu olur" diyen Atatürk (bkz. Âfetinan, 1981: 43), hem insan zekâsının sınırsızlığına olan inancı, hem de -yine yukarıda işaret edildiği üzere- evrenin merkezinden Tanrı'yı kaldırarak, yerine insanı ve insan aklını yerleştirmesi bakımından onu "varlığın efendisi" hâline getiren Aydınlanmacı felsefi hümanizmin (bkz. Küçükalp ve Cevizci, 2017: 154) retorik düzeyinde seçkin bir örneğini vermiştir. Atatürk'ün, "benim manevî mirasım bilim ve akıldır" vecizesi de akla ve onun ürünü olan bilime mutlak bir güven telkin eden Fransız Aydınlanması'nın rasyonalist karakterini bire bir yansıtması bakımından değerlidir. Atatürk'ün, "akıl ve mantığın halletmeyeceği mesele yoktur" (bkz. Âfetinan, 1981: 33) şeklindeki bir başka vecizesi de Fransız rasyonalizminin mottosu olarak tavsif edilebilecek değerdedir.

Cevizci (2011: 648), Fransız Aydınlanmacılarının "evrenin bütün gizlerini çözeceklerine inandıkları aklın, toplumu ve bireysel davranışı yöneten kuralları ıslah edeceğine sarsılmaz bir inanç beslemeleri" üzerinde durmak-

tadır. Fransız Aydınlanma tasavvurunda, bahsedilen bu “toplumu ve bireysel davranışı yöneten kuralların ıslah edilmesi” ya da Çiğdem’in yukarıdaki ifadesiyle “aklın düzeniyle var olan toplumsal kurumların rasyonel bir eleştirisi” amaçlarına ancak ve ancak “aklın rehberliği” altında “eğitim” ve “kanunlar” yoluyla erişilebileceği düşüncesi hâkimdi (Ewald, 2010: 29). Kemalist tahayyülde ise bu bahsedilen toplumsal ve bireysel ıslahın ya da toplumsal kurumların akılcı eleştirisinin “pozitif bilim ve buna dayalı eğitime” gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir (Öztürk, 2007: 496). Kemalizm, gelecek nesillerin yetiştirilmesi noktasında ve hattâ yeni baştan bir ulus yaratılması ülküsünde rehber olarak “ilim-fen-maarif” üçlüsünü esas almıştır. Atatürk’ün, “hayatta en hakikî mürşit ilimdir” vecizesi bunun iyi bir göstergesidir. Atatürk’ün, yeni nesillerin yetiştirilmesi görevini tevcih ettiği öğretmenlere hitap ettiği konuşması da bu perspektifin iyi bir örneğidir:

“Memleketi, milleti kurtarmak isteyenler için, hamiyet, hüsnüniyet, fedakârlık elzem olan evsafıdır... Fakat bir heyeti içtimaiyedeki marazı görmek, onu tedavi etmek, heyeti içtimaiyeyi asrın icabatına göre terakki ettirebilmek için, bu evsaf kâfi gelmez; bu evsafın yanında ilim ve fen lâzımdır. İlim ve fen teşebbüsünün merkezi faaliyeti ise mekteptir. Binaenaleyh mektep lazımdır. Mektep namını hep beraber hürmetle, tâzimle zikredelim. Mektep genç dimağlara, insanlığa hürmeti, millet ve memlekete muhabbeti, şerefi, istiklâli öğretir... Evet, milletimizin siyasi, içtimai hayatında, milletimizin fikri terbiyesinde de rehberimiz ilim ve fen olacaktır... Görülüyor ki, en mühim ve feyizli vazifelerimiz maarif işleridir. Maarif işlerinde behemehal muzaffer olmak lâzımdır. Bir milletin halâsı hakikisi ancak bu suretle olur... Bu hayat ancak ilim ve fen ile olur. İlim ve fen nerede ise oradan alacağız ve her ferdi milletin kafasına koyacağız. İlim ve fen için kayıt ve şart yoktur... Ordularımızın ihraz ettiği zafer, sizin ve sizin ordularınızın [öğretmenler kastediliyor] zaferi için yalnız zemin hazırladı... Hakikî zaferi siz ihraz ve idame edeceksiniz ve behemehal muvaffak olacaksınız” (ASD II, 1997: 47-49).

Hümanist karakterine yukarıda dikkat çekilen Aydınlanmacı modern düşüncenin bilhassa Fransız versiyonu; soyut, evrensel ve tarih-dışı olmak gibi vasıflarla nitelediği akıl üzerinden, “aklın yolunun bir olduğu” varsayımına dayanmış, son tahlilde ise “insanların neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi, neyin kötü, neyin haklı, neyin haksız olduğu konusunda akıl sahibi varlıklar olmaları dolayısıyla mutabık olabilecekleri...” kanaatine varmıştır (Küçükkalp, 2011: 190-191). Fakat bu arada -paradoksal bir biçimde- “her insanın gerçeği kavrayamayacağı (sıradan insanların irrasyonel güdülerle hareket edebileceği) ve bu nedenle de aklî olanın zor tehdidi ile dahi olsa uygulanmasının haklı olacağı yönündeki kabul, aklın otorite olmaktan çok bir iktidar aracı olarak görülmesini de beraberinde getirmiştir” (Küçükkalp, 2011: 191).

Bu noktada, Kemalizm-Aydınlanma ilişkisi bağlamında önem arz eden “aydın despotizmi” düşüncesi üzerinde durulması icap etmektedir. Büyük oranda 18. yüzyıl Fransız Aydınlanması ile yine Auguste Comte aracılığıyla gelişme gösteren 19. yüzyıl Fransız pozitivistizminin bir ürünü olan aydın despotizmi düşüncesi, “bir toplumda halk için neyin doğru olduğunun, halkın kendi tercihleriyle değil, o toplumun aydın tabakasının akla ve bilime dayanarak yaptığı tercihlere göre belirlenmesi şeklinde açıklanabilir” (Göbel, 2023: 88). Çıkış noktası, yukarıda Fransız rasyonalizminin bir paradoksu olarak bahsedildiği şekliyle “her insanın gerçeği kavrayamayacağı (sıradan insanların irrasyonel güdülerle hareket edebileceği) ve bu nedenle de aklî olanın zor tehdidi ile dahi olsa uygulanmasının haklı olacağı yönündeki kabul” olan aydın despotizmi düşüncesinde, rasyonel düşünce yönünden “kıt” oldukları farz edilen halk kitlelerinin kendi kaderleri hakkında karar alabilme yetisine sahip olmadıkları düşünüldüğünden, “onlar adına onlar için” karar alma görevi aydın kadrolara düşmektedir (Göbel, 2023: 88).

Anılan bu perspektifin Türkiye’deki yansıması ise Kemalizm’in modernleşme tasavvurunun özeti niteliğindeki “halk için halka rağmen” düsturunda kendisini göstermiştir. Türkiye’de, Fransız rasyonalizminden mülhem bu “halk için halka rağmen” anlayışının benimsenmesinin tabii bir neticesi olarak, farklı fikirlerin tartışılabildiği bir zeminden ziyade, Cumhuriyet’in kurucu kadrolarının zihninde tecessüm eden modernleşme ideolojisi bir tekel olarak sunulmuştur. Dilden dine, giyim-kuşamdan eğlenceye, eğitimden hukuka, müzikten resme kadar “total bir paradigmatik çerçeve hâlinde ortaya çıkmış...” olan Kemalizm (bkz. Kılıçbay, 2009: 240), siyaset kurumunu, tüm bu alanlardaki tasavvurlarını hayata geçirecek bir toplumsal dönüşüm aracı olarak ele almıştır. Esasen, siyasetin bu tenvir-tenevvür (aydınlatma-aydınlanma) işlevi, Tanzimat devrinin Bâb-ı Âlî reformculuğundan başlayıp, İttihat ve Terakki’ye kadar geçerli olması bakımından Cumhuriyet’e tevarüs etmiştir. Ancak Kemalizm, kendisini her alanda “total bir paradigmatik çerçeve hâlinde” sunması bakımından Osmanlı devrinden ciddi bir farklılık göstermiştir. Zira Osmanlı’nın anılan devirlerinde söz konusu bu tenvir-tenevvür ilişkisi farklı görüşleri içine alan “telifçi” bir görünümdeyken; “...Cumhuriyet, ‘aydınlanma’ yorumu üzerinde entelektüel tekel tesis etmiş ve bunun belirlediği alanın dışında kalan oldukça geniş bir sahayı karanlık bölge olarak yorumlamıştır” (Hanioğlu, 2006: 87-88). Parla da benzer şekilde, Kemalizm’in Avrupa Aydınlanması’ndan farklı olarak “aydınlanmanın ruhuna, rasyonel tartışmanın söylem, adap ve ahlâkına aykırı” yönüne dikkat çekmektedir:

"...Aydınlanmanın en temel özelliklerinden biri, dışarıdan sorgulanmaya açık ve daha güçlü karşı-karşı ve savlar karşısında kendi pozisyonunu gözden geçirmeye hazır olmanın da ötesinde, kendi kendini sürekli sorgulama kuralını içinde barındırmasıdır. Kemalizm ve Atatürkçüler bu iki ölçütün ikincisine de birincisine de cevap veremiyorlar: Kendilerini içeriden sorgulamak şöyle dursun, dışarıdan sorgulanmaya da kapalıdır. Bununla da yetinmeyip, başka farklı görüşleri yabancı, zararlı ilân edip bâb-ı içtihatı kapatıyorlar; gayrısını maddî, maddî, toplumsal ve yasal yaptırımlara uğratıyorlar" (Parla, 2009: 314).

Kemalizm'in zikredilen bu yönüyle temayüz etmesinde Fransız Aydınlanması'ndan esinlenmiş bir rasyonalizm algılamasının payı büyüktür. Zira Kemalizm, Fransız rasyonalizminin akli kutsallaştırarak, onu âdeta putlaştırılan yönünden etkilenmiştir. Yavuz'a (2007: 214-215) göre Türk modernleşmesi, "...aklı, kritik bir akıl olarak değil, dogmatik bir akıl olarak..." alması bakımından, Fransız Aydınlanması'nın Voltaire ya da Diderot'nun şahsında tecessüm eden "kritik, şüpheli ve özeleştiril" rasyonalizmini değil, Robespierre ile özdeşleştirilen "aklı bir tapınma nesnesi hâline getirerek ona Tanrıçılık atfeden dogmatik ve jakoben" bir rasyonalizmi benimsemiştir. Atatürk'le birlikte Türkiye'de "aklın üstünlüğü, aklın hükümlerliği" yerleşmiştir diyen Nihat Erim'in, Cumhuriyet devrinde akla verilen kıymeti somutlaştırmak adına Atatürk'ün en büyük devriminin "aklın diktatörlüğü" olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir (bkz. Erim, 1969: 201). "Akıl" ve "diktatörlük" kavramlarının ortak bir amaç uğrunda beraberce zikredilmesi, Fransız Aydınlanma geleneğinin yukarıda bahsedilen paradoksenden beslenen aydın despotizmi düşüncesinin kısa bir tanımı mahiyetindedir.

Aydınlanmacı modern felsefi düşüncenin kendisine atfettiği vasıflar neticesinde biricik meşru otorite mertebesine yükselen aklın, söz konusu bu meşruiyeti modern siyasal iktidarlar tarafından "politik meşruluk" devşirilmesinde de kullanılmıştır. Aklın yegâne referans kaynağı biçiminde sunulurken, artık başlı başına bir "iktidar" olarak görülmesi neticesinde siyaseten verilecek her karar, aklın emrettiği bir mecburiyet hâline geliyor; böylece, siyasal iktidarların her türlü karar ve eylemlerine kuvvetli bir meşruluk sağlanmış oluyordu. Öyle ki, Aydınlanma düşüncesi geleneğini takiben Kemalizm'in akla büyük bir değer vererek, hemen her şeyi akla referansla temellendirmeye çalışması, Kemalizm'in İslâm'la ilişkisini de şekillendirmiştir. Aydınlanma geleneği içerisinde genel olarak Britanya Aydınlanması'nda ve özellikle de İngiliz Aydınlanması'nda "dinin belirleyicilik vasfı tamamen yok edilmediği..." gibi, Newton'la başlayıp Locke'la devam eden gelenekte, dinî söylemin rasyonelleşmesinde akıl önemli öğe olarak kullanılmıştır (Şekerci, 2017: 24). Esasen, Fransız Aydınlanması'nın ve genel anlamda Aydınlanma'nın öncülerinden olan Descartes, Newton ve Locke'dan daha önce benzer bir anla-

yışı savunmuştur. Descartes, “Hıristiyan teolojisindeki keyfi Tanrı imgesini rasyonel bir Tanrı’yla değiştirerek Tanrı’nın yarattığı doğanın da rasyonel olduğunu ve rasyonel doğanın rasyonel insan tarafından incelenebileceğini ilân ediyordu” (Bağce ve Bakirezer, 2004: 31). Ancak Descartes’ın bu tutumu Fransız Aydınlanma geleneği içerisinde bir istisna olarak kalmış; Fransız Aydınlanması dini daha ziyade “halledilmesi gereken bir mesele olarak...” görmüştür (Şekerci, 2017: 25). Türkiye’de -aşağıda kimi örnekleri verileceği üzere- Cumhuriyet’in ilânı öncesinde İslâm’ın akılla izah edilme çabaları Anglo-Sakson Aydınlanması çizgisine yakın durmuş; Millî Mücadele’nin zaferle neticelenmesini takiben Cumhuriyet’in ilânıyla başlayan dönemdeyse Fransız Aydınlanması’nın din kurumuna dair tutumu benimsenmiştir.

Atatürk -her ne kadar örnekleri Cumhuriyet’in ilânı öncesi dönemle sınırlı kalmış olsa bile- İslâm’ı “akıl” ve “mantık” üzerinden temellendirme gayreti gütmüştür. Atatürk’ün, 1923 yılı başlarında yaptığı üç ayrı konuşmadan kesitler verilerek, meselenin daha iyi anlaşılması sağlanabilir. Bunların ilki olarak, Atatürk’ün İslâm’ı bir “akıl ve mantık dini” biçiminde telâkki etmesi noktasında 7 Şubat 1923’te Balıkesir’de yaptığı konuşmadan alınan satırlar kayda değerdir:

“İnsanlara feyz ruhu vermiş olan dinimiz, son dindir. Ekmel dindir. Çünkü dinimiz akla, mantığa, hakikata tamamen tevafuk ve tetabuk ediyor. Eğer akla, mantığa ve hakikata tevafuk etmemiş olsaydı, bununla diğer kavanini tabiiye ilâhiye beyninde tezat olması icabederdi. Çünkü bilcümle kavanini kevniiye yapan Cenabı Hak’tır” (ASD II, 1997: 98).

Atatürk, 16 Mart 1923’te Adana’da yaptığı konuşmada ise Cuma gününün tatil günü olarak kabul edilmesine karşı çıkan din adamlarına hitaben, İslâm’ın ancak “akılcı” bir din olduğu için “ekmel” [kemâl ermiş, mükemmel] din olduğunu bir kez daha ifade etmiştir:

“Sizler ki çok çalışıyorsunuz. Çok çalışanlar o nispette havaya, sükûna, istirahata muhtaçtırlar. Cuma günlerini teneffüs ve tatil günü yapmakla çok makul bir iş yapmış oldunuz. Birer haftada bir günlük tatil hem sıhhatiniz için, hem de din icabı olarak lüzumludur... Buna rağmen hafta tatili dine muğayirdir gibi, hayırlı ve akla, dine muvafık meseleler hakkında, sizi iğfal ve izlâle çalışan habislere iltifat etmeyin... Bilhassa bizim dinimiz için herkesin elinde bir miyar vardır. Bu miyar ile hangi şeyin bu dine muvafık olup olmadığını kolayca takdir edebilirsiniz. Hangi şey ki akla, mantığa, menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır. Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, İslâm’ın menfaatine muvafık kimseye sormayın. O şey dindir. Eğer bizim dinimiz aklın, mantığın tetabuk ettiği bir din olmasaydı ekmel olmazdı, âhir din olmazdı” (ASD II, 1997: 130-131).

Atatürk, 21 Mart 1923'te Konya kadınlarına hitaben yaptığı konuşmada Türk kadınının giyim-kuşamının nasıl olması gerektiğini izah ederken, bu konuda ifrat ve tefritten kaçınılması gerektiğini söylemiş; bu meselede de tabîî biçimde yine dine referans verirken, bir taraftan “akıl” ve “mantık” vurgusunu da ihmâl etmemiştir: “Şekli tesettür meselesinde suhuletle, emniyetle yürüyebilmek dinin, eski ananei milliyenin, akıl ve mantığın, ahlâk ve faziletin emrettiği şekli tabîî ve şekli basiti kabul etmektir” (ASD II, 1997: 155).

Atatürk, 1919 yılının sonlarından başlayıp, 1923 yılının sonlarına kadar uzanan süreçte İslâmî yönü son derece ağır basan bir söylem kullanmış; İslâm dininden büyük bir övgüyle bahsetmiştir. Atatürk'ün, İslâm'ın kitleleri mobilize etme gücünü buna en çok ihtiyaç duyulan Millî Mücadele yıllarında kullanabilmek adına, her türlü inancı ve geleneği “akıl” ile temellendirmeye çalışması tesadüf değildir. Zira, Millî Mücadele yıllarında İslâm faktörü kuvvetli bir meşruluk aracı olarak toplumsal birliğin sağlanmasında kullanılmış; bu dönemde sürekli biçimde İslâm'a yönelik olumlu referanslar verilmiştir. Ancak, zafer sonrası süreçte hem bir ulus-devlet olarak İslâm'ın ümmetçi çağrışımının Türk milletinin yeni baştan inşasında çıkaracağı güçlükler, hem de İslâm'ın -yukarıda dikkat çekildiği gibi- yeni rejim için potansiyel bir “tehlike” olarak tasavvur edilmesi neticesinde, dinin “halledilmesi gereken bir mesele” olarak görüldüğü Fransız Aydınlanması'nın hareket tarzı Cumhuriyet'in kurucu kadrolarına daha cazip gelmiş olmalıdır. Fransız Aydınlanması dini her zaman için “halledilmesi gereken bir mesele olarak” görünürken, İngiliz Aydınlanması ve genel olarak Anglo-Sakson gelenek ise daha ziyade “eski ve yeni kabuller arasında bir köprü kurmaya ve var olanı revize ederek yaşatmaya çalışıyorlardı” (Şekerci, 2017: 25). Yukarıda kimi örnekleri zikredildiği şekliyle, Millî Mücadele yıllarında dinî söylem ve sembollere bolca başvurularak İslâm'ın toplumsal fonksiyonundan istifade edilirken, İslâm'ın akıl ve mantık üzerinden temellendirilmesine de çalışılmıştır. Ne var ki, Cumhuriyet'in ilânını takip eden dönemden başlayarak böylesi bir çabadan uzaklaşmış; din kurumunun toplumsal temelleri topyekûn bir şekilde ortadan kaldırılmasa bile ciddi bir tahribata uğratarak kuvvetli bir “bireysel dindarlık” teması işlenmiş; kamusal alandan soyutlanan dinin yalnızca özel alanla sınırlı kalacağı telkin edilmiştir.

Cumhuriyet'in ilânını takiben yine Fransız Aydınlanma perspektifine uygun olarak din, “halledilmesi gereken bir mesele” olarak addedilmiştir. Zira, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun ekseriyeti nezdinde tüm dinler ve bu arada gelenekler, Aydınlanmacı-pozitivist-materyalist düşüncenin daha ziyade Fransız versiyonlarından beslenen bir hayat görüşünün etkisiyle, be-

şeriyetin henüz zihnen kemâle erememiş olduğu eski devirlerin bir ürünü kabul edilmekteydi. Bahsedilen hayat görüşü, "...insanların ilke olarak her şeyi anlama ve usu kullanarak bütün sorunları çözme yetisine sahip olduklarına; us dışı davranış ve kurumların (ki gelenekçilik ve bütün dinler, ussal olmaktan çok bu kategoriye girmektedir) insanları Aydınlanma'ya değil, karanlığa götürdüğü" görüşüne dayanmaktaydı (Hobsbawm, 2020: 255). Türkiye'de de benzer şekilde, 1930'lu yıllarda resmî söyleme dahi sirayet eden bir bakışla din kurumunun sanıldığı gibi "kutsal" olmadığı; bilâkis, İslâm da dâhil tüm dinlerin insan zihninin bir ürünü olduğu ilân edilmiştir. Nitekim, sonradan Türk Tarih Kurumu adını alacak olan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından liseler için ders kitabı olarak hazırlanan dört ciltlik tarih serisinin ilk cildinde bu bakış açısını mükemmelen bulmak mümkündür:

"İnsanların hayatına taallük eden her şeyde olduğu gibi dinî meselelerde de bir tekâmül hâdisesi görünür. İptidai [ilkel] insanda Allah ve din hakkında hiçbir fikir ve kanaat yoktu. Bu kadar umumî ve şümulü telâkkilere, insanın dimağı ancak yavaş yavaş alıştırdı. Din fikri, insanlar cemiyet hayatına sarahaten [açıkça] atıldığı nispette genişlemeye başlar, vahdet mefhumuna yaklaşır ve nihayet, tabiatın kudret ve azametiyle daha ziyade anlaşılması kabil, hakikî bir mahiyet alır. Görülüyor ki insanlar cemaat halinde yaşamaya başladıktan sonra, diğer içtimai müesseseler gibi din müessesesini de vücuda getirmişlerdir. Uluhiyet mefhumunu bulan, bu mefhumun sırlarını keşfeden ve bugün dahi keşfetmeye devam eden, insan zekâsıdır" (Tarih I, 1932: 23-24).

Yukarıdaki perspektif uyarınca, tüm dinlerin insan zihninin bir ürünü olduğu ilân edilerek kutsallığının ortadan kaldırılması ve Tanrı'nın da yine esasen insan aklının sınırsız muhayyile kudretinin bir yansıması şeklinde kabul edilmesi neticesinde -dinî alana ilişkin meseleler de dâhil olmak üzere- insanın yaşamına dair tüm meselelerin hiçbir şekilde dinî referanslara başvurulmadan, yalnızca akla referansla çözümünü biricik yol kabul edilmiştir.

Kemalizm ve İlerleme Düşüncesi

Aydınlanma düşüncesinin -ve hassaten de Fransız Aydınlanması'nın- akla yüklediği sınırsız işlev neticesinde insanoğlunun asırlardır mustarip olduğu tüm sorunların çözülebileceği ümidi belirilmiş; bundan böyle insanlığın artık daima ileriye doğru giden bir tarihsel sürece adım attığı düşünülmüştür. İşte, anılan bakış açısından hareketle, Aydınlanma düşüncesinin ayrılmaz parçalarından biri olan "ilerleme" düşüncesi zuhur etmiştir. 18. yüzyıl Fransız Aydınlanması içerisinde d'Alembert, Turgot ve Condorcet gibi isimlerin savunduğu ilerleme düşüncesi, mutlak bir güven duygusu içerisinde kendisine neredeyse kutsal bir varlık atfedilen "akıl" ve onun somut

yansıması niteliğindeki “bilim” sayesinde insanlığın durdurulamaz bir ilerleme seyri içine gireceğine dair iyimser bir öngörüye sahiptir. “İlerleme fikri Aydınlanma için bilginin birikimselliği ve insanın etrafındaki tabiatın maddî zenginlikler üretmesine yardım edecek araçların (teknoloji) gelişmesine” dayanmaktaydı (Çiğdem, 2018: 52).

Aydınlanma düşüncesinin ilerleme nosyonu; toplumsal dönüşümlerin ve ilerlemelerin “...tesadüfî değil belirli çelişkilerden yükseldiği ve bu dönüşüme çeşitli hesaplamalara başvurarak iradî olarak yön verilebileceği” düşüncesine dayanmaktaydı (Somel, 2009: 319). Zira, Newton fiziği sayesinde doğanın/evrenin, belirli kurallar dâhilinde işleyen bir makine olarak telâkki edilmeye başlanmasına istinaden, aklın düzeniyle doğanın düzeni arasında bir paralellik olduğu düşüncesi hâkim olmuştur. Newton’un bu mekanik evren tasavvuru, zaman içerisinde ve daha ziyade Fransız Aydınlanmacılarının çabalarıyla katı bir materyalizme dönüşmüş; bu bağlamda, yalnızca maddeden ibaret olduğu farz edilen doğada/evrende, maddenin zamanı ve mekânı kapsayan tüm hareketlerinin her zaman ve her yerde geçerli olduğu farz edilerek, bunların matematiksel bir kesinlikle ifade edilebilecek evrensel yasalarca belirlendiği sonucuna varılmıştır.⁴

Anılan bu bakış açısı, bilhassa Batı-dışı toplumlar nezdinde Batı’nın ayak izleri takip edilerek ilerlemenin ve kalkınmanın tesis edilebileceği bir modernleşme düşüncesinin yerleşmesine kapı aralamış; tarihin müspet bir nihaî gayeye matuf olarak daima ileriye doğru akan bir süreç olduğu şeklindeki anlayış, Aydınlanmacı iyimserlikten beslenen “ilerlemeci tarih anlayışını” doğurmuştur. Kemalist modernleşmeyi derinden etkilemiş olan Fransız Aydınlanma geleneği; kendisini, Avrupa’nın Rönesans’la birlikte başlayan düşünsel, bilimsel ve iktisadî alanlardaki ilerleme ve kalkınma hamlesinin “bir ürünü ve mirasçısı saymış”; “Batılı olmayan tüm toplumları da kendi geçtiği evrelerden geçerek kendi yaşama biçimine ulaşabilecek toplumlar olarak görmüş ve bu görüşünü Batılı olmayan toplumların aydınlarına... ihraç etmekten de geri kalmamış, hattâ yapılması gerekenleri de sıralamıştır” (Özlem, 2007: 458).

Aydınlanma düşüncesi, anılan bu minval üzere, Batı’nın hümanist düşünce yapısına “pozitivizm” gibi önemli bir damar daha eklenmesine vesile

4 Evrenin işleyişinin ilâhî bir düzen yerine bu şekilde “doğa kanunları” ile izah edilmesi, Aydınlanma düşüncesi ile ona bu noktada sıkıca eklenen pozitivist düşüncenin önemli özelliklerindedir. 27 Ocak 1930 tarihinde el yazısıyla “Malumdur ki, insan, tabiatın mahlukudur [yaratığıdır]. Tabiatın kendisi dahi, mutlak hür değildir; kâinatın kanunlarına tâbidir” şeklinde not düşen Atatürk’ün (bkz. Âfetinan, 2000: 534), söz konusu bu Aydınlanmacı-pozitivist-materyalist anlayışı benimsediğini göstermektedir.

olmuştur. Zira, insan aklının doğayı alt edebileceğinin bir göstergesi olarak ele alınan doğa bilimlerindeki büyük atılımlar, doğa bilimlerinde tatbik edilen yöntemlerin insanî/toplumsal bilimlere de tatbik edilmesini öngören pozitivist düşüncenin doğmasına sebep olmuştur. “Aydınlanma Felsefesi’nin bir ürünü olan ‘pozitivizm’, toplumların ‘pozitif bilim ilkeleri’ uyarınca örgütlenmeleri hâlinde değişimin ‘ilerleme’ mahiyetini kazanabileceğini öngörmüştür” (Köker, 2009: 104). “İlerleme düşüncesine dair Fransız Aydınlanmacılığından mülhem pozitivist iyimserlik bağlamında, Avrupa toplumlarının 15. asırda Rönesans’la başlayıp, sonrasında Reformasyon ve Aydınlanma süreçleri neticesinde kaydetmiş olduğu ilerlemeleri içeren tarihsel süreci tüm toplumlar için geçerli ilerleme modeli olarak kabul edilmiştir” (Göbel, 2023: 92). Pozitif/doğa bilimlerine has metotları sosyal bilimlere de teşmil eden Comte pozitivismi, fizik gerçeklik ile sosyal gerçekliğin birbirinin içinde eritilerek, her toplumun kendine has tarihsel, dinsel, kültürel farklılıklarının görmezden gelindiği bir modernleşme ve ilerleme anlayışına kapı aralamış; böylece, herhangi bir ülkenin gelişmesi ve kalkınması âdeta şaşmaz bir matematiksel kesinliğe bağlanmıştır. Bu bakış açısı uyarınca, Batı’da doğal bir tarihsel seyir hâlinde oluşan modernlik, Batı-dışı toplumlarda bir “proje” olarak gündeme gelmiş ve bu bağlamda Aydınlanma düşüncesinin ilerlemeci iyimserliğinden güç alan rasyonalizmin, biyolojik materyalizmin ve pozitivismin nazarında “aklın ve bilimin rehberliğinde hazırlanacak projelerle az gelişmiş ülkelerin Batı düzeyine erişmesinin” mümkün olacağı varsayılmıştır (Söğütü, 2010: 133).

Aydınlanma düşüncesinin ve hassaten de Fransız Aydınlanmacılığının 18. yüzyıldaki anahtar kavramlarından biri olan bu “ilerleme düşüncesi”, Kemalist modernleşmenin nihaî hedefi olan “muasır medeniyetler seviyesine ulaşma” misyonunun da çıkış noktalarından birisini teşkil etmiştir. Kemalist modernleşme anlayışı, muasır medeniyeti “ilim/bilim” kavramları ile özdeş görmesi bakımından, modernleşmeyi Batılılaşmayla özdeş olarak telâkki etmiştir. “Muasır medeniyetler seviyesine erişmek” şeklinde ifade edilen Kemalist ülkünün hayata geçirilmesi ise “dinî boyutundan arındırılmış bir ahlâkı temsil eden seküler ahlâkı benimsemiş, aynı zamanda rasyonel ve pozitivist düşüncüyü içselleştirmiş yeni bir toplumun varlığına bağlı görülmüştür” (Göbel, 2023: 92).

Cumhuriyet rejimi, zikredilen bu Aydınlanmacı ve pozitivist eğilimli ilerlemeci tarih anlayışı bağlamında tipik bir “ileri-geri” ya da “eski-yeni” zıtlaşması üzerinden Osmanlı rejimini bir “Ancien Régime” olarak kodlamıştır. Böylece, geleneksel toplumu temsil ettiği düşünülen Osmanlı dev-

rinin hayatı algılama biçimini yansıtan tüm yaşayış, duyuş ve inanışlar -bu arada kimi kurumlarla birlikte- toptan tasfiye edilmiştir. Cumhuriyet'in kurucu kadroları, işte bu bağlamda olmak üzere; eğitimden hukuka, dilden tarihe, mimarîden edebiyata ve resimden müziğe kadar yalnızca kamusal alanı değil, estetik değerleri kapsayacak şekilde özel alanı da bahsedilen ilerleme misyonunun gereklerine göre yeni baştan düzenlemiştir.

Bir Türk Aydınlanması'ndan/Kemalist Aydınlanma'dan Bahsedilebilir mi?

Çalışmada bu noktaya kadar Aydınlanma hareketi ile -özellikle Fransız Aydınlanma geleneği- Kemalizm'in benzeştiği müşterek noktalara işaret edilmeye çalışıldı. Bu müşterek noktalara istinaden bir Türk Aydınlanması'ndan/Kemalist Aydınlanma'dan bahsedilebilir. Ancak böylesi bir değerlendirme, -bütünüyle yanlış değilse bile- Aydınlanma hareketini tarihsel bağlamından kopuk bir zeminde ele alan eksik bir değerlendirme olacaktır. Öyle ki, nevi şahsına münhasır bir Türk Aydınlanması'ndan/Kemalist Aydınlanma'dan bahsedilmesini zorlaştıran önemli sebepler vardır. Bir kere Türkiye'deki Aydınlanma hareketi, devlet-dışı aktörlerin güçsüzlüğüne istinaden kayda değer bir bireysellikten söz edilememesi ve başta burjuvazi gelmek üzere, Avrupa'da Aydınlanma'nın itici gücünü oluşturan bir sivil toplumdan yoksun olunması sebebiyle bütünüyle devlet merkezli bir hareket mahiyetine bürünmüştür. Türkiye'de, Tanzimat'tan bu yana görülen Aydınlanmacı-modern çizgideki tüm girişimler, bütünüyle devletin/devlet elitlerinin nezaretinde alınmış olan hukukî/resmî/bürokratik kararların, herhangi bir uzlaşma aranmaksızın tüm toplum kesimlerine teşmil edilmesinden ibarettir.

Oysa Aydınlanma düşüncesi, bu düşüncenin temel taşıyıcısı olan burjuvazinin iktisadî sahadaki faaliyetlerinden doğan taleplerinin karşılanması maksadıyla devletle -sonu ister uzlaşmayla isterse de çatışmayla bitsin- oturmuş olduğu pazarlıkların bir sonucu olarak da görülmelidir. Nitekim Aydınlanma düşüncesi; lâik, hümanist ve pozitivist karakterli modern düşüncenin yanında, tetiklediği siyasal ve ekonomik gelişmeler sayesinde modern ulus-devletin ve modern kapitalist üretim ilişkilerine dayanan iktisadî yapının da öncülüğünü yapmıştır. Batı'nın bilimsel alandaki ilerleme hamleleri, teknolojik yenilikler ve icatlar vasıtasıyla insanoglunun tabiatla olan mücadelesinde ona ciddi avantajlar kazandırmıştır. Bilimsel alandaki ilerlemelelerin somut sonuçlarının başında gelen makineleşme sayesinde "emek gücü ve sermaye... üretim süreci içerisinde çoğaltılabilir ve tekrarlanabilir" hâle gelmiştir ki (bkz. Çiğdem, 2017: 30); bu da Sanayi Devrimi'nin teknik altya-

pısını hazırlamıştır. Hobsbawm'ın (2020: 29) işaret ettiği üzere; "...Aydınlanma, gücünü esas olarak üretimden, ticaretten ve her ikisiyle kaçınılmaz olarak ilişkisi olduğuna inanılan ekonomik ve bilimsel ussallıktan almıştı."

18. asrın ortalarından itibaren tecessüm etmeye başladığını söyleyebileceğimiz Sanayi Devrimi'nin yüz yıl içerisinde kat ettiği mesafe neticesinde Avrupa'da parasal güç belirli odaklarda toplanmaya başlamıştır. Biriken bu zenginlik ise merkezileşmiş endüstriyi doğurmuştur. Sonrasında, Batı ve Orta Avrupa'daki merkezileşmiş bu endüstri, bütün Avrupa kıtasına doğru bir yayılma göstermiştir. Böylece, anılan coğrafyalarda girişimci yönü giderek kuvvetlenen bir "burjuva sınıfı" ortaya çıkmıştır (Sander, 2009: 218-219). Sözü edilen bu burjuva sınıfı, ilk başlarda "ticarî girişimlerini güvence altına almak ve geliştirmek için yasaları uygulayacak ve düzeni sağlayacak" geniş kapsamlı yönetim birimleri olarak monarşik rejimleri desteklemiş; dahası, muhtelif sebeplerle bozulan kamu düzeninin sağlanması amacıyla bunların yetkilerinin genişletilmesine bile rıza göstermiştir. Yine, "...kentsel ekonomik faaliyetlerin desteklenmesi ve düzene sokulması için giderek büyüyen, standartlaşan... bir çerçevenin kurulması" ile "...dış pazarların genişletilmesi, okyanus ötesi kaynakların kullanılabilmesi ya da yabancı rekabetin önlenmesi..." gibi burjuvazinin çıkarına olan hususlarda mutlak rejimlerle iş birliği yapılabilirdi (Poggi, 2016: 82). Ancak burjuvazi zaman içerisinde endüstriyel ve ticarî faaliyetlerini yürütebilmek için belirli bir merkezî hükümet denetimini ve kolaylıkla değişmeyen sağlam siyasal sınırları gerekli gördüğünden monarşik rejimlerin iktidarını sınırlayan hareketlere girişerek modern ulus-devletlere doğru giden süreci başlatmışlardır. Ayrıca monarşik rejimler, her ne kadar yukarıda bahsedilen kimi işlevleri sayesinde burjuvazi için cazip bir ortak olsa da "...mutlak politikaların rekabeti kısıtlaması ve ticareti yönlendirmesi pazarın özerkliği ve akılcılığıyla çatışyordu" (Poggi, 2016: 100). Yine, sahip olduğu ekonomik gücü siyasal alana da tahvil etmek isteyen burjuvazi, bu bakımdan da monarşik rejimlerin iktidar alanını daraltmak istemiştir. Serpildiği ilk zamanlarda edebiyat ve sanat gibi siyaset dışı alanlarda tartışmalar yapan Avrupa burjuvazisi, zamanla ulusun refahının nasıl arttırılabileceği, yasamanın yetki sınırları, kilise ve devlet arasındaki ilişkiler, dış ilişkilerin yürütülmesi gibi siyasal alana ilişkin konularda da seslerini yükseltmeye başlamıştır (Poggi, 2016: 101-102).

Burjuvazi, son kertede Aydınlanma düşüncesinin ana hatlarını teşkil eden "akılcılık, gelenek karşıtlığı, özgürlük ve lâiklik" savunusuyla, mutlakiyetçi rejimlerin çoğunun sırtını dayadığı "taht ile mihrap ittifakını tehdit

ediyordu” (Poggi, 2016: 102). 1688 İngiliz Devrimi ile 1789 Fransız Devrimi’ni kapsayan asrın “Aydınlanma Çağı” olarak isimlendirilmesi tesadüf değildir. Zira, İngiliz burjuvazisi anılan bu dönemde Avam Kamarası aracılığıyla iktidardan pay almaya başlamış; Fransa’da ise yine burjuvazinin liderliğinde “Ancien Régime” olarak isimlendirilen geleneksel düzene Fransız Devrimi’yle son verilmiştir. Hobsbawm’ın (2020: 31) deyişle, “Aydınlanma, Avrupa’nın pek çok yerinde hâkim olan toplumsal ve siyasal düzene son verilmesini ima etmekteydi.” Bu itibarla Aydınlanma düşüncesi; başını burjuvazinin çektiği toplumsal kesimin, Orta Çağ’a özgü feodal düzene, aristokrasiye, Tanrısal kaynaklı iktidar anlayışına ve bu arada kurumsallaşmış Hıristiyanlığı temsil eden kilisenin otoritesine karşı bir baş kaldırıyı ifade etmektedir. Avrupa’da, İngiliz ve Fransız Devrimleri gibi burjuvazi destekli ihtilaller, Orta Çağ’ın zikredilen bu yapısının değişmesinde büyük bir rol oynamıştır. Çiğdem’in (2017: 41) ifadesiyle burjuvazi, Aydınlanma düşüncesine hayat veren “entelektüel atılımın sınıfsal destekleyicisi” konumunda olmuştur. Aydınlanma’nın, “burjuvazinin bir sınıf olarak kendini gerçekleştirebilmesi için giriştiği kurtuluş (özgürleşme) hareketi...” olarak tanımlanması da mümkündür (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2009: 233-234). Hobsbawm’ın (2020: 29), Aydınlanma’nın “en büyük savunucuları” olarak zikrettiği toplumsal kesimler olan “ekonomik bakımdan en ilerici sınıflar, ... tüccar çevreleri ve ekonomik olarak aydınlanmış toprak lordları, bankerler... eğitimli orta sınıf, imalatçılar ve girişimciler” bizatihi burjuvaziyi temsil etmektedirler. Son tahlilde, Aydınlanma hareketini bütünüyle burjuva sınıfının bir ürünü olarak değerlendirmek bile mümkündür (bkz. Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2009: 57-58; Ateş, 2009: 317).

Yukarıda çizilen çerçevenin Türkiye örneğinde bir gerçekliği yoktur. Billhassa Batı Avrupa’da olduğu gibi devletle olan göbek bağına kesmesiyle artık kendi varlığının devamı için devlete muhtaç olmayan bir burjuva sınıfının Türkiye’de yerleşmemiş olması, Türk Aydınlanması’nın/Kemalist Aydınlanma’nın Avrupa Aydınlanması’na göre en temel farklarından birini teşkil etmiştir. Osmanlı Devleti’nden genç Cumhuriyet’e ticarî faaliyetlerin çoğunlukla gayrimüslim azınlıkların elinde olduğu bir yapı miras kalmıştır. Aydınlanma düşüncesinin Avrupa’daki taşıyıcısı olan burjuvazi, daha Osmanlı devrinden başlayarak Türkiye’de çok cılız kalmıştır. Her ne kadar İttihatçılar, I. Dünya Savaşı öncesinden başlayarak bir “millî burjuvazi” sınıfı teşkil etmek istemiş ise de savaşın yüklediği ağır şartlar neticesinde istenen sonuçlar alınamamıştır. Benzer politikalar Cumhuriyet Türkiye’sinde de takip edilmiş; ancak bu çabaların sonucunda Batı Avrupa’da olduğu gibi

kendi ayakları üzerinde durabilen bir burjuvaziden ziyade, varlığını ancak devlet himayesi sayesinde sürdürebilmesi bakımından devlete bağımlı bir burjuvazi sınıfı teşekkül etmiştir. Devlet, kendi eliyle millî bir burjuvazinin serpilmesine çalışmakla birlikte, burjuvazinin iktisadî alandaki kazanımlarını siyasî alana tahvil etmesine izin vermemiştir.

Avrupa'da burjuvazi sınıfının yanında zaman zaman soylular ve ruhban sınıfının alt kademeleri devletin faaliyetlerini eleştirebilecek bir kitle olarak ortaya çıkmış; sivil toplumu oluşturan bu gruplar, "...kendi özel çıkarlarını aşan ve devlete ilişkin konularda bir kamuoyu oluşturarak devlet üzerinde etkili olmaya yönelik yeni bir kamu alanı yaratmaya..." çabalamışlardır. Böylece, toplumun oluşturduğu kamu alanıyla devletin yukarıdan oluşturmuş olduğu kamu alanı birbirini tamamlamış oluyordu (Poggi, 2016: 102). Fakat Türkiye'de, Osmanlı Devleti'nden başlayarak, "gücünü pazardan ve özel mülkiyetten alan ve iktisadî faaliyetlerle uyuşacak tipte kültürel ve davranışsal niteliklere sahip bir sivil toplum oluşmamıştır" (Mardin, 1969'dan akt. Kazancıgil, 2009: 220). Bu yapısal görünüm, fazlaca bir değişikliğe uğramadan Cumhuriyet Türkiye'sinde de devam etmiştir.

Avrupa'da, -başta burjuvazi gelmek üzere- Aydınlanma hareketini tetikleyen "sivil toplumun" Türkiye'de epey cılız bir görünümde olması, Türkiye'deki Aydınlanma hareketini, -Avrupa'daki sivil toplum merkezli Aydınlanma geleneğinden kopararak- neredeyse bütünüyle devletin tekelinde bir hareket mahiyetine büründürmesi bakımından önemli bir farklılığı ve eksikliği teşkil etmiştir. Poggi'nin yukarıda bahsettiği burjuvazi, aristokrasi ve bir kısım ruhban sınıfının Avrupa'daki sivil toplum geleneğinin serpilmesinde oynadığı mühim rolün benzeri Türkiye'de görülmemiş; tam aksine, hem Osmanlı hem de Cumhuriyet devirlerinde daima devletin yukarıdan tanzim ettiği tek boyutlu bir kamusal alan hükümranlığını sürdürmüştür. Sermaye birikimi kıt bir burjuvazi, devletin otoritesine meydan okuma tehlikesine karşı güçlenmesine fırsat verilmeyen ailelerin oluşturduğu güdük bir aristokrasi ve nihayet devletin bir memuru fonksiyonundaki din adamları/ulema sınıfından müteşekkil bir yapı Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e intikal etmiş; anılan bu yapı Cumhuriyet devrinde de süregelmiştir: Devletin millî burjuvazi yetiştirme gayesiyle serpilmesini devlete borçlu olan ve yine büyük oranda onun sayesinde ayakta durabilen bir burjuvazi, Avrupa'nın asırlara dayanan köklü aristokrasi geleneğine nazaran ömrü ancak on yıllarla sınırlı köksüz bir aristokrasi ve nihayet Diyanet İşleri Başkanlığı marifetiyle devletin resmen memuru konumunda olan bir ulema sınıfı. Türkiye'deki Aydınlanma girişimi, Batı'dan farklı olarak tamamen devletin nezaretinde ve

bireyciliğin alabildiğine dışlandığı bir ortamda yürütülmeye çalışılmıştır ki; bu durum, Türk Aydınlanması'nın/Kemalist Aydınlanma'nın, Avrupa'daki Aydınlanma hareketiyle olan irtibatını epey zayıflatmıştır. Türkiye'de hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemlerindeki modernleşme/Batılılaşma çabaları, asker-sivil bir elitin liderliğinde devleti kurtarmaya matuf olarak gerçekleştirilmesi neticesinde hiçbir zaman bireye dayanmamıştır ki; birey olmazsa Aydınlanma'nın olmayacağı da açıktır (Kılıçbay, 2009: 240). Zira Aydınlanma, lâikliğin ve akılcılığın yanında “ilerici bir bireyciliğe” dayanmaktaydı (Hobsbawm, 2020: 30). Aydınlanma'nın Kemalizm için “güçlü bir referans olmadığını” kaydeden İnel (2009: 18), bunun temel gerekçesi olarak, Kemalizm'in “...devleti başlı başına bir toplumsal ve siyasal özne olarak tanımlama” eğilimini işaret etmektedir. İnel'in bu tespitinin, yine benzer gerekçeyle Cumhuriyet Türkiye'si öncesi döneme de şamil olduğu ortadadır (bkz. Bağcı ve Bakırezer, 2004: 42-46).

Türkiye'nin, Avrupa'da -daha ziyade Batı Avrupa- kendini gösteren ve kronolojik bakımdan tam bir paralellik arz etmese de “kapitalistleşme-modernleşme-uluslaşma” şeklindeki tarihsel sürece uymadığı da aşikârdır. Zira Aydınlanma'yı anılan bu tarihsel süreçten bağımsız olarak tasavvur etmek mümkün değildir. Oysa Türkiye, daha Osmanlı devrinden başlayarak, kapitalistleşme ayağının pas geçilerek iktisadî veçhesi eksik bir modernleşme tecrübesi yaşamaya başlamıştır. Türkiye'nin modernleşme/Batılılaşma girişiminin temel eksikliği “...tarihsel gelişme içinde kapitalist bir sosyo-ekonomik taban kurulmadan, ona özgü kurum ve davranışların adaptasyonu” olarak tasvir eden Kocabaşoğlu'nun (2007: 14) değerlendirmesi bu bakımdan dikkate değerdir. Türkiye'de uluslaşmanın ilk emareleri ise ancak 20. yüzyılın başlarında görülebilmektedir. Modern milliyetçi ideolojinin eşliğinde bir Türk ulusunun inşasının Cumhuriyet Türkiye'sinin tek-parti devrinde başlanabilmektedir. Yeni Türk ulus-devletinin kuruluş süreci, modern bir Türk ulusunun inşa süreciyle eş anlı olarak yürütülmek durumunda kalmıştır. Uluslaşma süreci henüz nüve hâlindeyken kurulan ulus-devlet, bu gecikmişliğin telafisi amacıyla hukukî alandaki müspet çabalarının yanında, 1930'lu yılların tarih ve dil tezleri gibi aşırılıklarına da bel bağlamak durumunda kalmıştır. Lewis'in, Türkiye ile Avrupa arasındaki bu tarihsel farklılıklara dikkat çeken satırlarına bakılabilir:

“...Avrupa tarihinin büyük olayları ve hareketleri, İslâmlığı Hristiyanlıktan ayıran ve Türkiye'yi bunlardan etkisiz ve hattâ habersiz bırakan dinî ve askerî engellere çarpıp parçalandı. Kilise ile devlet mücadelesi, Rönesans, Reformasyon ve Karşı-Reformasyon, bilimsel uyanış, hümanizm, liberalizm, akılcılık,

Aydınlanma bütün bu büyük Avrupalı serüvenler ve fikir çatışmaları, pek yabancı ve ilişkisiz oldukları bir toplumda farkına varılmaksızın ve yansımaları olarak geçti..." (Lewis, 1984: 475).

Türkiye'deki Aydınlanma hareketinin -yukarıda bahsedilen sebeplere istinaden- yalnızca devlet elitlerinin yön verdiği tek boyutlu bir hareket olmasının yanında, örnek alınan Fransız Aydınlanma geleneğinin aşırılıklarıyla malûl olduğu da söylenmelidir. Türkiye, çalışma boyunca çeşitli defalar zikredildiği şekliyle, farklı Aydınlanma gelenekleri içerisinde daha ziyade Fransız Aydınlanma geleneğini -hattâ bu geleneğin de çoğunlukla aşırı yönlerini- temel alan bir Aydınlanma çizgisini takip edegelmiştir. Bilindiği gibi, Fransız Aydınlanması'nın kaynağı, Aydınlanma'nın merkezini teşkil eden İngiltere'ye dayanmaktadır (bkz. Ewald, 2010: 18 vd.). Fransız Aydınlanma geleneğinin zirvesi kabul edilebilecek Voltaire ve Montesquieu, billhassa Locke ve Newton gibi İngiliz Aydınlanması'nın sembol isimlerinden ciddî olarak etkilenmişler; her ikisi de ziyaret ettikleri İngiltere'ye ve İngiliz kurumlarına hayran kalmışlardır. Dahası, yalnız bu iki isimle sınırlandırmadan, Aydınlanma devri Fransız aydınlarının ekseriyetinin "Anglophiles/İngiliz hayranı" olarak isimlendirildikleri bilinmektedir (bkz. Ewald, 2010: 22 vd.; Skirbekk ve Gilje, 2004: 314-315; Thilly, 2007: 201 vd.). Ancak, sözü edilen bu etkilenme, iki ülke arasındaki sınıfsal farklılıkların derecesi bakımından Fransa'da birtakım aşırılıklara sebebiyet vermiştir.

Zira, Fransa'daki sınıf farklılıkları İngiltere'ye nazaran daha "uzlaşmaz" bir noktadaydı. Fransız burjuvazisinin gerek aristokrat sınıfa, gerekse de din adamları sınıfına karşı amansız bir mücadele vermesinin önemli gerekçeleri vardı. Bir kere Fransız burjuvazisi gücünü siyasî alana tahvil edemiyordu. Nitekim, -eskisi kadar olmasa bile- hem aristokrat sınıfın kimi siyasî ayrıcalıkları devam ediyor, hem de kral mutlak gücünü muhafaza ediyordu. Oysa, "zaferinin çoktan tescil edildiği" (bkz. Hobsbawm, 2020: 33) İngiliz burjuvazisi, Fransa'dan daha önce olarak iktidardan pay almaya başlamıştı. Fransız burjuvazisinin, -yine İngiltere'den farklı olarak- kurumsallaşmış Hıristiyanlığa hücum etmesinin de önemli sebepleri vardı: Zira Fransa'da rahipler, ülke topraklarının neredeyse beşte birine sahip olmaları bakımından oldukça ayrıcalıklı bir kesimi teşkil etmekteydiler (Skirbekk ve Gilje, 2004: 315). İngiltere'de ise İngiliz burjuvazisi için benzer bir durum söz konusu değildi. Fransız Aydınlanması, köklerini İngiliz Aydınlanması kanalıyla almış; ancak Fransa'nın siyasî, ekonomik ve sosyal/sınıfsal gerçekliklerinin İngiltere'den farklı olması sebebiyle Fransız Aydınlanması'nın sonuçları İngiliz Aydınlanması'na göre her bakımdan daha radikal olmuştur (bkz. Gökberk, 1980: 329; Thilly, 2007: 200).

“İngiliz fikirlerinin Fransız versiyonu çoğunlukla sert ve eleştirel olmuştur...” (Skirbekk ve Gilje, 2004: 315). Ewald (2010: 19) da aynı minvalde “Aydınlanma, temelini İngiltere’ye, derinleşmesini Almanya’ya, söylemini ve itici gücünü Fransa’ya borçludur” demektedir. Benzer şekilde, kaynağını İngiltere’den -üstelik yapısal farklılıklar sebebiyle tahrif edilmiş olarak- almış olan Fransız Aydınlanması’nı rehber edinen Türk Aydınlanması’nın/Kemalist Aydınlanma’nın Fransız versiyonu da fikrî bir zemine dayanmaktan ziyade söylemsel boyutunun ağır basması sebebiyle derinleşememiş; birtakım aşırılıklarla dolu olarak alabildiğine “sert” ve “eleştirel” olmuştur. Bu aşırılıklar bağlamında, çalışmanın ilk kısmında temas edilen ve Fransız Aydınlanması’nın temel özelliklerini teşkil eden “bütüncül bir din eleştirisi”, “akıl gücüne duyulan katışıksız inanç” ve “ilerleme fikrinin”, Fransız Aydınlanması’nı kendisine örnek alan Kemalizm’deki yansımaları tekrardan hatırlanmalıdır.

Aydınlanma düşüncesinin, Cumhuriyet’i kuran kadronun modernliği algılama biçimini etkilediği açıktır. Ancak, Türkiye’nin kendine has dinamikleri gözetilmeksizin, Avrupa’nın kendi tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşulları içinde serpilmiş olan Aydınlanma düşüncesinin taşıyıcı ilkelerinin benimsenmesi, Türkiye’de “özgün” bir Aydınlanma geleneğinin yeşermesini engellemiştir. Nihayetinde, mecrasını Türkiye’nin kendine özgü koşullarından değil, özü zaten tahrif edilmiş olarak İngiltere’den intikal eden Fransız Aydınlanma geleneğinden alan Türk Aydınlanması’ndan/Kemalist Aydınlanma’dan nevi şahsına münhasır bir Aydınlanma hareketi olarak bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Sonuç

Cumhuriyet’in kurucu kadrosu, Avrupa’daki başat Aydınlanma gelenekleri içerisinde lâik ve rasyonel düşüncenin yanında ilerleme kavramını merkezine almış olan Fransız Aydınlanması’nı rehber edinmiştir. Fransız aydınları, Aydınlanma’ya dair nosyonlarını büyük oranda İngiltere’den almışlar; ancak sınıf farklılıklarının İngiltere’ye nazaran daha “uzlaşmaz” olduğu Fransa’da zikredilen bu lâiklik, akılcılık ve ilerleme kavramları giderek radikal hâle gelmiştir. Fransa’nın kendine mahsus toplumsal şartları bağlamında radikal hâle gelen bu düşünceler, kendi modernleşme tasavvurunu Fransız Aydınlanma geleneğinden mülhem bir anlayışa dayandıran Türkiye’de -üstelik, devletin/merkezin kamu alanına alternatif bir kamu alanı sunabilecek çevrenin/sivil toplumun yokluğunda- daha da radikalleşmiş ve elde edilen birikim yeni rejimi tahkim için kullanılmıştır. Kendi yeni rejimini müspet sıfatlarla mutlak “iyi”, eski Osmanlı rejimini (Ancien Régime) ise menfi sı-

fatlarla mutlak “kötü” olarak kodlayan Kemalizm, Avrupa’nın doğal tarihsel gelişimi içerisinde bir dizi hadisenin ürünü olan Aydınlanma’yı, derinlikten yoksun bir kıyaslamaya indirgemıştır. Mardin’in bu husustaki değerlendirmesine yer verilmelidir: “Türk inkılâbı, durumundan memnun olmayan burjuvazinin ürünü değildi, toplumsal düzenden hayal kırıklığına uğrayan köylülerin desteği ile meydana gelmedi ve feodal ayrıcalıkları ortadan kaldırmak gibi bir hedefi de yoktu: Bu inkılâp, Osmanlı ancien régime’ine karşı yapılmıştı” (Mardin, 1971’den akt. Heper, 2018: 116). Ancak, eski Osmanlı rejimini tüm müktesebatıyla birlikte tasfiye etmek amacıyla girişilen bu karşıtlık ilişkisi, devlet elitleriyle halk arasında Cumhuriyet tarihi boyunca süregidecek olan bir gerilime de sebebiyet vermiştir. Zira, “hayatı hissediş düzleminde böylesine bir eşliği algılayamayan geniş kitle, eski-yeni zıtlığından çok, elit-halk zıtlığını algılamış ve bu ilişkiyi çatışma olarak değil de travma olarak yaşamıştır” (Kılıçbay, 2009: 240).

Aydınlanma hareketi, çalışma boyunca temas edilen diğer bütün açılımlarının yanında, -burjuvazi başta olmak üzere- devlet-dışı aktörlerin giderek devletten özerkleşmesi olarak yorumlanmalıdır. Nitekim, Türkiye’nin de örnek aldığı Fransız Aydınlanması esasen Fransız burjuvazisinin; monarşik rejime, aristokraziye ve kilisenin temsil ettiği kurumsallaşmış Hıristiyanlığa karşı vermiş olduğu mücadelenin bir sonucudur. Ne var ki Türkiye’de, devlet-dışı aktörlerin gerek Osmanlı gerekse de Cumhuriyet Türkiye’sindeki zayıf karakterlerine istinaden karar verme süreçlerindeki cılızlığı böyle bir özerkleşme sürecine kapı aralamadığı gibi; tam aksine, Tanzimat devrinden beri süregeldiği üzere Aydınlanmacı-modern çizgideki tüm teşebbüsler devlet elitlerinin inisiyatifıyla hayata geçirilmiştir. Bu anlamda Türk Aydınlanması/Kemalist Aydınlanma, “...asker-sivil bir elitin Batılılaşma iradesinin sonucu olarak, tepeden belirlenmiştir...” (Kılıçbay, 2009: 240). Cumhuriyet’i kuran asker-sivil elit kadroyu dengeleyebilecek bir sivil toplumun yokluğu sebebiyle hem Türkiye’deki Aydınlanma hareketi hem de genel manada Atatürk’ün liderliğinde girişilen modernleşme hamlesi, Avrupa’daki benzer Aydınlanmacı-modern teşebbüslerde kendisini gösteren devlet-sivil toplum mücadelesinden doğan bir “uzlaşma” yerine katı bir “tahakküm” biçimini almıştır. Son tahlilde, derin bir fikrî zeminden ziyade, zaten her türlü ideolojiye şüpheyle yaklaşan Kemalizm’in söz konusu bu anti-entelektüalizminin, söylemsel yönü ağır basan Fransız Aydınlanma geleneğinin Ancien Régime’in kesin tasfiyesine yönelen sert ve eleştirel tutumundan kaynaklı radikalizmiyle birleşmesi, halk nezdinde, uzun yıllar devam edecek olan “elit-halk zıtlığı” biçiminde algılanmıştır.

Kaynakça

- Âfetinan, A. (1981). *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıkları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Âfetinan, A. (2000). *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2008). *Tann Devletinden Kral-Devlete Siyasal Düşünceler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A., Zabcı, F. Ç. ve Ergün, R. (2009). *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Akyol, T. (2012). *Kayıp tarihimiz II*. İstanbul: Yakın Plan Yayınları.
- Aster, E. V. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi* (Çev. V. Okur). İstanbul: İm Yayın Tasarım.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi. (1997). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ateş, T. (2009). Kemalizm ve Özgünlüğü. A. İnsel (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm içinde* (317-322). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bağcı, H. E. ve Bakrezler, G. (2004). Aydınlanma, Cumhuriyet ve Yurttaşlık. M. Sanoğlu (Der.). *Cumhuriyet Aydınlanması içinde* (27-68). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.
- Baykan, Fehmi (2000). *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Bronowski, J. ve Mazlish, B. (2012). *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi* (Çev. E. Ö. Adanır). İstanbul: Say Yayınları.
- Burke, P. (2000). *Rönesans* (Çev. Ö. Akpınar). İstanbul: Babil Yayınları.
- Cevizci, A. (2011). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları.
- Copleston, F. (1990). *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratikler ve Sokrates* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Çiğdem, A. (2018). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: Dedalus Kitap.
- Erdoğan, M. (1995). "Sekülerizm, Lâiklik ve Din". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 8 (3-4), ss. 179-194.
- Erim, N. (1969). Atatürk'ün En Büyük Devrimi: Aklın Diktatörlüğü. Y. N. Nayır (Haz.). *Atatürkçülük Nedir?* içinde (201-203). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanma Felsefesi* (Çev. G. Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Faure, P. (1995). *Rönesans* (Çev. H. Boysan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gilson, É. (2007). *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar* (Çev. A. Meral). İstanbul: Kocabacı Yayınevi.
- Giritli, İ. (1984). "Atatürkçülük İdeolojisi". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. 1 (1), ss. 102-107.
- Göbel, A. (2022). *Mehmet Saffet (Arn) Engin'in Modern Türk Siyasal Düşüncesine Katkıları Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Göbel, A. (2023). "Pozitivist Düşüncenin Kemalist Modernleşme Üzerindeki Etkileri". *Liberal Düşünce Dergisi*. 28 (110), ss. 65-96.
- Gökberk, M. (1980). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökberk, M. (1997). Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk. *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* içinde (283-333). İstanbul: Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları.

- Gülalp, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gülsunar, E. (2014). *Jakobenizm ve Kemalizm: Kuramsal-Analitik Bir Karşılaştırma*. (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Hanioglu, M. Ş. (2006). *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Heper, M. (2018). *Türkiye’de Devlet Geleneği* (Çev. N. Soyank). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hobsbawm, E. J. (2020). *Devrim Çağı: 1789-1848* (Çev. B. S. Şener). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- İnsel, A. (2009). Giriş. A. İnsel (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm içinde* (17-27). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İplikçioğlu, B. (2007). *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Kalın, İ. (2017). *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kazancıgil, A. (2009). Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sanbay (Ed.). *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme içinde* (207-232). Bursa: Dora Yayınları.
- Keyder, Ç. (2004). *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar* (Çev. S. Tekay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (2009). Atatürkçülük Ya Da Türk Aydınlanması. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sanbay (Ed.). *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme içinde* (233-242). Bursa: Dora Yayınları.
- Kışlalı, A. T. (1999). *Kemalizm Laiklik ve Demokrasi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kili, S. (1981). *Atatürk Devrimi: Bir Çağdaşlaşma Modeli*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kocabaşoğlu, U. (2007). Sunuş. U. Kocabaşoğlu (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık içinde* (13-17). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kongar, E. (1981). *Atatürk ve Devrim Kuramları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Köker, L. (2009). Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi. A. İnsel (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm içinde* (97-112). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (2016). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kuru, A. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye* (Çev. E. Ç. Babaoğlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Küçükkalp, D. (2011). *Siyaset Felsefesi: İyi, Akıl ve Siyaset*. İstanbul: Say Yayınları.
- Küçükkalp, K. ve Cevizci, A. (2017). *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Lewis, B. (1984). *Modern Türkiye’nin Doğuşu* (Çev. M. Kırathlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mert, N. (2002). Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu. A. İnsel (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm içinde* (197-209). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mumcu, A. (1979). *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Basımevi.
- Ozankaya, Ö. (2000). *Türkiye’de Laiklik: Atatürk Devrimlerinin Temeli*. İstanbul: Cem Yayınevi.

- Özbudun, E. (2014). *Türkiye'de Demokratikleşme Süreci: Anayasa Yapımı ve Anayasa Yargısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özek, Ç. (1969). Devrim için Lâiklik. Y. N. Nayır (Haz.). *Atatürkçülük Nedir?* içinde (43-48). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Özlem, D. (2007). Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset. U. Kocabaşoğlu (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (452-464). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztürk, F. (2007). Cumhuriyet ve Ütopya. U. Kocabaşoğlu (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (488-498). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, T. (1994). *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları 1: Atatürk'ün Nutku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, T. (2009). Kemalizm, Türk Aydınlanması mı? A. İnşel (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm* içinde (313-316). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Poggi, G. (2016). *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım* (Çev. Ş. Kut, B. Toprak). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sander, O. (2009). *Siyasî Tarih: İlkçağlardan 1918'e*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Skinner, Q. (2016). *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri 2: Reform* (Çev. E. Buğlalılar, B. Yıldırım). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2004). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (Çev. E. Akbaş, Ş. Mutlu). İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları.
- Somel, A. (2009). Türkiye'de Kalkınma Planlaması Efsanesi. Ö. Laçiner (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 9: Dönemler ve Zihniyetler* içinde (319-333). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Söğütlü, İ. (2010). "Cumhuriyet'in Pozitivist Ütopyası: Yeni Bir Toplum Yaratmak". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 6 (24), ss. 133-148.
- Şekerci, A. E. (2017). *Aydınlanma ve Din: İngiliz Aydınlanma Geleneğinde Din Algısı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tanör, B. (1997). *Kuruluş (Türkiye: 1920 Sonraları)*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Thilly, F. (2007). *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi* (Çev. İ. Şener). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Toprak, B. (2009). Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sanbay (Ed.). *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde (445-458). Bursa: Dora Yayınları.
- Toprak, Z. (2013). *Türkiye'de Popülizm: 1908-1923*. İstanbul: Doğan Yayıncılık.
- Tunçay, M. (1999). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması: (1923-1931)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (1932). *Tarih I: Tarihtenewelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Yavuz, H. (2007). Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simgesi mi, Kavram mı? U. Kocabaşoğlu (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (212-217). İstanbul: İletişim Yayınları.