



Article Info/Makale Bilgisi

Received/Geliş: 03.04.2024 Accepted/Kabul: 31.12.2024

DOI: 10.30794/pausbed.1463999

Research Article/Araştırma Makalesi

Göbel, A. (2025). "Kemalizm'in Pragmatik Karakteri Üzerine Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 67, ss. 1-21.

KEMALİZM'İN PRAGMATİK KARAKTERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Arda GÖBEL*

Öz

Bu çalışmanın temel amacı, Kemalizm ile pragmatist düşünce arasındaki ilişkinin tespit edilmesidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna vesile olan Millî Mücadele'de Atatürk'ün takip ettiği siyaset büyük oranda pragmatik bir nitelik taşımaktaydı. Atatürk'ün liderliğinde verilen Millî Mücadele, İslâmî bir söylem eşliğinde farklı ideolojileri ve etnik grupları ortak amaç olan siyasal bağımsızlığın kazanılması yolunda bir araya getirmiştir. Ancak, Millî Mücadele'nin kazanılmasının ardından Kemalizm'in modernleşme programının önünde birer engel teşkil edecekleri düşüncesiyle bu geniş kesimle yapılan ittifak bozulmuş; bunlar büyük ölçüde tasfiye edilmişlerdir. Kemalizm'in takip ettiği bu hareket tarzı, pragmatist düşüncenin politikadaki yansımaları ifade eden "siyasal pragmatizmin" bir örneği olarak karşımızdadır. Ayrıca, Millî Mücadele yıllarından başlayıp, Cumhuriyet devrinde de devam ettiği üzere, Atatürk ve Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun her türlü ideolojiye/teoriye/doktrine karşı takındığı olumsuz tavrın arkasındaki gerekçeler de pragmatist düşüncenin varsayımlarıyla ciddi benzerlikler göstermektedir. Soyut düşünceye duyduğu derin şüphe neticesinde ideolojilerle/teorilerle/doktrinlerle arasına bir mesafe koyan pragmatizm, bunun yerine hayatın somut gerçekliklerinden çıkan eyleme/pratiğe yönelmiştir. Kemalizm de benzer şekilde teoriden ziyade eyleme/pratiğe öncelik vermiştir. Pragmatizm, tüm ideolojilerin/teorilerin/doktrinlerin, gerçekliğin yalnızca bir boyutunu kavrayabildiğinden hareketle, bir düşünceye bütünüyle bağlanmak yerine sentezci bir yaklaşımı tercih etmiştir. Kemalizm de benzer bir yaklaşım neticesinde, farklı ideolojilerin/teorilerin/doktrinlerin farklı yönlerinden kesitler alarak, eklektik bir düşünceyi benimsemiştir.

Anahtar kelimeler: *Kemalizm, Atatürk, Pragmatizm, Siyasal Pragmatizm.*

A STUDY ON THE PRAGMATIC CHARACTER OF KEMALISM

Abstract

This study aims to determine the relationship between Kemalism and pragmatic thought. Atatürk's policies during the National Struggle, which led to the establishment of the Republic of Türkiye, were mostly pragmatic. The National Struggle under Atatürk's leadership, with an Islamic discourse, brought together different ideologies and ethnic groups for the common goal of political independence. However, after the victory of the National Struggle, the alliance with this large section of society was broken, as they were deemed to be an obstacle to Kemalism's modernization agenda, and they were majorly purged. This course of action followed by Kemalism is an example of "political pragmatism", which is the reflection of pragmatist thought in politics. Moreover, the justifications behind the negative attitude of Atatürk and the founding cadres of the Republic towards all kinds of ideologies/theories/doctrines, starting from the years of the National Struggle and continuing into the Republican era, show significant similarities with the assumptions of pragmatist thought. As a result of its deep suspicion of abstract thought, pragmatism distanced itself from ideologies/theories/doctrines and turned instead to action/practice derived from the concrete realities of life. Similarly, Kemalism prioritized action/practice over theory. Pragmatism, recognizing that all ideologies/theories/doctrines can only comprehend one dimension of reality, preferred a synthesizing approach rather than a total commitment to an idea. As a result of a similar approach, Kemalism adopted eclectic thought, taking cross-sections from different aspects of different ideologies/theories/doctrines.

Keywords: *Kemalism, Atatürk, Pragmatism, Political Pragmatism.*

*Dr., Bağımsız Araştırmacı.

e-posta: ardagobel@hotmail.com, (<https://orcid.org/0000-0003-4596-5079>)

1. GİRİŞ

Tek-parti sistemleri, İtalyan Siyaset Bilimci Giovanni Sartori'nin çalışmalarına istinaden genellikle üçlü bir tasnife tâbi tutulmaktadır. Bunlar, "otoriter", "totaliter" ve "pragmatik" tek-parti sistemleridir (Sarıbay, 2001: 26-27). Kemalist tek-parti rejimi, kimilerince "pragmatik tek-parti", kimilerince "otoriter-pragmatik tek-parti" sistemine yakın bulunmuş; kimilerine göre ise otoriter ve pragmatik tek-parti sistemlerinin "arasında bir yerde" ele alınmıştır. Örneğin Sartori, Kemalist tek-parti rejimini "pragmatik tek-parti" rejimi olarak tanımlamakta; Atatürk Türkiye'sinde ideolojinin "pragmatik mantaliteden başka bir şey" olmadığına dikkat çekmektedir (Heper, 2018: 119). Steinhaus (1973: 105) da aynı minvalde, Atatürk Devrimi'nin benimsediği ideolojinin "...bilinen politik ideolojilerle taban tabana zıt" olduğunu ifade etmekte; "Türk ideolojisi denildiği zaman kapalı bir kuramsal sistem değil, pragmatik bir sistemler topluluğu anlaşılır" demektedir. Siyasal partiler üzerine yapmış olduğu çalışmalarla tanınan Fransız Siyaset Bilimci Maurice Duverger ise tek-parti rejimlerinde pratiğin teoriden önce geldiğini söylemekte; dahası, "arkadan hiçbir teorinin gelmemiş olduğu durumlar da" var diyerek buna örnek olarak tek-parti Türkiye'sini göstermektedir (Duverger, 1974: 336). Sarıbay (2001: 28), pragmatik tek-parti için "katı bir ideolojik yönetimden çok, pragmatik politik uygulamalara dayanan bir partinin rol oynadığı sistemleri anlatır" demektedir ve örnek olarak da Atatürk dönemi CHP'sini vermektedir. Kapanı (2018: 192-193) de benzer şekilde, otoriter-pragmatik tek-partiyi "katı ve kapsayıcı bir ideolojiye dayanmayan... daha çok millî bütünlüşmeyi sağlama, ekonomik kalkınmayı ve siyasal modernleşmeyi gerçekleştirme gibi belirli hedeflere yönelmiş" partiler olarak tanımlamakta ve CHP'nin tek-parti dönemini bu tipe dâhil etmektedir. Giritli (1984: 107), birtakım "kalıplaşmış düşünceler" anlamında hiçbir ideolojiyi benimsememiş olduğunu söylediği Kemalizm'i, yalnız "aklın ve ilmin ışığında" "pragmatik-demokratik bir ulusal modernleşme ideolojisi" olarak takdim etmektedir. Tunçay (1999: 5) ise "...bizim tek-parti deneyimizin 'totaliter' olmadığını, belki 'otoriter' ile 'pragmatik' türler arasında bir yer aldığını... söyleyebiliriz" demektedir.

Yukarıdaki satırlarda Kemalist tek-parti rejiminin otoriter ve pragmatik yönünü vurgulayan araştırmacılar, Kemalizm'in -tıpkı totaliter sistemlerde görülen türden- belirli bir ideolojiye sahip olmadığı noktasında birleşmektedirler. Nitekim, otoriter rejimler ile totaliter rejimler arasındaki ayrım noktası olarak "ideolojinin yokluğunu" gören İspanyol Sosyolog ve Siyaset Bilimci Juan Linz'e göre otoriter rejimler, totaliter rejimlerde görülen türde bir ideolojiden yoksundur. Linz (2012: 166), totaliter sistemlerin; "değişmez unsurlara dayanan, güçlü bir duygusal unsur ve kapalı bir tanıma yapısı gösteren, davranışları belirleyici gücü hayli büyük olan, kitlelerin mobilizasyonu ve manipülasyonu bakımından önem taşıyan ideolojik inanç sistemlerine..." sahip olmaları bakımından, kendilerini otoriter sistemlerden ayırdığını düşünmektedir. Linz, totaliter rejimlerin "... genellikle yazılı biçimde olan, düşünsel düzeyde dantel gibi inceden inceye örülmüş ve bir örgütlenmeye yol açmış ideolojilere" sahip olmasına karşılık, otoriter rejimlerin böylesi bir ideolojiden yoksun olduğu kanısındadır (Heper, 2018: 119). Pragmatik tek-parti tipinin siyaset bilimi literatüründe yaygınlaşmasının öncüsü olan Sartori, "bir ideolojinin haklı kılıcılığından yoksun" olduğunu söylediği pragmatik tek-partinin "örgütsel gevşekliliği"ne işaret ederken (Sartori, 1976'dan akt. Tunçay, 1999: 5); Özbudun (1977: 116) ise pragmatik tek-parti sistemlerini "gerek ideolojik unsurun gerek mobilizasyon yeteneğinin zayıf olduğu sistemler" olarak tanımlamaktadır. Kemalist tek-parti rejiminin Sartori'nin bahsettiği şekilde "bir ideolojinin haklı kılıcılığından yoksun olmasının" ve "örgütsel gevşekliliği"nin, yine Özbudun'un bahsettiği şekliyle "ideolojik unsur ve mobilizasyon yeteneği" bakımından zayıf olmasının sebebi, yukarıda Linz'in tanımladığı türden bir ideolojiye sahip olmamasıdır. Bu durumun temel sebebi ise Kemalizm'in "pragmatik" niteliğinde aranmalıdır. Zira, Kemalizm'i ve onun şahsında Atatürk'ü tanımlayabilecek özelliklerden biri de pragmatizmdir. Yayla (2015: 38) da aynı minvalde olmak üzere, Kemalizm'in sosyalist ve nasyonal sosyalist totaliter sistemleri kadar koyu bir totaliter sistem kuramamasını Kemalizm'de "gelişkin bir ideolojik temelin bulunmaması ve Atatürk'ün pragmatik ve hayata dönük kişiliği" ile izah etmektedir.

Pragmatizm bağlamında Kemalizm'e dair yukarıda dile getirilen görüşler, Kemalizm-pragmatizm ilişkisinin başlı başına ele alınmasının gerekliliğini göstermektedir. Bu çalışmada, söz konusu gereklilikten hareketle Kemalizm'de kendisini gösteren iki pragmatist eğilim üzerinde durulacaktır. İlk olarak, -yukarıda da değinildiği üzere- kendisini birtakım teorilerle değil, bizatihi hayatın içinden çıkan somut gerçeklik biçiminde tanımlamak bakımından kuvvetli bir "anti-ideoloji" olarak ortaya koyan Kemalizm'in bu tavrının köklerindeki pragmatik yaklaşım ortaya konmaya çalışılacaktır. Pragmatizm, soyut düşünceye duyduğu derin şüphe neticesinde "eyleme dönük" ve "pratik" bir düşünceyi öne çıkaran bir felsefi akım olması bakımından, her türlü teoriye/doktrine/ideolojiye karşı mesafe almış; pragmatizmin bu yönü, her türlü "-izm'e" şüpheyile yaklaşan Kemalizm'de açığa çıkmıştır.

Kemalizm-pragmatizm ilişkisinde dikkat çekilecek ikinci eğilim ise pragmatizmin “doğru” ile “fayda” arasında kurmuş olduğu ilişkide saklıdır. Pragmatizm, doğrunun ölçütü olarak “fayda”, “değer” ve “başarı” gibi subjektif kriterleri öne çıkarmış; böylece, herhangi bir düşüncenin, bilginin ve inancın doğruluğunu, bu düşünce, bilgi ya da inancın pratikte sağladığı “fayda” bakımından değerlendirmiştir. “Siyasal pragmatizm” olarak anılan düşünce ise doğrunun ölçütü olarak fayda, değer ve başarı gibi kriterler koyan pragmatizmden farklı olarak “ulusal çıkarları” ve “devlet menfaatlerini” ikame etmiştir. Doğru denen şeyin ulusal çıkarlar ve devlet menfaatlerinin korunması uğrunda zamana ve zemine göre değişebileceğinden hareket ederek, bunların korunması maksadıyla şartların icap ettirdiği şekilde hareket edilmesini salık vermiştir. Atatürk’ün, dinî, etnik ve ideolojik alanı kapsayan kimi meselelerde Millî Mücadele dönemindeki eylem ve söylemleriyle, Millî Mücadele sonrasındaki eylem ve söylemleri arasında ciddi farklar mevcuttur. Oran (1999: 111), *“Mustafa Kemal’in her sözünün zamanın koşullarına ve belli bir evrenin belli bir amacına yönelik olarak söylendiğini bilmek, onu gerçekten tanımanın kaçınılmaz önkoşuludur”* demektedir. Atatürk’ün -çalışmada detaylı olarak bahsedilecek olan- Millî Mücadele ve sonrasını kapsayan farklı eylem ve söylemleri, esaslı bir siyasal pragmatizm örneği teşkil etmektedir ki; bunların ortaya konması Oran’ın değerlendirmesini somutlaştıracaktır.

2. PRAGMATİZM: EYLEMİN TEORİYE KARŞI ÜSTÜNLÜĞÜ DÜŞÜNCESİ VE KEMALİZM’DEKİ YANSIMASI

“...Pragmatizm, insanların taşıdıkları fikirlerin, inançların ya da bilgilerin insan yaşamında uygulanmasını, işe yaramasını, bir başka deyişle çeşitli alanlarda karşılaşılan sorunların çözümüne katkı sağlamasını...” öngören bir felsefedir (Çelik, 2008: 9). “...Pragmatizm gerçekte günlük yaşamda uygulanabilecek, eyleme yansıtılabilecek düşünceler ya da inançlar üzerinde...” durmuş; “...soyut gerçekliklerle, eyleme geçirilemeyecek olan metafiziksel ve kuramsal fikirlerle...” arasına kesin bir mesafe koymuştur (Çelik, 2008: 12). Pragmatizm, soyut yönü itibarıyla hayattan kopuklukla itham ettiği teorileri/doktrinleri “hor görmüş”; bunun yerine “pratik” olana yönelmiştir (Wells, 1986: 230-231). Bu itibarla, pragmatizmin “soyut ilkelere” ve “düşünce sistemlerine” karşı genel bir güvensizliği ifade ettiğinden bahsetmek mümkündür (Heywood, 2011: 76). Nitekim, pragmatist felsefenin kurucularından William James’in satırları da bu görüşü doğrulamaktadır: *“...[Pragmatizm], soyutlama ve yetersizlikten, sözlü çözümlerden, nitelsiz a priori sebeplerden, sabit kılınmış ilkelere, kapalı sistemlerden, sözde mutlaklardan ve başlangıçlardan kaçınır. Yüzünü somut ve yeterli olana, olgulara, eyleme ve güce döner...”* (James, 2017: 64). James’in yukarıdaki satırlarda öne çıkardığı “soyutlama”, “sabit kılınmış ilkeler”, “kapalı sistemler” ve “sözde mutlaklar” gibi özellikler sonu “-izm’le” biten ideolojileri tanımlayabilecek vasıflardır.

Birtakım tecrübelerin ve yaşanmışlıkların neticesinde bizzat hayatın içinden çıkan somut gerçekliği, teorilere/doktrinlere tercih eden pragmatizmin bu teori/doktrin karşıtlığının örneklerini Kemalizm’de de bulmak mümkündür. Öyle ki, yukarıdaki satırlarda pek çok araştırmacının Kemalizm’den neşet eden Kemalist tek-parti rejimini “pragmatik tek-parti rejimi” olarak değerlendirdiği hatırlandığında, “Kemalizm-pragmatizm” ilişkisi önem kazanmaktadır. Nitekim, Kemalizm’in ve Kemalist tek-parti rejiminin pragmatik niteliği, bizzat rejimin kurucusu Atatürk’ün her türlü ideoloji/teori/doktrin karşısındaki menfi tutumuyla yakından alakalı olarak, onun “teori”den ziyade “pratiği” önceleyen tavrında somutlaşmaktadır. Parla (1991a: 37), Atatürk’ün yapacağı her işte mutlaka “...zaman ve zemin kollayarak, ancak olaylardan yararlanarak ve milletin duygularını hazırlayarak ilerlemeyi gerektiren bir yol”u gözettiğine dikkat çekmektedir. Bu itibarla, her meselede “zamanı” ve “zemini” dikkatlice kollayan Atatürk’ün, “katı” ve “değişmez” ilkeler anlamında ele alınabilecek her türlü ideoloji ve doktrinle arasına mesafe koyması ve daima şartların gerektirdiği şekilde “gerçekçi” davranması bu açıdan anlamlı görünmektedir. Öyle ki, Tunaya’ya (2002: 117) göre de *“Atatürkçülüğün değişmez niteliği gerçekçiliğidir.”* Kazancıgil de benzer değerlendirmeleri, üstelik sadece Atatürk’ün şahsında değil, bütün Kemalist kadrolara teşmil ederek yapmaktadır. Kemalist kadroların “pragmatik eğilimli, eyleme dönük devlet seçkinlerinden oluştuğunu” söyleyen Kazancıgil (2009: 235), *“Kemalistlerin olaylara yaklaşımı ideolojik önyargılardan ziyade, gerçekçilik ve netice alıcı eylemcilik niteliğinde idi”* demektedir. Bu minvalde, “Atatürk’ün meslek ve meşrebini mutlaka sonu ‘izm’li bir terimle ifade etmek lâzım gelirse ‘Realizm’ sözünden daha uygun bir kelime” bulunamayacağını ifade eden Yakup Kadri haklı görünmektedir (bkz. Karaosmanoğlu, 1998: 140).

Kemalizm’in, çalışmanın giriş kısmında Linz’in bahsettiği şekilde bir ideoloji olmaması bir tarafa, Atatürk’ün Kemalizm sözcüğünü hiç kullanmadığı ve ayrıca inkılâbın ilkelerine dayalı yeni bir “-izm” yaratılmasına sıcak bakmadığı da söylenmelidir (Hughes, 1994: 64). Ahmet Ağaoğlu, Atatürk’ün liderliğinde verilen Millî Mücadele için *“...ne bir nazariyenin, ne bir felsefe akımının, ne de belli bir siyasal ve sosyal eğilimin mahsulüdür”* demektedir

(Selek, 1965: 399). Kemalizm, tek-parti devrinde de benzer şekilde kendisini daima “ideolojiler-üstü” bir konumda sunmuş; örneğin, dönemin önde gelen ideolojileri olan liberalizm ve sosyalizmle arasına koyduğu mesafe bakımından “anti-liberal” ve “anti-sosyalist” bir görünüm arz etmiştir. Heper’in (2018: 117), “Kemalizm sözcüğünde kullanılan ‘izm’ ekini yanlış bir isimlendirme...” olarak telâkki etmesi şaşırtıcı değildir. Bu bakımdan Kemalizm’in, “doktriner zincirlere bağlı kalmadan, pragmatik gelişmeyi sağlama yeteneğine sahip olduğundan” bahsetmek mümkündür (Gellner, 1998: 126). Duverger (1974: 359) de benzer şekilde “özü bakımından pragmatik” bir devrim olarak tanımladığı Kemalist devrimin başlıca işlevinin, modernleşmenin önündeki engelleri kaldırarak Türkiye’yi “Batılılaştırmak” olduğunu söylemektedir.

Bilhassa Atatürk’ün nezdinde olmak üzere Kemalizm’e pragmatik niteliğini veren bu ideoloji/teori/doktrin karşıtlığını, Millî Mücadele’nin bitimini takip ve CHP’nin kuruluş aşamasını teşkil eden günlerden başlayarak, Atatürk’ün ölümüne değin izlemek mümkündür. Atatürk, Millî Mücadele’nin zaferle sonuçlandığı fakat Cumhuriyet’in henüz ilân edilmediği günlerde (Aralık 1922), “Ankara matbuatı vasıtasıyla halkçılık esasına dayalı ve ‘Halk Fırkası’ namıyla siyasî bir fırka teşkil etmek niyetinde” olduğunu beyan etmiş ve “bu fırkanın nasıl bir program takip etmesi lazım geleceği hakkında bütün vatanperverlerin, ilim ve fen erbabının yardım ve iştiraklerine müracaat” etmiştir (bkz. Nutuk, 2015: 549).

Ardından 8 Nisan 1923’te, kurulacak fırkanın temeli olarak kamuoyuna “Dokuz Umde”den müteşekkil bir beyanname sunmuştur. Bu Dokuz Umde [ilke] arasında, “egemenliğin millete ait” olduğunun ilân edildiği birinci madde ile “millî egemenliğin asla bölünmez ve vazgeçilemez surette... Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin manevî şahsiyetinde toplanmış bulunduğu” ifade edilen ikinci madde müstesna tutulursa siyasal alana ilişkin hiçbir hüküm yoktur. Dokuz Umde’nin diğer başlıklarında, güvenlik sorununun çözüleceğinden, adalet sisteminin reforma tâbi tutulacağından, askerliğin kısaltılacağından, savaşta harap olan ülkenin yeniden inşa edileceğinden bahsedilirken, bu arada aşar vergisinin yeniden düzenleneceğinden, üreticilere yönelik kredi kolaylıkları sağlanacağına, eğitimin yaygınlaştırılmasından, sağlık sisteminin düzenleneceğine dair ekonomik ve sosyal alanda halk yararına yapılacak uygulamalar yer almaktaydı (Uyar, 2007: 158).

Dokuz Umde, anılan bu maddeleri itibarıyla tam anlamıyla “pragmatist” bir metindir. Zira pragmatizm, “... hayatı doğrudan ilgilendiren somut olgulara, eylemlere, insanın yaşamını şimdi ve yakın gelecekte doğrudan etkileyen güç ve eyleme önem vermiştir” (Cevizci, 2011: 1006). Dokuz Umde’de yer alan maddelerin hayata geçirilmesi vesilesiyle, yıllardır devam eden savaşlardan ve bunun yarattığı ekonomik sorunlardan bunalmış olan Anadolu insanının en temel sıkıntıları çözülmek istenmiştir. Ne var ki, Mustafa Kemal Paşa’nın sunduğu bu beyanname/program, bazı mebuslar tarafından “ideolojik” temelden yoksun bulunmuş; hatta “ortada bir programın olmadığı” bile öne sürülmüştür (Aydemir, 1969: 89). Hâlbuki Dokuz Umde, yeni kurulacak partinin nasıl bir ideolojiye dayalı olduğunu açıklayan “teorik” bir metin değil; aksine, halkın o sıralarda en mustarip olduğu sorunlara çare bulunacağını vaat eden bir “seçim beyanamesi” olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Dokuz Umde, 1 Nisan 1923 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) tarafından alınan seçim kararından bir hafta sonra, doğrudan seçimlere yönelik bir beyanname olarak kamuoyuyla paylaşılmıştır. Kaldı ki Atatürk, Dokuz Umde’ye yönelik bu eleştirilere dört sene sonra Nutuk’ta bizzat cevap vermiştir:

“Yayımladığım programı, bir siyasî fırka için yetersiz, kısa bulanlar oldu. Halk Fırkası’nın programı yoktur dediler. Hakikaten, umdeler namı altında malum olan programımız, itiraz edenlerin gördükleri ve bildikleri tarzda bir kitap değildi. Fakat, esaslı ve pratik idi. Biz dahi, tatbik edilemeyecek fikirleri, teorik birtakım teferruatları yaldızlayarak bir kitap yazabilirdik. Öyle yapmadık. Millet, maddî ve manevî yenilenme ve gelişmesi yolunda, faaliyet ve icraat ile sözlerin ve teorilerin önüne geçmeyi tercih ettik” (Nutuk, 2015: 549).¹

Nutuk’tan alıntılanan bu satırlarda da görülmektedir ki, Atatürk’ün nazarında -tıpkı pragmatist düşüncenin savunduğu şekilde- pratik/aksiyon, teoriye ve kitabî olana karşı açık bir şekilde tercih edilmektedir. Zira Atatürk için teoriden/doktrinden daha önemli olan şey bizzat eylemin kendisi olmuştur. Bora ve Taşkın (2009: 532), Kemalist söylemin sıkça üzerinde durduğu temalar arasında yer alan ve Türkiye’nin “memleket realitesinin benzersizliği” üzerinden hareketle “kendine-özümlüğünün” vurgulanması ve yine bununla ilgili olarak Türkiye

¹ Atatürk’ün, “...Teorik birtakım teferruatları yaldızlayarak bir kitap yazabilirdik. Öyle yapmadık” derken, teorilere/doktrinlere karşı takındığı -önyargılı hatta belki küçümseyici denebilecek- bu bakış açısındaki “anti-entelektüalizm” dikkat çekicidir. Nitekim, Bora (2017: 124) da “kitaptan değil hayattan çıktığı” sık sık vurgulanan Atatürk’ün öğretisinin bu yönünü, “kolaylıkla anti-entelektüalizme meyleden bir ‘övün-güven’ telkini” olarak değerlendirmektedir.

tecrübesinin liberalizm ya da sosyalizm gibi başka “-izm’lerle” kıyaslanmasının yersizliği görüşüne istinaden Atatürk’ün eylemciliğini bir çeşit “pragmatist aksiyonerlik” olarak isimlendirmektedirler.²

Dokuz Umde’nin, Kemalizm’in pragmatik niteliği bağlamında vurgulanması gereken asıl özelliği ise “ideolojik olarak yetersiz bulunan” dokuz maddeden müteşekkil bu beyannamenin, CHP’nin ilk parti programının kaleme alındığı 1931’deki III. Kurultay’a kadar partinin programını teşkil etmiş olmasıdır (Eroğlu, 1981: 38). Atatürk, Dokuz Umde’nin yerine, artık “Altı Ok” etrafında Kemalist tek-partinin gerçek bir parti programına kavuştuğu 1930’lu yıllarda da gerek inkılâbı tanımlayan “Kemalizm” hakkında, gerekse de inkılâbın ilkeleri olan “Altı Ok” hakkında sistemli bir izahat vermemiştir. Atatürk, Kemalist İnkılâbın ilkelerini teşkil eden Altı Ok’un ortaya çıkmasında kritik önemi bulunan CHP’nin 1931’deki III. Kurultay’ında Kemalizm’den ve CHP’nin ilkelerinden hiç bahsetmemiş; bunun yerine “[CHP’nin], aziz milletimizin, muhabbet ve itimadının fırkamızın üzerinden eksik olmamasına dikkatle ve feragatle çalışması” gerektiğini vurgulamakla yetinmiştir (ASD I, 1997: 386). Atatürk, yine aynı minvalde, Kemalizm’in bir siyasal ideoloji olarak serpilmesi için son derece uygun bir ortamın mevcut bulunduğu ve Altı Ok’un CHP programına alındığı 1935 yılındaki CHP IV. Kurultay’ında dahi bu altı ilkedен söz etmemiştir. “Kemalizm” kavramı, CHP’nin 1935 Programı’nın girişinde yer alan “*partinin güttüğü bütün bu esaslar [Altı Ok], Kamâlizm prensipleridir*” şeklindeki ifade vesilesiyle resmen parti programına girmiştir (bkz. CHP, 1935a: 2). Ne var ki, “*...bu ilkelerin [Altı Ok] ayrıntılı bir biçimde ve karşılıklı bağlantıları irdelenerek açıklanması söz konusu olmamıştır*” (Köker, 2016: 143). Bu bahiste, Yakup Kadri’nin [Karaosmanoğlu], Atatürk’le arasında geçen bir sohbetten aktardığı anekdotu da hatırlanmalıdır: “*Bir gün Cumhuriyet Halk Partisi’nin ilkelerini gözden geçiriyordu. O sırada ukalâlık edip demiştim ki: ‘Paşam, bu her bakımdan bir İnkılâp Partisidir. İnkılâp Partisi ise bir ideolojiye, bir doktrine dayanmaksızın yürüyemez.’ Yüzüme bir masumun yüzüne bakar gibi bakmış ve gülümseyerek ‘O zaman donar kalırız’ demişti*” (Karaosmanoğlu, 1998: 149-150).

Atatürk’ün “teori”ye karşı bizzat “hayatın kendisinden” çıkan “pratiği” savunan bu tavrı, CHP’nin 1935 Programı’nda da yansımaları bulmuştur. Söz konusu programın hazırlanmasında etkili olan CHP Genel Sekreteri Recep Peker’in, IV. Kurultay’ın açılış konuşmasında ifade ettiği üzere “*Parti, bütün doktrin ve prensiplerinde, baştan bugüne kadar kurduğu ve kovaladığı yolları herhangi bir nazariyecilikten değil, hayatın kendisinden... alıp tesbit etmiştir*” (CHP, 1935b: 44). Peker’in sadece anılan bu cümlesi bile Kemalizm’e sinen “pragmatist” temayülün eksiksiz bir görünümü mahiyetindedir. Ş. Süreyya Aydemir (1969: 461) de benzer şekilde, Atatürk’ün tek-parti devrindeki kurultayların açılış söylevlerinde “*...parti ilkeleri üzerinde durmamış olması [ile] bu ilkeler üzerinde fikir ve düstur olacak formüller vermemesi*”ni “*...Atatürk’ün siyasî hayatta doktrin, nazariye ve nazariyeleştirme işlerine karşı olan daimî çekimserliği ile izah etme*”nin mümkün olduğu kanaatindeydi.³ Atatürk’ün, “*inkılâbın ideolojisini tespit etmek*”⁴ amacını güden Kadro Hareketi’ne bir noktadan sonra müdahale ettiği de bilinmektedir (bkz. Turan, 2017: 573-574). Atatürk, Kadro Hareketi’nin hâmişî konumundaki Yakup Kadri’yi [Karaosmanoğlu] Arnavutluk Büyükelçisi olarak atayarak, hareketi “dolaylı” yoldan sona erdirmiştir.

Uyar (2007: 161), Kemalizm’in tek-parti dönemi boyunca “*...gelişerek bir ideoloji niteliği*” kazandığını ifade etmekle birlikte; “*oluşturulan ideolojik iskeletin içeriğinin tam olarak doldurulduğunu*” söylemenin epey zor

2 Türkiye’nin “kendine-özgüllüğünün” vurgulandığı bu “pragmatist aksiyonerliğe” dayanan söylemin en bilindik örneği ise Atatürk’ün “biz bize benzeriz” vecizesinde saklıdır. Atatürk’ün, TBMM Hükümeti’nin mahiyetine ilişkin 1 Aralık 1921 tarihli meclis konuşması, hiçbir teoriye ve kitaba dayanmadığı iddia edilen Türkiye’nin hükümeti: “benzersizliğini/özgünlüğünü” ilan etmekteydi: “*Efendiler bizim hükümetimiz demokratik bir hükümet değildir, sosyalist bir hükümet değildir. Ve hakikaten kitaplarda mevcut olan hükümetlerin, mahiyet-i ilmiyesi itibariyle, hiçbirine benzemeyen bir hükümettir*” diyor Atatürk; TBMM Hükümeti’ni, millî egemenliğe ve millî iradeye dayanan halkçı bir idare olarak tanımlamış ve sözlerini şöyle bitirmiştir: “*...Fakat ne yapalım ki demokrasiye benzemiyormuş, sosyalizme benzemiyormuş, hiçbir şeye benzemiyormuş! Efendiler biz benzememekle ve benzetmemekle iftihar etmeliyiz! Çünkü biz bize benziyoruz Efendiler!*” (ASD I, 1997: 211-212).

3 Attıla İlhan’ın, Atatürk’ün “devrimcilik” anlayışı üzerine şu satırları da yukarıdaki değerlendirmeleri doğrulamaktadır: “*Eğer, çağının öbür devrimcileri gibi, o da yaptıklarını ya daha önceden var olan belli bir öğretilere yaslasaydı; ya da yaparken bir yandan da yazılı eserleriyle kuramını yapsaydı herhalde durum çok aydınlanır, iş çok kolaylaşır. Oysa Mustafa Kemal’in devrim anlayışı doğrudan doğruya ve en saf şekliyle ancak onun kafasında var olmuştur...*” (İlhan, 1969: 38). Atatürk, zikredilen bu yönüne istinaden farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Türkiye’de kimi çevreler Atatürk’ün sol ideolojinin ilkelerini hâkim kıldığını öne sürerek, Atatürk’ü ve Kemalizm’i sol-Kemalist bir çizgi üzerinden yorumlarken, kimi çevrelerde ise tam aksine Atatürk’te ve Kemalizm’de baskın olan unsurun sağ ideoloji olduğu öne sürülmüştür. Türkiye’de en soldan en sağa varıncaya değin farklı farklı Kemalizm yorumlarının görülmesi, Atatürk’ün pragmatik tutumuyla doğrudan ilgilidir.

4 Kadro Dergisi’nin ilk sayısında şöyle denmekteydi: “*Türkiye, bir inkılâp içindedir. Bu inkılâp durmadı... Bu inkılâp kendine prensip ve onu yaşatacaklara şuur olabilecek bütün nazarî ve fikrî unsurlara sahiptir. Ancak bu nazarî ve fikrî unsurlar inkılâba İDEOLOJİ olabilecek bir fikriyat sistemi içinde terkib ve tedvin edilmiş [bir araya getirilmiş] değildir. Gerek millî mahiyeti gerek beynelmil şümul ve tesirleri itibariyle, tarihin en manalı hareketlerinden biri olan inkılâbımızın, zatında mündemiç bu ileri fikir ve prensip unsurlarını, şimdi inkılâbın seyri içinde ve onun icaplarına uygun bir şekilde izah işi, bugünkü Türk inkılâp münevverliğine düşen vazifelerin en acil ve en şereflisidir... KADRO, BUNUN İÇİN ÇIKIYOR*” (Kadro Mecmuası, Sayı: 1, Ocak 1932). Ayrıca, Ş. Süreyya Aydemir de Kadro Hareketi’nin Türk İnkılâbını bir ideoloji temeline oturtmaya çalıştığını tekrarlamaktadır. Bkz. (Aydemir, 1969: 462).

olduğunu da eklemektedir. Kemalizm'in temel ilkelerini barındıran Atatürk İlkeleri'nin/Altı Ok'un resmî söylem nezdinde kesin bir izahının yapılmamış olması şaşırtıcı değildir. Zira, temel özelliklerinden biri de “dinamizm” olan pragmatist düşünce nazarında “...dünya, bitmiş bir şey değil, sürekli oluşur; düşüncemiz de bir akım, bir akış, bir ilişkiler sistemidir” (Störig, 2013: 534). James, “...düşünme sürecini olgunlaşmadan sonuçlandırmaya...” karşı çıkmış; düşünme sürecinin “...beklentilerin ve duyguların gelişmesine koşut olarak... gidebildiği yere kadar gitmesini...” istemiştir (Cevizci, 2011: 1008). Altı Ok'u oluşturan ilkelerin “statik” değil, tam aksine “dinamik” bir içeriğe sahip olduğunu düşünen kimi araştırmacılar, bu bakımdan Kemalizm'i “dinamizm” ve “değişim” gibi kavramlar etrafında tanımlamışlardır. Örneğin, Giritli'nin (1988: 4) şahsında Kemalizm, “...Türk toplumunun sorunlarının çözümünde kullanılacak ve geleceğe dönük sürekli bir dinamizm” anlamında tanımlanmıştır. Kışlalı'nın (2000: 25) satırlarında da “...sürekli olarak yeniliklere açık olmayı, değişen koşullara göre değişmeyi...” savunan bir düşünce olarak tanımlanan Kemalizm'in hiçbir ilkesinin “Türkiye'nin ve dünyanın bugünkü koşullarına göre yorumlanmaya kapalı...” olmadığı öne sürülmektedir. Atatürk İlkeleri'nin/Altı Ok'un günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş olmasını, bunların ideolojik kalıplara sıkıştırılmamış “esnek” bir yoruma tâbi tutulmuş olmasıyla da izah etmek mümkündür. “...Bir doktrin kalıbı içinde dondurulmuş olsa idi, Atatürkçülüğün dinamizmi, değişik şartlara uyulanabilme ve Atatürk'ten sonra da Türk toplumuna yön verebilme yeteneği, bugüne kadar çoktan tükenmiş olabilirdi” diyen Bülent Ecevit de bu hususa dikkat çekmektedir (Ecevit, 1969: 111).

Atatürk'ün, bir ideoloji ya da doktrin adamı olmaktan çok, bir “eylem” ve “aksiyon adamı” olduğu söylenebilir. Atatürk üzerine yazılmış en kapsamlı biyografik eserlerden biri olan üç ciltlik “Tek Adam” serisinin yazarı Ş. Süreyya Aydemir, Atatürk'ün bir doktrin adamı olmadığını altını çizmektedir: “Hayır! Atatürk bir doktrin adamı değildi. Çünkü Atatürk, önceden sistemleştirilmiş ve tartışılabilir dahi fikir ve hareket prensipleri belli, sınırlı bir fikir sistemine kendini bağlamadı” (Aydemir, 1969: 504). Nitekim, Hanioğlu da Atatürk'ün bütün hayatı boyunca farklı alanlara dair yaptığı okumaların, bir ideoloji ya da doktrin inşa etmek amacıyla değil, “...bir eylem adamının, bir siyaset adamının pratik ihtiyaçlarına entelektüel kaynaklar arayışı” şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Akyol, 2012a: 165). Yine, Hanioğlu'nun (2013: 31) satırlarıyla “Atatürk, Marx veya Lenin değildi; yani, yaşamın ve toplumun tüm yönlerini kapsayan önemli bir teori veya felsefe üreten bir düşünür olmadığı gibi bir ideolojiye derinden bağlı da değildi.” Bu itibarla, Atatürk'ün bir “filozof” değil, bir “eylem adamı” olduğunu söyleyen Tunaya (2002: 118) ile yine Atatürk'ün “bir doktriner veya filozof” olmadığını dile getiren Timur'un (1968: 7) düşünceleri de yukarıdaki değerlendirmeleri doğrulamaktadır.⁵

3. KEMALİZM'İN POLİTİK METODU OLARAK SİYASAL PRAGMATİZM

Kemalizm-pragmatizm ilişkisinde vurgulanacak ikinci husus, pragmatizmin “doğru”nun ölçütü olarak “fayda” kavramını öne çıkarmasıyla yakından ilişkilidir. Pragmatizm, herhangi bir fikrin, inancın ya da bilginin doğruluk ölçütü olarak “fayda” kavramına atıf yapmış; “...nasıl ki ‘iyi’ (the right), davranışlar alanında bize faydalı olansa; ‘doğru’ (the true) da, düşünce alanında bize faydalı (expedient) olmalıdır...” görüşünü savunmuştur (bkz. James, 2017: 165). Pragmatist düşünce, “fayda” kavramının yanında “değer” ve “başarı” gibi kavramları da birer doğruluk kriteri olarak ele almıştır (Störig, 2013: 533). Pragmatist felsefe, bu yönü itibarıyla iktisattan eğitim bilimlerine kadar birçok alanı etkilemiştir. Pragmatizm, “fayda” kavramına dair bu algılama biçimi bağlamında bilhassa politik sahada “realist” politikaların uygulanmasında öncü bir rol üstlenmiştir. Nitekim, pragmatist felsefenin dayanak noktalarının bir anlamda siyasete yansımaları ifade eden “siyasal pragmatizmde” “fayda” kavramının “ulusal çıkarlarla” ve “devlet menfaatleriyle” özdeşleştirilmesi neticesinde, bunlar uğrunda “oportünist” politikaların uygulanmasına cevaz verilmiştir.

Fayda, değer ve başarı gibi doğrudan “sonuç” odaklı bir felsefe gütmesi bakımından “...yalnızca amaca uygun düşen araç ve gereçlerle ilgilenmiş...” olan pragmatizm, “ilkeleri ya da bağlayıcı sonuçları göz önüne almadan uygun fırsatlardan ve durumlardan yararlanmak” anlamındaki oportünist düşüncenin serpilmesinde önemli rol oynamıştır (Wells, 1986: 235). Bu oportünist stratejinin temelleri -modern pragmatist düşüncenin serildiği 19. asırdan yaklaşık üç asır önce- ortaya koyduğu realist politika önerileriyle siyasal pragmatizmin kurucusu kabul edilebilecek olan İtalyan Düşünür ve Devlet Adamı Nicolo Machiavelli (d. 1469) tarafından atılmıştır.

⁵ Atatürk'ün, -en azından Cumhuriyet'in ilanına kadar olan dönemde- mesleği olan askerlik dışındaki teorik konulara ilişkin bilgi kaynaklarının büyük ölçüde “sözlü” içeriğe dayanıyor olması, bu konulardaki bilgisinin “yetersiz” olduğu şeklindeki görüşlere de kapı aralamıştır. Atatürk'ün askerlik dışında kalan teorik meselelerdeki “yetersizliğine” yönelik olarak en çok zikredilen örnek, kendisinin TBMM'de “kuvvetler ayrılığı” meselesine dair yaptığı konuşmada Rousseau ile Montesquieu'yü birbirine karıştırmış olmasıdır (Belge, 2009: 33).

Machiavelli'ye göre bir hükümdar, ulusal çıkarların ve devlet menfaatlerinin uğrunda tamamen "kanunlara" dayanan bir yönetim tesis edebileceği gibi, kimi zaman da "zora" başvurabilmelidir; hatta bu uğurda "verdiği sözleri tutmamakta" da serbesttir. Machiavelli'nin nazarında bir hükümdarın güzel niteliklere sahip olmasından ziyade bunlara "sahipmiş gibi görünmesi [daha] yararlıdır" (bkz. Machiavelli, 2013: 67). Machiavelli'den aşağıya alınan satırlara da bakılmalıdır: "...Örneğin, merhametli, sadık, insancıl, dürüst ve dindar gibi görünmek ve gerçekte olmak gibi; ne ki olmamak gibi bir olasılık karşısında ruhunun buna hazır olması gerekir. Bununla şunu söylemek istiyorum: Bir hükümdar, özellikle yeni birisi iyi bilinmek adına sahip olması gereken bu niteliklerinden devleti ayakta tutabilmek amacıyla vazgeçmek ve iyilik yapmamak; verdiği söze, insanlığa ve dine karşı durmak zorunda kalabilir" (Machiavelli, 2013: 67-68).

Siyasal pragmatizm, doğrunun ölçütü olarak fayda, değer ve başarı gibi kriterleri öne çıkaran bir felsefi ekol olan pragmatizmden farklı olarak doğrunun ölçütü olarak devlet menfaatlerini ve ulusal menfaatleri koymuş; bunların korunması uğruna gerekirse birbirine çelişen politikalar uygulanmasını meşru kılmıştır. Ulusal çıkarlar ve devlet menfaatleri uğrunda ilkesel duruşlardan ya da ideolojik ön kabullerden ziyade, yalnızca içinde bulunulan anın şartlarını göz önüne alarak "zamana" ve "zemine" göre hareket edilmesini öneren "oportünist strateji", siyasal pragmatizmin ayrılmaz bir parçasıdır. İşte bu itibarla, Kemalizm-pragmatizm ilişkisinde vurgulanması gereken ikinci nokta, Atatürk'ün Millî Mücadele dönemindeki eylem ve söylemleri ile Millî Mücadele'nin kazanılmasını izleyen süreçteki eylem ve söylemleri arasındaki keskin değişimin gözler önüne serilmesiyle ortaya konulacaktır. Zira Atatürk, Millî Mücadele'nin başından itibaren takip ettiği stratejiler bağlamında siyasal pragmatizmin kayda değer örneklerini vermiştir. Millî Mücadele ile başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına uzanan süreçte Atatürk'ün kullandığı politik metodu tarif etmek istersek pek rahatlıkla gene pragmatizme, daha doğrusu siyasal pragmatizme referans vermek gerekecektir. Atatürk'ün, Millî Mücadele'de uyguladığı stratejiyi anlattığı şu satırlar, pragmatizmin ve pragmatik siyasetin âdeta tanımı gibidir:

"...Tezahür eden millî mücadele haricî istilaya karşı vatanın kurtuluşunu yegâne hedef saydığı halde, bu millî mücadelenin muvaffakiyete yaklaştıkça safha safha bugünkü devre kadar millî irade idaresinin bütün esaslarını ve şekillerini tahakkuk ettirmesi tabii ve kaçınılmaz bir tarihî seyir idi. Bu mukadder tarihî seyri ananevî alışkanlıklarıyla derhal sezen hükümdar hanedanı, ilk andan itibaren millî mücadelenin amansız düşmanı oldu. Bu mukadder tarihî seyri ilk anda ben de müşahade ettim ve sezdim. Fakat nihayeti de kapsayan bu sezgilerimizi ilk anda tamamen ortaya koyup ifade etmedik... Haricî tehlikenin yakın tesirleri karşısında etkilenenler arasında, ananelerine ve fikrî kabiliyetlerine ve ruhî haletlerine aykırı olan muhtemel değişimlerden ürkeceklerin ilk anda mukavemetlerini tahrik edebilirdi. Muvaffakiyet için pratik ve emin yol, her safhayı vakti geldikçe tatbik etmektir. Milletten gelişmesi ve yükselmesi için selamet yolu bu idi. Ben de böyle hareket ettim. Ancak bu pratik ve emin muvaffakiyet yolu, yakın mesai arkadaşım olarak tanınmış zevattan bazılarıyla aramızda zaman zaman görüşlerde, muamelelerde, icraatta esaslı ve tali birtakım anlaşmazlıklar, kırgınlıklar ve hatta ayrılıkların da sebebi ve izahı olmuştur. Millî mücadeleye beraber başlayan yolculardan bazıları, millî hayatın bugünkü Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet kanunlarına kadar gelen gelişmelerinde, kendi fikriyat ve ruhiyatının kavrayış sınırı bittikçe, bana mukavemet ve muhalefete geçmişlerdir... Bu son sözlerimi özetlemek lazım gelirse, diyebilirim ki, ben, milletin vicdanında ve geleceğinde sezdiğim büyük gelişme kabiliyetini, bir millî sır gibi vicdanımda taşıyarak, peyderpey bütün toplumumuza tatbik ettirmek mecburiyetinde idim" (Nutuk, 2015: 40).

Atatürk'ün yukarıdaki satırlarda yer alan "muvaffakiyet için pratik ve emin yol, her safhayı vakti geldikçe tatbik etmektir" ifadesi, Millî Mücadele'nin üzerine inşa edildiği yolun pragmatik niteliğini gözler önüne sermektedir. Başında Mustafa Kemal Paşa'nın olduğu bir grup asker ve devlet adamı ülkeyi düşman işgalinden kurtarmak amacıyla Millî Mücadele devrinde bir araya gelmiştir. Millî Mücadele, toplumun belirli bir sınıfının ya da grubunun çabasıyla değil, çeşitli toplum kesimlerini içine alan ve bir tür "millî ittifak" diyebileceğimiz bir grubun kolektif çabasıyla kazanılmıştır. Atatürk, Millî Mücadele devrinde etnik, dinsel ve ideolojik cepheleri içine alan geniş bir ittifak kurmuştur. Ancak Atatürk bu ittifakları kurarken, herhangi bir ideolojik kalkış noktasından hareket etmemiş; kendisini herhangi bir teorinin/doktrin ilkelere bağlı hissetmemiş, yalnızca siyasal bağımsızlığın tesisi için mücadele etmiştir. Atatürk'ün Millî Mücadele'de izlediği politikalar sayesinde Kürtler, Türkler, halifeye

bağlı gelenekçi Müslümanlar, inkılâpçı İttihat Terakki nesli, modernist Garpcılar ve Türkçüler gibi farklı gruplar bir araya gelmiştir (Akyol, 2012a: 179-180). Kongar (1981: 379) da aynı minvalde Atatürk'ün Millî Mücadele'de farklı sınıfları, dinleri, dilleri, inançları, meslekleri, hatta birbirlerine düşman olan insanları bile "tek bir amaç etrafında" birleştirmeyi başardığını söylemektedir. Timur (1997: 244, 258), Atatürk'ün Millî Mücadele'ye destek vermek amacıyla bir araya getirdiği bu muhtelif kesimi "geniş cephe" olarak isimlendirmektedir. Atatürk, Millî Mücadele döneminde -tam da Machiavelli'nin yukarıda değinilen önerisine kulak vererek- şahsen yakınlık duymadığı kişilerle, gruplarla ve ideolojilerle iş birliğine gitmiş, tabir-i caizse "-mış" gibi yapmıştır. Hanioglu'nun bu bağlamdaki değerlendirmesine bakılabilir: "...Pragmatik bir lider olan Mustafa Kemal, yeni rejimin ilk yılları boyunca -özellikle de 1923'teki seçim kampanyasında- ve muhalefetin etkisiz kılındığı 1925'e kadar komünizme yönelik eleştirilerini sınırlı tutmuştur. Adeta bir İslâmci, Pan-İslâmci, Bolşevik ve enternasyonalist gibi davranan Mustafa Kemal, siyasî liderliğinin ilk dört yılı boyunca daha sonraki politikalarıyla çelişen birçok beyanatta bulunmuştur" (Hanioglu, 2013: 33).

Bu itibarla Millî Mücadele devri Atatürk'ün siyasal pragmatizminin ilk adımını teşkil etmiş; farklı kişileri, grupları ve ideolojileri bir araya getiren müşterek amaç olan siyasal bağımsızlığın tesis edilmesinin ardından başlayan yeni süreçte bahsedilen bu "millî ittifak/geniş cephe" birer birer bozulmuştur. İçerisinde "eşraf, komünistler, eski İttihatçılar, askerî önderler, din adamları, halk kitleleri ve Müslüman etnik grupların" yer aldığı kişi, grup ve kitlelere Millî Mücadele boyunca çeşitli tavizler verilmiş; ancak zaferin ardından, Atatürk'ün -ve tabii olarak Kemalizm'in- modernleşme tasavvuruna ters düşmesi muhtemel olan bu grupların tamamı tasfiye edilmişlerdir (Oran, 1999: 196). Aşağıdaki satırlarda, tasfiye edilen bu kişi, grup ve ideolojiler içerisinde önce Millî Mücadele'nin lider kadrosunu teşkil eden komutanlara değinilecektir. Ardından, Millî Mücadele ve sonrasını kapsayan pragmatik politikalar bağlamında İslâm'ın, Kürtlerin ve sol ideolojinin Kemalizm tarafından nasıl "taktiksel bir araç" olarak kullanıldığı üzerinde durulacaktır.

3.1. Tasfiye Edilen Komutanlar

Atatürk'ün Nutuk'ta (bkz. Nutuk, 2015: 40) "...Millî mücadeleye beraber başlayan yolculardan bazıları, millî hayatın bugünkü Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet kanunlarına kadar gelen gelişmelerinde, kendi fikriyat ve ruhiyatının kavrayış sınırı bittikçe, bana mukavemet ve muhalefete geçmişlerdir..." diyerek eleştirdiği Millî Mücadele'nin komuta kademesini teşkil eden bazı önemli isimler Millî Mücadele'nin ardından tasfiye edilmişlerdir. Bunların içerisinde özellikle Kâzım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Rauf Orbay ve Refet Bele'nin isimleri zikredilmelidir. Millî Mücadele'nin askerî erkânı arasında en ön saflarda yer alan bu dört isim, Cumhuriyet'in ilanını takip eden süreçte kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın (1924) kurucuları arasındaydı. Millî Mücadele'nin bu dört sembol isminin tasfiyesi, ilk önce söz konusu partinin Şeyh Sait Ayaklanmasıyla ilişkilendirilerek Haziran 1925'te kapatılması ile başlamıştır. Ardından bu dört isim, Haziran 1926'da Mustafa Kemal Paşa'ya karşı girişilen suikast teşebbüsü neticesinde kurulan İzmir İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmışlardır. İzmir'deki yargılama neticesinde Kâzım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy ve Refet Bele beraat ederken, Rauf Orbay ise suikast teşebbüsünden ayrı tutularak Ankara'da görülmesine karar verilen İttihat ve Terakki yargılamasında giyabında on yıl kalebentliğe mahkûm edilmiştir.⁶ Bu isimlerden Ali Fuat Cebesoy ve Refet Bele 1930'lu yıllarda milletvekili yapılarak, Atatürk'ün sağlığında kendilerine iade-i itibarda bulunulmuştur. Rauf Orbay ve Kâzım Karabekir ise Atatürk'ün vefatının ardından, eski muhaliflerle barışma amacını güden Cumhurbaşkanı İsmet İnönü tarafından 1939'da milletvekili yapılmışlardır (Akyol, 2012b: 140-144; Koçak, 2013: 205-209; Oran, 1999: 147-148, 197).

Ş. Süreyya Aydemir, Atatürk'ün 1927 yılında vermiş olduğu Büyük Nutku'nda Kâzım Karabekir, A. Fuat Cebesoy, Refet Bele ve Rauf Orbay gibi Millî Mücadele'nin önemli askerî ve siyasî şahsiyetlerini kastederek kullandığı olumsuz ifadelerini tamamen "icabatı zaman" [zamanın icapları] ile açıklamakta ve "...eğer Atatürk hayatta olsa bugün [bu olumsuz ifadeleri] Nutuk'tan çıkartırdı" demektedir. Aydemir, sözü edilen isimlerin tasfiyesinin Cumhuriyet rejiminin yerleşmesi sürecindeki nazik ortama istinaden "ihtilalin mantığı bakımından doğru" olduğunu belirtmektedir. Tek iradenin, doğal olarak en kuvvetli irade olan Atatürk'te toplanmasının

⁶ Mustafa Kemal Paşa'ya karşı girişilen suikast teşebbüsü neticesindeki İzmir yargılamalarıyla eski İttihatçılar da tasfiye edilmiştir. Eski İttihatçı kadronun ayakta kalan üyelerinden Şükrü Bey ve İsmail Canbolat idam edilirken, hakkında giyaben idam kararı verilen Kara Kemal ise yakalanmak üzereyken intihar etmiştir. Eski İttihatçıların tasfiyesi Ankara İstiklal Mahkemesi'ndeki yargılamalarla da sürdürülmüş; burada İttihatçı kadronun iki önemli ismi Mehmet Cavit Bey ve Doktor Nâzım idam edilmişlerdir. Söz konusu İzmir ve Ankara yargılamaları neticesinde İttihatçılığın kesin tasfiyesi için bkz. (Zürcher, 2013: 213-248).

bir "ihtilal kanunu" olarak doğal olduğuna dikkat çeken Aydemir, Cumhuriyet'in ilanı sonrasındaki tasfiyelerin Atatürk açısından belki "arkadaşlara vefasızlık" örneği olarak da gösterilebileceğini, fakat önemli olanın "inkılâbı ve ihtilali kurtarmak" olduğunu düşünmektedir (İpekçi, 2004: 140-144).

3.2. Millî Mücadele ve Sonrasında Değişen İslâm Algılaması

Atatürk'ün siyasal pragmatizme dayalı stratejisinin belki de en ustaca kurgulandığı ve uygulandığı alan, kendisinin Millî Mücadele döneminde İslâm'ı bir "araç" olarak kullanmasında ve bu arada saltanat ve hilafet makamlarına dair samimî görüşlerini saklamasında görülecektir. Atatürk, bir taraftan İslâm âleminin desteğini alabilmek, diğer taraftan ise galip devletlerin baskısı altında Millî Mücadele'yi sekteye uğratmak isteyen Osmanlı sultanının, bu mücadeleyi "dine aykırı" gösterme çabalarını engelleyebilmek amacıyla İslâm'ı kullanmıştır (Timur, 1968: 92). Öte yandan, Millî Mücadele'nin başarılı olabilmesi için Anadolu'nun Müslüman halkının desteğine mutlak surette ihtiyaç duyan Atatürk, İslâmî tonları oldukça belirgin bir politika takip etmiştir. 21 Nisan 1920 Çarşamba günü açıklacağı ilan edilen TBMM'nin açılışı iki gün ertelenerek, Müslümanların "mübarek" kabul ettiği cuma gününe denk getirilmiş, meclis 23 Nisan'da -üstelik, emsali görülmemiş bir İslâmî tören havasında açılmıştır (Akyol, 2008: 138-139). Millî Mücadele yıllarında "...bütün Müslüman Osmanlı vatandaşları Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin doğal üyesi sayılmış, ilk TBMM'ye Müslüman olmayan tek bir üye girememiştir"; bunun arkasında da şüphesiz ki Müslümanların desteğini almak düşüncesi yatıyordu. Dinî ve elbette pragmatik kaygılarla içki yasağı koyan I. Meclis'te, başkanlık kürsüsünün hemen arkasına "Ve emrehüm şûrâ beynehüm" (birbirinize danışarak yönetiniz mealindeki) bir ayet-i kerime levhası asılmış olması da gene bu "İslâm ağırlığının bir simgesiymi" (Tunçay, 2012: 197). Bu politikada, "vatanseverlik" gibi daha seküler bir temadan da yoğun olarak faydalanılmakla birlikte, Kemalistlerin Millî Mücadele'deki söylemleri belirgin şekilde İslâmî bir içeriğe sahipti. Atatürk, "*hilafet ve saltanat makamının kurtarılması işi başarıldıktan sonra padişahımız ve halife-i müslimîn efendimiz her tür zorlama ve horlanmadan kurtarıldıktan ve tamamıyla özgür ve bağımsız olarak kendisini milletin sadakat kucağında gördüğü gün, yüce Meclisimizin düzenleyeceği kanunî esaslar içinde saygın ve ulu konumunu yeniden alır*" demek suretiyle (bkz. Parla, 1991b: 70-71), Millî Mücadele'nin amacının meşrutî monarşik rejimin devamını temin olduğunu ifade etmiştir. Atatürk'ün, 23 Temmuz 1919'da Erzurum Kongresi'ni açış nutkunu bitirirken yapmış olduğu duaya bakılabilir: "*En son olarak niyazım şudur ki, Cenabı Vahibülâmal Hazretleri Habib-i Ekremi hürmetine bu mübarek vatanın sahip ve müdafii ve diyaneti Celile-i Ahmediyeye'nin ilâ yevmül kıyam hârisi esdaki [bu mübarek vatanın sahibi ve savunucusu ve İslâm'ın kıyamet gününe kadar sadık koruyucusu] olan milleti necibemizi ve makamı saltanat ve hilafeti kübrayı masun ve mukaddesatımızı düşünmekle mükellef olan heyetimizi muvaffak buyursun!... Âmin*" (ASD I, 1997: 5).

Atatürk, 20 Ocak 1921'de yeni anayasanın kabulü münasebetiyle mecliste yaptığı konuşmada da "*bir prensip olarak makam-ı hilafet ve saltanatı kabul ediyoruz*" demiştir (ASD I, 1997: 157). Böylece, Anadolu'yu zapturapt altına alan işgal güçlerine karşı verilecek mücadelenin temel amacının, başta tüm Müslümanların hâmisi konumundaki halife-sultanın korunması olduğu şeklindeki ortak gaye etrafında Millî Mücadele'ye meşruluk devşirilmiştir. Atatürk, zafere ulaşılmasının ardından ise Osmanlı saltanatı ve Sultan Vahdettin hakkındaki "samimî" görüşlerini ifade etmiş; 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılması vesilesiyle yaptığı konuşmada padişahı yerden yere vurmıştır:

"Nihayet Âli Osman'ın 36'ıncı ve sonuncu padişahı Vahdettin'in devri saltanatında Türk milleti, en derin hufre-i esaretin [esaret çukurunun] önüne getiriliyor. Binlerce seneden beri istiklâl mefhumunun timsal-i aslîsi olan Türk milleti bir tekme ile bu hufrenin içine yuvarlanmak isteniyor. Fakat bu tekme vurdu için bir hain, bişuur, biidrak [şuursuz ve idraksiz] bir hain lazımdı... O kim olabilir? Türkiye devletinin istiklâline hatime [son] veren, Türkiye halkının hayatını, namusunu, şerefini imha eden, Türkiye'nin idam kararını ayağa kalkarak ve bütün endamiyla kabul etmek istidadında kim olabilir? Maatteessüf bu milletin hükümdar diye, sultan diye, padişah diye, halife diye başında bulundurduğu Vahdettin... Vahdettin, bu hareket-i denaatkâranesiyle [alçak hareketiyle] yalnız kendisinin lâıyk olduğu bir muameleyi kabul etmiş olmaktan başka hiçbir şey yapmış olmadı..." (ASD I, 1997: 296).

Atatürk, niçin böyle bir politika takip ettiğini Nutuk'ta şu satırlarla izah etmektedir:

“Millet ve ordu, Padişah ve Halife'nin hıyanetinden haberdar olmadığı gibi, o makama ve o makamda bulunana karşı asırların kökleştirdiği dinî ve anevî bağlarla bağlı ve sadık. Millet ve ordu kurtuluş çaresi düşünürken bu miras kalmış alışkanlığın sevkiyle kendinden evvel yüce hilafet ve saltanat makamının kurtuluşunu ve dokunulmazlığını düşünüyor. Halife ve padişahsız kurtuluşun manasını anlamak kabiliyetinde değil... Bu inanca muhalif fikir ve görüş ortaya koyacakların vay haline! Derhal dinsiz, vatansız, hain, reddolunmuş olur... O halde kurtuluş çaresi ararken... padişah ve halifeye canla başla bağlı ve sadık kalmak esas şart olacaktı” (Nutuk, 2015: 37).

Atatürk, görüldüğü gibi, Millî Mücadele döneminde İslâmî terminolojiden ödünç alınan kavramlar eşliğinde hilafet ve saltanat makamlarını dilinden düşürmemiş; fakat zaferin ardından önce saltanat, sonrasında halifelik makamı kaldırılmıştır. Atatürk, 11 Şubat 1924'te vermiş olduğu bir mülakatta “*biz, halifeyi eski ve muhterem bir ananeye hürmeten ibka ettik [yerinde bıraktık]*” derken (Parla, 1995: 285); bu sözlerden sadece yirmi gün sonra halifelik kaldırılmıştır. Atatürk'ün, tıpkı saltanat makamına dair samimî görüşlerini ancak “*zamanı geldiğinde*” açıklamasında görüldüğü gibi, burada da zamanı ve zemini kollayarak hareket etmiş olduğu açıktır. Atatürk, saltanatın kaldırıldığı 1 Kasım 1922 günü mecliste yaptığı konuşmada, “*...bütün Türkiye halkı, bütün kuvasıyla [gücüyle] o makamı hilafetin istinatgâhı olmayı doğrudan doğruya yalnız vicdanî ve dinî bir vazife olarak taahhüt ve tekeffül ediyor [garanti ediyor ve kefil oluyor]*” demek suretiyle (bkz. ASD I, 1997: 294), hilafet makamının, Türkiye halkının garantisi ve kefilliği altında olduğunu söylüyordu. Ancak, Atatürk'ün 1 Kasım 1922'deki konuşmasına açık tezat teşkil eden 3 Mart 1924 tarihli bir kanun teklifi neticesinde halifelik makamı kaldırılmıştır. Zürcher (2014: 337), Atatürk'ün hilafet makamının varlığını garanti eden 1922'deki bu konuşmasını “*...kısa vadeli bir politik amaca ulaşmak için kullanılmış bir araç olarak değerlendirebiliriz*” demektedir.

Atatürk'ün, İslâm dinini de benzer şekilde “*...kısa vadeli bir politik amaca ulaşmak için kullanılmış bir araç olarak*” tasavvur ettiğinden bahsetmek mümkündür. Öyle ki Atatürk, Millî Mücadele'de olabildiğince aktif bir şekilde kullanmış olduğu din kurumunu da yine sonradan karşısına almıştır (Oran, 1999: 111). Atatürk'ün, saltanat ve hilafet makamlarına dair görüşlerinin “*zamana*” ve “*zemine*” göre gösterdiği değişimin bir benzeri din kurumuna ve hassaten İslâm'a yönelik görüşlerinde de görülebilir. Millî Mücadele yıllarında İslâm dinini alabildiğine öven Atatürk'ün, zafere ulaşılmasının ardından bu tavrını terk ettiği görülmektedir. Atatürk, yukarıda işaret edilen 1 Kasım 1922 tarihli konuşmasında İslâm dinini “*en son hakayik-i dinîye*” [son hak din] olarak tanımlarken; İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'den ise “*Fahriâlem Efendimiz*” diye söz etmekteydi (ASD I, 1997: 288). Atatürk, 7 Şubat 1923 tarihinde yapmış olduğu ve Balıkesir Hutbesi olarak bilinen meşhur konuşmasında da “*...Peygamberimiz efendimiz hazretleri, Cenabı Hak tarafından insanlara hakayik-i dinîyeyi tebliğe memur ve resûl olmuş...*” derken, “*insanlara feyz ruhu vermiş olan dinimiz, son dindir*” ifadesini kullanıyordu. Atatürk, gene anılan konuşmasında “*akla, mantığa ve hakikate tevafuk [uygun]...*” olduğunu söylediği İslâm dininin “*ekmel*” [en mükemmel] bir din olduğunu ilan ediyordu (bkz. ASD II, 1997: 98).

Ancak, Millî Mücadele'nin zafere ulaşmasını takiben Atatürk'ün ve Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun dine karşı bakışı değişmiştir. Zira Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, -bilhassa pozitivist düşüncenin etkisiyle- Türkiye'nin Batı medeniyetinin gerisinde kalmasının müsebbibi olarak “*geleneği*” ve “*dini*” görüyorlardı (bkz. Söğütü, 2010: 139). Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, hilafetin ilgası, tekke ve zaviyelerle beraber Darülfünun'un kapatılması, dinî öğretimin yasaklanması gibi uygulamalarla Osmanlı devrinden tevarüs eden İslâmî düşünce geleneğini ve kültürünü tasfiye etmek istemişlerdir. Öte yandan, hem kendi siyasal iktidarları hem de zihinlerindeki modernleşme anlayışı için bir “*rakip*” konumunda olan ve bu bakımdan açık bir “*tehlike*” arz eden İslâm'ın toplum hayatındaki hâkim rolüne de son vermek amacındaydılar (bkz. Gülalp, 2003: 33; Toprak, 2009: 447).

Atatürk'ün, -yukarıda bazı örneklerine yer verilen- Millî Mücadele dönemindeki hemen tüm konuşmalarında İslâmî inanç esaslarıyla çelişecek bir nokta bulmak imkânsızken, zafere ulaşılmasını takip eden dönemde, resmî söylemden ders kitaplarına varıncaya dek aksi yönde bir söylem inşa edildiği görülmektedir. Hilafet ve saltanat makamlarına karşı samimî görüşlerini ancak zaferin kesinleşmesinden sonra açıklayan Atatürk, benzer bir tavrı din kurumu hususunda da göstermiş; Türkiye'de sadece birkaç yıl içinde din kurumuna bakış resmî söyleme sirayet edecek derecede değişmiştir. Tamamen pragmatik kaygılar sebebiyle Millî Mücadele yıllarında din kurumuna ve İslâm'a dair dillendirilmesi mümkün olmayan kimi düşünceler -aşağıda bazı örneklerine temas

edileceği üzere- 1930'lu yılların başından itibaren rahatlıkla ifade edilmeye başlanmıştır. Zira, cumhuriyet rejiminin bütün müesseseleriyle yerleşmesi ancak 1920'li yıllarda mümkün olmuştur. Bu meyanda; halifelğe son verilmesi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkartılması, Medenî Kanun'un yürürlüğe girmesi, harf inkılâbı gibi dinden eğitime, hukuktan kültür alanına kadar devletin üzerine inşa edildiği lâik reformların tamamı bu dönemde hayata geçirilmiştir. Atatürk'ün kafasını uzun zamandır meşgul eden bir mesele olan "devletin dini din-i İslâm'dır" hükmü de yine bu dönem içerisinde (1928) anayasadan çıkartılmıştır. Atatürk, 16-17 Ocak 1923'te İstanbul basınını bilgilendirmek üzere İzmit'te düzenlemiş olduğu basın toplantısında "*Paşa Hazretleri yeni hükümetin dini olacak mı?*" şeklindeki soruyu "*Vardır efendim; İslâm Dinidir. İslâm Dini hürriyet-i efkâra mâliktir*" [düşünce özgürlüğüne sahiptir] şeklinde cevaplamış; devamında ise "*Millet dinsiz değildir. Mütedeyyindir ve dini, din-i İslâm'dır*" demiştir (İnan, 1996: 67). Nitekim, ertesi yıl yürürlüğe giren 1924 Anayasası'nın ikinci maddesinde de "devletin dini din-i İslâm'dır" hükmüne yer verilmiştir. Atatürk, dört yıl sonra (1927) Nutuk'ta hem 1923'teki basın toplantısında vermiş olduğu cevabın, hem de bahsedilen hükmün 1924 Anayasası'na niçin konduğunun gerekçesi olarak yine "zamane şartlarını" göstermiştir:

"Bu cümle [1924 Anayasası'nda yer alan "devletin dini din-i İslâm'dır"] daha Teşkilatı Esasiye Kanunu'na geçmeden çok evvel, İzmit'te, İstanbul ve İzmit matbuat erbabıyla uzun bir görüşme ve hasbıhalimiz esnasında, muhataplarımdan bir zatın şu sorusuna maruz kaldım: 'Yeni hükümetin dini olacak mı?' Olumsuz, pek kısa olması lazım gelen cevabın o günkü şartlara göre ağzımdan çıkmasını henüz istemiyordum. Çünkü, tebaası arasında muhtelif dinlere mensup unsurlar bulunan ve her din mensubu hakkında adilce ve tarafsızca muamelede bulunmaya ve mahkemelerinde tebaası ve yabancılar hakkında eşit adalet tatbikiyle mükellef olan bir hükümet, fikir ve vicdan hürriyetine riayete mecburdur. Hükümetin bu tabii sıfatının şüpheli mana atfına sebep olacak sıfatlarla kayıtlanması elbette doğru değildir. 'Türkiye devletinin resmi dili Türkçedir' dediğimiz zaman bunu herkes anlar. Hükümetle resmî muamelelerde Türk dilinin cari olması lüzumunu herkes tabii bulur. Fakat, 'Türkiye devletinin dini, İslâm dinidir' cümlesi aynı suretle mi anlaşılıp kabul edilecektir? Bu, bittabi izaha ve yorumlanmaya muhtaçtır. Efendiler, gazeteci muhatabımın sorusuna, 'Hükümetin dini olamaz!' diyemedim. Aksini söyledim. 'Vardır efendim; İslâm dinidir' dedim. Fakat hemen 'İslâm dini fikir hürriyetine sahiptir' cümlesiyle cevabımı açıklığa kavuşturmak ve yorumlamak lüzumunu hissettim. Demek istedim ki, hükümet, fikir ve vicdana riayetle kayıtlı ve mükellef olur... Hakikat bundan ibaret olmakla beraber, o gün İzmit'te matbuat erkânıyla bu zemin üzerinde daha fazla fikir alışverişinde bulunmak lüzumlu görülmedi. Cumhuriyet'in ilanından sonra da, yeni Teşkilatı Esasiye Kanunu yapılırken, laik hükümet tabirinden dinsizlik manası çıkarmaya meyilli olanlara ve vesile arayanlara fırsat vermemek maksadıyla, kanunun ikinci maddesini manasız kılan bir tabirin dahil edilmesine müsamaha olunmuştur. Kanunun, gerek 2. ve gerek 26. maddelerinde lüzumsuz görünen ve yeni Türkiye devletinin ve Cumhuriyet idaremizin asri karakteriyle bağdaşmayan tabirler, İnkılap ve Cumhuriyet'in o zaman için beis görmediği tavizlerdir. Millet, Teşkilatı Esasiye Kanunumuzdan bu fazlalıkları ilk münasip zamanda kaldırmalıdır" (Nutuk, 2015: 547-548)!

Yukarıdaki satırlar, Atatürk'ün "din" kurumu ve "İslâm" bahsinde güttüğü pragmatik siyasetin bir yansımasıdır. Atatürk, gelecekte hayata geçirmeyi düşündüğü lâik reformlarla ve genel olarak lâik devletle bağdaşması mümkün görünmeyen bir hususta "tavizler" verilmesinde bir "beis" görmemiş; ancak zamanı geldiğinde samimî görüşlerini açıklamaktan da geri kalmamıştır. Nitekim, "devletin dini din-i İslâm'dır" hükmünün hemen ertesi yıl (1928) anayasadan çıkarılması neticesinde, Atatürk'ün Nutuk'ta ifade ettiği şekliyle anayasadaki bu "tavizlerden" ve "fazlalıklardan" kurtulunmuş olunuyordu. Böylece, 1930'lu yılların başı itibarıyla, din kurumu hakkındaki samimî görüşlerin açıklanması için artık zaman ve zemin tamamen müsait hâle gelmiştir. Zira Atatürk, bir toplumsal olgu olan din kurumunu "...yerine aynı önemde başka bir inanç konmadan kaldırılabilir karanlık ve ilkel bir boş inanç olarak" görmekteydi (bkz. Oran, 1999: 114). Bu bakış açısından hareketle, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun büyük çoğunluğunun nezdinde İslâm da dahil olmak üzere bütün dinler, insanlığın geri kalmış olduğu eski devirlerin bir ürünü kabul edilmekteydi. 1930'ların hemen başında, sonradan Türk Tarih Kurumu adını alacak olan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin lise öğrencileri için ders kitabı olarak hazırladığı dört ciltten oluşan tarih

serisinden bir örnek verilebilir. Anılan eserin birinci cildinde, “insanların cemaat halinde yaşamaya başladıktan sonra, diğer içtimaî müesseseler gibi din müessesesini de vücuda getirdikleri” söylenmekteydi (Tarih I, 1932: 24). Tüm dinleri “insan zihninin bir ürünü” kabul eden bu anlayışın Kur’an’a ve peygamberlik müessesesine bakışı da farklı değildir. Nitekim, anılan eserin ikinci cildinde şunlar yazılıdır:

“Muhammedin koyduğu esasların toplu olduğu kitaba Kuran denir... İslâm an’anesinde bu ayetlerin Muhammede Cebrail adında bir melek vasıtasıyla Allah tarafından vahiy, yani ilham edildiği kabul olunur... Muhammed, Arapların ahlâk ve âdetlerinin pek fena ve pek iptidâî ve islah muhtaç olduğunu anlamış, bunları islah için tenha yerlere çekilerek senelerce düşünmüş ve yıllarca tefekkürden sonra kendisinde vahiy ve ilham fikri doğmuştur... Muhammed başlangıçta her halde şedit bir heyecana maruz oldu. Birtakım dinî endişeler ve vicdanî mülâhazalarla samimî surette üzüldü. Muhammed namuskâr ve menfaat fikrinden ari olarak ortaya atıldı. Onun gayesi, muhitinin ahlâkını, dinini ve içtimaî hayatını islah etmektir” (Tarih II, 1931: 90-91).

Din hususundaki samimî görüşlerini ilan etmek için henüz şartların olgunlaşmadığı Şubat 1924’teki Balıkesir Hutbesi’nde, İslâm’a yönelik diğer bütün müspet atıflarının yanında, “...*bilcümle kavanini kevnîyeyi [yaratılışa ait tüm kanunları] yapan Cenab-ı Hak’tır*” diyen Atatürk (bkz. ASD II, 1997: 98), 27 Ocak 1930 tarihinde el yazısıyla şu notu düşüyordu: “...*Malumdur ki, insan, tabiatın mahlukudur. Tabiatın kendisi dahi, mutlak hür değildir; kâinatın kanunlarına tâbidir*” (Âfetinan, 2000: 534). 1930’da yazılan ve hemen aynı şekilde “Medenî Bilgiler” kitabına da alınan bu satırlar, Atatürk’ün Şubat 1924’teki konuşmasından bütünüyle farklı olarak, evrenin işleyişinde ilâhî kudreti tamamen devre dışı bırakan materyalist bir bakışı işaret etmektedir. Atatürk’ün, 1 Kasım 1937’de TBMM’nin yeni yasama yılının açılışı münasebetiyle yapmış olduğu konuşmasından alınan bir bölüm de bu bağlamda ilgi çekicidir:

“Dünyaca malum olmuştur ki, bizim devlet idaresindeki ana programımız, Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, idarede ve siyasette bizi aydınlatıcı ana hatlardır. Fakat, bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların dogmaları ile asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz” (ASD I, 1997: 423).

Din unsuru, Millî Mücadele’de ustaca kullanılmış; hatta Cumhuriyet dönemindeki lâik reformların ilk adımını teşkil eden 3 Mart 1924’e kadar olan dönemde de bu “ılımlı” tavrı sürdürülmüştür. Bu ılımlı tavrın örneklendirilmesi açısından aşağıdaki misal önemlidir. Atatürk, Şubat 1924’te “*Şu hâlde yeni Türkiye’nin siyasetinde dine mugayir [aykırı] hiçbir temayül ve mahiyet olmayacak demek?*” şeklindeki soruyu şöyle cevaplandırmıştır: “*Siyasetimizi dine mugayir [aykırı] olmak şöyle dursun, din nokta-i nazarından eksik bile hissediyoruz*” (Parla, 1995: 286). Gene aynı konuşmasında “*Türk milleti daha dindar olmalıdır...*” diyen Atatürk, Türkiye’de “sun’i, itikadat-ı bâtiladan [batıl itikatlardan] ibaret bir din” olduğunu söylediikten sonra, İslâm’ın bu batıl itikatlardan arındırılması gerektiğine dikkat çekiyordu. Türkiye’de yeni Cumhuriyet nesillerinin, tam da Atatürk’ün arzusuna uygun şekilde, İslâm’ın batıl itikatlardan arındırılmasıyla insanların “sun’i” değil, “hakikî” İslâm’ı öğrenmeleri ve “daha dindar olmaları” için devlet gözetiminde de olsa bir din eğitiminin tesis edilmesi beklenebilecekken; tam aksine, din eğitiminin yasaklanmasına⁷ kadar varan süreci açıklamanın yolu da gene pragmatizmden geçmektedir. Öyle ki, rejimin henüz yerleşmemiş olduğu 1924’ün bulanık şartlarıyla 1930’lu yılların şartları aynı değildir. 1930’lu yıllar itibarıyla cumhuriyet rejimi yerleşmiş ve lâik reformlar hayata geçirilmiş olduğundan, İslâm’a duyulan ihtiyaç ortadan kalkmış; İslâm’ın “ümme” odaklı anlayışı terk edilerek, “millet” odaklı ulus-devlet inşasına girilmiştir.

Atatürk’ün din kurumunu Millî Mücadele yıllarındaki algılama biçimiyle sonrasındaki algılama biçimi arasında ciddi farklar göze çarpmaktadır. Millî Mücadele yıllarındaki söylemini İslâmî bir zemin üzerinde inşa eden Atatürk, daha sonrasında bu tavrını kesin bir şekilde terk etmiştir. Son tahlilde, Atatürk’ün Millî Mücadele döneminde İslâm’a mütemayil bir politika takip etmesi, dönemin şartları açısından şaşırtıcı değildir. Millî Mücadele’nin ortak bir amaç etrafında bir araya getirilebilmesi bir hayli zor olan “Türk milleti” üzerinden değil de toplumun büyük bir çoğunluğunu mobilize edebilecek olması bakımından İslâm’a ve onun kitleler üzerindeki itici gücüne dayanılarak yürütülmesi mantıklı görünmektedir. Atatürk’ü, “İslâm’ı devrimci bir yönde kullanan büyük bir

⁷ 3 Mart 1924’te kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun “din adamı ve din mütehasısı yetiştiren orta dereceli ve yüksek okullar açmayı...” emreden dördüncü maddesi gereğince imam-hatip okulları açılmış, İstanbul Darülfünununa bağlı bir de İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Ancak, 1930 yılında tüm imam-hatip okullarının, 1933 yılında ise İlahiyat Fakültesi’nin kapatılmasıyla Türkiye’de örgün ve yaygın din eğitimine tamamen son verilmiştir (Kara, 2019: 62, 64).

taktisyen” olarak takdim eden Timur’un (1997: 27) tespiti bu bakımdan yerindedir. Nitekim, Anadolu halkının büyük kısmı, Millî Mücadele’yi başta sultan-halifenin kurtarılması gibi dinî motivasyonlar sebebiyle desteklemiş; ancak zaferden sonra Kemalist rejim tarafından Millî Mücadele’nin temel motivasyonu dinî/İslâmî saiklerden ziyade “anti-emperyalist” bir söyleme büründürülmüş; zaferin kazanılmasında bir nevi harç görevi gören İslâm, zaferin ardından ikinci plana itilmiştir.

3.3. Kürtler: Müslüman Kardeşliğinden İnkâra Giden Süreç

Saltanat ve hilafet makamları ile İslâm’a yönelik bu pragmatik politikanın benzerini, Türkiye’deki etnik azınlıklar bağlamında, fakat bilhassa Kürtler özelinde görmek mümkündür. Atatürk, henüz Millî Mücadele’nin silahlı safhasının başlamadığı 1919 Ağustos’unda dönemin önde gelen Kürt aşiret reislerine oldukça saygı dolu bir lisanla yazılmış telgraflar göndermiş; bu telgraflarda iki noktaya dikkat çekmiştir. Bunlar; “makamı muallayı hilafet ve saltanata” yapılan saldırılar ile “mukaddes vatanın Ermeniler tarafından işgalidir” (Akyol, 2008: 163-168; Oran, 1999: 138-139). Atatürk, saltanat ve hilafet makamlarına yönelik saldırıların önlenmesi ve vatanın Ermeni işgalinden kurtarılması amacını güden bir mücadele etrafında Türklerle Kürtleri birleştirebilecek bir siyaset takip etmiştir. Bu politikada temel “araç” olarak yine İslâm kullanılmıştır. Kürtler, Millî Mücadele’de İslâm ortak paydası altında ele alınmışlar; Müslümanlık gibi çok önemli bir ortak noktası olan Türklerle Kürtlerin “kardeşliği” vurgulanmıştır.

Atatürk, Millî Mücadele’nin daha ileri safhalarında da Kürtlerin büyük çoğunluğunu yanına çekebilecek adımlar atmış; gerek Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nin kuruluşunda, gerekse de Erzurum ve Sivas Kongrelerinde Kürtlerin varlığını kabul etmiş, yaklaşık yetmiş Kürt milletvekilinin yer aldığı I. Meclis’te kurtuluş mücadelesini Kürtlerle birlikte yürütmüştür (Yayman, 2011: 35). Gene, Millî Mücadele’yi yürüten Heyet-i Temsiliye ile İstanbul Hükümeti’nin uzlaşma belgesi olan 22 Ekim 1919 tarihli Amasya Protokolü’nün ilk maddesinde de Osmanlı ülkesi Türklerin ve Kürtlerin yurdu olarak tanımlanmaktaydı (Yeğen, 2011: 116). Kürtlere yönelik ılımlı politikalar, TBMM’nin açılmasının ardından da devam etmiştir. Atatürk, 1 Mayıs 1920’deki meclis konuşmasında meclisi oluşturan mebusların yalnız Türk, Çerkez, Kürt ya da Laz olmadıklarını söyledikten sonra, bütün bu mebusları bir araya getiren en önemli şeyin “...anasır-ı İslâmîye” olduğunu ilan etmiştir (ASD I, 1997: 74). Atatürk, 3 Temmuz 1920 tarihindeki TBMM gizli oturumunda yapmış olduğu konuşmada ise şunları söylemiştir: “...Bizce kat’î olarak muayyen olan bir şey varsa o da hudud-ı millî dâhilinde Kürt, Türk, Laz, Çerkes vesair bütün bu İslâm unsurlar müşterekülmenfaadır [menfaatleri ortaktır]. Beraber çalışmaya karar vermişlerdir... [Aralarında] arzuy-ı vicdanî ile uhuvvetkârane [kardeşçe] ve dindarane bir vahdet vardır” (TBMM, 1999: 73).

Anılan bu konuşmaları vesilesiyle, İslâm ortak paydası altında Çerkezler ve Lazlarla birlikte Kürtlerin de varlığını kabul eden Atatürk, Millî Mücadele’nin zaferle sonuçlanmasının ardından Kürtlere birtakım vaatler de vermiştir. 1923 yılı Ocak ayında İstanbul basınını bilgilendirmek üzere İzmit’te bir basın toplantısı düzenleyen Atatürk, Kürtlere “yerel özerklik” vaat etmiştir:

“...Her durumda anayasamıza (Teşkilat-ı Esasiye Kanunu) uygun türde yerel özerklikler oluşturulacaktır. Sonuç olarak, nüfusu Kürt olan her bölge (liva) özerk olarak kendi kendini yönetecektir. Bunun dışında, ne zaman Türkiye’nin halkından bahsedilirse, onlar (yani Kürtler) da dâhil edilmelidir. Eğer dâhil edilmezlerse, bu durumdan yakınmaları her zaman olasıdır” (Atatürk, 1993: 104).

Ancak, Millî Mücadele’nin zaferle neticelenmesinin ardından Kürtlere verilen bu vaatler yerine getirilmemiş; Lozan Antlaşması’nda Kürtlerden hiç söz edilmediği gibi, özerklik vaatlerinden de bir daha söz açılmamıştır. Atatürk, yukarıda işaret edilen 1923 yılındaki konuşmasında, 1921 Anayasası’na uygun olarak “yerel özerklikler” oluşturulacağından bahsetmesine rağmen, ertesi yıl yürürlüğe giren 1924 Anayasası’nın merkezîyetçi yapısı buna imkân vermemiştir. Nitekim, yirmi üç maddesinden on birinin yerel yönetimlere ayrıldığı 1921 Anayasası, Türk anayasa tarihinde hiç görülmedik ölçüde “yerel yönetimlere” ve “yerinden yönetim” ilkesine en fazla ağırlık vermiş olan anayasaydı (bkz. Özbudun, 1992: 43; 2012: 69). Türkiye’yi, coğrafi ve iktisadî kıstaslar bağlamında vilayetlere, vilayetleri kazalara ve kazaları da nahiyelere bölen 1921 Anayasası’nda, Atatürk’ün Kürtlere vadettiği “yerel özerkliği” de destekleyecek şekilde, vilayetler yerel işler bakımından “tüzel kişiliğe” ve “tam özerkliğe” sahip kılınmış; TBMM’nin koyacağı kanunlara uymak kaydıyla, “...tüm eğitim, sağlık, ekonomi, tarım, bayındırlık ve sosyal yardım işlerinin düzenlenmesi vilayet meclislerinin yetkisine bırakılmıştır” (Özbudun, 1992: 43-44). Ne var

ki, 1921 Anayasası'nın yerel yönetimleri özerk kılan hükümleri hiçbir zaman uygulanmadığı gibi, sefelinin aksine, tamamen "merkeziyetçi" bir yönetim anlayışı öngören 1924 Anayasası'nın kabulüyle birlikte yerel özerkliklere hiçbir şekilde imkân tanınmamıştır (Özbudun, 2012: 70). Üstelik, daha birkaç yıl önce adem-i merkeziyetçi hükümler ihtiva eden 1921 Anayasası hükümleriyle açık bir tezat teşkil eden 1924 Anayasası'nın merkeziyetçi bir yönetim öngören maddeleri, neredeyse hiç tartışılmadan kabul edilmiştir. Özbudun'un (2012: 71-72) da ifade ettiği üzere, aslında Millî Mücadele'nin başından beri, "güçlü bir millî ve merkeziyetçi devlet" arzusunda olan Atatürk ve arkadaşları, başta Kürtler olmak üzere, etnik bakımdan Türk olmayan unsurlardan Millî Mücadele'de faydalanabilmek için böyle bir yol tercih etmişlerdir. Vatanın kurtarılması yolunda Kürtlerin desteğine duyulan ihtiyaca istinaden gene pragmatik politikalara başvurulmuş; ancak askerî mücadelenin zaferle sonuçlanması, böylesi zorunlulukları ortadan kaldırmıştır.

Öte yandan, yine 1924 Anayasası'yla birlikte Kürtlerin etnik-menşeli hukukî ve siyasî hakları da inkâr edilmiştir (bkz. Yeğen, 2011: 119). 1921 Anayasası'nda, "Türk devletinden" değil, "Türkiye devletinden" bahsedilmesine karşılık; 1924 Anayasası'nda Kürtler de dâhil olmak üzere, Türkiye'deki tüm etnik unsurların hukukî ve siyasî mevcudiyetleri reddedilmiş (Yayman, 2011: 37; Yeğen, 2011: 119); azınlıkların hâkim Türk kültürüne her bakımdan tâbi olmaları âdeta bir vatandaşlık şartı hâline getirilmiştir. 1930'lu yıllara gelindiğindeyse, Türkiye'deki etnik azınlıkların artık "fiziksel mevcudiyetleri" bile inkâr edilmeye başlanmıştır (Yeğen, 2011: 126). 1930'lu yılların ilk yarısında gündeme gelen Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi tarih, dil ve kültür meselelerini oldukça etnosentrik bir yaklaşımla ele alan resmî söylem içerisinde diğer etnik azınlıkların yanında Kürtler de alenen yok sayılmışlardır. 1930'lu yılların belki açıktan açığa ırkçılık olarak nitelendirilemeyecek, fakat "dışlayıcı" yönü bariz olan bu ortamını somutlaştırabilmek adına dönemin CHP Genel Sekreteri Recep Peker'in 1931 yılındaki bir konuşmasına yer verilebilir: "*Bugünkü Türk milleti siyasî ve içtimaî camiası içinde kendilerine kürtlük, çerkezlik ve hattâ lazlık ve pomaklık gibi fikirler telkin edilmiş olan vatandaşlarımızı kendimizden sayarız. Mazinin karanlık istibdat devirlerinden kalma bir miras olan ve uzun tarihî tekallübatın [değişmelerin] mahsulü bulunan bu yanlış telakkileri hulusla ve samimiyetle düzeltmek vazifedir...*" (Parla, 1995: 110). Daha on yıl öncesinde bizzat devletin kurucusu tarafından etnik mevcudiyetleri kabul edilen ve Türklerle aralarında "kardeşçe ve dindarane" bir birlik olduğu vurgulanan Kürtlerin, Çerkezlerin ve Lazların varlığının birdenbire reddedilerek, bu etnik aidiyetlerin sanki birer "telkin edilmiş fikir" gibi sunulması, Kemalizm'in hemen her konuda kendisini zamanın şartlarına göre konumlandıran pragmatik tutumunun bir başka numunesidir.

"Kürt sorunu karşısında iki farklı Mustafa Kemal vardır" diyen Yayman'ın (2011: 35) bu değerlendirmesi, yukarıdaki satırların ışığında doğrulanmaktadır. Cumhuriyet'in ilanından önceki konuşmalarında "Kürt", "Ekrad" [Kürtler] ve "Kürdistan" sözcüklerini kullanan Atatürk'ün, daha sonrasındaysa anılan sözcükleri neredeyse hiç zikretmemiş olması bu bakımdan şaşırtıcı değildir (bkz. Oran, 1999: 209).⁸ Kürtler, tıpkı İslâm örneğinde olduğu gibi, ılımlı politikalar eşliğinde Millî Mücadele'nin kazanılması yolunda seferber edilmişler; ancak, ortak amaç olan siyasal bağımsızlığa ulaşılmasını takiben Kürtlere verilen sözler unutulduğu gibi, 1924 Anayasası'nın etnik-egemenliği öne çıkaran hükümleriyle Kürtlerin -ve diğer azınlıkların- önce hukukî ve siyasî mevcudiyetleri, 1930'lu yıllardan itibaren ise etnik mevcudiyetleri reddedilmiştir. Bilhassa Ermeni tehdidine karşı Türkiye'nin Doğu sınırlarının güvenceye alınması bağlamında Millî Mücadele yıllarında kendilerine ihtiyaç duyulan Kürtler, daha sonrasında etnik açıdan homojen bir ulus-devlet inşasına girişen Kemalist kadrolar tarafından inkâr edilmişlerdir.

3.4. Sovyetlerle İlişkiler ve Sol İdeolojilere Mecburî Tahammül

Millî Mücadele'de dinî bakımdan İslâm'la, etnik bakımdan Kürtlerle kurulan ittifakın bir benzeri de "anti-emperyalist" ideoloji bağlamında Sovyetlerle kurulmuştur. Sovyetler, Millî Mücadele'nin silahlı safhası için gerekli olan iktisadî ve askerî yardımların sağlanmasında önemli bir devlet olarak öne çıkmış; bu yardımların temin edilmesi sürecindeyse gene pragmatik politikalar takip edilmiştir.

I. Meclis'te Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun (Anayasa) hazırlanması sürecinde gündeme gelen ve 18 Kasım 1920 tarihinde kabul edilen Halkçılık Beyannamesi'nde "...millî hudutlar dahilinde hayat ve istiklâli temin ve Hilâfet ve Saltanat makamını tahlisi ahdiyle [kurtarmak üzere] teşekkül ettiği" söylenen TBMM'nin "...Türkiye halkını

⁸ Oran'ın (1999: 211) aktardığı üzere, Cumhuriyet'in ilanından önceki konuşmalarında Kürt ya da Ekrad sözcüklerini on altı, Kürdistan sözcüğünü on kez kullanan Atatürk, anılan tarihten sonra Kürt ya da Ekrad sözcüklerini bir kez kullanırken, Kürdistan sözcüğünü ise hiç kullanmamıştır.

emperyalizm ve kapitalizm tahakküm ve zulmünden kurtararak irade ve hâkimiyetin sahibi kalmakla gayesine vasıl olacağı”ndan bahsedilmekteydi (Tunaya, 2002: 347). Bu Halkçılık Beyannamesi’nin TBMM’de okunup kabul edilmesi sırasındaki tartışmalarda Hasan Basri [Çantay] Bey, “maksat, harici emperyalizm ve kapitalizm midir, yoksa dahili de bunun içinde mündemiç midir?” şeklinde bir soru sormuş ve Teşkilat-ı Esasiye Encümeni Raportörü İsmail Suphi [Soysallıoğlu] Bey’den izah istemiştir. İsmail Suphi Bey’in cevabı şu şekilde olmuştur: “Biz alelittlak [genel olarak] emperyalizm aleyhindeyiz; emperyalizm nereden gelirse gelsin. Kendimiz emperyalist değiliz ve emperyalistlerin aleti de olamayız. Kapitalizm meselesine gelince; kapitalizm zulmü nerede cari olursa olsun aleyhindeyiz.”⁹

Emperyalizmin ve kapitalizmin birer “zulüm” olarak tavsif edildiği Halkçılık Beyannamesi’nin yukarıda zikredilen ilgili satırlarında, açık bir “anti-emperyalizm” ve “anti-kapitalizm” eleştirisi göze çarpmaktadır. Görüldüğü gibi, Millî Mücadele dönemindeki anti-emperyalist söylem, Batılı devletlere karşı verilen “siyasal bağımsızlık” mücadelesi kadar, Batı’nın tahakküm aracı olarak görülen “kapitalizm”e karşı getirilen eleştiriler eşliğinde “anti-kapitalist” bir tavra da bürünmüş; cephede düşmana karşı verilen savaş salt siyasal açıdan değil, iktisadî açıdan da bir ölüm-kalım savaşı olarak değerlendirilmiştir. Ancak, bu anti-kapitalist tavrın, yalnızca I. Meclis’in ömrüyle sınırlı kalmış olduğunu unutmamak gerekmektedir. Nitekim, Timur (1968: 92), Millî Mücadele devrinde “...Rusya’yla dostane ilişkilerin etkisi ile zaman zaman ‘anti-kapitalist’ ve ‘anti-emperyalist’ sloganlar da kullanıldığına” işaret etmektedir.

Öyle ki, Halkçılık Beyannamesi’nin ilân edildiği 1920 yılı, Sovyet Rusya’nın yardımını uman Kemalist Ankara’nın, pragmatik kaygılar neticesinde Bolşeviklerle iyi geçinmek adına ülkedeki sol ideolojilere geniş bir hareket alanı tanıdığı bir yıl olarak kayda değerdir. Atatürk’ün Millî Mücadele yıllarındaki söyleminde “Bolşeviklik” ögesi önemli yer tutmaktaydı (Oran, 1999: 142-143). Atatürk, daha Erzurum Kongresi’nde 23 Temmuz 1919 tarihli konuşmasında Sovyetleri övmüş; benzer şekilde Sovyet Dışişleri Komiserliği de Eylül 1919’daki Sivas Kongresi’nden birkaç gün sonra hem İstanbul Hükümeti’ni, hem de İngiliz emperyalizmini kıyasıya eleştirirken, Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarına yardım edeceklerini belirtmiştir (Tunçay, 2009: 259). Türkiye’de esasen 1920’nin ikinci yarısından başlayıp, 1922’nin ikinci yarısına kadar devam eden iki yıl “...canlı bir solculuk eylemine sahne olmuştur” (Tunçay, 2009: 258). Ankara ve Moskova anılan bu dönemde birbirlerine dış politikada her türlü kolaylığı göstermişlerdir.¹⁰ Gene bu dönemde Türkiye’de, Millî Mücadele’nin yürütülmesi için ihtiyaç duyulan Sovyet yardımını temin etmek maksadıyla kimi doğrudan doğruya Atatürk’ün teşebbüsleriyle, kimi de sosyalizme samimî olarak inanmış kimseler tarafından fakat yine Atatürk’ün göz yummasıyla çok sayıda sol örgüt kurulmuştur/kurdurulmuştur. Mustafa Suphi’nin gayrı resmî mahiyetteki Komünist Partisi, resmî mahiyetteki Komünist Fırkası, Yeşil Ordu, Halk İştirakiyyun Fırkası gibi örgütler bunlar arasında sayılabilir (bkz. Saray, 1990: 52; Selek, 1965: 66; Timur, 1997: 33). Sol ideoloji, tıpkı İslâm ve Kürtler örneğinde olduğu gibi Millî Mücadele’de “taktik” icabıyla ustaca kullanılmış; bu vesileyle Sovyetlerle olan yaklaşma somut bir zemine oturtulmuştur. Millî Mücadele’nin her ne pahasına olursa olsun başarılması arzusuyla Sovyetlere yanaşılmış; “siyasal rejim” de dâhil olmak üzere, Sovyetlere ne kadar yaklaşılırsa o nispette yardım alınacağı öngörülmüştür (Tunçay, 2009: 266). Fakat diğer yandan, yukarıda isimleri zikredilen örgütlerin İsmet [İnönü], Kâzım Karabekir, Ali Fuat [Cebesoy], Fevzi [Çakmak], Celal [Bayar], Yunus Nadi gibi Atatürk’ün güvendiği kimselere kurdurulması vesilesiyle, bunların aşırı bir çizgiye kayması da önlenmek istenmiştir (Mumcu, 1979: 74; Saray, 1990: 50). Böylece, hem “Bolşeviklerin gönlü hoş tutulmuş”, hem de Türk sosyalistlerinin faaliyetleri “kontrol altında tutulmuştur” (Saray, 1990: 52). Sovyetlerle tesis edilen bu “taktiksel” yaklaşma neticesinde, Millî Mücadele’nin silahlı safhası için son derece gerekli olan para ve silah yardımı temin edilebilmiştir. Sovyetler, Anadolu hareketine Eylül 1920 ile Mayıs 1922 arasında 11 milyon altın rublelik bir yardımda bulunmuş; yine 45000 civarında tüfek, 9520 adet süngü, 210 makinalı tüfek, değişik çapta 96 top ile bir kısım askerî teçhizat ve yedek parça göndermiştir (Saray, 1990: 75).

9 TBMM Zabıt Ceridesi, 1. Dönem, 99. Birleşim, 18.11.1336 [1920].

10 Atatürk, 26 Nisan 1920’de Lenin’e yazdığı mektupta, Ermeni işgali altındaki Türk topraklarının kurtarılmasına yardım edilmesi karşılığında, Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan’ı hâkimiyetleri altına almak isteyen Sovyetlere gereken desteğin verileceğini taahhüt ederek, bu bölgelerin Sovyetleştirilmesini kabul etmekteydi (Akyol, 2008: 151-152; Plaggenborg, 2015: 77-79). Türkiye, Sovyetlerin de yardımıyla 1920 sonlarında Ermeni işgali altındaki Anadolu topraklarını kurtarıırken, Sovyetlere yönelik vaatlerini de yerine getirmiştir. Sovyetlerin Azerbaycan ile Gürcistan’ın Sovyetleştirilmesine yönelik girişimlerini destekleyen Türkiye, 1920 yılı içerisinde Doğu Cephesi’ndeki subaylar aracılığıyla Batum’da bir Bolşevik devrimine “el altından” destek verdiği gibi, Azerbaycan’ın Sovyetleştirilmesine de fiilen yardım etmiştir (Tunçay, 2009: 262-263). Türkiye ayrıca 16 Mart 1921’de imzalanan Moskova Antlaşması’yla Misak-ı Millî kapsamında yer alan Batum’u malî ve askerî yardımların sürdürülmesi karşılığında Sovyetlere bırakmıştır.

1920'nin ikinci yarısı ile 1922'nin ikinci yarısını kapsayan dönemde Ankara ile Sovyet Rusya arasında cereyan eden iyi ilişkilerin iki tarafın da menfaatine olduğunu söylemek mümkündür. Ankara açısından tablo zaten çok nettir; oldukça zor şartlarda yürütülmeye çalışılan silahlı mücadele için gereken dış yardımın alınabileceği tek büyük devlet Sovyetlerdir ve bu yardımın alınabilmesi için ideolojik yakınlaşma dâhil her türlü manevra denenmiştir. Sovyetler ise her şeyden evvel ne Atatürk'ün ne de onun liderliğini yaptığı kurtuluş mücadelesinin sosyalist bir karakter taşımadığının farkındadır. Nitekim, Sovyetlerin Ankara'ya büyükelçi olarak atadığı Aralov, Türkiye'ye gitmeden evvel Lenin'le yapmış olduğu görüşmede, Türkiye'de olup bitenleri gayet iyi bildiğini söylediği Lenin'in "*Mustafa Kemal Paşa, doğal ki sosyalist değildir*" dediğini aktarmaktadır (bkz. Aralov, 1985: 29). Aynı şekilde, Bolşevik İhtilali'nin önde gelen isimlerinden biri olan Zinovyev de Türkiye'nin Moskova Büyükelçisi Ali Fuat [Cebesoy] Bey'e "*Siz istesenez de Bolşevik olamazsınız. Bu sebeple aramızda kurulacak dostluk ve size yapmak istediğimiz yardım, bununla ilgili değildir...*" diyordu (Selek, 1965: 63-64). Millî Mücadele yıllarındaki Türk-Sovyet ilişkilerinde iki tarafın da pragmatik bir politika takip ettiği görülmektedir. Zira, 1920 yılı itibarıyla hem Bolşevik rejiminin, hem de Ankara'daki Kemalist idarenin uluslararası arenada siyasi ve hukuki tanınırlığı yoktu. Üstelik, başta İngiltere olmak üzere dönemin Batılı güçleri hem Ankara Hükümeti hem de Bolşevik Rusya için "ortak düşman" durumundaydı. Zira, Türkiye'nin o sıralarda mücadele ettiği Batılı güçler, yeni Rus rejimini tanımamanın yanında, Rusya'daki sosyalist ihtilalin yayılmasını önlemek amacıyla oradaki iç savaşın Bolşevikler aleyhinde sonuçlanmasına da uğraşıyorlardı. Tam da böyle bir dönemde Batılı güçlerin Anadolu'yu işgal etmesi ve bilhassa Boğazların Batılı emperyalist güçlerin eline geçmesi, Rusya'daki iç savaşın Bolşevikler aleyhine dönmesine neden olabiliirdi. Sovyetler, özellikle bu nedenle Atatürk'ün liderliğindeki Millî Mücadele'ye destek verirken, TBMM Hükümeti'ni tanıyan ilk büyük devlet olmuştur (Mumcu, 1979: 73-74; Plaggenborg, 2015: 77; Timur, 1968: 99). Sovyetler, -yukarıda Lenin ve Zinovyev'in görüşleri bağlamında- kendi sosyalist rejimlerini Türkiye'ye ihraç etme hususunda umutsuz olsalar bile, en azından gütmüş oldukları anti-emperyalizm davasında Ankara'daki hükümeti yanlarına çekmek arzusundaydılar. Sovyetler, 1920 Temmuz'unda toplanan III. Komünist Enternasyonalin ikinci kongresinde Lenin'in savunduğu şekilde "devrimci" nitelikteki millî kurtuluş savaşlarını destekleme kararı almış; Lenin'in bu görüşü 1920 Eylül'ünde Bakü'de toplanan Doğu Milletleri Kongresi'nce de benimsenmiştir (Timur, 1997: 35). Böylece, Türkiye gibi ilerici nitelikteki burjuva-demokratik devrimlerini hayata geçirmek isteyen ülkelerin desteklenmesi bir dış politika prensibi olarak kabul edilmiş; bunun, uluslararası arenada solun başarıya ulaşmasını kolaylaştıracağı düşünülmüştür (Oran, 1999: 146; Tunçay, 2009: 258).

Atatürk, Millî Mücadele'de muhtaç olunan Sovyet yardımının alınabilmesi için son derece hassas bir denge politikası takip etmiş; Sovyetlere yakınlaşmanın bilhassa ulusal boyutta doğuracağı sıkıntıları Sovyetleri gücendirmeden bertaraf etmeyi başarmıştır. Öyle ki Atatürk, Bolşeviklerle süregelen yakınlaşmanın özellikle İstanbul basını ve saray çevresi tarafından kullanılarak, Millî Mücadele'nin bir "Bolşevik hareketi" olarak yaftalanma gayretlerine karşın, 14 Ağustos 1920 tarihli meclis konuşmasında Bolşevikliği "İslâmiyet'in en âli [yüce] kaide ve kanunlarını ihtiva eden" bir hareket olarak tanımlıyor (bkz. ASD I, 1997: 96); bu sayede, Anadolu halkı nezdinde "dinsizlikle" eşdeğer görülen Bolşevikliğin İslâm'a aykırı olmadığını ilan ediyordu. Ancak Ankara Hükümeti, Millî Mücadele'de Sovyetlerle karşılıklı ilişkilerin iyi olduğu 1920 ortalarında bile "Bolşevik" ya da "sosyalist" olmadığının altını çizmeyi de unutmamıştır. Atatürk'ün yukarıda işaret edilen 14 Ağustos 1920 tarihli konuşmasına bakılabilir: "*...Bizim nokta-i nazarlarımız, bizim prensiplerimiz cümlece malûmdur ki, Bolşevik prensipleri değildir ve Bolşevik prensiplerini milletimize kabul ettirmek için de şimdiye kadar hiç düşünmedik ve teşebbüste bulunmadık...*" (ASD I, 1997: 102). Yine Bolşeviklerle aranın iyi tutulmaya çalışıldığı dönemlerde bile Bolşevik eğilimlilerin hükümet içerisinde fazla güçlenmesine fırsat verilmemiştir. Örneğin, Atatürk'ün aksi yöndeki düşüncesine rağmen meclis tarafından İçişleri Bakanı seçilen Bolşevik eğilimli Nâzım Bey'in [Resmor] bakanlıktan düşürülmesi için diğer bakanlar istifa ettirilerek hükümet görevden çektilmiştir (Saray, 1990: 52).

Sovyetlere karşı güdülen bu "denge politikası" Millî Mücadele lehindeki önemli gelişmelerle beraber adım adım terk edilmiş; kesin zaferin kazanılmasıyla ise tıpkı İslâm ve Kürtler örneğindeki gibi sol ideolojilerle süregiden "balayı" devri sona erdirilmiştir. I. İnönü Muharebesi'nin kazanılmasını takiben başta İngilizler olmak üzere Batılı güçlerin isteğiyle Şubat 1921'de toplanan Londra Konferansı öncesinde Anadolu'daki sol hareketler ortadan kaldırılmıştır. Çerkez Ethem kuvvetlerinin dağıtılmasının ardından Yeşil Ordu Cemiyeti kapatılırken, Halk İştirakîyyun Fırkası'nın faaliyetlerine son verilmiş, gizli Komünist Partisi'nin lideri Mustafa Suphi ve arkadaşları ise Karadeniz açıklarında öldürülmüştür (Timur, 1997: 34; Tunçay, 2009: 343). Gene Atatürk'ün emriyle kurulan Komünist

Fırkası fonksiyonunu tamamladığı gerekçesiyle kapatılırken, partiye sızan Sovyet taraftarı kimi komünistler de tutuklanmış ya da sınır dışı edilmiştir (Saray, 1990: 58). Londra Konferansı neticesinde kendisini meşru bir güç olarak Batılılara kabul ettiren Ankara, bununla birlikte istenen siyasal bağımsızlığın ancak ve ancak Yunanlıları kesin bir şekilde mağlup etmekten geçtiğini de anlamıştı. Böylece, Millî Mücadele'nin silahlı safhası yeniden başlarken, Sovyetlerle ve genel olarak Anadolu'daki sol hareketlerle ilişkiler yeniden ılımlı bir havaya bürünmüş; örneğin, tutuklu bulunan birtakım sosyalistler salıverilmiştir (Oran, 1999: 146). Sovyetlerle aranın tekrardan sıcak tutulmaya çalışıldığı bu döneme denk gelen 1922 yılı başlarında Atatürk'le ilk görüşmesini yapan Sovyet Elçisi Aralov'un gözlemleri önemlidir: "...Mustafa Kemal Paşa: Ortaklaşa amacımız, emperyalizmle savaşmak, doğu halklarını sömürgecilerin boyunduruğundan kurtarmaktır dedi. Müşterek çabalarımızla başarıya ulaşacağımıza inanıyorum. Rusya'nın ve büyük lider Lenin'in Türkiye'ye yaptığı yardımlar için teşekkür ederim" (Aralov, 1985: 70-71). Atatürk, aynı görüşmede Aralov'a Rusların gururunu okşamaya matuf şu sözleri de söylemiştir: "Biz subaylar, hatta değil yalnız subaylar, bütün ilerici aydınlarımız, büyük Ekim devriminin ilk günlerinden beri Bolşeviklerin izledikleri politikaya büyük bir ilgi gösterdik. Biz Lenin'in, Rusya'nın ezilmiş halklarının kurtuluşunu sağlayacak bir politika güttüğünü biliyorduk... Umutlarımız doğru çıktı" (Aralov, 1985: 71-72).

Ancak, tam da Anadolu'daki sol hareketlere alan açılmasını takiben bunların yeniden toparlanmaya çalıştığı sıralarda Millî Mücadele'nin başarıya ulaşmasıyla sola nihaî darbe indirilmiştir. Kesin zafere ulaşılan 30 Ağustos 1922'den Lozan Konferansı'nın toplanmasına kadar geçen iki ay içinde Anadolu solculuğu "kesinlikle sona erdirilmiştir" (Tunçay, 2009: 363). Millî Mücadele'nin askerî safhası bitip diplomatik safhası başlarken, Sovyetlerin askerî desteğine artık gerek kalmamıştır. Bu dönemde de yine pragmatik bir hareket tarzı takip edilmiş; yeni kurulacak devletin Sovyet nüfuzu altına girmesi istenmediğinden Batılılara yanaşmıştır. Millî Mücadele'de Sovyet yardımlarının da etkisiyle Batılı güçleri mağlup ederek siyasal bağımsızlığını kazanan Türkiye, zaferin ardından bu sefer Batılı devletlere yanaşarak elde ettiği siyasal bağımsızlığı korumak yolunu tercih etmiştir. Atatürk, Sovyet yardımına ihtiyaç duyulan Millî Mücadele yıllarında sosyalizmi ve komünizmi açıkça tahkir edecek değerlendirmelerde bulunmaktan kaçınmasına rağmen, zaferin ardından bu tavrını terk etmiştir. Atatürk'ün, yukarıda bir başka vesileyle işaret edilen, Ocak 1923 tarihli İzmit konuşmasında "eğer yeni Rusya komünistlik safhasını bırakırsa, Çarlıktan daha kuvvetli olacaktır" sözü (bkz. İnan, 1996: 46) bunu doğrulamaktadır. Atatürk'ün Millî Mücadele'de Sovyetlere karşı yürüttüğü politika, İslâm ve Kürtler örneğinden hiç de geri kalmayacak bir siyasal pragmatizm örneği olarak karşımızdadır.

Türkiye'de sosyalist hareketlere Cumhuriyet'in ilanından sonra da uzunca bir süre imkân tanınmamış; Kemalizm'in "sınıfsız toplum" tasavvurundan ilham alan "anti-sosyalist" tavrı neticesinde, her türlü sol ideoloji gerektiğinde zora başvuru olarak bastırılmıştır. Üstelik, Cemiyetler Kanunu'nun çıkartıldığı 1938 yılına kadar yasal bir engel olmamasına karşın; 1923, 1925, 1927, 1929 ve 1938 yıllarındaki "komünist tevkifatları" ile sol hareketlere ciddi bir darbe vurulmuş; sosyalist hareketler bu tarihe kadarki faaliyetlerini ancak illegal zeminde sürdürebilmişlerdir. 1938'de kabul edilen Cemiyetler Kanunu kapsamında "sınıf esasına dayalı her türlü cemiyetin kurulmasının yasaklanması" neticesinde sol siyasal hareketler kanunen de engellenmiş; ilgili hükmün 1946'da kaldırılmasının ardından Türkiye'de sosyalist hareketlere yasal bakımdan müsaade edilmiştir. Bununla birlikte, Türkiye'de sol hareketlerin 1920-1922 yılları arasındaki canlılığına tekrar kavuşması 1961 Anayasası'nın kabulünü takip eden yıllarda mümkün olmuştur.

Çalışma boyunca zikredilen bütün bu örnekler, Atatürk'ün nezdinde pragmatizmin daha Millî Mücadele döneminde bir "taktiksel" yöntem olarak seçildiğini düşündürmektedir. Nitekim, Atatürk'ün bu "taktikçi" yönüne dikkat çeken Oran'ın (1999: 109-110), "önder [Atatürk] bir konuda karar verirken ideolojik nedenlerle değil, hep pragmatik nedenlerle hareket etmiştir" şeklindeki değerlendirmesi gayet yerindedir. Millî Mücadele devrinde Atatürk'ün yakınında bulunan isimlerden biri olan Halide Edip'in [Adıvar], 1928'de yayımlanan "The Turkish Ordeal" kitabında Atatürk'ün siyaset anlayışından bahsettiği satırlar, yukarıda bazı örnekleri verildiği şekliyle, Atatürk'ün Millî Mücadele sırasında ve sonrasındaki farklı tutum ve davranışlarının açıklanmasında yardımcı olabilir: "Hiçbir konuda belirli kanaatleri yok gibi görünüyordu: Kendine ve davasına bir biçimde yararı dokunacağını düşündüğü bir şeyi bir gün, ötekini öbür gün, ne kadar çelişkili olsalar da, aynı hararet ve enerjiyle savunabiliyordu" (Halide Edip, 1928'den aktaran Zürcher, 2014: 337).¹¹

11 Parla'nın, Atatürk'ün hitabet tekniğinden bahsettiği şu satırlar, Adıvar'ı doğrulamaktadır: "...Türkçe'sinin gücüyle, doğrudan ya da dolaylı vuruculuğuyla, yer yer tutarsızlık gibi görünebilecek ama son kertede bağdaşmazları uzlaştıran, çelişkileri eritip kapsayan Bonapartist yüksek demagojisiyle, içeride köylüsünden büyük toprak sahibine, dışarıda demokratik siyasal liderinden faşist devlet başkanına kadar herkese 'en değerli' muamelesi yapan sözleriyle, vb., vb." (Parla, 1991b: 11-12).

Düşünceleri “Makyavelizm” adı altında toplanan ve siyasal pragmatizmin öncüsü olarak kabul edilen Nicolo Machiavelli, “Hükümdar” isimli meşhur eserinde “*siyasasını zamanın koşullarına uyduran hükümdarlar başarılı olur...*” demektedir (Machiavelli, 2013: 94). Atatürk’ün, Millî Mücadele ve sonrasındaki bütün bu farklı politikaları, Machiavelli’nin kendi nazarındaki ideal hükümdardan beklediği davranışlarla örtüşmektedir. Kemalizm’in; İslâm’la, Kürtlerle ve sol ideolojilerle olan ilişkisi pragmatist felsefenin, Thilly’nin (2010: 533) “pragmatik sınama” ismini verdiği yaklaşımıyla uyumlu olmuş; herhangi bir inanç ya da düşünceyi benimseyip benimsememe kararı verilirken, bunun “deneyimde” ne tür bir etki yarattığı üzerinde durulmuştur. Ancak son tahlilde, birbiriyle bağdaşması pek de mümkün olmayan farklı unsurların Atatürk’ün bu pragmatik hareket tarzı neticesinde “ortak bir amaç” etrafında bir araya getirilmesinin, Millî Mücadele’nin kazanılmasındaki önemli etkenlerden biri olduğu da söylenmelidir. Bu hususta İnönü’nün değerlendirmesi dikkat çekicidir. Atatürk’ün askerlik vasıflarının yüksekliğinden bahseden İnönü, siyasî vasıflarının ise daha da yüksek olduğu kanaatini paylaşmaktadır. Millî Mücadele’nin askerî safhasının da “nazik” olmakla birlikte, siyasî safhasının “daha nazik” olduğunun altını çizen İnönü, Millî Mücadele’nin kazanılmasında Atatürk’ün askerî becerilerinden daha ziyade politik alandaki becerilerini öne çıkarmış olmaktadır (bkz. İpekçi, 2004: 27).

4. SONUÇ

Millî Mücadele devri ve sonrasını kapsayan bütün bu örneklerin gösterdiği gibi, Atatürk’ün yapacağı her işte mutlaka “zaman ve zemin kollayarak, ancak olaylardan yararlanarak ve milletin duygularını hazırlayarak ilerlemeyi gerektiren bir yol”u gözetmesi (bkz. Parla, 1991a: 37), Atatürk’ün şahsında Kemalizm’e kuvvetli bir pragmatik mahiyet vermiştir. Pragmatizm düşüncesinin kurucularından William James, bir düşüncenin ancak o düşünceye inanmanın faydalı olduğunda doğruluk değeri kazanabileceği görüşüyle pragmatist felsefenin temel varsayımlarından birini ortaya koymuştur. Bir düşüncenin ya da inancın ona inanmanın sağlayacağı “fayda” üzerinden ve bu arada “koşullara bağlı olarak” doğrulanması ya da yanlışlanması biçiminde özetlenen bu görüş, Kemalizm’in erken dönem politikalarının değerlendirilmesinde göz önünde bulundurulması gereken bir bakış açısı sunmaktadır. Pragmatizmin anılan bu yönünden hareketle şekillenen “siyasal pragmatizm”, herhangi bir ideolojik/teorik angajmana bağlı kalmadan, ulusal menfaatlerin/devlet menfaatlerinin tesisi uğrunda koşulların gerektirdiği şekilde hareket edilmesini salık vermiştir. Atatürk, Anadolu topraklarının düşman işgalinden kurtarılmasını amaçlayan Millî Mücadele’yi yürütürken, “ulusal menfaatler” uğruna farklı gruplarla ittifak yapmış; ancak zafere ulaşılmasını takiben ortaya çıkan yeni şartlar neticesinde bu gruplar tasfiye edilmişlerdir. Millî Mücadele’de İslâm’dan bir “araç” olarak faydalanılmış; ancak Cumhuriyet’in ilanından sonra -üstelik zaman zaman sert şekilde- tatbik edilen lâik reformlarla Kemalizm’in kendi otoritesine ve modernlik telâkkisine bir “rakip” olarak gördüğü İslâm’ın kamusal alandaki varlığına darbe indirilmiştir. Yine, kendilerine duyulan ihtiyaç bağlamında Millî Mücadele’deki “geniş ittifakın” bir parçası olan Kürtler, Cumhuriyet’in ilanının ardından homojen bir ulus-devlet inşasında her türlü etnik azınlığın reddedilmesi bağlamında yok sayılmışlardır. Bizzat Atatürk’ün yazışmalarında kendilerinden “vatanın aslî bir parçası” olarak bahsedilen Kürtlerle kurulan iyi ilişkiler, 1923 sonrasında -ve bilhassa Şeyh Sait Ayaklanması’ndan sonra- bozulmuş; ırkçı yönü ağır basan 1930’lu yılların tarih ve dil tezlerinin de etkisiyle Kemalist rejimin Kürt ırkının varlığını topyekûn olarak reddetmesine varan bir tutuma dönüşmüştür. Gene Millî Mücadele esnasında SSCB’nin yardımını kazanmak amacıyla -resmî bir komünist partisi kurulmasına varıncaya değin- içeride sol ideolojilere gösterilen müsamaha yerini, Cumhuriyet’in ilânından sonra -kanunî engellemelerin yanında çeşitli komünist tevkifatlarıyla da- sol ideolojilerin ezildiği bir sürece bırakmıştır. Cumhuriyet’in ilanını takiben “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle” düsturundan hareket edilerek sol ideolojiler bastırılmış; Millî Mücadele’de kimi zaman vurgulanan “anti-kapitalist” söylem terk edilerek, Osmanlı devrinden devralınan sınıfsal kompozisyona dokunulmamıştır.

Kemalizm-pragmatizm ilişkisinde vurgulanması gereken ikinci husus ise, soyut düşünceden ve bu bağlamda ideolojilerden/teorilerden/doktrinlerden uzak durarak yüzünü somut olana, eyleme/pratiğe dönen pragmatizmin bu yönünün, Kemalizm’in tam anlamıyla bir ideoloji olarak serpilip gelişmemesi üzerindeki etkisidir. Pragmatist düşünce, her ideolojinin/teorinin/doktrin farklı bakış açıları yönünden faydalı olabileceği düşüncesinden hareket etmiş; hiçbir ideolojiye/teoriye/doktrine bütünüyle mutlak bir doğruluk atfetmemiştir. Bu itibarla, Kemalizm’in tek bir ideolojiye ya da teoriye yaslanmayıp, farklı ideolojilerin ve teorilerin değişik yönlerinin terkiibinden oluşan eklektik bir düşünce olarak öne çıkmasında pragmatizmin büyük rolü olmuştur. Atatürk, daha Millî Mücadele’den başlayarak, herhangi bir ideolojiye/teoriye/doktrine bütünüyle bağlı kalmadan hareket etmiş; bilhassa Millî Mücadele yıllarında birbirleriyle dahi çelişen ideolojiler ile bunların söylemlerinden müteşekkil bir politika

takip etmiştir. Cumhuriyet'in ilanının ardından, Atatürk'ün "muasır medeniyetler seviyesine" erişmek ülküsünü gerçekleştirmeye yönelik Kemalizm, pragmatist eğiliminin bir sonucu olarak farklı düşünsel kaynakların farklı yönlerinden beslenmiş; söz konusu amaca ulaşmak için Aydınlanma düşüncesinden rasyonalizme, pozitivistten materyalizme -ve bilhassa vülgermateryalizme-, solidarizmden korporatizme varıncaya değin, belli noktalarda yine birbirleriyle çelişen düşüncelerden kesitler almıştır. Kemalizm'in, "seçkinci, atavist [atacı] ve faşizan öğelerle eklenilen otoriteryanizmi, etnisist-kültüralist açımları belirgin milliyetçiliği..." gibi kimi özellikleriyle siyasal yelpazenin "sağ" kanadına yakın görünürken, "...radikal bir modernleşme programı ve anti-emperyalizm belirtisi olarak betimlenen ulusal devrimciliği, eşitlikçi değilse de kamucu-tesanütçü karakteri, keza radikal laisizmi..." itibarıyla de "sola" meyleden bir yapı göstermesinde (bkz. Bora ve Taşkın, 2009: 529) pragmatizmin etkilerini görmek mümkündür. Pragmatik yönü ağır basan Kemalizm'in, "birleştirici bir felsefeye ve ideolojik prensiplere sahip olmaması" dolayısıyla, henüz Atatürk'ün sağlığında "sağ kanat ve sol kanat olmak üzere iki tür Kemalizm ortaya çıkmıştır" (Hanioğlu, 2013: 31). Öyle ki, Türk siyasal hayatı içerisinde farklı görüşleri savunan kimselerin "sol Kemalizm" ya da "sağ Kemalizm" düşünceleri etrafında fakat "Kemalizm" ortak paydası altında buluşmalarında Kemalizm'in "pragmatik" niteliği büyük rol oynamıştır. Kemalizm'in ilkeleri olarak ifade edilebilecek olan Altı Ok'un her biri gayet esnek bir şekilde farklı yorumlara açık bir biçimde tanımlanmış; böylece bunların ilerleyen yıllar içerisinde yeni şartlara adapte edilebilmesi imkânı doğmuştur. Kemalist söylemin kimi zaman "sağ", kimi zaman da "sol" versiyonları bağlamında günümüze kadar gelebilmesinde, Kemalizm'in pragmatik yönünden kaynaklanan bu "esnekliği" hesaba katılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Âfetinan, A. (2000). *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- Akyol, T. (2008). *Ama Hangi Atatürk*, Doğan Kitap, İstanbul.
- Akyol, T. (2012a). *Kayıp Tarihimiz II*, Yakın Plan Yayınları, İstanbul.
- Akyol, T. (2012b). *Kayıp Tarihimiz I*, Yakın Plan Yayınları, İstanbul.
- Aralov, S. İ. (1985). *Bir Sovyet Diplomatının Türkiye Anıları*, (Çev: H. Â. Ediz), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi. (1997). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Atatürk, M. K. (1993). *Eskişehir-İzmit Konuşmaları (1923)*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M. K. (2015). *Nutuk*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Aydemir, Ş. S. (1969). *Tek Adam: Mustafa Kemal III: 1922-1938*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Belge, M. (2009). "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce II: Kemalizm* içinde (s. 29-43), (Ed: A. İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora, T. ve Taşkın, Y. (2009). "Sağ Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce II: Kemalizm* içinde (s. 529-545), (Ed: A. İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2011). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul.
- Cumhuriyet Halk Partisi. (1935a). *C.H.P. Programı*, Ulus Basımevi, Ankara.
- Cumhuriyet Halk Partisi. (1935b). *C.H.P. Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası: 9-16 Mayıs 1935*, Ulus Basımevi, Ankara.
- Çelik, S. (2008). *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe-Seçme Yazılar*, Doruk Yayınları, İstanbul.
- Duverger, M. (1974). *Siyasi Partiler*, (Çev: E. Özbudun), Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Ecevit, B. (1969). "Atatürk ve Doktrin", *Atatürkçülük Nedir?* içinde (s. 110-117), (Haz: Y. N. Nayır), Varlık Yayınları, İstanbul.
- Eroğlu, H. (1981). *Atatürkçülük*, Olgaç Matbaası, Ankara.
- Gellner, E. (1998). *Milliyetçiliğe Bakmak*, (Çev: S. Coşar, S. Özertürk, N. Soyarak), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Giritli, İ. (1984). "Atatürkçülük İdeolojisi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1/1, 102-107.
- Giritli, İ. (1988). *Atatürkçülük İdeolojisi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.

- Gülalp, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Hanioğlu, M. Ş. (2013). “Kemalizm’in Tarihî Kökenleri”, *Türkiye’de Demokrasi, İslâm ve Laiklik* içinde (s. 31-57), (Ed: A. T. Kuru, A. Stepan), (Çev: H. Tatoğlu), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Heper, M. (2018). *Türkiye’de Devlet Geleneği*, (Çev: N. Soyarik), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Heywood, A. (2011). *Siyaset*, (Çev: B. B. Özipek vd.), Adres Yayınları, Ankara.
- Hughes, A. (1994). *Atatürkçülük ve Türkiye’nin Demokratikleşme Süreci*, (Çev: R. Süer), Milliyet Yayınları, İstanbul.
- İlhan, A. (1969). “Mustafa Kemal’in Devrimcilik Tutumu Üzerine”, *Atatürkçülük Nedir?* içinde (s. 37-42), (Haz: Y. N. Nayır), Varlık Yayınları, İstanbul.
- İnan, A. (1996). *Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İpekçi, A. (2004). *İnönü Atatürk’ü Anlatıyor*, Dünya Yayıncılık, İstanbul.
- James, W. (2017). *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, (Çev: T. Karakaş), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kadro (1932). *Kadro Dergisi*, 1/1.
- Kapani, M. (2018). *Politika Bilimine Giriş*, BB101 Yayınları, Ankara.
- Kara, İ. (2019). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm I*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1998). *Atatürk: Biyografik Tahlil Denemesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kazancıgil, A. (2009). “Anti-Emperyalist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce II: Kemalizm* içinde (s. 235-246), (Ed: A. İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kışlalı, A. T. (2000). *Atatürk’e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Koçak, C. (2013). *Tarihin Buğulu Aynası: Efsaneler Çökerken*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kongar, E. (1981). *Atatürk ve Devrim Kuramları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Köker, L. (2016). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Linz, J. J. (2012). *Totaliter ve Otoriter Rejimler*, (Çev: E. Özbudun), Liberte Yayınları, Ankara.
- Machiavelli, N. (2013). *Hükümdar*, (Çev: N. Adabağ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Mumcu, A. (1979). *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, İnkılâp ve Aka Basımevi, İstanbul.
- Oran, B. (1999). *Atatürk Milliyetçiliği: Resmî İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Özbudun, E. (1977). *Siyasal Partiler*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Özbudun, E. (1992). *1921 Anayasası*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- Özbudun, E. (2012). *1924 Anayasası*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Parla, T. (1991a). *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları I: Atatürk’ün Nutuk’u*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Parla, T. (1991b). *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları II: Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Parla, T. (1995). *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları III: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Plaggenborg, S. (2015). *Tarihe Emretmek: Kemalist Türkiye-Faşist İtalya-Sosyalist Rusya*, (Çev: H. Demirel), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Saray, M. (1990). *Atatürk’ün Sovyet Politikası*, Damla Neşriyat, İstanbul.
- Sarıbay, A. Y. (2001). *Türkiye’de Demokrasi ve Politik Partiler*, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Selek, S. (1965). *Millî Mücadele II: İstiklâl Harbi: Yeni Türk Devletinin Kuruluşu*, Toker Matbaası, İstanbul.
- Söğütü, İ. (2010). “Cumhuriyet’in Pozitivist Ütopyası: Yeni Bir Toplum Yaratmak”, *Muhafazakâr Düşünce*, 6/24, 133-148.
- Steinhaus, K. (1973). *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, (Çev: M. Akkaş), Sander Yayınları, İstanbul.
- Störig, H. J. (2013). *Vedalar dan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, (Çev: N. Epçeli), Say Yayınları, İstanbul.

- Thilly, F. (2010). *Bir Felsefe Tarihi*, (Çev: N. Küçük, Y. Çevik), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Timur, T. (1968). *Türk Devrimi: Tarihî Anlamı ve Felsefî Temeli*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Timur, T. (1997). *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Toprak, B. (2009). "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde (s. 445-458), (Ed: E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay), Dora Yayınları, Bursa.
- Tunaya, T. Z. (2002). *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Tunçay, M. (1999). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması: (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Tunçay, M. (2009). *Türkiye'de Sol Akımlar I: (1908-1925)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tunçay, M. (2012). *Eleştirel Tarih Yazıları*, (Yay Haz: H. B. Türk, H. E. Beriş), Liberte Yayınları, Ankara.
- Turan, Ş. (2017). *Kendine Özgü Bir Yaşam ve Kişilik: Mustafa Kemal Atatürk*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (1931). *Tarih II: Ortazamanlar*, Devlet Matbaası, İstanbul.
- Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (1932). *Tarih I: Tarihtenevvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, Devlet Matbaası, İstanbul.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Dönem: 1, Cilt: 5.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (1999). *T.B.M.M. Gizli Celse Zabıtları I: 24 Nisan 1336 (1920)-21 Şubat 1336 (1921)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Uyar, H. (2007). "1930'lar Türkiye'sinde Kemalizm Algılamaları", *Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri* içinde (s. 157-171), (Der: N. Güngör), Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Wells, H. K. (1986). *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm*, (Çev: T. Yılmaz), Sorun Yayınları, İstanbul.
- Yayla, A. (2015). *Kemalizm: Liberal Açından Bir Tahlil*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Yayman, H. (2011). *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Doğan Kitap, İstanbul.
- Yeğen, M. (2011). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zürcher, E. J. (2013). *Millî Mücadelede İttihatçılık*, (Çev: N. Salihoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zürcher, E. J. (2014). "Mustafa Kemal Paşa'nın İslam Tarihi Yorumu", *Yakın Türkiye Tarihinden Sayfalar: Sina Akşin'e Armağan* içinde (s. 327-340), (Haz: M. Ö. Alkan), (Çev: Y. K. Mısırlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

1. Bu çalışmanın yazarları, araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyduklarını kabul etmektedirler (The authors of this article confirm that their work complies with the principles of research and publication ethics).
2. Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir (No potential conflict of interest was reported by the authors).
3. Bu çalışma, intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir (This article was screened for potential plagiarism using a plagiarism screening program).