

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**SIYASAL İKTİDARLARIN MEŞRULAŞMASINDA
SEMBOLLERİN ROLÜ**

DOKTORA TEZİ

MİMAR TÜRKKAHRAMAN

Enstitü Anabilim Dalı: SOSYOLOJİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sami Peker

İBUBAT 1997

ÖNSÖZ

Semboller ve sembolizm bir toplum düzenini meşrulaştırmada en önemli bir mekanizmadır. Bir çok insan politikayı gruplar ve fikirler arasında bir mücadele olarak görür ve bazen bu mücadelede sembollerin önemini farkında olmayabilir. Halbuki semboller bir kez kabullenildiğinde bu iktidarların fonksiyonunu kolaylaştırabilir. Toplumun genelini belli bir sistemi her zaman mevcut olan bir sistem veya o sistemi doğal dünyanın bir tezahürü olarak algılamasında sembollerin önemi gerçekten büyüktür. Böyle bir algılama ise bir iktidara amaçlarını gerçekleştirmede önemli bir hareket alanı sağlar. Siyasal iktidarların meşrulaştırılmasında, siyasal kimliklerin oluşturulmasında, hatta günümüz dünyasında ki global siyasi ve askeri yapılaşmalarda sembollerin rolü gibi konular son zamanlarda bir çok araştırmacının dikkatlerini çekmektedir. Özellikle, Sovyetler Birliği'nin çökmesi, Nato ve Avrupa Birliği'nin yeniden yapılanması ve hatta İslam Paktı ve İslam Ortak Pazarı gibi global organizasyonların oluşturulmaya ve konuşulmaya başladığı günümüzde, sembollerin önemi bir kez daha ön plana çıkmakta ve önem kazanmaktadır. Fakat, aynı şekilde bir çok rejime (iktidara) ait sembollerin sorgulanmaya başlandığı ve bundan dolayı bazı rejimlerin meşruluk krizine düştüğü günümüzde yine semboller ön plana çıkmaktadır. Sembollerin sorgulanması meşruiyet krizinin bir işareti sayılabilir. Çünkü, bir iktidarın sembolleri toplumda heyecan oluşturmada yetersiz kalıyorsa, o iktidar artık bir meşruiyet krizine düşmüştür denilebilir.

Bilindiği gibi, sembolik yapılar ya bir geçmiş, ya da bir gelecek inançlar halkası üzerine inşa edilerek, yaşanan durumdaki siyasal eylemleri organize etmekte kullanılırlar. Bu sembolik yapılanmalarda kitle iletişim araçları etkinliklerini her geçen gün daha fazla hissettirmektedirler. Gazetelerin yaygınlaşmaya başladığı dönemlerde, Hegel gazeteyi çağdaş insanın sabah duası olarak tanımlamıştır. Hegel günümüzdeki diğer görsel ve işitsel iletişim araçlarının bu derece geliştiğine ve yaygınlaştığına şahit olsaydı ne derdi bilinmez ama bugün dünyada milyonlarca insanın kitle iletişim araçlarından doğrudan veya dolaylı olarak şu veya bu şekilde etkilendiği bir gerçektir. Hatta bu iletişim araçları zamanla siyasal bilgilenmenin tek kaynağı haline gelerek, siyasal iktidarların da üstünde bir güç oluşturabilecek ve baskı kurabilecek bir konuma doğru yükselmektedir. Avrupa'da dördüncü

kuvvet olan medya, bazı ülkelerde birinci kuvvet olma konumuna kadar yükselmiştir. Geçmişte siyasal tahayyüllerin biçimlenmesinde önemli bir role sahip olan basın, bu konumunu günümüzde de etkin bir biçimde korumaktadır. İşte bu bağlamda, biz de genel olarak basın materyalini kullanarak ve bunu diğer kaynaklar ile de destekleyerek, ülkemizdeki devlet törenlerinin ve sembolik yapının bir incelemesini denemeye giriştik. Önce bu törensel ve sembolik yapının hukuki yapısını tanımlamaya çalıştık. Bu bize sembollerin öneminin siyasal bir içerikte incelenmesine imkan verdi. Metodolojik açıdan, iktidar erkinin yapılanmasına ve icrasına etki eden sosyal güçlerin veya grupların analizine de ağırlık vererek, farklı tarihsel dönemler içerisinde, toplumdaki siyasal iktidar mücadelesini ve bu mücadelenin temel meşruluk kriterlerini incelemeye çalıştık. Bu çerçevede biz, bir yandan sembollerin siyasal iktidarların meşrulaştırılmasındaki rolünü kavramaya çalışırken, diğer yandan meşruluk krizlerine yol açan faktörleri de keşfetmeyi amaçladık. Bu açıdan bizim çalışmamız açıklayıcı bir örneklem çalışması olup, ülkemizde yaşanan siyasal meşruluk krizine bir parça da olsa çözüm önerme gayretidir. Meşrulaşma meselesi ele alınırken, konu ‘normatif meşrulaşma’ (daha çok ideolojiye bağlı) açısından ziyade ‘gerçek meşrulaşma’ olarak tanımlanan (empirik olarak değerlendirilebilecek) bir bakışla incelenmiştir. Ülkemizde sosyal barışın tesis edilmesi ve sürdürülmesinde sembollerin önemli olduğunun bilincindeyiz. Sembolik yapının anlaşılmasının ülkemizde meydana gelen veya getirilmeye çalışılan bazı sosyal ve siyasal çalkantıların çözümünde ve kavranmasında önemli rol oynayacağı kanaatindeyiz.

Sosyolojik formasyonumun oluşumunda büyük emekleri geçen, değerleri hocalarıma, özellikle İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, Prof. Dr. Ümid Meriç Yazan’a, Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi ve tezimin oluşmasında önemli katkısı olan danışmanım Prof. Dr. Sami Şener’e, Prof. Dr. Musa Taşdelen’e, Yrd. Doç. Dr. Hacı Duran’a, Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza Abay’a, Yrd. Doç. Dr. Ali Arslan’a teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca tez çalışmam boyunca bize büyük bir anlayış ve sabır gösteren, çalışmamızın verimli bir şekilde gelişmesine imkan veren, Kırıkkale Üniversitesi Rektörü, Fen-Edebiyat

**Fakültesi Sosyoloji Bölüm Başkanı olan, Prof. Dr. Beşir Atalay'a da teşekkür
etmeyi bir borç bilirim.**

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	II
İÇİNDEKİLER.....	IV
TÜRKÇE ÖZET.....	VII
İNGİLİZCE ÖZET.....	VIII

GİRİŞ.....	1
------------	---

Birinci Bölüm

1. SEMBOL, SEMBOLİZM, SİYASİ SEMBOLİZM VE MEŞRUIYET.....	4
1. 1. Sembol.....	4
1. 2. Sembolizm.....	6
1. 3. Siyasî Sembolizm.....	14
1. 4. Sosyolojik Açıdan Meşruiyet.....	22
1. 5. Meşruiyet ve Önemi.....	23
1. 6. Fransız Devrimi, Sembolizm ve Meşrulaşma.....	31
1. 7. Rus Devrimi, Sembolizm ve Meşrulaşma.....	34

İkinci Bölüm

2. OSMANLI'DA TÖRENSEL VE SEMBOLİK YAPI.....	43
2. 1. 1876 Anayasası ve Törenler.....	45
2. 2. Selamlık.....	47
2. 3. Dini Bayramlar ve Kandiller.....	53
2. 4. Kılıç Alayı.....	61
2. 5. Değerlendirme.....	65

Üçüncü Bölüm

3. SİYASAL ELİT VE TÜRKİYE'DE SİYASAL VE SOSYAL DEĞİŞME DÖNEMLERİ.....	69
3. 1. Siyasî Elit.....	71
3. 2. Sosyal ve Siyasal Değişme.....	76
3. 3. Devrim Dönemi (1923-1944) ve Devrimci Elit.....	78
3. 4. Dengeleme Dönemi (1945-1979) ve Dengeci Elit.....	87
3. 5. Gerilim ve Arayış Dönemi (1980-1995) ve Arayışçı Elit.....	93
3. 6. Değerlendirme.....	100

Dördüncü Bölüm

4. DEVRİM DÖNEMİ TÖRENSEL VE SEMBOLİK YAPI.....	104
4. 1. 1924 Anayasası ve Törenler.....	104
4. 2. Gazetelerin Törenlere Yaklaşımı.....	106
4. 3. Devrim Dönemi İcad Edilen Millî Bayramlar ve Törenler.....	108
4. 4. Dinî Bayramlar ve Kandiller.....	120
4. 5. Bir Meşrulaştırma Modu Olarak Kişilik Kültü.....	124
4. 6. Kişilik Kültü ve Meşrulaştırma.....	125
4. 7. Cumhuriyet Dönemi ve Kişilik Kültü.....	129
4. 8. Değerlendirme.....	135

Beşinci Bölüm

5. DENGELEME DÖNEMİNDE TÖRENSEL VE SEMBOLİK YAPI.....	142
5. 1. Gazetelerin Törenlere Yaklaşımı.....	143
5. 2. Millî Bayramlar.....	144
5. 3. Millî Matem Günü.....	150
5. 4. Dinî Bayramlar ve Kandiller.....	154
5. 5. Dengeleme Dönemi ve Kişilik Kültü.....	159

5. 6. Değerlendirme.....	161
--------------------------	-----

Altıncı Bölüm

6. GERİLİM VE ARAYIŞ DÖNEMİNDE TÖRENSEL VE SEMBOLİK

YAPI.....	166
6. 1. Gazetelerin Törenlere Yaklaşımı.....	168
6. 2. Millî Bayramlar.....	169
6. 3. Milli Matem Günü.....	177
6. 4. Dinî Bayramlar ve Kandiller.....	180
6. 5. Gerilim ve Arayış Dönemi ve Kişilik Kültü.....	189
6. 6. Değerlendirme.....	194
SONUÇ ve ÖNERİLER.....	198
KAYNAKLAR.....	221
ÖZGEÇMİŞ.....	231

TÜRKÇE ÖZET

Bu çalışmamız, yirminci asır Türkiye örneğinde sembollerin siyasal iktidarların meşrulaştırılmasındaki rolünü analiz eder. Metodolojik açıdan bu çalışma, Osmanlı, Cumhuriyet (1923-1944) Dengeleme (1945-1979) ve Gerilim ve Arayış (1980-1994) olmak üzere dört önemli ana dönem sınıflaması yapar. Önce her dönemin siyasal rejimlerinin yapıları ve politikaları değerlendirilmiştir. Daha sonra yerli ve yabancı kaynakların ve özellikle de her dönemin önemli gazetelerinin verileri referans olarak kullanılarak, bu dönemlerdeki törensel ve sembolik yapılar analiz edilmiştir. Dönemler arası sembolik ve törensel yapılarda meydana gelen değişiklikler ortaya konulmuş ve bu değişiklikler, siyasal iktidarların semboller aracılığıyla meşruluk kazanma girişimleri olarak değerlendirilmiştir. Sembollerin siyasal iktidarların meşrulaşmasında önemli bir role sahip olduğu ve fakat onların sihirli bir karaktere sahip olmadığı belirtilmiştir. Sembollerin başarılı bir biçimde kullanılmasının (yerinde ve zamanında) siyasal liderlerin yetenekleriyle doğru orantılı olduğu vurgulanmış ve köklerini toplumun kendi öz tasavvurlarından (inançlarından) almayan sembollerin bir toplumsal barış ve konsensus oluşturamayacağına altı çizilmiştir.

İNGİLİZCE ÖZET

“The Role of the Symbols in the Legitimation of Political Power”

Keywords: Symbol, Ritual, İdeology, Political Symbol, Personality Cult, Political Change, Legitimacy and Power.

This study examines the role of symbols in the legitimation of power in the case of twentieth century Turkey. From the methodological point of view, the study categories mainly four important eras which are Ottoman, Republican (1923-1944), Affiliation (1945-1979) and Strain and Exploration (1980-1994) periods. Characterising the political natures and policies of each era generally, local and foreing sources, but particularly important newspapers of each era are used to analyse symbolic and ceremonial structure of the each period. Changes with in the symbolic and ceremonial structure from one period to another are shown clearly and this changes are seen as an attempt of legitimation of political power through symbols by different political regimes (government). Not denying the role of symbols in the legitimation of power, it nevertheless points out that symbols do not have magic characters. Succesful use of symbols depend on the ability of political leaders and they need to symbolize the deep-rooted ideas of society.

GİRİŞ

Bu tez genel olarak farklı dönemlerdeki siyasal iktidarların politikalarını analiz eder ve daha sonra törensel ve sembolik yapıda meydana gelen değişiklikleri tanımlamaya çalışır. Sembolik yapıdaki değişimler, farklı dönemlerdeki siyasal iktidarların politika ve yapılarındaki değişimi ortaya koyarak bu sembollerin meşrulaşma ile olan ilişkisi irdelenir.

Çalışmamız ayrıca, ülkemizdeki farklı siyasal grupların, laik ve İslami değerler çerçevesinde oluşturulan sembollere karşı tavırlarını da ele almıştır. Bu tavırlar incelenirken çatışmacı ve bütünleştirici sosyoloji akımlarının görüşleri göz önünde bulundurulmuş. Daha önceki devrimsel değişimlerin incelemesinin ışığı altında, çalışmamızda siyasal yapı ile sembolik yapı arasında bir ilişkinin olduğu kanaatine varılmış, siyasal yapıdaki değişimin sembolik yapıdaki bir değişiklik ile sonuçlanacağı öne sürülmüştür. Siyasal iktidar mücadelesinin önemli aracı olarak sembollerin meşrulaşmadaki rolü analiz edilmiştir. Araştırma hipotezlerimiz bu çalışmanın sınırları çerçevesinde desteklenmiştir. Çalışmamız, meşruiyet meselesini sosyolojik açıdan yeniden ele alarak ve bu konudaki çalışmalarını diğer bulgularla da destekleyerek bir model ortaya koymaya çalışmıştır. Siyasal iktidarların meşrulaşmasında sembollerin rolünü anlamanın, ancak bir iktidarın meşruluk kriterlerinin tarihsel bir süreç içerisinde, çatışmacı ve uzlaşmacı sosyoloji teorilerinin ışığı altında incelenerek mümkün olabileceği ortaya konulmak istenmiştir.

Siyasal iktidarların meşrulaşmasında sembollerin rolü adlı bu tezimiz altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tezimizin kavramsal çerçevesinin alanı çizilmeye çalışılmış olup, konumuz ile ilgili yaklaşımlar ele alınmıştır. Semboller,

sembolizm ve siyasal sembolizm gibi konular tartışılmıştır. Meşruiyet konusu irdelenerek, tezimizle ilgili kavramsal çerçeveye daha da bir netlik kazandırılmıştır. Meşrulaştırma nedir, meşrulaştırmanın belli başlı kriterleri var mıdır, sorularının cevapları aranmıştır. Ayrıca Fransız ve Bolşevik (Rus) devrimleri kısaca ele alınarak, siyasal değişme ile sembolik değişim arasındaki ilişki incelenmiş ve bu sembollerin devrimci iktidarların meşrulaştırılmasında ne gibi roller oynadığı kısaca değerlendirilmiştir. Bu yolla ülkemizde devrimci bir dönem olan Cumhuriyet döneminde sembollerin, yeni rejimin meşrulaştırılmasında ne tür bir etkisi olacağı üzerine öngörülerde bulunulmuştur.

İkinci bölümde, Osmanlı döneminin törensel ve sembolik yapısı ele alınmıştır. Osmanlı döneminin incelenmesi, devrimci dönem dediğimiz cumhuriyet döneminde meydana gelen törensel ve sembolik yapılarda meydana gelen değişmelerin daha iyi anlaşılması amacıyla yöneliktir.

Üçüncü bölümde, farklı dönem iktidarlarının meşruluk prensiplerini analiz etmek için ülkemizdeki siyasi elit ile siyasal ve sosyal değişme dönemleri incelenmiştir. Yakın tarihimizde meydana gelen önemli siyasal ve sosyal değişimlere bağlı olarak, Türk siyasal eliti ve tarihi üç farklı döneme ayrılmıştır. Bunlar; Devrim (1923-1944), Dengeleme (1945- 1979) ve Gerilim ve Arayış (1980-1994) dönemleri olarak sınıflandırılmıştır. Dönemlerin siyasal politikaları ve elit yapıları birbirleriyle karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma ile yine aynı şekilde sembolik değişim ile siyasal değişim arasındaki ilişkiler hakkında bazı teorik öngörüler oluşturulmak istenmiştir.

Dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerde ise Cumhuriyet dönemi ve sonrası törensel ve sembolik yapılar incelenmiştir. Devrim, Dengeleme ve Gerilim ve Arayış dönemlerinin törensel ve sembolik yapıları ayrı ayrı ele alınmıştır. Önce bu dönemlere ilişkin gazete verileri objektif bir biçimde ele alınarak, bu törenler ve sembollerin basın tarafından nasıl görüldükleri değerlendirilmiştir. Ve daha sonra gazetelerin subjektif içerikleri incelenerek, bu törensel ve sembolik yapılar ile ilgili olarak farklı siyasal grupların yaklaşımları analiz edilmiştir.

Dördüncü bölümde, Devrim Dönemi törensel ve sembolik yapı detaylı bir biçimde incelenmiştir. Bu dönemdeki incelemede, farklı kaynaklardan konunun aydınlatılması için yararlanılmış, fakat veriler daha çok, dönemin önemli gazeteleri olan Hakimiyeti Milliye ve Cumhuriyet gazetelerinden elde edilmiştir. Bu dönemin bir devrim dönemi olması hasebiyle, ayrıca kişilik kültü meselesi bu bölümde ele alınmış ve tartışılmıştır. Kişilik kültürünün oluşumuna etki eden faktörler sosyal ve tarihi şartlarda aranmış, bir meşrulaştırma modu olarak kişilik kültürünün etkinliği tartışılmıştır.

Beşinci bölümde, Dengeleme Dönemine ait törensel ve sembolik yapı incelenmiştir. Bu incelemede Cumhuriyet ve Milliyet gazeteleri temel referans noktalarını içermiştir. Devrim sonrası bir dönem olan bu devirde, kişilik kültürünün bir meşrulaştırma modu olarak nasıl bir biçim kazandığı ve kullanıldığı da incelenmiştir.

Altıncı bölümde, Gerilim ve Arayış Döneminin törensel ve sembolik yapısı ele alınmıştır. Cumhuriyet, Milliyet ve Milli Gazete gibi üç önemli farklı siyasal görüşü yansıtan gazete verileri ana referans olarak kullanılmıştır. Farklı grupların törensel ve sembolik yapıya bakış açıları ele alınmış ve bunları nasıl yorumladıkları, kendi fikirlerinin bir meşrulaştırma aracı olarak kullanıp kullanmadıkları gibi konular aydınlatılmaya çalışılmıştır. Yine kişilik kültürü ile ilgili değerlendirmelere bu bölümde de yer verilmiştir.

Sonuç ve öneriler kısmında ise hipotezlerimiz test edilmeye çalışılmıştır. Siyasal değişim ile törensel ve sembolik değişim arasındaki ilişkiler ortaya konularak, siyasal iktidarların meşrulaştırılmasında sembollerin rolü sosyolojideki uzlaşmacı ve çatışmacı ekollerin ışığı altında bir sonuca bağlanmak istenmiştir. Ayrıca, meşrulaştırma konusuna olan katkımız ortaya konulmak istenmiştir.

Birinci Bölüm

1. SEMBOL, SEMBOLİZM, SİYASİ SEMBOLİZM VE MEŞRUIYET

Bu bölüm sembol ve siyasi sembolizm üzerine bir başlangıçtır. Öncelikli olarak üç temel kavram etrafında bir değerlendirme yapmaya ve onları tanımlamaya çalışacağız. Öyleyse sembol nedir? Sembol ile sembolize edilen şey arasındaki ilişki nedir? Siyasi olan ve siyasi sembol nedir? Siyasi sembol ile dini sembol birbirinden ayırdedilebilir mi veya aynı şey hem dini hemde siyasi olabilir mi? Semboller veya siyasi semboller temelde farklı büyüklükteki gruplar için örneğin; yerel ve bölgesel veya bir etnik grup, bir siyasi parti, devlet ve uluslararası organizasyonlar (Kızıllı haç, Kızıllı, Avrupa Topluluğu ve İslam Konferansı Teşkilatı) aynı şey midir? Bir siyasal rejimin sembollerinin sorgulanmaya bağlanması bir meşruiyet krizi olarak addedilebilir mi?

Bu sorularımıza, konuyla ilgili bazı yazarların yaklaşımlarından yola çıkarak cevap bulmaya çalışacağız. Konumuza önce sosyoloji teorileri arasında önemli bir yer tutan ve uzlaşmacı model olarak tanımlanan akımın yaklaşımlarıyla başlayacağız. Aynı zamanda "theories of consensus" diye bilinen bu yaklaşım bize, sembollerin, toplumsal bütünleştirme ve birlikteliği pekiştirmede oynayacağı fonksiyonlar hakkında bilgi verecektir. Daha sonra ise, sosyolojide çatışmacı model olan ve "theories of conflict" diye bilinen akımın temsilcilerinin görüşlerine geçeceğiz. Bu akım, sembollerin her zaman uzlaştırıcı ve bütünleştirici bir fonksiyonunun olamayacağını, hatta sembollerin yeni çatışmaların kaynağı ve nedeni olabileceğini savunur.

1. 1. Sembol

Bilindiği üzere insan denen varlık yapıldığı toplum içinde zamanla sembolik sistemler (veya diller) oluşturur ki bu sembolik sistemler inançları ve değerleri yansıtır veya onları pekiştirir. "İnsan iletişiminin temelinde semboller vardır.

Fert, geleneksel jestler ve anlamlý semboller vasýtasýyla, toplum içindeki hayat tarzýný öðrenir”(Çevik, 1994: 151). Ýþaretlerden farklı olan semboller (onlarýn tam tersine) dilsel ve düþünsel olarak sýnýrsýz yorumlamalara açýktýr. Örneðin, bir þparet, anlam bakýmýndan bir sýnýrlýlýk ve yalnızca bir durumu ifade ederken, bir sembol farklı manalara gelebilir ve hemen hemen dolaylý bir temsili ifade edebilir. Bunu daha açýk ve örneklerle ifade edecek olursak, bir þparet, bir iþe baþlamak için bir araç veya bir iþte nasýl davranýlması gerektiðini ifade eden bir þeydir. Örneðin, trafik lambası bir þparettir ve sürücülerin nasýl davranması ve ne yapması gerektiðini belirtir. Öbür taraftan sembol ise, bir düþüncenin ürünüdür. Birçok yoðunluða sahip olan bir fenomen olup, kendisini çok deðipik olarak; dilsel figürler, dinsel törenler ve nezaket biçimleri þeklinde gösterebilir. Bu baðlamda semboller, objelerin kavramlaþtırýlması için araçlardýr.

Sembol veya sembolizmin etkisi, neyi ne kadar sembolize ve temsil ettiðinde yatmaktadır. Mesela, Amerika Birleþik Devletleri bir yýrtıcı kuþ türü olan atmaca ile temsil edilir. Güçlü bir kuþ olan atmaca ile Amerikan toplumunda güçlü bir toplum olduðu vurgulanýr.

Avrupa Topluluðunun oniki yýldýzýndan oluþan bayraðý ise farklı büyüklükte ve farklı kültürlerden oluþan bu devletler topluluðunun eþitliðini sembolize eder. Yine Ýngilizlerin milli sembolü olan Ýngiliz Aslan'ý, güç'ü temsil eder. Bu sebeble, önemli sosyal deðerler ve inançlar sembollerle ifade edilebilir ve dikkatleri üzerlerine çekerek sosyal kurumları destekleyebilirler. “Semboller ve onlarýn sistemleri þparet ve onlarýn anlamlarýndan müteþekkildir. Semboller duygu ve deðerleri açýklar ve onları harekete geçirir” (Warner, 1961: 7). Bunu bir başka þekilde ifade edecek olursak, her sosyal sistem, ortak bir sembolik sistem oluþturarak, ferdî ilþkilerin, düþünce, davranýþ ve sosyal normlarýn belirginleþmesini saðlar.

Sembol kelimesi farklı bilim dallarýnda farklı mana ve maksatlarla kullanılmaktadır. Sosyoloji ve Sosyal Antropolojide semboller ile ilgili ilk çalıþmalar genelde insanların kendi sembollerini nasýl yorumladıkları üzerinde

odaklanmıyptır. Bir başka ifadeyle bu çalışmalar daha çok sembollerin halk düzeyinde anlamları ve bunların ahlakı ve dini boyutlarının toplumsal hayatta ve dini inanışlar üzerindeki fonksiyonlarıyla ilgili olmuştur. Özellikle ilk Antropoloji çalışmalarının birodu bu yönde bir ağırlık ve eğilim göstermiştir. Bu gün ise, sembollerle ilgili çalışmalar sadece sembollerin anlamlarında değil, aynı zamanda onların fonksiyon ve etkileri üzerinde yoğunlaşmış durumdadır. Çünkü, bugün semboller sosyal organizasyon ve iletişim süreçlerinde birer temel de olarak bilinirler. Berdyayev'in ifadesiyle "hayatın anlamı, önemi ve değeri, sembollerin arkasındaki gizemle belirlenir. Bu ise rasyonalize edilemez bir sonsuzluk olup ancak sembollerle ifade ve temsil edilebilir" (Baldock, 1990 : 1).

Her ne kadar semboller çok niteli ve karmaşık sosyo-kültürel fenomenler ise de, genelde her hangi bir nesne sembolize edilebilir. Burada dil'in sınıflandırma fonksiyonu büyük bir önem azreder. Çünkü toplumlar dil sayesinde kendi çevreleri için önemli olan nesnelere isimlendirerek, kendi hayatları için en önemli olanları daha da derinliğine ele alır ve ipler. Bu anlamıyla dil de bir sembol sistemi olarak insanın kendi dünyasının algılamasını mümkün kılmaktadır. Fakat burada şunu da ifade edelim ki her medeniyetin ve kültürün bir bilgi sınırı vardır. Ayrıca her medeniyetin ve kültürün algılaması, reaksiyonu ve fikirleri farklıdır ve farklı olabilir. Meselâ, ortaad insanı için sembol olan bir şey, bugünkü modern insan için bir anlam ifade etmeyebilir ve ona bir ağrışımda bulunmayabilir. Aynı zamanda her sembol bir buluşma noktasıdır.

Sembol, birbirinin zıddı olan maddi ve manevi değerlerin potansiyel olarak birleştiği bir buluşma merkezi olabilir. Bu bağlamda bir davranış, fikir, olay, kişi, nesne ve slogan sembolize edilebilir. Bu sembolik anlam, toplumlarda kendisini farklı türlerde veya biçimlerde ortaya koyabilir. Bu sembolleşmeler, toplum içinde ve toplumlararasında bütünleştirici olabileceği gibi çatışmalar da ykarabilir.

1. 2. Sembolizm

Sembolizm, bir düþünce ya da varlýðý kendisi dýþýnda bir iþaretle niteliyerek yapýlan anlatýmdýr. “Sembolizmin iki genel prensibi vardýr. Birincisi, bir iþaret veya nesnenin bir baþka yerdýþýlýðý temsil için kullanýmýdýr. Diðeri ise, tek bir sembolün mürekkep bir sistemin bütünü simgelemesidir” (Encyclopedia of Sociology, 1989: 386).

Ýnsanlarýn semboller aracýlýðýyla kurduklarý sosyal iletiþimi detaylý bir biçimde inceleyenler ‘sembolik etkileþimciler’ olarak tanýnan gruptur. Grubun en önde gelen ismi G. H. Mead’tir. Bu grubun ortak fikir noktasý; insanların algýlarýnýn yalnýz dýþ etkenlerin sonucunda deðil, ayný zamanda bir simgeleþtirme süreci sonucunda ortaya çýktýðý yönündedir.

Sembolizm ile ilgili bu çalıþmada, biz daha çok sembollerin fonksiyonlarý üzerinde odaklanacaðýz ve teorik açıdan konuyu daha iyi anlamak için "uzlaþmacý model" teorilerinin açıklamalarına geçeceðiz. Çünkü biz sembollerin anlamýndan ziyade, onların etkilerinin ve fonksiyonlarýnýn üzerinde yoðunlanmanın daha doðru bir yaklaþým olacaðý kanaatini taþımaktayız. Bu konu da ise, Durkheim (1858-1917) ve ondan etkilenen yazarlarýn çalıþmalarýyla konumuza girmeye çalıþacaðýz.

Durkheim sembollerin önemini þöyle ifade eder: "Sembollerden yoksun olan sosyal duyarlılık veya birlik, tehlikeli ve güvensizlik halindedir. Sosyal gruplarýn varlýðý üyeleri tarafýndan ortak olarak paylaşılan belirli deðerlere baðlıdır. Bu deðerler ise sosyal duyarlılýðın ve birlikteliðin objeleridir” (Durkheim, 1917: 231). Bu anlamda Durkheim'e göre sembollerin sosyal fonksiyonu, sadece neyin sembolize edildiði ve sembolize edilenin önemi hakkýnda olmayıp; ayný zamanda onların duygusal bir etki, çadırþým ve eylem saðlamalarýdır ki bu sosyal grubun varlýðý için çok önemlidir.

Toplumlarýn evrimi konusunda çalıþtıktan sonra Durkheim þöyle bir sonuç çýkarýr: "Üyelerinin kiplik ve birliðinin olupması için onlarý düzenli ve belli aralýklarla bir araya getirmeyen ve ortak deðerleri ve sosyal duyarlılýðý

güçlendirmeyen hiç bir toplum yoktur" (Durkheim, 1917: 427). Bu sebebledir ki önemli olan bir şey, bir bakıma sembolize edilebilir. Bu ise, insanların yapadıkları cemiyetin değerlerinin farkında olunması, tanınması ve yapınması için olup, sosyal bakımdan çok önemlidir. Görüldüğü üzere Durkheim, uzlaşmacı sosyal teorinin en önemli savunucusu olup ve bu yaklaşıma göre semboller, sosyal buurun ve birlikteliğin oluşmasında önemli bir güçtür. Çünkü ona göre; "sosyal hayat, tarihin her döneminde ve bütün yönleriyle ancak geniş bir sembolizm ile oluşturulur" (Durkheim, 1917: 231).

Durkheim'in sembolizm konusuna yaptığı önemli bir katkı da şüphesiz 'amblem'dir. "Bir toplumun kendi varlığının farkında olması için amblemler önemlidir" (Durkheim, 1917: 231). Çünkü Durkheim'e göre semboller (amblemler) grup ve toplumun oluşmasını ve bir arada olmasını sağlar. "‘Mitolojik hakikatler’ de aynı işlevi yaparlar, ancak bunlar semboller olmayıp toplumun sahip olduğu fikirlerdir" (Lukes, 1988: 491). Kısacası Durkheim, sembollerin tarihsel köklerini ve fonksiyonlarını araştırmıştır, çünkü o, sembollerin sosyal değer ve normların oluşmasında ve yapınmasında büyük bir öneme sahip olduğu inancındadır. Ayrıca onların mitolojik hakikatler taşıdıkları inancında olup, bunların toplumun oluşmasında ve ahenk içinde çalışmasında yardımcı olduğu fikrine sahiptir.

Durkheim'ın konu ile ilgili üzerinde önemle durduğu bir başka husus ise 'kutsal değerler'dir. Ona göre kutsallık, bir şeyin kendi özünde var olan veya kendisinde saklanmış şey değildir. Kutsallık, bir şeye ya da nesneye grup veya toplum tarafından sonradan atfedilmiş veya yüklenilmiş bir değerdir.

Burada biz, mitos kavramına da kısa bir açıklık getirilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Sosyal bir hadisenin kutsallaştırılmasıyla ilgili olan mitos "kelimeler ile ifade edilen bir beyan ve anlatımdır" (Kertzer, 1988: 67).

Biz bu çalışmada, mitin bir kurmaca durumuna geldiği tarihsel zamanla ilgilenmeyeceğiz. Mircea Eliade'nin da belirttiği gibi "mit deyipinden insan

davranışın için model oluşturmaları ve bu yolla hayata mana ve değer kazandırması olgusunu anlıyoruz” (Eliade, 1993:10). Eliade mitlerin fonksiyonel özelliklerinden bahsederken önemli bir noktayı da altını çizer. “Mit her zaman için bir ‘oluşum’la ilgilidir, bir şeyin yapma nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de, mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar” (Eliade, 1993: 23). Konuya bu açıdan bakıldığında, mitoslar da bir meprulandırma mekanizması olarak kullanılabilir.

Sosyal bilimlerde kuruculuk mitosları, toplumsal ilişkileri anlama açısından önemli olan unsurlardır. Çünkü “mitos bir topluluğa ortaklaşa değerleri hatırlatıcı rol oynayan bir öyküdür” (Mardin, 1982: 119). Hooke’nin ifadesiyle “mitosun işlevi bilgi değil eylemdir... mitosun topluluğun yapamında hayati bir işlevi vardır. Ritüelin asal bir ögesi olarak mitos, topluluğun varlığının bağımlı olduğu kopulların yaratılmasına yardımcı olur” (Hooke, 1993: 11).

Lloyd Warner, Durkheim'den etkilenerek yaptığı Yankee Bahri Çalışması'nda ise sembollerin etkinliği üzerine örnekler verir. Sembollerin, sosyal birlikteliği yeniden pekiştirme ve insanların siyasi değerleri üzerinde önemli rol oynadığı kanısına varmıştır. The Family of God (Tanrı'nın Ailesi) adlı çalışmada böyle bir iddiada bulunur:

Karmaşık toplumlar, mutlaka herkes tarafından bilinecek ve kullanılacak bir ortak öz ve anlayışa sahip olmalıdırlar. Bunun olmadığı ve oluşturulmadığı zaman, o toplumların sembolik üst yapıları ayakta kalmaz. Öyleyse toplumların genel sembol sistemlerine ihtiyacı vardır ki; bununla insanlar sadece bilmezler aynı zamanda onları hissederler (Warner, 1961: 15).

Toplumda düzen ve birlikteliğin korunması için konuya Warner bu şekilde yaklaşır: "Toplumun tümünü kuşatacak ve onlar tarafından özümsecek semboller bulmak zorundayız" (Warner, 1961: 22). Bu semboller ise Warner'a göre kutsal değerlerdir ve bir toplumun bütünleşmesinde can damarları fonksiyonunu yerine getirir. Bu kutsal değerlerin ve inançların yapmadığı

veya yaratılmadığı toplumlar ise kaosa ve çökmeye mahkumdur. Ve bunu böyle ifade eder: "İnanç gittiği ve kaybolduğu yerde iktidar (güç) da gider ve parçalanır" (Warner, 1961: 87). Çünkü ona göre inanç gücü ve inanç, bir sistemin işleminde önemlidir. "Bir sistemin iyi işleyip işlememesi o sisteme olan inanç gücüyle doğru orantılıdır" (Warner, 1961: 87).

Uzlaşmacı teori, iddialarını bugün "non-zero sum" (ya hep - ya hiç olmayan) olarak bilinen güç (iktidar) kavramından alır. Bu kavram Talcott Parsons tarafından savunulmuş ve yeniden düzenlenmiştir ki onun bu teorisi uzun süre Amerikan sosyolojisinde etkin olmuştur. Sosyolojide 'oyun teorisi' olarak adlandırılan ve sosyal etkileşimlerin analizinde kullanılan bu yaklaşıma göre; "Dünyamız, birinin kazanıp diğerinin kaybettiği basit bir rekabet yeri değildir. Herkes kaybedebilir veya herkes şüpheli olarak kazanabilir. Bu sebeple rekabet ile işbirliği toplumsal hayatın belirli bir yönüdür" (Encyclopedia of Sociology, 1983: 142-143).

Parsons'a göre iktidar "genelleştirilmiş bir kapasite olup bir ortak organizasyon sisteminin üniteleri arasında sorumlulukları kaynaştırıcı amaca hizmet eder ve bu sorumluluklar ortak amaçları göz önüne alarak mevruluk kazanır. Ortak amaçlar ise, ortak değerler sistemidir ki bunlar ana hedefleri tayin eder ve toplumdaki çoğunluğun eylemlerini yönetir" (Giddens, 1968: 259). Para ile iktidar arasında bir benzetme yapan Parsons buradan şu sonucu çıkarır: "Ortak anlaşmaların gereği olarak nasıl paranın bir değeri var ve standard bir alıp verip birimi olarak kullanılıyorsa, iktidar da böyledir. İktidar para gibi toplum üyelerinin anlaşarak ortak amaçları gerçekleştirmek ve kolaylaştırmak için kullanılan yasal liderlik pozisyonudur" (Giddens, 1968: 260). Bunlara ilaveten Parsons 'iktidar deflasyon'u kavramından bahseder. Ekonomik deflasyonların olduğu gibi iktidar deflasyonu da olabilir. Bu ise ancak "siyasi iktidar kurumlarında ileri derecede bir güvensizlik görülme başladığında"(Giddens, 1968) olur. Buna rağmen Parsons'un düşüncesine göre "gayri mevru bir iktidardan bahsedilemez" (Giddens, 1968: 260). Kısacası Parsons'a göre iktidar

zorunlu bir mepruluktur; çünkü o bir anlaymadan doğmaktadır ve ortak amaçların gerçekteştirilmesinin bir sonucudur.

Parsons'cý değer teorisinin zayıf yönlerinden birisi þüphesiz, bu teorinin, iktidarı elinde bulunduranların kendi çýkarları doğrultusunda hareket edebilecekleri ve toplumun diğer kesimlerinin çýkarlarını korumama ihtimalleri üzerinde yeterince durmamasıdır. Bu zayıflık, aynı þekilde Durkheim'in yaklaşımlarında da kendisini gösterir. Örneđin, Durkheim, yeni sembollerin ortaya çýkarılışından ve bu sembollerin arkasındaki olası güçlerden veya çýkar gruplarından yeterince bahsetmez. Durkheim'in teorisi sembol ve törenlerin önemi hakkında bir yol göstericilik yapsa da, onun teorisinin siyasi değişimler konusunda sınırlılıkları vardır. Çünkü geleneksel Durkheim'ci yaklaşımlar siyasi değişmelerde sembol, tören ve ayinlerin rolü konusunda pek dikkate değer öneriler sunmamışlardır.

Þimdi ise 'çatışmacı teoriler'in sembolizm konusundaki yaklaşımlarına değineceğiz. Bu akım ise iddiasını "zero-sum" (ya hep- ya hiç) formülü üzerine inşa eder. Bu modele göre "toplumsal hayat, potansiyel olarak çatışma ve zıtlık üzerine kuruludur" (Encyclopedia of Sociology, 1983: 62). Bugün bu teori Parsons'cý yaklaşıma bir eleştiri modeli olarak varlığını sürdürmektedir. Bu teoriye göre sosyal hayatta çatışmaların da bir önemi ve anlamı vardır. Abner Cohen, *Ýki Yönlü Ýnsan* adlı çalışmasında semboller ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmede þöyle der:

Ýnsan sembol yaratmak ve sembolik aktivitelerle uğraşmak zorundadır. Ancak bireysel yaratıcılık sınırlıdır ve bu sebeble insanlar genelde bağlı oldukları grupların ve toplumların sundukları sembol ve sembolik aktivitelere mahkumdurlar. Gruplar ise, bu sembollerini sadece manipüle etmekle kalmazlar; aynı zamanda bireylerin bu sembellere olan ihtiyacını doğunlaştırmaya çalışırlar (Cohen, 1974: 14).

Bu nokta unutulmamalıdır ki, her yerde bazı gruplar temel organizasyon problemlerini çözmek için değerleri, normları, mitolojileri, ayin ve törenleri kendi

kültürel ve ideolojik bakıþ açýlarýný dođrulayýcý ve onlarý haklý çýkaracak bir þekilde kullanabilirler. Bu sembolik üniteler birbirini bir ideoloji ve dünya görüþü çerçevesinde destekleyebilir, çünkü sembollerin meþrulaþma sürecinde ve siyasetin sembolik boyutunda önemlidir. Bu sebeplerden dolayı Cohen kültürü, insanların birbirlerini manipüle etmek için kullandýđý ortak bir kaynak olarak görür. Bu yaklaþýmý kendisi þu ifadesinde açıkça belirtir. “Her yerde siyasi insan aynı zamanda sembolistçidir ve insan iki yönlüdür. Ýnsanın bu iki yönü arasındaki iliþki analizi sosyoloji ve siyaset bilimi ile ilgili bir çok probleme anahtar vazifesi görür” (Cohen, 1974: 137).

Ýnformel gruplar arasındaki iktidar ve siyasi sembol iliþkilerini ilk defa bir öncü olarak inceleyen Max Gluckman, Güney-Dođu Afrika'da yaptýđý incelemesinde, sembollerin fonksiyonunu araþtırýr. Burada yaptýđý çalıþmada þu sonucu vurgular: "Semboller, ayinler ve törenler sadece toplumsal bütünlüdü, toplumun ortak deđerlerini ve sosyal duyarlılýđý pekiþtirmezler ve onlar aynı zamanda sosyal kuralların çatýþmasına ve kavgasına da gerçek anlamda kaynak tepkil ederler" (Gluckman, 1963: 125-126).¹ Orvar Lofgren, *Ýsveç'de Kültürün Millileþtirilmesi* adlý yazýsýnda þöyle bir deđerlendirmede bulunur:

Milli kültür bir savaþ alanýdır. Bu alanda farklı çýkar grupları milli birlik veya milli miras gibi kavramları hegemonya mücadelesinde kullanýrlar. Siyasi çalkantýların yođun olduđu 1920 ve 1930'larda millilik sloganý siyasi arenada sađ ve sol gruplar arasında kullanılan en önemli araç olmuþtur. Muhafazakarlar, sosyal demokratların vatansever olmadýđýný ve milli gelenek ve milli mirasý yýkmak için çalıþtıklarını savunmuþlardýr. Sosyal demokratlar ise kendilerini toplumun gerçek temsilcileri olarak sunmuþlardýr (Lofgren, 1989: 19).

Uzlaþmacý model ve genel olarak da Parsons'cu yaklaþým, çatýþmacý model taraftarý yazarlar tarafından ciddi eleþtirilere maruz kalmýþtır. Özellikle R. Dahrendorf, *Toplum Teorileri Makaleleri* adlý eserinde, uzlaþmacý veya dengeli model teorilerinin ciddi bir kritik ve eleþtirisini yapar. Ona göre bu teoriler,

¹ Gluckman bu çalıþmasýnda ayin ile tören arasında bir ayırým yapar. Ayinleri mistik-dinî sembolik davranýþlar için kullanırken, dinî olmayan laik kutlama biçimlerini ise tören kavramını kullanarak açıklamaya çalıþır. Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Gluckman, Max., “Order and Rebellion in Tribal Africa”, Cohen & West Ltd, UK, 1963.

oldukça soyut ve formel olup somut tarihsel tecrübelerden yoksundur; örneğin, uzlaşmacı teoriler devrimleri veya iktidarın kullanımını sınırladığı anda oluşan çatışmaları açıklamak ve anlamaktan uzaktır. Çünkü ona göre;

İktidar ve karşı iktidar arasındaki diyalektik, bir toplumdaki değişimin yönünü ve oranını belirler. Bir siyasi durum, iktidar ile karşı güç arasındaki karşı koyma durumu olarak tanımlanabilir ve bu her ikisinde sosyal olarak yapılandırılır. İktidarda olanlar sahip oldukları pozisyonun gereği belli çıkarlar gözetirler ve bu çıkarlar dolayısıyla da toplumdaki bazı gruplar onlarla ilişki halindedir (Dahrendorf, 1968: 139).

Bu açıklamalar ve eleştirilerden sonra, Dahrendorf uzlaşmacı veya dengeli teorilere ayrıca şu sorulara yönelir. “Örneğin, eğer bir kimse genel irade ile aynı fikirde olmazsa ne olur? Eğer bir kimse bir şeyi daha iyi yapma fikrini elde eder ve onun için destek alırsa ne olur? Her şeyin ötesinde eğer iktidarı elinde bulunduranlar desteklerini kaybetmeye başlar ve iflas etmiş politikalarında ısrar ederlerse ne olur?” (Dahrendorf, 1968:147). Bu sorulardan sonra uzlaşılmaya teorilerin yanıtını da kendisi verir ve bu teorilerin böyle bir cevap vereceğini belirtir. “Ya güç kullanımıyla iktidar ayakta kalacaktır ya da güç kullanılmıyorsa, genel irade olan iktidar, kredisini kaybedecektir” (Dahrendorf, 1968: 148). Bu durum veya böyle bir yaklaşım ise Dahrendorf'a göre "yapıyan ve değişen bir toplumda bireysel özgürlüğe karşı kullanılan öldürücü ve ortadan kaldırmaya bir silahtır" (Dahrendorf, 1968: 148). Bireysel özgürlüğün korunması ve despotizmi önlemenin yolu ona göre kurumların fonksiyonundan geçmektedir.

Kurumların amacı toplumsal bütünlükten ziyade insanların diğer insanların yapacağı kötülüklerden ve zarardan korunmak olmalıdır. Müesseseler öyle kurulmalıdır ki değişime ve muhalefet ve iktidar arasında bir etkileşime imkan sağlayabilmelidir. Parlamentolar, seçimler ve diğer geleneksel demokratik siyasal mekanizmalar çatışmalara müsaade etmeli ve bu mekanizmalar iktidar mekanizmasını kontrol edecek bir şekilde düzenlenmelidirler. Bu mekanizmalar toplumsal bütünlük altında iktidarın gizli güçler tarafından kamufle edilmesini önlemelidir ve modern toplum yapısının bir gereği olarak gerektiğinde değişime izin verebilmelidir (Dahrendorf, 1968: 149).

Tartýþma þu ana kadar iki karþýt teori üzerinde yoðunlaşmýþtır. Uzlaşmacý ya da dengeci model, toplumun ortak semboller ve inançlarla ayakta kalacađyna inanýr ve bu bađlamda eđer iktidar, gücünü toplumun ortak deđerlerinden alýyor ise, bu iktidar meþrudur. Çatýþmacý model ise, sosyal düzeni, bir mücadelenin sonucu olarak görür ve bu mücadelede iktidary elinde bulunduranlaryn belli çýkarlary temsil edebileceđini savunur. Bundan dolayý böyle bir meþrulaşmanın veya meþruluđun her zaman sorgulanabileceđini iddia eder. Ve bu nedenle de bu ekol, uzlaşmacý modellerin hem yapýsal krizleri hem de baþarýlý devrimleri açýklamada yetersiz kaldýklarýný iddia eder.

Ýktidar ile semboller arasýndaki iliþkiyi analiz etmek ve onu yeniden deđerlendirmek için sanýryz her iki teoriden de yararlanmak gerekiyor. Bir yazarýn deyimiyle "toplumsal bir eylem, sosyal etkileşim bakýmýndan sosyolojik olarak sadece teknik ve ekonomik biçimlerle formüle edilemez. Çünkü herþeyden önce ekonomik açıdan insan davranýşýnýn sýnyrlýlýklarýný aþmak gerekir.

Kollektif eylemi anlamada anahtar, her þeyden önce karþýlýklý sembolik yaptýrymlaryn varlýđında yatmaktadır. Bu karþýlýklý iletişimin bir yönüdür ve sosyal bir varlýk olarak bu bizler için dođal ve normaldir" (Barnes, 1992: 263). Alessandro Pizzorno'da politikayý bir aidiyetlik (bađlýlyk) teorisi olarak deđerlendirir ve konuya þöyle açýklýk getirmeye çalyþýr:

Politika mücadelesi içinde olanlar, mücadelede farklı metotlary kullansalar da amaç olarak ortak bir kimliđin tanýnması veya elde edilmesi için uđraş verirlir. Ýþte araştýrmacı, bu ortak kimliđin ne olduđunu keşfetmeli ve onu tanımlamalýdır. Bu bir arkadaş grubu, parti, milli bir cemiyet veya globaleşmeyi hedef alan bir ortaklýk olabilir ve millilik bađlamýnýn ve þimdiki durumun üzerinde olabilir. Bunlardan biz aidiyetlik tipolojileri oluşturabiliriz ve sonuçta tarihsel tanımlamalar yapabiliriz (Pizzorno, 1990: 328).

Pizzorno'ya göre 'sosyal düzen' "toplumdaki kimliklerin düzenli bir ađ halinde birbirine bađlanmýş bir durum halidir" (Pizzorno, 1991: 222). Kýsacasý Pizzorno, sosyal düzenin köklerini kimliklerin karþýlýklý olarak birbirlerini tanıma

sürecinde arar ve sosyal düzenin devlet baskısıyla, ekonomik ve salt değerlerle olupamayacağı kanısındadır. O, sağlam bir sosyal düzenin ancak ve ancak iyi eğitilmiş ciddi bireylerin yetiştirilmesiyle mümkün olabileceğini savunur.

1. 3. Siyasî Sembolizm

Semboller grup veya topluluk hayatının ortak tasarımlarıdır. Semboller bireyi yönlendirir, ona karışık ve belirsiz siyasal dünyayı anlamlandırmada yardımcı olur. Yktidar elitleri sembollerin manipülasyonu yoluyla kitlelere kendi yorumlarını empose ederek bu yolla bir mepruiyet mücadelesi verirler. Biz siyasî sembolizm kavramı ile daha çok, sosyal ve siyasî kimlikleri belirleyen veya onayan sembolik yapıyı kastetmekteyiz. Örneğin, millî marşlar, bayraklar, kuruluş törenleri gibi unsurlar siyasi sembolizm çerçevesinde ele alınıp incelenebilir.

Bunu hemen belirtelim ki, siyasî sembolizm bütün toplumlarda (mepruiyetçi, komünist, kapitalist ve milliyetçi) var olan bir fenomendir ve sembollerin bireyler veya toplum üzerinde büraktıkları etkiler cemiyetlerin hayatında oldukça önemlidir. “Siyasal güçler, güçlü semboller ile özdeşleşerek ve bunları törensel eylemler biçiminde kullanarak popüler yasallaşma mücadelesi verirler. Bu durum uluslararası hareketler, milli devletler, siyasal partiler ve hatta yerel siyasi fraksiyonlar gibi siyasal düzlemin hemen hemen her seviyesinde vardır” (Kertzer, 1988: 43).

Bilindiği üzere geçmiş hatıralar ve geleceğe yönelik hayaller veya beklentiler çepitli gruplar tarafından şimdiki toplumsal hayatı organize etmek için kullanılırlar. Örneğin, Karl Marx'ın *Komünist Manifesto*'sunda da ifade ettiği; Burjuva toplumunda geçmiş, şimdiki an üzerinde baskındır. Komünist toplumda ise şimdiki zaman geçmiş üzerinde baskındır tezi, Sovyet devrimcilerinin en meşhur sloganı haline gelmiştir. Öyleki, bu amaca yönelik olarak, devlet hegemonyasının sağlaması için yeni siyasal semboller ve törenler yaratılmıştır ve bunlar kendilerini kitlesel gösteriler şeklinde; 1 Mayıs, Askeri Geçit Resimleri vb. törenlerin de ifade etmiştir. Bunlar ve benzeri başka törensel yapılanmalar doğu-

avrupa ülkeleri olan Macaristan, Çekoslavakya, Polonya, Doğu Almanya, Yugoslavya, Bulgaristan ve Romanya gibi ülkelerde de komünizmin çöküşüne kadar kutlanmış ve kullanılmıştır. Bu ülkelerin milli tarihleri komünizmin ideologları tarafından sosyalist bir içerikle tekrar yazılmış, devrimci pozitivist yorumlamalarla topluma benimsetilmeye çalışılmıştır. Bu yolla, yönetici sınıfın ideolojileri ve fikirleri tüm toplumu idare edici fikirlere dönüştürülerek, yeni rejimin ideolojik açıdan onaylatılmasına imkan tanınmıştır. Bu metot, elbetteki yalnızca komünist sistem ve devletlere özgü bir şey değildir. Milliyetçi ve meprutiyetçi ideolojiler de tarihi kullanmışlar ve semboller icat etmişlerdir. Eric Hobsbawm'ın ifadesiyle:

Bir millet geçmiş olmasının olup bakımından tezatlar içerir. Bir milleti millet yapan mazidir ve bir milleti diğer milletler karşısında kabul ettiren şey yine mazidir. Tarihçiler ise bunu üretendir. Maalesef milliyetçilerin istediği akademik tarihçilerin yazdığı tarih değildir. Onlar ideolojilerinin istediği ve gerektirdiği tarihi isterler ki; bu ise gerçek olmayan bir mitolojidir (Hobsbawm, 1992: 7).

Bilindiği üzere, millet ve milliyetçilik fikirleri Fransız devriminin bir ürünü olup dönemin krallık rejimlerinin mepruluşuna büyük bir tehdit oluşturmuştur. Bu durum krallık rejimlerini zorunlu olarak yeni ideolojik destek arayışlarına sürüklemiştir. Yktidarlarının güçlendirmek veya gelen tehditleri kısmî de olsa durdurmak için, bu krallık rejimlerinin bir çoğu yeni semboller aramak ve oluşturmak zorunda kalmıştır. İşte bu durumu ve yeni sembollerin oluşumunu 'gelenek icad etme' olarak tanımlayan Hobsbawm şu şekilde izah eder:

Yicad edilen gelenek bir pratikler seti olup, tanzim edilebilen, açık veya kapalı bir biçimde kabul edilebilen ve sembolik yapıda olan kurallar olup, tekrarlama yoluyla davranışlar üzerinde belirli değerler ve normlar oluşturmak veya empoze etmek isterler ve bu ise otomatik olarak geçmişle bir devamlılık ve bağ arzeder. Devrimler ve devrimci hareketler ise tam tersine geçmişle olan bağ kırı ve kendine özgün bir mazi oluşturur ve bu geçmiş veya yeni oluşturulan mazi, belirli bir tarihle bağlatılabilir, örneğin, 1789 (Hobsbawm, 1989: 1-2).

Hobsbawm çalybmasyňyn sonunda þöyle bir sonuca varýr. "Bütün icat edilen gelenekler mümkin olduñunca ve genelde, tarihi eylemleri bir meþrulaþma aracy ve yine onu grup bütünlüðünü oluþturmak için bir çimento olarak kullanýr. Hatta devrimci hareketler dahi icatlarýny 'halk'ýn geçmiþi' adý altýnda referans olarak kullanýrlar" (Hobsbawm, 1989: 12-13).

Bu noktalar bize semboller ve ideolojiler arasýnda aýyk bir iliþki olduñunu göstermektedir. "Ayin ve törenler, sembollerden inþa edilerek belli bir dünya görüþünün yapılandýrýlmasýny içerir ve amaçlar" (Kertzer, 1988: 40).

Gerçekten ideolojik düþünceler de genelde baþka sistemlerden ödünç semboller alabilir ve bu semboller bu düþüncelerin yapılandýrýlmasýnda kullanýlabilir. Bunlar çarpýtylýp empoze edilerek bir düþüncenin meþrulaþtýrýlmasýnda önemli olabilirler. Bilindiði üzere ideolojik düþünce moderniteye karþý bir reaksiyon veya cevap olarak "sosyal eþitsizliklerin oluþturduðu duygusal çatýþma ve acýlara karþý sembolik bir kurtuluþ önerir" (Bocock and Thomson, 1991: 77).

Bugün ideoloji kavramý "uyumlu ve entegre yapılardan oluþmuþ düþünceler, inançlar veya inanca dönüþtürülmüþ bir düþünce sistemi olup, insanýn hayata karþý ve toplum içindeki varlýðýny aýklamaya çalyþan ve bu baðlamda da o düþünce ve inanç doðrultusunda ve onunla uyumlu eylemde bulunmayý savunur" (Cox, 1969: 333). Bu göstermektedir ki ideolojiler de kendilerini akýlcý ve akýlcý olmayan kaynaklardan beslerler. Onlar da amblemler (birey ve grup kimliði olarak kýzýl bayrak), imajlar (soyut fikirlere örnek olarak Özgürlük Abidesi) ve heykeller (bunlar amblemler, imajlar veya baþka türlü semboller) olabildiði gibi ölmüþ bir kipinin cesedi de (Lenin, haç ve sloganlar) kullanabilirler.

Bugün kapitalist, sosyalist ve milliyetçi devletlere bakýldýðýnda onlarýn da amblemlere, sloganlara, sancaklara, vatanseverlik türkülerine, müzige ve kutlama törenlerine sahip olduklarý görülür. "Törenler, zorunlu olan þeyleri gönüllü bir hale (yapýya) dönüþtürme mekanizmalarýdyr" (Kertzer, 1988: 40). Pimdi, siyasi olan ve siyasi sembol nedir sorusuna dönersek, buna þu þekilde cevap verebiliriz.

Ýnsanlar ve olaylar da dahil olmak üzere her türlü nesne bir çeþit siyasi sembol fonksiyonu ifa edebilir. Bunlar grupların ideoloji ve durumlarına baðlı olarak siyasi olarak algılanabilir. Aynı nesne birçok sembolik fonksiyon ve anlam içerebilir. Bu bakımdan biz, siyasi sembol kavramıyla insanlar tarafından ortak olarak tanınan ve siyasi bir önem atfedilen nesnelere kastediyoruz. Bir başka ifadeyle rejimler, normlar, yapılar, kurallar, otorite, siyasi aktörler ve politikalarla ilgili semboller, siyasi semboller olarak değerlendirilebilir. Ancak burada þunu da belirtelim ki, sembollerin sosyal ve siyasal gücü, onların bireyler için yaptıkları fonksiyon ve anlama baðlıdır. Örneðin Ýngiltere’de birçok insan Kraliyet Ailesini Ýngiltere toplumunun siyasal bütünlüğünün ve sosyal uyumunun en önemli bir anahtar sembolü olarak görür. Öbür taraftan Ýngiltere’deki bazı sol gruplar krallığı ve kraliyet ailesini despotik bir kurumun sembolü olarak değerlendirir. Bu bakıþ açısı ve tartışma bizim sorumuza da aydınlatıcı bir cevap sinyali verebilir. Ve buradan siyasi sembollerin, farklı gruplar, siyasi partiler, yerel topluluklar veya etnik gruplar için farklı olduğu ve farklı anlamları içerdiği gerçeði ifade edilebilir.

Aynı þey, hem dini hem de siyasi bir sembol olabilir mi? Bunun somut bir cevabı ancak sembollerin yaratılıþ ve manipüle (çarpıtılarak kullaným) edilimleri üzerinde iyi bir araþtırma yapmakla verilir. Ancak, bazı durumlarda bir sembol hem dinî hem de siyasî olanı temsil edebilir. “Ýngiltere’de ‘Taç’ siyasal iktidarı olduğu gibi ‘dinî iktidar’ı da simgelemektedir” (Köktaş, 1997: 46). Fakat genel olarak yeni semboller sosyal, siyasal ve doðal çevrede dramatik olayların ve ana deðiþimlerin meydana geldiði ortamlarda yaratılırlar ve oluþtururlar. Özellikle devrimci deðiþmelerde yeni semboller oluþturulur; çünkü bunlar yeni rejimin mevrulamasında çok önemlidirler. Ayrıca þartlara ve durumlara baðlı olarak, eski semboller yeniden canlandırılabilir ve yeni fonksiyonlar ifa edebilirler veya yeni semboller eskilerin yerini alabilir. Bu yaklaşıma, bizim sorumuz olan, aynı þeyin hem dini hem de siyasi sembol olup olmayacağı meselesine de uygulanabilir. Örneðin, Bosnalı Sırp, Müslümanları katlettikleri halde, kendilerinin hristiyan olmaları sebebiyle müslümanlar tarafından öldürüldüklerini dünya kamuoyuna lanse etmişlerdir. Bosna’daki savaşta sırp,

hristiyanlýklarýný kullanarak diđer dindaþlarýndan ve hristiyan ýlkelerden sempati, ekonomik ve siyasal destek almaya çalyþmýþlar ve almýþlardýr. Sýrplar dini (hristiyanlýđý) bir imaj ve sembol olarak kullanarak politik amaçlarýna ulaþmak istemiþlerdir.² Örnekler daha da çođaltýlabilir ancak bunlar bize, dini semboller ile siyasal semboller arasýnda kesin bir ayýrýmýn yapýlamýyacađýný göstermektedir. Ayrýca biz, sembolik yapýnýn anlamlarýnýn dinsel ve laik düzeylerde iktidar hýrsý, kiþisel çýkar, saygýnlýk vb. gibi nedenlerden dolayı deđiþebileceđi inancýndaýýz.

Politikacılar bir ýlkenin sadece kanun ve tüzüklerle yönetilemeyeceđinin ve bir arada tutulamýyacađýnýn farkýndadýrlar. Bu sebeble biz bu çalyþmamýz da modern insanýn akýlcý, laik ve yapýcý olduđunu belirtmekten ziyade semboller, ideoloji ve iktidar arasýndaki karþýlýklý iliþkileri ele alacađýz. Çünkü bugün laikliđin kalesi olarak bilinen ve devlet ile kilisenin ayrýlýđý ilkesinden bahsedilen Fransa'da dahi devlet baþkanlarý dinsel inanç ve sembollerle iliþki kurarak iktidarlarýný güçlendirme çabalarýnda olmuþlardýr. Örneđin Fransa eski cumhurbaşkanlarýndan Mitterand, ölümünden önce her yıl Bourgogne þehrinde bulunan Solutre Kayasýný ziyaret etmiþtir. Mitolojiye göre tarih öncesi devirlerde bir çift at kendilerini bilinmeyen nedenlerden dolayı bu kayalýktan apađýya atmýþ. Mitterand'da Fransa'nýn Nazi iþgali döneminde burada gizlemiþ. Ýþte Mitterand'ýn her yıl buraya yaptýđý ziyareti bir hac vazifesi gibi deđerlendiren ve olayý siyasal bir ayin olarak gören Marc Abeles'e göre; Mitterand bu yolla "kutsal olanla yeniden iliþki kurmaya çalyþýr ve cumhuriyet rejiminin kutsal deđerleri olan vatan, millet, aile, tarih gibi deđerleri bir kez daha canlý tutmak istediđini" belirtir ve Abeles buradan þöyle bir sonuç çýkarýr. "Geleneksel toplumlarýn siyasal törenleri ile çađdaþ toplumlarýn siyasal törenleri arasýnda tür bakýmýndan bir fark yoktur" (Abeles, 1988: 398).

² Ýran-Irak ve Körfez savaþlarýnda da benzer durumlar ortaya çýkmýþtýr. Irak yönetimi, dini bir durum olan, Ýranýn þia, kendisinin ise ehli sünnet olmasýndan yola çýkarak diđer sünni devletlerden siyasal destek aramýþtýr. Irak ayný metodu Körfez Savaþýnda da kullanmýþtýr. Siyasal destek almak için Dünya Ýslam Konferansý organize eden Irak rejimi, bayrađýna "Allahu Ekber" cümlesini eklemiþtir.

Bu çalışmada sembollerin bazen bütönlöptirici ve bazen ise modern karmaşık bir toplum yapışının gereği olarak çatışmacı olacağını iddia ediyoruz. Özellikle siyasal elitin toplumun sosyal dokusunu zorla değiştirmeye çalıştığı ve onun yapışına ters düşen politikaları yürürlöde koyduğu durumlarda bu çatışmaların artacağı ve şiddetleneceği kanaatini taşıymaktayız. Peter L. Berger, *Sosyal Değişme ve Sosyologun Yeteneği* adlı makalesinde kısa da olsa Türkiye'deki aydınların rolüne ve yapışına değinir. Bu makale siyasi sembolizm konusunda bir önemlilik arzeder. Berger'e göre;

Türkiye'de aydınlar temelde iki renkten oluşmaktadır. Onlar ya Marksist ya da Kemalisttirler. Bu iki ideoloji birbirleriyle zıttırlar ancak ortak olan yönleri her ikisinin de din karşıtı, özel olarak İşlam karşıtı olmasındır. Ancak işin ilginç yönü, insanlar bu teorinin istediği yönde yönelmeyi bir bakıma reddediyorlar ve farklı yönde davranıyorlar (Berger, 1991: 76).

Biz bu çalışmamızda, sosyal ve siyasal yapı bağlamında siyasal semboller ile iktidar arasında bir ilişkinin var olduğunu hipotez olarak ortaya koyuyoruz. Ýřte biz bu ilişkiyi görmek ve hipotezimizi test etmek için, Türkiye örneğinde araştırma yapmak üzere üç dönem oluşturduk. Bu üç dönem 1923-44, 1945-79 ve 1980-94 dönemleridir.

Semboller ile iktidar arasındaki ilişkiyi görmek ve sembollerin fonksiyonunu ve değişimini anlamak için bahsedilen her dönem içerisinde Türkiye'deki devlet ve takvimsel törenleri analiz etme girişiminde bulunacağız.

Gruplar arasında çatışmalar, siyasi muhalefet, rekabet ve semboller ile iktidar arasındaki ilişkiler bu törenlerde kendisini ortaya koyabilir ve görülebilir. Bu sebeble biz çalışma planımızda, Türkiye tarihi içerisinde meydana gelen törensel ve sembolik yapılar zinciri içerisinde oluşturduk. Bu çalışmada oluşturulan üç önemli dönemlendirme, siyasal yapıda meydana gelen önemli siyasal değişimlere bağlı olarak gerçekleştirilmiştir. Ancak çalışmamız daha çok törensel biçimlerin tarihsel bağlam dahilinde ki yorumları üzerine odaklanılmıştır. Bu yapılırken, sembolik olan heykeller, amblemler, resimler, sloganlar, imajlar,

müzikler ve davranışlar da göz önünde bulundurulmuştur. Çünkü semboller iktidar mücadelesini açıklarlar ve onun önemli mekanizmalarıdır.

David Apter tarafından 'siyasal din' olarak adlandırılan semboller, ulusal özdeşleşmenin ve bu özdeşleşme sürecinin hızlandırılmasında önemlidir (Apter, 1965). Özellikle törenler ve ayinler, bilinçli veya bilinçsiz olarak bir iktidar yapısı oluşturmak için kullanılabilir. "Her yerde toplumlar - ister toplayıcı isterse modern milli devletler olsun - kendi sistemlerinin en iyi ve doğal olduğunu vurgulamaya çalışır. Ayin ve törenler yoluyla bu duygu ve düşünce açıklanır ve yenilenir" (Kertzer, 1988: 37).

Bir iktidar stratejisi olarak törenler hem pozitif hem de negatif etki yapabilir. Bir başka ifadeyle, bunlar belli dönem ve zamanlarda etkili olabilirken başka zaman ve dönemlerde faydasız, çatışmacı ve sınırlı bir fonksiyona sahip olabilir. Siyasi liderler manevi ve ahlaki bir haklılık oluşturmak, siyasal pozisyonlarının güçlendirmek ve kuvvetlendirmek için törenleri ve ayinleri kullanabilirler. Törenler ve ayinler, toplum için bir siyasal gerçeklik oluşturma yolunda bir çok siyasî figüran tarafından kullanılır.

Çalışmamızın üç tarihsel döneme bölünmesindeki amaçlardan birincisi, siyasal semboller ile iktidar arasındaki ilişkiyi (eğer varsa) görmek, ikincisi ise, iktidar ve çýkar gruplarına bağlı olarak sembollerin fonksiyonundaki değişiklikleri görmektir. Bir başka ifadeyle, sembollerin siyasal iktidarların meprulaştırılmasındaki rolünü anlamaktır. Bu üç tarihsel dönemleme, aynı zamanda bize hangi sembollerin bütünleştirici ve hangilerinin çatışmacı bir fonksiyona büründüğünü anlamamıza yardımcı olacaktır. Özel bir olay veya yeni bir siyasal durum, sembollerin üniteleri üzerinde etki yapabilir ve böylece sistemi bir yönden başka bir yöne değiştirmeye zorlayabilir. İşte sisteme etki eden iç ve dış faktörler neler olabilir? Bu faktörler araştırmamızın öbýýý altýnda, genel olarak konularımızla ilgili olan gazete meteryalleri ve diğer bilgi toplama tekniklerine dayanılarak yapılacaktır.

Çalışmamıza, her döneme (1930, 1950 ve 1980) ait, ana siyasi görüpleri yansıtan seçilmiş gazeteleri inceleyerek başlayacağız ve sonra her farklı dönemin törenlerini ve sembolik yapılarını karşılaştıracacağız. Daha sonra ise, her bir dönem birbirleriyle karşılaştırlacaktır. Aynı zamanda bu dönemlere ait devlet törenlerinin yasal çerçeveleri incelenecektir. Bu devlet törenlerinin yasal temelleri 1876 (Osmanlı Dönemi) ve 1924 Cumhuriyet dönemi anayasalar açısından incelenerek, bu törenlerin yasal çerçevelerinin olup olmadığı ve var ise, bunların kanun hükmünde kararname ile mi veya mecliste kanun ile mi yasalaştığı ortaya konulacaktır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu çalışmamızın amacı, semboller ile iktidarlar arasındaki ilişkiyi, sembollerin siyasal olarak kullanım ve fonksiyonunu Türk toplumu çerçevesinde incelemektir. Bu yolla biz, sembollerin siyasal iktidar amaçları doğrultusunda nasıl kullanıldığını ve onların negatif ve pozitif fonksiyonlarını ortaya koymaya çalışacağız. Böyle bir çalışma ile modern toplumlarda siyasal sembolizm tartışmalarına bir katkı yapılacağı ümit edilir.

Dünyamızda globalleşme hareketleri gözlemlenmekte ve semboller aracılığıyla bu global hareketler, kendilerini yeniden biçimlendirmek ve meşrulaştırmak istemektedir. Örneğin, Avrupa Topluluğu, yeni Avrupa kimliğinin oluşturulması için bir seri yeni gelenekler, kutlamalar ve takvimler icat etme yolundadır. "Avrupa Topluluğu geleneksel milliyetçi devletlerin sembollerine karşı yeni Avrupalı kimliğini oluşturmak için bir takım semboller yarattı. 1980 den beri Avrupa Pasaportu, oniki yıldızlı Avrupa Bayrağı ve hatta Beethoven'in 'Ode to Joy' marşını Avrupa Milli Marşı yapma yolunda" çalışmaları devam etmektedir (Shore and Black, 1992: 11).

Avrupa, milli devlet ve onun ideolojisi olan milliyetçiliğin Avrupanın bütünlüğüne bir tehdit olduğu kanaatinde olup, bu ideolojiyi Avrupadan atmak ve onu yeniden yapılandırmak istemektedir. Avrupa Topluluğu, icat ettiği semboller ile yeni Avrupa kimliğini oluşturmaya çalışırken, aynı zamanda Avrupanın hemen yanında Balkanlarda, Kafkasyada kimlik meselesi, nasyonalizm ve onun

sembolleri, sođuk savap sonrası oluřan belirsizlikler büyük birer problem olarak ortaya çýktý.

Türkiye'nin Avrupa Topluluđu karřýsýndaki konumu nedir? Avrupa Birliđine girmemizin ön kořullarýndan biri olarak milli sembolümüz olan ay-yýldýzly bayrađýmýzýn deđiřtirilmesini Avrupa neden önerdi? Nüfusunun %99'u Müslüman olan ülkemiz gerçekten Avrupalýn bir parçasý mıdır? Milli sembollerimiz Avrupa Birliđi'nin sembol ve prensipleriyle uyumlu mudur veya uyumlu hale getirilebilir mi? Bu sorulara bir de batýly sosyal bilimcilerin Avrupadaki sosyal kimliđi inřa etmek için kurduklarý metot olan dualist yapılandýrmaý da eklememiz gerekmektedir. Bazý Avrupalý yazarlar, yeni kimliđin yapılandýrýlmasýnda Avrupalýn karřýsýna 'onlar' olarak seçtikleri kültür ve siyasi güç olarak Ýslamy görmekteirler. Bunu bir sosyal bilimci řu bekilde deđerlendirir;

Tarih bize bazý iparetler vermektedir: Klasik zamanlarda Avrupalýlýđýn karřýty, Barbarlar, Asyatik Akýnlar ve Afrikanýn Vahřileri, Orta Çađda Avrupa, Hristiyanlyk ve Roma Ýmparatorluđu, Ýslam ise onun rakibidir. Ýkinci Dünya Savapý sonrası ve Sođuk Savap Döneminde ise Komünizm ve Sovyetler Birliđi Avrupalýlýđýn karřýty olmuřtur. Fakat Avrupalýlýđýn karřýtlyđý 'onlar'y kültürel ve siyasal açýdan en iyi biçimde Ýslam oluřturur. Özellikle Salman Rüşdü olayý, Körfez Savapý ve Fundamentalizm Avrupalýlýđýn karřýty olan 'onlar'y oluřturan en yeni karřýtlyktýr (Shore, 1993: 794).

Ülkemizdeki siyasi sembolizm üzerine yođunlařan bu çalıřmanýn, yukarıdaki sorularýn bazýlarına cevaplar aralıyacađýný ümid etmekteyiz. Ayrıca, Avrupa Topluluđu'nun sembolizm çalıřmalarýna ve en önemlisi ülkemizde yařanan meřruiyet krizlerinin nedenlerinin anlařýlması konusuna katkı sađlayacađýna inanmaktayız.

Buraya kadar olan kısymda tezimizin teorik çerçevesi ve genel yapısy hakkında bir deđerlendirme yaptýk. Bundan sonraki kısymda ise, meřrulařma meselesini tartýřacađýz ve onu yeniden deđerlendireceđiz. Çünkü meřruiyet konusu iktidar-

halk ilipkileri açýsýndan büyük bir önem tapýmaktadýr. Bir baþka ifadeyle, iktidar (güç) meþruluk kazanmak zorundadýr ve bu meþruluk iktidar ilipkileri açýsýndan önem arz etmektedir.

1. 4. Sosyolojik Açýdan Meþruiyet

Bu bölümün baþ tarafýnda siyasi semboller ile iktidarlar arasýnda sosyal ve siyasal yapý baðlamýnda bir ilipkinin var olduðunu farzettik. Bu sebeble, burada kavramsal çerçevemizi biraz daha açýklama giriþiminde bulunacaðýz.

Genel olarak her siyasal iktidar veya hükümet, yaptýðý bir iþi veya yürürlüde koyduðu bir politikayý; hem kendi toplumu hemde uluslararası toplum dediðimiz dýþ dünya karþýsýnda, bir þekilde meþrulaþtırma yoluna gider. Ýcra ettiði eyleme veya politikaya bir temel ve gerekçe bulur veya bulmaya çalyþýr. Eðer o siyasal rejim veya iktidar, yürürlüde koyduðu politikayý toplumsal bazda veya uluslararası bazda çevreye kabul ettiremez ve onu açýklayamaz ise, o siyasî rejim veya iktidar bir meþruluk problemiyle karþý karþýya kalacak demektir. Olaya bu açýdan bakýldýðýnda Türkiye'deki siyasal aydýnlarýn, özellikle devrim döneminde (1923-44), iktidarlarýný ve kurallarýný nasýl meþrulaþtırdýklarýný deðerlendireceðiz. Meþrulaþma nedir? Meþrulaþmanın belli ölçütleri var mıdır, varsa nelerdir?

1. 5. Meþruiyet ve Önemi

Püþhesiz bir iktidarýn meþruluðu, düzenin saðlanması, hedeflerin gerçekteþmesi, birlikteliðin devamý, iþbirliði ve dayanýþmanın saðlanması açýlarından önemlidir. Bir iktidarýn meþruluðu veya gayri meþruluðu üzerindeki toplumsal konsensus, toplumsal denge ve amaçlar açýsýndan hayati bir önem arz eder (Schermerhorn, 1961: 36).

Günümüzde bazı devrimler başarılı olmuştur ve bazı devrim girişimleri ise başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Örneğin, Yunanistan ve Etil'deki askeri rejimler uzun ömürlü olamamıştır.

Bir devrim girişiminin başarılı olması;

(a) yeni rejimin uluslararası platformda kabulü ve

(b) o rejimin içinde kabul edilmesine bağlıdır.

Bir başka ifadeyle, yeni bir rejim, iç ve dış mevruluk gibi bir mevrulama sorunuyla karşı karşıyadır. Bir devletin veya rejimin dış mevruluğunun kabul olmasının iparetlerinden birisi, o devletin başka devletler tarafından tanınması ve Birleşmiş Milletler'e kabul edilmesidir. Rodezya'nın tek taraflı bağımsızlık ilanı başka devletler tarafından kabul edilmemiş ve gayrimevru bir rejim olarak tanımlanmıştır. Benzer durumların örnekleri zaman zaman görülmektedir. Mesela, seçilmiş Cumhurbaşkanının askeri darbeye ip bapından uzaklaştıran Haiti hükümeti için de söz konusu olmuş ve yeni hükümet uluslararası arenada tanınmamıştır. Diğer taraftan bir rejimin, ulusal bazdaki mevruiyetinin kabulünün ipareti daha karmaşık olup, onun mevruluğunu belirlemek daha zordur.

Bazen bir hükümetin düşmesini biz, onun mevruluğunu kaybetmesi olarak söyleyebiliriz. Fakat onun mevruluğunu kaybettiğini nasıl biliyoruz? Bir hükümetin mevruluğunu kaybetmesi ile bir hükümetin çökmesi deyimleri farklı söylemler midir? Bütün çökmeler mevruluğun kaybolmasından mı kaynaklanır? Bazı rejimlerin mevru olmasa da, ayakta kalma direnci ve mücadelesi verdikleri durumlar yok mudur ve böyle bir durum oluşamaz mı? Belki de, mevrulamanın kaynakları, bir rejimin hukukiliğinden çok, onun popüler bir desteğe sahip olup olmadığı gerçeğinde yatmaktadır.

Rejimlerin yükselmeleri ve çökmeleri bir olgu ve olay olduğuna göre, bu yükseliş ve çöküşlerin nedenlerini değerlendirmek daha verimli olacaktır. Bazı rejimler manipölasyon yoluyla ayakta kalabilirler. Roma imparatorlarının sloganı: panem et circenses; "halka ekmek ver ve eğlendir, böylelikle hiç bir sorun kalmaz"

bu konuya bir örnektir. Ekmek ve eðlence belki de rejimlerin ayakta kalması için yeterli olamaz.

Eðer halk rejime sýký bir baðlýlýk duyuyor ve onunla kendini özdeþletiriyor ise, o rejim kendini daha bir güven içinde hisseder. Semboller ise bu özdeþtirmenin ve baðlýlýðýn araçlarıdır. Ne zaman ki rejimle özdeþleme yüksek bir düzeyde ise, biz buradan bu rejimin halkýn gözünde meþru olduðunu söyleyebiliriz. Fakat burada hemen þunu da belirtelim ki semboller siyasal yapıların ve politikaların meþrulaşmasına yardımcı olabilir, ancak biz onların yetersiz ve çelişkili politikaların meþruluk kazanmasına yardımcı olamayacağı kanaatindeyiz.

Felsefi problemler ne olursa olsun, yeni bir rejim, pratik bir mesele olan halkýn kendisiyle bütünleşmesi ve istekleri doðrultusunda hareket etmesi sorunuyla karþı karþıyadır. Kolonyalizm ve devrim sonrası rejimler bu noktayı çok iyi ve açık bir şekilde gösterir. Fakat baðımsızlıklarını uzun bir mücadele sonrası kazanan rejimler, baðımsızlıklarını kolay bir iç mücadele sonrası kazanan rejimlerden (örneğin, Zaire) halkla bütünleşme konusunda daha başarılı olmuşturlardır. Birçok eski koloni devletleri yeni isimler almışlar, yeni para birimleri kabullenip, yeni milli marşlar, bayraklar ve semboller oluşturmışlardır.

Meşruiyet konusunda sosyologların bir çoðu Weber'i takip ederek, meşruluðun hukuki kurallar yoluyla oluştuðu veya oluşacağı yönünde görüş belirtmişlerdir. David Beetham, bu Weberci sosyologların tanımlamalarından örnekler verir. Örneğin, S. M. Lipset siyasal bir sistemin meşruluðunu "o sistemin toplum için var olan en iyi ve uyumlu sistem olduðu inancının oluşturulması ve onu sürdürmesi" (Beetham, 1991: 9) olarak görür. Yine R. Merelman'a göre meşruluk; "halkın bir rejime atfettiði bir kalitedir. Hükümetin kapasitesinin bir sonucu olarak oluşan bu kalite, o iktidarın meşruluðunu oluşturur" (Beetham, 1991: 9). Beetham'a göre böyle tanımlar "Batý Avrupadaki komünist rejimlerin çöküşlerinin nedenlerinin halkla ilişkilerde kurulan eksiklikler veya iyi ilişkilerin kurulamayışından kaynaklandığı tarzında bir anlayış sergilediði veya

sergileyeceđi ve sistemin kendisinde yanlýþlýklarýn olduđu ve olacađý yönünde bir ifadeyi içermediđini” (Beetham, 1991: 9) belirtir. Beetham'ýn algýlamasýna göre, Weberci veya Weber'den ilhamlý böyle tanýmlamalar komünist ve baskýcý rejimlerin çöküplerini anlamakta ve açýklamada yetersizdirler. Herþeyden önce Weberci bir mepruluk yaklaþýmý “inançlar ile mepruluk arasýndaki iliþkileri yanlýþ bir biçimde temsil etmektedir ve bu tanýmlamalar mepruluđun inanç dýþýndaki yönleri üzerine pek fazla deđinmemektedirler” (Beetham, 1991: 11). Bu bađlamda, ona göre mepruluđun Weberci bir tarzda ele alýnmasý çok basit bir yaklaþýmdýr ve kabul edilmemelidir. Mepruluđun daha objektif bir ölçütü olduđunu vurgulayan Beetham'a göre:

Mepruluk kavramýný anlamadaki anahtar, her þeyden önce onun çok yönlü bir karaktere sahip olduđunun tanýnmasýnda yatmaktadır. Mepruluk üç ayrý elemente sahip veya üç farklý seviyede olup, bunlar da kalite bakýmýndan birbirlerinden farklıdýr. Ýktidar (Güç) þu ölçütler dahilinde mepru olabilir;

- i) iktidar yerleþmiþ kurallara uyum ve uygunluk azreder
- ii) bu kurallar hem yöneten hem de yönetilenler tarafýndan paylaþýlan ortak deđer ve inançlar etrafýnda dođrulanýr ve belirlenir
- iii) ve yönetilenlerin bir iktidara onaylama yoluyla yoğun bir desteğinin var olduğunun görölmesi gerekir (Beetham, 1991: 15-16).

Bu üç kriteri ve seviyeyi meprulaþmanýn objektif bir ölçütü olarak vurguladıktan sonra, Beetham mepruluđun ilk ve en temel seviyesini þöyle ifade eder:

Ýktidarýn herþeyden önce oturmuþ yerleþik kurallara göre elde edilmesi ve bu kurallara uygun olarak yürütölmesi gerekir ve bu kurallar yazýlý olmayabilir, informel anlaþmalardan olupabilir veya yazýlý kurallar þeklinde olabilir. Ve eđer iktidar bir kurallar çerçevesinde deđil de, zorla, rüþvet ve ihtilal yoluyla elde edilmipse veya ele geçirilmipse ve yahut da kurallary çöneyen ve onu aþan bir boyutta icra edilmeye baþlanýlýrsa o iktidar gayrý meprudur (Beetham, 1991: 16).

Meprulaþmanýn ikinci basamađýnda ise, bir iktidarýn sadece yasal kurallara bađlý olmasý ve ona dayanmasý tek baþýna o iktidara mepruluk kazandıramaz. “Bu kurallarýn yönetenler ile yönetilenler tarafýndan ortak bir inanç ve deđerler etrafýnda paylaþýlmasý ve onaylanmasý gerekir. Bu onaylama öyle bir deđeri

yansıtımalı ve oluřturmalı ki, iktidarý elinde bulunduranlar bir sýnyf veya grup ykarýndan ziyade, toplumun genel ykarýna hizmet ettiđini yansıtımalıdır” (Beetham, 1991: 17). Ýktidarýn mepruluđunun üçüncü kriteri veya basamađý ise, halkýn desteđinin gözle görölür bir biçimde elde edilmesidir. Örneđin “seçimle ipbařýna gelinmesi ve seçimle destek aranması iktidarýn meprulařmasına önemli katkıda bulunur” (Beetham, 1991: 18). Kısaca Beetham'a göre “bir iktidarýn mepruluđu genel olarak bu üç kriterle ölçölür” (Beetham, 1991: 19).

Mepruiyet konusu ile ilgili bu tür bir çalıřmada, otorite ve güç (iktidar) kavramları üzerinde durmanın kavramsal çerçeve açýsýndan önemli olduđu kanaatindeyiz. Bilindiđi üzere sosyologlar güç olgusuna diđer sosyal fenomenlere yaklařtıđý gibi mümkün olduđunca objektif ve nötr bir açýdan yaklařır. Bu açýdan olaya bakýldýđýnda, iktidar ilipkilerinin soyut ve izole edilmiř bir ortamda deđil de, toplumsal durumda aranması gerektiđi gerçeđi karřýmýza ykmaktadır. Ýktidar (güç) olgusunun genel olarak insan toplumunda üç katmandan oluřtuđu söylenebilir. Bunlar; insan sayýsý, sosyal organizasyon ve kaynaklar (askeri, ekonomik ve ideolojik güçler gibi) olarak deđerlendirilebilir (Schermerhorn, 1961). Püphesiz otorite kavramý da sosyal ilipkiler bađlamýnda ele alýnmalıdır. Michael Banton otorite ile güç arasındaki derece farkýný bir örnekle řu řekilde açıklar:

Bir insan düpünelim Able. Bir bařka insan Baker'a nazaran daha avantajlı bir pozisyonda olan Able, eđer Baker'ý kendi istekleri dođrultusunda zorlayarak onun emirlerine itaat etmesini istiyorsa, bu bir güçtür. Fakat Baker gönüllü olarak Able'nin emirlerine itaat ediyorsa ve Able'de bunun sebeplerini o insana açıklamýř ise, bu durum da otoriteyi gösterir (Banton, 1970: 9).

Bu açýdan olaya baktýđýmýz zaman, otorite, genel olarak řiddet ve baskýya dayanmaksýzýn gücün (yetki ve iktidarýn) kullanýmý olarak karřýmýza ykmaktadır. Bu ise otoritenin kendi haklılıđýný açıklama ve ortaya koyma gibi bir zorunluluđu ifade etmektedir. “Elinde güç'e ve yetkiye sahip olan insanlar, bunu nasýl ifa ettiklerini açıklamalıdır. Eđer, açıklamalar kabul görürse, bu güç otorite kalitesini elde etmiř olabilir” (Banton, 1970: 12).

Sosyal düzenin yapýsýný etkilemede destek görevi yapan ve merkezî bir öneme haiz olan meprulaþtırma süreci, kurumsal düzenlemelerin niçin öyle oldukları hakkýndaki sorulara cevap içermeye çalıþırlar. Siyaset biliminde hem normatif hemde empirik açıdan ele alınan güç, otorite ve mepruluk kavramlarına, biz daha çok, empirik açıdan yaklaşıcağız. Yani bir siyasal sisteme, devlete veya rejime niçin itaat edilir gibi normatif soruları sormak ve tartıþmaktan ziyade, daha çok bir siyasal sistemin halkın çoðunluðunun gözünde nasıl meprulaþtıđý konusuyla ilgileneceđiz. Bir başka ifadeyle biz meprulaþmayı bir felsefi problem olarak ele alıp incelemekten ziyade, daha çok somut açıdan deđerlendirmeye çalıþacağız.

Biz çalıþmamızda mepruluk kavramını, siyasal bir düzene olan sadakati analiz etmede bir baþlangıç noktası olarak kullanacağız ve mepruluk kavramını yeniden değerlendirmeye çalıþacağız. Bizim bu kavramı kullanıp biçimimizin birincil derecedeki amacı bir siyasal sistem içinde, siyasal değipim ve sembolizm çerçevesinde iktidarların farklı mepruluk kurallarını ve onaylama prensiplerini anlamaktır. Terimin bu anlamda kullanımının mepruluðun siyasal bir temel üzerine nasıl inşa edildiğini aydınlatma açısından da bir katkı sađlayacađý ümit edilmidir.

Bu sebeble, siyasal sembolizm, sembollerin meprulaþmadaki rolü ve (Beetham'ın kriterlerinin de ýþıđý altında) siyasi elitlerin iktidarlarını nasıl meprulaþtırdıklarıнын yollarını anlamak ve açıklamak için meprulaþma kavramına değindik. Bu yaklaşım bize aynı zamanda genel olarak zayıf meprulaþmaların ve mepruluk krizlerinin nedenlerini anlamada, özellikle de ülkemizde sık sık meydana gelen askeri ihtilallerin nedenlerinin anlaşılmasında yardımcı olacaktır. Çünkü askeri ihtilallerin oluşumunda genelde mepruluk krizleri önemli bir etken olarak görülebilir.

Birinci bölümden hatırlayacađımız gibi, iktidar (güç) kavramının politik teoriler içerisinde çok deđipik biçimlerde kavramlaþtırıldıđýný gördük. Biz ise

bu çalıpmamızda iktidar kavramını bir bireyin veya bir siyasal grubun bir eylemi yerine getirme, kararları uygulama ve onu belirleme yetisi anlamında kullanıyoruz. Bu kavramın tam ve yeterli bir tanımlamasını yapmaktan ziyade, meprulaşma kavramında olduğu gibi, iktidar kavramını da semboller ve siyasal sembolizm konusunda sağlıklı bir analiz yapabilmek için bir başlangıç noktası olarak kullandık. Bu anlamıyla iktidar kavramının da sembollerin ve sembolizmin anlaşılmasında ve analizinde bir element olduğu açıktır.

İster kabile, ister bir milli devlet veya monarşi, isterse diğer devlet biçimleri olsun, bütün toplumlarda iktidarın uygulanması, elde edilmesi ve düzenlenmesinin bir zorunluluk olduğu görülmektedir. Bir rejimin meprulaşmada izlediği gelişme biçimi ve yapılanmasında şüphesiz o toplumdaki rijidlik derecesinin de önemli bir rolü vardır. Örneğin, İngiltere ve Suudi Arabistan rejimlerinin her ikisi de monarşik rejimlerdir. Fakat bu rejimlerin esneklik ve katılık derecelerine bakıldığında bir farklılık gözlemlenebilir.

Esnek güç yapılarına sahip toplumlarda i- erklerin ayrılığı, ii- gönüllü organizasyonların oluşumuna izin verilmesi, iii- sınıf ve meslekler arasında bir hareketlilik görülür. Katı ve esnek olmayan bir güç yapılanmasına sahip toplumlarda ise, i- erklerin bir merkezde ve tek bir elinin elinde toplanması, ii- gönüllü organizasyonların yasaklanması, iii- oldukça sınırlı bir sosyal hareketlilik olduğu gözlemlenebilir (Schermerhorn, 1961: 40).

Fakat burada şunu da hemen ifade edelim ki hiç bir toplumun tamamen esnek veya tamamen rijid olduğu söylenemez. Fakat genel olarak esnek yapılanma tarzında örgütlenmiş toplumlarda devlet, çoklu merkezlerden sadece bir merkez olup sınırlı bir otonomiye sahiptir. Rijid toplumsal yapıda ise devlet gücün bütün biçimlerini kendi aksiyonunda toplamaya çalışır ve daha geniş bir otonomiye sahiptir. Bu tür bir toplumsal ve siyasal yapıda mepruluğun prensipleri monopolistik, manipülatif ve kasıtlı olabilir. İşte burada büyük ölçüde semboller ve törenler devreye sokularak mepruluk pekiştirilmek istenebilir. “Otoritenin ideolojik temelleri yeni olmasına rağmen, törenler yoluyla bir otoritenin meprulaşması yeni bir şey değildir” (Kertzer, 1988: 43). Bu

bađlamda biz iktidar kavramýný kullanarak onun popöler sembollerin deđiptirilmesi ve yönlendirilmesindeki rolünü anlamaya çalyıpacađýz. Çünkü Kertzer'in ifadesiyle:

Siyasal törenler bütün toplumlar için önemlidir ve her yerde siyasal güç ilipkileri sembolik iletişim yoluyla açýklanýr ve yeniden biçimlendirilir. Fakat bu tür siyasal törenler bazı tür siyasal yapılarla daha da bir önem kazanýrlar. Siyasal törenler tek parti iktidarlarýnýn baskýn olduđu bir çok yeni rejimde daha yaygýndýr (Kertzer, 1988: 178).

Yine bu çalyýmada mepruluk sorunu, soyut bir mepruluk anlayýbýndan ziyade, tarihsel yapı içerisinde yapılan bir mepruluk incelemesidir. Bu yaklaşıým bize, tarihsel yapı içerisindeki farklı siyasal rejimlerin ve farklı meprulama biçimlerinin bir karşılaştýrmasýný ve genel olarak da mepruiyet kavramýnýn yeniden deđerlendirilebilmesine imkan verecektir. Ve böyle bir yol ile biz, ana prensip farklılıklarýna bađlı olarak bir siyasal rejimler tiplemesi elde edebiliriz. Böyle bir metodolojik yaklaşıýmın esas amacı ise, siyasal deđipim ile semboller ve siyasal sembolizm arasındaki ilipkiyi geçerli ve anlayýlýr bir konuma oturtmaktır. Bunu genel olarak devlet ve halk törenleri örneğinde inceleyeceđiz. Çünkü bu törenler otoriter ve baskýcý rejimler için bulunmaz fırsatlar olup, iktidarlarýn mepruluđu için kullanýlabilecek en iyi platformlardýr. Bu platformları kullanarak iktidarlar, insanların kalbine ve düpüncesine kadar ulařmak isterler.

Ýpte bütün bunlardan dolayı biz, esas itibariyle, bu tür törenlerdeki semboller ve sembolizm üzerinde yođunlařacađýz. Ve burada dođrudan veya dolaylı olarak semboller ve sembolizm aracýlýđýyla, rejimlerin mepruluk arayýp aramadýđýný ve bunlarla otoritesini güçlendirmeye çalybýp çalypmadýđýný görmeye çalyıpacađýz.

Burada þunu bir kez daha ifade edelim ki, bir toplumdaki mepruluk kriterleri, o toplumun farklı tarihsel dönemlerinde değipiklikler arzedebilir ve her hangi bir toplum için geçerli olan mepruiyet kriterleri, bir başka toplum için geçerli

olmayabilir veya reddedilebilir. Farklý kavramlar, deđerler ve semboller iktidarýn meprulaþtýrýlmasýnda kullanýlabilir. Öncelikle, günümüz dünyasý, farklý sosyal ve siyasal kavramlarýn (örneđin; monarþizm, modernizm, sosyalizm, laiklik, milliyetçilik gibi) kullanýlarak yeni devlet yapýlarýnýn oluþumuna þahit olmuþtur. Bu tür kavramlarýn uygulanmasýnýn ve kullanýlmasýnýn bir sonucu olarak farklý devlet yapýlarý, siyasal deđerler ve semboller vucuda gelmiþtir. Örneđin, batý dünyasýnýn bazý monarþik rejimleri (Ýngiltere, Norveç ve Danimarka) bu yapýlarýný demokratik deđerler dođrultusunda yeniden düzenleyip, siyasal sistemlerini daha eþitlikçi bir yapıya oturturmaya çalıþmýþlardır. Diđer taraftan dünyamýzýn bazý bölgelerinde ise, radikal ve devrimci deđişmeler, örneđin, Fransa (1789) ve Rusya (1917), farklý devlet yapýlarýnýn ortaya çýkmasýna neden olmuþtur.

Fransýz Devrimi çađdaþ dünyamýzda bir çok yeni devletin oluþmasýnda ilham kaynađý olmuþtur. Fransýz Devriminin bir ürünü olan ve ortak tarih, kültür ve kader birliđini ifade eden milliyetçilik fikri bunda etkili olmuþtur. Özellikle bu devrimin sloganlarýndan olan "eþitlik, özgürlük ve kardeþlik" milli karakterlerin, deđerlerin, mitolojilerin, kahramanlarýn ve bir semboller ünitesinin oluþmasýnda ve oluþturulmasýnda önemli rol oynamýþtır.

Son iki asrýn ürünü olan kavram ve sloganlar, örneđin, radikal, fundamentalist, faþist, milliyetçi, monarþist ve benzerleri, gruplar tarafýndan birbirlerine karþý iktidar mücadelesinde kullanýlmýþtır. Yeni icad edilen bu sloganlarýn içeriksel karmaþýklýđý farklý gruplarýn sosyal realiteyi farklý þekilde yorumlamalarýna ve iktidarlarýný meprulaþtýrmalarýna sahne olmuþtur. Günümüzde bazý rejimler, toplumun büyük bir bölümünün nefret ve tepkisine rađmen ayakta dýrlar. Irak ve Suriye rejimleri, Dođu Türkistan ve Tibet'deki Çin, Kafkaslardaki Rus rejim ve hakimiyetleri gibi. Bazý rejimler ise arkasýndaki büyük halk desteđine rađmen, uluslararası alanda siyasal nedenlerden dolayı tanýnmamýþtır. Kuzey Kýbrýs Türk Cumhuriyeti örneđinde olduđu gibi.

Biz bu bölümde daha çok devrimci rejimlerin mevrulapması ile ilgilenmekteyiz. Bu nedenle siyasal değipmelerin politik sembolizm ile nasıl sonuçlandığını ve sembollerin bu değipimdeki rollerini inceleyeceğiz.

Araştırmamız Türkiye üstüne yoğunlaştığına göre, Türkiye'deki rejim değipikliklerini incelemeyden önce, biz sosyolojik problemin iskeletini oluşturmak istedik. Başka durumların kısaca incelenmesi, bizim Türkiye üzerine yapacağımız değerlendirmemizde dikkatlarımızın önemli noktalarda yoğunlaştırılması katkıda bulunabilir. Böyle durumlar için en uygun olacak çalışma püphesiz, bir rejimin başka bir rejim tarafından değiptirildiği durumlardır. Böyle durumlarda yeni rejim halk desteğini arkasına almak ve iktidarını güçlendirmek için yeni bir siyasal semboller sistemi oluşturur ve bu bağlamda 1789 ve 1917 devrimleri en güzel modelleri oluşturmakta ve temsil etmektedir.

Fransız ve Rus devrimlerindeki siyasal elitlerin popüler sembolleri ve sembolizmi değiptirme girişimlerini ve yeteneklerini kısaca değerlendireceğiz ve bunun Türkiye üzerine yapacağımız çalışmamızda aydınlatıcı bir model oluşturup oluşturamayacağını inceleyeceğiz. Fransız devrimi bu konuda klasik ve iyi belgelenmiş bir örnek tepkil etmektedir. Rus devrimi ise, Türkiye toplumuna benzer bazı durumlar içermektedir.

Şimdi bir siyasal değipmenin siyasi sembol değipikliği ile nasıl sonuçlandığını tartıpacağız. Aynı şekilde bu değipmelerin iktidar elitlerinin yetenekleriyle nasıl kolaylaştırdığını ve sınırlandırdığın da siyasal sembolizm açısından inceleyeceğiz. Bundan dolayı daha önce de bahsettiğimiz gibi, Fransız ve Rus devrimlerine kısaca bakacağız. Ve bu yeni otoriter rejimlerin nasıl ve ne tür yollarla iktidarlarını mevrulaştırdıklarını ve güçlendirmeye çalıştığıklarını görmeye çalışacağız. Çünkü Türkiye'de de ilk dönem olan (1923-1944) dönemi, devrimci bir dönemdir ve Fransız ve Rus devrimlerinde olan ve oluşan olaylar ve durumlarla bir benzerlik arz etmektedir. Bu devrimler Türkiye'deki Cumhuriyet devriminden önce meydana gelmişlerdir. Öyleyse Fransız ve Rus devrimci

rejimleri benzer ve karşılaşılabilecek durumlarda neler yaptılar? İşte biz buna önce Fransız devrimi süresi ve sonrası oluşan aykonografyacıları inceleyerek başlayacağız.

1. 6. Fransız Devrimi, Sembolizm ve Mevruşma

Fransız devrimi esnasındaki aykonografik ve sembolik yapılanma ve oluşum, iktidarın deşipen yüzünü anlama bakımından önemlidir. Bu semboller siyasal iktidarlarnın mevruştuırılmasıyla yakından ilgilidirler. Fransız devrimcileri “Hakimiyetin tek kaynağı millet ve hakimiyet gücünü millettten alıır” (Beetham, 1991: 128) sloganıyla yola çýkarlar.

Devrimciler, 1789 öncesine kadar monarşik (krallık) rejimin, sanatı, edebiyatı ve onların birer ürünü olan resim ve heykelleri birer sosyal kontrol aracı olarak kullandığı ve adeta bunları, ahlakın ve siyasetin vazgeçilmez temel eserleri olarak sunduğunu iddia ederler. Devrimciler de aynı metodu harekete geçirerek ve aynı metodu kullanarak resim, heykel ve benzeri sembolik icatlar oluşturmağa başladılar. Bu yolla devrimciler yeni rejimin halk tarafından kutsallaştırılması, deşerlerinin benimsenmesi ve desteklenmesi yönünde girişimlerde bulunurlar.

Devrimcilerin bu yönde yaptıkları ilk girişim ise, kilisenin mallarına el koymak ve onları devletleştirmek olmuştur. Yeni rejim bununla kilisenin siyasal ve mali gücünü kırmayı hedeflemiş ve yeni rejime gelecek tehditleri sınırlamayı ve önlemeyi amaçlamıştır. 1790 yılının Haziran ayında Devrimci Meclis “Bakent Paris'te krallık adına dikilen bütün heykellerin, anıtların ve hatıraların despotizmin sembolleri oldukları gerekçesiyle ortadan kaldırılması emreder” (Idzerda, 1954: 16).

Devrimciler “krallık rejiminin tamamen ortadan kalkmasının ancak onun sembollerinin bütünüyle yok edilmesiyle gerçekleşebileceğine inanıyorlardı” (Idzerda, 1954: 16). Meclisin aldığı kararın üçüncü maddesinde bu inancı kendisini açık göstermektedir. “Feodalizmi hatırlatan herşey, doğasına ve

yapýsýna ve de nerede bulunduđuna bakýlmaksýzýn (ister evlerde, isterse genele ait yerlerde olmak üzere) en kýsa zamanda yýkýlmalý ve ortadan kaldýrýlmalýdır” (Idzerda, 1954: 17).

Yaklaýık yirmi beþ milyon insanýn gönüllü veya gönülsüz olarak seferber edildiði bu yok etme ve yýkým süresinde eski rejime ait semboller “cahiliyyenin, büyüün, köleliðin, despotizmin ve fanatizmin sembolleri olarak deðerlendirilir” (Idzerda, 1954:18). Çünkü devrimcilere göre, devrim yeni bir dönemin baþlangýcýydý ve 1789 öncesine kadar sanatta ve edebiyatta ifadesini bulan sosyal, siyasal ve dini deðerlerin hiçbiri gerçek deðildi ve hakikatý yansýtmýyordu.

Eylemlerini yasal temeller üzerine oturtan devrimciler, eski rejimin sembollerine ve deðerlerine karþý açtýklarý savaþa devam ederler ve Ekim 1793 de “eski rejimi andýran, hatýrlatan sembollerden, eðer hala var olan veya kalan var ise bunlar ne pahasýna olursa olsun derhal sekiz gün içinde ortadan kaldýrýlmalýdır” (Idzerda, 1954: 18) yönünde yeni bir karar daha alýrlar. Eski rejime karþý açýlan savaþ kendisini mezarlýklarda da sürdürmüptür ve “halkýn güvenliði komitesi tarafýndan putçuluðun ve büyücülüðün merkezi olarak deðerlendirilen elliye yakýn türbe yýktýrýlýr”(Idzerda, 1954: 19). Halk arasýnda dilde ve iletiþimde kullanýlan ünvanlarýn da (sör gibi), eski rejimi hatýrlattýðý ve onunla iliþkili olduðu gerekçesiyle kullanýmý yasaklanýr. Ýþte bu yolla devrimci rejim, bir taraftan genel hayat ile özel hayat arasýndaki sýnýrlarý ortadan kaldýrmaya, diðer taraftan da onu yeniden þekillendirmeye çalýþýr.

Yeni bir ‘Sanat Komitesi’ oluþturan devrimci meclis, bu komite aracýlýðýyla bir taraftan eski sembolleri yýkarken, bir taraftan da kendi sembollerini üretmeye çalýþýr ve “Viktorya Sarayýnýn önüne, yýktýrýlan kraliyet heykelinin yerine Özgürlük Abidesi dikilir” (Idzerda, 1954: 19). Yeni iktidarý meþrulaþtırmanýn bir yolu olarak, göze ve duygulara hitap eden ve eski rejimi andýran, çaðrýþtıran ne varsa yýkýmýþtır. Bu yýkým sürecine katýlmayanlar veya ona karþý çýkanlar “karþý-devrimci eðilimlere sahip olmakla suçlanmýþlardýr” (Idzerda, 1954: 22).

Yeni rejimi kutsamak ve kutsallaştırmak, ve ona halk desteğini artırmak amacıyla “8 Temmuz 1794 de Paris'te 'Yüksek Varlık Festivali' ve törenleri düzenlenir” (Kertzer, 1988: 157). Kısaca görüldüğü üzere, sembol icad etme ve onların manipülasyonu, Fransız Devriminde ve yeni oluşan cumhuriyet rejiminin otoritesinin kabul ettirilmesinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Bu doğrultuda rejim, yeni bir takvim ve ölçü sistemi, resmi pozisyonlar için yeni isimler ve ünvanlar, yeni bir milli marş, bayrak vb. semboller yaratılmıştır. Ülkenin adı resmi olarak Fransız Cumhuriyeti olarak adlandırılırken, resmi olmayan 'Birinci Cumhuriyet 1792-1801', 'İkinci Cumhuriyet 1848-1851' ve 'Üçüncü Cumhuriyet 1880-1940' isimlendirmeler de sık sık kullanılmıştır.

Yeni yöneticilerin iktidarlarının mevrulaştırma yollarından biri ve belki de en önemlisi, yeni semboller icad edip, toplumun geçmişiyle bağlarının kesmek istemiş olmalarıdır. Bir başka ifadeyle yeni yöneticiler, mevruluk sorununu, bu sembolik manipülasyon ve güç kullanım yoluyla çözmek istemişlerdir. Ama hakikatte, devrimin yeni sembolleri toplumu birleştirme açısından eski rejimin sembollerinden daha başarılı olmuş mudur? Bazı sosyal ve siyasal bilimcilerin bugün dahi iddia ettiği üzere, geçmişle bağların radikal bir biçimde kesildiği ve siyasal alanda meydana getirilen bu tepeden inmece değişimler, uzun süre Fransız toplumunu derinden sarsmış ve onu anarşizmden kurtaramamıştır.

Bir devlet ve ilim adamı Ahmet Cevdet Paşa'nın ifadesiyle “Fransız ihtilali ile bir istibdad biterken, bir başka istibdad başlamıştır” (Meriç, 1979: 82). Bugün bile bazı siyaset bilimcileri Fransa'da meydana gelen son zamanlardaki olayların nedenlerini değerlendirirken, bunları geçmiş dönemle ilişkilendirmekte, Fransa'da siyasal kurumların sık sık sorgulanmakta olduğunu altını çizmektedirler. “Fransa'daki temel problem, iktidarın hangi seviyede uygulanmasından ziyade, hangi otorite adına yürütüldüğünden kaynaklanmaktadır. İki aşırılık kaosa rağmen Fransa hala bu temel soruna çare aramaktadır” (Laughland, 1992: 15).

1. 7. Rus Devrimi, Sembolizm ve Mevrulaştırma

1917 Bolşevik Devrimi de, siyasal elitin ideolojisine bađlý olarak popöler sembolizmde meydana gelen deđişiklikleri anlama bakımýndan çok önemlidir. Her ne kadar Rus devrimi Fransýz ve Türk devrimlerinden farklı olsa da bazı durum ve olupumlar itibariyle benzerlikler arzeder. Bolşeviklerin hedefi önce “iktidar mekanizmalarýný ele geçirmek üzerine yođunlaşmýş ve ilk hedef eski rejimin fizikî sembolleri olmamýştýr. Bolşevikler, önce gücü ve güç merkezlerini (telefon, telgraf, bankalar vb. güç merkezlerini) ele geçirmişlerdir” (Schermerhorn, 1961: 58).

Ýktidarý ele geçiren devrimciler, bu yeni rejimin mepruluđunu oluřturacak deđerler ve semboller sisteminin inşasına giripirler. Bolşevik devrimcileri ve onun eylemcileri devrimin eđitim ve semboller yoluyla yapatýlabileceđine ve insanların bu yolla devrimi yapayýp hissedebileceđine inanmýşlardýr. Hatta, eđitimin amacý, “gelecek nesilleri sosyalist ideoloji ve deđerler ile donatarak komünist insan ve toplum yaratma olarak tanımlanmýştýr” (Hill, 1989: 98). Kaynađýný Marksist-Leninist doktrinden alan ve tezini toplumsal geliřmenin tarihsel süreç içerisinde ipeçi sýnýfý ve partisinin rolü üzerine geliřtirip, 'halkýn egemenliđi' prensibiyle yola çýkan devrimciler ve yeni rejim, 1917-1923 arasında bireysel ve devletsel düzeyde bir sembolik sistem oluřturma çabasýný bařlatýr.

Rejimin yeni kimliđini oluřturmak, onu meprulařtırmak ve toplum ile rejim arasında yeni bir bađ kurmak için devrimciler, Çarlık dönemine ait geçmiřin ortadan kaldýrýlmasýný isterler. Ve bu dođrultuda çarlık dönemine ait amblemler, anýtlar ve diđer semboller yerle bir edilirken, onların yerlerine yeni devrimci semboller inş edilmeye bařlanýr.

Hristiyanlık ve Ýslam gibi dinlerin etkisini azaltmak ve kırmak, çarlık geçmiřiyle bađý kesmek için insanlar, binalar, caddeler ve behirler yeni devrimci isimlerle (Stalýngrad ve Leningrad gibi) adlandırýlýr. Ülke, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliđi olarak isimlendirilirken, iletipeim ve konuşma dilinde 'yoldaş' ünvaný yaygınlařtırýlýr (Binns, 1980: 588).

Ancak en temel ve belirgin sembolik icatlar kendisini takvim alanında göstermiştir. Yeni bir zaman dilimi oluşturmak ve toplumu Marxist-Leninist doktrin doğrultusunda yönlendirmek için Aralık 1918'de yeni rejim tarafından altı tane resmi tatil günü ilan edilmiştir. Bu yeni tatil ve kutlama günleri şunlardır. “1 Ocak (Yeni yıl), 22 Ocak (Kanlı Pazarda Ölenleri Anma Günü), 12 Mart (Otokrasinin Kaldırılma Günü), 18 Mart (Paris Komünü Günü), 1 Mayıs ve 7 Kasım (Aralık Devrimini Kutlama Günü)” (Binns, 1980: 589). Devrimci rejim, bunlardan başka daha bir çok kutlama toplantıları ve günleri de icat etmiştir. Örneğin, 8 Mart ‘Beynelmilel Çalışan Kadınlar Günü’ ilan edilmiştir. Bu tür uluslararası kutlama günleri ile yeni rejim kendisine dış destek ve devrimi ihraç için alt yapılar oluşturma gayretlerine de girişmiştir.

Ancak sembolik yapıdaki en önemli değişimler ülkede icad edilen takvime bağlı törenler olup, bunlar yeni rejimin kimliğinin oluşmasında ve yeni yöneticilerin iktidarlarının meşrulaştırılmasında önemli rol oynamıştır. Bu yeni törensel yapı ve semboller ile rejim, kendi farklılığını ortaya koymak ve farklı kimliğini oluşturmak istemiştir.

Yeni yöneticilerin devrinde sadece resmi tatiller değil, aynı zamanda üretim veya savaşta her hangi bir başarı da bir tören biçimine bürünmüş ve büründürülmüştür. 1919’dan Komünist rejimin çöküşüne kadar bu törenler kutlanmış ve bu kutlamalarda devrim liderlerinin potreleri, heykelleri, büstleri ve söylemleri yaygın bir biçimde kullanılmıştır.

Devrim sonrası dinin (İslam ve Hristiyanlık) gücünü kırmak, ilerde ondan kaynaklanabilecek tehlikeleri önlemek için, yeni sosyalist sistem, dini sembolleri ve değerleri Marxist bir doktrin ile doldurmak ve değiştirmek istemiştir. Bu doğrultuda geleneksel cenaze ve evlilik kutlamaları yerine yeni laik törensel yapılar oluşturulmuştur. Örneğin, dini nikah akti yerine resmi nikah zorunlu hale getirilmiştir. Nikahları dini içeriğinden soyutlamak ve sosyalist bir biçimde kutlanmasını sağlamak için devlet tarafından gösterişli nikah sarayları ve törenleri organize edilmiştir. Hatta “1945’de, Sovyet Diyanet İşleri Başkanlığı

tarafýndan verilen bir fetvada oruç ve namaz gibi ibadetlerin Ýslam öncesi bir Arab geleneði olduðu ifade edilmiþtir” (D’encausse, 1992: 31). Açıkcasy yeni rejim, bu uygulamalarıyla özel ve kamusal hayatın sınırlarını sosyalist bir yön ve içerikte yönlendirmek istemiþtir.

Devrimin baþ mimarı olan Lenin'in ölümü sonrası, onun kişilik kültürü iktidarın yeni sahipleri tarafından bir mebrulaþma aracı olarak geniþ ölçüde kullanılmıþ ve Lenin'in ölüm tarihi olan 21 Ocak, Milli Yas Günü ilan edilmiþtir. “Lenin için anıt mezar inþa edilip, bu mezar milli bir ziyaret yeri ve tavaf merkezine dönüþtürüldü. Bu anıt mezar ve kişilik kültürü, Bolþevik törenlerinin ana sembolü olmuþtur” (Binns, 1980: 601). 1924 de Lenin'in Kızıl Meydandaki mezarı baþında saygı nöbeti icat edilir (bu törensel icat 7 Eylül 1993 de Boris Yeltsin'in emriyle kaldırılmıþtır). Rejimin gücüne ve þartlara baðlı olarak “Lenin'i kutsallaþtırma olayı daha da geniþletilerek, onun çalıþtıyõ, yediði ve kullandıyõ eþyalar birer kutsallık ve ziyaret merkezleri haline getirilmiþtir” (Binns, 1980: 601). Yeni semboller ile, örneðin, “orak-çekici, kızıl yıldızlı bayrak ile yeni sosyal ve siyasal fikirler temsil edilmiþtir” (Ugrinovich, 1977).

Ýcat edilen bu törensel simgeler, genel de, Stalin'in baskıy yönetimi altında geliþtirilmiþ, fakat daha sonra gelen Sovyet liderleri (Khurushchew ve Brezhnev) dönemlerinde de temel sembolik deðerler olarak yapılmıþ ve iktidarların mebrulaþtırılmasında kullanılmıþtır. Bu törensel kutlamalara ve icatlara katılmayanlar veya onlara þüphe ile bakanlar rejim tarafından ‘halk’, ‘devlet’ ve ‘rejim’ düþmanları olarak adlandırılmıþtır. Bunlara katılm otoritenin kabul edildiðinin bir ipareti, katılmama ise onun reddi, otoriteyi red veya ona aþılık olarak deðerlendirilmiþ, bunlara þiddetli ceza müeyyideler uygulanmıþtır.

Görüldüğü üzere, bütün bu sembolik icatlar iktidarın korunması ve devamı yolunda kullanılmıþ ve yönlendirilmiþtir. Bir yazarın ifadesiyle “sosyalist tören ve ayinler, siyasal elit tarafından Sovyet siyasal sisteminin korunması ve güçlendirilmesi için en önemli unsurlar olarak görülmüþtür” (Lane, 1984: 208). Özellikle bu törensel ve sembolik yapı içerisinde “Lenin ile yeni lider arasında

mümkün olduđunca yakýn bir iliđki oluđturulmaya alıđýlmýđtır. Böylelikle Lenin'in karizmatik kiđiliđi ve klt yeni liderlerin otoritesinin önemli bir kaynađý haline gelmiđtir" (Lane, 1984: 212). Benzer uygulamalar ve yönlendirmeler Dođu Avrupa'daki komünist iktidarlar tarafýndan da yrtlmđtr.

Bu geliđmeler bize, devrimci siyasal deđiđmelerin siyasal sembolizmde de bir takým deđiđmeler meydana getirdiđi yönünde bir varsayým oluđturma imkanı vermektedir. Baskýcý rejimler, yeni inanç ve deđerler sistemi inđa edip onlarý manipüle ederek ve ayný zamanda dini, eğitimi ve propogandayý da kullanarak iktidarlarýný güçlendirme ve međrulađtırma giriđiminde bulunmuđlardýr. Biz her iki devrimci iktidarý, baskýcý rejim olarak tanımladıđ, nkn her iki rejim de tepeden inme bir metodla, bir sosyal ve siyasal deđiđimi gerçekleřtirmek istemiđtir ve bu deđiđimin gerçekleřtirilmesinde ađýrý ideolojik eylemler ve g kullanýlmýđtır. Bir bađka ifadeyle, međrulađmanın yeni ilke ve prensiplerinin oluđturulmasýnda ađýrý bir g kullanýmý söz konusu olmuđ ve halk siyasal katýlým sürecinden ayrý tutulmuđtur.

Rus devrimcileri kaynađýný Marxist-Leninist doktrinden alan 'popler hakimiyet' kavramýný kullanmýđ ve savunmuđlardýr. Rejim ite ve dýđta saygýnlýk ve međruluk mücadelesi vermesine rađmen, bu komünist sistem 1989 da kmđtr. Yalnız kendisi kmekle kalmamýđ, ayný zamanda bu sisteme bađýmlý olan diđer uydu rejimler de kmđtr. Zaman içerisinde siyasal elitin iktidarý, toplum üzerinde negatif bir etki yapmýđtır. Her ne kadar rejim, toplumu kontrol etme gücüne sahip olsa da, hedeflerin gerekleđmesi ve uygulanmasýnda toplum ile gereken iđbirliđini sađlýklý bir biçimde kuramamýđtır. Sistemin yanlýlıklarýnýn yanýnda, iktidar seçkinleri enerjilerini düzeni koruma yönünde yoganlađtırmyđlar ve bu sebeble hedeflerin gerekleđmesinde yeterli g ve enerji oluđturulamayarak bađarýsýzlykla yüzyüze gelmiđlerdir.

Fransız ve Rus devrimci rejimlerini, baskıcı rejimler olarak tanımladığımızı göre, demokratik ve baskıcı rejimlerdeki mebrulaştırılmayı karşılaştırmalı bir şekilde açıklamak, konumuz açısından önemlidir. Genel olarak demokratik bir rejimde toplumsal destek, adil ve özgür bir seçimle elde edilir. Bu bize alternatif programlar ve politikalar arasından gerçek bir seçim yapmamıza imkan verir.

Demokratik bir yapılanma, fikir özgürlüğünü garanti edip farklı politikaların oluşturulmasına imkan verir. Ayrıca demokratik bir rejim, özel hayat ile genel hayatın sınırlarının ayırımı yapar ve buna bağlı olarak ekonomik aktiviteler özel teşebbüs tarafından yürütülür. Baskıcı rejimlerde ise, halkın desteği seçim yoluyla değil de, bazı kurumsallaştırılmı doktrinlere bağlılık ve sürekli bir biçimde rejimi destekleyici süreçlere katılmakla sağlanmaya çalışılır. Baskıcı bir rejim, fikir farklılıklarına, gruplaşmalara ve çoğulculuğa tolerans göstermez. Toplumsal iradenin tezahürü ve olabilecek alternatif fikirler bloke edilir. Gerçek anlamda seçme özgürlüğü önermez ve ancak 'evet' ya da 'hayır' gibi seçme özgürlükleri sunar. Manipülasyon yoluyla baskıcı bir rejimde de bir toplumsal konsensus oluşturulabilir; ancak Beetham'ın ifadesiyle bu tür bir rejim gerçek bir mebruluktan yoksundur.

Eski-koloni devletlerin örnekleri ile Fransız ve Rus devrimleriyle ilgili tartışmaların ışığında, Türkiye'de de, özellikle devrimci bir dönem olan, 1923-44 döneminde benzer olayların cereyan ettiği kanaati içerisindeyiz. Bir başka ifadeyle Türkiye'deki devrimci rejim de, diğer otoriter ve devrimci rejimlerde olduğu gibi sembol ve törenleri iktidarın mebrulaştırılmasında kullanılmı olabilir. İşte bu sebeple biz inanıyoruz ki, Türkiye'de siyasal değişimle törensel icatlar ve semboller arasında yakın bir ilişki vardır. Bu törensel kutlama ve aktivitelerde, siyasal elitin yapısına ve gücüne bağlı olarak bazı sembolik elementler aynı biçimde sembolize edilirken, bazıları belki de en alt düzeyde sembolize edilmişlerdir. Bu ilişkiyi görmek ve Türkiye'de yaşanan mebruluk krizlerinin nedenlerini asgari de olsa aydınlatmak amacıyla, Türkiye'deki devrim öncesi ve devrim dönemi devlet törenleri ile takvimsel ve hayat boyu devam eden kutlamaları araştıracağız.

Ülkemizde sık sık yaşanan ve bir alıþkanlık haline gelen askeri müdahaleler meþruluk krizinin bir yansıması ve ifareti sayılabilir. Bunun sonucu olarak “siyasal süreç sık sık ihtilaller ile kesintiye uğramıştır” (Beetham, 1991: 120).

Dengeleme (1945-1979) ile Gerilim ve Arayış (1980-94) dönemlerinin törenlerini de siyasal deðişme ile törensel deðişme arasında bir paralelliğin var olup olmadığı açısından inceleyeceğiz. Üçüncü bölümde daha geniş bir şekilde göreceğimiz gibi, Türkiye’nin siyasal yapısı ve kültürü, siyasal elitin yapısında meydana gelen deðişimin bir sonucu olarak, radikal bir biçimde yeniden şekillendirildi. Ve biz bu farklı dönem rejimlerinin ve iktidar elitlerinin pozisyonlarının nasıl güçlendirdiklerini açıklamaya çalıştık. Ancak bu,

- i) Devrim öncesi Osmanlı rejimi,
- ii) Devrimci rejim,
- iii) Dengeleyici Rejim ve
- iv) Gerilim ve Arayış rejimlerinin doğuşu nasıldır?

Her hangi bir kimse bu rejimlerden nasıl ve ne tür bir değerler sistemini yüceltmesini veya aþağılamasını bekleyebilir? Ve bu rejimler, ne çepit meþrulaşma yolları aradılar? Güç dediğimiz olgu, otoriteyi sağlamak ve sağlamlaştırmak için devlet törenlerinde ve rejimlerin yapısına bağlı olarak farklı bir şekilde kutsanmış mıdır?

Osmanlı rejimi bir Sultanlık idaresi olup, devlet yapısı örfi hukuk ile İslam hukuku kuralları üzerine temellendirilmiştir. Hükümet Padışah, Beyh-ül-İslam ve Sadrazam tarafından temsil edilmiştir. Genelde güç ve iktidar Sultan’ın elinde toplanmıştır ve iktidar kaynağını Per’i ve Örfi hukuktan almaktadır. Sultanların halife ünvanını almasıyla birlikte, yöneticilere olan hürmet ve saygı daha da pekiştirilmiş, ayrıca halife ünvanı Osmanlı Devletinin son dönemlerinde önemli siyasal fonksiyonlar icra etmiştir.

Osmanlı’da meþruluğun doğuşu, genelde ilahi iradenin ve İslam kanunlarının icrası üzerine oturtulmuştur. Üst düzey idareciler toplumun ihtiyaçlarını gideren

birer baba konumunda algılanmıştır. Hukukun ve dinin kurumlaşmış başları ve temsilcileri olan Ülema ve Tarikat liderleri takdir edilmiş ve toplumun sosyo-kültürel hayatında ve onun biçimlendirilmesinde önemli rol oynamışlardır. Devlete olan sadakat ve Saray Ailesiyle olan yakın bađ iyi bir vatandaşlığın işareti olarak algılanmıştır. Ýpte bütün bunlardan dolayı, biz Osmanlı tören ve kutlamaların dinsel bir form ve içerik taşıdığını farzediyoruz. Törenlerde ise Ýslamın evrenselliği, Sultanlık ve Hilafet gibi fenomenlerin çok yoğun bir biçimde işlendiği ve sembolize edildiği kanısındayız.

Devrimciler ülkede Cumhuriyet ilan edip, bu cumhuriyeti laik hukuk kuralları üzerine temellendirdiler. Ülkenin ismi Türkiye Cumhuriyeti olarak yeniden adlandırılırken, ülke altı coğrafi bölgeye ayrıldı. Resmi ismin yanısıra, gayri resmi Anadolu ismi de sık sık kullanıldı. Rejim hiyerarşik bir çerçeve dahilinde güçlü bir merkezi idare ve hükümet olmuştur.

Toplumun liberal demokratik bir tarzda siyasal yapılanmasına izin vermeyen rejim, ülkede tek partili bir yapılanma ve bu yapılanmada partinin öncülük yapması gereğine inanmıştır. Ne pahasına olursa olsun farklılığı bir bölünme olarak gören yeni rejim, bunları tanımamış ve müsaade etmemiştir. Laik bir milliyetçilik ve modernizm üzerine temellendirilen yeni rejim, ayrıca Atatürk'ün kipilik kültürünü de kullanarak ilerlemeyi gerçekleştirmek istemiştir.

Yeni rejim, Ýslam ve geleneğin; toplumun ilerlemesine ve birlikteliğine engel olduğuna inanır ve bunların yerine laiklik ve milliyetçilik fikirleri baskın konuma getirilir. Geçmiř değerleri sorgulayan ve ona kafa tutan bu rejim, siyasal açıdan geçmişle olan bağlarını tamamen koparmak ister. Bunlardan dolayı biz, bu döneme ait devlet ve diğer takvimsel törenlerin daha çok Cumhuriyeti ve onun liderlerini övücü mesajlar taşıdığını tahmin ediyoruz. Tören ve sembollerin açık ve gizli mesajlarının diř düşmanlardan iç düşmanlara yöneldiği kanaatindeyiz.

Yeni rejimin laiklik, milliyetçilik ve ilerleme fikirleri üzerine meşrulama araması sebebiyle, biz bu devrim dönemi devlet törenlerinin, laik bir yapıda

kutlandýđýný tahmin ediyoruz. Bu törenler belki de Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik gibi fikirleri daha yođun bir biçimde sembolize ederken, Ýslamcýlýk, Sultanlýk ve Hilafet gibi kavram ve olgularý apađýlar niteliktedir. Çünkü devrimci bir rejim, genelde toplumun önceden kabullendiđi geçmiř deđer ve normlara kafa tutar.

1945-1979 dönemi rejimi kendisini demokratik bir idare ve iktidar olarak adlandırýr. Siyasal çođulculuđa dayalı liberal ve demokratik siyasal kurumların olupmasına izin veren bu rejim, farklı grupları ve farklılýđý bir bakýma karřýlýkly olarak tanıır. Aynı şekilde bu iktidar; Ýslam dini ve kültürüne karřý yeni bir yaklaşıım tarzý sergiler. Devrimci dönemin laik milliyetçilik anlayıřý, geleneksel milliyetçilik anlayıřıyla deđiřtirilir. Ýpte biz böyle bir rejimin devlet ve diđer törenlerinde geleneksel milliyetçi deđerlerin sembolize edildiđini tahmin etmekteyiz. Ayrıca bu törenlerin Atatürk'ün kişilik kültürünü sembolize etmeye devam etmekle birlikte, belki de geçmiře yönelik ve Osmanlýya dönük apađýlamanýn durmuř olduđu veya azaltýldýđý kanaatini taşıııyız.

Gerilim ve Arayıř (1980-1994) dönemi ise bařlangıçta askeri bir rejim olup, askeri kanunlar hakimdi. Bütün yetki, askeri devlet başkanýnýn elinde toplanmýřtı. Bu iktidar, milli birlik kavramý üzerine enerjisini yođunlařtırmýřtı. Ayrıca kendisini Atatürk'ün kişilik kültürü ile özdeleptiren (aynileptiren) rejim, ýlymlý bir Ýslam ve din anlayıřýný da birleřtirici bir güç ve unsur olarak gördü. Ýpte biz, bu dönem devlet törenlerinin, milli birlik ve Atatürk kültürü gibi deđer ve sembolleri sembolize ettiđi kanýsýndayız.

Bu çalıřmanın bařýnda biz yine, eski (Monarři) ve yeni (Cumhuriyet) rejimler ve onların sembolleriyle ilgili bazı sorular yönelttik. Meselâ, eski dönemin törensel yapılarından hangisi veya hangileri yeni rejim acharsýndan ciddi bir tehlike oluřturuyordu? Sorumuza cevap olarak biz, bunların Sultanlýk ve hilafetle ilgili törenlerin olduđunu tahmin ediyoruz. Bunların dýřýndaki tören ve kutlamaların, yeni rejim için ciddi bir tehlike arz etmediđi ve bu tür törenlerin daha kolay bir şekilde yeniden düzenlenebilir ve muhtevası kolayca deđiřtirilebilir kanatindeyiz.

Yeni rejimi tehlikeye ve sýkýntýya sokacak sembollerin Sultanlýk ve hilafetle ilgili olanlar olduđunu tahmin ediyoruz. Çünkü bir monarşi türü olan Sultanlýk, iktidar gücünü toplumun öz geçmiřinden, geleneđinden ve bunun dinsel bir yapı içerisinde kutsanması yoluyla elde ediyordu.

Siyasal inanç ve kanaat yönünden Halifeliđin evrenselliđine karřılık, biz devrimcilerin ya milliyetçiliđi ya da yerelliđi savunduklarıny tahmin etmekteyiz. Gücün mepruluk kaynaklarından olan kutsal iktidar inancýna karřın, devrimcilerin laik iktidar inancýny savunmalarýny tahmin ediyoruz. Bir bařka ifadeyle, devrimcilerin hakimiyetin kaynađý olarak millet fikrini savunduklarıny düřünüyoruz.

Ayrýca yeni rejim ačýsýndan ne gibi deđerler, inançlar ve olaylar sembolize edilebilir ve kutlanabilirdi, sorusunu da yönelttik. Buna cevap olarak ise biz, yeni rejimin törenlerinin veya kutlama günlerinin, yeni yöneticilerin bařarılarından yola çýkarak belirlendiđi ve farklı bir biçimde kutlandýđý kanatindeyiz. Bu durum belki de, yeni yöneticilerin iktidar ve otoritelerinin meprulařması ačýsýndan büyük bir önem arz etmekte idi.

Yeni yöneticiler, Ýslami geçmiřle bir bađ kurmak istememiř olabilirler ve bu nedenle yeni toplumsal deđerlerinin kaynađýny nasyonalizm, modernizm gibi fikirlerden veya kendi ideolojilerinden beslemiř olabilirler. Bundan bařka biz, geçmiř dönemde devlet düzeyinde kutlanan takvimsel törenlerin, yeni rejim döneminde devlet düzeyinde kutlanmadýđý inancýndaýız. Bunda ise, yeni yöneticilerin milliyetçilik ve laiklik fikirlerinin önemli rol oynadýđý kanatindeyiz. Son olarak devrimci dönemde siyasal amaçlı yeni ‘life cycle törenleri’ (evlilik ve sünnet merasimleri gibi) nin icat edildiđini ve kullanýldýđýny tahmin ediyoruz. Eliade’ya göre bu tür ayinler sayesinde insanlar cemaatleriyle bütünlepmektedir.³

³ Bu tür törenler Eliade tarafından “geçiř ayinleri” olarak tanımlanmýřtır. Mesela, yeni yetmenin yetiřkinler topluluđuna katýlması, bir yař grubundan bir bařkasýna (Çocukluk veya yeni yetmelikten gençliđe) geçiř, en mükemmel bir geçiř ayinidir. Eliade, evliliđi de bir geçiř ayini olarak tanımlar. Daha fazla bilgi için bkz. Eliade, M., “Kutsal ve Dindýřý”, Gece Yayýnları, Ankara, 1991.

Ýkinci Bölüm

2. OSMANLI'DA TÖRENSEL VE SEMBOLÝK YAPI

Etrafýmýza dikkatlice baktýðýmýz zaman, siyasî sembollerin herkes tarafýndan algýlandýðý gözlemlenebilir. Dalgalanan bir bayrak, bir sancak, taþ üzerine iþlenmiþ resmi bir yazý ve amblemler, geçit resimleri, açýlýþ ve kapanýþ törenleri vb. þeyler siyasal sembollerden bazýлары olarak deðerlendirilebilir. Toplumsal ve siyasal hayattaki bir çok kelime sembolik olmakla birlikte, iþaret niteliði taþýyan bazý kelimeler de zaman içerisinde sembol haline gelebilir. Bunun yanýnda, sembolizmin araçларыndan olan bir çok olay, takvimsel olarak belirlenmiþtir. “Kutsal zamanýn fasýlaları, bayram zamaný vardýr (çoðunlukla devrevî bayramlar); öte yandan dindýþý zaman, dinsel anlamdan yoksun eylemlerin yer aldýkları adi zamansal süre vardýr” (Eliade, 1991: 48). Eliade’ya göre “her dinsel bayram, her manevi tören zamaný, efsanevi bir geçmiþ içinde ‘baþlangýçta’ meydana gelmiþ olan kutsal bir olayın yeniden güncelleştirilmesinden ibarettir” (Eliade, 1991: 48). “Simgeler nesilden nesile insanlara ayný toplumsal davranýþlarda bulunmayı öðretir” (Mardin, 1982: 90). Çünkü “her devrevi bayramda ayný kutsal zaman yeniden ortaya çýkmaktadır, bu zaman geçen yılın veya bir yüzyıl öncesinin bayramında tezahür edenin aynýsýdır” (Eliade, 1991: 49). Ýpte bunlardan dolayı biz çalıþmamızda takvimsel olaylar üzerinde yoðunlaşacağız ve bu yaklaşım biçiminin siyasal iktidarların meþrulaşmasında sembollerin rolünün anlaşılması açısından önemli olacağı kanısýndaýız.

Durkheim’ın ‘*Dinsel Hayatın Ýlkel Biçimleri*’ adlı çalıþmasından hatýrlayacağımız gibi, o törenleri veya anma günlerini “ortak bilinci canlı tutan en önemli ve temel unsurlar olarak” görür. Ona göre “bu þekilde grup periyodik olarak ortak duyguyu yineler, pekiştirir ki; bu ortak bilinç ve bütünlüktür” (Durkheim, 1917: 375). Durkheim’ın düþüncesine göre, törensel takvim olayları,

zaman ve mekan vasıtasıyla sosyal bilinci yaratmanın ve canlı tutmanın bir yoludur. Durkheim ayrıca, ideallerin mistik yönlerinde kayıplar olabileceğine, ve fakat ideallerin rutinleştirilmiş törenler yoluyla varlığını sürdüreceğine inanmıştır. Ayinler ve törenler zaman ve mekan boyutunda tekrarlanan biçimsel ve ritüel nitelikli davranış türüdürler. Ayinlerdeki biçimler ise özü yenileme, güçlendirme ve yüceltme amacıyla yöneliktir. Fakat ayinleri yalnızca dinî formlar içerisinde algılamak gerekir. Çünkü ayinler, aynı zamanda sosyal duyguyu perçinleştirmek ve dayanışmayı güçlendirmek için bir araya gelmenin ifadesidirler. Sembollerin veya (sembollerin) rolü; Durkheim tarafından “sosyal bilinci oluşturmak, ayinler yoluyla periodik olarak onu yeniden yaratmak ve canlı tutmak” (Durkheim; 1917: 417) olarak açıklanmıştır. Bu anlamda, ayin ve törenler, belirli bir toplumun veya grubun iktidarını sağlamlaştırmasında ve mevrulandırmasında önemli rol ve işlev görebilirler. “Ayin ve törenler sosyal dayanışma ve savunmayı oluşturan ve onu harekete geçiren bir mekanizmalar olup, politikanın aktörlerini meydana getirir. Törenler, bazı gruplar tarafından diğer gruplar üzerinde hakimiyet kurmak için bir silah gibi kullanılabilir” (Alexander, 1990: 117).

İktidarların mevrulandırılmasında sembollerin rolünü anlama açısından, çalışmamıza Osmanlı dönemi sembolik yapının incelenmesi ile başlayacağız ve bunu bu bölümde ele alacağız. Bu sembolik yapının incelemesini ise, daha çok Osmanlı devlet törenlerinin içerisinde incelemeye çalışacağız. Bu çalışmanın sınırları çerçevesinde tören kavramını, bir toplumun bir olaya verdiği kültürel önemi devamlı kılmak ve biçimler yoluyla toplumu etkilemek için belirli yerlerde ve zamanlarda düzenlenen bir kutlama biçimi anlamında kullanmaktayız.⁴ Bu anlamıyla tören, bir ayin türü olarak standardize edilmiş ve tekrarlanan belirli kutlama biçimine sahip ve süreklilik taşıyan ortak bir sosyal eylemdir. İşte bu bağlamda biz, Osmanlı döneminde rutinleştirilmiş ve zamanı belli olarak kutlanan Selamlık, Büyük Dini Bayramlar, Kandiller ve Kılıç Törenleri gibi törensel yapıları inceleyeceğiz. Çalışmamızın devrim öncesi Osmanlı

⁴ David Y. Kertzer ayin’ni sosyal olarak standartize edilmiş ve tekrarlanan sembolik davranışlar olarak tanımlar. Daha fazla bilgi için bkz. “Ritual, Politics and Power”, Yale Üniv. Press, 1988.

döneminden bahlatmamızın amacı ise, püphesiz esas inceleme konumuz olan ve üzerinde yoğunlaşacağımız devrim dönemi ve sonrası törensel yapılarında meydana gelen değişimleri daha iyi anlamak içindir. Çünkü, Mümtaz Turhan'ın da belirttiği üzere;

Bir cemaati, bir içtimaî grup veya cemiyetin içinde vukua gelen kültüre ait deđişmeleri tetkik edebilmek için, içtimaî ve bunlara bahlanđıç olarak alýnacak tarihten önceki vaziyeti hakikate uyacak bir şekilde bilmek icab etmektedir. Ancak bu sayede mukayase etmek deđişmelere takaddüm eden vaziyet ile tahavvüller neticesi meydana gelen durumu karşılaştýrmak mümkün olabilecektir (Turhan, 1994: 7).

Biz bu tür bir karşılaştýrma yöntemini ile Cumhuriyet dönemi törensel yapılarının, sosyal realitelerin ve onların algılanış biçimlerinin etkilerini daha net bir biçimde görebileceğiz.

Osmanlı'daki törensel yapıyı, önce bu devlet törenlerinin anayasal temelleri ile onların 1876 Anayasa'sı açısından önemine bakarak ele alacağız. Bu törenlerin neyi, nasıl sembolize ettiği türünden sorular yönelteceğiz. Bu soruların cevabı siyasi iktidar ile popüler siyasi sembolizm arasındaki ilişkiyi görme ve bu sembollerin iktidarların meprulaştırılmasında nasıl bir rol oynadığını anlama açısından önemlidir. Çünkü, genellikle, devlet törenleri vasıtasıyla, politik ve ideolojik değerler tabii hale getirilerek bunlar ile mepruiyet kazanma yoluna gidilebilmektedir. Burada bunu da hemen ifade edelim ki, bu törensel yapıların incelenmesinde bir çok yerli ve yabancı kaynaktan yararlandık. Bu kaynaklarda yine de yeterli bir tasvirlemenin yapılamadığını gördük. Bu sorunu çözmek için biz yer yer fotoğrafları yorumlayarak, İstanbul'un tarihi hakkındaki bilgilerimizi de bir araya getirerek verileri yeniden inşa ettik ve bu yolla törenlerde neyin nasıl sembolize edildiğini net bir biçimde anlamaya ve ortaya koymaya çalıştık.

2. 1. 1876 Anayasası ve Törenler

Batý Aydýnlanmasý ve onun fikirlerinin 17. yýzyýldan sonra Osmanlý Devleti'nin siyasal ve sosyal ilþkilerini daha yoðun bir biçimde etkilediði söylenebilir. Bu etkiler doðrultusunda Osmanlý'da reform hareketlerine gidilir. "Abdlmeçid zamanýna kadar ve bilhassa Tanzimatýn ilanýna gelinceye dek yapýlan ýslahat hareketlerinde, Batý'nýn rolü; belli bir zihniyeti Osmanlý padiþah ve devlet adamlarýna kabul ettirme çabalarýyla geçmiþtir denilebilir" (Þener, 1990: 151-152). Bu etkiler kendisini daha açýk bir biçimde Kanunu Esasiye diye bilinen 1876 Anayasa'sýnýn oluþumunda göstermiþtir.

Batý'da uzun bir mücadele sonucu oluþan ve belli bir halk desteði ile gerçekteþtirilen anayasa hareketleri, Osmanlý'da ise batý felsefesinin etkisi, baskýsý, ve batýlýlaþma yanlýsý aydýnlarýn çabalarýyla gerçekteþir. 23 Aralýk 1876'da, Sultan II. Abdülhamid yeni anayasayý ilan eder ki, bu anayasa parlamenter sistemin varlýðýný onaylar ve kabul eder (Shaw and Shaw, 1988: 174). Bu deðiþim ile birlikte Osmanlý devleti yönetim biçimi bakýmýndan anayasal monarþi modeline dnpr.

Bu anayasanýn Birinci ve Ýkinci Maddeleri 'Osmanlý Devleti'nin bir sultanlýk, baþþehrinin Ýstanbul olduðu' hükümlerini içerir. nc Madde ise 'Hilafet ve Saltanat makamýna getirilecek kiþinin Osmanoðullarý arasýndan ve gelenek gereði onlarýn en yaþlý üyesine aittir.' hükmünün altýný çizer. Dördüncü Madde ise açýk bir biçimde 'Padiþahýn hem mslmanlarýn halifesi hem de Osmanlý sýnyrlarýnda yapayan tüm halkýn koruyucusu' (Þakar, 1990: 287) olarak tanýmlar. Madde Onbir, 'Devleti Osmaniyenin dini Ýslamdýr. Bu çerçevede esas olmak üzere asayþ ve umumî adabý bozmamak kaydý ile her türlü inanç hürriyeti serbest olup bunlar devletin korumasý altýndadýr' (Þakar, 1990: 288) hükümlerine yer verir. Madde Onsekiz ise 'devletin lisanýnýn Türkçe ve devlet memuru olabileceklerin Türkçe bilmeleri gerektiði' þartlarýný ihtiva eder. Madde Krkiki, Meclisin yapýsý hakkýndaki hükümleri tayin ederek 'meclisin Umumi heyet ile Ayan heyeti gibi iki heyetden oluþacaðýný' belirtir. Madde Altmýþdrt ise, yasama ve hukukun hazýrlanýþýnda Ýslam ile çeliþen veya ona zarar veren

unsurlarýn kabul edilmemesinin Osmanlý meclisinin temel görevi olduđu hükümlerini içerir (Pakar, 1990: 294).

Ýlk yazýlý Osmanlý anayasasý olan bu anayasa, çok kýsa bir süre sonra iç ve dýþ sebeplerden dolayý askýya alýnýr. Sultan II. Abdülhamid tarafýndan askýya alýnan bu yazýlý anayasa, 1908'de tekrar Ýttihat ve Terakki Partisi'nin baskýsýyla yürürlüde konur. Ýktidarý ele geçiren Ýttihat ve Terakki Partisi, kýsa bir süre sonra, bu kez kendisi anayasayý askýya alýr (1910-1918). Fakat bu anayasal deðiþim ve reformlar Osmanlý'yý kurtarmaya yetmez. Çünkü bu deðiþmeler sadece Batý aydýnlanmasýnýn etkilerinin bir sonucu olmayýp, aynı zamanda Batý emperyalizminin sömürme ve parçalama hedeflerinden kaynaklanmýþtır.

Osmanlý devlet törenleri elbetteki sadece Selamlýk, Bayramlar, Kandil ve Kýlýç Alayý gibi törenlerden olupmamaktadır. Biz yukarda bahsettiðimiz dört töreni inceleyeceðiz ama bunlara ilaveten Culus, Elçi Kabulü, Sefere Çýkýþ ve Dönüş, Cenaze ve Surre Alayý gibi bazı törensel aktiviteler yapılmýþtır ve kýsmen de olsa bunlara yeri ve zamaný geldikçe deðineceðiz. Osmanlý devlet yapýsýnýn anayasa tarafýndan yapýlan tanýmlamalarý bize devlet törenlerinin nasýl yapıldýðýna dair bazı ip uçlarý vermektedir. Meselâ, 1876 Anayasasýnýn devleti dinsel bir yapıda tanýmlamasý ve din ile çeliþen yasalarýn ve yürütmelerin onaylanmamasý gibi hükümler, devlet törenlerinin dinsel bir form ve içerikte yapıldýðýnýn iparetlerini tapýmaktadır.

2. 2. Selamlýk

Monarþik (hükümdarane) bir kutlama biçimi olan Selamlýk, özellikle 1517-1924 yıllarý arasýnda, Osmanlý kültüründe bir çok sosyal ve siyasal fonksiyonlar icra etmiþtir. Arapça kökenli bir kelime olan selamlýk, selam kelimesinden uyarlanmýþtır. Selam ise bir kiþi ile diyalog öncesi söylenen ve onu Ýslami bir biçimde karþýlama adabýdır ki, kelime anlamý olarak barýþ ve sevgiyi ifade eder. “Osmanlý Ýslam geleneði ve teamülleri gereði Sultanlar belirli zamanlarda

halkla temas etmek zorundaydılar. Sultanlar halkı selamlamak ve onların tebriklerini kabul etmek mecburiyetindeydiler” (Wittlin, 1940: 55). Sultanın bu tür törenlere katılmaması “onun hastalığına veya ölümüne ve dolayısıyla bu durum bir siyasi karmaşıklıkta yol açabilirdi” (Garnett, 1891: 85).

Bir liderin belirli gün ve durumlarda kendisini halka gösterme ve halkın karşısına çıkma geleneği elbetteki sadece Osmanlı’ya ait bir gelenek değildir. Hemen hemen bütün toplumlarda, bir siyasal lider; bu ister bir monarşi, isterse bir anayasal yönetici olsun, belli durumlarda veya günlerde halkın karşısına çıkma ve kendilerini gösterme gereği yönünde bir beklenti vardır. Örneğin, İngiliz Kraliçesi’nin resmi doğum günü töreni veya Noel bayramı (Christmas Day) günü televizyon konuşması, törensel bir onaylamadır ki bununla o yönetici figür, iktidarının halkın beklentisi ve isteği doğrultusunda yönettiğini ifade eder. İşte benzer gelenekler doğrultusunda Osmanlı Sultanları da başkent İstanbul’un ana camilerinden birine Cuma namazını eda etmek üzere gitmiş ve bu gidip-geliş bir devlet töreni biçiminde rutinleştirilmiştir.

Osmanlı’daki selamlık törenlerinin, 1517’de Mısır’daki Memluk idaresine Yavuz Sultan Selim tarafından son verilmesi sonrası olmuştur söylenebilir. O zamana kadar Mısır’ı halife adına yöneten Memluklular, Mısır’ın hakimiyetinin Osmanlıya geçişi ile birlikte Mukaddes Emanetler denilen Hz. Peygamber ve Ashabına ait eşyaları Osmanlı’ya teslim ederler ve eşyalar İstanbul’a getirilir. Aynı şekilde Yavuz Sultan Selim’e de Halife ünvanı verilir. Böylece, Sultanlık idari yapısı üzerine inşa edilmiş olan Osmanlı idare sistemi, Halifelik ünvanını da alarak yeni bir yapılanmaya ve fonksiyona bürünür. İşte bu dönemden itibaren, Osmanlı sultanları hem dünyevî hem de ilahî otoritenin temsilcisi ve uygulayıcısı olarak ve aynı zamanda İslamın Altın Çağında olduğu gibi ‘emir-ül- mü’minin’ sıfatını alırlar. Bu arada inananların halifesi olarak Cuma namazlarına giden Sultanlar, Cuma Selamlığı altında halkı selamlarlar.

Genelde Ayasofya’da ifa edilen bu törenler, bazen de Sultan Ahmet, Eyüb ve Süleymaniye gibi büyük camilerde yapýlýrdý (Garnett, 1891: 85). Fakat “Sultan II. Abdülhamit döneminde (1876-1909) Cuma Selamlýöý törenleri genelde Yýldýz Camiinde (1898) yapýlmýþtýr” (Monroe, 1908: 225). Selamlýk törenlerinin hazýrlýklarý Cuma namazý öncesinde baþlatýlýr ve “genelde camiye giden yollar, askerler tarafýndan diziler halinde doldurulurdu” (Garnett, 1891: 86). Bir yanda mehter (1800’ler sonrasý bando ve mýzýka takýmý) halkýn ve askerin duygularýný copturmaya çalıþýrken, daha çok kadýnlardan oluþan halk ise yol kenarlarýný doldururdu (Garnett, 1891: 86).

Askeri müzik her tarafa yayýlýrken, temiz tören elbiseleri giymiþ askerlerin çevrelediði yerde, resmi ve sivil erkan, yabancı elçi ve misafirler Saray ve Cami çevresinde protokol yerlerini aldýlar. Daha sonra askere dikkat emri verildi ve yavaþ yavaþ fayton arabasýnda Sultanýn kendisi görüldü. Sultanýn görülmesiyle birlikte halk ve askerler hep bir ađýzdan ‘Padipahým çok yapa’ diye üç kere bađýrdýlar. Camiye ulaþtýđýnda Sultan askerleri selamladı ve bu selamlamaya askerler yine hep bir ađýzdan ‘Padipahým çok yapa diye’ karþýlýk verdiler. Akabinde hemen koro kalinde ‘Çok gururlanma Padipahým senden de büyük Allah vardýr’ deyiþi söylendi. Daha sonra camiye giren Sultan namaz sonrasý tekrar ayný þekilde Saraya dođru uđurlandı (Garnett, 1891: 87).

Müslüman olmayan tebanýn temsilcilerinin de yer aldýđý bu törenlerde, Sultanlar genelde 1830’lara kadar sarýk, bu tarihten sonra ise fes gibi baþlýklar giymiþlerdir. Bu törenlerde “Peyhül Ýslam, Kazasker ve Nakibül Eþraf gibi dini sýnyfa ait temsilciler “beyaz sarýklarý altýndaki yeþil destarlarý ile ayýrt edilirdi” (Ertuđ, 1995: 70-71). Sultanlar ise özellikle son devirlerde elbiselerinin üzerinde yeþil ve kırmızı renklere sahip kurdeler takmýþlardýr.

Bu dönem Cuma namazý hutbelerinde, imamlar ellerinde kılyç ile hutbe okuyorlardý. Devletin savaþ ve barýþ durumuna göre kılyçýn tutuluþ biçiminde deđiþiyordu. Eđer devlet savaþ halinde ise imamlar kılyçý yukarıya dođru dik, barýþ halinde ise kılyçý yere dođru eđik bir biçimde ellerinde tutuyorlardý. Ayný þekilde Ýmamlar, Cuma hutbelerinde, hutbeleri Sultan adına okuduklarý gibi, Padipahýn da bir Halife olarak ismini hutbelerde zikrediyorlardý. Hutbelerde

sultanýn isminin zikredilmesi bir anayasa gereiydi. Çünkü 1876 anayasasýnýn Dördüncü Maddesi gereði o ‘dini Ýslamýn koruyucusu’ ve ayný zamanda anayasanýn Yedinci Maddesine göre ‘hutbelerde padiþahýn namýnýn zikri’ esas alýnmýþtır (Pakar, 1990: 287). Cuma hutbelerindeki kýlýç, hem barýþý hem de savaþý sembolize eder. Kýlýcýn elde yere eðik vaziyette tutuluþu Ýslam devletinin barýþ halinde, onun elde dik tutuluþu ise Ýslam devletinin savaþ halinde olduðunu sembolize etmiþtir.

Sultan II. Abdülhamit’in cuma selamlýðý törenlerinde “yaklaþýk olarak 6 ile 10 bin kiþilik askeri birlikler hazýr bulunur ve Padiþahýn Yýldýz Sarayý ile camisi arasýndaki yol boyunca dizilirlerdi” (Monroe, 1908: 251). Bu birlikler genellikle müslüman olan Türk, Kürd, Arnavut ve Arap asýllý tebadan oluþturulmuþlardýr (Garnett, 1891: 86). Cuma namazýnýn ifa edilipinin hemen akabinden “sarayýn Rikabý Hümayun dairesine mensup görevliler halktan arzuhal toplarlardý” (Said, 1994: 56). Bu yolla halk, sorunlarýný ve isteklerini sultana iletebilmiþler, bu metod halk ile Sultan arasýnda bir tür iletiþim mekanizması görevini görmüþtür. Bu durum ayrıca Sultanlarýn halktan kopuk yaþamadýðýna yönelik belirtileri de göstermektedir. Ýstanbul’un büyük camilerinde yapýlan törenler, genelde Ayasofya’da icra edilmiþlerdir. Törenlerin bu camide yapýlmasýnýn sembolik olarak anlamý büyüktür. Birincisi, Fatih Sultan Mehmed tarafýndan camiye dönüþtürülen bu yapýda törenlerin yapýlması ile, gelenek canlý tutulmak istenmiþ olabilir. Ayrıca bu yapýnýn Camiye çevrilmesi, geçmiþ güç ve þaný sembolize eder. Ayasofya hristiyanlýðýn karþýsýnda Ýslamýn ve onun devletinin yücelidiinin bir sembolü olarak idrak edilmiþtir.

Törenlerdeki görünümler, davranýþlar, deyiþler, müzik, zamanlama ve prosüdürler bu tür törensel yapýlarýn en önemli özellikleridir. Bunlar birer manalar öbeði ve yýðýnýdýrlar. Sosyal ve siyasal varlýðý aksettiren bu ifade ve biçimler neyi sembolize etmiþtir? “Ýfade ve sembol toplamýný konuþturarak” (Ülgener, 1981: 71) devlet törenleri neyi sembolize etmiþ ve toplumla nasýl bir diyalog kurulmak istenmiþtir? Her þeyden önce Cuma selamlýðý ahlakî eþitlik ile siyasal eþitsizliði bütünleþtirmiþtir. Selamlamanýn birinci kýmý, siyasal

epitsizliði vurgularken, ikinci kýmý olan cuma namazýnýn kendisi ahlakî açýdan bütün müslümanlarýn epit olduðunu vurgular. Törenin, dini açýdan önemli bir gün olan, Cuma günü namaz saati sýrasýnda baþlamasý, protokolde Þeyhül Ýslamýn yer almasý Osmanlý devletindeki siyasal yapý ile din arasýndaki yakýn ilipkiyi ortaya koyar. Bu meþrulaþma açýsýndan da önemlidir. Yönetenler ile yöneltelenler, Ýslam gibi bir inanç baðý etrafýnda bütünleþtirilerek meþrulaþmanýn kaynaðý din gibi ortak paydalar ile sürdürülmüþ ve zenginleþtirilmiþtir. Ýktidar sahibi, törenlerde bir yanda kendi siyasal gücünü halka gösterirken, bununla ayný zamanda bu iktidarýn, yasal ve meþru bir yönetimle halký idare ettiði inancýný pekiþtirme eðiliminde olmuþtur denilebilir. Sultanlarýn taktýklarý yepil ve kýrmýzý kurdelalar ise, sembolizm açýsýndan Osmanlý devletini temsil eder.

Bu törendeki övgü ve uyarý mesajý taþýyan deyiþler, Osmanlý'daki hükümdar-halk ve de devlet-toplum ilipkilerini anlama açýsýndan önemlidir. 'Padisahým çok yapa' ile iktidar sahibi övülmüþ ve taltif edilmiþtir, çünkü Sultan gücünü ve otoritesini ilahî sistemden alan sosyal düzenin bir temsilcisi olarak algýlanmýþtır. Ayný þekilde bu törensel yapý bize Osmanlý devletinde meþruluðun genel olarak dini bir düzlemde oluþturulmaya çalyþýldýðýný göstermektedir. Siyasal otorite sanki kendisini ilahi otoritenin bir temsilcisi ve uygulayýcýsý olarak sunmaya çalyþmýþtır. Fakat 'Çok gururlanma Padisahým senden de büyük Allah vardýr' ifadesiyle hükümdar halký küçük görmemesi ve iktidarýný kötüye kullanmamasý yönünde uyarýlmýþtır. Bu deyiþ ayrıca sembolik olarak hakimiyetin ve mülkün tek sahibinin Allah olduðu yönündeki bir düþünceyi de içerebilir. Böylelikle Sultan'ýn bu mülkün sahibi deðil, onun bir kullanýcýsý olduðu ve dolayýsýyla yetkisini ilahi kanunlar çerçevesinde kullanarak adaletli olmasý gerektiði yönünde bir mesaj verilmek istenmiþ olabilir.

Sultanýn iktidarýný kötüye kullandýðý ve kanunlarý çiðnediði yönündeki suçlamalara karþý Þeyhül Ýslamlýk kurumu bir kontrol mekanizmasý olarak iþlemiþtir. Görevini kötüye kullanan veya görev yapamýyacak kadar saðlýklý olmayanlar sultanlar, zaman zaman fetva yoluyla görevlerinden alýnmýþ ve

azledilmiplerdir. Ýslam tarihinde bir çok Sultan veya yönetici fetva yoluyla makamýndan indirilmiplerdir .⁵

1 Kasým 1922’de Ankara Büyük Millet Meclisine “Mustafa Kemal ve arkadaþları saltanatýn kaldýrýlmasý ve halifeliðin ondan ayrýlmasý yönünde bir teklif verir. Ayný gün kabul edilen yasayla Saltanat kaldýrýldý ve halifelik ondan ayrýlýr” (Toynbee and Kýrkwood, 1926: 150). Bu önerenin amacýnýn “Ýslamý küçük düþürmek olmayýp tam tersine onu korumak” (Ceylan, 1991: 56) olduðu zikredilir. Maddi ve manevi otoritenin bir bütün olarak sembolize edildiði son cuma selamlýðý töreni ise 10 Kasým 1922’de yapýlmýþtır ve 17 Kasým 1922’de Sultan Vahidettin ülkeyi terk etmiþtir. Sultan Vahidettin’in ülkeden ayrýlýþýnýn hemen ertesi günü “18 Kasým 1922’de, Osmanlý hanedanýnýn en yaþlý üyesi Abdülmecit Efendi, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafýndan halife olarak seçildi” (Toynbee and Kýrkwood, 1926: 152) Meclis Baþkaný Mustafa Kemal tarafýndan bu durum bir telgrafla Abdülmecit Efendi’ye bildirilir.

Müslümanlarýn halifesi, ekselanslarý Hz. Abdülmecid Efendi. Teþkilatý Esasiye kanunu gereði, 18 Kasým 1922’de Meclis yaptýðý toplantýda zatý alinizi büyük bir çoðunlukla Halifelik makamýna seçti. Bu durum Ýslam dünyasýna ve Türkiye halkýna ilan edildi. Gerçekleþen bu seçimin Ýslam Alemi için uðurlu ve feyiz verici olmasýný Allah’ýn lütuflarýndan tezarru ve niyaz eylerim (Kabaklý, 1991: 145).

Bu teflifi kabul eden Abdülmecid Efendi, Meclis baþkanýna gönderdiði cevabýnda “cuma selamlýðýna çýkýp, halifelere özgü kaftan giyeceðini ve sarýk saracaðýný” bildirir ve Mustafa Kemal buna cevaben “halifenin geleneksel olarak törensel kýyafetler giyebileceðini ancak askeri üniforma giymesinin söz konusu olmayacaðýný belirtir” (Ceylan, 1991: 84). 24 Kasým 1922’de Ýstanbul Fatih Camiinde “Abdülmecit halife olarak ilk Selamlýk törenine çýkar, ancak eski törenlerde olduðu gibi kýlýç kuþanmasýna izin verilmez. Namaz sonrası Topkapý Sarayý Hýrkayý Þerif Dairesinde Halifeye biat merasimi düzenlenmiþtir”

⁵ Örnek için bakýnýz; Sami Þener, “Osmanlý’da Siyasal Çözüm”, Ýnkilap, Ýstanbul, 1990.

(Müftüođlu, 1976: 299). Bu biat merasimine Ankara hükümetini temsilen Rafet Bele Pađa katýlmýđ ve Ankaranyñ halifeye bađlýlýđýnyñ bildirmiđtir.

24 Kasým 1922 tarihinden itibaren Cuma selamlýđý törenlerine siyasî iktidaryñ bir sembolü olan kýlýç ile çýkmayan halife, artýk manevi otoriyeyi temsil konumuna getirilir. Bir bađka ifadeyle, selamlýk törenlerinde halife siyasal yetkiden soyundurulmuđ ve salt bir dini figür haline gelmiđtir. Kasým 1922'den Mart 1924'e kadar Osmanlý hanedanlýđý Ankara'nyñ siyasal otoritesine bađlý manevi bir kurum olarak fonksiyon yapmýđtır. Son halife Abdülmecit yeni Cumhuriyete sadýk ve bađlý kalýr. Buna rađmen, bu dini kurum 3 Mart 1924'de ortadan kaldýrýlýr. Osmanlý hanedanýnyñ tüm üyeleri yurt dýpýna çýkarýlýr.

Yukaryda bahsedilen deđiđme ve geliđmeler, Türkiye toplumunda sosyal ve siyasal yapılar arasýndaki iliđkinin deđiđmeye bađladýđýnyñ veya deđiđeceđinin ilk iđaretlerini verir. Halifeliđin Saltanat'tan ayrýlmasý ile, Büyük Millet Meclisi kendisini siyasal gücün tek kaynađý olarak kurumsallađtırýr. Ýkinci olarak yeni Meclis, halifeyi seçme gücü ile mepruluđunu güçlendirmiđ ve ayný zamanda bu yeni siyasal güç, halifeyi seçmekle kendi iktidarynyñ dini bir güçle de onaylattýrmýđtır. Böylece siyasal otorite, saltanattan Türkiye Büyük Millet Meclisine transfer edilmiđtir. Bu transfer ve deđiđim kendisini sembolik olarak da açýk bir biçimde, 1922 yýlýndan itibaren yapılan Selamlýk törenlerinde göstermiđtir. 1924 yýlýnda bu törenlerin terk edilmesiyle, yeni otorite kendi gücünü hissettirmeye bađlamýđtır.

Hilafet gibi bir kurumun ve Cuma selamlýđý gibi bir geleneđin devrimciler tarafýndan ilk icraat olarak ortadan kaldýrýlmasýnyñ bir çok nedenleri olabilir. Bunlardan birisi, belki de bu gibi törenlerin, yeni rejim ve onun devrimci elitinin iktidaryna karđý tehdit oluđturabilecek ve onlara karđý kullanýlabilecek platformlara dönüđebileceđi düđüncesi olabilir. Çünkü Ýslam dünyasýnda halkýn büyük kitleler halinde bir araya geldiđi Cuma günlerinde, bir çok halk isyanlarý yaparmýđ ve cuma günleri karđý devrim giriđimlerine sahne olmuđtur. Ýpte belki de bu tür isyanlara yer vermemek ve iktidary sađlamlađtırýmak için, devrim

dönemi eliti, en tehlikeli gördüğü kurum ve geleneği ortadan kaldırmakla işe başlamış olabilir.

Devrimciler, İslami bir toplumda siyasal iktidarın, İslam kanunlarıyla uyumlu ve onların uygulanmasıyla mevruluk kazanacağı biliyorlardı. Ayrıca siyasal iktidarın mevruluk kaynakları olabilecek geleneksel, kültürel ve çevresel faktörlerin de farkındaydılar. İşte bunun için, devrimci elit kimi zaman, yaptıkları deşiplikleri dinî delil ve temeller ile açıklamaya çalışmışlardır. Daha önce de bahsedildiği gibi, devrimci elit Saltanat ve Hilafetin kaldırıldığındaki amacı dini korumak ve özgürleştirmek olduğunu ifade etmişlerdir. Devrimci elit bir yandan yeni yasalarla iktidarın hukuki yapısını oluştururken, diğer taraftan kendi mevruluğunu tehdit edebilecek sembolik değerleri bazen yasaklayarak bazen de yenilerini icad ederek sürdürecektir. Siyasal pozisyonları için bir tehdit unsuru olabilecek eski sembollere karşı bir savaş başlatan devrimci elit, bu savaş 1924 sonrası hızlanacaktır.

2. 3. Dini Bayramlar ve Kandiller

Bu bölümde İslamî takvimin iki önemli bayramı olan Ramazan ve Kurban bayramlarının Osmanlı döneminde nasıl kutlandığı anlamaya çalışacağız. Amacımız Osmanlı döneminden başlayarak bir temel çizgi oluşturmaktır. Bu çizgi doğrultusunda törenlerin tarihî dönem içerisinde ne tür bir deşipim geçirdiğini görebileceğiz. Böylece bu deşipimlerin, siyasal yapılardaki deşipimler ile ne tür bir ilişkisi olduğunu görmeye çalışacağız. Aynı zamanda bu yolla biz deşipme, çatışma ve bütünleşme konularının siyasi sembolizm açısından anlamaya çalışacağız.

Bilindiği üzere İslam kültürünün iki önemli bayramı vardır. Bunlardan birisi Ramazan dişeri ise Kurban Bayramıdır. Bu iki bayram İslam dünyasında büyük bir coşkuyla kutlanan kutsal bayramlardır. Her iki bayram İslamın temel pratiklerinin birer sonucu olup, bir şükran, dayanışma, hatırlama ve bağışlama

günleri olarak kutlanýr. “Bir hakikatýn ortaya çýkýþýnýn yeniden güncellendirilmesi bütün kutsal takvimlerin temelinde yer almaktadır: bayram, efsanevi (yani dinî) bir olayýn kutlanması deðil de, onun yeniden güncelleştirilmesidir” (Eliade, 1991: 61). Ramazan Bayramý, hicri takvim esasýna göre belirlenen, bazen 29, bazende 30 gün süren oruç ibadetinin bitimi sonrası ilan edilen ve üç gün süreyle kutlanýlan bir bayramdır. Kurban Bayramý da yine hicri takvime göre belirlenen ve hac mevsiminin bitimine mütakiben ilan edilen ve de dört gün süreyle kurban kesilerek kutlanýlan bir bayramdır. “Ýlahî eylemlerin devrevî güncelleştirilmesi olan bayramlar, insanlara modellerin kutsallýklarýný öðretmek için vardýrlar” (Eliade, 1991: 66). Öyleyse, Osmanlý Ýslam kültüründe bu devrevî dini bayramlar nasýl güncelleştirildi ve ne tür modeller çizildi, þimdi bunlarý inceleyeceðiz.

Bu önemli iki dinî bayram, Osmanlý geleneğinde asýrlar boyu devlet düzeyinde ve de devlet erkanýnýn katýlýmlarýyla kutlanýlmýþtır. “Bu günlerde Bab-ý Ali’nin bürolarý kapalýdır, vatandaşlar yeni elbiseler giyerler ve karþýlýklý hediyeler verirler” (Ubucini, 1977: 97). Ramazan ayında, Ýslam devletinin baþþehri olan Ýstanbul’da, kutlamalar yapýlmýþ ve bu kutlamalara özel önem verilmiþtir. Özellikle Ramazan ayý süresince Ýstanbul Camileri mahyalarla süslenmiþtir. Oruç tutmanýn faziletini ve Ramazan ayýnýn kutsiyetini halka hatýrlatmak amacıyla oluþturulan mahyalar ilk defa Sultan I. Ahmet devrinde (1630-1617) icad edilen bir gelenektir.⁶ Sultan III. Ahmed devrinde (1703-1730) mahyaların oluþturulması çýkarýlan bir fermanla zorunlu hale getirilmiþtir. Ramazan ayýný, oruç ibadetini ve dolayýsýyla Ýslamý temsil eden mahyalar, kutsal kelimeler kullanýlarak oluþturulmuþlardır. Örneðin, Bismillah, Ya Ramazan, Ya Hazreti Fahrialem, Lailaheillallah gibi. Fakat Ramazan ayýnýn ikinci yarýsýndan itibaren

⁶ Mahyalar için ‘icad edilen gelenek’ kavramýný kullandýk. Çünkü ilk defa Sultan I. Ahmet devrinde oluþturulan mahyalar daha sonraki dönemlerde formal olarak kurumlaþtırýlmýþ ve bir gelenek haline getirilmiþtir. Bu kavramý sosyoloji ve antropolojiye kazandıran þüphesiz Eric Hobsbawm olmuþtur. Hobsbawm geniþ bir manada ve fakat açık bir tarzda kullandýðý bu terim ile sonradan icad edilmiþ kurgulanmýþ ve formal olarak kurumlaþtırýlmýþ yapıları kastetmektedir. Buna, Ýngiliz Kraliyet ailesinin Noel dolayýsýyla televizyonda yaptýðý konuşma bir örnek olarak verilebilir. 1932’de ilk defa yapýlan bu konuşma daha sonra kurumsallaþtırýlarak bir gelenek haline dönüþtürülmüþtür. Daha fazla bilgi için bkz. Hobsbawm, E., “The Ýnvention of Tradition”, Cambridge Üniv. Press, 1992.

ise gül, lale, hilal vb. biçimlerde ýþýklý mahyalar oluþturulmuþtur.⁷ Görüldüü üzere Osmanlý'daki törensel yapı kutsala bürünmüþ bir atmosfer içerisinde cereyan etmiþ ve böyle bir temel üzerine oturtulmuþtur.

Osmanlý döneminde Ramazan ayý içerisinde icad edilen bir baþka gelenek ise, Hýrka-i Þerif ziyaretidir. Bu gelenek, aslýnda, 17. ve 18. yüzyýllarda ve özellikle de Osmanlý devlet otoritesinin zayıfladýđ bir dönemde, devlet otoritesini ve gücünü saðlama yolunda kullanýlmaya yönelik icad edilen bir gelenek olarak da sayýlabilir. Bu, ramazan ayýnýn 15. günü yapılan ve tüm devlet erkanýnýn katýlýmýyla Topkapý Sarayýnda mukaddes emanetlerin bulunduđu ve onların ziyaret edildiđi Hýrkayý Þerif dairesine gerçekleştirilen resmi bir ziyaretir. “Vekiller ve ileri gelen devlet adamlary ve askeri ümera Ramazan’ýn onbeþinci günü Topkapý sarayýna davet olunurdu. Padipah ise genellikle Beþiktaþ sarayýndan botla Topkapý sarayýna gelir ve rýhtýmdan bir faytona binerek Hýrka-i Saadet dairesine girerdi” (Said, 1994: 57). Merasimde “Padipah Hýrka-y Þerife konulmuþ olan çekmeceyi açar, buradaki Hýrka-y Þerifi çýkarýr ve onun üzerine sürdüü bir tülbenti öþülmek üzere ziyaretçilere elden ele verir. ...merasim sonrası Sultan tekrar saraya dönerdi” (Said, 1994: 57).

Bir baþka icad edilen gelenek ise: Hicri takvimin onuncu ayýnda, hac mevsimi dolayýsýyla yapılan ve ‘Sürre Alayý’ olarak organize edilen törenlerdir. Sürre alayý, resmi olarak organize edilen ve devlet erkanýnýn katýlýmýyla kutlanýlan bir törensel gelenek haline dönüþtürülmüþtür. Hac münasebetiyle Mekke ve Medine’ye (Haremeyn) Devlet-i Ali tarafýndan gönderilen para ve hediyelerin yola çýkarýlması için yapılan bu tören; bir halk þenliði biçiminde kutlanmýþtır. “Dualar eþliðinde yola çýkarýlan deve kervanýný görmek için Ýstanbul’un her tarafýndan, kadýn erkek binlerce halk bu törenleri izlemek için yollara dökülürdü” (Said, 1994: 54). Sürre Alayý gönderme geleneði, aslýnda, hicaz bölgesinin Osmanlý hakimiyeti altına geçmeden çok önceleri baþlatýlan bir gelenek olup, ilk defa II. Murad zamanýnda baþlatýlmýþtır. “Bu, henüz Osmanlý

⁷ Kandil günlerinde ve Ramazan ayýnda oluþturulan mahyalar hakkýnda daha fazla bilgi için bkz. “Örf ve Adetlerimiz”, Türk Kültürüne Hizmet Vakfý, 1985.

idaresinde olmayan bir yöreye ‘Sürre’ göndermek yoluyla bölge halkını Devlet-i Aliye’ye ısyndırarak ıslamî bir siyaset” (Müftüoğlu, 1978: 12) olarak yorumlanmıştır. 19. asıra kadar deve kervanlarıyla gönderilen hediyeler, II. Abdülhamit devrinde, Hicaz Demiryolu’nun tamamlanmasıyla, Haydarpaşa’dan trenler ile gönderilmeye başlanmıştır. I. Dünya Savaşı sonlarına kadar gönderilen ve kutlanılan bu olay, savaş sonrası yolların işgali ve kapanmasıyla sona ermiştir.

Bayramlaşma törenleri, hukukî temelini ve yasallığını Fatih Sultan Mehmed Han döneminde hazırlanan ve Fatih Kanunnameleri olarak bilinen kanunlardan alır. Kanunnamede “Bayramlarda meydan-ı divana taht kurulup çıkmak emrim olmuştur” denilmiştir. (Müftüoğlu, 1979: 113). Osmanlı Sultanlarının bayram namazlarına gidip ve gelişleri devlet töreni biçiminde gerçeşletirilmiştir. “Bayram günü sabah erkenden, Sultan, bütün bakanların, sivil ve askeri erkanın da hazır bulunduğu bir törenle bayram namazına giderdi” (Garnett, 1891; 114). Tıpkı Cuma Selamlığı törenlerinde olduğu gibi Sultanın bayram namazına gidip gelişlerinde tören yapılmış ve mehter (özellikle Sarayda yapılan bayramlaşma merasiminde) hünkar marşlarını çalmıştır. Törenleri izleyen halk ise “Padışahın iki yan ı askerler ile çevrili yolda ilerlerken ‘Maşallah Padışah’, ‘Çok yaşa Padışah’ gibi deyişleri söylediler” (Garnett, 1891: 114). Yerli kaynaklar ise bu deyişlere ilaveten “‘Uğurun Açıķ Olsun’, ıkbalin Füzun Olsun’ ve ‘Padışahım Devletinle Bin Yaşa’” gibi deyişleri de kaydetmiştir (Müftüoğlu, 1978: 113). “Sultan geçtiği sürece, yol boyunca halkın avazı çıkasıya haykırdığı ‘Maşallah Padışah’ avazeleri eksik olmadı. Camiden çıktığında da Padışah aynı avazelerle karşlandı” (Ubucini, 1977: 98).

Sarayda, Sultan’ın devlet erkanıyla yaptığı bayramlaşma merasimleri önce Topkapı Sarayı Divan bölümünde yapılmış ve daha sonraları bu gelenek Dolmabahçe Sarayı’nda sürdürülmüştür. “Vüzera, ekabir-i rical ve diğer memurlardan Rikab-ı Hümâyun Resmi denen Padışah Hazretleri’ne tebriklerini arz etme merasimine dahil olanlar sabah erkenden rütbelerine göre resmi merasim elbiselerini giyer ve Saray’a giderlerdi” (Abdülaziz, 1995: 262).

O gün vekiller ve mübirler ve devletin en yüksek rütbeli mülkiye memurları ve askeri ümera büyük üniformalarını giyip, paşalı nişanlarını takmış olarak, Sarayın saltanat kapısına kadar iki tarafı yitlik safı bağlanmış askerinin arasından geçişi gerçekten bir altın akıntısı ve bir süs ve ziynet, bir manzara teşkil ederdi. Sultan saraya varmadan önce taht kurulur ve protokol erkanının hepsi Sultanın huzurunda olacak bir tarzda dört köpeli bir sünyü beklini alırlardı (Said, 1994: 48).

Sultan “Osmanlı tahtına doğru yürürken, bu arada mehterhane takımı sonraki yıllarda ise bando takımı devamlı olarak hünkar marşını çalardı” (Müftüoğlu, 1978: 113). Padıbah tahtına oturunca ‘Yardıım üzerinize olsun’ sesleriyle alkılanır ve sonra ‘Nakibülepraf’⁸ tarafından yapılan kısa bir duadan sonra bayramlaşma başlardı” (Said, 1994: 49). Bayramlaşma sırasında ise “Padıbah tahtta oturur, sağ tarafında bulunan başmabeynci tahtın sağdaşını tutar ve protokole dahil zevat birer birer Padıbahın önünden geçerek sağdaşı tazimle öper, sonra geri çekilip, salondaki yerini alırdı” (Müftüoğlu, 1978: 114).

Saraydaki bayramlaşma merasiminde, İlmiye sünyünün öncüsü ve temsilcisi olan Peyhül İslam, Sultanla bayramlaşırken “Sultan alimlere hürmet olsun diye ayağa kalkar ve onlar tahtın sağdaşını öpmezlerdi. Sultan ayakta olduğu bir vaziyette alimlerin tebriklerini hafif bir eğilme beklinde kabul ederdi. Ülema ile Padıbah arasında bir (musafaha) tokalaşma taklidi yapılır ve sonra dua ile bayramlaşma sona ererdi” (Said, 1994: 49). Sarayın locasından yabancı misafir ve elçilerin izlediği bu bayramlaşma törenine halk katılmazdı. Ve bu bayramlaşma merasimi Osmanlı Hanedanlığına son verilen 1922 yılına kadar devam etmiştir.

Bu bayramlaşma töreninde iki tane sembolik davranış vardır ki bunlar önemlidir. Bunlardan birincisi, ilmiye sünyü haricindeki protokol erkanının tahtın sağdaşını öpme davranışdır. Bu davranış ile devlet görevlileri ve erkanı bir kere daha açık bir biçimde, Sultana ve onun kanunlarına olan bağlılık ve

⁸ Hz. Peygamber’in sülalesine gelen kişilerin ipleriyle meşgul olan vazife sahibi kimselere Nakib-ül Epraf denir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Sami Đener, “Osmanlı’da Siyasal Çözüm”, İnkılap, İstanbul, 1990.

sadakatlerini sembolik olarak göstermişlerdir. Ýlmiye sýnýfýný temsil edenlerin bu saçađý öpmeyi ise iki türlü yorumlanabilir. Birincisi bu sýnýfýn Padipahýn üstünde manevi bir otorite olarak görülmesi ve devletin dini temellerinin maddi otorite ile eþit ve hatta onun üstünde görüldüü þeklinde yorumlanabilir. Ýkincisi ise bu sýnýfýn devletin yönetimindeki ađýrlık ve etkisini açık bir biçimde yansıtır.

II. Meprutiyet (1908) döneminde bayramlaşma merasimindeki tahtýn saçađýný öpme geleneðinin yürürlükten kaldýrýlması yönünde bazı talepler Meclisi Mebusan üyeleri tarafından gündeme getirilmiştir. Bunun gündeme getirilmesi, açık bir biçimde, otorite ve yetki ile ilgili gibi gözükmetedir. II. Meprutiyet ile anayasal bir monark konumuna getirilen Padipah, meclis iradesine bađlý bir konuma getirilmiştir ve yetkileri sýnýrlanmıştır. Oysaki bayramlaşma merasimlerinde saçak öpme Sultan'a tam bir bađlýlık ve sadakati sembolize etmiştir. Ýpte yetkileri sýnýrlanmış Sultanýn bu yetkisinin, sembolik olarak ta sýnýrlanmışý göstermek için, bazı meclis üyeleri böyle bir sembolik deðipikliðin yapılmasını teklif etmişler ise de bu teklif Meclisi Mebusan'da kabul görmemiştir.

Kandiller de hicri takvime göre kutlanılan kutsal günleri ifade eder. Ýslam kültüründe bazı günler, (örneğin, Mevlid, Ragaib, Miraç, Beraet ve Kadir gibi günler) kutsal günler olarak kabul edilmişlerdir. Ve bunlara genel bir ad olarak 'kandiller' denilmiştir. Her kandil olayı veya günü Ýslam tarihi ve literatüründe önemli olayları temsil ve sembolize eder. Dini bakımdan önemli kabul edilen olayların ay takvimi esasına göre kutlandığı ve onlara törensel bir yapının kazandırıldığı kandiller, Osmanlı Ýslam kültüründe önemli yer işgal etmiştir. "Osmanlı'da bütün kutlama günlerinde ve festivallerinde camiler ve devlet daireleri işkandırıldı. Bunlardan bir tanesi var ki bu Peygamberin doğum günü kutlamasıdır ve buna Sultan'da katıldı" (Garnett, 1891: 115). Ýpte biz, Sultanýn da katıldığı bu törenlerden, sadece Mevlid kandilini analiz edeceğiz.

Arapça kökenli bir kelime olan ‘mevlid’ “dođmak ve dođum zamanýný ifade eder. Kelimenin mücerret (soyut) kullanýlýþý, sadece Hz. Muhammed’in dođumunu ifade eder” (Gökdemir, 1990: 39). Ýslam tarihi kaynaklarına göre Hz. Peygamberin sađlýđýnda, Dört Halife, Emevi ve Abbasiler döneminde mevlid kutlamalarına rastlanýlmaz. Bu kutlamalara ilk defa “Fatimiler devrinin sonlarına dođru, Mýsýr’da tesadüf edilir”(Pekolcay, 1992: 19). Fatimilerin icad ettiđi bu geleneđi “Selçuklularýn zuhuruna kadar, hakim oldukları Ýslam dünyasında, politik bir gösteri” olarak yorumlayan Ayvaz Gökdemir’e göre, bu merasimi sistematik bir biçimde kurumlaþtıran ve onun devlet düzeyinde kutlanmasını sađlayan “Selçuklular’ın Erbil Atabeđi, yani fiilen Erbil Hükümdarı olan Ebu Said Muzafferüddin Gökbörü’dür” (Gökdemir, 1990: 40).

Erbil’deki mevlid bayramý vasfa sýđmayacak kadar tantanalýdır. ...Rebiülevvel ayının ilk günlerinden itibaren fakih, sufi, vaiz, kurra hükümdarın yanında toplanýrdý. ...Mevlid gecesi hükümdar Muzafferüddin akþam namazını kalede kılar sonra ayinler yapýlýrdý... .. Mevlid sabahý ordunun resmi geçidi sırasında mevlid merasimi için gelmiþ olan fakih, vaiz, kurra ve þairlere ikram ve ihsanda bulunurlardı (Pekolcay, 1992: 21-22).

Selçuklu hükümdarı Muzafferüddin’in mevlid törenleri, Gökdemir’e göre, siyasi ve ideolojik iþlevler görmüþtür. “Muzafferüddin Gökbörü’nün mevlid törenleri, Fatimî ve þii tesirine karþý verilen mücadelelerin ideolojik ve kültür cephesinde önemli bir unsur teþkil eder” (Gökdemir, 1990: 40). Eđer mevlid törenleri siyasal bir fonksiyona sahipse, Osmanlý’daki mevlid töreni ne tür bir siyasal fonksiyon icra etmiþtir? Sosyal bütünleşme ve dayanışma açısından mevlid törenleri ne gibi iþlevlere sahip olmuþtur? İşte bu soruların cevabını Osmanlý’da mevlid kutlamalarını inceledikten sonra vermeye çalışacağız.

Osmanlý toplumunda, önceleri bireysel planda konak veya tekkelerde özel olarak kutlanan mevlid kandilleri, III. Murad döneminde (1574-1595) 1590’da resmî imparatorluk protokolunda yer alır. “...Önceleri Ayasofya’da, 1616’dan sonra Sultan Ahmet Camii’nde yapılan mevlid merasimlerine (alaylarına) padiþah,

sadrazam, þeyhül Ýslam, vezirler, kazaskerler, alimler, þeyhler, aðalar, müderrisler dahil bütün devlet erkaný ve halk katýlýrdý”(Gökdemir, 1990: 48).

Genelde Ýstanbul Sultan Ahmed Camii’nde yapılan mevlid törenlerine, Padipahların gidip ve gelipleri askeri tören ve protokol çerçevesinde yapılmýþdır. Mevlid kandili gecesi, resmi daireler, binalar ve camiler ýþýklandýrýlýrken, bazen de beþ vakit harp gemilerinden ve tophaneden top atýlması gibi sembolik eylemler ile kutlamalar renklendirilmiştir.

Mevlid gününde devlet erkaný camide toplanýrdý. Padipahın, hünkar mahfilinde yerini almasından sonra, önce müezzin mahfilinde Kur’an-ý Kerim tilavet olunur, bunu takiben ‘tarif’ (Hz. Peygamberin yüce vasýflarını dair izahlar) okunurdu. Bundan sonra sırasıyla Ayasofya, Sultanahmed þeyhleri ile nöbetli olan þeyh efendiler birbiri ardınca vaaz verirlerdi (Pekolcay, 1992: 26).

Vaaz sonrası ise;

Ýlk mevlidhan kürsiye çıkar, bir kısım okuduktan sonra inerdi. Ona darüssaade adası tarafından hil’at giydirilirdi. Ýkinci mevlidhan biraz okuduktan sonra müjdecibaþý, hacc kfilesinin Pam’a ulaþtıđını bildiren mektubu Sadrazama verir ve Mektup padipahın huzurunda okunurdu. Üçüncü mevlidhan kürsiye çıkınca, devlet erkanının önüne þeker tablaları gelir ve sonra bu tablalar halka dađıtılmak üzere kaldýrýlýrdý. Mevlidhan kürsüden indikten sonra padipah Saray’a dönerdi ve sonra halk dađılır ve merasim biterdi (Gökdemir, 1990: 48).

Kur’an-ý-Kerim tilavetiyle başlayan Mevlid törenlerinde Mevlidhanların musikî makamıyla okuduđu þey, aslında Süleyman Çelebi (....- 1422) tarafından Osmanlý Türkçesi ile peygamber sevgisini ifade için yazılmýþ olan bir þiirler dizesidir. Orijinal ismi Vesiletün necat olan bu eser, daha sonra mevlid adıyla yaygınlık kazanmýþtır. Süleyman Çelebi’nin 1409 yılından sonra yazdıđı bu mevlid, çeþitli bölümlerden olmaktadır. Her bölümden sonra Kur’an tilaveti yapılır ve yine bazı bölümler arasında ilahi ve kasidelere yer verilir. Mevlidde daha çok veladet (dođum) bölümüne adýrlık verilir ve Peygamberin dođduđunu dile getiren beyit olan “Dođdu ol saatte ol Sultan-ý din / Nura gark oldu semavat-

ü zemin' okunurken ayaða kalkýlýr ve ara duasý yapýlýr” (Pekolcay, 1992: 27). Mevlid törenlerinde yapýlan dualarda Sultan ve Din-i Devletin selametine de yer verilmiþtir. Osmanlý'da mevlid törenlerinin yapýlmasý 1910 yýlýnda kanunla da kabul edilmiþtir.

Pimdi bu törenlerde ne sembolize edilmiþtir? Bu törenler siyasal amaca yönelik bir fonksiyon icra etmiþler midir? Kutlamaların daha çok içerik olarak Hz. Peygamberin kiþiliðini anlatan konuþma ve þiirler üzerinde yoðunlaþmasý nedeniyle, her þeyden önce bu törenlerin Hz. Muhammedin kiþiliðini sembolize ettiði söylenebilir. Veladet bahrinin okunmaya baþlamasý ve Peygamberin doðduðu anýn dile getirildiði anda halkýn ayaða kalkmasý, bu kiþiliðin sembolize edildiðinin ikinci bir ipareti sayýlabilir. Devlet erkanýnýn bütünüyle yer aldýðý ve devletin selameti için dualarýn yapýldýðý bu törenlerin, direk olmasa da dolaylý bir siyasal fonksiyon gördüðü söylenebilir. Özellikle devleti yönetenler ile yöneltelenlerin bir araya geldiði bu törenler, devlet-toplum kaynaþmasý açýsýndan önemlidir. “Mabed-i ilahi olan bu camilerde her sýnýf halk eþit hak ve hürriyetlere sahipti. Orada ekâbir ve halktan kimseler arasýnda sýnýf farký olmadýðýndan herkes istediði yerde, en büyük addolunan adamýn yanýnda oturabilir ve namaz kýlardý” (Abdülaziz, 1995: 252). Bu anlamda bu törenlerin, sosyal ve siyasal dayanýþmayý ve bütünlüðü pekiþtirmede önemli rol oynadýðý söylenebilir. Bu törenler sosyal dokuya öylesine nüfuz etmiþtir ki bunlar, Cumhuriyet döneminde devlet töreni listesinden çýkarýlmasýna raðmen, toplum bazýnda varlýðýný kesintisiz bir biçimde sürdürmüþtür. Çünkü mevlid, “Hz. Muhammedin alemlere rahmet olarak gönderilen, Meharim-i Ahlak sahibi örnek bir insan olupununun yüceliðini sergilemektedir” (Güzel, 1990: 193). Ayný zamanda mevlid, Hz. Peygamberin ahlak ve sünnetine uyulmasý yolunda insanlara hatýrlatmalarda bulunur ve bu yönde mesajlar da içerir. “Ümmet isen onun ahlakýný tut / Taki ümmetlik bula sende sübût. Cehd ide bir sünnetim terketmeye / Doðru yolu koyup eðri gitmeye” (Güzel, 1990: 206).

Mevlid sadece Peygamber (A.S.V.) in doðum gününde deðil, daha bir çok olay için düzenlenen törenlerde de okutulmaya baþlanmýþtır. Örneðin, Millî Mücadele'de

Türk ordusunun Ýzmir’i geri alması üzerine Sultan Vahidettin Ayasofya Camii’nde bir mevlid okutmuştur. Bu mevlid törenine zamanın Ýtalyan Büyükelçisi Pietro Quaroni’de katılmış ve daha sonra ‘Cruquis D’embassade’ adıyla yayınladığı hatıralarında bu olaydan bahsetmiştir. Ordunun zaferi, şehitlerin ruhu için de mevlit okutma bir gelenek haline gelmiştir. Gerek mevlid, gerekse bayramlaşma törenlerinin, Osmanlı toplumunda, heyecanları dini bir içerik ve yapıda canlı tutmak gibi fonksiyonlara sahip olduğu söylenebilir.

2. 4. Kılıç Alayı

Osmanlıdaki törensel yapıyı anlamak için son olarak kılıç törenini analiz edeceğiz. Kılıç töreni, bir yöneticiyi makamına veya görevine getirmek için düzenlenen bir törensel eylem türüdür. Bu tür törensel aktiviteler, kendi içinde alt bölümlere ayrılabilirler. Taç giyme törenleri, Amerikan Cumhurbaşkanı’nın yemin töreni, veya Papa’nın dinî olarak göreve başlatılması gibi. Fakat Osmanlı’daki Kılıç töreni benzerlik bakımından daha çok bir devlet başkanının törenle makamına oturmasına benzer. Osmanlı’da bu tören nasıl yapılırdı? Cumhuriyet dönemi olan devrimci dönemde bu gelenek nasıl yapılandırıldı veya yerine nasıl bir şey icad edildi?

Kılıç törenleri de Osmanlı’nın yükseliş dönemlerinde icad edilen sembolik bir kutlama biçimidir. İlk kutlama Osmanlı’nın ilk başkenti olan “Bursa’da Sultan II. Murad için 1421 yılında yapılmıştır” (Müftüoğlu, 1975: 93). İstanbul’un fethi ve İstanbul’un başkent olmasıyla birlikte bu törenler, Eyüp Sultan camii’nde yapılmaya başlanır. Tören, günler öncesi halka ilan edilirken, sarayda da bu törenler için yoğun hazırlıklar yapılır. Bu törenlerin kutlanış biçimiyle ilgili olarak aşağıda vereceğimiz alıntılar; 7 Eylül 1876’da Sultan II. Abdülhamid’e düzenlenen kılıç törenine ilipkindir. Kılıç töreni Eyüp Camii’nde yapılmıştır ki, bu camiye belli bir kutsallık atfedilmiştir (Pears, 1912: 18).

Yaklaşık yarım milyon İstanbul’unun yollara döküldüğü o gün, her taraf Osmanlı bayraklarıyla donatılmıştı. Sultan’ın saraydan

çýkýþý top atýplarýyla ilan edilmiþ ve o Eyüb iskelesine al renkli halýlar úzerinden çýkmýþtý. Ýskeleden Eyüb Camii'ne kadar at üstünde giden Sultan, doðruca Eyüb Sultan'ýn türbesini ziyaret etti. Camide üç imam tarafýndan Fetih süresi okunduktan sonra, Mevlevî Þeyhi Osman Efendi, Padipah'a Hz. Ömer'in kýlýcýný kuþatýp dua etti. Görevlilerin dýþary çýkmasýndan sonra Padipah burada iki rekât namaz kýlmýþtýr (Müftüoðlu, 1975: 95).⁹

Caminin içerisinde bu tören yapýldýktan sonra “tören dönüþü caminin dýþýnda bekleyen bakanlar, þeyhler, papalar ve halktan olupán kalabalýklar yollara sýðmadý” (Haslip, 1958: 85). Tören sonrasý Padipah, saraya dönerken yolda atalarýnýn kabirlerini ziyaret eder. Bu törenlerde, bir saray geleneði haline getirilen ve saray müzisyenlerinin her yeni hükümdar için bestelediði yeni bir marþ olan (tahta yeni oturanýn hükümdarlýðýný sembolize eden) Hamidiye marþý mýzyka tarafýndan söylenmiþ olabilir. Çünkü bu gelenek 1800'lerde II. Mahmut ile baþlatýlmýþtýr. Meselâ, saray müzisyenleri, II. Mahmut için Mahmudiye, Sultan Abdülmecid için ise Mecidiye marþýný bestelemiþlerdir. Osmanlý'da kýlýç töreni son olarak, 31 Aðustos 1918'de Sultan Vahidettin için düzenlenmiþtir. Taht'a çýkýþýnýn 58. günü bu tören organize edilmiþ ve kendisine Libya Bingazi'den gelen Þeyh Senusî tarafýndan kýlýç kuþatýlmýþtýr.

Dini bir form ve içerikte yapýlan Kýlýç töreninin Eyüb gibi kutsallýk atfedilen bir yerde yapýlmasý ile bu törensel davranýþ daha bir manevî havaya büründürölmek istenmiþtir. Ayný þekilde, törenlerde Padipaha Hz. Muhammed'in veya dört büyük Ýslam halifesinin kýlýçlarýnýn kuþatýlmasý, bu törenin kutsallaþtýrýlmýþ yönlerinden birisidir. Bununla, Sultanlarýn hem maddi, hem de manevi (halife) otoritenin temsilcisi olduðu sembolize edilmiþ olabilir. Ýslam tarihinde adil bir devlet adamý ve adaletin timsali olan Hz. Ömer gibi birinin kýlýcýyla taltif edilen Sultan'ýn da, onun gibi adil olmasý gerektiðini hatýrlatan sembolik bir anlam da çýkarýlabilir.

⁹ Benzer izlenimlerden Rafella Lewis'in “Everyday Life in Ottoman Turkey” , London, 1971, adlý eserinin ilk bölümünde de bahsedilir.

Kýlýç töreni açýk bir biçimde, yeni görevlinin iktidar merkezine kabul edilipini önemle vurgular. Fakat bundan, Sultan'ýn iktidarý bu tören yapýlýncaya kadar mepru deðildir anlamý çýkarýlmamalýdır. Çünkü bir devlet baþkanýnýn törenle makama oturması gibi, kýlýç töreninde de yöneticinin iktidarý ve mepruluðu sembolik olarak yeniden bir kez daha onaylatýlmak istenmiþtir. Ancak, genel olarak þunu söyleyebiliriz ki kýlýç otoriteyi ve hükümranlıðý sembolize etmektedir. Padisah ise, Osmanlý yönetim sistemini sembolize eder. Ýþte bu sebeble, Osmanlý hanedanlýðýnýn otoritesi, bu tören ile bir kez daha sembolik olarak pekiþtirilmiþtir. Tören sonrası hanedanýn ölmüş olan üyelerinin mezarlarýnýn Sultan tarafýndan ziyareti ise, ölü ile yapayanlar arsýnda sembolik bir ilipkinin sürdürüldüðünü sembolize eder. Sosyal ve siyasal açıdan olaya bakýldýðýnda kýlýç törenlerinin; siyasi figürler tarafýndan milli bütünlüdü saðlama ve siyasi iktidarýn mepruluðunu sembolik olarak onaylatma gibi fonksiyonlar icra ettiði söylenebilir. Sultan'ýn kýlýçla taltif edilmesi, aslýnda onun iktidarýnýn mepruluðunun sembolik ve kurumlaptýrýlmýþ bir biçimde kabul edilipidir.

Bunlara ilaveten, Osmanlý'da resmi tören aktiviteleri arasýnda Culus törenleri vardýr. Padisahýn tahta çýktýðý gün, culus törenleri adý altýnda kutlanmýþtır. "II. Abdülhamid devrinde bu kutlama günlerinde Yýldýz sarayýndaki bahçeler ve binalar fener ve bayraklarla süslenir, kapýlarýn üzerine 'Padisahým çok Yapa' levhaları asýlýrdý. Sultan erkenden Büyük Mabeyn-i Hümayuna gider akþama kadar Vükela ve Vüzeranýn, ecnebi sefirlerinin tebriklerini kabul ederdi. Bu arada þehirde de þenlikler yapýlarak, fener alaylarý düzenlenir, fiþekler atýlýr ve halk da bu þenliklere katýlýrdý" (Bayraktar, 1985: 12-19).

Osmanlý Devleti'nin son zamanlarýnda, sarsýlan devlet otoritesini yeniden tesis etmek ve kuvvetlendirmek için icad edilen, Niþan ve Madalyalar da sembolizm açýsýndan önemli bir yer tutar. Niþanlar devlet tarafýndan, ünlü bir kimsenin þerefine, unutulmayacak bir olayın anýsýna bastýrýlan ve üstün başarı karþýlýðý çeþitli dereceleri olan, göðüs veya boyuna asýlan madalyadır. Bu tür madalyalar, II. Mahmut dönemi sonrası daha da yaygýnlaþtırýlmýþtır (Artuk,

1967: 40). Çok çeşitleri olan madalyalardan, Liyakat Madalyaları, II. Abdülhamid' in 4 Mayıs 1881 tarihli emriyle başılmıþ olup, Osmanlı tebaasından baðlılık ve kahramanlık gösterenlere verilmiþtir. Hatta II. Abdülhamid döneminde, 1878'de Niþan-ý Þefkat adıyla, yalnız hanýmlara mahsus niþanlar da ihdas olunmuþtur. Belirli bir ipde belirgin başarı gösteren hanýmlara verilmiþtir (Said, 1994: 50). Bu niþan bu günkü İngiliz Kraliyeti'nin kadýnlara verdiði 'Lady' lik ünvanı ile sanki benzerlik arzemektedir. Devletin Ýslami yönünün ön plana çýkarıldıkça Abdülhamit dönemi, aslında Ýslamî sembolizmin de ön plana çýktıkça bir dönem sayılabilir.

Ýstanbul'u Osmanlı Sultanları'nın mepruiyet simgelerinin adeta özü ve çerçevesi kılan belli baplı unsurlar, Ayasofya, Mukaddes Emanetler ve Sultan türbeleri idi. Mustafa Reþit Paþa Osmanlı Devleti'nin dayandıkça 'üç sütun' üç rükn-ü devlet olduðunu belirtmiþtir. Bunlar sırasıyla, Ýslam, Osmanlı Hanedanı'nın hilafetin sahibi, Mekke ve Medine'nin koruyucusu olup ve Ýstanbul'un payitaht olarak kalıþıdır (Deringil, 1993: 40).

Osmanlı'nın son dönemlerinde meydana gelen ve sembolizm açasından önemli olan bir gelişme ise, II. Mepruiyet Meclisi Mebusan'ına verilen milli bayram teklifidir. Mepruiyet'in ilan edildiği gün, 10 Temmuz 1908 yılında, 'Ýd-i Millî' (millî bayram) olarak kabul edilmiþtir. İlk resmî kutlamalar ise 1909 yılında yapılmıþtır. Ýd-i Milli resmî düzeyde en son 1922 yılında kutlanmıþtır.

Ýd-i Milli bayramının kabul edilipini Vahdet-i Osmaniye gayesi yönünde atılmıþ bir adım olarak gören Ziya Gökalp'e göre; "Osmanlılar'ın müpterek matem günleri, umumî meserret bayramları ta'addüd ve tevali ettikçe Osmanlılık kuvvet ve mehabeti tezayüd ve te'eyyüd edecektir" (Beysanoðlu, 1956: 109). Ziya Gökalp'in bu deðerlendirmesinde Durkheimci bir edim gözlenir. Gökalp de Durkheim gibi tören ve sembollerin sosyal bilinci güçlendireceði ve pekiştireceði kanaatine sahiptir. Çünkü Gökalp'e göre "10 Temmuz yalnız 'Hürriyet, Müsavât, Uhuvvet' bayramı deðildir. 'Vahdet-i Milliye' tabiri ile tarif olunabilen Yeni-Osmanlılık iftitah-ı tarihisini tezkir eyleyen bir ýd-ý mukaddestir. Bu mübarek bayrama vüfumuz yettiği derecede darat-ü-ihtıþam

verelim ki kalblerimizdeki meyl-i ittihadýn þiddeti anlaþýlýsýn” (Beysanođlu, 1956: 110). Ýd-i Milli aslýnda Osmanlý devrinde iktidarý ele geçiren Ýtihad ve Terakki Partisinin iktidarýnýn meþruluđunun sembolik bir biçimde onaylatýlmasýdýr. Bu Ziya Gökalp’in yorumunda da kendisini aýka ortaya koyar. “10 Temmuz hakikaten bir Iyd-i Millî olmađa þayandý. Çünkü, tüm Osmanlýyyý inin inim inletemen hükümeti mstebideye karþý bütün anasýry Osmaniyeye gayri iradi bir mþterek ile mücadele etmiþtir. Bu umumiyetin hususiyet üzerine kazandýđy mutlak bir galibiyettir” (Beysanođlu, 1956: 112).

Siyasi sembolizm açýsýndan bir önemli deđiþiklik ise, Ankara’da Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin 12 Mart 1921’de milli marþ olarak Ýstiklal Marþý’ny kabul etmesidir. Bu aslýnda yeni bir iktidar döneminin baþlangý iþareti sayýlabilir. Çünkü bu marþ sadece bađýmsýzlyđyn bir semboli olmaktan da öte, ülkede gücün (iktidarýn) (T.B.M.M) geçtiđini de sembolize eder. 1 Kasým 1922’de Saltanat’yn kaldýrýlmasýndan sonra “saltanat sancaklarý, bilahare 1924 yýlýnýn 3 Mart Pazartesi günü hilafetin ilgasý zerine Halifeye mahsus sancak kaldýrýlmýþ, Abdülmecit devrinde son þekli almýþ olan ay yýldýzly bayrak ise muhafaza edilerek Cumhuriyet devrine intikal edip, 1936’da kabul edilen 2994 sayýly kanunla son þekli almýþtır” (Müftüođlu, 1980).

2. 5. Değerlendirme

Cuma Selamlýđy törenleri, 1517’lerden itibaren 1924’lere kadar kesintisiz bir biçimde siyasal amalarý da içeren bir yapý da, Osmanlý döneminde devlet düzeyinde kutlanýlmýþtır. Bu açýdan Cuma törenlerinin siyasal düzeni ve sosyal bütünlüdü güçlendirici bir rol oynadýđy söylenbilir. Yönetici elit ile yönetilenlerin sýk sýk bir araya geldiđi bu törenler ayný ortak inançlar dođrultusunda tek bir vucut oluþturmuþ ve böylece bu törenler, siyasal düzenin dini temeller üzerinde meþrulaþtırýldýđy bir platform rolünü oynamýþlardýr. Özellikle 18 ve 19. asrýn Osmanlý Sultanlarý, i ve dýþ nedenlerden dolayý, yeni törensel ve simgesel aktivitelerle devletin otoritesini güçlendirmek ve pekiþtirmek istemiþlerdir. Bu özellikle son dönem sultanlarý ile pek yakýndan iliþkilidir. “Daha erken dönemin

Sultanlarý daha sade bir hayat yapýyorlardý ve camilerde yapýlan bir çok halk törenlerinde ve diðer yerlerde Sultan'ý diðer katýlýmcýlardan ayýrmak çok zordu” (Fisher and Ochsenwald, 1990: 194).

Törenselsel yapýda, hükümdarýn iktidarý, Allah'ýn hizmetinde ve ona baðlý bir biçimde meprulaþtırýlmýþtır. Selamlaþmanýn kendisi ise, ahlakî eþitlik ile siyasal eþitsizliði sembolize etmiþtir. Törenlerin genelde Ayasofya'da yapýlmasý ise Ýslam'ýn diðer siyasal güçlere karþý üstünlüðünü sembolize eder. Ayasofya ayný zamanda, Osmanlý devletinin üç rüknünden biri ve devletin temel mepruiyet simgelerinden birisi olarak devleti sembolize eder. Mehter müziði (bando ve mýzyka) ile söylenen marþlar geçmiþi yüceltirken, o eski geçmiþ kudrete yeniden eriþebilmek için halkýn duygularýný yüksek tutmayý amaçladýðý söylenebilir. Sultan'ýn bu törenlere kýlýç ile çýkmalarý ise, iktidar elementini sembolize eder. Sultanlarýn 1826 sonrasý törenlere sarýk yerine fes giyerek çýkmalarý ise sembol ile siyasal yapý arasýndaki iliþkinin deðiþtiðini ortaya koyar. Fes, devlet otoritesini yeniden güçlendirmek ve hakim kýlmak için II. Mahmut tarafýndan (1832) kabul ettirilen yeni bir baþlýktýr.

1918-1924 yýllarý arasýnda Cuma selamlýðý kutlamalarý devlet düzeyinde devam etmiþtir. Ancak 1922 yýlýnda Saltanat'ýn ilgasý ile ve Halifeliðin ondan ayrýþtırýlmasýyla birlikte, Osmanlý hanedanlýðý, elinde siyasal yetkisi olmayan manevî bir lider konumuna ve kurumuna dönüþtürülmüþtür. Bu durum kendisini, 1922-1924 yýllarýnda yapýlan Cuma Selamlýðý törenlerinin kutlanýþ biçiminde göstermiþ ve hissettirmiþtir. Örneðin, 1922'den itibaren yapýlan Cuma selamlýðý törenlerinde iktidar'ýn bir sembolü olan kýlýç halife tarafýndan takýlmamýþtır. Ankara hükümetinin Cuma selamlýðý törenlerinin kutlanýþýna 1924'e kadar müsaade etmesi ile, Cumhuriyet rejiminin eski sistemden, ödünç bir mepruluk aldýðý söylenebilir. Ve daha sonra yeni rejim, eski törenselsel dokuyu yeniden biçimlendirerek yeni amaçlar doðrultusunda ikame etmiþtir. “Yeni siyasal sistemler eski sistemlerin ayin ve törenlerini yeni amaçlar doðrultusunda ýsrah ederek ödünç mepruluk almýþ olurlar” (Kertzer, 1988: 42).

1922-1924 yılları arasında kutlanılan Cuma selamlı törenleri bir bakıma, yeni rejimin otoritesini onaylayacak bir tarzda kutlanmıştır. Her ne kadar son Cuma Selamlı törenleri yeni rejimin varlığını ve otoritesini onaylayacak bir tarzda kutlanmışlarsa da, bu törenin oluşumunun temel varlığı olan Hilafet kurumunun 1924'de yeni rejim tarafından ortadan kaldırılmasıyla, çok uzun bir geçmişe sahip olan bu törenler de kendiliğinden ortadan kalkmıştır. Bu noktalardan olaya bakıldığında, sembolizm açısından halk-yönetici ilişkilerinin, 1924 sonrası yeni bir yapılanmaya girdiği ve değiştiği söylenebilir. Bu değişim, belki de en iyi bir biçimde, yeni rejimin icad ettiği törenlerde ve onların kutlanış biçimlerinde gözlemlenebilir. Biz, bu dönemdeki tören ve sembollerin, devrimcilerin kendi iktidar ve meşruiyetlerini onaylatmak için icat ettiği ve kullandığı kanaatini taşımaktayız. Çünkü devlet törenleri, bir çok gözlemci ve analiziye göre, genelde ve birinci derecede siyasal sistemi ve onu elinde bulunduran siyasal elitin iktidarını meşrulaştırma gayesini güder.

Törenler bütün siyasal sistemler için önemlidir. Onlar organizasyonel ihtiyaçları karşılamada, iktidarların meşrulaştırılmasında ve bu iktidarın mistik bir yapı kazanmasında, sosyal dayanışmayı sağlamada ve siyasî düzenin belli bir biçimde algılanmasında önemli rollere sahiptirler. Törenler, oturmuş ve kurumlaşmış siyasi yapılar ve rejimlerden ziyade bir bakıma devrimci hareket ve rejimler için daha da hayati bir önem taşırlar (Kertzer, 1988: 152-153).

Osmanlı döneminde dini bayramlar da devlet düzeyinde temsil edilerek özel törenlerle kutlanmıştır. Müslümanların hükümdarı ve halifesi olarak Sultan bu törenlere katılmıştır. Bu törenlerde Osmanlı tahtının kullanılışını Osmanlı hanedanlığının otorite ve iktidarını sembolize eder. Mahyalar, Ramazan ayının kutsallığını, İslamî değerleri ve İslam devletinin asaletini sembolize etmişlerdir. Bayram törenlerindeki 'yardım üzerinize olsun' gibi dua ve deyişler ile, belki de devlet ile toplum arasındaki kaynaşma ve ilişki sıcak ve canlı tutulmak istenmiş olabilir. Halkın devleti için dua etmesin de, Sultan'ın Allah'ın kanunlarının uygulayıcısı, sosyal düzenin ahengi ve toplumu bütünleştiren unsur olma gibi algılamalar belki de önemli olmuştur. İnsanlar, işte böyle kutsal günlerde yöneticilerini görmek ve beklentilerinin giderilmesini istemiş olabilirler.

Kandillerin bu þekilde kutlanýlmasýnda ve devlet erkanýnýn tümüyle katýlmasýnda, bu beklentilerin önemli rol oynadýđý söylenebilir.

Genelde kandil törenleri Hz. Peygamberin kipiliðini sembolize etmiþtir. Bu yolla, onun topluma getirdiði Ýslami deðerler, topluma yeniden hatýrlatýlarak, o deðerler etrafýnda toplumsal bütünlük pekiþtirilmek istenmiþtir. Mevlid törenlerine devlet erkanýnýn katýlmasý siyasal amaçlý olabileceði gibi, bu törenler ayný zamanda, devlet ile dinin ayrýlmaz bir bütün oluþturduðu Osmanlý devlet düzeninin yapýsýný da vurgular. Ayrýca, mevlid törenlerinin çeþitli sosyal aktiviteler içinde organize edilmesi (ölüm, evlenme, ordularýn zaferi), bu törenlerin sosyal dayanýþmayı pekiþtirici bir rol oynadýđý söylenebilir.

Kýlýç töreni, önemini Ankara hükümetinin yeni Halife Abdülmecid Efendinin kýlýç takýnamayacađý þeklindeki aldýđý tavýyla ortaya koyar. Kýlýç töreni, geçiþ dönemi diyebileceðimiz 1922-1924 arası, bir çatýþma ve anlaþmazlýk kaynađý haline dahi dönüþmüþtür. Halifeye bu süre zarfýnda kýlýç töreni düzenlenmemiþ ve Cuma törenlerine kýlýç ile çýkmasýna müsaade edilmemiþtir. Osmanlý hanedanlýđýnýn yurt dýþýna sürgün edilmesiyle birlikte, devrimciler daha açýk bir biçimde en yüksek mercînin Büyük Millet Meclisi, en büyük makamýn ise Cumhurbaşkanlýđý olduðunu vurgularlar. Hilafet ve Saltanat kurumlarýnýn yerine, Meclis ve Cumhurbaşkanlýđý kurumlarý yeni kutsal kurumlar olarak sunulur. Bu yüzden Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açýlýþýnýn birinci yýldönümü 23 Nisan milli bayram ilan edilir. "23 Nisan Milli Bayramý resmi ve özel kurumlarýn tatil edildiði Ankara'da törenlerle kutlandý" (Hakimiyeti Milliye, 25 Nisan 1923).

Cumhuriyet'in ilan edildiði 29 Ekim günü ise, iki sene sonra 1925 yýlýnda, 986 nolu kararname ile Milli Bayram kabul edilerek Cumhuriyet bayramý adýný alır. 30 Aðustos 1922 zaferinin kazanýldýđý gün ise, 1 Nisan 1926'da ve 795 sayýlý yasayla 'Zafer Bayramý' olarak kabul edilir. Bu yasa, ayný zamanda Milli Bayramlarda yapýlacak törenlerin nasýl düzenleneceðini belirtir. II. Meprutiyet döneminde kabul edilen 'Ýd-i Milli' bayramý milli bayramlar ve genel tatil günleri

dýbýnda kalýr. 2 Ocak 1925 yýlýnda kabul edilen ‘hafta tatili kanunu’ ile de Cuma günü tatil olmaktan çýkarýlýr ve hafta tatili Pazar gününe alýnýr. Ýþte Türkiye’de eski düzen ile yeni düzen arasynda sembolik bir savaþ baþlar. Yeni düzen kendi sembol ve törenlerine nasýl bir kutsallýk atfetti? Tarih ve tarihi figürler yeni rejimin siyasal eliti tarafýndan nasýl ve ne boyutta kullanýldý? Yeni törenler ülkemizde neyi sembolize etti? Ýcad edilen bu törenler siyasal amaç ve rejimin meþrulaþmasýna yönelik fonksiyonlar icra etti mi? Türkiye’nin yeni eliti nasýl bir meþrulaþma stratejisi izledi ve bu politikada ülkenin geçmiþi nasýl algýlandý ve görüldü? Ýþte bu sorularýn cevaplarýný siyasî deðiþim ile sembolizm arasyndaki iliþkiyi ve sembollerin siyasal iktidarlarýn meþrulaþtýrýlmasýndaki rolünü daha detaylý ele alacaðýmýz bundan sonraki bölümlerde aramaya çalyþacaðýz.

Üçüncü Bölüm

3. SÝYASAL ELÝT VE TÜRKÝYE’DE SÝYASAL VE SOSYAL DEĐÝÞME DÖNEMLERÝ

Yakýn dönem Türkiye siyasi tarihi, 1923-44, 1945-79, ve 1980-94 olmak üzere üç bölüme ayrýlabilir. Bilindiði üzere, çalyþmamýz, bu tür bir sýnýflama ile bu dönemlerdeki deðiþmeleri, sembollerin siyasal iktidarlarýn meþruluk kazanmasýndaki rolleri açýsýndan deðerlendirmektedir. Bu doðrultu ve sýnýrlar çerçevesinde amacýmýz, dönemlerin siyasi elitlerinin karakterlerini, amaçlarýný, siyasal politika ve eylemlerini belirlemeye çalyþýp, bunlarýn siyasal deðiþim ile siyasi sembollerin deðiþimi arasyndaki iliþkisini anlamaya çalyþmaktýr. Eðer bu tezde iddia edildiði gibi, siyasal yapý ile siyasal semboller arasynda bir iliþki var ise, siyasal yapýda meydana gelen bir deðiþme, siyasal sembolizmdeki bir deðiþmeye sebep olabilir ve siyasal sembollerdeki bir deðiþme ise siyasal yapýda bir deðiþime imkan verebilir veya onu kolaylaþtýrabilir.

Yakýn dönem Türkiye siyasal tarihinde ne gibi ana deðiþimler gözlemlenebilir? Ülkemizin bu yakýn siyasî tarihine baktýðýmýz zaman açık ve net bir deðiþimi,

1923’de devrimci bir hükümetin iþ baþına gelmesiyle görmekteyiz. Fakat bütün devrimler bir süre sonra hýzýný kaybederek rutinleþir ve yeni bir siyasal elit pozisyonu oluparak bu elit siyasal areneda yerini alýr. Ülkemizde böyle bir deðiþim II. Dünya Savaþý sonunda meydana geldi ve bu yeni bir siyasal oluþum veya sistem askerlerin siyasal iktidara uzun süre el koyduðu 12 Eylül 1980 Askeri Ýhtilali’ne kadar sürdü. Ýþte bunlardan dolayı, bu bölümde bu dönemlerin yapılarını tanımlamayı amaçladık ki bu dönemler Devrimci Dönem (1923-1944), Dengeleme Dönemi (1945-1979) ve Gerilim ve Arayış Dönemi (1980-1994) olarak karakterize edilmişlerdir. Daha sonraki bölümlerde ise, bu siyasal iktidarların mevrulamasında sembollerin rolü ile siyasal yapılar arasındaki farklı paralellikler gözlemlenmekte, karşılıklı bir etkileşimin var olup olmadığının belirtileri incelenmektedir.

Bu çalışmada, bir önceki çalışmamız olan, ‘Siyasal Sosyoloji’ adlı tezimizin bir devamı niteliindedir ki biz o tezde tarihin siyasal kullanımını, tarihin kimler tarafından nasıl ve niçin kullanıldığını ortaya koymaya çalışmıştık. Bir başka ifadeyle, Tarih ve Politika arasındaki ilişkiyi siyaset sosyolojisi açısından ele almıştık. Bu incelemede biz 1929, 1950 ve 1986 yıllarındaki okullardaki resmi tarih kitaplarını karşılaştırdık. Araştırmamızın sonuç bulguları ortaya koymuştur ki her tarih kitabı bir bakıma, dönemin siyasî elitinin bakış açılarını yansıtmaktadır. Bir başka ifadeyle, tarih eğitimi, siyasî sosyolojide bir araç olarak kullanılmıştır (Türkkahraman, 1991).¹⁰

Devrim Döneminde, süregelen geleneksel tarih anlayışı ve geleneði, devrimciler tarafından bastırılmıştır. Bu dönemin tarihçileri kendilerini rejimin ön saflarında bularak, toplumun İslam öncesi geçmişini ön plana çıkarırlar. Bu sebeple devrim dönemi Tarih kitapları Türkler’in etnik kökeni ve karakterleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Tarih kitaplarının %30’luk bölümü İslam dönemi Türk tarihine ayrılırken, geri kalan bölümü ise İslam öncesi Türk ve diğer uygarlıklar üzerine yoğunlaşmıştır. İslam Tarihi içerisindeki Türk Tarihi ve

¹⁰ Konu ile ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Türkkahraman, M., “Political Sociolization in Turkey: A Study in History and Politics”, Bristol Üniv. 1991, Yayınlanmamış MPhil tezi.

kahramanlarý ile alay edilerek, dini hayata ve dinin sosyal hayattaki rolüne çok az dikkat çekilmip ve hatta hafife alınmýþtır. Yönlendirici fikirler üzerine temellenen bu tarih anlayýþý, þüphesiz yeni iktidarýn siyasal mepruluðu açýsýndan önemli bir unsur olarak karþýmýza çýkmaktadır.

Devlet kitaplarýndaki tarihî materyalin yorumu, siyasal iktidarda (rejimde) meydana gelen deðiþiklikten sonra fakýlaþmýþtır. Þöyleki, 1950 yýlýndaki kitaplar Türklerin etnik yapýsýndan ziyade Ýslam'a daha çok atýfta bulunmuþtur. Ýslamî Türk Tarihi ile ilgili içerik yüzde otuzlardan %40'a çýkarýlmýþtır. Osmanlý kültür ve geçmiþine yönelik aþaðýlama kaybolmaya baþlarken yeni kahramanlar oluþturulmuþtur. Osmanlýnýn yükseliþ dönemlerine sahip çýkýlmaya baþlanmýþ ve Osmanlý döneminin moderleþme otokratlarý olan III. Selim ve II. Mahmut, bu dönemde modernleþmenin yeni ve gerçek baþlatýcýlarý olarak ön plana çýkarýlmýþtır.

1986 Tarih kitaplarýnda ise yoðunluk Atatürk milliyetçiliði üzerinde odaklanmýþtır. Ýslam öncesi Türk kahramanlarý ile Atatürk özdeþletirilmip ve ilipkilendirilmiþtir. Atatürk ilke ve inkilaplarý resmi ders olarak bütün eðitim kurumlarýnda zorunlu hale getirilerek, Atatürk'ün kipiliði ve tarihteki üstünlüğü bir model olarak sunulmuþtur. Fakat bu dönemde de Osmanlý geçmiþi 'iyiler' ve 'kötüler' arasýnda parsellenmip ve Osmanlýnýn son dönemlerinde Ýslamcý politikalarý savunan ve takip eden II. Abdulhamid kötüler sýnýfýna dahil olmaktan kurtulamamýþtır.

Bu noktalardan bakýldýðý zaman, tarihin siyasal amaçlar için kullanýldýðý görülebilir. Her dönemin rejimi (ya da hükümeti), tarihi materyali kendi otoritesini onaylatmak için kullanmýþ, böylece tarih ve tarihi figürler devlet politikasý haline getirilerek duruma ve ihtiyaçlara göre yeniden þekillendirilmiþtir. Ýpte bundan dolayı, bu üç dönem, meprulaþma problemini ve meprulaþmada sembollerin rolünü anlama açýsýndan önemli dönemlerdir. Devlet törenleri ile diðer törensel aktivitelerin analizi bu konuya daha bir açýklýk getirecektir.

Daha önce yaptığımız tez çalışmamız, yirminci asır Türkiye'sinin üç döneme ayrılmasının değerini ortaya koymuştur. O çalışma, bir bakıma, rejim değişikliğinde meydana gelen değişme sonucu, siyasal elitin toplumun siyasal kültüründe büyük bir değişiklik yapmaya çalıştığı örneklemiştir. Siyasal sosyalizasyon bir anlamda sembollere doğru yönlendirilen bir hareket olup, rejimlerin devamı ve geleceği açısından önemlidir. Çünkü "sosyalizasyon hiç bir zaman tamamlanamaz. Yalnız çocuklar değil yetişkinler de mevrulaptırıcı cevapları çabuk unuturlar. Onlar (mevrulaptıcı ögeler) her defasında hatırlatılmalıdır. Mevrulaptırıcı formüller tekrar edilmelidir" (Berger, 1993: 63). Bu açıdan bakıldığında semboller mevrulaptırıcı formüllerin en önde gelen unsurlardır.

3. 1. Siyasî Elit

Elit kavramı Sosyolojide tanımlaması zor yapılan kavramlardan birisidir. Bu zorluklar genelde iki temel nedenden kaynaklanmaktadır. Birincisi, bu kavramın çok çeşitli şekillerde kullanılması, ikincisi ise her sosyoloji akımının kavrama farklı açılardan yaklaşmasıdır. Bunlardan başka elit kavramı farklı zaman ve yer dilimlerinde değişik şekil ve anlamlarla karşımıza çıkan bir sosyal olgudur. Kavram çoğu kez entellektüel veya intelijensiya kavramlarıyla içiçe olarak kullanılmıştır. Formalist sosyologlar kavramı "profesyonel bir şekilde fikirlerle uğraşan bireylerin oluşturduğu grup" (Gella, 1976: 12) olarak tanımlamışlardır. Öte yandan tarihsel sosyoloji eğilimli sosyologlar, kavramın ilk defa kullanım ve ortaya çıkışından yola çıkarak elit kavramı yerine intelijensiya kavramını kullanmışlar ve kavramı "toplumda eğitim ve ilerleme fikrine sahip olan grup" (Gella, 1976: 12) olarak ifade etmişlerdir.

Aslında tarihsel kullanım açısından elit kavramı oldukça yenidir ve 19.yy 'ın bir ürünüdür. Her ne kadar kavram ilk defa 17. yüzyıl da kullanılmışsa da, sosyal ve siyasal bilimlerde ancak 19.yüzyılda geniş ve yaygın bir şekilde kullanılmaya ve kabul görmeye başlamıştır. Bunda şüphesiz birer İtalyan

sosyologu olan Wilfredo Pareto (1848-1923) ve Gaetano Mosca (1858-1941) nın çalışmaları önemli rol oynamıştır. Sosyolojide kavramı ilk defa sistematik olarak tanımlamaya çalışan ve kullanan Pareto olmuştur. Pareto elit kavramına önce genel bir tanımlamayla yaklaşır.

Farzedelim ki insan faaliyetlerinin bütün dallarında her kişiye kapasitesine göre bir derece takdir edilmektedir. Tıpkı bir okuldaki sınıf sistemi gibi en iyi hukukçuya 10, müşteri bulamayana da 1 verilecektir - hiç müşteri bulamayan ise aptal olmalıdır. Namuslu veya namussuz bir şekilde milyonlar kazanan adama 10 vereceğiz, binler kazanan 6... Kısacası insanın meslek alanları için böyle yapılır. Bu şekilde kendi mesleklerinde en üstün dereceleri almış olanları bir sınıf içinde toplayarak bu sınıfa 'elit' adını verebiliriz (Bottomore, 1986: 7)

Bununla, Pareto sosyal hayatın içinde fertler arası eşitsizliği vurguladıktan sonra genel bir elit tanımlaması yapar ve toplumu elit ve elit olmayanlar diye iki tabakaya ayırırken, elit tabakayı da kendi içinde ikili bir sınıflamaya tabi tutar. “Yönetici elit; toplumun yönetiminde doğrudan veya dolaylı olarak önemli rol oynayan kesimi, yönetici olmayan elit ise diğer kesimi oluşturur” (Bottomore, 1986: 8). Ancak Pareto'ya göre, bu yönetici sınıf ya da elit, değişmez bir yapıya sahip değildir. ‘Circulation of elits’ (elitlerin dolayışması) kavramıyla seçkinler sınıfının iç yapılarının değişeceğinden bahseden Pareto'ya göre, hiç bir elit kalıcı ve sürekli değildir. Çünkü ona göre tarih, aristokrasiler mezarıyla doludur.

Mosca ise, elit ile kalabalıklar arasında daha sistematik bir ayırım yapar. “Bütün toplumlarda - ister ilkel isterse gelişmiş güçlü toplumlar olsun - iki sınıfly bir yapılanma görülür. Yönetici sınıf ve yönetilen sınıf. Yöneten kısım sayıca az olmasına rağmen gücü (iktidar) elinde bulundurur ve siyasi fonksiyonlar icra eder. Yöneltilenler ise sayıca çok olmalarına rağmen birinciler tarafından kontrol edilirler” (Bottomore, 1986: 9). Fakat Mosca'ya göre yönetenlerle yönetilenler arasında bir ilişki vardır. “Elit sadece güç ve korku ile yöneten bir grup olmayıp, toplumda bir menfaat ve önemli amaçlar ifade eden bir

fonksiyona sahiptir; aynı zamanda iki sınıf arasında karşılıklı bir etkileşim de vardır” (Bottomore, 1986: 13).

Pareto ve Mosca'nın bu yaklaşım tarzları klasik elit teorisi olarak adlandırılır. “Bu teorinin temel olarak savunduğu fikir, her toplumda küçük bir azınlık, toplumun geneli üzerinde etkin ve hakim bir rol oynar” (Parry, 1969: 30). Ve bu yönetici sınıf (elit) sadece iktidarı elinde bulunduranlardan oluşmaz. Aynı zamanda politikalarının şekillenmesinde ve belirlenmesinde rol oynayanlar da yönetici elit sınıfının bir parçasıdır. Mosca ve Pareto'nun elit kavramına bu tür yaklaşımları ideolojik olmakla suçlanmıştır. Özellikle onların sadece olanı değil, olması gerekeni de söylemeleri bu suçlamalara dayanak olarak gösterilir. Ancak onların bu çalışmaları, elit kavramının gelişmesinde ve yeni elit teorilerinin doğmasında önemli rol oynamıştır.

Çağdaş sosyal ve siyaset bilimcileri ise elit kavramına farklı açılardan; kültürel, siyasal, bürokratik ve ekonomik açılardan yaklaşmışlardır. Karl Manheim'e göre “her toplumda sosyal gruplar vardır ve bunlardan bazılarının esas görevi o topluma dünyayı yorumlamaktır ki, bu gruplar elittir” (Gella, 1976:39). Ve “elit grubunun oluşmadığı veya onun eksik olduğu bir toplum, kendi kültürünü hem yönetemez hem de oluşturamaz” (Banks, 1966: 51). Elit yapısı ve elitler arasında ilişkilerden de bahseden Manheim, bir toplumdaki demokrasinin gelişim ve yerleşimini elitler arasındaki yarış ile açıklamaya çalışır.

Rymond Aron ise, elit ile sosyal sınıf arasında bir ilişki kurmaya çalışmış ve çağdaş toplumlarda çözümlü bir elit yapısını savunmuştur. Ayrıca, Aron, siyasi iktidarla ilişkisi olmayan elit gruplarından da bahsetmiştir.¹¹ Bundan başka uluslararası bazda da bir elit karşılaştırması yapan Aron'a göre; “Sovyet tipi bir toplumda birleşik bir elit, Batı tipi bir toplumda ise çözümlü, bölünmüş bir elit tipine rastlanır” (Bottomore, 1986:115). Çağdaş bir İngiliz Marxist sosyolog olan

¹¹ Bu konuda daha fazla bilgi için bakınız; Bottomore, T., “Social Structure and the Ruling Class”, British Journal of Sociology (1), 1950.

Tom Bottomore'in kendisi ise, eliti bir sınıf olarak kabul edip, toplumu etkileyen bir grup olarak tanımlar.¹²

C. W. Mills elit kavramının kuramsal açıdan değerlendirir. Ona göre bir elit grubunun statü ve kompozisyonu yetenek ve psikolojik bir yaklaşımla açıklanamaz. Çünkü ona göre iktidar veya güç olgusu, modern toplumlarda kurumlaşmıştır ve bu bağlamda elit kavramı üzerine yapılacak çalışmalar bir toplumun ekonomik ve sosyal yapı çerçeveleri içerisinde değerlendirilmelidir. İktidar, kişisel veya sınıfsal olmayıp kurumsaldır. Mills'e göre;

iktidar eliti ya da siyasi seçkinler toplumda stratejik kumanda mevkilerini elinde bulunduranlardan meydana gelir. Özellikle Amerikada bu eliti oluşturan üç grup vardır; siyasi liderler, askeri liderler ve büyük şirket yöneticileri. Ve elit'in bütünlüğü genelde bu kurumsal hiyerarşiler arasındaki yakın ilgi ve ilişkilere bağlıdır (Mills, 1959: 4).

Mills, Amerikan toplumunda iktidarın gitgide Pentagon (Amerika askeri merkezi), Capitall Hill (Amerika siyasi karar merkezi), Wall Street (Amerika ticaret merkezi) üçgeninden oluşan bir azınlığın elinde toplandığını iddia eder. O, Amerikalı siyasal bilimcilerde genel bir kanı olan; Amerikada özgürlük ve demokratik değerlerin güvenliğinin çözümlü elit yapısıyla sağlandığı inancının bir mitoloji olduğunu söyler. Çünkü “toplumdaki bütün iktidar ve tarih oluşturma mekanizmaları bu iktidar seçkinlerinin elinde toplanmıştır”(Mills, 1959: 7).

Elit kavramının karşılığı olarak ‘mass’ (kalabalık veya yönlendirilenler) kavramını kullanan Mills'e göre; “iktidar seçkinlerinin elinde bulunan kitle iletişim araçları aracılığıyla ve propaganda yoluyla kitleler, birer alıcı konumuna indirgenmişlerdir ve verici (görüp belirtici) bir konumda değildir” (Mills, 1959:13). Bu bakımdan kitlelerin siyasal ve sosyal hayatın şekillenmesinde pek söz sahibi olduğu söylenemez. “Propaganda ve kitle iletişim araçları yoluyla

¹² Bu konuda Bottomore'nin eserlerinden olan kitapları; “The Elits and Society” ve “Political Sociology”e bakınız.

kalabalıkların görüp açısý parçalanmýþtır ve hatta onlar kendi öz aktivitelerinin (eylemlerinin) ve amaçlarının farkýnda dahi deðildirler” (Mills, 1959: 322). Mills'in bu çalıþmasýndaki en önemli nokta; Amerika'da iktidar elitini oluþturan ‘siyasi’, ‘ekonomik’ ve ‘askeri’ kurumların elinde bulunduranların ailevi, arkadaşlık ve sosyal geçmiþ gibi baðlarla birbirlerine baðlı ve iliþkili olduðunu ortaya koymaya çalıþmasıdır.

Görüldüğü üzere farklı sosyoloji okulları elit kavramına farklı açılardan yaklaşmýþlardır. Ancak þurasý bir gerçektir ki, elit ile iktidar arasında bir iliþki vardır. Siyasal, ekonomik, kültürel ve teknolojik gelişim ve gelişmelere baðlı olarak bir toplumda yeni bir sosyal ve siyasal grup oluşabilir ve bu grup iktidara veya iktidarın politikalarına etki edebilir. Bu bağlamda biz elit kavramını "genelde organize olmuş küçük bir grubun, meþru veya meþru olmayan bir biçimde iktidar üzerinde söz sahibi olan veya olması için mücadele veren, diğer gruplar üzerinde otoritede bulunması gerektiğine inanan, siyasal ve kültürel yapıdan oluşan grup" olarak tanımlýyoruz; deðerlendirmemizi de bu çerçevede yapıyoruz.

Bilindiği üzere insanlık tarihinde iktidar sürekli olarak bir merkezde toplanmýþtır, fakat toplanıp durumu ve biçimi zaman bakımından ve toplumlar açısından farklılık göstermiştir. İktidarın merkezdeki yoğunluk ve elde bulunup tarzına göre elit (seçkinler) kavramına deðerlik açılardan yaklaşmýþtır. Bunu daha önceki yaklaşımlarda gördük. Farklı bakış açıları ve yaklaşımlar, þüphesiz elit kavramının açıklanmasında önemli rol oynamýþtır. Türkiye'deki siyasal elit kavramıyla biz; hükümet üyeleri, yüksek düzey bürokratlar, askeri liderler ve siyasi bakımdan etkili olan entellektüellerden oluşan grubu ifade ediyoruz. Bu belirleme ve sınıflama denemesinde, iktidar seçkinlerinin sosyal statüleri, deðer sistemleri, sosyal geçimleri ve düşünme tarzları göz önünde bulundurulmuştur. Þüphesiz bizim bu sınıflamamız türünün ne ilk, ne de son örneğidir.

Bunu da belirtelim ki Türkiye'deki bu siyasal elit sınıflamasını yaparken, biz olaya tarihsel bir dönem açısından yaklaştık. Yakın dönem Türkiye siyasi tarihinde meydana gelen siyasi ve sosyal değişimlere bağlı olarak, bunu üç döneme ayırdık ve buna izafeten her döneme tekabül eden bir siyasal elit sınıflaması yaptık. Buna göre 1923-1949 dönemini *Devrimci Dönem* ve bu dönemde iktidarı elinde bulunduran eliti *Devrimci Elit*, 1950-1979 dönemini *Dengeleme Dönemi* ve bu dönemin iktidar grubunu *Dengeci Elit*, 1980-1994 dönemini *Gerilim ve Arayış Dönemi* ve iktidarı elinde bulunduranları ise *Arayışçı Elit* olarak tanımladık. Bu dönemlerin ve elit yapısının niçin böyle değerlendirildiğinin nedenlerini ayrı ayrı değerlendirip açıklamaya çalışacağız.

3. 2. Sosyal ve Siyasal Değişme

Sosyal ve siyasal değişme kavramına geçmeden önce, sosyal kavramı ile değişim olgusuna kısaca değinmekte yarar vardır. Sosyal kavramı denilince aklımıza gelen ilk şey, insan eylemi ve bunun ele alınış tarzlarıdır. İnsan eylemini ise sosyologlar dört düzeyde veya biçimde ele almışlardır. Ferdî, fertler arası etkileşim, grup veya sosyal organizasyon ve kültürel sistem çerçevesinde ele alınan bu yaklaşımlar sosyal bilimler literatüründe 'sosyal'e denk düşer (Appelbaum, 1971:2). Her yaklaşım; insan eyleminin kaynağı ve oluşumu ile ilgili çapıtli fikirler öne sürmüştür. Bunlardan en önemlisi grup ve sosyo-organizasyonel yaklaşımdır. Bu akım daha çok çözümleme birimi olarak grubu ve özellikle de toplumsal düzenin yer aldığı grubun belirgin niteliklerini ele alır. Meselâ, Durkheim'ci yaklaşımda sosyal olaylar ferdî üzerinde sınırlamalar koyabilen eylem biçimleridir ve dolayısıyla bireysel puurun dâbındadırlar. Bir başka ifadeyle, insan hem düşünce, hem de aktivite bakımından grubun sınırlaması altındadır ve bu açıdan grubun, üyelere ayrı ve onların üzerinde bir varlığı vardır. Dolayısıyla ferdî davranış, grubun dâpsallığına yansıtılır.

Değişim olgusuna gelince, herşeyden önce bunu ifade edelim ki değişim bir kıymıldama değildir. Üniteler içinde ve arasında bir hareketlilik olabilir, ancak, sosyolojik olarak bizim değişimden anlamamız gereken şey, biçimlerde ve

ünitelerde meydana gelen değişmelerdir ve tekrar edilen þeylerden farklıdır. Bir başka ifadeyle “sadece nehrin suyunun deđiþmesi değil, onun yatağının da deđiþmesidir” (Smith, 1976: 6). Ayrıca değişim, zaman ve yer boyutunda biçimlerde başkalaşma ve yeni bir yapılanma oluþturuluncaya kadar değişim değildir. Çünkü, epistemolojik olarak değişim bir yapının başka bir yapıya, bir formun başka bir forma bürünmesi olgusunu ifade eder ve içerir. Bunu bir örnekle ifade edersek, Vatikan reformları sistem içine yönelik iken, Rus devrimi bütün bir yapıyı deđiþtirmeye yönelik olmuþtur.

Değişim olgusu ele alınıırken, yine göz önünde bulundurulması gereken bazı durumlar vardır. Bunlardan birincisi değişimin miktarıdır. Bu ise, geniş ölçekli değişime karşı küçük ölçekli değişim. Etkilenen birimlerin büyüklüğü, merkeziliði, etkilenen birimin değişime yakınlığı veya direnci, değişimin miktarını verecektir. İkinci ise değişimin zaman boyutudur ve karşıımıza uzun ve kısa süreli değişim olgusu olarak çıkar. Değişimin gerçekleþtiði zamanın süresi önemli bir ayrımdır. Burada ise evrimci ve devrimci değişim gibi yaklaşımlar ve eğilimlerle karşılaşılabılır. Bu yaklaşım, aktif ve pasif değişim gibi daha başka kavramları da çağırır. Makro Sosyoloji, daha çok pasif değişimlerle yakından ilgilenmiş ve üretim biçiminin, imparatorlukların, milletlerin ve hatta medeniyetlerin değişiminden söz etmiştir. Bu değişim incelemesi ise kendisini ‘önce ve sonra’ modeli çerçevesine yerleþtirmiştir. Bu model, meselâ, 1789 Fransız Devrimi’ni incelerken, devrimi, devrim öncesi ve devrim sonrası þeklinde ele alır ve zaman sürecini uzun tutar. Ayrıca bu tür bir analiz metodunda, bireyin veya grubun seçenekleri ve planları önemsiz gibi ele alınır. Aktif değişim analizlerinde ise daha çok fertlerin veya grupların değişimdeki rolü ön plana çıkar. Meselâ, Lenin’in tarihin akışını deđiþtirdiði türünden yaklaşımlar buna örnek olarak verilebilir. Bu değişim metodunda, geçmişle olan bağ kesilmeye çalışılır ve değişimde kahramanlar ve onların rolü vurgulanır.

Bunlardan başka değişim olgusu ele alınırken, değişimin bölgelerinden de bahsedilebilir. Bu ise genelde sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel olmak üzere üç

kýsma ayrýlabilir. Her ne kadar her bölgenin kendine özgü problemleri ve bu problemlerin birbirleriyle yakýn iliþkisi var ise de, biz bunlarýn ne demek olduðuna kýsaca deðinelim. Sosyo-ekonomik deðiþim ile kastedilen þey; kaynaklarýn üretimi, daðýtýmý ve farklý çýkar gruplarý arasýndaki paylaþýmý gibi konulardýr. Siyasal deðiþimde ise; iktidarýn ve otoritenin daðýtýmý ve daðýlýmý, politikalarýn formüle edilþi ve iktidarýn kurumsallaþmasý gibi olaylar kastedilir. Kültürel deðiþim alaný ise; her tarafa yayýlan bir alan olup, bilgi, teknik, sanat ve edebiyat gibi birimleri içerir.

Ýþte, ülkemizdeki sosyal ve siyasal deðiþme konusu ele alýnýrken bütün bu deðerlendirmeler göz önünde bulundurulmuþtur. Özellikle siyasal ve sosyal deðiþme taným ve tartýþmalarýndan kendimizi uzak tutarak, daha çok toplumun, kurumlarýnda, kültür birimlerinde veya belirli inanç sistemlerindeki deðiþmeleri ele aldýk. Bu yaklaþým tarzý ise, yirminci asýr sosyolojisinin temel eðilimlerinden birisidir (Penguin Dictionary of Sociology, 1986). Sosyal deðiþme daha çok, bir sosyal bünye veya sistemin biçim ve içeriðinde görülen farklýlýklar olarak izah edilebilir. Bunun ise toplumun tabii dinamikleri içerisinde gerçekleþmesi gerekmekte olup, topluma zoraki müdahale ve baský ile ortaya çýkan yapý deðiþiklikleri deðiþme olmayýp bir deðiþtirmedir. Ayrýca sürekli bir olgu olan sosyal deðiþme pozitif ve negatif yönde olabilir.

3. 3. Devrim Dönemi (1923-1944) ve Devrimci Elit

Kurtuluþ Savaþý (1919-1922) boyunca ülkemizin yönetici eliti arasýnda güçlü bir birlik ve dayanýþma görülür. Bu birliktelik ve dayanýþma, 1920 de kurulan ve yeni devletin temellerini oluþturan, Kurucu Meclis'te kendisini gösterir. Bu meclisin üyeleri, milli direniþ hareketleri arasýndan ve ülkenin her tarafýndan gelen gruplarýn temsilcilerinden oluþmuþtur. Birinci Meclis üyelerinin mesleklerine bakýldýðý ve karþýlaþtýrýldýðý zaman (molla, çiftçi, þeyh, aða, asker, memur, gazeteci) farklý meslek unsurlarýnýn neredeyse eþit þekilde temsil edildiði gözlemlenir. 1920'de kurulan bu meclis "115 memur ve emeklisi, 61 hoca, 51 asker, 51 hakim, 49 avukat, 37 tüccar, 26 çiftçi, 8 þeyh, 6 gazeteci, 5 aða, 5 aþiret

reisi, 2 mühendis” (Atay, 1969: 225) gibi farklı meslek mensuplarından oluşmuştur. Bu kurucu meclis 1923 yılında kendisini fesheder. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) kurulur ve yeni bir seçime gidilir. Bu seçimde milletvekili adayları parti genel merkezi tarafından atama usulu ile belirlenir. Bu usul ile, daha önceki kurucu meclisteki muhafazakar ve gelenekçi karakteri ağır basan eski üyeler, mümkün olduğunca elenir. Böylece, devrimci bir karakter taşıyan yeni meclisin, 11 Ağustos 1923’de, 286 milletvekili ile açılışı yapılır.

Cumhuriyet Halk Partisi adı altında organize olan bu grup laik-milliyetçi değerleri paylaşır ve var olan kurulu düzeni ortadan kaldırarak yeni bir sistem ortaya koymayı amaçlar. Oluşturulacak bu yeni sistem ve değerler ile toplumsal hamleler gerçekleştirmek ve böylece batı toplumlarının düzeyine ulaşmak hedeflenir. Bunun için ise, onlar Türk toplumunu değerlendirirken kültürel referanslarını başka dünyalardan (Batı veya Osmanlı Öncesi Türk Tarihi) seçerler veya onların bir sentezini oluşturmaya çalışırlar. Bu siyasal grup, kişisel imajlarını eski sistemin eleştirilerine, arzularını ise yeni bir değerler sisteminin tanıtımına bağlamışlardır. Bu grup, başlangıçta motivasyonlarını, inançlarını ve kaynaklarını daha çok ideolojik olan laik milliyetçilik etrafında yapılandırdıkları, 1936 dan sonraki yıllarda görüşlerini Kemalizm adı altında toplamışlardır. Bu ideolojinin empoze edilmesinde, yaygınlaştırılmasında ve onun sembollerinin oluşturulmasında, bu grup ya da siyasal elit önemli rol oynamıştır.

Bu grubun önde gelen isimleri arasında şunlar sayılabilir:

Mustafa Kemal (1881-1938): Harp Akademisini 1905 de bitirir. Asker, Devlet Adamı ve Türkiye’nin ilk Cumhurbaşkanı (1923-1938). CHP’nin kurucusu (1923) olup laik ve milliyetçi bir düşünceye sahip.

İsmet İnönü (1884-1976): Asker, Devlet Adamı olup Harp Akademisi mezunu (1906) ve Türkiyenin ilk başbakanı (1923-1938), Cumhurbaşkanı (1938-1950), Ana Muhalefet Lideri (1950-1960), İnönü laik uygulamalarıyla dikkat çekti.

Recep Peker (1889-1965): Asker kökenli olup Harbiye Mektebinden mezundur. CHP Genel Sekreteri ve Parlemonter (1923-1950), Savunma Bakaný (1927-30), Kemalist Prensiplerin Anayasa'ya Ýlave Edilmesinin Mimarý (1938), Baþbakan (1946-47). Ankara Üniversitesinde Ýnkilap Tarihi Hocası (1936-45).

Ali Fethi (1880-1943): Asker ve devlet adamý. Baþbakanlýk ve TBMM Baþkanlýđý gibi görevlerde bulundu. Mustafa Kemal'in emriyle kurdurulan Serbest Cumhuriyet Fýrkası'nýn Kurucusu (1930) Adalet Bakaný (1941) Parlemonter (1923-1943).

Ziya Gökalp (1875-1924): Diyarbakýr Askeri Rüþtiyesinde okudu. Ýttihat ve Terakki Partisinin Genel Sekreterligi (1910) ile CHP'nin Diyarbakýr Milletvekilliđini (1923-24) yaptı. T.C'nin milliyetçi ve Türkçü ideologu olan Gökalp Hakimiyeti Milliye ve Cumhuriyet gazetelerinde siyasi ve sosyal içerikli yazýlar yazdı.

Nuri Conker (1882-1937): Asker olup (1902) de Harbiye Mektebinden mezun olmuþtur. Kütahya (1923-31) ve Gaziantep (1931-37) Milletvekiliđi yapmýþ, Serbest Cumhuriyet Fýrkası'nýn kurucuları arasýnda yer almýþtır.

Yusuf Akçura (1876-1935): Yüksek Öđrenimini Harbiye Mektebinde Tamamladı. Ýstanbul (1923) ve Kars (1935) Milletvekilliđi Yaptý. Türk Tarih Kurumu Baþkanlýđý (1931) ve Ýstanbul Üniversitesinde. Tarih hocalýđý görevlerinde bulundu.

Ali Kýlýç (1888-1971): Asker kökenli olup, Ýstiklal Mahkemelerine baþkanlýk, üyelik ve uzun süre milletvekilliđi (1920-1938) yaptı. 27 Mayıs 1960 darbesi sonrası kurulan Yeni Türkiye Partisi'nde de bir süre siyasetle uđraþtı.

Bu grup, her ne kadar teoride askerin siyasetle uđraþmasına (1923'de askerin siyasetle uđraþmasını önleyen kanun ile) karþý olsa da, pratikte devrimlerin

yerleştirilmesi için sürekli olarak askerlerin desteğini almıştır. “Atatürk zamanında askeri komutanlar vilayetlerin yönetiminde söz sahibi olmaları ve valilik gibi görevlerde bulunmuşlardır” (Özbudun, 1966: 3).¹³

1923'e kadar Türk entellektüelleri, daha önceki batılılaşma (1786-1914) çabalarına rağmen, genelde, Osmanlı kültür ve siyaset mirası çerçevesinin dışına çıkmamışlardır. Aynı şekilde toplumun siyasî kültürü de bu çerçeve içerisinde kalmıştır. Aslında, Osmanlı'daki batılılaşma hareketleri (Genç Osmanlılar, Jön Türkler, Meşrutiyet) halkla sıkı ilişkisi olmayan dar kadrolar olarak kalmışlardır. Yine bu hareketlerin temel hedefi siyasi kalıpları değiştirmekten öte, var olan siyasi değerlere bağlı kalarak devleti ve toplumu içinde bulunulan açmazlardan kurtarmak olarak şekillenmiştir. Fakat 1923 sonrası Türkiye'si, yeni iktidar elitinin yönetimi altında, devrimci bir yapılanmaya gider. 1923'de imzalanan Lozan Antlaşması ile Türkiye, Osmanlı devletinin yerini alır. Yine 29 Ekim 1923'de ülkemizde Cumhuriyet ilan edilir. Cumhuriyetin ilanı ile ülkemizde siyasal ve sosyal devrimler dönemi başlar.

Milliyetçi olmayan ümmetçi bir devlet anlayışının hakim olduğu Osmanlı siyasal kültürü, bu devrim döneminde terk edilmek istenir. “Hakimiyet Allah'ındır” sloganı “Hakimiyet Milletindir” sloganı ile yer değiştirir. ‘Ümmet’ kavramı yerine (aynı dine inanan insanlar topluluğu) ‘Millet’ kavramı empoze edilir. Bu değişim Mustafa Kemal'in konuşmalarında da kendisini açıkça hissettirir. 1923 öncesi, özellikle Kurtuluş Savaşı boyunca, ‘Türkiye Milleti’, ‘İslam Alemi’ gibi İslamî kelime ve kavramlar, bu siyasî elit tarafından sıkça kullanılmıştır. Bu kavramlar ayrıca Kurtuluş Savaşı boyunca İslamın tanımlayıcı bir kimlik ve halk ile bir iletişim kaynağı olarak kullanıldığını ortaya koyar. İşte olaya bu açıdan bakıldığında, bu süreçte, yeni siyasal elit için, İslam'ın bir meşruluk kaynağı işlevi gördüğü söylenebilir. Fakat, aynı elit 1923 sonrası, ‘Türk Ulusu’ ‘Türk Ülküsü’ gibi kavramları tercih etmeye başlamıştır.

¹³ Özbudun'un, “The Role of the Military in the Recent Turkish Politics”, USA, Harvard Üniv. 1966, adlı bu çalışması her ne kadar 27 Mayıs 1960 İhtilali'ni analiz etse de, çalışma Devrim döneminde askerinin oynadığı siyasal rolü anlama açısından da önemli ipuçları içermektedir.

Devrimci elit, 1924'de hükümet ve iktidar mekanizmasını tamamen kontrol altına aldıktan sonra, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde; a- Hilafetin kaldırılması, b- Hanedan üyelerinin sünyürlüğü edilmesi, c- İeriat ve Vakıflar bakanlığının iptalini teklif eder, ve teklif 3 Mart 1924'de onaylanır. Bu kanun, yeni rejimin nasıl bir siyasal yapılanma ve yön alacağını ilk ve önemli sinyallerini verir. Toplumun yakını geçmişiyle olan bağlarının kesilmesine yönelik olan bu hareket ile rejim, kendisini ilahi mevruluk felsefesinden uzaklaştırarak akılcı bir yasallaşma zeminine oturtmak ister. Bir başka ifadeyle, ilahi mevruluk felsefesini irrasyonel gören yeni elit, kendisine laik bir model çizer ve onu ülke edinir. Bu deşim projesi, Türkiye Büyük Millet Meclisinde muhalefeti doğurur. Mehmed İeref Bey mecliste yaptığı konuşmada Halifelik kurumunun kaldırılmasının teklif edilmesine şu sözlerle karşılık çıkar;

Batı'daki devrimler dine karşılık yapılmış devrimler olmayıp, Hristiyan ruhbanlığına karşılık yapılmıştır... ..Kendim Batı'da bulundum. İngiltere Westminster kilisesinde dini ayini gözlemledim. Roma'da Papa tarafından yapılan dini ayini izledim. Batı dinsiz değildir. Batı'daki devrim dini ortadan kaldırmak için değil, tam tersine insanların ruhî hayatlarını desteklemek ve korumak için yapılmıştır (Ceylan, 1991:255).

Meclisdeki İslamcı muhalefetin çabaları yasanın çıkılmasını önleyemez. Bu yasa ile iktidar sahipleri pozisyonlarını sağlamlaştırarak, kendi iktidarlarını tehdit edecek unsurları ortadan kaldırmışlardır. Yine Halifeliğin kaldırılışı ile devrimci elit, milliyetçi amaçlarına daha hızlı bir şekilde ulaşma imkânına kavuşmuşlardır. Üçüncü olarak İeriat ve Evkaf bakanlığının iptali ile din kontrol altında tutularak devlete laik bir yapı kazandırılması hedeflenmiştir.

Yeni yönetici sınıfı, Batı'daki ekonomik ve entelektüel aydınlanmayı, Protestan reformunun bir sonucu olarak görür. Bu doğrultuda yeni elit, Türk toplumunun ilerlemesi ve kalkınması için Batı'da olduğu gibi, İslam ve Türk kültüründe de reform yapılması gerektiğine inanır. Bu eğilim ve görüş Cumhuriyet'in ve milliyetçiliğin ideologu Ziya Gökalp'in fikirlerinde de kendisini açıkça gösterir.

“Ýslam sosyal partlara baðlý ve hayatýn sembolik bir ifadesidir” (Heide, 1950: 69).

Yeni rejim, önce siyasi sistemini oturtmaya, daha sonra ise bu sisteme uygun sosyal deðiþmeyi, devlet gücüyle gerçekleþtirmeye çalyþýr. Fakat bu politika anlayýþý, radikal deðiþim paketleri ve hükümetin sýnýrsýz yetkilerle donatýlmasý kýsa sürede muhalefeti harekete geçirir. Muhalif harekete, Mustafa Kemal ile birlikte cepheden cepheye koþan, yakýn silah arkadaşlarý da katýlýr. Hükümet muhalif hareketin etkisini sýnýrlandırmak ister ve Meclise sunduðu teklif ile “meclise seçilmiþ bulunan komutanların askeri kariyerleri ile siyasi kariyerleri arasında bir tercih yapmalarýnı” (Shaw and Shaw, 1988: 380) önerir. Kazým Karabekir ve Ali Fuad gibi papalar askeri görevlerinden istifa ederler. Bunlara Rauf Orbay ve Adnan Adývar’ýn da katýlmasýyla ilk muhalefet partisi olan Terakkiver Cumhuriyet Fýrkasý kurulur. Parti hükümetin laikleþme politikalarına eleþtiriler yönelterek, demokratik ve sivil hakların korunması ve kuvvetler ayrýmý ilkelerini savunur. Parti radikal deðiþimden ziyade evrimci bir deðiþim felsefesini savunmuþtur.

Ýktidar partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi kýsa bir zaman diliminde bir meslek ordusu haline dönüþerek bütün idari mekanizmayı kontrol eder. Partiye karþý itaatsizliðin cezasý partiden ihraçla kalmamýþ, aynı zamanda görevden ve devlet hizmetinden mahrum edilmeye kadar varan boyutlara ulaþmýþtır. Her ne kadar devrimci elit ‘hakimiyet milletindir’ sloganýný söylese de, realitede milletin görüþ belirtme ve fikir öne sürmesi söz konusu olmamýþtır. Çünkü bu elit “çok sesliliði karmaþa tek sesliliði ise düzen olarak” (Bostancı, 1995: 54) algýlamýþtır. Ýþte bu baskýcýlýk, radikal deðiþimler ve Ýslami kurumların ortadan kaldýrýlmaları zaman zaman iktidara, zaman zaman ise onun sosyal ve siyasal politikalarına baþkaldýry þekline dönüþür. Ayaklanan liderlerden Beyh Said’e göre “Ülkede din ortadan kaldýrýlmýþtır ve din yeniden tesis edilmelidir” (Toynbee and Kýrkwood, 1926: 265). Ayaklanmaları bastýrmak için hükümet, kendisine büyük yetki veren Ýstiklal Mahkemeleri’nin yeniden tesisine karar verir. Bu mahkemeler önemli merkezlerde yeniden kurulmuþ, “1793 Fransýz Cumhuriyetinde oldu

gibi devrim karþýtý hareket ve merkezleri yok etmede önemli rol oynamýþtır” (Toynbee and Kýrkwood, 1926: 268). Ýsyanlar dolayýsýyla hükümetin yanýnda yer almasýna ve ona aþýk destek vermesine raðmen, bir muhalefet partisi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fýrkasý da kapatýlýr.

1925’de Þapka Kanunu’nu yürürlüde koyan hükümet, fes’in giyimini yasaklar ve þapka giyilmesini zorunlu hale getirir. Þapkanýn giyilmemesi bir suç unsuru sayýlýr. Yeni elite göre þapka, medeni bir baþlýk olup medeniyetin simgesidir. Þapka konusuna bunun haricinde bir aþýklama getirilmemiştir. Fakat ‘þapka kanunu’ ilk ve temel bir deðiþim olup, bununla yeni rejim bütün ülkeye mesajný yollamak istemiştir. Bu yeni baþlýk kýsa sürede siyasî itaat veya itaatsizliðin bir dýþ ipareti haline gelir. Þapka, yeni düzenin ve modernleþmenin sembolü olurken, fes gericiliðin ve reaksiyonculuðun bir sembolü haline getirilir.

Devlet, bu yeni sembole bütün kurumlarýnda iþlerlik kazandırmak ister. Ve bu yönde ilk okullarda kep, orta ve lise mekteblerinde þapka, üniversitelerde ise fotör’ü giyilmesi zorunlu baþlýklar olarak uygulama alanýna sokar. Devrim mahkemeleriyle de desteklenen bu uygulamaların bir sonucu olarak, bir çok kiþi þapka kanununa muhalefet etmekten yargýlanýr. “Þapka kanunu doðuda büyük ayaklanmalara neden oldu fakat bu ayaklanmalar Ýstiklal Mahkemeleri ve güç kullanýmý ile acýmasýz bir þekilde bastýrýldý” (Kinross, 1990: 416).

Devrimci rejim, sembolizm aþýsýndan kendi büst ve posterlerini üretmeye de hýz verir. 1926’da ilk Atatürk büstü, Osmanlý Sarayýnýn tam karþýsýnda bulunan, Sarayburnu’na dikilir. Böylelikle yeni milli devlet kendi sembolünü, eskisine meydan okur bir biçimde inþa eder. Heykellerin inþalarına zaman içinde hýz verilir, heykeller yeni rejimin en önemli ve belirgin aykonografyalarını oluþturur. Öbür yandan, Osmanlý Ýslam sembollerinden olan ve toplumun hafýzasýnda yer eden Tuðralar ve ona eþlik eden dini cümleler devlet binalarýndan indirilir ve bazýları müzeye gönderilir. Bu tür sembollerin halk nezdinde kullanýmý dolaylý bir biçimde önlenir. Böylece halkýn geleneðinde derin sembolik deðerleri olan simgelerin yerleri yenileri ile doldurulmak istenir.

30 Kasým 1925’de Türbeler ve Tekkeler, birer üfürükçülük, boş inanç ve taassub merkezleri olarak görülür ve kapatýlýr. “Birer dýþ ve gözlenebilir semboller olan tekke ve türbeleri yasaklamakla, yeni hükümet bir yandan bir geleneði ortadan kaldýrarak kendi iktidarýna gelecek tehlikeleri de önlemeyi hedeflemiþtir” (Toynbee and Kýrkwood, 1926: 187).

1926’da Ýslam, özellikle de Ýslami aile hukukunu içeren kanunlar, laik Ýsviçre kanunlarý ile deðiþtirilir. Ziya Gökalp’in daha önce alt yapýsýný hazýrladýđý bu deðiþiklik “medeniyette ilerlememiz, Avrupa medeniyetini takip edecektir. Bunda bir tehlike ve zarar verici bir þey yoktur. Þüphesiz Avrupa medeniyetinden alýnacak deðerler ile Türk ailesi modernleþecektir” (Gökalp, 1981: 252) þeklinde ifade edilerek bu ilerlemenin bir göstergesi olarak yorumlanýr.

Ýlerleme fikri batý dünyasýndan alýnan bir kavramdýr. “Ýlerleme miti, hatta çaðdaþlýk mitolojisi kaynađýný batý geleneði olan mesiyанизmden alýr. Nihayetinde o Ýncil’in eskatolocisinin (dünya ve hayatýn sonu bahsinin) laikleþtirilmesi görüþünü temsil eder” (Berger, 1976: 18-19). Yapýsal deðiþiklikler arka arkaya sürer. Ceza Hukuku Ýtalyan, Ticaret Hukuku Alman modelleri üzerine inþa edilir. Batýlýlaþmada seçici davranan yeni elit, bir batý ülkesini tamamen taklit etmemiþ, ve bu yolla batýlý bir ülkenin payandasý olmak gibi muhalefetten gelecek bir eleþtiriýi de önlemek istemiþ olabilir. 1926 yýlýnda, takvim alanýnda yapýlan deðiþiklik ise, sadece genel hayatý deðil, özel hayatý da kapsayacak deðiþikliklerin gerçekteþtirilmesine imkan verir. 1928’de “bütün dini ögeler silinirken Anayasa’daki devletin dini Ýslam maddesi de iptal edilir” (Edip, 1930:229). Osmanlý Alfabesi okuma ve yazma zorluđu nedeniyle terk edilir ve 1 Kasým 1928’de Latin Alfabesi’ne geçilir. Bir yazara göre okuma ve yazma zorluđu bu deðiþimin gerçek nedeni sayýlamaz. “Temelde bu bir psikolojik metodu kapsamaktadır. Bu deðiþiklik ile toplumun Ýslami geçmiþ ve Dođu ile olan baðlarý kesilmiþtir. Deðiþim bu amaca yönelik olmuştur” (Davidson, 1968: 135). Bu açıdan bakýldýđýnda Alfabe deðiþikliði ile toplumun bir bütün olarak yeniden siyasal sosyalizasyon sürecine alýndýđý söylenebilir. Yeni nesil, yeni devletin

ilkeleri ile eđitilirken, eski nesil de ülke genelinde kurulan Millet Mektepleri ve Halk Evleri aracýlýđýyla yeniden sosyalizasyona tabi tutulurlar.

Alfabe reformu ile birlikte ise, Türk Dil’inde reforma gidilir. Türkçe’de dođu kökenli kelimeler atýlarak yerlerine latinceleri veya Türkçeleri üretilir ve konur. Kinross’unda iparet ettiđi gibi “Dr. Phil’in dil teorisi Türkçe’ye adapte edilir ve bununla bütün dillerin Türkçe’den türediđi iddia edilir. H. G. Wells’in Outline of History (Tarihin erevesi) Türkçeye tercüme edilerek, ona benzer bir Türk Tarihi erevesi oluđturulur” (Kinross, 1990: 69). Bu yolla devrimciler, bir yandan kutsal dil olan Arapça’nýn etkinliđini ortadan kaldýrmak istemipler, diđer yandan ise milli bir dil oluđturma abasýna girmiđlerdir. Bu ayný zamanda bir kültür devrimi olarak da adlandýrýlabilir. Zira, eski kültürle bađlar kesilirken, yeni bir kültür oluđturulmak istenmiđtir. 1925’de din eđitimine son verilmekle, laik kimlik oluđturma mücadelesine hýz verilir. Tarih ve kültür derslerinde Türk Milleti’nin Ýslam gelmeden önce de medenî olduđu vurgulanýr.

Bađýmsýzlyk savapý sýrasýnda yeni elitin gösterdiđi bađarılar milli bayram günleri olarak seçilir ve ilan edilir. En önemli iki slogan ‘Ne mutlu Türküm diyene’ ve ‘Türküm, Dođruyum, alıpkaným’ ülke apýnda yaygýnlađtırýlýr. Bu iki slogan, bu devrin en belirgin mebrulađtırýcý sloganýdır. “Meksika’da PRI rejiminin mebruluk kazanmasýnda ‘yükseđe ve ileri’ sloganý anahtar rolünü oynamýđtır” (Berger, 1976: 19). Bu sloganlar ile ayný zamanda yeni bir milli þuur oluđturulmak istenir. “Milli bilincin geliđtirilmesinde sosyal gruplar dil, kültür, tarih ve siyasal idealler üzerinde yođunlađýr ve bunlarla bütünlük sađlanmak istenir. Var olan devlete ya da yapamýþ olan topraklar üzerine sadakat bađları oluđturulur” (Alter, 1989: 19).

Okullarýn yanýsýra, devlet tarafýndan finans edilen Halk Evleri aracýlýđýyla siyasal sosyalizasyon en ücra yerlere kadar ulađtırýlýr. Halk Evleri, yeni rejimin ilke ve sembollerinin propogandasýnýn yapýldýđý merkezler olma görevini de stlenmiđtir. Köy Enstitüleri ise, devrimi kýrsal alanlara taþýma fonksiyonlarýný

icra etmiştir. Aynı yıllarda ezan Türkçeleştirilir ve İslamın resmi ve gayri resmi öğretimine son verilir.

Yeni rejim Batı tarzı sanat biçimlerini (dans, batı müziği, bale, heykeltiricilik gibi sanat dallarını) özendirme ve yaygınlaştırma politikalarına ağırlık verir. 1935’de Osmanlı Türk Sanat müziğinin Radyo’dan yayınına son verilir. 1934 yılındaki Soyadı Kanunu ile eski rejimin ünvanları olan Bey, Hazret, Hanım, Paşa gibi ünvanlara son verilerek yerlerine yenileri (bay, bayan, sayın) icat edilir.

Ekonomik alanda ise, yeni rejim devletçi bir felsefe doğrultusunda devletçi bir ekonominin öncülüğünü yapar. Önce zirai alanda reform girişimlerinde bulunan devlet, tütün, alkol, tuz gibi alanlarda tekel oluşturur. Demiryolları, limanlar gibi ulaşım sektörleri devleteleştirilir. 1924’de İp Bankası kurularak bankaya Türk sanayisini finans görevi verilir. 11 Haziran 1930’da Merkez Bankası kurularak devlet para birimi üzerinde kontrolünü sağlar. “Devletçi ekonomik politikalar genelde ilk beş yıllık planlarda kendisini gösterir ki, bu modeller de Sovyetler Birliğinden adapte edilmiştir” (Shaw and Shaw, 1988: 391). Bu kalkınma planları çerçevesinde “Sümerbank ve Etibank gibi kurumlar kurularak demirçelik, tekstil, kâğıt ve cam gibi sanayi dallarında bir dizi fabrikalar kurulur” (Fisher and Ochsenwald, 1990: 409). Bu dönemde yine göze çarpan başka bir gelişme de, devletin demiryolu ulaşımına ağırlık vermesidir.

Devrimci dönem, eski sembollerin yıkılması ve yenilerinin icadı ile sonuçlanmıştır. Yeni yapılanma, ümmet bilincinin karışmasına, ulus bilincini yerleştirme mücadelesi biçiminde şekillenmiştir. Bu yapılırken bireysel hak ve özgürlükler arka plana itilerek devlet ön plana çıkarılmıştır. Durkheim sosyolojisinde olduğu gibi toplumdaki bütün kutsallıkların kaynağı ‘ulus’da aranmış ve ulusçuluk yeni bir din haline getirilmek istenmiştir. Bu deşim anlayışı, devrimin ideolojisine yığı tutan Ziya Gökalp’in toplum sınıflamasında da kendisini göstermektedir. Türk milleti uluslaşma sürecine girmeliydi çünkü ona göre toplumlar Kavim, Ümmet ve Millet olmak üzere üç aşamadan geçerler. Toplumsal kalkınmanın dînî-ümmetçi mantalitenin terk

edilerek ve yerine uluscu mantalitenin hakim kılınması ile gerçekleştirilebileceğine inanılır. Yeni elitin inançlarında bühesiz 18.yüzyıl Reform ve Aydınlanma felsefesinin de etkisi olduğu söylenebilir. Bu hareket hristiyan ümmetçiliğini parçalamıştır. Bu sebeble devrim dönemi Türkiye'si de, bir bakıma, ümmet ve evrensel İslam'ın parçalanarak yerine, uluscu bir zihniyetin ve dinin oluşturulmak istendiği dönem olarak değerlendirilebilir.

Yeni elit yirminci asrın ulusların çağı olarak görmüştür. Bu bağlamda onlar, Batı tarzında ırk ve vatan arasındaki ilişkiyi vurgulayan yeni bir vatan bilinci oluşturmaya amaçlamışlardır. Her olgu ve olaya ulus kavramıyla yaklaşılır, her şey 'ulusal' sıfatıyla, örneğin; 'ulusal kültür', 'ulusal irade', 'ulusal ahlak' gibi yeniden ifade edilir. Ulus bilinci ile toplumsal bütünlük ve dayanışma gerçekleştirilmek istenir. Devrimcilere göre evrensel din bütünlüğü sağlayamaz. Yeni yönetici elit, batının, siyasal, kültürel ve endüstriyel gelişme ve bütünlük modelini -(ki bu model batıda uzun süren asırların sonucu oluşan bir yapıdır) - batılı olmayan bir kültür ve çevrede yürütmeye koyar. Reform olarak sunulan bu politikalar, yer yer ve zaman zaman, çatışmalarla ve isyanlarla karşı karşıya gelir. Reform kavramı da, deşim gibi, deşerler ifade etmeyen bir olgu deşildir. Bir deşim bir grup için reform iken; başka bir grubun gözünde reaksiyon olabilir. Devrim döneminde yaşanan çatışma ve isyanlar bu görüşümüzü destekler mahiyette olup, reformların ve kuralların kolaylıkla kabul ve meşru kabul edilmediklerinin işaretleridir.

3. 4. Dengeleme Dönemi (1945-1979) ve Dengeli Elit

Devrimci yönetici elit'in sosyal ve ekonomik politikaları ve gerçekçi olmayan hızlı deşim ve kalkınma modelleri beklenileni veremez ve bu durum üzerlerindeki iç baskıyı artırır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin halkçılık ve laiklik ilkelerine rağmen, halkın inanç ve deşerlerine karşı takındığı tutum ve politikalar partiyi halktan daha da uzaklaştırır. Dış baskılar ve imajlar nedeniyle de yeni politika arayışlarına gidilir. Batı'da Türkiye'nin, özellikle de devrimci elitin, imajı pek de iyi sayılmaz. Halide Edip sürgün gittiği

Amerika'daki yazýlarýnda yeni rejimi diktatörlük olarak tanımlar (Edip, 1930: 203). Cumhuriyet Halk Partisi'nin dört üyesi 7 Temmuz 1945 de bir deklarasyon yayýnlar ve bu deklarasyonda daha demokratik bir anayasadan yana olduklarýný savunurlar. Bu dört üye, Celal Bayar, Fuad Köprülü, Adnan Menderes, Refik Koraltan 1945 de partiden istifa ederek, 7 Ocak 1946'da Demokrat Parti'yi kurar. Bu grup "Türkiye'nin ilerlemesi ve geliþmiþ ülkeler seviyesine ulaþması için daha fazla demokratik ve liberal politikalarýn takip edilmesini zorunlu görüyorlardý" (Shaw and Shaw, 1988: 402). Yirmi beþ yýlý aþkýn bir süre iktidarı elinde bulunduran Cumhuriyet Halk Partisi'nin karþýsýnda ilk defa ciddi bir muhalefet olupur. Bu muhalefet, daha baþlangýçta bu partinin bazı ileri gelen üyeleri tarafýndan yok edilmek istenir. Ama sonra bundan vazgeçilir.

1945-50 arasında yeni siyasi partiler kurularak çok partili sisteme geçilir. Bu geçiş ile birlikte sağcılık ve solculuk kavramları da Türk siyasal literatürüne girer. 1946 seçim propagandaları bu kavramların yoğun kullanımı ile başlar. Demokrat Parti seçim çalışmalarında iktidarı ve onun elitini halkı ezmek ve din karşıtı olmakla suçlayarak ilkesini 'yeter söz milletindir' sloganı ile özdepleştirir. "Demokrat Parti'nin sloganı halka rağmen değil halkın rızasıdır" (Bostancı, 1995: 38). 21 Temmuz 1946'da yapılan seçim sonucunda Cumhuriyet Halk Partisi 395, Demokrat Parti ise 66 meclis üyesi elde eder. Bu seçim dönemiyle birlikte Cumhuriyet Halk Partisi daha önce sistematize ettiği ok ilkelinde yumuşama eğilimine girer.

1946 Seçimlerinin ardından yeni hükümeti kuran Cumhuriyet Halk Partisi, 1926'dan beri takip ettiği laiklik ilkesini yumuşatır ve ilk defa dinî eğitim önünü açar. Halkın gözünde imajını yenilemek isteyen iktidar eliti, hükümet olarak artık dinî değerlerin bastırılmasından ziyade, onunla işbirliğine gitme yolunda adımlar atar. Çünkü bu yolla dini kontrol altında tutmak, daha akılcı bir politika olarak görülür ve bu aynı zamanda bu elitin iktidarının ömrünü uzatılmasında rol oynayacağı ihtimalini de getirir. Bu kez C.H.P. dini değerleri bastırma yerine, iktidarını din ve dinî değerler ile uzlaştırarak sürdürme eğilimine yönelir. Seçimlerin ardından Hasan Saka başkanlığında kurulan hükümet

liberalleşme vaatlerini sürdürür. Demsettin Günaltay'ın başbakanlığında ise hükümet "ilk okullara seçmeli din dersleri koyma, özel sektörü destekleme ve vergi reformu gibi konularda vaatlerde bulunur" (Shaw and Shaw, 1988: 404). Cumhuriyet Halk Partisi 1950 seçimleri öncesi Kemalizmin altı okunun Anayasadan çıkarılacağına da vaat eder. Ve hükümet 1949'da İlahiyat Fakültesi'ni açar. 14 Mayıs 1950'de genel seçimler yapılır ve seçim Demokrat Partinin zaferiyle sonuçlanır. Peki bu demokratların önde gelen isimleri kimlerdir, sosyal geçmişleri açısından Devrimci elit'ten farklı mıdır?

Demokrat Parti'nin ilk kurucuları ve onun yönetici eliti, Cumhuriyet Halk Partisi kökenli olsalar da, sosyal geçmişleri açısından bazı farklılıklar gösterirler. Peki onların önde gelen bazı figürlerinin biyografyasına bakmakta yarar vardır. Demokrat Parti'nin önde gelen isimlerinden bazıları şunlardır;

Adnan Menderes (1899-1961): İzmir Amerikan Koleji ve Ankara Hukuk Mezunu olup, Serbest Cumhuriyet Fırkası Aydın İli Örgütü Kurucusu (1930) dir. Cumhuriyet Halk Partisinde Aydın Milletvekili (1931) yapmıştır. C.H.P.'den istifa eder ve D.P.'nin Kurucuları arasında yer (1945) almıştır. Başbakan (1950-1960) 17 Eylül 1961'de idam edildi.

Celal Bayar (1884-1985) Bursa Fransız Koleji Mezunu, Bursa Milletvekili (1920), İş Bankası (1924) DP'nin Kurucularındandır (1945). Cumhurbaşkanlığına (1950-60) ardından Yassıada'da yargılandı (1961) ve 1964'de serbest bırakıldı.

Fuad Köprülü (1890-1966) Ayasofya Rüptiyesi ve İstanbul Hukuk Fakültesinde Okudu. Türkoloji Enstitüsünün Kurucusu (1927), Kars Milletvekili (1934), C.H.P.'den ayrılarak D.P.'nin kurucuları arasında yer aldı (1945), Dışişleri Bakanlığı da (1950-55) yapan Köprülü, 1960 sonrası Yeni Demokrat Partisi'nin kurucularındandır.

Adnan Adývar (1881-1955): Týp Fakóltesi Mezunu ve Profösör (1908). Saölýk Bakanlýöý (1923-26) yaptýktan sonra, Mustafa Kemal ile anlaþamadý ve sürgüne gitti (1926). Demokrat Parti Ýstanbul Milletvekilliöinde (1946-55) bulundu.

Remzi Oguz Arýk (1899-1954): Ýstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Mezunu. Sorbonne Üniversitesi'nde Sanat Tarihi dalýnda doktora yaptı. Siyasete 1950'de D.P.'de atýldý ve Adana milletvekilliöi yaptı.

Tevfik Ýleri (1911-1961): Ýstanbul Teknik Üniversitesi mezunu . D.P.'de siyasete atýldý. I. Menderes kabinesinde Bayýndýrlýk ve Milli Eöitim Bakanlýöý görevlerinde bulundu. 27 Mayıs 1960 Ýhtilali'nde müebbed hapis cezasýna çarptýrýldý ve Kayseri ceza evinde öldü.

Hasan Polatkan (1915-1961): Ekonomi okudu. Bir süre serbest çalıptý. 1950'de D.P'den Eskiþehir Milletvekili olarak Meclise girdi. Menderes'in kurduöu kabinelerde dört kez Maliye Bakanlýöý görevlerinde bulundu. 27 Mayıs Ýhtilalinde idama mahkum edilerek Ýmralý'da infaz edildi.

Seçimlerden zaferle çýkan Demokrat Parti, oylarýn %53.3'nü alarak meclise 420 milletvekili ile girer. Yeni kurulan Menderes hükümetinin ilk icraatlarýndan birisi, 25 Temmuz 1950'de Türkçe ezaný ortadan kaldýrmak olur. Demokrat Parti iktidarý "1951 yýlýnda Ýmam-Hatip okullarý açar ve hükümet dini bayram ve günlerin kutlanýþýný özendirir" (Shaw and Shaw, 1988: 409). Ýmam-Hatip okullarýnýn sayýsý özellikle 1974-78 yýllarý arasýnda Milliyetçi Cephe hükümetleri döneminde daha da artar. Camilerin onarým ve bakýmý için bütçeden ilk defa ödenek verilmeye baþlanır. Fakat bu geliþmelerden bazı bürokrat kökenli laik Demokrat Parti'liler rahatsýz olurlar. 25 Temmuz 1951'de Meclise bir teklif vererek Atatürk'ü koruma kanununu onaylatýrlar ve kanun 31 Temmuz 1951'de resmi gazetede yayýmlanarak yürürlüde girer. Bu kanun maddesi 'Atatürk'ü temsil eden heykel, büst, ve abideleri veyahut Atatürk'ün kabrini tahrip eden, kýran ve bozan veya kirletenlere bir yýldan beþ yýla kadar aðýr hapis cezasý verilir' hükmünü içerir. Öbür taraftan Demokrat Partisi'nin

din hürriyeti ile ilgili icraatları devrimci laikleri ürkütür ve bu grup Atatürk ilke ve inkılaplarının korumak amacıyla, devrimin ünlü pairi Behcet Kemal Çağlar başkanlığında, Türk Devrim Ocakları (23ubat 1952) nı kurarak iktidar üzerinde baskı oluşturmak ister.

Demokrat Parti ise kitleler üzerindeki etkinliğini popüler politikalar ile artırmaya çalışır. 3 Eylül 1951 de yapılan 600 yerel seçim biriminde 560 belediye başkanlığını kazanır. “Demokrat Parti’nin popüler hale gelmesinde dini duyguların ön plana çıkarılması önemli rol oynamıştır” (Dodd, 1983: 63). Devrim döneminde, 1932’de devrimi halka taşımak amacıyla kurulan Halk Evleri, yeni iktidar tarafından 1952’de kapatılır. Bu kurumlar ateizmin ve komünizmin beslediği merkezler olarak görülür. Yine devrim döneminde devrimi kırsal alanlara taşımak amacıyla kurulan Köy Enstitüleri solcu düşüncenin ve propagandalarının kümelendiği ahlaka ve geleneklere aykırı davranışlarının merkezi olmakla suçlanır. Bu okullardaki karma eğitime 1950’de son verilir ve 1954’de ise, ilköğretmen okullarına dönüştürülür.

Türkiye’deki 1945 sonrası Türk siyasal sisteminin yapılmasında görülen değişmelerde iç politikaların yanında, dış politika ve dünyada görülen gelişmelerin de rolü olduğu söylenebilir. İkinci Dünya Savaşı sonrası Türkiye ile Batı (özellikle A.B.D), yakın askeri ve ticari ilişkilere girmiştir. Harry S. Truman doktrini çerçevesinde 1 Eylül 1947’de Türk Amerikan askeri yardımlaşma antlaşması imzalanır ve Türkiye Marshal Planı yardımını alır. Truman doktrinine göre Amerikan güvenliği gereği Sovyet emperyalizmini durdurmak için bu yardım kaçınılmaz olarak Türkiye’ye verilmiştir. “Truman doktrinine göre komünizm global düzeyde kontrol altında tutulmalıydı ve Türkiye’nin görevi Nato’nun güneydoğu kanadını korumaktır” (Williamson, 1987: 102). Bu açıdan bakıldığında, Türkiye’de soğuk savaş dönemi boyunca, devletin dine ve dini değerlere yönelik olarak gösterdiği toleransın arkasında, komünizmi önleme gibi bir amacın taşındığı söylenebilir. Bir başka ifadeyle İslam, komünizme verilebilecek iç desteği önlemek, etiksel ihtiyaçları kuvvetlendirmek ve karşılamak için de kullanılmıştır. Fakat burada,

Avrupa’da II. Dünya Savaşı sonrası yeniden biçimlenen, liberal düşüncenin de etkisi olmuştur. Özellikle İkinci Cihan savaşının temelinde yatan olgulardan birisi olan Alman milliyetçiliği, batılıların milliyetçiliği negatif bir faktör olarak algılanmasına neden olmuştur. Batı’da meydana gelen bu gelişmeler, milliyetçiliğin kabul edilemez bir eğitim olarak görülmesine neden olur. Fakat burada şunu da belirtelim ki diğer milliyetçilik tam bağımsızlık olarak tanımlanır ve algılanırsa, faydalı bir olgu olarak görülebilir.

Türkiye’de yeni elitin olaylara bakış açısında, belki de, onların alımlı oldukları eğitimin ve sosyal geçmişlerinin rolü önemli olmuştur. Bu yeni liberal elit sivil okullarda eğitim görmüşler ve sivil bir geçmişe sahiptirler. Değişime evrimci bir açıdan bakarak ülkede 1923 sonrası yapılan reformların plansız ve zamansız olduklarına inanmışlardır. Radikal laik grup tarafından sürgün edilen Halide Edip’in görüşleri bu eğitimi açıkça ortaya koyar. “Diğer harf devrimi on beş yıllık bir süre içerisinde yeterli mali destek ve elemanla gerçekleştirilmiş ve Türk kültürünün önemli eserleri Latince yazılmış olsaydı bu andaki kültür bunalımı önlenbilirdi” (Edip, 1930: 231). Halide Edip’e göre aniden yapılan harf inkılabı bir kültür ve kimlik krizini doğurmuştur. Edip, yetişen neslin geçmiş kültürden yoksun kalacağı ve bunun ise bir yabancılaşmayı doğuracağı endişesini taşır. “Gelecek yirmi yılda yetişen nesil ülkeye ve onun geçmişine birer yabancı olacaklardır” (Edip, 1930:235).

Devrim dönemine yöneltilen bir başka eleştiri ise inanç özgürlüğü ile ilgilidir. “1924 Anayasası her Türk vatandaşının istediği dini seçmekte serbest olduğunu ilan etmektedir. İlan etmek yetmez, kanunlar ve iktidar İslam toplumunun dinini kendi nesline öğretmesine de izin vermelidir” (Edip, 1930: 235). Liberal ilerlemeci elit, Türk toplumunu değerlendirirken, sentezci ve seçici yaklaşarak onu Osmanlı ile ilişkilendirir. Meselâ, Fuad Köprülüye göre “Osmanlı Devletinde üç yüz asırlık inkar edilemez bir inkıraf ve ilerleme vardır ki bu Türk kültürünün temel oluşumunu içerir” (Köprülü, 1981:225). Bu konuda bir başka örnek ise Remzi Oğuz Arık’tır. Ona göre yeni çağlardaki rolümüzü belirlemek zorundayız. “Türk Osmanlı İmparatorluğunun kurulmasını sağlayan İstanbul’un fethi; gerek

Balkanlar'da, gerek Yakın Dođu'da medeniyet aleminin dýbýnda kalan bir çok diyarlarý ve kavimleri, o devrin en güçlü medeniyeti olan kendi medeniyeti içine almasıný hazýrladı” (Arýk, 1968: 45).

Ekonomi alanýnda liberal bir politika izleyen Demokrat Parti hükümeti döneminde, karayollarý ađý geniřletilir. Köylere kadar varan fiziki bir deđişim yapányr. Devrim dönemi olan 1938 lerdeki kiři bařýna düřen milli gelir 96 liradan 1598 liraya yükselir. Yeni elit, þüphesiz topluma belli bir özgürlük getirmiřtir. Dönemin Bařbakaný Adnan Menderes bunu řu řekilde ifade eder:

Bimdiye kadar baský altýnda olan dinimizi baskýdan kurtardýk. Ýnkýlap softalarýnýn yaygaralarına ehemmiyet vermeyerek Ezan-ý Muhammediyeyi Arapçalařtırdýk. Mekteplere din derslerini kabul ettik. Radyoda Kur'an okuttuk. Türkiye devleti müslümandýr ve müslüman kalacaktır. Müslümanlýđýn icaplarýný yerine getirecektir (Yücekök, 1971: 64).

Bu deđişiklikler halk bazýnda Demokrat Parti'ye, özellikle de, onun lideri Menderes'e karřý derin sevgi duygularý uyandırmýřtır. Fakat çođulcu siyasi hayatla birlikte yeni bařka partiler de siyaset sahnesinde yerlerini almýřlardır. Bunlardan birisi Millet Partisi'dir. Bu parti daha fazla dinî özgürlük taraftarýdır. Ancak bu parti dini siyasete alet ederek Cumhuriyet rejimini ortadan kaldýrmak iddiasýyla suçlanýr ve 12 Temmuz 1953'de kapatýlır” (Cumhuriyet, 13 Temmuz 1953). Bu hareketin taraftarlarý daha sonra siyasî mücadeleye 20 Ocak 1954 de kurulan Köylü Partisi'nde devam ederler. Parti daha çok dini ve sivil haklarýn anayasa teminatý altýna alýnmasıný savunur. Yeni liberal elit daha radikal bir Ýslami düřünce ve yapýlanmaya izin vermez. 22 Ocak 1953'de Türkiye Milliyetçiler Derneđi kapatýlır. Liberal elit sađdan ve soldan gelecek ařýrýlýđý önlemeye çalıřýr. Bir yandan bürokrasiyi daha fazla sivileřtirerek bir halk iradesine dönüřtürmeye çalıřýr. Fakat bundan rahatsız olan Kemalist bürokratlar, 27 Mayıs 1960 Ýhtilalinin gerçeřleştirilmesine öncülük ederler ve böylece Demokrat Parti iktidarýna son verilir. Demokratik

hareketin üç önemli siyasi eliti (Adnan Menderes, Hasan Polatkan ve Fatin Rüptü Zorlu) 17 Eylül 1961'de Ýmralý'da idam edilir.

Bazý sosyal ve siyaset bilimcileri, ihtilalin, laik Cumhuriyetin yapýsýnýn ortadan kaldýrýlmaya çalyþýlmasý nedeniyle gerçekteirildiđini iddia etmiþlerdir. Ancak bu tür cevaplar bir siyasal mücadeleyi aþýklamada yeterli olamaz. Demokrat Parti'nin din ile ilgili politikalarýný deđerlendiren bir yazar, aslýnda D.P. iktidarý döneminde hükümet "Atatürk dönemi laik reformlarý iptal veya onu ortadan kaldýrýcý bir eđilim taþýmamýþtır" (Dodd, 1969: 24) demiptir. Öyleyse Türk politikasýnda temel problemin genelde elitler (asker kökenliler ile sivil kökenliler) arasý çatýþmada yattýđý söylenebilir. Bunun en güzel örneđi, 1923-93 yıllarý arasýndaki Cumhurbaklanlarýnýn sosyal geçmiþlerinde görölür ki çođunluk asker kökenlidir. Ýhtilal sonrasý yeni bir Anayasa hazýrlanýr ve 9 Temmuz 1961'de yürürlüde konur. Seçimler yapýlýr ve iktidar tekrar sivillere devredilir. Sivil iktidar 1971 ve 1973'de yine askerlerin müdahalesine maruz kalýr. 1974'de iktidar tekrar sivillere býrakýlýr.

3. 5. Gerilim ve Arayýþ Dönemi (1980-1995) ve Arayýþcý Elit

Politikanýn yeni kavramlarý, örneđin, sađ, sol, milliyetçilik ve demokrasi ölkemiz siyaset arenasýnýn en sýk kullanýlan ideolojik kavramlarý haline gelir. Ýdeolojiler savabýnýn yođun olarak yapandýđý bu dönemde, savab 1970 sonrasý sokaklara taþar. Sokaklar ve caddeler sađ ve sol gruplar tarafýndan kontrol edilmeye baþlar. Eđitim sistemi çalkalanmaya, adeta üniversite ve okullar farklý siyasal ideolojilere sahip gruplar tarafýndan yönlendirilmeye baþlar. Kimi eđitim kurumlarý ise, hýzlandýrýlmýþ eđitim adý altýnda, onbeþ günde öđretmen ve bilim adamý yetiþtirmeye baþlar. Resmi ideolojinin Atatürk'ü milli bir kipilik olarak sunmasýna rađmen, farklý siyasal gruplar kendi kahramanlarýný inþa etmeye çalyþýrlar. Yeni gruplar, yeni siyasal sembol ve kahramanlar oluþturarak resmi ideoloji ve sembollere karþý bir tutum geliþtirirler. Meselâ, þair Nazým Hikmet Solcularýn, Necib Fazýl Ýslamcýlarýn, Ziya Gökalp ise Milliyetçi olarak adlandýran gruplarýn ilham kaynađý ve politik sembolleri haline gelir. Bugün

dahi bu tür kişilikler politikacılar tarafından ölüm yıldönülerinde mesajlar ile anılmaktadır. Örneğin, ölümünün 56. yıldönümünde İslamcı pair Mehmed Akif hem başbakan hemde cumhurbaşkanı tarafından anılarak, ölüm yıldönümü dolayısıyla mesajlar yayınlanmıştır. Cumhurbaşkanı mesajında “Mehmed Akif kalblerimizde ve tarihimizde sonsuza dek yaşayacaktır. O bir onur abidesidir. Milli badımsızlığı kalbinin derinliklerinde hissetmiştir” derken, Başbakan da “büyük pair Allahın rahmet dilerim. Onun kalbi vatan ve millet aşkıyla doluydu” (Zaman, 29 Ekim 1992) demştir.

İdeolojik çatışmaların 1970 ile 1980 arasındaki bilançosu tahminen on bin ölü ve yirmi bin yaralı olmuştur. Ülkemizde yaşanan bu siyasî ve ideolojik çatışmalara farklı bilim adamları farklı açılardan yaklaşmıştır. Kemal Karpat bu çatışmaların nedenini genelde siyasî liderlerin başarısızlığı ile açıklamaya çalışır.¹⁴ Perif Mardin ise bu çatışmaların sebebini Türk toplumunun kültürünün yerinden oynatılması sonucu oluştuğu inancındadır. Öyle ki bu oynama sonucu şehirler köylüleşirken geleneksel sosyal kontrol mekanizması parçalanmıştır (Mardin, 1978). Ülkemizdeki solculara göre ise, çatışmaların kaynağı, genelde, Türkiye'nin kapitalist üretim biçimine yönelmesinden kaynaklanan bir sorun olarak anlaşılmıştır. İktidara 12 Eylül 1980'de el koyan Türk Silahlı Kuvvetleri üst düzey yöneticilerine göre ise, sorun “siyasî partiler, özellikle onların liderleri arasındaki kavgadan ve çekişmelerden kaynaklanmaktaydı” (Dodd, 1983: 29). Bu kavga sonucu, akan kanı durduracağını ve Cumhuriyet rejimini tehlikelerden kurtaracağını iddia ederek Silahlı Kuvvetler iktidara el koyduklarını açıklamıştır.

Silahlı Kuvvetlerin bu sorunları çözmeye ileri sürdükleri temel ideolojik söylemi ise “Atatürkçülük kavramı olup, milliyetçiliği ve dayanışmayı vurgulamaktaydı” (Dodd, 1983: 24). Bunu gerçekleştirecek elit kimlerden olupuyordu? Bu elitin önde gelen bazı isimleri şunlardır;

¹⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Karpat K. “Turkish Democracy at İmpassa: Ideology, Party Politics and the Third Military İntervention”, International Journal of Turkish Studies, Vol. 2. no 1, (1981).

Kenan Evren (1918-): Kara Harp Okulu Mezunudur (1938). Genel Kurmay Başkanlığı (1978-80) yapıp ve 1980 Gençlik ve Spor Bayramı mesajında ‘Ata’yı ve emanetlerini koruyacağız’ (18 Mayıs 1980) demektir. Yönetim el koydu (12 Eylül 1980), Devrim konseyi Başkanlığının (1980-1982) ardından Cumhurbaşkanı (1982-1990) oldu.

Bülend Ulusu (1923-): Deniz Harb Okulu Mezunu (1942) olup, Milli Savunma Bakanlığı Müsteşarlığı (1974-77) Büyükelçilik (1980) görevlerinde bulundu. 12 Eylül 1980 sonrası Milli Güvenlik Konseyi tarafından Bakanlıkta atandı (1980-83) ve bir dönem Milliyetçi Demokrasi Partisi’nden İstanbul Milletvekili (1983-87) yaptı.

Bu dönemin en etkili kurumu ise Milli Güvenlik Konseyi’dir. Askeri Yhtilal sonrası oluşturulan bu konsey; Genelkurmay Başkanı Kenan Evren, Kara Kuvvetleri Komutanı Nurettin Ersin, Jandarma Genel Komutanı Sedat Celasun, Hava Kuvvetleri Komutanı Tahsin Pakıncaya, ve Deniz Kuvvetleri Komutanı Nejat Tümer’den oluşmuş olup, konsey, kanun yapma da dahil olmak üzere her türlü yetkiyle donatılmıştır. Bu kurul, 1982 Anayasa’sının kabulü ile Cumhurbaşkanı Konsey üyeliğine dönüştürülmüştür.

Askeri rejim yeni bir arayış içerisine girer. Yeni elit Atatürkçü dayanışma ve milliyetçiliği tesis etmek için Anayasa’yı askıya alır. Siyasi faaliyetlere son vererek depolitizasyona adanmışlık verir. Bir başka ifadeyle kamplara ayrılmış toplumu önce depolitize, daha sonra ise Atatürkçü felsefe doğrultusunda politize eder. 160 üyeden oluşan Danışma Meclisi’ni oluşturan askeri rejimin devlet başkanı Kenan Evren, 15 Ekim 1981’de bu meclisin açılışında yaptığı konuşmada “Özgürlük ve hakların hudutsuz olacağıdır” (Milliyet, 16 Ekim 1981) ifade eder. Devlet başkanı Evren, bu söylemiyle yeni hazırlanacak Anayasa’nın özgürlükler konusunda sınırlamalar getirileceğinin sinyallerini verir. Bütün bunlardan dolayı, bu dönemin iktidarı da radikal ilerlemeci olarak karakterize edilebilir. Sadece sosyal geçmişleri açısından değil, dünyayı algılama açısından da bu grup, dayanışmayı ve milli bütünlüğü savunmuş olup,

çođulculuđu bir bölünme ve kaos olarak algýlamýptýr. Ýpte bu felsefe dođrultusunda bir yanda yeni anayasa oluđturulurken diđer taraftan ise gelecekteki siyasal yapýlanmanýn oluđturulmasına çalyýlýr.

7 Kasým 1982'de halk oylamasýna sunulan yeni anayasa ile, Kenan Evren'in Cumhurbapkanlýđý da onaylanýr. Yeni siyasal yapýlanma ise, daha önce aktif siyasal faaliyetlere karýbmamýb kişilerden oluđturulmak istenir. Bu dođrultuda, 1982 Anayasa'sýna uygun siyasal partilerin kurulupuna izin verilir. Üç siyasal parti, Milliyetçi Demokrasi Partisi, Halkçý Parti ve Anavatan Partileri, 6 Kasým 1983'de yapýlan seçimlere katýlýr. Emekli bir asker (Turgut Sunalp) tarafýndan kurulan Milliyetçi Demokrasi Partisi askerlerin açýk desteđine rađmen, seçimlerde beklenen bařarıyyý elde edemez. Turgut Özal tarafýndan kurulan Anavatan Partisi seçimleri kazanýr ve hükümeti kurar. Fakat bu partinin sekiz yýllýk iktidarýna rađmen askeri elit, hem anayasal açýdan hem de yürütme açýsýndan, hükümet üzerindeki etkisini sürdürür. Turgut Özal dönemine kýsa da olsa deđineceđiz. Fakat ona deđinmeden önce, 12 Eylül sonrası iktidarý ele geçiren, askeri elitin sosyal ve siyasal politikalarýna bir göz atacađýz.

Daha önce de ifade ettiđimiz gibi, askerlere göre; devlet kurumlarýnýn siyasallařmasýnýn bir sonucu olarak, devlet fonksiyonunu icra edemez hale gelmiptir. Bunun sonucu olarak ise, milletin bütünlüđu tehlikeye düřmüptür. Bu sebeble, bu bütünlüđu yeniden sađlamak adýna ilk ip olarak, askerler siyasî parti faaliyetlerini yasaklar ve onlarýn bir kýsým liderleri hapse giderken bir kýsmý da göz hapsinde tutulur. Ýkinci ve belki de en önemli deđipiklikler siyasî eđitim politikasý alanýnda yapýlmýptýr. Ýlhamýný Atatürkçülükten alan askeri rejim, eđitimde de Atatürkçü politikalara ađýrlýk verir ve Atatürkçülük ile toplumsal bütünlüpmenin sađlanacađýna inanýr. Askeri elit, çatýpmalarýn eđitim kurumlarýndan yayýldýđý konusunda hemfikirdir. Bu nedenle, 4 Kasým 1981'de, askeri yönetim yüksek öđretim hakkýnda bir kanun çýkarýr. 2547 sayýlý bu kanuna göre öđrenciler;

- i- Atatürk milliyetçiliđine, Atatürk'ün ilke ve reformlarýna bađlý olmalı,
- ii- Türk millî, ahlakî, kültürel ve insanî değerlerinin puurunda olmalı,

iii- Toplumun üstün çýkarlarýný kipisel çýkarlarýnýn üstünde görmeli ve ailesi, vataný ve milleti için çalyþmalýdýr (Resmi Gazete, Kasým 1981).

Bu prensipler, Vichy dönemi Fransa'sýnda sloganlaþan 'travail, famille, patrie' (Aileyi, Vataný sevmek ve Çalyþmak) siyasal bakýþ açýsýna benzer. Bilindiði gibi Fransýz Devriminin sloganý olan 'liberte, egalite, fraternite' (Özgürlük, Eþitlik, Kardeþlik) Vichy döneminde yukarıdaki biçimde deðiþtirilmiþti. Ayný þekilde, dönemin Baþbakaný olan Bülend Ulusu, 1982'de yaptýđý bir basın toplantýsýnda Milli Eðitimin amacýný þöyle ifade eder. "Çocuklarýmýzý çaðdaþ bilimin tüm imkanlarıyla donatmak ve onlarý Atatürk milliyetçiliðinin þuurunda olarak yetiþtirmek milli eðitim felsefemizin temel amacýdýr" (Williamson, 1987: 145).¹⁵

Atatürkçü eðitim politikalarýna, devrim döneminde olduðu gibi, sembolik alanda da hýz kazandýrýlýr. En uzak ve ücra yerlere kadar sembolik alanda Atatürk büst ve heykellerinin dikimine hýz verilir. Nasýl ki devrim döneminde 'þapka' otoriteye baðlýlýđýn bir simgesi olmuþ ise, askeri iktidar döneminde de, büst ve heykeller otoriteye baðlýlýđýn bir simgesi haline dönüþtürülür. Bu felsefe doðrultusunda bir çok okul, üniversite, cadde ve sokaklar yeniden Atatürkçü isimler alýr. Bu dönemde kurulan üniversiteler, örneðin Van'da kurulan 100. Yýl Üniversitesi Atatürk'ün doðumunun 100. yýl dönümü münasebetiyle bu isimle adlandırýlýr. Yine Samsun'a 19 Mayýs Üniversitesi kurulur.

Bu iktidar döneminde Atatürkçü derneklerin kurulupunda bir artýþ gözlenir. Meselâ, Kemalist Atýlýmlar Derneði, Atatürkçü Düşünce Derneði gibi dernekler kurulur ve bu dernekler her ilde örgütlenmeye gider. Atatürkçülük o boyutlara kadar çýkar ki, sýradan bir vatandaþ dahi onu bir yasallaþma aracı olarak kullanmaya doðru gider. "Ýstanbul'da kaçak olarak inþa ettiði binasýnýn yýkýlacađýný anlayan inþaat sahibi yýkýmý önlemek için inþaatýný Atatürk büst

¹⁵ Burada þunu ifade edelim ki Atatürk milliyetçiliði, askeri müdahaleler sonrası, askeri elitin sýklykla kullandýđý bir kavram olup sosyal ve siyasal sözlüklerde tanýmýna pek rastlanýlmamýþtır. Ali Bayýndýr, "Milliyetçi Sanayi Sistemi, 9 İþýk Açýsýndan" isimli çalyþmasýnda bu kavrama eleptirel yaklaþarak þu deðerlendirmede bulunur. "... bazı siyasal çýkarcýlar Atatürk milliyetçiliði gibi, bir takým

ve posterleriyle dekore eder. Yıkım ekiplerinin yıkım öncesi büst ve posterleri kaldırmak istediği sırada inpaat sahibi görevli ekiplere ‘onlara elini sürenlerin kafasını koparıym’ diye bağırarak görevlilere saldırır” (Zaman, 15 Ocak 1983). Búphesiz bu tür olaylar münferit olaylardır. Ancak bu olay, yasal olmayan bir işin Atatürk sembolü kullanılarak nasıl yasal bir biçime veya meprulaşmanın bir aracı haline getirileceğinin veya getirildiğinin bir delilidir. Bu açıdan olaya baktığımızda, askeri rejimin Atatürkçülüğü kullanarak bir meprulaşma sürecine girdiği söylenebilir ki biz, bunu daha geniş bir biçimde Gerilim ve Arayış dönemindeki sembolik yapıyı inceleyeceğimiz bölümde ele alacağız.

Toplumsal dayanışmayı sağlama ve bölücülüğü önleme yönünde atılan bir başka adım ise, seçim kanunudur. 6 Kasım 1983 seçimlerinde seçim barajı olarak, % 10’luk bir baraj sistemi getirilir. Bu sistem, bir siyasal partinin meclise girebilmesi için en az ülke çapındaki oyların % 10’nunu almasını şart koşar. Bu sistem ile askeri elitin, daha az partili ve İngiltere’de olduğu gibi iki partili bir siyasal yapılanmayı oluşturmaya amaçladığı söylenebilir.

Bölünmeyi önlemek ve bütünleşmeyi sağlamaya yönelik bir başka değişiklik ise yeni Anayasa ile Türk dilinin temel eğitim dili olarak zorunlu hale getirilmesidir. Akademik personele ve öğrencilere siyasi partilere üye olma yasağı getirilir. Atatürk ilkeleri ve inkılapları dersinin okutulması zorunlu dersler olarak eğitim kurumlarının (ilk, orta, lise ve üniversite) tümünün programına konur.

Laiklik prensibi çerçevesinde ve yeni anayasanın 136. maddesi gereği Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görevi de ‘milli bütünlüğü ve dayanışmayı sağlamak’ olarak yeniden tanımlanır. Bu doğrultuda İmam’ların cuma hutbeleri tek bir merkezden (başkent Ankara) hazırlanarak tek bir elden yöneltilmeye başlanır. Bu hutbelerde halkın yöneticilerine (özellikle de iktidarı elinde bulunduran askeri idareye) itaat etmeleri yönünde telkinlerde bulunulur. Özellikle ihtilalin ilk

sosyolojik ve tarihsel açıklamalardan yoksun zor kavramlar ortaya atılmaktadır. Atatürk milliyetçiliği olamaz, çünkü ‘Atatürk’ millet değildir.” Toker Matbaası, İstanbul, 1973, s.84.

yıllarında “devlet başkanı Kenan Evren laiklikten söz ettiği pasajları dahi, Kur’an ayetleriyle bezemiştir” (Oran, 1990: 270). Böylece, manüplasyon ve her türlü sembol askerî elitin meşrulaşma mücadelesinde ön plana çıkar.

Atatürkçülüğün zorunlu ders programına alınmasıyla birlikte, yine Atatürkçü milli tarih gündeme getirilmiştir. Bu doğrultuda yeni Atatürkçü milli tarih çalışmaları ve yazımı desteklenir. Aynı şekilde, yine Atatürk döneminin kurumları olan Türk Tarih Kurumu ile Türk Dil Kurumu tek bir çatı altında toplanarak Atatürk Yüksek Kültür, Dil ve Tarih Kurumu olarak birleştirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, yeni askerî elit, tek parti döneminde olduğu gibi, Atatürk milliyetçiliği adına çoğulculuğun yerine bütüncülüğü, enternasyonalizmin yerine ise nasyonalizme adanmışlık vermiş ve politikalarıyla bu fikirlere öncülük etmiştir.

Anavatan Partisi’nin iktidarıyla birlikte sembolik bakımdan politik arenada yeni sorunlar gündeme gelir. Anavatan Partisi kuruluşu gereği farklı siyasal eğilimleri bünyesinde toplayarak bir toplumsal uzlaşma modeli çizerek iktidara yürümüştür. Turgut Özal başkanlığında Türkiye’nin iç ve dış politikasında yeniden yapılanma yönünde atılımlar yapılır. Bunlardan birisi inanç ve fikir özgürlüğüdür. Bu yönde hükümet başörtülü öğrencilerin üniversitelere alınması ve devam etmesine yönelik kararlar alır. Ancak baş örtüsü sorunu ülkemizde siyasal sembolizm tartışmalarına yeni bir boyut kazandırır ve siyasî gündemi uzun süre meşgul eder. Kız öğrencilerin baş örtüleriyle üniversiteye alınması kararı, Atatürkçü Kadın Derneği tarafından protesto edilir. Bu derneğin taraftarları bu olayı Atatürk Cumhuriyetinde yapılan bir çabıyı ve gericilik olarak yorumlarlar. Laik gruplara göre ‘baş örtüsü’ siyasî bir sembol olarak yorumlanıp, Cumhuriyetin temel ilkelerini tehdit eden bir unsur olarak değerlendirilir. Bu inanç doğrultusunda, laikler ‘baş örtüsü’ takılmasına izin verilmemesini savunurlar. Dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren, bu felsefe doğrultusunda Anayasa mahkemesine baş vurarak baş örtüsüne izin veren yasanın iptalini ister. Anayasa mahkemesi de hükümetin çıkardığı izin kanununu anayasaya aykırı bulur ve iptal eder.

Bu dönemde önemli bir gelişme ise, Atatürkçü düşünceye karşı oluşturulan tepkilerdir. Sembolizm açısından bir başka önemli olay da, 1986 yılında, Refah Partili Urfa Belediye başkanı Halil İbrahim Çelik'in açık bir biçimde Atatürkçü olmadığını ve bir Müslüman olduğunu basın önünde ifade etmesi olayıdır ve bu ifade, siyasal arenada yeni tartışmaları doğurur. Aslında bu olay, tek parti döneminden bu yana söylenmiş açık bir söylem olup, Kemalist düşünceye açık bir meydan okuma olarak yorumlanmıştır. İki haftalık bir gözetim altında tutulma sonrası, belediye başkanı serbest bırakılır. Serbest bırakılmasına neden ise, Çelik'in söyleminin devlet otoritesine ve devlete karşı yapılmış kasti bir hareket olmadığını kanatine varılmasıdır.

Özal döneminde muhafazakar, sosyal adaletçi ve liberal bir ekonomi felsefesine sahip olan ANAP, özellikle ekonomik alanda dıba açık bir politika izleyerek Türk ekonomisinin liberalleşmesi ve özelleştirilmesi yönünde adımlar atmıştır. 1983'ten 1991'e kadar iktidarda kalan ANAP, 1991'de yapılan genel seçimlerde iktidarı kaybeder. İhtilal'in arzuladığı tek partili hükümet modeli, 1991 seçimleri sonucu tekrar çok partili ve koalisyon hükümeti modeline dönüşür.

İhtilalin siyasi yasaklılar listesine koyduğu eski Adalet Partisi, yeni Doğru Yol Partisi lideri Süleyman Demirel başkanlığında Cumhuriyet Halk Partisi ile koalisyon hükümeti kurulur. Ancak ülkemizde İstanbul'da yapılan kısmî yerel seçimlerde Refah Partisi oyların % 41'lik bölümünü alarak iktidara alternatif olma sinyallerini verir. 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde Refah Partisi grafiğini yükseltir. Bu partinin yerel yönetimlerdeki başarısı ve aynı zamanda iktidar partilerinin giderek halktan uzaklaşan politikaları, Refah Partisine 24 Aralık 1995'de yapılan genel seçimler sonrası iktidar olma yolunu açar. Refah Partisi ile Doğru Yol Partisi koalisyon yaparak başbakan Necmeddin Erbakan başkanlığında 54. T.C. hükümeti kurulur. Refah'ın hükümetteki başarısı yada başarısızlığı, Orta Doğu, Balkanlar ve Rusya'daki gelişmeler ülkemizin siyasî kültürüne ve sembolizme yeni boyutlar kazandırabilir. Burada konumuzu özetlemeden önce şu soruyu yöneltmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Acaba

ülkemizde 12 Eylül Yhtilali ile askerlerin oluşturmak istediği siyasal yapılanma ve felsefe ile sorunlar beklenildiği biçimde çözümlenebilmiş midir? Bu sorunun cevabını da tezimizin sonuç bölümünde aramaya çalışacağız.

3. 6. Değerlendirme

Görüldüğü üzere, Cumhuriyet Halk Partisi'nin kuruluşuyla birlikte ülkemiz hızly bir reform ve değişim dönemine girmiştir. Bu dönemin iktidarını elinde bulunduran eliti laik, ilerlemeci ve devrimci, dönemi ise bir devrim dönemi olarak adlandırdık. Bu dönemin devrim dönemi olarak tanımlanmasınyn temel nedenleri olarak şunları söyleyebiliriz. Bu dönemde yeni bir rejim kurulmuş ve kendini devrimci yollarla meşrulaştırmak istemiştir. Diğer devrimlerde olduğu gibi, yeni rejim kendinden önceki rejimin değerlerine ve sembollerine karşı bir savaş başlatmıştır. Bu savaşda eski rejimin sembolleri bir bir yıkılırken, yeni rejim kendi sembollerini de yerleştirmeye tavizsiz bir şekilde çaba göstermiştir. Rejim, sosyal ve siyasal değişmelerin baş mimarlığına soyunmuş olup, toplumun yakyn geçmişiyle olan bağlarını kesmiştir.

Yeni bir devrimci felsefe ıpyđında, bu rejim, kendisini eski rejimden ayırmak için akılcı bir temel üzerine oturtmak istemiştir. Ýlahi meşruluk felsefesinden uzaklaşıp, laik bir meşrulaşmayı kendisine řiar edinmiştir. Yeni rejim, dini meşrulaşma felsefesini irrasyonel olarak değerlendirmiş ve toplumun bundan sıyrılmasıyla kalkınma hamleleri yapacağına inanmıştır. Bunu gerçekleştirmek için ise, tepeden inme metotlarla köklü değişimleri başlatmıştır. Öyleki yeni rejim; kültürel, sosyal ve siyasal hayatın her alanına müdahale etmiştir. Kiřisel (özel) hayatla toplumsal hayat arasındaki sınırlar kaldırılmış, bireylerin nasıl yemeleri, giyinmeleri ve selamlamaları gibi özel hayatı ilgilendiren konulara dahi müdahale etmiştir. Böylece daha otoriter bir kamu sahası alanı belirlenmiştir. Ýpte bütün bu radikal değişmelerin yapıldığy dönemi, devrim dönemi ve bu değişmeleri yapanları da devrimci elit olarak değerlendirdik ve sınıfladık. Devrimci elit'in sosyal geçimleri, düşünce tarzları, eğitim ve statü bakımından ortak genel yanları olarak şunlar söylenebilir;

a- Tek bir parti etrafında örgütlenip, hareketleri, inançları ve kaynakları laik bir milliyetçilik etrafında temellenmiş ve bu Kemalizm ideolojisinde bütünleştirilmiştir.

b- Kendilerinden önceki kurulu düzeni yıkmaya ve bu düzeni temsil eden sınıflara karşı taviz vermeme konusunda kararlı olmuşlardır.

c- Devletçi bir ekonomi felsefesine sahiptirler.

d- Toplumun değerlendirme noktasında kültürel bakış ve referansları Batı dünyasından veya İslam öncesi dönem ve toplumlardan seçilmiştir.

e- Değerlendirmeleri genel olarak eski sistemin eleştirisi üzerine oturtulmuştur. Dinin ve geleneğin toplumsal gelişmeye engel olduğunda hemfikir olup, pozitivist düşünce yapısına sahiptirler.

f- Sosyal geçmişleri ve eğitimleri bakımından devlet okullarında yetişmiş olup, çoğunluk asker kökenlidir.

g- Birbirlerinin arkadaşlığı olup, önceden birbirleriyle dostlukları vardır.

İkinci Dünya savaşı ve sonrası, ülkemizde ilk defa elitin yapısında, yani sirkülasyonunda değişim başlamıştır. Baskın ideoloji olan Devletçilik ve Laik Milliyetçilikte liberal bir form verilmeye başlanır. Bu dönemi, dengeleme dönemi olarak nitelendirilebilir ve bunun nedenleri ise şu şekilde temellendirilebilir. Bu dönemde rejim, kültürel ve sosyal politikalarında (iç veya dış nedenlerden ötürü) toplumun yakını geçmişle yeniden bir bağ kurmak istemiştir. Bu durum kendisini özellikle kültür ve eğitim kurumlarında hissettirmiştir. Osmanlı dönemi modernleşme hareketleri ile Cumhuriyet dönemi hareketleri arasında organik bağlar kurulmaya çalışılmıştır. Yeni iktidar, din aleyhtar politikaları kısmen de olsa değiştirmiş ve toplumun İslami geçmişle barışma yolunda adımlar atmıştır. Bu, aynı zamanda siyasal iktidarın güçlendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Siyasal alanda çözümlü bir yapıya geçilmiş, devletçi ekonomi politikaları yerini yavaş yavaş liberal ekonomi politikalarına bırakmaya başlamıştır. Türkiye'nin çağdaş Batı toplumları seviyesine ulaşması için liberal politikaların

savunulması yoluna gidilmiştir. Kemalist ilkeler yeni bir biçimde algılanmaya, Cumhuriyetçilik demokrasi, devrimcilik ise bir düzenleme olarak yorumlanmaya başlar. Yeni iktidar, kendinden önceki siyasi yapıyı yıkmaya yerine onu reform etme ve dengeleme hareketleri eğiliminde olduğu için, biz bu dönemi, bir dengeleme dönemi olarak adlandırdık ve bu değişimleri gerçekleştiren eliti de dengeli elit olarak sınıfladık.¹⁶ Demokrat Parti çatısı altında organize olan bu elitin genel özellikleri olarak ise şunlar söylenebilir;

a- Liberal laik bir felsefe ve evrimci bir değişim anlayışına sahiptirler.

b- Toplumunu değerlendirmedeki kültürel yaklaşım ve referanslarında her ne kadar batıçılık var ise de, toplumun yakın geçmişini de referans olarak kullanmışlardır.

c- Çoğulcu bir siyasal yapılanmadan yana tavır sahibi olup, karizmatik meprulardan ziyade, hukukî mepruluk felsefesine eğilim duymuşlardır.

d- Din ile modernleşmenin birbiriyle uyulaşması konusunda ortak bir anlayışta olmuşlardır.

e- Sosyal geçmişleri bakımından sivil toplumdaki gelmekte olup, sivil eğitim kurumlarında eğitim görmüşlerdir.

1980-1994 dönemi siyasî eliti yeni arayışlar doğrultusunda, sağ ve sol kavramları yerine, milli bütünlük ve Atatürk milliyetçiliği kavramlarını icat ve empoze etmişlerdir. Bu dönemde rejim, herşeyden önce çoğulcu ve katılımcı siyasal yapıya son vermiştir. Toplumda sosyal barışın ve kalkınmanın ancak dayanışma yoluyla olacağına inanmış ve bu yolda yeni adımlar ve politikalar atmıştır. Yeni rejim bunu sağlayacak ideoloji olarak ise 'gerçek Atatürkçülük' kavramını seçmiş ve bu yolla kendisini meprulandırmak istemiştir. Bu doğrultuda yeni bir anayasa hazırlanmıştır. Anayasa ve uygulanan politikalar, çoğulculuktan ziyade milli bütünlüğü savunmuştur. Bu dönemin politikaları kendisini daha çok eğitim ve kültür alanında hissettirmiştir. Bu, aynı zamanda

¹⁶ Türkiye'de çoğulcu yapıya geçişle birlikte bu dönemdeki elit yapısı da kendi içinde bir sınıflandırmaya tabi tutulabilir. Aydınların ve iktidarların savundukları siyasi fikir ve ideolojilere bağlı olarak elit yapısında dörtlü bir sınıflama yapılabilir ve bunlar: a) Liberal, b) İslamcı, c) Milliyetçi, ve d) Solcu olmak üzere, genelde, dört grupta toplanabilir.

yaşanan toplumsal kimlik krizine bir çözüm olarak da sunulmak istenmiştir. Çoğulculuğa karşı bütünleşme, beynelmileciliğe karşı milliyetçilik ön plana çıkmış ve siyasi bakış "her şey vatan için" sloganıyla özdeğer bir yapı kazanmıştır. Bu deyim, arayış ve yapılanmadan dolayı, bu dönemi bir gerilim ve arayış dönemi olarak değerlendirdik.¹⁷

Bu bölümde, iktidarların meşrulaştırma kriterlerini genel hatlarıyla analiz etmek için, kısaca olarak ülkemizin yakın dönem siyasi tarihindeki siyasal elitlerin yapısına baktık ve bir elit sınıflaması yapmaya çalıştık. Siyasal iktidarların meşrulaştırmasında sembollerin rolünü anlama açısından teorik bir imkan veren bu sınıflama ile biz, siyasal iktidar ile sembolik yapı arasındaki ilişkiyi daha iyi bir şekilde analiz etmeye çalışacağız.

Dördüncü Bölüm

4. DEVRİM DÖNEMİ TÖRENSEL VE SEMBOLİK YAPI

Bu bölümde Devrim dönemi olarak adlandırılmaktadır, Cumhuriyet devrinin ilk ve tek parti dönemi olan, 1923-1944 yılları arasında törensel ve sembolik yapıyı ele alacağız. Özellikle ülkenin bir cumhuriyet olduğunun ilanından sonra icad edilen 23 Nisan, 19 Mayıs, 30 Ağustos ve 29 Ekim gibi bayramları analiz edeceğiz. Örneklem dönemi olarak seçtiğimiz bu dönem milli bayramlarının kutlanış biçimleri üzerinde yoğunlaşacağız. Bu törenlerde ne sembolize edildi, sembolize edilen şeyler rejim tarafından nasıl kullanıldı ve bunlar yeni rejimin (iktidarın) meşrulaştırılmasında nasıl bir rol oynamıştır gibi sorulara cevap arayacağız.

Aynı zamanda devrimci-laik bir elitin hüküm sürdüğü bu dönemde dini bayramların, kutsal gün ve gecelerin kutlanış biçimlerini de ele alacağız.

¹⁷ Bu dönemde her ne kadar 1983 sonrası sivil idareye geçilmiş ise de, askerlerin hazırlattığı anayasa da henüz önemli bir değişiklik yapılamamıştır. Türkiye’de anayasal değişiklikte gidilmesi yönündeki arayışlar sürmektedir. Ayrıca, oluşturulan Milli Güvenlik Kurulu aracılığıyla, askerler siyasi irade üzerine doğrudan ve dolaylı yollardan etki etmeye devam etmektedir. Bu durum ise zaman zaman

Sembollerin siyasal iktidarların meprulaptýrýlmasýndaki rollerini anlama açýsýndan devrim öncesi ve sonrası törensel ve sembolik yapıları karþýlaþtıracadıız. Bununla biz kutsallık meselesini, törenlerin siyasal amaçlı kullanımı gibi sorunları da açmaya ve çözülemeye çalıþacadıız. Bu dođrultuda öncelikli olarak 1924 Anayasası'nın bu törenler açýsýndan önemini inceleyeceđiz.

4. 1. 1924 Anayasası ve Törenler

Devrim dönemindeki anayasal yapının oluþturulmasýnda, 1876 Anayasası temel malzeme olarak kullanılmıþtır. Ve bu anayasa devrimci elit tarafından cumhuriyet felsefesiyle uyumlu olacak bir þekilde yeniden düzenlenmiþtir. Cumhuriyet döneminin ilk anayasası olan ve Teþkilatı Esasiye Kanunu olarak bilinen 1924 Anayasası, 20 Nisan 1924'de kabul edilmiþtir. Anayasanın birinci maddesi 'Türkiye Devleti bir Cumhuriyettir' ilkesini belirtir. Onun ikinci maddesi 'Türkiye Devleti'nin dini Ýslamdır; resmi dili Türkçe'dir, makarı (baþþehri) Ankara'dır' hükümlerini içerir. Ancak anayasanın bu ikinci maddesi 10 Nisan 1928 tarihinde ve 1222 sayılı kanun ile 'Türkiye Devleti'nin resmi dili Türkçe'dir; makarı Ankara þehridir' (Þakar, 1990: 269) olarak deđiþtirilir. Bu deđiþiklik ile devletin dininin Ýslam olduğu hükmü yürürlükten kaldırılır. Bu anayasanın ikinci maddesi, yine devrimci elit döneminde, 5 Þubat 1937'de çýkarılan, 3115 sayılı kanunla yeniden formüle edilir ve düzenlenir. Ýkinci Madde 'Türkiye Devleti Cumhuriyetçi, Milliyetçi, Halkçı, Devletçi, Laik ve Devrimci'dir. Devlet dili Türkçe'dir, Baþkent Ankara'dır' olarak yeniden düzenlenmiþtir (Þakar, 1990). Böylece, Cumhuriyet Halk Partisinin programı olan ve daha sonra Kemalizmin prensipleri olarak sistematize edilen bu ilkeler, anayasal hükümler kapsamına alınarak yasalaþtırılır. Kemalizm gibi soyut ilkelerin seçilmesi ve bunların anayasa hükümlerine dahil edilmesi, belki de devrimci elitin somut bir politikada uzlaþmakta zorlandığı yönünde bir durumu ortaya koymaktadır.

gerilim doğurmaktadır. Bu sebeple biz, 1980'den 1994 yılına kadar olan dönemi bu gerilim ve arayış dönemine dahil ettik.

1924 Anayasası'nın Üçüncü Maddesi 'Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir.' Dördüncü Maddesi 'Türk Milletini ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi temsil eder ve Millet adına egemenlik hakkını yalnız o kullanır' prensiplerini içerir. Anayasa'nın Yüzyekinci Maddesi 'devletin şeklinin Cumhuriyet olduğunu ve bunun değiştirilmesinin teklif edilemeyeceğini' ifade eder. Anayasanın koruması altına alınan Cumhuriyet biçimi ile, devlet sisteminin Sultanlık veya monarşi tarzında bir yönetim biçimine yeniden dönülmesi önlenmek istenmiştir. Bu anayasa, meclis törenleri ve özellikle de meclis üyelerinin yemin törenlerini içeren hükümleri de ihtiva etmektedir. "Vallahi (Allah adına yemin ederimki) adıyla başlayan yemin törenleri 10 Nisan 1928'de çıkarılan 1222 sayılı kanunla 'Namusum üzerine söz veririm ki'" (Pakar, 1990: 271) şeklinde değiştirilir.

Cumhuriyetin ilan edildiği tarih olan 29 Ekim günü, 1925'de çıkarılan 986 nolu kararname ile 'Cumhuriyet Bayramı' olarak kabul edilmiştir. 1 Nisan 1926 tarihinde ise, 795 sayılı kanun çıkarılarak 30 Ağustos günü 'Zafer Bayramı' olarak kabul edilir. 27 Mayıs 1935'de ve 2739 sayılı milli bayram ve genel tatiller hakkındaki hükümleri içeren kanunla, 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 30 Ağustos Zafer Bayramı, 1 Mayıs Bahar Bayramı, 1 Ocak Yılbaşı Günü ile Ramazan ve Kurban bayramları genel tatil günleri olarak ilan edilir. Devrim döneminde milli bayramlar listesine Mustafa Kemal'in Samsuna çıktığı gün olan 19 Mayıs (1919) daha sonra ilave edilir. 19 Mayıs, ilk defa 19 Mayıs 1938'de kutlanır ve bu bayram ilk kutlanışından yaklaşık bir ay sonra, 20 Haziran 1938 tarihinde ve 2739 kanuna ilaveten yapılan değişiklikler ile yasalaştırılır.¹⁸

Görüldüğü üzere devrimci dönemde dört yeni bayram icad edilmiştir. Devlet yapısıyla ilgili anayasal tanımlamalar bu törenlerin (bayramların) nasıl kutlanılabileceği hakkında bize bazı teorik ön kestirim imkanı vermektedir. Örneğin, 1924 Anayasasındaki tanımlamalar ve 1928 ve 1937'de yapılan

¹⁸ Konu ile ilgili kanun maddeleri için bkz. Milli Bayram ve genel Tatiller hakkındaki 2739 sayılı kanuna ilave kanun, No: 3466, 20 Haziran 1938, Düstur, 3. Tertip, Cild XIX, s. 1335.

değipiklikler ve ilave hükümler, bu dönem devlet törenlerinin belki de din-d p , laik ve milliyetçi formlar içerisinde kutland ğy ihtimalini ve imaj n y vermektedir.

4. 2. Gazetelerin Törenlere Yaklağ m 

Devrim dönemindeki devlet törenlerinin incelenmesinde, dönemin önemli gazetelerini araştırdık. Örneklem dönemi olarak ele alınan 1930 y ly devlet törenlerinin analizinde dönemin iki önemli gazetesi olan, Hakimiyeti Milliye ve Cumhuriyet gazeteleri incelenmiştir. Her iki gazete de devrim dönemi ve sonrası yeni rejimin politikalarının yap lanmas nda ve kamuoyunun biçimlendirilmesinde önemli rol oynam şlard r. Hakimiyeti Milliye gazetesi, Mustafa Kemal tarafından bağ ms zlyk mücadelesi döneminde, 10 Ocak 1920’de kurulmuştur. 1920 ile 1923 yılları arasında Milli Bağ ms zlyk hareketinin bir sesi olan gazete, 1923 sonrası ise devletin yarı resmi yayın organ  olarak yeni rejimin politikaları ile, onun prensip ve ilkelerinin yay lmas nda aktif olarak 1940’lara kadar önemli rol oynam ştıştır. Cumhuriyet gazetesi ise, Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra, 1924’de Yunus Nadi tarafından kurulmuştur. Gazetenin hem sahibi hem de editörü olan Yunus Nadi, aynı zamanda, 1923’den 1950’ye kadar Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisinde bulunmuştur. Devlet tarafından büyük mali yardımlarla uzun süre desteklenen bu gazete, devrimci elitin sosyal ve siyasal politikalarının önemli bir yayın organ  olarak hayatını s rd rm ştir. Bugün ise Kemalist sol ve sol grupların bir yayın organ  durumundadır.

Bu dönemin bir devrim dönemi ve tek parti iktidar  olması nedeniyle farklı alternatif politikalarından bahseden gazeteler varlığını sürdürememiştir. Çünkü bu dönemde, “4 Mart 1925’de ykar lan Takrir-i Sukun kanunuyla muhalefet gazeteleri kapat lm ştıştır. ...Ve bu kanun 4 Mart 1929’a kadar yürürlükte kalm ştıştır” (Shaw and Shaw, 1988: 381). Her ne kadar bu yasa bir süre sonra yürürlükten kald r lm ş ise de, pratikte basın özgürlüğüne karşı s n rlamalar zaman zaman tekrar y r rl de konmuştur. Bu s n rlamalar, Matbuat Umum Müdürlüğü olarak bilinen ve basınç denetleyen kurum tarafından

yürütülmüştür. Bu kurum basının neyi, nasıl yazacağı veya yazamayacağına dair konuları yönetmelikler ile düzenlemiştir. Örneğin, bir muhalif olarak bilinen Kazım Karabekir ile ilgili olarak Matbuat Umum Müdürlüğü basına şu tebliği gönderir. “Kazım Karabekir’in beyanları nazarı itibare alınmayacaktır ve bunlardan bahsedilmeyecektir” (Kabaklı, 1991: 280). Bu kurum bir başka genelgesinde “Türkiye’nin umumî siyasetine dokunacak ne priyattan dolayı, icra Vekilleri Heyeti kararıyla gazete ve mecmualar muvakkaten tatil olunabilir” (Kabaklı, 1991: 280) demiştir. İşte bütün bunlardan dolayı bu dönemde hükümet, politikalarına muhalif veya eleştirel yaklaşan basın ve yayın organlarına fazla hayat hakkı tanımamış, ancak resmi ideoloji ve politikalarla uyumlu olan basın grubunu desteklemiş ve bu tür basın organları ayakta kalmıştır.

Dinî günler ile ilgili tarihler, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın belirlediği takvime göre belirlenmiştir. Gazetelerde, dini günler olarak kandiller ve iki büyük dini bayram (Ramazan ve Kurban) için referanslar aranmıştır. Yine bu gazetelerde milli bayramlar olarak bilinen Ulusal Egemenlik ve Çocuk, Cumhuriyet, Gençlik ve Spor ve Zafer Bayramları ile ilgili referanslara bakılmıştır. Bu araştırmaya önce objektif olarak bu gazetelerin tören ve bayramları haber yapıp yapmadığını veya bahsedip bahsetmediğini ele almıştır. Daha sonra ise, bu törenler veya törensel aktiviteler ile ilgili gazetelerin haber ve yorumları, onları ele alıp tarzları ve törenlerin içerikleri gibi konular subjektif bir şekilde analiz edilmiştir.

Objektif analizler iki büyük dinî bayramın dâhindeki diğer dini günlerin (kandiller) gazetelerde haber konusu yapılmadığını ortaya koymuştur. Bu durum her şeyden önce laik bir felsefenin yapılandırılması ve ülkenin pozitivist ilkeler yönünde ilerletilmek istendiği şeklinde yorumlanabilir.

Devrimci elitin siyasal ve askeri başarılarından seçilerek icad edilen milli bayramlara ise, sürekli olarak dönemin gazetelerinde haber ve yorum konusu edilmiştir. Dönemin devrimci gazeteleri olan Hakimiyeti Milliye ve Cumhuriyet,

bu bayramlara haber ve yorum olarak geniş bir biçimde yer vermişlerdir. Ýcad edilen milli bayramlara gösterilen bu ilgi ve dikkat, bu dönemde popöler sembolizmi değiştirme yönünde yapılan girişimler olarak algılanabilir. Devrimci basının milli bayramlara olan bu sıcak ilgisi, yine bu bayramların kutsallaştırılması yönünde yapılan birer girişim olarak görülebilir. Belkide bu yolla, yeni rejim ve onun iktidar eliti halk üzerindeki kontrolünü genişletmek istemiştir. Yeni iktidarın (rejimin) törenlerine, devrimci basın ve elit tarafından gösterilen bu sıcak ilgi ve alaka, aynı şekilde, eski rejimin değerleri üzerine üstünlük kurma girişimleri olarak yorumlanabilir. Böylece bu törenler, yeni rejimin mebruluk temellerinin genişletilmesinde kullanılmış olabilir. Belkide devrimci elit bu törenleri düzenli bir hale getirerek yeni iktidarın ve onun prensiplerini kurumlaştırmak ve kutsallaştırmak gayesini gütmüştür. Böylece yeni rejim, bir yandan yeni semboller ile kendi siyasal kimliğini oluşturmak isterken, diğer yandan monarşik kimliği ortadan kaldırmayı da amaçlamış olabilir.

4. 3. Devrim Dönemi Ýcad Edilen Millî Bayramlar ve Törenler

Bayramların tarihsel süreç içerisinde nasıl geliştikleri ve yerleştikleri hem sosyolojik, hem de siyasal tarih açısından büyük bir önem arz etmektedir. Daha öncede değindiğimiz gibi, bayramlar sadece bir eğlenceden ibaret olmayan, aynı zamanda bir takım sosyal ve siyasal fonksiyonlara sahip olan aktivitelerdir. Bu nedenle bayramlar sosyal ve siyasal yapılanmalardan ayrı olarak ele alınamazlar. Öyleyse, Cumhuriyet ile başlayan devrim dönemi dediğimiz 1923-44 döneminde nasıl bir törensel yapı oluşturuldu?

Ülkemiz Cumhuriyetin ilaný sonrası yeni bir sembolik değişimler dönemine girmiştir. Bu süreçte tarih ve tarihsel figürler devlet politikasının bir uzantısı haline gelerek duruma ve ihtiyaca göre kullanılmıştır. Bu gerçeği biz millî bayramların tarihsel kaynaklarına baktığımız zaman açıkça gözlemleyebilmekteyiz. Her şeyden önce bu bayramlar tarihsel köklerini ve geçmişini Türkiye'nin çok yakın tarihinde bulurlar. Türkiye Büyük Millet

Meclisinin 23 Nisan 1920'deki açılışını Millî Hakimiyet Bayramı, 29 Ekim 1923'de Cumhuriyetin ilanı Cumhuriyet Bayramı, 30 Ağustos 1922'de Büyük Taarruz'un başarısıyla sona ermesi Zafer Bayramı, 19 Mayıs 1919'da Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışı ise Gençlik ve Spor Bayramı olarak seçilmiş ve icad edilmişlerdir. Millî Bayramlar olarak seçilen bu tarihler, 1924 sonrası, millî törenler olarak devlet düzeyinde kutlanmaya başlamıştır. Sıralamaya baktığımız zaman millî bayramlar kendi diakronik (farklı zaman dilimindeki oluşumlarından) zamanlarından çıkarılıp, başka bir zaman dilimine, senkronik (tek bir zaman dilimine) bir zamana devrolmuş izlenimini vermektedirler. Ayrıca Erzurum veya Sivas kongreleri gibi hayati öneme haiz olan günlerin, niçin bu millî bayramlar listesinde yer almadığı da bir başka soru işareti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Millî bayramların geçmişi ile ilgili bu kısa bilgilerden sonra, bu bayramların kutlanış biçimlerini inceleyeceğiz. Devletin bütün kurum ve kuruluşlarıyla katıldığı bu kutlamaların en büyüğü ve görkemlisi başkent Ankara'da düzenlenirken, diğer önemli yerleşim birimlerinde de bu bayramlar kutlanmaya başlanmıştır. İşte biz bu törenlerin içerik, biçim ve zamanlanışını 1930 yılındaki millî bayramlarının kutlanışında inceleyeceğiz. Kutlamalar ile ilgili bir çok bilgiyi daha çok dönemin gazetelerinden alıntı yaparak kurgulamaya çalışacağız. Fakat bu kurgulamaya sözel tarih verileri ve resim yorumlamalarının da katarak, bu kutlamaların daha net ve açık bir biçimde ortaya konulmasına gayret edeceğiz.

“29 Ekim Cumhuriyet Bayramı için okullar, kıplalar, devlet daireleri ve caddeler Mustafa Kemal'in resimleri, posterleri ve Türk bayraklarıyla donatıldı. Zafer takıları oluşturuldu. Tören Ulus'daki Büyük Millet Meclisi önünde başladı” (Cumhuriyet, 31 Tebrinievvel (Ekim) 1930). Bayrak ve Mustafa Kemal'in posterleriyle süslenen zafer takılarının üzerine genelde ‘Çok Yapa Gazi’, ‘Var olsun Cumhuriyet’ ve ‘Var olsun Halaskarımız’ gibi deyiş ve sloganlar yazılmıştır. Aslında bu tür deyiş ve sloganlar Osmanlı dönemindekiler ile benzerlikler arzemektedir. Bir başka ifadeyle, yukarıda bahsedilen sloganik

ifadeler, Osmanlý törenlerinde söylenilen ‘Padıbahým çok yapa’ ‘Var olsun devletimiz’ gibi deyişlerin Cumhuriyet felsefesiyle uyumlu hale getirilmiş yeni bir adaptasyonudur.

“Bayram günü Ankara halkı büyük bir akın halinde Ulus’a geldiler. Öğrenciler, öğretmenler ve askerler tören içindeki yerlerini aldılar. Saat bir’e çeyrek vardı ki Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal ve bakan arabayla Millet Meclisi’nin önüne geldiler ve kendileri burada Genelkurmay Başkanı tarafından karşılandı. Mustafa Kemal, alkışlar ve ‘Çok Yapa Gazi’ sloganları arasında meclise girdi. Meclis binasında vekiller heyeti, millet vekilleri, yargı üyeleri bayram tebriklerini Gazi’ye sundular ve daha sonra yabancı elçiler tebriklerini iletiler” (Cumhuriyet, 31 Tebrinievvel 1930).

Protokol bilgilerine baktığımız zaman, Peyh-ül-Ýslam makamı yerine oluşturulan Diyanet İşleri Başkanı’na tören protokolünde yer verilmediği gözlenilmektedir. Bilindiği gibi, Peyh-ül-Ýslam Osmanlı dönemi devlet törenlerinde protokol üyeleri arasında vardı. “Meclis’deki bayram tebriklerinin hemen arkasından Cumhurbaşkanı saat 1:30 sularında tören platformundaki yerini aldı. Tören İstiklal Marşının okunmasıyla başladı. İstiklal Marşı söylenirken, Cumhurbaşkanı, vekiller ve diğer erkan fotür papkalarının çıkarak başları açık bir şekilde marş okundu” (Cumhuriyet, 31 Tebrinievvel 1930).

Törendeki papkalı görünüm siyasal sembolizm açısından önemli noktaları içerir ve açıklar. Papka her şeyden önce yeni düzeni sembolize eder. Çünkü papka, yeni siyasal elit tarafından kendi otoritelerini hakim kılmak ve yeni rejimin farklı kimliğini ortaya koymak için icad edilmiş siyasal bir bağlıktır. Ayrıca, törenlere milli marşın okunmasıyla başlanması, yeni dönemin törensel yapısının en önemli özelliğini oluşturur. Bilindiği üzere, milli marş vatanperverlik duygusunu içeren ve genelde temsil ettiği devleti, halkı ve onların sosyal ve siyasal sistemini yücelten bir marştır. Devrim öncesi dönemde de (Osmanlı) Sultan marşları vardı. Bu marşlar Osmanlı törenlerinin birer simgesiydi ki bunlar millî marşlarla benzerlik gösterirler. Fakat, 12 Mart 1921’de milli marş olarak kabul

edilen Ýstiklal Marþý, yeni dönemde törenlerin baþlangýç noktasýný oluþturmaya baþlamýþtır. Millî marþ, yeni rejimin en önemli ve farklı bir sembolü olarak kendisini yeni törenlerde ortaya koymuþtur.

Gazeteler, törende yapılan konuşma ve şiirler hakkında fazla bir bilgi vermemiştir. Fakat bu tür törenlerde yapılan konuşmalar ve okunan şiirler, genellikle eski sistemin eleştirileri, yeni sistemin de önem ve faziletleri üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu durum diğer kutlamalarda açıkça gözlenmiştir. Devrimin şiirleri tarafından yazılan şiirler, bu törenlerin vazgeçilmez öðelerini oluþturmulardır. Biz, bunlardan bazılarınýn içeriklerine kısa bir göz atacağız.

‘Heykelin Karþısında’

Kimdir sana baðlıyan böyle hür bir milleti
Dizlerinde gönüller sanki çiçek demeti
Peygamberler Tanrısına duymadı bu hasreti
Vermedi bu kudreti Tanrı Peygamberine (Hayat, 1929).¹⁹

‘Atatürk’

Türkü ölümden
Odur kurtaran
Odur yeniden
Türklüðü kuran
Ülküm yürüsün
Türklük Büyüsün
Sen Atatürksün
Ey yüce Baþkan (Yücel, 1937: 14-15).²⁰

‘O Ýhtilal Bayraðý’

İþyk saçlı, gök yüzlü, Tanrı sözlü bir timsal
Sivas’tan Ankara’ya geldi Mustafa Kemal
Þarklılık, Osmanlılık, gerilik bir tarafa,
Garblı kafa, Türk gönül, ak alýn, olgun kafa (Çaðlar, 1938).²¹

‘Destan’

Kopunca kabemizin Çankaya tepesinden
Onu tanıyacaktýn habersiz de sesinden

¹⁹ Bu şiir Vasfi Mahir Kocatürk tarafından yazılmıþ olup, Hayat mecmuasýnýn, 30 Mayıs 1929 tarihli ve 131 sayılı nüshasında yayınlanmıştır.

²⁰ Şiir, Hasan Ali Yücel’in “Sizin için, Çocuklara Şiirler”, 1937, adlı kitabından alınmıştır.

²¹ Bu şiir devrim şiiri olarak da adlandırılan Behçet Kemal Çağlar tarafından yazılmıştır. Şiirin tamamı için bkz, Ülkü, nr. 60, Þubat 1938.

Hepimizin yüreği bir tek duyguyla çarpar
Hepimizin kafasý bir tek varlýða tapar
Gazi Mustafa Kemal bu tek varlýđýn adý (Nafit, 1933).

‘Cumhuriyet Marşı’

Türkler bugün Cumhuriyet temeli kurdular
O temelin çamurunu kan ile yoğurdular
Hem düþmanlarý vurdular hem sultanlarý kovdular
Kutlu olsun ey millet varlýk bayramýmız bu gün.²²

Bu dönemde yazýlan bu tür þiirlere bakýldýđý zaman, Mustafa Kemal’e ilahî sýfatlar atfedilmiþtir. Burada devrimciler tarafýndan bir kipilik kùltünün oluþturulmaya çalyþýldýđý söylenebilir ve bu siyasal iktidarýn meþrulaþması açýsýndan önemlidir. Hatta burada bir kuruculuk mitosunun oluþturulduđu gözlenmektedir. “Siyasal bilimlerde en önemli yapıtlardan birisi kuruculuk mitosudur. Roma’nýn kurulupunda Romülüs ve Romus efsanesi gibi. Osmanlýlar için bunun karþıtý bir mitos, Osmanlýlar’ýn Kayý apiretindeki kökenidir” (Mardin, 1982: 113). Cumhuriyet rejiminin kurulupunun da efsanevi bir þekilde bu tür þiirlerde kurgulanması, devrimci elit ve þairler tarafýndan yapılan, yeni rejimi kutsallaþtırma çabaları olarak yorumlanabilir. Bu konuyu, daha detaylý bir þekilde, kipilik kùltü ve meþrulaþma adý altýnda ileride ele alacađýz. Fakat þiirlerden çýkan ve anlaþýlanlara göre, bir çok devrimci elitin kendi siyasal pozisyonunu, Mustafa Kemal’in prestij ve imajýna dayalı olarak oluþturma yönünde bir gayret içerisine girmiþtiði söylenebilir. Mustafa Kemal’e izafe edilen bu tanrısal imaj ile devrimci zümre, kendilerini toplumda daha güçlü ve aktif kılma yolunu seçmiþtir. Belki de, bu imajý kullanarak, devrimci elit, tam bir yetki ile toplum üzerinde otorite kurmak istemiþtir.

Þiir ve konuşmalardan sonra resmi geçit töreni yapıldý. Kara, deniz ve jandarma birlikleri önde olmak üzere, bunlarý okullarýn ve izcilerin geçid resmi takip etti. Saat 3:00 civarýnda, Komutan Sýtký törenin bittiđini Cumhurbakþanýna takdim etti. Mustafa Kemal makam otomobiliyle saat 4:00 civarýnda köþk’e gitti. Gece Ankara sokaklarý aydýnlatýldý. Askeri bando konserler verdi. Gece de

²² Bu þiir devrim dönemi üst üste beþ dönem Malatya Milletvekilliði yapmýþ olan Hilmi Oytaç (1881-1942) tarafýndan yazýlmýþtır.

Cumhurbaşkanlığı bir balo ziyafeti verdi (Cumhuriyet, 31 Teprinevvel 1930).

Bu dönemdeki Cumhuriyet baloları sembolizm açısından önemlidir. Çünkü, bu balolar yeni rejime ait değerlerin yerleştirilmesi açısından önemli roller üstlenmişlerdir. Balolar, her şeyden önce Cumhuriyet döneminin bir sembolüdür. Bu sembol, devrimci elit tarafından özellikle üst düzey devlet çalışanlarının, devlete olan sadakatini ölçmede bir araç olarak kullanılmıştır. Batı tarzında organize edilen bu balolar, yeni rejimin siyasal tutkularıyla da ilişkilendirilebilir. Siyasal figürlerin batılı giysiler içerisinde ve batılı müzik epliğinde katıldıkları bu dans baloları, aynı zamanda devrimci elitin kültürel batılılaşmayı gerçekleştirme ve yaygınlaştırma edimlerini de yansıtır. Bu dönemde Türkiye Büyük Millet Meclisi Yürütme Heyetinin yayınladığı protokol esaslarına göre millî bayram törenlerine iştirak edecek protokol üyelerinin nasıl giyineceği belirtilmiştir. “Kıyafet frak, siyah yelek ve beyaz boyunbağıdır” (Hakimiyeti Milliye, 29 Teprinevvel 1930).

Dans balolarına katılm, bir devlet erkanının yeni rejime ve onun değerlerine bağlılığının bir işareti sayılmıştır. Bu bağlamda, baloların bir yandan eski düzenin ahlakî değerlerini sarsma (özellikle aile ilişkilerini), diğer yandan ise, yeni düzenin sosyal değerlerini yerleştirme ve yaygınlaştırma gibi fonksiyonlar icra ettiği söylenebilir. Bu açılardan olaya bakıldığında, dans partileri kipisel olmaktan öte, yeni bir kamusal alanın oluşturulmasında önemli bir unsur olmuştur. Çünkü, Osmanlı İslam toplumunda, örf ve şer’i hukuk, kadın ve erkeklerin içkili olarak müzik epliğinde bir araya gelmesine izin vermiyordu. Bu bakımdan dans partileri, devrimci bir karaktere sahip olup, kadın ve erkeğin birlikte eğlenmesine imkan vermiştir. Yeni iktidar (rejim) ile birlikte daha önce özel hayatı ilgilendiren yapaşlar, kamusal alana dönüştürülmeye başlanmıştı. Bunlar, kadının özgürlüğünün bir parçası olarak da algılanmıştır. Gerçi kadına vatandaşlık hakları olan seçme ve seçilme hakları bu dönemde verilmiş ise de (1930), pratikte bu, o dönem Anadolu kadınının hayatında fazla bir şey değiştirmemiştir. Ayrıca, her ne kadar yeni rejim

insanlarý teba olmaktan ýkarýp vatandaþ konumuna getirmiş ise de, vatandaþýn arzularý, istekleri, görüpleri devrimci yöneticiler tarafýndan pek nazary dikkate alýnmamýþtır.

Bu dönemde festival türü yarışmalarýn da organize edildiđini görmekteyiz. Bu tür festival ve organizasyonlarýn öncülüđünü, devrimin sesi olarak baýn hayatýný sürdüren, Cumhuriyet gazetesi yapar. Eylül 1925’de ‘Bacak Güzeli’, Aralık 1929’da ise ‘Türkiye Güzeli’ yarışmalarý, Cumhuriyet gazetesi tarafýndan organize ve finanse edilmiştir. Gazetenin Türkiye güzeli olarak seçtiđi Keriman Halis ‘Dünya Güzellik Yarışması’nda birinci seçilir. Bu olay dönemin siyasal elitine göre “Türk ırkýnýn dünyadaki en güzel ırk” (Kabaklý, 1992: 371) olduđunun bir göstergesi ve isbatý olarak addedilir. Görüldüđü gibi, güzellik yarışmalarý gibi bir çok aktivite, devrimci elit tarafýndan, ırk ve millet fikirlerinin toplumsal hafýzaya yerleřtirilmeye alıþýldýđý platformlar olarak kullanýlmýþtır.

30 Ađustos Zafer bayramý da, Cumhuriyet bayramýnda oluřturulan törensel yapıya benzeyen bir çerçevede kutlanmýþtır. “Törene askeri ve sivil okullar, askerler, polis ve itfaiye teþkilatlarý katýldý” (Cumhuriyet, 31 Ađustos 1930). Milli bayramlarýn törensel yapılarýnýn biçimi ayný kalmak þartýyla, içeriklerinde deđipiklikler gözlenilmektedir. Bu durum, 30 Ađustos 1930 Zafer Bayramý kutlamasýnda yapılan konuşmalarda gözlemlenebilmektedir.

Sevgili arkadaşlar, bu gün Türk ordusunun Türk milletinin ve Türk tarihinin en büyük günlerinden biridir. Dokuz yıl önce düşman, Türk ordusu tarafýndan cehennem ateþine gönderilmiştir. Ýpte bu zaferle birlikte bütün dünya Türk ordusunun ve milletinin yeteneđini görmüş ve takdir etmiştir. Bu gün burada, bu kutsal günde, bu zaferin yaratýcýsý, olagan üstü gücü ve güneþi olan Gazi Mustafa Kemal’i selamlýyorum. Özgürlüđü seven Türk Milleti, Türk Cumhuriyeti ve Türk Ordusu çok yaþa (Cumhuriyet, 31 Ađustos 1930).

Hükümet erkaný, özellikle baþbakan Sivas demiryolu hattýnýn açýlýþýný Zafer bayramý gününe denk getirerek hükümetin askerî ve siyasal sahada olduđu kadar,

ekonomik alanda da bařarıly olduđunun altýný çizmeye çalıřýr. Açýlyř töreninde bařbakanýn yaptıđý konuřmada, bu düřünce kendisini hissettirmiřtir. “Bu büyük gün ve bu demiryolu Cumhurbaknaný Gazi hazretleri tarafýndan yapılan hizmetlerdir. Nasýl ki 30 Ađustos 1922’de bu millet askerî zafere eriřtiyse, 30 Ađustos 1930’lada ekonomik zaferlere ulařmýřtır. Bu zaferin kahramanları, Gazi Mustafa Kemal, onun hükümeti, Cumhuriyet Halk Partisi ve Türk müdendis ve iřçileridir” (Cumhuriyet, 31 Ađustos 1930). Konuřmalar açık olarak törenlerin siyasal amaçlar tařýdıđý yönündeki vurguları güçlendirmektedir.

23 Nisan Bayramý kutlamaları icad edilen törenlerin siyasal amaçlarını daha açık bir biçimde yansıtır. “Tören sonrası çocuklardan oluřan bir heyet Meclise ve valiliđe gittiler ve orada konuřmalar yaptýlar” (Cumhuriyet, 24 Nisan 1930). Gazetenin verdiđi habere göre “Ankara, Ýstanbul ve bazı illerde çocuklar Cumhuriyet Halk Partisi merkezlerine götürüldüler ve hediyeler verildi” (Cumhuriyet, 24 Nisan 1930). Buna benzer olaylar diđer büyük şehirlerde de tekrar edilmiřtir. Örneđin, “Ýzmir’de Vali Çocuklara yaptıđý konuřmada; Cumhuriyet tarihi sizin ellerinize intikal ettiđi gün, Cumhuriyet kuvvet ve kudret bulmuř ve o gün Ulu Gazi’yi daha güzel ve daha yakýndan tanýmýř olacaksınız” diyerek onlara mukabelede bulundu. Çocuklar Cumhuriyet Halk Fýrkasý önünden geçmiřlerdir. Burada paketler içinde her çocuda şekerler verilmiřtir” (Cumhuriyet, 24 Nisan 1930). Bu bayramın çocuklara armađan edilipi, onların Cumhuriyet Halk Partisi merkezlerine götürülerek hediyeler verilipi; belki de devrimci elitin yeni nesli, devrimci bir ruh ve karakter ile yetiřtirme arzularý ve giriřimleri olarak yorumlanabilir.

Törenlerde, řapka çýkarýlarak yapılan selamlama usulü de, bu dönemde icad edilen yeni bir selamlama tarzý olarak karřýmýza çýkmaktadır. Bu usul, günlük hayata da yansýtýlarak, Ýslamî selamlama tarzının yerine konulmaya çalıřılmýřtır. Hatta, geleneksel selamlařma deyimi, devlet dairelerinde terk edilerek, bunun yerine ‘günaydın’ ‘tünaydın’ gibi yeni bir selamlařma geleneđi oluřturulmak istenmiřtir. Bu açıdan bakýldýđında, her ne kadar yeni selamlama tarzý küçük bir sembolik deđiřme olarak algýlansa da, aslında bu tür sembolik

deđipmelerin fertlerin hayatýnda, büyük yapısal deđipmelerden daha etkin bir rol oynadıđý söylenebilir.

Devrim döneminde yapılan en görkemli kutlama töreni, þüphesiz Cumhuriyetin kuruluşunun onuncu yılına tekabül eden, 29 Ekim 1933’de yapılan kutlamadır. Cumhuriyet gazetesinin bir gün önceden ‘büyük bayram yarýn: bayramda teyyareler elli milyon kađýt atacaklar’ baþlýđýyla verdiđi haber önemlidir. Buna göre “29 Ekim gününden başlayarak üç gün süreyle Hava Kuvvetleri kutlanan günün (Cumhuriyet Bayramýnýn) anlamýný ifade eden Cumhuriyet, inkilap ve istiklal gibi ideallere toplumun bađlýlýđýný artýrýcý sözleri ifade eden küçük kađýtlar dađýtacaktýr” (Cumhuriyet, 28 Ekim 1933). Bu tür törenler; iç siyasete yönelik olduđu kadar, bazen de dýþ politikalara yansýyan mesajlar içermiştir. Onuncu yıl kutlama törenlerine davet edilen Rus heyetinin Ankara’ya geliþi, Hakimiyeti Milliye gazetesi tarafýndan þu þekilde deđerlendirilmiştir.

“Mustafa Kemal ve Ýsmet Paþanın þehrine bugün ulaþan devrim kahramanlarýný selamlýyoruz! Büyük devrimci Stalin’in delegeleri hemen farkýna varacaklardýr ki, Türk ve Sovyetler Birliđi Cumhuriyeti arasýndaki dostluđun kökleri Kemalizm’de yatmaktadır. Bu dostluk, Mustafa Kemal ile Lenin arasýnda baþladı ve þimdi daha iyi pekiştirildi” (Keesing Contemporary Archives, 1933: 1028).

Bayramlarýn genelde ülkenin her bölgesinde kutlanmasýna özen gösterilmiştir. Ayrýca bu bayramlarda, Atatürk’ün ülkemizde ziyaret ettiđi yerleþim yerleri ile olan iliþkisi vurgulanmýþtır. Bu yolla, yeni millî kimlik ile yerel kimlikler uzlaþtırýlmaya çalıþılmýþ ve diđer yandan ise millî kimliđin sýnýrları geniþletilerek, uluslaþma süreci hızlandırýlmak istenmiştir.

Þimdi, bu dönemde örneklem olarak aldıđýmız gazetelerin, törenler ile ilgili yorumlarına döneceđiz. Bu yorumların, törenlerde neyin sembolize edildiđini anlamamızda bize daha da açýklayıcı bilgiler vereceđi kanýsýndayız. Bundan baþka, gazetelerin bayramlar ile ilgili yorumları, bize bu törenlerin siyasal amaçları ve bunların meþruluk kazanmak için kullanýlýp kullanýlmadıđý yönünde önemli ip uçları verecektir. Çünkü, bizim örneklem olarak aldıđýmız

gazeteler; devrimci elit tarafýndan ykarýlýp yönlendirilmiþlerdir. Butün bu bilgilerden sonra biz, devrim öncesi ve sonrası törenlerin bir karþýlaþtırmasýný yapma imkanýný elde edeceðiz.

Cumhuriyet gazetesi 23 Nisan'ý 'Bu gün 23 Nisan bayramý: bayramýnýz kutlu olsun' baþlýðýyla sunmuþtur. Gazete 'Türk Yavrularý, Cumhuriyetçi Türk Milletini Sizler Yapatacaksýnýz' baþlýðý altında ise þu deðerlendirmeyi yapar:

Bu gün millet bütün bir düþmanlýk cihaný ile arpýþmak zorunda kalmýþtır. Millet bütün bir düþmanlýk dünyasýna karþý koyarken; o saraylar ve Babýaliler ile de arpýþtı, haricî düþmanlarýný oldu gibi bu dahilî düþmanlarýný da yere serdi. Bütün bu büyük iþlerin hakiki ve resmi baþlangýcý hep o 23 Nisandýr, 1920 senesi 23 Nisandýr. Denilebilir ki Türk milleti tarihe o gün yeniden doðdu. Ondan evvelki devir de zâhirde bir Türk idaresi ise de hakikatte Þarkî Roma Ýmparatorluðunun devamý olan bir imparatorluk idi. Osmanlý tarihini þöyle hülasa etmek mümkündür: Viyana'ya kadar giden tecavüz ve Sakarya'da müdafaa yapan bir ricat. Þimdiki devir millî hudutlar içinde millet; amma tek bir millet olarak yapamadý bilmek devridir (Cumhuriyet, 23 Nisan 1930).

Hakimiyeti Milliye ise 23 Nisan'ý þöyle deðerlendirir.

Þüphe yok ki büyük tarihi günlerimizden biri de 23 Nisan'dýr. 23 Nisan, yalnız Türkiye Büyük Millet Meclisinin toplandýðý, millî Türk devletinin kurulduðu ilk gün deðildir. Yeni rejimin ve cumhuriyet idaresinin esaslarý da ayný günde tesbit edilmiþtir. Bugün dahilî ve haricî bir emniyet havasý içinde yaþýyoruz. Bu neticeyi yeni rejimin feyizlerine medyunuz (borçluyuz). Her Türk bu günü aþk ve þevkle hatýrlamalý. 23 Nisan 1920'nin üzerinden tam on sene geçti ve bu dönem önemlidir. Türk milleti, padiþahlarýn ve fena idarelerin siyasetleri yüzünden kaybettiði þerefini, istiklalini, hakimiyetini, hayat hakkýný, elhasýl bütün maddi ve manevî mevcudiyetini bu on senelik mücadele içinde kazandı. Herhalde 23 Nisan günü bizi böyle bir mürakabeye (düþünceye) götürmeli ve þuurlu bir kýyas ve hesap neticesinde yarýnýn mücadelesine çelikten bir ruh ve enerji ile girmek imkanýný hazýrlamalýdır (Hakimiyeti Milliye, 23 Nisan 1930).

30 Aðustos'u 'Kutsal Zafer destanýný Gazi'nin kendisinden dinleyelim ki o bizi esaret ve ölümden kurtardı' baþlýðýyla sunan Cumhuriyet, Mustafa Kemal'in þu

ifadelerini dile getirir. “30 Ağustos Türk siyasi ve askeri tarihindeki en büyük zaferdir. O öyle bir zaferki Türk milletini ölüm ve esaretten kurtardı. 30 Ağustos’da Türklük ve Türk yurdu kurtuldu” (Cumhuriyet, 30 Ağustos 1930). Olayın Türklük ve Türk yurdunun kurtarılıpı beklinde sunulması, aslında daha önce batıda oluşturulan ve toprakla ırk arasındaki bağı kuvvetlendirmeyi amaçlayan millî bir yurt (National Homeland) kimliği oluşturma çabası olarak görülebilir.²³ Hakimiyeti Milliye ise Zafer bayramı ile ilgili olarak bu değerlendirmeyi yapar.

Tarih bize birçok ânî çýkýp ve batıp, tahmin olunmaz yýkýp ve yapıp misalleri verir. Bu misallerin hiç biri Mustafa Kemal’in geniř ve cesur inkýlap hareketine benzemez. On seneden az zamanda, eski Türkiye’nin üzerinde durduđu asırlık müesseseler mahvoldu. Ne padişahlık, ve halifelik, ne periatçılık, ne fes, ne peçe, ne arap harfleri kaldı. Mustafa Kemal yeni Türkiye’yi yeni esaslarla kurmasaydı, ađustos zaferinden, bu gün Mustafa Kemal’in hatýrasýndan başka bir şey kalmazdı. Ađustos zaferinin bir çok meyvalarını topladı: müstakil olduk; garblı olduk; cemiyetin ruh ve beklini deđiřtirdik. Bunlar Ađustos zaferinin devam ve emniyet tedbirleri idi (Hakimiyeti Milliye, 30 Ađustos 1930).

29 Ekim’i bayram olarak tanımladıktan sonra Cumhuriyet bu yorumu yapar;

Bu gün millî hakimiyetimize kavuğtuğumuz gündür. Cumhuriyetin sönmez sihirli ýpýđı, millete en kara günlerinde ümit nuru vermiş, hayat nefhetmiş, memleketin semasında meř’um çýđlýklarla uçupan yarasaları bir anda ürkütüp kaçırmıştır. Türk, bugün ruhundaki tazeliği, uzviyetindeki zindeliği ve istikbalini ona borçludur. 29 Teprinevvel 1920 ile 29 Teprinevvel 1930 arasındaki fark, ancak asırların ihata ve ifade edebileceği bir harika, yalnız Türk’ün imanını can verebileceği bir mucizedir. Fakat bu günkü 29 Ekim, 1920’lerdekilerinden farklıdır. Çünkü karşımızda dđşman olarak cephe alan Yunan’lıların Bařvekilini dost sıfatı ile Ankara’da görüyoruz. Bir zamanlar Türk’ün vatanına göz diken, onun hükümet merkezine girmek isteyenlerin, buna ancak dost sıfatı ile muvaffak olabileceklerini zaman bütün beledatiyle bir kez daha isbat etmiş bulunuyor (Cumhuriyet, 30 Teprinevvel 1930).

²³ Milli yurt ve vatanseverlik kavramlarının tarihsel gelişimi ile ilgili bilgiler için bkz. Kedourie, E., Nationalism, London, 1971.

Gazete başkent Ankara’da verilen Cumhuriyet Balosu hakkında geniş bilgi verir. “Cumhuriyet balosu akşam saat 10:00 da başladı. Baloda Mustafa Kemal ile Bayan Venizelos birlikte dans ettiler ve bu dans davetliler ve yüksek erkan tarafından sıcak bir şekilde alkışlandı. İstanbul’da tertiplenen Cumhuriyet balosuna yüksek düzeydeki devlet erkanı katıldı” (Cumhuriyet, 31 Tebrinievvel 1930). Hakimiyeti Milliye bayram törenleri ile ilgili olarak bu haberleri yayınlamıştır;

Cumhuriyeti kuran Büyük Adamı kutlulama, genç milletin bütün canlılık ve canlılığı gösteren büyük geçit görkemli bir biçimde yapıldı. Yenibehir’den itibaren yollardaki binlerce halk Büyük Reisi candan alkışlıyor ve ‘yapa’ sesleri ile selamlıyordu. Teyyareler muhtelif renkli kağıtlarla, Türk milletinin büyük bayramını tebrik ettiler. Geçit resmi, Türk gençliğinin Cumhuriyet sevgisinin ve cumhuriyet kuvvetinin bir tezahürü idi. Geçit bitti. Gazi halkın çığırını alkışları ve ‘başımızda bin yapa’ deyişleri arasında Meclise ve daha sonra Çankaya’ya gitti. Akşam Türk Ocağı salonlarında verilen balolar da güzeldi. Reiscumhur Hazretleri, M. Venizelos’un refikası ile dans etti. Gece her taraf donanıyordu. Yapılan feneralay çok güzeldi (Hakimiyeti Milliye, 29 Tebrinievvel 1930).

Hakimiyeti Milliye Cumhuriyet bayramı ve onun anlamı ile ilgili olarak ise bu yorumu yapar.

Cumhuriyetin sekizinci senesine giriyoruz. 1922’de hanedan henüz İstanbul saraylarında idi; din ve devlet iç içe idi; medreseler, tekkeler, peyhler ve dervişler yerinde idi; arap harfi ile yazıyorduk; fes, sarık sikke ve külah taşıyorduk; bütün Asyalı müesseseler ayakta ve ip başında idi. Cumhuriyeti Mecliste Halk Fırkası (partisi) ekseriyeti kurdu. Halk Fırkası inkılapçıları, Mustafa Kemal’in reisliği altında, senelerce eski müesseseleri yıkmak ve onun yerine garb ve cumhuriyet müesseselerini kurmaya çalıştılar. Din devletten ayrıldı; medreseler kalktı; serpuş deðişti; yeni Türk harflerini kullanma başladı; Türk cemiyetini garbılaştıracak bütün kanunları aldı. Yüzde yüz inkılap buna denir. Türk milleti yapamamak için garbı bir millet olma mecburdur. Bu uğurda kırdığımız şahıs ve zümre menfaatleri pek çoktur. Fakat hepsi Halk Fırkası inkılapçıların azim ve enerjisinden korkarak birer köpeye sindiler. Ayaklananlar Halk fırkası cumhuriyetçileri tarafından tenkil (tepelendiler) edildiler. Kan aktı. Cumhuriyet fikir ve buur ipidir (Hakimiyeti Milliye, 29 Tebrinievvel 1930).

Her ne kadar 19 Mayıs örneklem yılı olarak aldığımız 1930'da resmi bayram olmasa da, biz bu konuda basın tarafından bir bilgi verilip verilmediğini ve devrimcilerin bu konudaki erken değerlendirmelerini görmek açısından, bu tarihteki gazetelere de bir göz attık. Bu dönemdeki Cumhuriyet gazetesinde, 19 Mayıs ile ilgili bir bilgi ve yoruma rastlanılmamıştır. Ancak 19 Mayıs'ın önemli bir gün olarak telakki eden Hakimiyeti Milliye onu, 'Gazi'nin Anadolu'ya Ayak Bastığı Gün' başlığı altında haber konusu yaparak bu değerlendirmeyi yapmıştır.

19 Mayıs... Yünü, Sakarya, Dumlupınar, büyük zafer, Cumhuriyet, papka, harf inkılabı, hülasa on bir senenin içine sığan bütün bir tarih on dokuz mayıstan doğdu. Bütün bu hamleler, bu adımlar, bu atlamalar, on bir sene evvel, Karadeniz limanlarından birine basan ayağın hızıdır. Samsundan Erzurum'a ve Erzurumdan İzmir'e kopan bu ayak; yalnız çykıtı yerdən, bütün bir milleti peşinden sürükleyerek ilerledi. 19 Mayıs 1919'a kadar on dört milyon Anadolu insanı kan kaybediyordu. 19 Mayıs'da Samsun'a basan ayak taze kan verdi Anadolu insanına. 1919 Mayıs'ının 19'una kadar felaket üstüne felaket, acı üstüne acı yaparken o günden sonra saadetler birbiri ardınca, sıralanmaya başladı. O kadar ki içimizde geçmişe ait bir tek şey kalmamış gibidir ve hatıramızda tek mil karaltıları eriten bir güneş parlıyor: Gazi (Hakimiyeti Milliye, 19 Mayıs 1930).

Aslında gazetenin bu yorumu, Eric Hobsbawm'ın devrimci hareketler ile ilgili olarak yaptığı tesbit ile bir paralellik ve uyum arz etmektedir. "Devrimler ve ilerlemeci hareketler geçmişle olan bağ keserler ve kendilerini yeni ve kesin bir tarihe dayandırır, Örneğin, 1789" (Hobsbawm and Ranger, 1992: 2). Görüldüğü gibi, Türkiye'de devrimci elit, bu yaklaşımla toplumun geçmişle olan bağını keserek kendisine özgü bir geçmiş oluşturmak istemiş, 19 Mayıs 1919 kesin bir tarih olarak seçilmiştir. Gazete bir sonraki sayısında 'Samsun'un Büyük Günü: 19 Mayıs' başlığını kullanarak bu haberi vermiştir.

Gazi Hazretlerinin Anadolu'ya ayak bastığı günün benlikleri. Vatanın kurtuluşu için Büyük Gazi'nin Samsun'da mücadeleye başladığı 19 Mayıs tarihinin yıl dönümünü Samsun'lular derin bir heyecan ile tesit ettiler. Gazi konağında yapılan içtimada bugünü yaratan 19 Mayıs

dair nutuklar söylenmiştir. Akşam fener alayları yapılacaktır ve Cumhuriyet Halk Fırkası (Partisi) tarafından pükran balosu verilecektir (Hakimiyeti Milliye, 20 Mayıs 1930).

Bu haberden de anlaşılacağı üzere, 19 Mayıs önce yerel bir gün olarak kutlanmaya başlamıştır. Ancak gazetenin 19 Mayıs ile ilgili bu tür değerlendirmeleri, aslında, yeni bir millî bayram oluşturma ve icad etmenin alt yapısını hazırlama girişimi olarak da yorumlanabilir. Nitekim sekiz yıl sonra, 1938'de, 19 Mayıs bir millî bayram olarak kutlanmaya başlanır ve yaklaşık bir ay sonra, 20 Haziran 1938'de yasalaştırılır. Millî bayram törenleri ve günlerinde devlet radyosu yeni marşlar çalarken, mehter müziği ve klasik Türk musikisinin radyodan yayınlanması yasaklanır. Törenlerin nasıl kutlanacağı resmi olarak yönlendirilirken, özellikle tören yerlerinin dekorasyonunda yeşil renginin kullanılmasından özenle kaçınılır. Çünkü yeşil İslam'ın ve Osmanlı'nın bir renk sembolü olarak algılanır.

İcad edilen bir gelenek olan, millî bayramlara baktığımız zaman aralarında kesin bir sınırlamalar olmadığı görüyoruz. Gerek kutlamalar gerekse gazete yorumları, kazanılan tüm zaferleri tek adam nazariyesi çerçevesinde sunmuştur. Mustafa Kemal'e izafe edilen olağanüstü tanrısal övgüler bu tek adam nazariyesini açık biçimde yansıtmaktadır. Bu, kişilik kültürü ile yakından ilişkili olup, bunu daha detaylı olarak ileride inceleyeceğiz. Fakat burada, devrimcilerin sunduğu, Mustafa Kemal'in her zaman önemli rol oynadığı imajı, aslında, devrimcilerin kendilerinin yapacağı icraata tarihi bir önem kazandırma ve icraatlarına destek arama girişimleri olarak değerlendirilebilir. Çünkü buna benzer edimler, Gana'da, K. Nkrumah devriminde de görülmüştür. "Bir kimse nasıl davranacağını bilmiyorsa bunun cevabı Nkrumah'yı takip etmektir... Bir kimsenin Nkrumah ile olan ilişkisi, ona bir mepruluk imkanı sağlıyordu" (Apter, 1955: 173)

4. 4. Dini Bayramlar ve Kandiller

Herþeyden önce devrim döneminde dini bayramların ve kandillerin devlet düzeyinde kutlanma geleneði ortadan kaldýrýlmýþtır. Kamerî takvimden Miladî takvim'e geçiþle birlikte dini bayramlar ve kandillerin önemi sarsýlmaya baþlamýþtır. Bir baþka ifadeyle, takvim alanýndaki deðiþim ile yeni bir zaman dilimi oluþturulmuþtur ve bu yeni iktidarýn (rejimin) sembollerinin oluþturulmasýnda önemli rol oynamýþtır. Çünkü, Kamerî yada Hicrî takvim, Osmanlý sisteminin temel bir çerçevesini oluþturup, Ýslamî bir hayat anlayýþný yansýtyordu. Bu nedenle takvimsel deðiþim, devrimcilere kendi inandýklarý yön ve biçimde törenleri yeniden uyarlama imkanı vermiþtir. Böylece devrimciler, kendi ideoloji ve iktidarlarınýn menfaati dođrultusunda, önce dini bayramların devlet düzeyinde kutlanýlması geleneğini terk etmiþlerdir. Ayrýca gazetelere baktýđýmýz zaman, yönetici elitin bayram mesajý yayýnlamadýklarýný da görüyoruz. 1924'de oluþturulan Diyanet Ýþleri Baþkanlýđý'nda bu konularda basýnda yer alan bir beyaný veya mesajý gözlemlenmemiþtir.

Bayramlar ile ilgili olarak bazı haber ve yorumlar basýnda yer almýþtır. Örnek aldýđýmýz gazete Cumhuriyet, Ramazan bayramýný 'Peker Bayramý' olarak vurguladıktan sonra halka "Peker bayramýnýz kutlu olsun" (Cumhuriyet, 1 Mart 1930) mesajýný vermiþtir. Gazetenin Ramazan Bayramýný 'Peker Bayramý' olarak vermesi birçok soruyu da beraberinde getirmektedir. Örneđin, bu yaklaþým, bayramın sembolik deđerini bir indirgeme giriþimi olarak algýlanabilir mi? Bu ifade, yeni rejimin ideolojisi dođrultusunda yapýlan yeniden yapýlandırma hareketi olarak görülebilir mi?

Yukarıda yöneltilen soruların cevabını Cumhuriyet gazetesinin Kurban Bayramý ile ilgili yorumuna baktýktan sonra vermeye çalıþacađız. Gazetenin editörü ve aynı zamanda dönemin milletvekili olan Yunus Nadi, kurban bayramý ile ilgili olarak þu yorumu yapar. "Kurban kesme olayý Türkler için yeni bir olay deđildir. Bu gelenek, Türkler Ýslam olmadan önceki, Türk kültüründe de vardı. Fakat Muhammedin getirdiði din ile birlikte Araplar tek bir bayrak altýnda toplanmaya baþlar ve bunu yaparken Muhammed aynı zamanda bir çok Arap geleneđine baþvurmuþtur" (Cumhuriyet, 8 Mayıs 1930). Editor yazýsýnda

kurban olayının arkasındaki antropolojik ve pozitivist nedenleri irdeleyerek, iddiasını böyle sürdürmüştür.

İlk insan düşünmeye başladığı zaman perde arkasındaki bazı güçlerin kendilerinin kurban kesmelerini sevdiğine inandılar. Bu insanların putları önünde secdeye kapandıkları bugün bile Afrika, Asya, Çin, Avusturalya ve Amerikaya kadar uzanan bir çok bölgede görülür. Bu sebeple bu tür kutlamalar için çok ciddi olmaya gerek yok gibi. Çünkü insanlık hala çocukluk çağında ve önemli olan bunun farkında olmaktır (Cumhuriyet, 8 Mayıs 1930).

Bu yorumlama tarzı bir bakıma, bizim yukarıda sorduğumuz soruların cevabını içerisinde taşıyor gibi. Bu yaklaşımlar, aslında, dinî bayramların sembolik değerini indirgeme girişimleri olarak görülebilir. Ve bu, aynı zamanda dinî değerlerin yeni ideoloji doğrultusunda uyarlanma çabasıdır. Aynı şekilde, bu yorumlama, dinin toplumsal hayattaki rolünün önemsiz olduğunun dolaylı bir ifadesidir ve bu düşünce ilerleme fikrinin ve genel olarak da pozitivist izlerini taşımaktadır. İkinci olarak kurban kesme olgusunun İslam öncesi Türk kültürü ile bağdaştırılması, bir yandan kültürü millileştirme, diğer taraftan ise, pozitivist bir din yaratma girişimi olarak değerlendirilebilir. Üçüncü olarak, bu tür yaklaşımlar, uzun vadede din temelli yapılandırmayı ortadan kaldırarak, laik bir milliyetçilik etrafında yeni bir yapılandırma ve dayanışma oluşturma çabalarının bir parçası olarak da görülebilir.

Laiklik fikri ve uygulamaları, 1930'larda militan ve baskıcı bir yapı kazanmış, dini pratikleri yapamamak isteyen bir çok insan devrim karıştı olmakla suçlanmış ve devlet güvenlik birimlerinin hedefi haline getirilmiştir. Hatta devlet başkanının köpkünün bulunduğu Çankaya'nın bir çok laik tarafından Kabe (Mekke) konumuna sokulması, bu militan laiklik anlayışının bir tezahürü olduğu söylenebilir. Bu anlayış, dönemin pairlerinin pairlerinde de kendisini açıkça ortaya koymuştur. Bu düşünceyi, devrim pairlerinden Falih Rıfkı dizelerinde şu şekilde ifade eder. "Kabe Arab'ın olsun bize Çankaya yeter" (Kabaklı, 1992: 215). Buna benzer ifadeler başka devrimci pair ve yazarlar

tarafýndan da ifade edilmiřtir. “Kopunca kabemizin ankaya tepesinden / Onu tanýyacaktým habersizce sesinden” (Nařit, 1933: 19).

Kýsacasý, devrim döneminde dinî bayramlar devlet düzeyinde sembolik önemini yavaş yavaş kaybetmeye bařlar. Fakat Ramazan ayında, özellikle Ýstanbul Camilerinde oluřturulan mahyalar yeni rejimi ve onun felsefesini sembolize etmeye bařlar. Örneđin bu dönemde, ‘Ýsraf günahtýr, yerli malý al’ ‘Yařasýn Gazimiz’, ‘Yařasýn istiklaliyet’, ‘Hakimiyet milletindir’, ‘Safa geldin’ (Mustafa Kemal’in Ýstanbul’a geldiđinde minarelere konulan mahya” (Durukan, 1997) türünden mahyalar oluřturulmuřtur. Bu tür ifadeler, dönemin laik, devletçi ve milliyetçi politikalarýný açýk bir biçimde yansýtýr. Ayrýca bu dönem Cuma hutbelerinde, “Ey millet, Tanrıya þükürler olsun ki bizi Türk olarak yarattý” (Karabařođlu, 1991: 107) türünden konular ve görüřler de dile getirilmiřtir. Bu durum, yine devletin dini kontrol altýnda tutma ve devlet kontrolünde bir din uygulamasý olarak görülebilir. Kadro dergisine göre “Camilerde verilen hutbeler arasýnda aðdař konularý içeren ve devletçilik ilkesi etrafýnda temellenen konular halka söylenmiřtir” (Kadro, 1 Ocak 1942). Bütün bunlar, Cuma hutbelerinin dahi yeni rejimin ideolojisi dođrultusunda uyarlamaya tabi tutulduđu ve bunlarýn daha Türkçü ve ulusçu içerikler ile donatýldýđýný göstermektedir.

Bu dönemde kandiller devrimci basýnýn ilgisini yeterince çekmemiřtir. Daha önce (Osmanlý) devlet düzeyinde yapýlan mevlid kandili kutlama geleneđi, devrimci dönemde terk edilmiřtir. Ancak halk düzeyinde kandil kutlamalarý devam etmiř, fakat bu kutlamalara siyasal figür ve yöneticiler katýlmamýřtır. Belki de bu tür kutlamalar, yeni rejimin prensibleriyle çeliřen olgular olarak görülmüřtür. Çünkü yeni rejim, prensibini ‘hayatta en hakiki mürþid ilimdir’ felsefesi üzerine temellendirmiřtir. Burada, sanki devrimciler týpký Batý’da olduđu gibi, teolojik ahlakýn öktüđu ve onun yerine ilmin oturtulmasý gerektiđi yönünde bir eđilim tařýmýplardýr. Bilindiđi gibi Avrupa teolojik ve yerleþik inanlarýn yýkýlmasý ve sarsýlmasýyla birlikte bir buhran ve anarþi içine girmiřti. Buhrandan ýkmanýn yolu, yeni cismanî kuvvetle (sanayî), yeni manevî ilimin (pozitivizm) elele verilmesinde görülmüřtü. Çünkü her toplum þu veya bu þekilde, bir ahlak

anlayıþına dayanmak zorundadır ve bundan dolayı yeni ahlakın temeli ilim olarak ortaya konulmuştur.

Ýpte ülkemizde de her ne kadar devrimciler yeni ahlakın temelini ilim olarak seçseler de, kendilerini yeni bir manevî inanç sistemi inşa etmekten alıkoynamamışlardır. Örneğin, eski mevlid şiiri, devrim şairlerinden Behçet Kemal Çağlar tarafından Kemalist felsefeyle uyulacak bir biçimde yeniden uyarlanmış ve ‘yeni mevlid’ adıyla yayınlanmıştıdır. Yeni yazılan mevlit, her ne kadar kandil törenlerinde okunmamış ise de, bu durum devrimcilerin eski bir geleneði yeni bir amaç için kullanmaya çalıştıklarıнын iparetlerini vermektedir. Öyle ki eski mevlid şiirindeki ‘Ümmet’, ‘Peygamber’ ve ‘Muhammed Mustafa’ gibi kavramlar ‘Millet’, ‘Mustafa Kemal’, ‘Türk’ ve ‘Lider’ gibi kavramlar ile yer deðiştirmiştir. Bu yolla devrimciler bir yandan süpernatürel olarak algıladıkları eski deðerleri ortadan kaldırıırken, diðer yandan kendilerine özgü yeni süpernatürel deðerleri inşa etmeye çalışmışlardır.

Aslında, 1925’de yapılan takvimsel deðişiklik, devlet ile milletin camide buluştuðu ve bir araya geldiði bir geleneði yıkmıştıdır. Aynı şekilde, 1 Ocak’ın yeni yılbaşı olarak resmi tatil ilan edilmesi ve devlet kurumlarının özellikle Radyo’nun özel kutlama programları hazırlaması ile devrimci dönemde yeni bir geleneğin daha oluşturulduðu söylenebilir. Böylece bir Osmanlı geleneði olan ve heyecanların dini bir içerikte oluşturulduðu ve onların canlı tutulmaya çalışıldığıdy mevlid kandilleri devlet düzeyinde terk edilir. Onların yerine yeni toplumsal heyecanlar, laik bir yapıda kutlanılan devlet törenleri etrafında oluşturulmaya çalışılır.

Devrim dönemine ilişkin olarak addedebileceğimiz bir başka ve önemli sembolik deðişim ise, devlet görevlilerinin göreve başlama yeminlerinde yapılan deðişikliklerdir. Daha önce göreve başlarken ‘Vallahi’ (Allah adına) diye başlayan yemin töreni ‘namusum üzerine’ şeklinde deðiştirilmiştir. 10 Nisan 1928’de ve 1222 sayılı Anayasada yapılan bu deðişiklik ile 16. madde “milletvekilleri meclise katıldıklarında böyle and içirler ‘namusum üzerine söz veririm ki’” (Pakar,

1990: 270) biçiminde düzenlenir. Bu sembolik icad, sanki bir göreve bağlama töreni olan Kılıç töreninin yerine icad edilmiştir.²⁴

4. 5. Bir Meprulaştırma Modu Olarak Kipilik Kültü

Daha önce, icad edilen millî törenlerin analizinde, devrimcilerin Atatürk'ün kipilik kültürünü kullandıklarına kısaca değindik ve bu konuyu daha detaylı bir şekilde ele alacağımız söylemiştik. Sembolik olarak bu kipilik kültürü ne kadar etkiliydi? Bu kipilik kültürünün yükselmesine ve oluşturulmasına neden olan faktörler nelerdi? Kipilik kültürü bir meprulaştırma modu olarak sadece Türk devrimine özgü bir olay mıdır? Kipilik kültürü ile mepruluk arasında ne tür bir bağ vardır? Bu sorular altında sorulan bu soruların cevabını, sosyolojik bir bakış açısıyla ele alıp irdelemeye çalışacağız.

4. 6. Kipilik Kültü ve Meprulaştırma

Oxford sözlüğü kültürü “dini bir ibadet sistemi olup, özellikle törenlerde kendisini ortaya koyarak bir kişi veya şeye bağlılığı ifade eder” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlama her şeyden önce iki noktaya işaret etmektedir. Birincisi, kültürün dinî bir temeli olduğu, ikincisi ise bir kişi veya nesneye bağlılığı vurgulayan yönleridir. Kipilik kültürünün referans noktaları ve kipilik kültürü ile ilgili bu tür bir çalışma bizleri kaçınılmaz olarak Max Weber ve onun otoritenin meprulaştırma prensipleri ile ilgili çalışmalarına götürecektir. Çünkü, onun meprulaştırma tipolojisi, hem metodolojik açıdan, hem de kipilik kültürü olayının iç yüzünü kavrama açısından önemli bir bakış açısı kazandıracaktır. Weber üç tip mepru otoriteden bahsetmektedir.

²⁴ Ülkemizde terk edilen Allah adına veya Kuran üzerine yemin etme geleneği bazı yerlerde ve ülkelerde hala devam etmektedir. Örneğin, Yunanistan'da, Eylül 1996 yılında yapılan seçim sonrası Yunan parlamentosuna giren üç Türk asıllı batı Trakya milletvekili, Kuran üzerine yemin ederek görevlerine başlamıştır.

Pür anlamda üç tür mepru otorite vardýr. Dayandýklary mepruluk zeminine göre: 1- Rasyonel temeller- yönetme gücünü, rasyonel ve herkes için bađlayýcý nitelikteki kurallardan (hukuk) alýr, (yasal otorite). 2- Geleneksel temeller- siyasal iktidar, mepruluđunu gelenekler ve bu geleneđin kutsallýđýna duyulan inanç üzerine temellendirir, (geleneksel otorite). Veya son olarak 3- Karizmatik temeller - yönetme gücü, kaynađýný bir kipinin olađanüstü nitelikleri veya onun örnek kipiliđi üzerine dayandýrýr ki bu kipide olađanüstü bir güç olduđu inancý temel unsurdur, (karizmatik otorite) (Weber, 1947: 328).

Püphesiz Weber'in bu sýnyflamasý metodolojik bir yaklađým olup, çeřitli olay ve olgularý açýklamaya yönelik ve aralarýnda sistematik bađlantý bulunan soyutlanmýđ ilke ve kurallar bütünüdür. Bir bađka ifadeyle belli bir sosyal olayýn genel olarak tipik özelliklerini kapsayan ve onu bir araya getiren mantikî bir soyutlamadýr. Ýpte bu yaklađým; bir tahlil ölçüsü olarak, siyasal sistem ve meprulađma bakýmýndan metodolojik bir önem arz etmektedir.

Weber'in karizma olarak kullandýđý, bizim ise ona daha geniđ bir çerçevede baktýđýmýz, kipilik kültü kavramýnýn kullanýmý konusunda sosyal bilimlerde henüz tam bir anlađma sađlanamamýđtır. Özellikle, kipilik kültü kavramý, bazen psikolojik bir fenomen olarak, bazen de karizma kavramýyla epeđerde kullanýlmýđtır. Karizmayý bir mepruluk türü olarak gören Weber'e göre bu “bireyde bulunan bir kalite olmayýp, lider ile takipçileri arasýnda olan bir iliđkidir ve liderde olađanüstü bir gücün var olduđu inancýdýr” (Wilson, 1975: 6). Karizma, Weber'in algýladýđý anlamda “yeni imkanlar sunar ve yeni bir sosyal düzenin vizyonlarýný stimüle eder” (Wilson, 1975: 10). Olaya bu açýdan bakýldýđýnda karizmatik liderlerin sosyal deđiđmenin önemli kaynaklarý arasýnda olduđu söylenebilir. Fakat “deđiđmeyi bađlatan faktörler yalnızca karizmatik kipiliđin bir ürünü olarak görülmemelidir, toplumsal deđerler sistemi içerisindeki iliđkilerle temellendirilmelidir” (Phillips, 1969: 404). Çünkü, her þeyden önce karizma; genç, dinamik ve ideal siyasî liderlerin kendilerinin sahip olduđu bir güç deđildir. Ayný þekilde, bir dönem toplumda karizmatik olan veya sayýlan bir lider, bađka dönem veya toplumda karizmatik olmayabilir.

Sosyal ve siyasal deđiřme ile ilgili konularý içeren bu sosyolojik çalıřmada, biz dikkatlerimizi daha çok sosyal sistemin yapýsý ve sistemin olduđu iç ve dýř kültürel ve siyasal ÷artlar üzerinde yođunlařtıracađız. Bilindiđi gibi bir arařtırmacı, bir yandan, bir dönemde etkin olan tek gücü arařtırırken, diđer yandan, arařtırmada deđiřmelere yol açan ve onu etkileyen fenomenler halkasý üzerinde de yođunlařmak zorundadır. Bunu bir örnekle biraz daha açacak olursak, Hitler'in kiřilik kültünün Nazi hareketinde önemli ve güçlü bir faktör olduđu bir gerçektir. Ancak daha gerilere gidildiğinde, bu kiřilik kültünün yapýsýnýn sosyal ve kültürel ÷artların bir ürünü olduđu ve Almanya'da yaygın olarak hüküm sürdüđu gözlemlenebilir. Bunun için, biz karizma veya kiřilik kültü ile ilgili deđerlendirmemizde olaya 'tarihteki büyük adamlar teorisi' gözlüğüyle bakmayacađız. Çünkü hem tarih, hem de sosyal bir olay, fertlerin salt kiřisel karakterleri ve onların hayatlarındaki özel olaylar ile açıklanamaz. Çünkü bireyden daha geniş ve etkin toplumsal güçler vardır ve ferd bu iliřkiler çerçevesinde görülmelidir. Ýpte biz bireyi bu toplumsal güçler ile iliřkili olarak ele alırsak ve bu süreçler içerisinde incelersek, ancak bu yolla ferdin tarih içerisinde oynadıđı rolü daha iyi yakalayıp oluruz. Böylece karizmanın veya kiřilik kültünün kaynađı sorusu bu toplumsal faktörlere bakılarak (ki bu faktörler ferde yükselen bir güç veya oldukça iyi imkanlar vermiř olabilir) daha iyi bir şekilde anlaşılabilir.

Biz çalışmamızda, karizma ve kişilik kültünü birlikte tek bir olgu olarak ele alıp değerlendireceğiz ve bunun iktidarların mevrulaştırılmasındaki rolünü anlamaya çalışacağız. Karizma veya kişilik kültü gerçek olabileceği gibi (örneğin Peygamberler), manipölasyon yoluyla da oluşturulabilir. Günümüz basın ve iletişim çağında, kitle iletişim vasıtaları aracılığıyla, siyasal liderlere daha kolay bir biçimde karizmatik bir imaj kazandırılabilir. Bu açıdan olaya baktığımızda karizma; takipçilerden oluşan gerçek bir hareket olabildiği gibi, manipölasyon yolu ile oluşturulabilir ve yönlendirilebilir. Özellikle propogandaya yönelmiş bir basın, bir figür etrafında bir saygı puuru ve disiplin oluşturarak, o liderin olağanüstü güçlere sahip olduğu yönünde bir imaj oluşturabilir. Hatta

üretilen bu kişilik kültürü, dinsel öğeler yardımıyla yarı-dinî bir forma dahi büründürülebilir.

Burada şunu hemen ifade edelim ki, 'kişilik kültürü'nün orijinal söylemi oldukça ideolojik bir olaydır. Özellikle Stalin'in muhalifleri tarafından, onun politikalarına bir eleştiri amacıyla negatif bir anlamda kullanılmıştır. Komünist felsefeye aykırı olan kişilik kültürü kavramı ile, Stalin'in tek adam rolü sarsılmak istenmiştir. Özellikle Rusya'da, Stalin'in aşırı bir biçimde idealleştirilmesi, tek adam rolünü oynayarak muhaliflerine karşı acımasız tavrı, onun ölümünden sonra komünist parti genel sekreteri olduğu ve devlet başkanlığı koltuğuna oturan Nikita Khrushchaw tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır. Khrushchaw kişilik kültürü olayına şu şekilde bakar;

Partinin özü (felsefesi) liderlerin kolektif bir çalışması olup, fikirler ve prensipler üzerine kuruludur... Partinin ve bireylerin çalışmaları korkusuz olarak eleştiriye açıktır. Leninist prensip olan kolektif liderliği yeniden tesis etmek ve güçlendirmek hayati önem taşımaktadır. ...merkezi komite üyeleri, kişilik kültürünü Marxist-Leninist felsefeye aykırı buldukları için kınamaktadır. Bir kahraman yaratmak veya bir mucizevi işçi lideri imajı yaratmak, partinin rolünü küçültür ve partinin yaratıcı gücünü azaltır (Keesing's Contemporary Archives, March 1956: 14748).

Bu metinden anlaşılan odur ki, kişilik kültürü ile komünist parti arasında bir ilişki kurulmuştur. Oluşturulan bu kişilik kültürünü Stalin, bir yandan Lenin ile liderlik bağını sürdürmek, diğer yandan ise kendi kişisel iktidarını devam ettirmek yönünde kullanmıştır. Bu durum, Stalin'in bir muhalifi olan Nikita Khrushchew²⁵ tarafından parti felsefesine aykırı olarak değerlendirilmiş ve despotizmi andırıcı için piddetle eleştirilmiştir.

²⁵ Nikita Khrushchew (1894-1971) Aslen Ukraynalı olan Khrushchew 1918'de Rus Komünist Partisine katıldı. 1938'de bu partinin merkez komite üyesiğine yükseldi. 1953'de Stalin'in ölümü üzerine partinin genel sekreteri oldu. Yukarıdaki konuşma, 1956 yılında yapılan komünist partinin olağan genel kongresinde yapılmıştır. Rusyadaki Stalinist yapılanmayı ortadan kaldırmak istemiştir. Rusya ile Çin arasında bağ gösteren ideolojik çatışma Khrushchew'in 1964'de görevinden alınmasına neden olur.

Biz bu çalışmamızın sınırları içerisinde, kipiilik kiltünü bir sosyal ve siyasal dzenin olupumunda temel belirleyiciliğe haiz olduğuna inanılan kipiilere, eylemlere ve rollere atfedilen bir icad ve giripim olarak değerlendirmektediriz. Özellikle demokratik mekanizmaların ileyemediği veya iletilemediği, sanayisini oluşturamamış ve kaosun olupmaya başladığı veya hakim olduğu bir ortamda bir tır kipiilik kiltü yüklemine eğilim daha fazla olabilir. Ancak bu yine de tamamen kiltürel, sosyal ve siyasal ıartlara bağlıdır; çünkü karizma veya kipiilik kiltü bir sosyal ilişkidir.

Güçlü ve cazibeli bir güç olan karizma, aynı zamanda, olağanüstü ilahi bir kurtarıcı özelliği ile yeni bir siyasî ve sosyal yapılanmanın olupumunda önemli rol oynayabilir. Ve bu bağlamda karizma sosyal transformasyonu gerçekleştirmede önemli bir mekanizma olarak görülebilir. Sosyo-kiltürel ıartlar ve gelenekler kipiilik kiltünün yükselmesindeki en önemli faktörlerdir. “Kaos ve düzensizlik düzenlilik üzerine hakim olmuş idi. Hanların liderliği iflas etmişti. Toplumun bütün katmanları güçlü bir lider ve kurtarıcı arıyordu: ıartlar karizmatik bir liderliğin olupumuna haizdi” (Ahkber, 1976: 112). Kipiilik kiltünün veya karizmanın gelişmesinde ıüphesiz sosyal ve siyasî buhranların da önemli rolü olmuştur. “Sosyal ve siyasî işler sarpa sarınca kahramana karşı duyulan alaka daha da artar. Buhran ne kadar ağır ise, buhranı alt edecek kahramana duyulan iştiyak da o derece yoğundur” (Meriç, 1986: 344).

Bütün bu değerlendirmelerin ýıřıđı altında, kipiilik kiltünün cazibeli ve etkin bir güç olduğu ve özellikle iktidarların meşruluk kazanmasında önemli rol oynayabileceği söylenilebilir. Yapılan devrimlere baktığımız zaman, bunlardan bazılarının kipiilik kiltünün olupmasına imkan verdiği halde (örneğin Rus ve Çin), diğer bazılarının (örneğin, Fransız ve Amerikan devrimlerinin) kipiilik kiltünün yükselişine imkan vermediğine ıahid oluyoruz. Burada aklımıza böyle bir soru gelmektedir. Acaba, Fransız ve Amerikan devrimlerinde kipiilik kiltü oluşturacak bir aday bulunamadığından mı kipiilik kiltü olupmamıştır, yoksa sosyal ıartlar, böyle bir kipiilik kiltü ile rejimin meşrulaşmasına imkan tanıyamamış mıdır? Öyle görölüyor ki sosyo-tarihi ıartlar ve bu devrimlerin

ideolojik yapıları kişilik kültürünün oluşumuna imkan vermemiştir. Bu rejimlerin tabiatı kişisel olmaktan uzaktır. Meselâ, Amerikan devrimi kendisini ‘bütün insanlar epittir’ sloganı ile özdeplettirmiş, “İngiliz devrimi kendisini parlamentonun üstünlüğü ilkesi üzerine oturtmuştur. Amerikan devrimi anayasanın üstünlüğü ilkesini ön plana çıkarmıştır” (Stearns, 1986: 83).

4. 7. Cumhuriyet Dönemi ve Kişilik Kültü

Devrim dönemi olarak gördüğümüz Cumhuriyet rejiminin kurulduğu dönemde, kişilik kültürünün oluşumuna etki eden faktörleri sosyal şartlar, gelenekler ve devrimin doğal yapısında araştıracakız. Türk devrimindeki sosyal şartlar ve Mustafa Kemal’in kişiliği, bir kişilik kültürü figürü olarak, onun kullanılmasına imkan verecek bir yapıda gelişmiştir. İşte, kişilik kültürünün bir “meşrulaşma modu” olarak kullanılmasından önce, bu kültürün oluşumuna imkan veren sosyal ve geleneksel şartlara bakmak, konunun sosyolojik yönüyle anlaşılmasını açısından önemlidir.

İslam dünyasında karizmatik yapının oluşmasına imkan veren geleneksel faktörlerden en önemlisi, şüphesiz, liderlerin savaşlarda gösterdikleri cesaret, zafer ve başarıdır. İslam dünyasındaki bir çok yönetici ve liderin ün kazanmasında ve hatırlanışında, savaşlarda gösterilen cesaretin, kahramanlığın ve kazanılan zaferlerin önemli rolü olduğu söylenebilir. Meselâ, Haçlılar savaşlarında büyük başarı gösteren Selahaddin Eyyubi, Mehmed Akif’in şiirlerinde bile ‘Sen ki Şarkın en sevgili Sultanı Selahaddin-i Eyyubi’ dizeleriyle övülmüş ve dile getirilmiştir. Hatta, yakın dönemde yaşadığımız Körfez Savaşı’nda dahi, Irak devlet başkanı Saddam Hüseyin, çağın Selahaddin-i Eyyubisi olarak Irak basınında konu edilmiştir. Olaya Osmanlı İslam geleneği açısından bakıldığında, savaşta başarı ve cesaret bir yönetici veya liderin ün kazanmasında da önemli bir faktör olmuştur. Örneğin, Sultan I. Beyazıt için ‘yıldırım’, Sultan II. Mehmet için ‘fatih’ ünvanlarının verilmesi, bunlardan sadece birkaç örnektir. İslam dünyasında savaş alanında iyi performans

gösteren liderler, siyasal mücadele arenasında da her zaman daha avantajlı bir konuma sahip olmuşturlardır.

Askeri kahramanlık İslam dünyası liderlerine ilave bir güç vermiş ve bu olay halkın gözünde cazibe oluşturmıştır. Osmanlı İslam kültürü, kahramanlık türküleriyle dolu olup, bunlar daha çok savaşta başarı gösteren askeri liderlere izafeten söylenmiş türkülerdir. Bir “Genç Osman Marşı” veya “Plevne Marşı” bunlardan sadece bir kaç örnektir. Bilindiği gibi, Gazi Osman Paşa (1832-1897)’nin Rusya karışısında Plevne’de gösterdiği üstün savunma, Plevne marşı olarak destanlaştırılmış ve kendisi Sultan Abdülhamit ile birlikte ve onun yanında sık sık Cuma Selamlığına çıkmıştır. Bu marş, bugün bile halkımız arasında söylenmekte ve onun hafızasında yer edinmiş bulunmaktadır.²⁶ Osmanlı’nın son dönemlerinde yapıldığı elliye aşkın savaş, kahramanlık, yiğitlik ve cesaret gibi değerleri daha da ön plana çıkarmış ve güçlendirmiştir. Olaya bu açıdan bakıldığında sosyal şartlar ve geleneksel değerler, “Atatürk kişilik kültürü”nün yükselişine imkan vermiştir. Bunu başka türlü ifade edecek olursak, Atatürk’ün kişiliği bir kültür oluşturabilecek bir uygunlukta gelişmiştir. Çünkü her şeyden önce Atatürk’ün kendisi, I. Cihan Harbi’nin bir kahramanı idi. İkinci olarak, onun Sakarya Meydan Muharebesi’nde komuta ettiği Türk ordularının Yunan karışısında gösterdiği başarı ve zafer, halkın gözünde onun gücüne güç katmıştır. Sosyal ve siyasal buhranlar içerisinde açlık, yorgunluk ve yoksulluk ile mücadele eden ve sanki bir kurtarıcı bekleyen halkın gözünde bu zafer büyük bir cazibe oluşturmıştır. Bu zaferle birlikte Türkiye Büyük Millet Meclisi ona ‘Gazi’ ünvanını vermiştir.

Kişilik kültürünün yükselişine imkan veren bir üçüncü faktör ise, İslam dünyasındaki siyasal liderlerin, İslam ve onun Peygamberi Hz. Muhammed ile yakın bir bağ ve ilipki kurma çabalarıdır. Sultanların, zaman zaman, halife

²⁶ Gazi Osman Paşa’nın Plevne’de gösterdiği savunma kendisini milletimizin hatıralarında canlı bir şekilde türküler ve marşlarda terennüm edegelmiştir. Bu dizeler bunu açıkça ortaya koyar. ‘Kılıcıyı vurduğum taş / Taş yarıldı bahtan baş / Paşayı Büyük Osman Paşa / Askerinle binler yaş. Plevne hatıraları ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Plevne Müdafaası ve Gazi Osman Paşa, Erkam Yayınları, İstanbul, 1982.

ünvanların ön plana çıkarmaları veya bazıların 'seyidlik' (peygamber neslinden gelenler) bağı oluşturmaları, siyasal konumu güçlendirme ve iktidarların meprulaştırılmasında kullanılan unsurlar olmuştur. Hatta bugün bile, bazı rejimler, örneğin, Ürdün Hapimî Krallığı kendisini Hz. Muhammed'in bizzat soyundan geldiğini ilan ederek mepruluk alanını genişletmek istemiştir. Olaya Mustafa Kemal açısından baktığımız zaman, bu yönde de bazı gelişmeler görülmektedir. Bağımsızlık savaşı boyunca (1919-1923) Mustafa Kemal sık sık dinî lider ve peyhler ile bir araya gelmiştir. Beyanlarında bu savaşın aynı zamanda İslamı koruma savaşı olduğunu vurgulamıştır. Hatta din ile olan yakını bağı göstermek için 7 Ocak 1923'de Balıkesir'de hutbe dahi irad etmiştir. Bu hutbede Halifelik otoritesini müdafaa etmiş ve bağı göstermiştir. İşte dini rasyonalizm de Mustafa Kemal'in bir kişilik kültü olarak yükselişine imkan verecek bir konumda olmuştur. Öyleyse, devrimciler böyle bir kişilik kültürünü nasıl ve ne derece başarıyla kullandılar, şimdi bu konuyu inceleyeceğiz.

Cumhuriyet devri devlet törenlerinin incelenmesi ve bu törenlerin tarihsel kaynakları devrim dönemi tek parti iktidarının meprulaşmasında, Atatürk'ün kişilik kültürünün bir mepruluk aracı olarak devreye sokulduğunu göstermektedir. Bu, devrim döneminde yazılan şiirlerde açık bir biçimde kendisini yansıtmaktadır ve bu şiirlerin içerikleri iyi tahlil edildiğinde Mustafa Kemal'in bir ilah konumuna kadar yükseldiği görülmektedir. Daha önceki şiirlerin içeriklerinden kısaca alıntılar yaparsak, sanırız bu olgu daha net olarak gözlemlenebilir. 'Peygamberler Tanrı'ya duymadı bu hasreti / Vermedi bu kudreti Tanrı Peygamberine'. 'Hepimizin kafası bir tek varlığa tapar / Gazi Mustafa Kemal bu varlığın adı' Bu tür şiirlerde Atatürk imajı ilahî bir figür olarak ortaya konulmuş ve onun ölümsüz bir varlık olduğu imajı oluşturulmuştur. Şüphesiz bu imajın oluşumunda devrimci basın da önemli rolü olmuştur: "Dehaların başı, bir güneş, bir yaratıcı ve kahraman Mustafa Kemal'i selamlıyoruz" (Cumhuriyet, 31 Ağustos 1930). "Bu gün hiç bir acımız yok, çünkü başımızın üzerinde yükselen ve sönmeyecek bir güneş olan Mustafa

Kemal var” (Hakimiyeti Milliye, 19 Mayıs 1930). Buna benzer imajlar dönemin bir çok yönetici ve aydın tarafından vurgulanmıştır.

Bu dönemde Atatürk kültürü oluşturulurken kullanılan dile bakıldığında ‘büyük’, ‘kutsal’, ‘yaratıcı’, ‘mucize’, ‘ulu’ gibi sözcüklerin çok sık kullanıldığı dikkatleri çekmektedir. Aslına bakıldığında, bu tür sözcüklerin bir ‘kutsal dil’ ifadesi oldukları açıkça görülmektedir. Bu tür kelimeler, genelde ilahî dinler tarafından ‘yaratıcının’ büyüklüğünü ve gücünü ifade etmek için kullanılan bir dildir. Devrimciler her ne kadar eski sembollerini değerleri ve ünvanları kullanmaktan kaçınırsalar da, Mustafa Kemal için ‘ulu’ gibi ifadeleri kullanmaktan kaçınmamışlardır. Devrimciler, Atatürk’ün geleneksel savaşçı ve kahraman imajını harekete geçirerek, toplumda önemli olan bu imaj ile bir mevrulama mücadelesi vermiş olabilirler. Çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, kahramanlık ve gazilik, toplumun hafızasında derin hürmet ve hayranlık uyandıran bir güç olgusu olarak süre gelmiştir. İşte Mustafa Kemal’e karşı oluşturulan bu aşırı övgü ve ilgi, belki de devrimcilerin daha fazla iktidarda söz sahibi olmaları yönündeki girişimleri olarak yorumlanabilir.

Yeni rejimin bir sembolü haline getirilen Atatürk’ün düşünce ve eylemleri, devrimciler tarafından yüce ve mucizevi bir biçimde sunulmuştur. Atatürk’ün yüceleştirilmesi, onun karizmatik, her şeyi bilen insan ve ilahî bir figür biçimindeki imajları ile bir yandan devrim yerleştirilmeye çalışılırken, diğer yandan bu durum sanki eski düzene meydan okuma yönünde bir mevruluk modu olarak kullanıldığı tarzında bir eğilim de ortaya koymaktadır. Çünkü, bir liderin ilahî bir tarzda övülmesi, kişilik kültürü yoluyla devrimi mevrulattırma ve tek parti sisteminin yerleştirilmesi yönünde atılan adımlar olarak görülebilir. Atatürk’ün kişilik kültürü, yeni rejimin kuruluşu ile mitolojik bir tarzda ilişkilendirilmiştir. Bu durumun doğrudan veya dolaylı olarak sistemin ve onu elinde bulunduran elitin iktidarının mevrulattırılmasında temel bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir.

Burada bir baþka önemli nokta ise, devrimcilerin din dýþý bir yapýlanmayý kendilerine hedef seýmelerine raðmen, Atatürk'e dinsel yetenekler izafe etmekten vazgeçemedikleri olgusudur. Bir baþka ifadeyle, yeni laik devlet, bir yandan eski düzene atfedilen kutsallýðý izale ederken, diðer yandan kendi kutsallýðýný ve kutsallarýný oluþturma çabası içerisine girmiþtir. Devrimciler tarafýndan yeni kutsal merkez Atatürk etrafýnda oluþturulur. “Hakikatte inkýlapçýlarýmýzýn ‘Hayatta en hakiki mürþit ilimdir’ cümlesi memlekette ikinci, üçüncü derecedeki taraftarlarýnca iyi anlayýlamamýþ; birer vasýta olmaları icabederken; bir gaye ve doktrin haline getirilmek istenmiþ; böylece, yeni ve baþka neviden bir taassub zihniyetine yol açmýþtır” (Turhan, 1974: 76). Atatürk’ün kipilik kültü etrafýnda, yeni rejimin ahlakî ve siyasî yapýları kurulmak istenmiþtir. Bununla devrimci elit, bir yandan toplumu eski kutsal deðerler merkezinden uzaklaþtırmayı amaçlarken, diðer yandan onu laik bir devlet ve deðerler etrafýnda toplamaya çalıþır. Laik bir ideolog, ve bir Türk yahudisi olan Tekin Alp (Moiz Kohen) in ifadeleri yukarıdaki görüþleri destekler ve doðrular bir mahiyet arz eder: “Atatürk ve Ýsmet Ýnönü, sadece birer siyasi liderler olmayýþ; onlar aynı zamanda manevi liderlerdi” (Alp, 1944: 258).²⁷

Türkiye’de Halifeliðin kaldýrýlması (1924) aslýnda, meþruluðun doðasında ve kriterinde meydana gelen önemli bir deðiþimdir. Bu deðiþiklik ile dönemin devrimci hükümetinin, bir meþruluk kriziyle karþý karþýya kaldýðý söylenebilir. Hükümete karþý çeþitli biçimlerde meydana gelen isyanlar, böyle bir krizin oluþtuðunun kuvvetli iparetleridir. Bu krizi aþmak için devrimci iktidar, bir yandan kuvvet kullanarak isyanları bastýrmýþ; diðer yandan ise din ile siyasetin birbirinden ayrýlmasıyla, dinin daha özgür kýlınacaðý yönünde rasyonel savunmalar hazýrlamýþtır. Buradan ise söyle bir sonuç çýkarýlabilir. Cumhuriyetin devrimci eliti, halkýn bir meþruluk kriteri olarak inandýðý ilahi otorite anlayýþýný ve inancýný pek nazarı dikkate almamýþtır. Cumhuriyet için mücadele, Ýslamî mantalite ve ümmet anlayýþına karþý olarak baþlatýlmýþ fakat kýsa bir süre sonra bu, dinin kendisine karþý bir mücadele biçimine

²⁷ Esas ismi Moiz Kohen olan Tekin Alp, devrimci elitin politikalarını ‘Kemalizm’ adıyla ilk defa sistematize etmiþ olup, onun bu eseri 1936 yılında yayımlanmýþtır.

dönüpmeye başlamıyptır. Özellikle Ýnönü devrinde bu açık bir biçimde kendisini göstermiş ve çocuklarına Ýslamı öğretmek isteyen bir çok insan güvenlik kuvvetlerinin açık hedefi haline gelmiştir.

Bunlara ilaveten, Osmanlı Ýmparatorluk geleneğinin de devrim dönemi otorite ilişkilerinin şekillenmesinde kısmî etkisi olduğu söylenebilir. Sultanlara karşı duyulan geleneksel sadakat anlayışı, Atatürk'ün siyasi elit üzerindeki karizmatik temellerine güçlendirici bir imkan oluşturmıştır. Çünkü Osmanlı'da devlet itaat edilmesi gereken bir organizasyondur. Ama, itaat kavramı; farklı değer ve kurallara dayalıdır. Bu itaat duygusu, kendisini 'Devletin (devletin) kestiği parmak acımaz' deyişinde en iyi şekilde yansıtır. İşte bu gelenek devrim döneminde de sürdürülmek istenmiştir. Son olarak Atatürk'ün kişilik kültürünün geçmiş olaylar ile iyi bir mitolojik tarzda ilişkilendirilmesi de, konuyu desteklemektedir. Kurucu mitos anlayışı çerçevesinde herşey, 1919 ile bağlantılı ve dikkatler 1919-23 arasındaki olaylar üzerinde yoğunlaştırılarak, bu olaylara özel anlamlar yüklenmiş ve bunların günümüz için önemine dikkat çekilmiştir. Bu anlamıyla kişilik kültürünün, rejime veya hükümete yöneltilen eleştiriyi önleme; ve muhalefeti susturmadada önemli bir siyasî fonksiyon görevi yaptığı söylenebilir. Meselâ, 1926'da Atatürk'e karşı hazırlanan başarısız suikast girişimi, hükümet tarafından muhalefeti susturmada önemli bir araç olarak kullanılmıştır.

Burada şunu da ifade edelim ki, bir meşrulaşma modu olarak kişilik kültürünün kullanımı sadece Türk devrimcilerine özgü bir olay değildir. Buna benzer durumlar kendisini Rus devriminde de göstermiştir. 1936 yılında Pravda gazetesinde yayınlanan bir şiir, Türkiye örneğiyle benzerlikler arzetmektedir. Rusya'da da devrim sonrası kişilik kültürünün oluşturulduğunu ve onun bir meşrulaşma modu olarak kullanıldığını apağdaki şiir en iyi biçimde resmetmektedir.

“Ey Büyük Stalin, Ey İnsanların lideri
Sensin o, insanlığı doğurtan,

Sen ki yeryüzünü meyvelendiren
Sensin asýrlary restore eden,
Baharlarda çiçekleri açýran, sensin
Müziðin akordundan sesleri kim yapar
Sen, ey baharýmýn mükemmel ýþýðý, ah sen
Milyonlarca kalpde yansýyan Güneþ'sin” (Rigby, 1987: 27).

Görüldüü üzere bu þirde de Stalin ilahi bir figür olarak sunulmuş, insanlýðý ve tabiatý yaratan ve onun hakimi olan bir ilah konumuna konmuştur. Bir araþtırmacýnýn ifadesiyle, “Lenin, sosyalist geleceðe ve insanlýða ýþýk saçan bir ilah, bir peygamber figürü haline getirilir” (Coquin, 1989: 240). Bütün bunlarýn ýþýðý altında, bir liderin þapaalý bir biçimde, yoðun ve ölçüsüz bir þekilde övülmesinin, otoriter rejimler tarafýndan iktidarýn meþrulaþmasýnda kullanýlan siyasal bir teknik olduú söylenebilir. Ve bu yolla otoriter iktidar ve rejimler kendi ideolojilerini yerleptirmeye çalyþýrlar. Yani gücü elinde bulunduran siyasal iktidar, devlet otoritesi aracýlýðýyla toplumu kendi deðer yargýlarý doðrultusunda yönlendirmeye çalyþýr. Bu yolla toplum, siyasi otoritenin tanýmladýðý ideolojik ilkeler etrafýnda bütünleptirilmek istenir.

Bu konu ile ilgili sonuç olarak þunlarý söyleyebiliriz. Sosyal þartlar ve geleneksel anlayýþlardan istifadeler, Atatürk kibilik kültürünün olupmasýna imkan ve uygunluk kazandýrmýþtır. Bu kültü devrimciler, hem iktidarýn meþrulaþtırýlmasýnda hem de hükümet politikalarýnýn onaylatýlmasýnda bir meþruluk aracý olarak kullanmýþlardır. Atatürk'ün olaðanüstü güç ve niteliklere sahip ilahî bir figür olarak sunulması, aslýnda, yeni laik sistemin halk düþüncesinde meþruluk kazanması için önemli bir unsur olarak yerleptirilmesi çabalarýnýn bir sonucudur. Çünkü bu, ayný zamanda, devrimcilere daha fazla iktidar ve yetki geniþlemesi imkanýný vermiştir. Kibilik kültürü sadece Türk devrimine özgü bir unsur olmayýp, Lenin, Stalin, Mao, ve Nasýr gibi liderler etrafýnda da kibilik kültürü oluþturulmuş ve bu kültür imaj bu ülkelerin devrimcileri tarafýndan kullanýlmýþtır.

4. 8. Deðerlendirme

Açık bir biçimde görüldüğü üzere, millî bayram törenleri, ülkemizin yakın tarihindeki bazı temel olaylarla irtibatlandırılmak suretiyle üretilmiş ve bu dönem devrimci elitin başarısını sembolik açıdan yeniden canlandırmıştır. Milli bayramlar, yetiştirilmek istenen yeni Cumhuriyet neslinin, yeni rejim ilke ve değerlerini yapatacak ve eski rejimin monarşik değerleri ile bağlarını kesecek bir biçimde dizayn edilmişlerdir. Bu açıdan bu törenler, bir çepit eğitim kurumu olarak sosyalizasyon işlevlerini de yüklenmişlerdir. Törenselleşen olayların 1919-1923 yılları arasında cereyan eden olaylar arasından seçilmesi, aynı şekilde yeni siyasal elitin iktidarlarına bir mevruluk alanı açma amacını yansıtır.

Halkın dini literatürüne yerleşmiş 'bayram' kelimesinin bütün bu törenler için de kullanılması, aynı zamanda devrimci elitin kendi siyasal iktidarını kutsallaştırmaya yönelik bir girişimdir. Törenler, gerek yapıyla gerekse içerik olarak, devrimci elitin kendi inanç ve değerlerini topluma empoze etme ve onlara dinamizm kazandırma yönünde kullanılmıştır. Halkın kültürünü ölü gören ve bu açıdan bakıldığında halkı olmayan bu elit, törenler yoluyla yeni bir insan ve toplum yaratmayı amaçlamıştır. Bu toplum, devlet başkan ve onun kişilik kültürü etrafında bütünleştirilmek istenmiştir. Törenlerin kutlanış biçimleri, içerikleri, onların slogan ve sembolleri yukarıda bahsedilen girişimlerin açık birer işaretleri sayılabilir.

23 Nisan, Hakimiyet ve Çocuk Bayramı olarak millî devlet ve millî hakimiyet fikirlerini sembolize eder. Bu bağlamda bu tören, yeni bir siyasal yapılanma ve onun yeni siyasî figürü etrafında bir sadakat ve bağlılık oluşturmaya amaçlar. 29 Ekim töreni ise, yeni siyasal yapıyı ve onun kurumlarını sembolize eder. Bu tören Cumhuriyetçilik ideolojisini veya yönetim tarzını yerleştirmeyi ve geliştirmeyi amaçlar. 30 Ağustos, bağımsızlık, özgürlük ve zaferi sembolize eder. Bu törenleri daha kısa olarak ifade edecek olursak, 23 Nisan törenleri devlet otoritesini ve meclisi, 29 Ekim töreni, genel olarak yeni rejimi ve onun cumhuriyetçilik prensibini, 19 Mayıs, kurtuluş hareketinin başlama tarihini, 30 Ağustos ise, Anadolu'nun düpman işgalinden kurtarıldığını ve kurtuluşu sembolize ederler. Ancak bu bayramlarda düpman (işgal) güçlerin isimlerinden

bahsedilmemiştir. Bu noktadan bakıldığında törenlerin açık ve gizli mesajlarının, dıþ düþmanlardan soyutlanarak daha çok iç düþmanlara yöneltilmiş olabileceği gözlemlenebilir. Ayrıca, daha önce sorduğumuz Sivas veya Erzurum gibi önemli olan kongrelerin bayram olarak ilan edilmeyiþi belki de bu kongrelerin kipilik kültü yapısı ve felsefesi ile çelişmiş olabileceğinden kaynaklanmış olabilir. Çünkü bu kongreler, bireysel ve karizmatik olmaktan çok toplumsal ve çoğulcu bir karakter arzederler.

Daha önce (Osmanlı döneminde) devlet düzeyinde kutlanan dinî gün ve bayramları kutlama geleneği, devrim dönemi dediğimiz Cumhuriyet döneminde terk edilmiştir. Halk nezdinde kutlanılarak yapama geleneğini sürdüren bu törenler, dönemin basın ve radyosundan yayınlanmamış ve onlardan pek ilgi görmemiştir. Siyasal figürler, dinî-kültürel değerlerce kutsal sayılan günlerde halkın karþısına çıkmaya geleneğini terketmişlerdir. Bu siyasal yapı ile siyasal semboller arasındaki değişen iliskileri gösterir. Yeni siyasal elit, kendilerini icad edilen yeni törenlerde göstererek yeni bir gelenek baþlatmışlardır. Ramazan ayında mahya oluşturma geleneği devrim dönemi olan Cumhuriyet devrinde devam etmiş, ancak bu kez mahyalar, yeni rejimin değer ve fikirlerini sembolize etmeye (yerli malı al ve hakimiyet milletindir gibi) baþlamıştır..

Devrimci dönemin önemli bir gazetesi olan Cumhuriyet'in kurban olayının köklerini İslam öncesi kültürlerde araması, ramazan bayramı için 'þeker' bayramı gibi ifadeleri kullanması, aslında, devrimcilerin eski tören ve sembollerin içeriğini boþaltma çabaları olarak görülebilir. Ýçeriđi boþaltılan bu semboller, yeni rejim ve onun değerler sistemi ile doldurularak, yeni rejimle uyumlu bir hale getirilmek istenmiştir. Bir başka ifadeyle, bu, eski kelime ve sembollerin yeni içerik ve anlamlarda kullanılarak, onların var olan veya oluşturulmaya çalışılan sistem ile uyumlu hale getirilme girişimleri bir meþrulaşma çabasıdır. Bu açıdan bakıldığında, devrimci Cumhuriyet gazetesi, dinî bayramları milliyetçi bir form ve pozitivist bir içerikte sunmuştur. Hacc'ın bu dönemde yasaklanması ve devrimcilerin Çankaya'yı kutsal Kabe konumuna kadar yükseltmesi, yukardaki pozitivist bir din oluşturma çabasının bir parçası

olarak görülebilir. Allah'a olan bađlýlýđýn bir sembolü olan Hacc'ýn yasaklanması ve onun yerine Çankaya'nýn konulması, aynı şekilde yeni rejime olan güven ve bađlýlýđý güçlendirme yönünde yapılan ve atılan bir adım olarak da telakki edilebilir. Bütün bu deđerlendirmelerin ýþýđý altýnda þunu söyleyebiliriz. Yeni dönemde icad ve inþa edilen törensel ve sembolik yapılar, devrimci tek parti iktidarýnýn meþrulaþtırýlmasýnda birer platform olarak kullanýlmýþtır. Bu yeni törensel ve sembolik yapı, bir yandan yeni siyasal düzenin kimliđini oluþturma, diđer yandan ise, eski düzenin kimliđinin ortadan kaldýrýlmasýnda önemli rol oynamýþtır.

Devrim öncesi ile devrim dönemi törenlerinin karþýlaþtırması açıkça göstermektedir ki, devrimci siyasal deđişme, siyasal sembolizmdeki deđişme ile sonuçlanmýþtır. Ve bu deđişmeleri þöyle gözlemleyebiliriz:

- 1- Selamlık töreni 23 Nisan, 30 Ağustos, 29 Ekim törenleri ile deđiştirilmiþtir.
- 2- Göreve baþlamayı sembolize eden Kýlýç töreninin yerine mecliste 'namus üzerine yemin etme' geleneđi icad edilmiþtir.
- 3- Devrim dönemi icad edilen törenlerde, Sultanlık, Sultan ve Ümmet fikirlerinin yerine, Cumhuriyetçilik, Milli Hakimiyet ve Millet fikirleri iþlenmiþtir.
- 4- Yeni törenler bayram kelimesiyle özdeþletirilerek onların sembolik anlamý ve deđeri yüceltilmek istenmiþtir.
- 5- Eski törenlerde çalýnan Mehter müziđi yerine, yeni törenlerde yeni bir tür müzik ve orkestra konulmuþtur.
- 6- Yeni törenlerde siyasal figürler fes'in (eski düzenin bir sembolü) yerine þapka (yeni düzenin bir sembolü) ile çýkmýþlardır.
- 7- Saltanat marþlarýnýn yerini, millî devleti sembolize eden Ýstiklal Marþý almýþtır ve bu törenlerin baþlangıç noktasýný oluþturmuþtur.
- 8- Eski törenlerde protokola dahil olan Beyh-ül-Ýslam, yeni rejim tarafýndan oluþturulan (Diyanet Ýþleri Baþkaný) törenlerde protokola dahil edilmemiþtir.
- 9- Dinî takvimsel törenlerde halkýn karþısına çýkan ve yabancı elçileri kabul eden siyasal figür geleneđi, devrim döneminde son bulmuþ ve yeni siyasal figür

halkýn karþýsýna takvimsel törenlerde deðil, icad edilen törenlerde çýkmaya baþlamýþdýr.

10- Ýki büyük dini bayram, resmi tatil günleri olarak kabul edilmiþ, fakat onların devlet düzeyinde kutlanýlmasý geleneðine son verilerek, devlet törenleri listesinden çýkarýlmýþtýr.

11- Kandil törenlerinin devlet geleneði çerçevesinde kutlanmasý son bulmuþ ve Ýslamî yıl baþý yerine miladi yıl baþý (1 Ocak) resmi tatil olarak kabul edilmiþtir.

Pimdi biz burada iki siyasî transformasyonun (Osmanlý ile Devrim dönemleri) siyasî sembolizmde nasýl deðiþiklikler ile sonuçlandýðýný inceleyeceðiz. Baþtan beri bizim iddiamýz siyasal deðiþme ile semboller arasýnda bir iliþkinin olduðunu ve siyasal deðiþmede bu sembollerin iktidarlarýn meþrulaþmasýnda kullanýldýðýdýr.

Üçüncü bölümdeki farklı döneme ait siyasal iktidarlarýn analizi, bize bu iktidarlarýn meþruluk ilkelerine ve prensiplerine göre bir sýnýflandýrýlma imkanı verdi. Yine daha önce ifade ettiðimiz gibi bizim çalıþmamýz bir paralellik çalıþması olup (a) belli bir dönemdeki siyasal deðiþme; (b) bu deðiþmelere baðlı olarak siyasal sembolizmdeki deðiþmelerdir ki bunlar, o devrin törensel ve sembolik yapılarýný kapsamaktadır. Bu sembolik deðiþmelerin yeni iktidarlarýn meþrulaþtırýlmasýnda kullanýldýðýnýn altýný çizmeye çalıþtık. Bu doðrultuda biz, dördüncü ve beþinci bölümlerdeki törensel ve sembolik tanımlama ve yapılanmalara bakarak, bu paralelliðin ve iliþkinin yakýnlýðýný ve sembollerin siyasal iktidarlarýn meþrulaþması açýsýndan ne kadar önemli olduðunu görmeye çalıþacaðız.

Ýkinci ve Dördüncü bölümlerdeki kanýtlar (bulgular), törenlerin bilinçli veya bilinçsiz olarak farklı siyasal iktidarlarýn meþrulaþmasýnda ve onların güçlendirilmesinde kullanýldýðýna dair inandırıcı veriler içermektedir. Siyasal yapıdaki deðiþmeden sonra aynı törenin kutlamaları deðiþmiþ ve yeni törenler icad edilmiþ ve bunlar kurumlaþtırýlmýþtýr. Bu deðiþmeler en bariz bir biçimde

Osmanlý dönemi ile Devrimci Dönem arasýndaki karþýlaþtırmada görölmektedir. Bunlardan dokuz tanesi ayk bir biçimde fark edilebilir boyuttadır:

1- Ana takvimsel olaylar dinî formda deđil de, laik bir formda kutlanmaya baþlanmýþlardır.

2- Eski törenler dinsel hayatý ve dinin sosyal ve siyasal hayattaki önemini yansıtýrken, yeni törenler tam tersine ulusculuk ideolojisini dinin yerine ikame etmeye çalıþmýþlardır.

3- Eski törenler siyasal olaný dinî bir yapıda desteklerken, yeni törenler aksine siyasal olaný dinî alandan sýyırmaya çalıþmýþlardır.

4- Eski törenlerde siyasal hakimiyet ilahi irade ile kutsallaþtırýlırken, yeni törenlerde siyasal hakimiyet millet iradesi ile kutsallaþtırılmýþtır.

5- Eski törenler ümmet fikrini (müslümanların birlik ve dayanıþması) zenginleþtirici ve destekleyici bir tarzda kutlanýrken, yeni törenler ulusculuk fikrini (yeni bir meþrulaþma prensibi) destekler bir biçimde kutlanmaya baþlanmýþtır.

6- Eski törenler Sultanlık prensibi çerçevesinde odaklaþýrken, yeni törenler Cumhuriyetçilik fikri ve ideali etrafında yođunluk kazanmýþtır.

7- Osmanlý döneminde bayram kelimesi sadece dinsel bayramlar için kullanýlırken, yeni dönemde icad edilen törenler için de bayram kelimesi kullanılmýþ ve adeta bununla yeni törenler kutsanmak istenmiþtir.

8- Devrim döneminde dinsel bayramlar þeker ve et bayramları gibi pozitivist bir yaklaþımla sunulurken sembolik değerleri ve resmi törensel statüleri indirgenmiþtir.

9- Yeni törenlerde þapka, fes'in yerine icad edilmiþ baskın bir sembol olarak çýkmýþ ve bu yeni normlara uymanın bir göstergesi olarak en belirgin dýþpal bir simge özelliđi kazanmýþtır.

Bu törensel ve sembolik değişim, aþaðıda görüleceği gibi siyasal elitin yapısındaki değişim ve onun kompozisyonu ile paralellik ve benzerlik arzirmektedir:

a- 1930'ların rejimi devrimci bir iktidar olup, siyasî elit güç yoluyla halkı devrim prensiblerine uymaya zorlamıştır.

b- Siyasal elit dinin sosyal bütünleşme ve dayanışmayı yeterince sağlayamadığına inanmış, bu nedenle millet (ulus) fikrini (ideal olarak bir ulus farklı bir kültür ile tek bir çatı altında devlet oluşturma) ve onun felsefesi olan milliyetçiliği (bir siyasal doktrin olarak genellikle siyasal otoritenin organize edilmesine işaret eder) ümmet ve evrensel İslam anlayışlarının üstüne çökürmüşlerdir.

c- Yeni rejimin siyasal elitleri, laiklik ve ilerleme fikrine inanarak Kemalizmi bu fikirleri yerleştirmede ideolojik bir araç ve yeni bir siyasal güç olarak kullanmışlardır.

ç- Rejim halkı siyasal tartışmalardan ve onun ekseninden uzak tutmuş, toplumun liberal bir siyasal organizasyon oluşturmaya izin vermemiştir.

d- Yeni elitler, kendilerini tek parti sistemine ve bu partinin devletteki yönetici rolüne adanmışlar ve bu doğrultuda güçlü bir merkezî idare ve düzen oluşturmak istemiştir.

e- İlerleme fikrine olan inanç, Türk kültürünün batıya yönelmesi ve doğu kimliğinden ayrılmaya çalışılması olarak anlaşılmıştır.

f- Yeni elit, yeni siyasal politikalar doğrultusunda milli kurumlar oluşturarak, dinî ve yerel kimliklerdeki sadakat anlayışını millî duygu ve sadakat anlayışına dönüştürmek istemiştir.

g- Yeni rejim, eski Osmanlı kurum ve sembollerini modernlik adına değiştirmeye girişmiştir.

ğ- Millî birlik temel amaç olarak hedeflenmiş ve bu birliği tehdit eden bireyler ve gruplar etkisiz hale getirilmiştir.

Yukarıda saydığımız bu gözlemlerden, törensel ve sembolik yapılarda ve onların içeriklerinde meydana gelen değişikliklerin siyasî yapıdaki değişikliklerden kaynaklandığı görülebilmektedir. Kısaca, bulgularımızdan çıkan düşünceye göre, Osmanlı rejimi mevrulduğunu toplumun İslamî geçmişinden almış ve bu İslam ile kutsallaştırılmıştır. Mevruluk, geleneksel

inanç ve kurumlar ile temellendirildiđi için, törenler dinsel olaný siyasal sistemin içine entegre ederek, törensel ve sembolik yapý gelenekler ile uyumlu bir biçimde kurgulanmýptýr.

Devrim döneminde siyasal elit, Cumhuriyet Halk Partisi aracýlýđýyla merkezi noktayý iþgal etmiþtir. Cumhuriyet Halk Partisi bir yandan inþa ettiđi Kemalizm ideolojisi ile topluma ortak amaçlar belirlerken, diđer yandan bu ideoloji devrimci siyasal elit için adeta bir otorite kaynađý haline gelmiþtir. Sosyal ve siyasal transformasyonda bu ideoloji, bir meþruluk çerçevesi olarak rejimin gücünü ve otoriter yapýsýný haklý çýkarmak için kullanýlmýptýr. Bu dönemin tören ve festivalleri dinî olaný siyasî olandan ayırma yönünde çabalar sarfetmiþtir. Ayrýca kutlamalar, eski deđerleri yýkma ve yeni deđerleri güçlendirme ve yerleþtirme platformlarý olarak kullanýlmýptýr.

Böylece, daha önce incelediđimiz anayasal yapý çerçevesinde, yeni törenler rejimin ideolojik ve anayasal yapýsýnýn öngördüđü dođrultuda kutlanmýþlardýr. Yeni kutlamalar bir yandan eski düzeni sarsmýþ, önceki normlarý eleþtirmiş, diđer yandan ise yeni deđerler sistemini yerleþtirmiş ve dikkatleri geleceđe yönlendirmişlerdir. Törenler aynı zamanda siyasal ve sosyal bütünlüđü güçlendirmek ve onlarý güçlü göstermek gibi fonksiyonlar yüklenmişlerdir. Eski rejimin deđer yargýlarına karþý sert bir tavýr sergileyen yeni rejim ve onun siyasal eliti, hiç bir siyasi çatýyý (Ýslamcýlýk veya Liberalizm gibi) tanýmamýþ ve siyasi çođulculuk bu dönemde bir bölücülük olarak görülmüþtür. Diđer ülkelerdeki devrimci otoriter rejimlerin yaptýđý gibi, ülkemizde de Cumhuriyet Halk Partisi eliti tarafýndan gerçekleştirilen devrimci deđişmeler, törensel ve sembolik yapýdaki deđişiklikler ile sonuçlanmýptýr. Yeni inþa edilen törenler ve semboller devrimciler tarafýndan devrimi ve güçlerini (iktidarlarýný) meþru kýlmanýn bir yolu olarak kullanýlmýptýr.

Beþinci Bölüm

5. DENGELEME DÖNEMÝNDE TÖRENSEL VE SEMBOLÝK YAPI

Ülkemiz siyasal elitinin kompozisyonunda ilk defa meydana gelen değipiklikler nedeniyle bu dönemi (1945-1979), üçüncü bölümde bir dengeleme dönemi olarak adlandırmıyptık. Bir önceki iktidar döneminde baskın olan devletçilik ve laik milliyetçilik ideolojisi, bu dönemde daha liberal bir form kazanır. Ýslamî eğitim ve öğretime izin verilmesi ve din ile iþbirliđine gidilmesi, bu dönemin bir dengeleme dönemi olarak adlandırılmasına neden olmuştur.

Ýpte bu sebeplerden dolayı, bu bölümde, 1950'lerdeki törensel ve sembolik yapıyı inceleyerek, geçmiş dönem ile aralarında sembolik açıdan bir fark olup olmadığını görmeye çalışacağız. Bu dönemde yeni bir tören icad edildi mi veya törensel ve sembolik yapıda herhangi bir değipiklik yapıldı mı? Eđer yapılmadıysa veya değiptirilmediyse neden? Cumhuriyet döneminde icad edilen törensel ve sembolik yapı aynen sürdürüldü mü? Ýpte bütün bu soruların cevabını bu bölümde ele almaya çalışacağız. 1950'lerdeki törensel ve sembolik yapının incelemesini, bu dönemde örneklem olarak seçilen gazetelerin konular ile ilgili haber ve yorumları çerçevesinde sürdüreceğiz.

Bu dönemde, özellikle 1960'da askerlerin yönetime el koyduğu gün olan 27 Mayıs için, 9 Mart 1963 tarihinde, 'ulusal bayram ve genel tatiller hakkındaki 2739 sayılı kanuna 221 sayılı ek bir kanun ilave edilir. İlave edilen bu kanun ile, 27 Mayıs (1960) günü, 'Hürriyet ve Anayasa Bayramı' olarak kabul ve ilan edilir.²⁸ Bayram kabul edilen bu gün, her ne kadar resmi tatil günü olarak kabul edilmemiþ ise de, resmi düzeyde kutlama törenleri 12 Eylül 1980 askeri ihtilaline kadar devam etmiştir. Bu bayramın icad edilmesindeki en önemli sebep, belki de, ihtilali yapan askeri elitin, bu ihtilali haklı ve meşru kılama çabasıdır.

5. 1. Gazetelerin Törenlere Yaklaşımı

Bir önceki bölümde görüldüğü üzere, devlet törenlerinin analizinde gazetelerin haber ve yorumlarından yararlandık ve bunları karşılaştırdık. Karşılaştırmamızın temel amacı ise, törensel ve sembolik yapıdaki deşimeleri yakalayabilmek, ve bu deşimelerin siyasal iktidarın mepruluk kazanmasında nasıl bir rol oynadığını daha iyi anlamaktır. Bu dönemin örneklem gazetesi olarak, sol ve kemalist grupların yaklaşım ve görüşlerini yakalamak için Cumhuriyet gazetesini incelemeye devam edeceğiz. Fakat demokrat ve liberal grupların konuya yaklaşım ve görüşlerini öğrenmek için ise Milliyet gazetesini değerlendireceğiz. Liberal bir siyasi felsefe doğrultusunda yayın yapan Milliyet gazetesi, aynı zamanda modernist, laik-muhafazakar düşünceleri içeren bir yayın politikası sürdürmektedir.

Bu dönemdeki törensel ve sembolik yapının incelenmesinde, 1950 örneklem yılı olarak seçilmiş olup, bu yıldaki gazetelerin dinî ve millî günlerle ilgili referansları temel veriler olarak kullanılacaktır. Daha önceki bölümümüzde bahsedilen dinî ve millî günlere ilaveten, bu bölümde, 19 Mayıs daha detaylı bir şekilde incelenirken, 10 Kasım törenleri ise Milli Matem Günü adıyla ele alınacaktır. Millî yas gününün incelenmesinin, toplumdaki farklı siyasal grupların, geçmişle ne tür bir bağ ve nasıl bir süreklilik kurduklarını anlama açısından önemli olacağı inancındayız. Bu bölümde de çalışmamıza gazetelerin önce objektif bir biçimde milli ve dinî bayramlar ile ilgili haber ve yorum yapıp yapmadıklarını inceleyerek başlayacağız ve daha sonra bunların subjektif analizlerine geçeceğiz.

Objektif olarak yaptığımız bu değerlendirmede her iki örneklem gazetesi de (Cumhuriyet ve Milliyet) millî bayramlara ve millî yas gününe geniş yer vermişlerdir. Fakat, bu gazetelerin subjektif analizlerinin, hem hipotezimizi test, hem de sembollerin siyasal iktidarların meprulaşmasındaki rolünü anlama konusunda daha net bir tablonun oluşmasına yardımcı olacağı kanısındayız.

²⁸ Bu kanunlarla ilgili olarak bkz. Düstur, 5. Tertip, Cild II., s. 1405.

5. 2. Millî Bayramlar

Millî bayramların, bu dönemde de görkemli bir biçimde kutlanmaya çalışıldığını görüyoruz. Bayram hazırlıkları haftalar öncesinde kutlama komitelerinin direktifleri doğrultusunda sürdürülür. 29 Ekim 1950'deki Cumhuriyet Bayramı kutlamaları şöyle tanımlanır:

Başkent Ankara'da bütün cadde ve sokaklar, okullar, üniversite ve devlet daireleri Türk bayrakları ve Atatürk'ün resim ve sözleriyle donatıldı. Kutlamalar başlamadan önce Cumhurbaşkanı, başbakan, bakanlar ve diğer protokol üyeleri Atatürk'ün Etnografya Müzesi'nde bulunan naşını ziyaret etti. Naşa çelenk konulmasından sonra, Atatürk'ün onuruna bir dakikalık saygı duruşunda bulunuldu (Milliyet, 30 Ekim 1950).

Siyasî figürler buradan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne giderek bayram tebriklerini kabul ederler.

Cumhurbaşkanı Celal Bayar, evvela milletvekillerinin, sonra askeri erkanın, Yargıtay, Danıştay, Sayıştay Başkanlarının, Rektörün, Yı Belediyesi ve ileri gelenlerinin, siyasi parti delegelerinin ve kordiplomatiğin tebriklerini kabul etmiştir. Daha sonra Cumhurbaşkanı, Genel Kurmay Başkanı ile birlikte ödleden sonra Hipodroma gitti; geçid resmine iştirak edecek birlikleri teftiş etmiş ve saat 15:00 sularında tören alanında yerlerini almıştır. Ystiklal Marşı ile birlikte tören başladı. Törende günün anlamı ve önemine binaen şiirler okundu, konuşmalar yapıldıktan sonra geçid resmine geçilmiştir (Cumhuriyet, 30 Ekim 1950).

Gazetelerdeki fotoğraflar bize öğrencilerin ve diğer devlet erkanının törende başka giymiş olarak hazır bulduklarını göstermektedir. "Geçide, izci, harb okulu, piyade, deniz, süvari ve motorlu kıtalar katılmışlar ve halkın sevgi tezahüratiyle alkışlanmışlardır" (Cumhuriyet, 30 Ekim 1950). Tören akşamı devrim döneminde olduğu gibi, askeri ve sivil erkan Cumhurbaşkanı'nın verdiği Cumhuriyet balosuna katılmışlardır. Burada şunu ifade edelim ki, özellikle 1970 sonrası bayram kutlamalarında Osmanlı sultanlarından bazıların posterleri,

örneğin, Fatih, Kanunî, III. Selim ve II. Mahmut gibi sultanların resimleri Milli bayramların tapra kutlamalarında boy göstermeye başlamıştır. Aslında bu dediğim rüzgarı, kendisini 14 Mayıs 1950 seçimlerinden önce göstermeye başlamıştır. Cumhuriyet Gazetesinin verdiği bu haber, bu dediğimin seçim öncesi başladığı ve bunun sanki bir siyasal yatırım olarak yapıldığı ortaya koyar.

İstanbul Valisi ve Belediye Başkanı Dr. Fahrettin Kerim Gökay, Yavuz Sultan Selimin türbesinin açılışında bulunmuş ve bu konuşmayı yapmıştır. ‘Bir millet kahramanlarına hürmet etmekle ilerler. Türk tarihi onu yaratan kahramanlar ile doludur. Türk milleti bu kahramanları hiç bir zaman unutmuş değildir. Yalnız Türk inkılabının memlekete yerleşmesini temin için bazı sebepler, bu kahramanların türbelerinin bir müddet kapalı kalması zarureti göstermiştir. Onlar Türk milletinin vefalı göğsünde yaşamaktadırlar. Türk milleti dün olduğu gibi bugün de kahramanlarını aynı şekilde yapacaktır. İnkılabın yarattığı eserler, bütün millet tarafından en kutsal fikir ve en kıymetli varlık halinde daima titizlikle üzerlerinde titrenilecektir (Cumhuriyet, 22 Nisan 1950).

23 Nisan da törenlerle kutlanmıştır.

Öğretmen ve öğrencilerden oluşan bir heyet sabah saat 9:00’da Atatürk’ün naşına çelenk koyup bir dakikalık saygı duruşunda bulundular. Stadyumda, öğrencilerin ve diğer görevlilerin yerlerini almasından sonra, İstiklal Marşı’nın okunmasıyla tören başladı. Törende şiirler okundu, oyunlar oynandı. Tören, andımız marşının hep bir ağızdan söylenmesiyle sona erdi. Cumhurbaşkanı öğretmen ve çocuklardan oluşan bir heyeti, öğleden sonra saat 2:30 civarında, Çankaya köpkünde makamında kabul etti (Cumhuriyet, 24 Nisan 1950).

Burada şunu belirtelim ki çok partili hayata geçişle birlikte, öğrencilerin Cumhuriyet Halk Partisi merkezlerine gitme geleneğine son verilmiştir. Fakat törende, öğrencilerin söylediği andımız marşı, hem sembolizm hem de siyasal sosyalizasyon açısından önemlidir. ‘Türküm, doğuyum, çalışkanım. İlkelerim: küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir. Ey bu günümüzü sağlayan ulu Atatürk, açtığın yolda, kurduğun ülkede, gösterdiğin amaçta hiç durmadan yürüyeceğimize and içeriz. Varlığım,

Türk varlýđyna armađan olsun. Ne mutlu Türküm diyene.’ Bu marþ 1961 Anayasasý’nýn yetmiþ yedinci maddesindeki and içme hükümleriyle benzerlik arz etmektedir. Hatýrlanacađý üzere bu maddeye göre “Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeleri görevlerine baþlarken þöyle and içerler. ‘Devletin bađýmsýzlyđyna, vatanýn ve milletin bütünlüđünü koruyacađýma; Millettin kayýtsýz þartsýz eđemenliđine, demokratik ve laik Cumhuriyet ilkelerine bađlý kalacađýma ve halkýn mutluluđu için çalyþacađýma namusum üzerine söz veririm’’ (Þakar, 1990: 229). Yemin maddesi, içerik olarak andýmýz marþý ile paralel deđerler içermektedir. Andýmýz marþý, genç neslin laik rejimin ilke ve prensiplerine sadýk kalacađý yönünde yaptýđý bir sembolik yemindir. Bu ayný zamanda önemli bir siyasal sosyalizasyon metnidir. Çünkü bu marþ, ferde amaçlar, normlar ve idealler sunmakta ve tanımlamaktadır.

30 Ađustos Zafer Bayramý’da resmi düzeyde kutlanmýþtır.

Büyük Zaferin yıldönümü Atatürk’ün hatýrasýný taziz ile baþlamýþtır. Saat 8.30’da Genel Kurmay Baþkaný Nuri Yamut ve beraberindeki heyet (hava-deniz-kara kuvvetlerinin baþkanlarý) ve üst rütbeli subaylar olduđu halde Atatürk’ün muvakkat kabrine çelenk koyarak, bir dakikalýk saygý duruþu yapmýþtır. Saat 9’da Genelkurmay Baþkanlýđýnýn þeref salonunda tebrik merasimi baþlamýþtır. Tebrik merasimi sonrası Genelkurmay baþkaný Hipodroma giderek tribünlerde yerini almýþtır. Saat 10 sýralarýnda tören Ýstiklal Marþý ile baþladı. Bir subay 30 Ađustos’un Türk yurdu için tapýdýđý manayý belirten bir hitabede bulundu. Son olarak ise yüksek rütbeli bir subay, bu zaferin büyük manasý üzerinde durmuþ ve büyük zaferleri ancak büyük milletlerin kazandýđýný belirtmiþtir. Sýk sýk alkýþlar ile kesilen bu nutuklardan sonra, baþta harb okulu olmak üzere geçid resmi baþladı. Bunlarý 28 sene evvelki üniformayý giymiþ olan bir harb malülleri ve gazileri heyeti takip etmiþtir. Baþkent’de fener alaylarý düzenlendi. Askeri bando konserler verdi (Cumhuriyet, 31 Ađustos 1950).

19 Mayýs Gençlik ve Spor bayramý da törenler ile kutlanmýþtır. Törenler sportif faaliyetler üzerinde yođunlaþýrken, günün önem ve anlamýný belirten konuşmalar siyasal noktada toplanmýþtır. Ayrýca bir spor bayramý olarak bu

törenlerde Cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal'in Anadolu'ya gelişi temsili olarak yeniden canlandırılmıştır. Bu anlamıyla, 19 Mayıs törenleri Atatürk'ün Anadolu'ya girişini sembolize eder. Cumhuriyet Gazetesinin konu ile ilgili yorumu bunu açık olarak ortaya koyar. "Bugün (19 Mayıs) ebedî Şef Atatürk'ün, Türk vatanını ve Türk istiklalini kurtarmak amacıyla Samsun'da Anadolu topraklarına ilk ayak bastığı günün yıldönümü ve Gençlik bayramıdır" (Cumhuriyet, 19 Mayıs 1950). Bunun bir bayram olarak kutlanması ise, Cumhuriyet rejiminin değerlerini gençlere aktarmak ve onlara bu değerleri benimsetmek olarak görülebilir. Bu yolla siyasal sistemin, belki de geleceğini garanti altına almayı hedeflemiş olduğu düşünülebilir. Bu aynı zamanda sporun siyasal amaçla kullanılabileceğinin bir örneği olarak da değerlendirilebilir.

Bu dönemdeki törenlerin kutlanış biçimlerine bakıldığında zaman, törenlerin eski (devrimci dönemde sistematize edilen) yapılarının korunduğu gözlemlenebilir. Siyasal elit, halkın karşısına devrim döneminde icad edilen törenlerde çıkmaya devam etmişlerdir. Ancak, törenlerin başlama noktası ve zamanı, özellikle Cumhuriyetin kurucusunun (Atatürk) ölümünden sonra değişmiştir. Özellikle 1950'lerden sonra, Atatürk'ün naşı ve kabri (Anıtkabir) başkentteki milli törenlerin başlangıç noktasını oluşturmaya başlamıştır. Atatürk'ün ölümü sonrası sayısı hızla arttırılan Atatürk büstleri ise, diğer önemli merkezlerde (şehirlerde) milli törenlerin odak noktaları haline gelmiştir.

Bu dönemin çözümlü bir siyasi yapılanmaya geçiş dönemi olması sebebiyle, biz bu dönemdeki farklı grupların milli törenleri nasıl algıladıklarına bakacağız. Bu törenler bir siyasal meşrulaştırma platformuna dönüştürüldüler mi? Törenlerin temel sembolü olan Atatürk ve onun kişiliği farklı gruplar tarafından birbirlerine karşı bir siyasal koz olarak kullanıldı mı? İşte bunları görebilmek için şimdi gazetelerin içerik analizlerine döneceğiz.

Cumhuriyet gazetesi halkın 23 Nisan bayramının kutlu olması dileğinden sonra editör şu yorumu yapar:

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Mustafa Kemal Başkanlığında yaptığı ilk toplantısından bu yana tam otuz yıl geçti. Biz hala bu milletin ve cumhuriyetin çocukları olmaktan gurur duyuyoruz. Kalblerimiz Mustafa Kemal'in bize bıraktığı mirası taşımakta ve onun için atmaktadır. Onun bu mirası, Türk milletini çağdaş uygarlık seviyesine çıkarmaktadır. 23 Nisan'ın hızı ile kısa zamanda vardığımız hedefler açıkça gösteriyor ki, kendi öz kaynaklarına dayandığı zaman Türk Milletinin yenemeyeceği hiç bir güçlük yoktur. Milli Hakimiyet bayramı hepimize kutlu olsun (Cumhuriyet, 23 Nisan 1950).

Gazete ayrıca bayram nedeniyle yapılan törenlerden bahseder. “Yurdun her köşesinde, törenler ve geçit resimleri yapıldı, nutuklar söylendi, günün önemi belirtildi. Ankara’da resmi geçit töreni saat 10’da başlamıştır. Ystiklal marşı söylendi. Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu da Türk çocuklarına günün mana ve önemini izah ederken, kendilerine emanet edilen vatanı daima yükseltmek için temiz ahlaklı, çalışkan ve öğretmenlerine saygılı olmalarını söyledi” (Cumhuriyet, 24 Nisan 1950). Aynı gazete 19 Mayıs’ı ise bu şekilde ele alır. “Bu gün ölümsüz bizimiz, Atatürk’ün mücadelesinin başladığı gündür. İşte bu gün Atatürk Türk yurdunu ve onun geleceğini kurmak için Anadolu’ya ayak bastı. Ümid ederiz, 19 Mayıs, bu günlerde demokrasi mücadelesi veren Türk milleti ve gençliği için başarıya vesile olur” (Cumhuriyet, 19 Mayıs 1950). 30 Ağustos Zafer bayramı dolayısıyla Genelkurmay başkanı Nuri Yamut ile bir röportaj yapan Cumhuriyet, bu röportajı bir gün öncesi yayınlamıştır. Röportajda halkın bayramını da kutlayan general Yamut, bu günün önemini böyle ifade eder. “30 Ağustos büyük zaferi Türk ordusunun tarihindeki eşsiz bir başarıdır. Bu dünya askeri tarihine kaydedilecek bir başarı ve zaferdir” (Cumhuriyet, 29 Ağustos 1950).

Milliyet, bayram başlığıyla sunduğu 19 Mayıs ile ilgili bu ifadeyi kullanır. “Bu gün gençlik bayramı. Büyük Atatürk’ün mücadele için Anadolu’ya geldiği gün” (Milliyet, 19 Mayıs 1950). 30 Ağustos günü ‘Zafer Bayramınız Kutlu Olsun’ başlığını kullanan Milliyet, akabinden bu değerlendirme yapıyor;

Bu gün bir zafer, bađymsýzlyk ve kurtuluş günüdür. Bu Atatürk'ün komutasýnda birleþen Türk milleti tarafýndan kazanýlmýþ bir zaferdir. Atatürk Türk milleti olmaksýzýn, Türk milleti de Atatürk olmaksýzýn bu baþaryýý yaratamazdý. Bu baþaryý ikisinin bir tek vucut haline gelmesinin baþarysýdýr. 30 Ađustos Türk milletinin tarihindeki tek baþaryý deðildir elbette. Bunun gibi nice baþarylar vardýr. Ancak 30 Ađustos bunlarýn hepsine bedeldir. Çünkü bu zafer ile, bütün zorluk ve acýlara raðmen, Türk milleti ölümsüz bir millet olduðunu bir kez daha isbat etmiþtir. Bu yıl bu bayramý, 14 Mayýs 1950 seçimlerinin arkasýndan hemen gelen, demokrasi, özgürlük ve barýþ içerisinde görkemli bir þekilde kutlamaktayýz (Milliyet, 30 Ađustos 1950).

Milliyet, bayramlar ile ilgili yorumlarýnda kýsmen de olsa onlara toplumsal bir temel kazandýrma yönünde bir yaklaþým ve tavýr sergiler gibi gözükmetedir. Bu durum, kendisini bu gazetenin Cumhuriyetçilik prensibi ile ilgili yorumunda daha da aýk bir þekilde gösterir.

Resmi olarak Cumhuriyetin ilanýnýn 27. yýlýný kutluyoruz. Ancak bir millet iradesi ve yönetimi demek olan Cumhuriyetçilik, gerçekte yirmi yedi yaþýnda deðildir. Millet iradesinin sadece altýncý ayýnýn içerisinde yaþýyoruz. Atatürk'ün reformlarý ve idealleri, Cumhuriyet Halk Partisi ve onun yandaþlarý tarafýndan bir kalkan olarak kendi çýkarlarýný korumak için kullanýlmýþtır. Bundan dolayý millî irade bu parti tarafýndan dejenere edilmiþtir. Cumhuriyet Halk Partisi ülkeyi cumhuriyetçilik adý altında baskýcý otoriteryanizm ile yönetmiþtir. Bu despotizm 14 Mayýs 1950 seçimleriyle ve millet iradesiyle kýrýlmýþtır. Ve ancak bu gün gerçek cumhuriyetçilik tesis edilmiþtir. Bu nedenle her ne kadar cumhuriyetçilik yirmi yedi yıl önce ilan edilmiþ ise de, ancak bu gün son altý aydan beri fonksiyonunu icra etmeye baþlamýþtır (Milliyet, 29 Ekim 1950).

Cumhuriyet gazetesi ise, 29 Ekim'de halkýn bayramýný kutladýktan sonra editör 'Þeref Borcu' adlý baþlýkta þu deđerlendirmeyi yapar;

Türk Ýnkýlabýnýn sembolü Atatürk'tür. Tarihimizin akýþý arasýnda Atatürk eþsiz bir yıldýzdýr. Rejimimizin hayýrlý inkıpaý Atatürk sembolünde inkýlaplarýmýzý kýskanç bir dikkatle korumaya baðlýdýr. Bu gün hala Atatürk'ün kipiliðini anlamayan insanlar var. Bu sene yapılan seçim kampanyalarýnda bazý demokratlarýn Atatürk'ün yakýn tarihimizdeki oynadýđý rolü inkar edici tavýrlarýna þahid

olduk. Rejimin bir sembolü olan Atatürk'ü anlamadan bu bayramın önemini anlayamayız. Burada ifade edelimki biz bu Cumhuriyetin yıkılmaz bekçileriyiz ve Atatürk'e olan pükran borcumuzu unutmayacağız (Cumhuriyet, 29 Ekim 1950).

Cumhuriyet ve Milliyet gazetelerinin 29 Ekim'deki yorumlarının karşılaştırılması bir noktayı aydınlatması açısından önem taşımaktadır. Bu nokta seçimleri kaybeden ve millet iradesinin karşısında yenilen, güçleri ve çıkarları zedelenen kişiler ya da grupların kendilerini ayakta tutabilmek için Atatürkçülüde sarıldığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Örneklem gazetelerimizin bu tür yorumları aynı zamanda siyasal literatürümüze Atatürkçü ve Atatürkçü olmayan gibi kavram ve tartışmaların çok partili siyasal hayata geçmesiyle beraber girdiğinin de açık bir delili sayılabilir. Öyleyse 1995 yılındaki seçim sürecinde ve sonrasında sıklıkla gündeme gelen Atatürkçü olanlar veya olmayanlar, laik olanlar ve olmayanlar gibi tartışmalar yeni olmayıp, bunlar 1950 seçimleriyle birlikte seçimi kaybeden ve bundan dolayı çıkarları zedelenen çıkar grupları tarafından ortaya atılan ifadeler olarak algılanabilir. Öyleyse bu tür ifadelerin genel olarak toplumsal zeminde yer etmiş sağlam bir temelinin olmadığı söylenebilir.

5. 3. Millî Matem Günü

10 Kasım 1938'de Atatürk'ün ölümü milli yas günü olarak ilan edilmiştir. Atatürk'ün naş devlet töreni ile Ankara Etnoğrafya müzesine kaldırıldı. 26 Aralık 1938'de, Yktidar Partisi yaptığı genel kongresinde Atatürk'ün 'ölümsüz lider' olarak anılması kararıyla. Aynı yıl Atatürk için bir anıt mezar yapılmasını kararlaştıran hükümet, 10 Kasım gününü de milli yas günü olarak kabul eder. 15 yılda tamamlanan anıt kabire, Atatürk'ün naş, 10 Kasım 1953'de, Demokrat Parti iktidarında yapılır. Ancak 17 Mart 1981 ve 2429 sayılı kanun ile 10 Kasım "Atatürk'ü anma" günü olarak yeniden isimlendirilir. İmdi biz bu günün 1950 yıllarında nasıl kutlandığına bakacağız. 1980'lerdeki rejim

değipikliğine paralel olarak bu törendeki kutlamalar değipti mi? Değipmediyse sebepleri nelerdir? Bu törende ne sembolize edildi?

Ölüm yıl dönümü kutlamaları bütün ülkede aynı saatde başlatılmıştır. Atatürk'ün vefat ettiği saat olan 9.05, millî yas törenlerinin başlama noktasını oluşturunur.

Ankara'da, Cumhurbaşkanı, başbakan, bakanlar ve protokol üyeleri sabah saat dokuz'dan önce Atatürk'ün naşının önüne geldiler. Mezara çelenk koyduktan sonra, saat dokuzu beş geçte Atatürk'ün hatırası ve onuruna bir dakikalık saygı durumunda bulundular. Daha sonra Ýstiklal Marşı epliğinde Türk bayrağı yarıya kadar çekildi. Bütün yurttaki bayraklar yarıya indirildi (Cumhuriyet, 11 Kasım 1950).

Bayrakların yarıya indirilmesi, belki de Batı'dan ithal edilmiş, batı vari bir sembolik biçimdir. Aynı şekilde, ölüm töreninin yapıldığı biçimi de Atatürk'ün ölümünden sonra devrimci elit tarafından icat edilen laik bir davranıştır. Bu belki de dinî cenaze törenlerinin yerine icat edilmiştir. Fakat halk nezdinde bu tür cenaze merasimleri pek rağbet görmemiş, dinî cenaze merasimleri takip edilmiş ve bunlar geleneksel biçimini sürdürmüştür.

10 Kasım törenleri her ne kadar ölümü sembolize etse de, bu törenler aynı zamanda Atatürk'ün ve onun prensiplerinin ölümsüzlüğünü de sembolize etmektedir. Bunu Milliyet gazetesinin verdiği haber daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır. “Öleden sonra, başkent Ankara'da okullar, fakülteler, askeri kışlalar ve devlet dairelerinde Atatürk'ün ve onun prensiplerinin ölümsüzlüğü üzerine konuşmalar yapıldı” (Milliyet, 11 Kasım 1950).

Törenlerde çelenk koyma ve saygı duruşu tarzındaki gelenekler belki de batıdan ithal edilmiş törensel davranışlardır. Bu tür sembolik davranışlara her şeyden önce toplumun İslamî kültüründe rastlanılmamıştır. Çünkü, İslam bir kimse için yas tutmayı veya onun ruhuna saygı durumunda bulunmayı ilke olarak reddeder ve İslamî değerlere aykırı bulur. İslamî cenaze törenlerinde, insanın ruhuna Kur'an okunması ve dua edilmesi esas alınır.

Cumhurbaşkanı ve bakanlar siyah takım elbiseleriyle törende yer almışlardır. Siyah, renk olarak aslında üzüntüyü sembolize etmektedir. Bu ayrılık ve üzüntüyü sembolize olayı, görsel olarak da etkinliğini eğlence merkezlerinin o gün kapalı olma zorunluluğuyla kendisini daha da hissettirmiştir. Türk radyosu o gün müzik ve eğlence türü yayın yapmazken, sadece haberleri vermiştir. Haber araları ise Atatürk ile ilgili programlarla sürdürülmüştür. Burada şunu da belirtelim ki Atatürk'ün ölümünden sonra, özellikle de 1940'lardan sonra, Atatürk'ün çalıştığı, konuştuğu, ziyaret ettiği, yediği ve içtiği bazı yerler Atatürk müzesi haline getirilerek buralarda onun kullandığı eşyalar sergilenmeye başlanmıştır. Örneğin Atatürk'ün ziyaret ettiği İzmir, Kars, Kastamonu, Kayseri, Erzurum, Kütahya ve bir çok şehirde Atatürk müzesi ve evleri açılmıştır. Atatürk'ün bu şehirlere gelişleri yerel olarak kutlanmaya başlanmıştır.

Bu dönemde, yani 1950'li yıllarda, Atatürk'ün ölüm yıl dönümü dolayısıyla, Cumhurbaşkanı, başbakan ve siyasi partiler mesaj yayınlamamışlardır. Ancak bir gazetecinin Atatürk ile ilgili düşünceleri sorulduğunda, Cumhurbaşkanı Celal Bayar görüşlerini şöyle dile getirmiştir: “Ölümünün üzerinden oniki yıl geçmesine rağmen, Atatürk hala kalbimizde büyük bir sevgiyle yaşamaktadır. Büyük Atatürk'ün bıraktığı miras canlı olarak yaşayacaktır ve milli iradenin içinde bu daha da gelişecektir” (Cumhuriyet, 10 Kasım 1950).

Örnekleme gazetelerimiz, 10 Kasım törenlerine ve günün anlamına oldukça geniş yer vermişlerdir. Cumhuriyet o gün tamamen siyah punto ile basılmıştır. Ayrıca Atatürk özel eki veren gazete, bu bölümde Atatürk'ü devlet adamı, politikacı ve devrimci yönleriyle ele almıştır. Atatürk ile ilgili şiirler de yayınlanmıştır. Örneğin, İbrahim Alaattin Gövsa tarafından yazılan ‘Tavaf’ isimli şiiri yayınlamıştır. Şiir uzun olduğu için biz sadece bazı alıntılar yapacağız.

“Tavaf”

Son uykusunda öyle mi, bir devir uyandıran
Bir ырka can veren Atatürk adlı kahraman?
Ey eski kahramanları geçmiş asırların
Gaziye ihtiram ile kalkın ve toplanın.
Saf bağlayıp selama durun hep! O' dur gelen
Türk ыrkının muhabbeti üstünde yükselen.
Ölmez evet gönüllere heykel kuran Atam,
Lakin nedir içimdeki payansız inhidan.²⁹

Atatürk'ün ölümünün hemen arkasından bir çok şiir yazılarak, onun ölümsüz olduğu vurgulanmak istenmiştir ki bu şiirlerin çoğunun 10 Kasım törenlerinde okunması bir gelenek haline gelmiştir. Örneğin M. Nurettin Artam tarafından yazılan Büyük Ata'ya adlı şiirde de bu ölümsüzlük ve ilahlık temasının iplendiği görülür.

“Büyük Ata'ya”

Bağıpla yanıldıym, hayır ölmedin;
Göklerde değilsin gönüllerdesin;
Soyunun kalbime geçeyim dedin
Gönülden gelecek her zaman sensiz.
Herzaman ыrkıma büyük bağ Atam
Tanrılağ gönlüme, tanrılağ Atam! (Ulus, 11 Kasım 1938).

Bir başka şiirde yine benzer ifadeler kullanılmıştır; “En ünlü adamlar bile etsin ona gыpta / Yansın ona alem, yüreğinde kan akıp da. Kalbimizdeki Türk heykeli gök çatlasa bölmez / ыnsanlar ölür Türk'e ilah olmuş er ölmez!” (Tan, 13 Kasım 1938). Cumhuriyet gazetesi 10 Kasım'da milli egemenlik konusunu da dile getirerek şu yorumu yapar. “Halk iradesi iyidir, faydalıdır, milleti saadete ulaştırıcı bir yoldur: fakat yalnız inkılap prensiplerine bağlı kalmak partı ile” (Cumhuriyet, 10 Kasım 1950). Aslında bu yorum dönemin Demokrat Parti hükümetine Atatürk inkılaplarından sapmaması yönünde yapılan bir uyarı olarak görülebilir.

Milliyet gazetesi 10 Kasım ile ilgili haberini bir gün önceden bağlatmıştır. Demokrat Parti ыstanbul ыl Teşkilatının, ыstanbul Üniversitesinde yapılacak olan 10 Kasım'daki Atatürk ile ilgili toplantıya katılacağı yazan gazete,

Demokrat Parti'lilerin bu konudaki bir bildirisini de yayınlamıyptır. Ýstanbul teþkilatýnýn kurucu üyeleri bu bildiride þu görüþleri dile getirmiþtir;

Kurucu üyeler olarak büyük kurtarıcý ve eþsiz reformcu Atatürk ile ilgili olarak Ýstanbul Üniversitesinde yapılacak olan 10 Kasým toplantýsýna katýlacadıýz. Bu milletin hayatýnda önemli rol oynayan Atatürk, her türlü siyasal polemidin üzerindedir. O bizim bir milli mirasýmýzdýr ve nesilden nesile taþýnacaktýr. Onu sevmek, bize özgürlük ve medeniyet yolunda güç verir. Onu manevî huzurunda sevgi ve saygýyla selamlýyoruz (Milliyet, 9 Kasým 1950).

10 Kasým gününde ise, Milliyet “Büyük milli yas günümüz” baplıđýný kullanmýþtır. Yaptýđý yorumda ise þunlarý ifade eder:

Atatürk'ü oniki yıl önce kaybetmemize raðmen, o büyük kurtarıcý ve reformcunun acýsý hala yüreðimizde taze olarak durmaktadır. O yýkýlmakta olan imparatorluðun parçalarýndan bir Türkiye Cumhuriyetini kurdu. O þapka, alfabe reformlarýný gerçekleþtirdi ve kadýna siyasal haklarýný verdi. O demokratik hürriyetin alt yapýsýný Cumhuriyeti ilan ederek kurdu. Bugün hala onun idealleri rehber olarak bu milletin geliþiminde yeterli güçtür (Milliyet, 10 Kasým 1950).

10 Kasým ile ilgili haberler ertesi günkü nüshada da yerini korumuþtur. “Ankara Üniversitesinde yapılan 10 Kasým töreninde, CHP'li üyeler Ýsmet Ýnönü'ye sloganlar eþliðinde saygý ve sevgi gösterisinde bulundular. Atatürk'ü anma ile ilgili toplantýda yapılan bu davranýþlar çirkin olup, Atatürk'e karþý yapılan bir saygýsýzlyktýr” (Milliyet, 11 Kasým 1950).

Milliyetin bu suçlamasýnýn arkasýnda yatan sebebler neler olabilir? Birincisi bu suçlama ile liberaller belki de Cumhuriyet Halk Partisi'nin siyasal güç ve prestijini sarsmayı amaçlamýþ olabilirler. Çünkü Cumhuriyet Halk Partisi, Atatürk sembolünü kullanarak, onu iktidarýn bir meþrulaþtırma aracı olarak kullanmýþtır. Ýkinci olarak, Liberaller bu tür demeçlerle, ancak kendilerinin gerçek Atatürkçü ve dolayısıyla milletin gerçek temsilcisinin kendileri olduðu yönünde bir imaj oluþturmayı amaçlamýþ olabilirler. Üçüncü ihtimal ise, 1950

²⁹ Bu þiiir ilk olarak yine Cumhuriyet gazetesinin 11 Kasým 1938 tarihli sayýsýnda yayınlanmýþtır.

Mayıs'ında yapılan seçimlerdir. Atatürkçü olmamakla suçlanan Demokrat Parti, belki de bu tür suçlamalara karşı atakta bulunmuş veya bulunmak istemiş olabilir.

5. 4. Dinî Bayramlar ve Kandiller

Bu dönemde basın, dinî gün ve kutlamalar ve onların değerlendirilmesi ile ilgili tutumunda bir deşipiklik gözlemlenmektedir. Cumhuriyet gazetesi ilk defa Kurban bayramı nedeniyle, bir Cami resmini kartpostal biçiminde yayınlayarak, altına da “Bayramınız kutlu olsun. Bütün Türklerin bayramını kutlar ve hayırlı olmasını dileriz” (Cumhuriyet, 26 Eylül 1950) temennisinde bulunmuştur.

Gazetenin ‘bütün Türklerin bayramını kutlarız’ ifadesi bütün Türklerin müslüman olduğu varsayımından kaynaklanıyor olabilir. Ancak burada ‘müslümanların bayramını kutlarız’ tarzında bir ifadenin kullanılmayıp dikkat çekmektedir. Belki de bu yolla, evrensel İslam yerine yerel bir din anlayışının devam ettirilmesi hedeflenmiştir. Aynı gazete, Kurban bayramı için de bir koçun kurban edilipini sembolize eden bir resmi yayınlayarak, resmin altına aynı mutlu bayram dileklerini belirtmiştir. İşte bu durum bize, 1950’lerde Cumhuriyet Halk Partisi ve Kemalist elitin politikalarında, siyasal çıkarları gereği bir deşipiklik olduğunu göstermektedir. Eski elite karşı, yeni siyasal elit, topluma yakınlaşmak için İslamî değerleri ve duyguları savunmaya başlar. Bu durum kendisini, dönemin liberal gazetesi olan Milliyet’in, 1950’lerdeki bayramlar ile ilgili değerlendirilmelerinde hissettirir ve ortaya koyar.

Milliyet gazetesi özel Ramazan bölümü yayınlamaya başlar. Ramazan ayının ilk günü okuyucularına “Bugün kutsal Ramazandır. Bu ayın en önemli özelliği, İslami değerleri yansıtan bir ibadet ve iyilik ayı olmasıdır. Yıllardan beri baskı altında tutulan camilerde yine mahyalar oluşturuldu.” Ayrıca Milliyet, “Ramazan ayının birinci gününden itibaren ezanın yeniden Arabça okunacağını” (Milliyet, 15 Haziran 1950) haber olarak verir. Ramazan bayramı

öncesi, Milliyet “Ýslam dünyasý yarýn bir bayramý daha yapayacak. Bu sebeple yüce milletimizin bayramýný kutlar ve ona mutluluk getirmesini dileriz” görüþünü dile getirir. Bayram namazý saatlerini de yayýnlayan Milliyet, devrim dönemi ile Demokrat Parti iktidarý dönemi arasýndaki bayram farklılýklarýna dikkat çeker.

Bugün bayram, bu bayram daha öncekilerden farklıdır. Bu bayrama, milli iradenin 14 Mayıs 1950 seçimlerinde zaferle çýkmasýndan sonra eriþtik. Bu seçimler demokratik bir iktidarýn olupumuyla sonuçlanmýþtır ve bu demokratik atmosferde bayramýmýzý kutluyoruz. Allah’a þükürler olsun ki o bize bu özgürlük günlerini ve bu mutlu bayrama kavuþmayý gösterdi. Otoriteryanizm altýnda bayramlar nasýldý? O bayramlar öyle günlerdi ki otoriteryanizm kendisini bayram günlerinde dahi hissettiriyordu. Örneðin, bayram günlerinde gözünü açan bir devlet memuru, çocuklarýný ve eþini görmeden önce amirini görmek zorundaydý. Postahane’ye gidip, uzun kuyruklarda bekleyerek, amirine bayram telgrafý çekmek mecburiyetindeydi. Ýþini kaybetmemek için, amirinin önünde diz çökmek zorundaydý. Kendi onur ve karakteri ile hareket edeceði yerde rejimin karakterine göre hareket etmeliydi. Ülkenin her tarafýnda bir dalkavukluk yarýþý baþýný almýþ gidiyordu. Öyle bir iktidar altýnda yapýyorduk ki, bayram günleri dahi baskýcý iktidarýn altýnda bir dalkavukluk aracý haline gelmiþtir (Milliyet, 16 Temmuz 1950).

Bu açýklamalar Montesquieu’nun deðiþik yönetimlerin özelliklerini çadırtýrýyor. *Kanunlarýn Ruhunu* (The spirit of laws) (1748) adlý kitabýnda despotik ve otoriteryan rejimlerin özelliklerini þöyle anlatmýþtır. “Despotik bir hükümet yapýsýnda bir kiþi hükümeti kendi arzu ve kaprislerine göre yönetir. Bu rejimin temel prensibi korkudur. Despotik bir yönetimde hükümet kendisine sonsuz baðýmlýlýk ister” (Montesquieu, 1989: 21).

Deðerlendirmesinin ilerleyen bölümlerinde Milliyet, 1950 Demokrat Parti hükümeti dönemindeki farklılýðý þu þekilde ortaya koymaya çalıþýr:

Þimdi millet mutlu, bayramýmýzý bir güven ve özgürlük içinde kutluyoruz. Artýk hiç kimse (polise, jandarma veya resmi görevlilere) bize köle gibi davranmamýzý emredemez. Artýk hiç kimse haklarýmýzý gasbedemez. Çünkü iktidardakiler artýk bizler arasýndan seçilmiþ ve bizi baskýcýlardan korumak için oradadırlar. Bu sebeple

bu gün bayramları daha iyi bir atmosferde kutluyoruz. Bu günün bayramları artık ölü bir pazar gününü andırmıyor. Bunlar gerçek bayram günleridir. Ve Allah' dan bir kerre daha hayırlı bayramlar geçirmenizi dileriz (Milliyet, 16 Temmuz 1950).

Devlet görevlilerinin dini bayramlardaki durumunu tasvirleyen bu yorumlar, milli bayramlarda durumun nasıl olduğunu anlama imkânını da vermektedir. Bir başka ifadeyle milli bayramlara katılmayanların işlerinden ve görevlerinden olma veya alınma ihtimalinin yüksek olduğunu ortaya koymaktadır.

Dengeleme dönemi dediğimiz bu dönemde, dini değerlerin ön plana çıkarılması ve yaparılması yolunda bazı adımlar da atılmıştır. Bu dönemde hacc yasağı kaldırılmıştır. Her ne kadar bayramlar devlet düzeyinde kutlanmamış ise de, siyasî elit dolaylı olarak bu bayramların halk nezdinde daha iyi bir biçimde kutlanmasını kolaylaştırmıştır. Halifeliğin kaldırılışından beri ilk defa, Diyanet İşleri Başkanlığı halk arasında görülmeye başlar ve basınla tanışır. 26 Ağustos 1950'de, ilk kez Diyanet İşleri Başkanı Ahmed Hamdi Akseki, iyi vatandaş yetiştirme, komünizm ve ateizm gibi fikirlerin önlenmesi yönünde görüş bildirir:

Sol ideolojilerin bütün formları İslam tarafından reddedilir. Komünizme karşı en etkili silah inanç ve ruh gücüdür. Yılanlar komünist ideoloji ve politikalarla uzlaşmazlar. Çünkü komünizm insanın haklarını, özgürlüğünü, onun malını, canını ve ailevi değerlerini tanımaz. Komünizmin yayılmasını önlemek için çocuklarımızı İslami değerlerle yetiştirmek zorunludur. İnsanları eğitmek için radyo yoluyla Kur'an ve dini konuşmalar yaptıracağız. Daha önceki yıllarda terkedilen ve yıkılan camilerimizi yeniden restore etmeliyiz (Milliyet, 24 Ağustos 1950).

Yukardaki basın açıklaması ve diğer gelişmeler, 1950 döneminde dini bayramların ve eski sembollerin yeniden canlandırıldığını ve bunların dönemin siyasal eliti tarafından iktidarlarının sağlanmasını yönünde yönlendirildiğini ve kullanıldığını göstermektedir. Her ne kadar CHP ve Kemalist elit, eski politikardan uzaklaşsalar da, liberal elitin eski sembol ve değerleri kullanmada daha başarılı olduğu gözlenmektedir. Ayrıca İslami değerlerin ön plana

çýkarýlmasý ve komünizmi önlemede bir araç olarak görülmesi, Türkiye'nin dýþ politika yapýsýnýn, iç politik yapýya bir yansýmasý olarak da görülebilir. 1950'lerdeki geliþmeler, yine siyasal kurumlarýn belirli deðerleri yerleþtirmeye ve ayný zamanda bu deðerlerin, bireylerin motive edilmelerinde kullanýldýklarýný göstermektedir. Bu baðlamda rejimdeki bir deðiþiklik, deðerdeki bir deðiþik ile ilþkilidir ve bunlar birbirlerini karþýlýklý olarak etkilerler. Eski sembollerden klasik müzik, cuma ve Ayasofya gibileri yeniden siyasi arenaya getirilmiþ ve siyasal iktidar mücadelesinin 1950'ler sonrasý en önemli sembolleri olarak karþýmýza çýkmýþtır.

Bu dönemde her ne kadar gazeteler kandil törenleriyle ilgili bilgiler tapýsalar da, bu dönemin liberal hükümeti kandillerin halk bazýnda kutlanmasýna dolaylý da olsa destekleyici bir eðilime girmiþtir. Bunun iparetleri olarak öncelikle, 1950 sonrasý Türk radyosunun kandil günleri dolayýsýyla düzenlenen mevlid törenlerini yayýnlamaya baþlamasýdır. Hükümet, Cami ve Türbelerin restorasyonuna aðýrlýk verir ve bu doðrultuda ünlü mevlid yazarý Süleyman Çelebi (1355-....) nin de türbesi 1952'de onarýlýr. Özellikle kandil törenlerinin dua bölümünde deðiþiklikler gözlemlenmiþtir. Bu deðiþiklikler aslýnda Osmanlý döneminde sultana, onun devletine ve Ýslam ümmetinin selameti için yapýlan dualarýn bir tür yeniden deðiþtirilipidir. Yani kandil törenlerinin dua bölümünde, Türk milleti ve devletin güvenliði ve selameti yönünde dua etme geleneði yeniden tanýtýlýr. Kandil törenlerinde Türk devletin ve milletinin selameti için yapýlan dualar, deðiþimin açýk bir iparetidir. Bu deðiþikliðin 1950 sonrasýnda gerçekleþmesinin nedeni neler olabilir?

1950 yýllarýnda devletçi Cumhuriyet Halk Partisi ve liberal Demakrat Parti gruplarý yirmibeþ yýllýk baskýya raðmen dini deðerlerin ve onun sembollerinin canlý olduðunun farkýnda olmuþlardýr. Ve arka planda her iki grup da isteyerek veya istemeyerek bu deðerler ile uzlaþmak zorunda kalmýþlardýr. Cumhuriyet Halk Partisi grubu 1950 seçimlerinde kaybettiði toplumsal desteði ve güveni yeniden kazanmak isterken, liberal Demakrat Parti kanadý ise din ile uzlaþarak iktidarýný güçlendirme eðilimine girmiþ olabilir. Ayrýca bu dönemde Türkiye'nin

dýþ politikasýndaki deðipikliklerin, özellikle ÷lkemizin Amerika Birleþik Devletleriyle birlikte komünizme ve ateizme (Rus yayýlmacýlýðýna) karþý ortak hareket etmeye baþlamasýnýn bu deðipikliklerde önemli bir rol oynadýðý söylenebilir.

Devrimci elitin, Cumhuriyet sistemine geçiþle beraber eski sistemin deðerler ve sembollerini ortadan kaldýrma giriþimlerine raðmen, bu dönemde, özellikle de Demokrat Parti'nin iktidarýndan sonra, siyasi sembolizm tartýþmalarý yeni bir boyut kazanýr. Örneðin, Cuma'nýn yeniden tatil günü olmasý bir siyasi sembol ve mesele haline gelir.

Millet Partisinin moral ve dini eðitimin daha iyi bir biçimde düzenlenmesi ve devlet kapitalizmine son verme çaðrýlarý muhafazakar ve dini gruplardan büyük destek görmüþtür. Millet Partisinin varlýðý ve Cumhuriyet Halk Partisi' nin kendisini kýsmin liberalize etme giriþimleri, Demokrat Parti' nin ve hükümetin programýný yeniden tanımlamasýna sebep olmuþtur (Shaw and Shaw, 1988: 404).

Yeni hükümet, Osmanlý Türk sanat müziði ve mehter müziðine karþý konan yayýn yasaðýný kaldýrýr. 1952'de türbelerin yeniden ziyarete açýlmasýna izin verir. Fakat çok uzun sürmeden muhafazakar grubun partisi olan Millet Partisi "12 Temmuz 1953'de dini kullanarak Cumhuriyet ilkelerini ortadan kaldýrma suçlamasýyla kapatýlýr" (Cumhuriyet, 12 Temmuz, 1953). Böylece iktidar eliti bir taraftan kendilerinin laik devrimcilerden farklı olduðu yönünde bir tavýr sergilerken, diðer taraftan kendilerine bir alternatif olacaðý endiþesiyle Ýslamcý siyasal görüþlerin yayýlma alanýný sýnýrlamaya çalyþýr. Fakat bunda baþarýlý olduklarý yönünde eðilim fazla deðildir. Çünkü Ýslamcýlar 1960 sonrasý yeniden toparlanma imkaný bulurlar ve 1970 sonrasý mehter müziði onlarýn siyasal kampanyalarýnda en belirðin sembol olarak karþýmýza çýkar. Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi aracýlýðýyla siyasal görüþlerini dile getiren Ýslamcýlar, Ayasofya'yý en önemli siyasal sembol olarak siyasal arenaya getirirler. Ayasofya'nýn müzeye çevrilmesini, ÷lkenin tarihine ve kültürel deðerine karþý yapýlmýþ en büyük ihanet ve saygýsýzlýk olarak dile getiren Ýslamcýlar, onu,

“zincirler k ryls n, Ayasofya a yls n” şeklinde siyasal sloganlar n n listesine dahil ederler. Aslında bu durum, sembolizm a ys ndan önemli bir gelişme ve farklı bir çizgidir. Çünkü Ayasofya, daha önce dördüncü bölümde de de inildi i üzere, Osmanlı düzeninin meşruiyet simgelerinin özünü teşkil eden bir semboldür. Bu  slam n bat  kar s nda  st nl d n  sembolize etmekte ve Osmanlı devletinin    r kn  sütun’undan (dayana yndan) birini temsil etmektedir.

Öyle gözüküyor ki, bu dönemde kandil törenleri; liberal ideolojiyi destekleyici, radikal  slam ve sol bak   a ylar n  ise frenleyici bir yönde kullan lm plard r. Bu eğilim kendisini bu dönemde yazılan tarih kitaplarında da göstermiştir. Meselâ, reformcu sultan III. Selim ve II. Mahmut önemli devlet ve siyaset adam  olarak lanse edilirken, II. Abdulhamit, bir despot ve gerici olarak sunulmaya devam etmiştir. Yani II. Abdulhamit yeni rejim tarafından gericili in ve a yr c ly d n bir sembolü olarak alg lanm pt r. Bu a ydan bak ld y nda, dengeleme döneminin iktidarlar , daha yumuşak simgeler arac ly y yla geleneksel ve liberal bir bak   a ys n n Türkiye’ye yerleştirilmesine  al pm plard r. Bu sebeple, bu dönemin elit ve iktidar n n sembolleri seçici bir biçimde kulland y  söylenebilir. Bununla liberal elitin, bir yandan kendisinin devrimci elitten fark n  ve farklı kimliğini sergilemek, diğer yandan ise radikal kanatlardan gelecek siyasal tehditleri önlemek amacına yöneldiği söylenebilir.

5. 5. Dengeleme Dönemi ve K pilik Kültü

Bir  nceki bölümümüzde, devrim dönemi siyasal ve sembolik yapının incelenmesinde k pilik kültünün bir meşruiyet aracı olarak kullan ld y na dair önemli veriler olduğunu g zlemlemi tik. Bu dönemde (dengeleme dönemi) de k pilik k lt  bir me rula tırma aracı ve sembolü olarak kullanıldı m ?  pte bu sorunun cevab n  almak için dönemin siyasal elitinin ifade ve politikalarına bakmak gerekmektedir. Bu dönemde devletin en üst yetkilisi olan devrin Cumhurb kkan  Celal Bayar’ n “Atatürk’ün ölümünün üzerinden on iki yıl geçmesine rağmen o kalblerimizde büyük bir sevgiyle yapamaktad r. Atatürk’ün

býraktýđý kutsal miras yapayacaktır ve o miras millî iradenin içinde daha da geliþecektir” (Cumhuriyet, 10 Kasým 1950) söylemi ile Demokrat Partinin Ýstanbul Teþkilatýnýn “Atatürk bizim millî mirasýmýzdýr ve nesilden nesile taþýnacaktýr. Onu sevmek, özgürlük ve medeniyet yolunda bize güç verir. Onun manevî huzurunda, onu derin bir sevgi ve saygýyla selamlýyoruz” (Milliyet, 10 Kasým 1950) tarzýndaki beyaný, kipilik kùltünün ayk olarak devreye sokulduđunu göstermektedir. Bu ifadeler Atatürk’e izafe edilen insan üstü kipilik kùltünün bu dönemde de sürdüđünü göstermektedir. Devrim döneminde inþa edilen Atatürk’ün kipilik kùltü, bu dönemde de meþruiyetin bir kaynađý ve de en önemli sembolü olarak algýlanmýþtýr. Aslýnda karizmatik bir liderin ölümü bir siyasal boþluk dođurabilir ve nitekim Türkiye’de de bu tür bir boþluk dođmuþtur.

Türkiye’de karizmatik bir lider olan Atatürk’ün ölümü sonrası dođan siyasal boþluk, Ýnönü’nün milli þef ilaný ile çözülmek istenmiþtir. Bir baþka ifadeyle, oluþan siyasal boþluk manipülasyon ve semboller yoluyla Ýsmet Ýnönü’ye lanse edilen bir tür kipilik kùltü imajý ile aþýlmak istenmiþtir. Atatürk’ün ölümü sonrası Ýsmet Ýnönü’nün devlet dairelerine resimlerinin asýlması ve paralara Atatürk’ün resimleri yerine Ýnönü’nün resimlerinin basýlması, karizmatik liderin ölümü sonrası oluþan siyasal boþluđu bir doldurma giriþimi olarak deđerlendirilebilir. Fakat, Ýsmet Ýnönü’nün kipiliđi bu boþluđu doldurmada yetersiz kalýr. Çünkü Ýsmet Ýnönü’ye yüklenilmek istenilen kipilik kùltü, gerçek anlamda tarihi ve sosyal þartlarýn bir ürünü olmadýđý için, oluþan siyasal boþluk çok partili sistem ile birlikte tekrar Atatürk’ün ölmüþ olan kipilik kùltü ile doldurulmak istenir. Böylece, bir meþruiyet kaynađý olarak Atatürk’ün kipilik kùltü varlýđýný siyasal arenada sürdürür. Daha önce de ifade ettiđimiz gibi, 1950 seçimleri ve sonrası Demokrat Parti’lilerin; Atatürkçü olmadýđý Cumhuriyet Halk Partisi taraftarlarýnca sýk sýk gündeme getirilmiþtir. Belki de bu durum her iki grubu daha da Atatürkçü bir söylem yarýþýna itmif olabilir.

Ýpte bu yarýþta Demokrat Parti, Atatürkçülüđünü isbat etmek için ‘Atatürk’ü koruma kanunu’nu Türkiye Büyük Millet Meclisinde yasalaþtırmýþtýr. 31 Temmuz 1952’de yasalaþtırýlan bu kanun aslýnda Atatürk’ün kipilik kùltünün

onun ölümünden sonrada bir mepruiyet kaynađy olarak kullanýldýđýnyn en aчыk bir delilidir. Özellikle bu yasanyn, devrim döneminde olduđu gibi, yeni iktidar elitine ve onun politikalarýna yöneltilecek eleptirileri önleme ve muhalefeti susturma imkaný verdiđi söylenebilir. Millet Partisi'nin kapatýlmasýnda bu kanun maddesi bir referans olarak kullanýlmýptýr. Bu durum bize aчыkça göstermektedir ki yeni iktidar eliti de Atatürkçü felsefeye bađlý kalarak mücadelesini sürdürmüptür. Fakat bu mücadele “demokratik eđilimler ile iktidara gelen Demokrat Parti'nin belli bir süre sonra daha otoriter bir kimlik kazanmasý” (Bostancy, 1995: 39) biçiminde sürdürülür.

Kipilik kültü bakımýndan Atatürkçü felsefe en iyi biçimde, dönemin cumhurbaşkanlýđýný yapan Celal Bayar'ýn ölmeden kýsa bir süre önce yapýlan söylepide ‘Atatürk’ü sevmek milli bir ibadettir’ cümlesinde ifade edilmiptir. Ýki tarihsel dönem arasýnda, kipilik kültü aчыsýndan bir karþýlaþtırma yapýldýđý vakit þöyle bir tablo çýkmaktadýr. Devrimci elit ‘yapayan Atatürk kültünü, liberal elit ise ‘ölmüþ Atatürk kültünü’ iktidar mücadelesinde bir mepruiyet kaynađy ve bir meprulaþma aracy olarak kullanmýplardýr.

Bu bölümde kipilik kültü ile ilgili olarak þunlary da ilave edebiliriz. Yeni siyasal elit ile birlikte Atatürk kipilik kültüne yeni bir anlam kazandýrýlmaya çalyþýlmýþ veya yüklenilmiptir. Devrim döneminde, devrimci bir karakterde sunulan kipilik kültüne, bu dönemde liberal felsefeyi yansýtan, evrimci reformist bir karakter yüklenilmiptir. 1950'lerden sonra Atatürk bir devrimci olmaktan çok, reformcu, yenileyici ve modernleptirici bir kimlik olarak algýlanmaya baþlanýr ve sunulur.

5. 6. Değerlendirme

Bu dönemde yeni elitin ip baþyna gelmesine rađmen, Cumhuriyet törenleri devrim döneminde oluþturulan törensel yapýsýný korumuþtur. Fakat bazı deđiþiklikler törenlerin muhtevasýnda gözlemlenmiptir. Törenlerde Osmanlý'yý abađýlayýcý tavýrlardan genelde kaçýnýlýrken, Atatürk'ün insan kipiliđi, Milliyet'in de yorumundan anlaþýlacađy gibi, farklý bir þekilde yorumlanmaya baþlanmýptýr.

Ayrýca tören sonrasý okul çocuklarýnýn parti merkezlerine götürülme geleneði, bu dönemde son bulmuştur. Bütün bunlar, liberal yönetimin törenleri, toplum ile kendileri arasında bir köprü kurmaya yönelik bir çabası olarak değerlendirilebilir. Çünkü toplumun sosyo-kültürel seviyesi deðişiyor, okur-yazarlık oranı, haberleşme imkanı ve gazetelerin satışında artış gözleniyor. Bu durumlardan iktidar eli de siyasal olarak yararlanmıştı. Çünkü, bu tür deðişiklikler ile iktidardaki liberal siyasi elit, kendisi ile devrimci laik elit arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştı. Bu sembolik deşim aynı zamanda uzun bir süre, bu elitin (1950-1960) iktidarda kalmalarına yardımcı olmuştur. Ayrýca, eski sembollerin yeniden adaptasyonu ve yeni sembollerinde yeni bir içerikte kullanılması, liberal elite iktidar mücadelesinde savunma araçları olma imkânını vermiştir. Bu sebeple bu dönem törenlerinin de siyasal amaçlar taşıdığı ve meşulama kaynağı olarak kullanıldığı söylenebilir.

Liberal iktidar ve onun eli Atatürk'ün fikirlerini farklı bir şekilde yorumlamaya girişmişlerdir. Atatürk'ün insan kişiliği, sembolik olarak yeni siyasal realitenin yapılmasında kullanılmıştı. Liberal siyasal elit, belki de bununla, uzun süreden beri Atatürk'ü sadece kendi meşuluklarının önemli bir kaynağı olarak gören Cumhuriyet Halk Partisi ve sol grubun siyasal gücünü yıpratmak istemiş olabilir. Öbür yandan Cumhuriyet gazetesinin milli bayramlarla ilgili yorumları, Cumhuriyet Halk Partisi ve Sol'un kendilerini Atatürk ile özdeşleştirdiklerini ve kendilerini onun mirasının tek sahibi olduğu yönünde izlenimler vermektedir.

Milli yas töreni, 1938'deki siyasal elitin bir sembolik icadı olup, bununla Atatürk ile olan bağ canlı tutulmak istenmiştir. 1950 dönemindeki törenlerde Atatürk'ün yüceltilmesi devam etmiştir ve iktidarlar kendi siyasal geleceklerini onunla paralelleştirmişlerdir.

1950 döneminde İslami takvimsel törenlerin halk arasında kutlanması, yeni iktidar eli tarafından desteklenmiş, fakat yöneticiler halkla iç içe olmaktan uzak durmuşlardır. Liberal hükümet Türk Radyosunun bu önemli günlerde ve bayramlarda yayın yapmasına izin vermiştir. Hacc yasağının kaldırılışı,

Ezan'ın yine Arapça olarak okunması, Türbelere ziyaret yasağının kaldırılması, Diyanet İşleri Başkanına konuşma hakkının verilmesi yine bu dönemdeki önemli sembolik değişimlerdir. Devrimciler; din ve dinî değerlere baskı ile iktidarını koruma mücadelesi verirken, liberaller, din ve onun sembollerini yeniden yapılandırarak ve onların liberal ideoloji ile bağdaşık bir hale getirerek iktidar yolunda kullanmaya çalışmışlardır. Bunlar iktidarlarının meşrulaşmasında önemli araçlardan birisi olarak algılanmıştır. Milliyet'in 1950 dönemindeki bayram yorumlamaları bu iddiaları doğrular ve destekler mahiyettedir.

Kısaca, bu dönemin rejimi sadece bir tane milli bayram icad etmiş ve fakat var olan bayramlar, yeni elitin siyasal ideolojisi doğrultusunda ve onların içeriklerini etkileyecek bir biçimde kutlanmıştır. Yeni elit, doğrudan devrim dönemi sembolizme karşı tavır almamış, fakat bu sembollerini yeni siyasal amaçlar için kullanmıştır. Çünkü devrimin sembollerine karşı alınacak tavır, kendi otoritelerinin de temelleri üzerine sorular yöneltebilirdi. Fakat bu elitin İslami törenlere dolaylı bir şekilde destek ve toleransının, bu törenlerin halk bazında kutlamalarına yeni bir süreç kazandırdığı söylenebilir.

Önceki dönem göz önünde tutulduğunda, bu dengeleme dönemindeki milli bayramlar:

- 1- Devrim döneminin sembol ve politikalarının yüceltmeye devam etmiş ve devlet düzeyinde tatil günü olma statülerini sürdürmüşlerdir.
- 2- Siyasal figürler bu törenlerde halkın karşısına çıkmaya devam etmişlerdir.
- 3- Törenler, Cumhuriyetçilik, milli hakimiyet ve millet fikirlerini sembolize etmeye devam etmiştir.

Milli ve dinî bayramların kapsamlarındaki değişikliklere gelince:

- 1- Bu törenlerin içeriklerinde toplumun farklı kesimleri arasında ortak bir yol bulmak amacıyla değişiklik yapılmış ve bu sebeple Osmanlı dönemine karşı bir yumuşama gözlemlenmiştir.

2- Ýslamî törenler ve Ýslam, milli devlet yapýsýnýn sembolik çerçevesine oturtulmuş ve bu yönde kullanýlmýþlardýr.

3- Diyanet Ýþleri gibi bir kurum, dini deðerler ve konular hakkýnda fikir söyleme imkaný bulmuştur.

4- Ýktidarýn hacc yasaðýný kaldýrmasý, eski camileri onarmasý, yenilerinin yapýmýna izin vermesi türündeki politikalar ile toplumun ahlaki deðerleri harekete geçirilerek komünizm ve ateizme karþý cephe oluþturulmuştur.

Ýki siyasi geçiþin (Devrim ve Dengeleme dönemleri), siyasi sembolizm açýsýndan ne gibi deðiþikliklere yol açtýðýný araþtýracaðýz. Bunun için iktidar deðiþimi ile törensel sembolik deðiþmeler arasýndaki iliþkiyi açýklamamýz gerekmektedir. Dönemlerin siyasal iktidarlarýnýn üçüncü bölümdeki analizi bu rejimleri mevruluk prensiplerine göre sýnýflandýrmamýza imkan vermiþti. Daha önce söylediðimiz gibi, çalıþmanın amacý bir paralelizm olup, (a) bir dönemdeki siyasal deðiþme ve (b) o dönemdeki törenlerin yapýsýnda gözlenen sembolik deðiþme arasýndaki iliþkiyi ortaya koymaktır. Bu iliþkiler çerçevesinde sembollerin iktidarlarýn mevrulaþtırýlmasýndaki rolünü anlamaktır. Bu sebeple biz Dördüncü ve Beþinci bölümlerdeki törenlerin kutlanýþ biçim ve içeriklerine bakarak bu iliþkilerin hangi boyutlarda olduðunu görmeye çalıþacaðýz.

Beþinci bölüm bize, bilinçli ve bilinçsiz olarak dengeleme dönemi iktidarlarýnýn törenleri bir mevruliyet aracı olarak iktidarýný güçlendirme yolunda kullandýðý yönünde bir fikir vermektedir. Ayný törendeki kutlamalar, siyasi yapıyla birlikte deðiþmiştir. Hatýrlanacaðý gibi, Osmanlý döneminden, Devrim (Cumhuriyet) dönemine geçiþ çok dramatik olmuştur. Fakat devrim döneminden dengeleme dönemine geçiþ daha az sancýlý olduðu için sembolik deðiþmelerin de daha büyük olmasý beklenemezdi. Fakat ayný ilkelerin nasýl sembolik deðiþikliklere yol açtýðýný görebilmek, sembollerin siyasal mevruluk kazanmadaki rolünü anlama açýsýndan önemlidir. Her ne kadar rejim deðiþmiþ ise de, yeni rejim ne yeni bayramlar icat etmiþ ne de bu törensel aktivitelere karþý koymuştur. Daha önce de ifade ettiðimiz üzere, yeni iktidarýn Cumhuriyet törenlerine karþý takýnacaðý menfi tavýr, liberal elitin kendi siyasal mevruluðu üzerine sorular yöneltebilirdi.

Çünkü dengeleme dönemi siyasal elitinin bir çođu, devrim döneminde de önemli görevlerde bulunmuşlardý. Bu açıdan belki de bu dönemin eliti büyük deđipiklikler yapma yerine; var olan törenleri yeni siyasal ideolojinin dođrultusunda, deđiptirme yönüne gitmişlerdir.

Törenlerde üç ana değipiklik gözlemlenebilir:

1- Bu dönemdeki devlet törenlerinde, Osmanlıya karđı alýnan apağılayıcı tavır yavaş yavaş kalkmıştı.

2- Törenler Cumhuriyet yıllarını Osmanlı döneminin en son çağdaş boyutu olarak sunmuştur.

3- Dini günlerin toplu olarak kutlanması, halka moral değerlerin verilmesi açısından dolaylı da olsa desteklenmiştir. Resmi olarak bunlar onaylanmasa da, Ýslami gün ve geceler devletin yapısı altında ve devletin yayın organı olan radyo ve televizyon aracılığıyla yayınlanmaya başlamıştı.

Bu dönemde resmi ve dini bayramların farklı bir içerikte kutlanması ve yorumlanması, bize siyasi rejimin yapısında değipiklik meydana geldiğini gösterir. İkinci ve Üçüncü bölümlerde bahsettiğimiz gibi;

a- Bu dönemdeki rejim ekonomik ve sosyal politikaları açısından liberal bir bakış açısına sahiptir.

b- Bu dönemin rejimi toplumsal uzlaşma adına geleneksel bir milliyetçilik çizgisinde Ýslami mirası yapılandırabileceğine inanıyordu.

c- 1950'lerin rejimi, kısmen de olsa dine öncelikler tanımış ve bunu devlet ile barışık hale getirmek istemiştir.

Ýpte bu gözlemlerden, törenlerin içeriklerindeki değipikliklerin, dengeleme dönemi iktidarından kaynaklandığı sonucuna ulaşılabilir. Çünkü bu değipiklikler, liberal bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu yüzden millî ve dinî törenlerin içerikleri ve kutlanış tarzları, 1950'ler Türkiye'sinin siyasal yapısındaki değipiklikleri yansıtır. Bu dönem iktidarı dinî inançların yumuşak

olanlarýný onaylayarak, geleneksel ve modern unsurlarý da harekete geçirerek meprutiyetini pekiptirme yönünde çaba sarfetmiptir. Bu bađlamda törenler ve semboller, liberal bir felsefeyi yürürlükte kılma yönünde kullanlmyptr.

Altnc Bölüm

6. GERLYM VE ARAYIP DNEMNDE TÖRENSEL VE SEMBOLK YAPI

Tezimizin nc bölümünden hatrlanacađy üzere, 1980 li yıllardaki siyasal elit, millî bütünlük ve Atatürk milliyetçiliđi gibi politikalara ađırlık vermiptir. Dönemin siyasî eliti bu yolla iktidarlarýný meprulaptrma mücadelesi verirken, aynı zamanda, toplumsal bütünlüdü sađlama yönünde de bir takım yeni arayplar içerisine girerek bu yolda siyasal admlar atmylard. Milli uzlaþmay sađlama yönünde yeni arayplara gidilmesi nedeniyle biz bu dönemi bir gerilim ve arayıp dönemi olarak adlandrmyptk. Bu sebeple biz bu dönemde takvimsel ve devlet törenlerini daha önceki dönemler ile karþlaþtracađz. Amaç yine siyasal deđipme ile siyasal sembolizm arasındaki iliþkiyi görmek ve bu sembollerin iktidarın meprulaþtrlmasndaki rolünü kavramaya alpmaktr.

alpmamzda Cumhuriyet ve Mllyet gazetelerini incelememiz devam ederken, Ýslame bir gazete olan Millî Gazete'yi de bu araþtrmamzn içerisine dahil ettik. Toplumdaki fark grupların bu bayramlara bakıp as nedir ve nasldr? Bu tür sorular, toplumun fark kesitlerinin semboller üzerine bakıp alarn vermekle kalmayacak, aynı þekilde siyasal değipim ile sembolik değipim arasındaki iliþkilerin anlaþlmasna ve bu sembollerin iktidarların meprulaþtrlmasndaki rollerini kavramada ipimizi kolaylaþtracaktr. Bu yöntem, bize aynı zamanda, sembollerin etkinliğini ve bunların meprulaþmadaki rolünü değerlendirecek olan son bölümde yardımcı olacaktır.

Milli bayramlar konusundaki en son düzenleme, askeri hükümet döneminde yaplmyptr. 17 Mart 1981 tarihinde kabul edilen 2429 sayly kanuna göre “27 Mayıs Hürriyet ve Anayasa bayram ile 1 Mayıs Bahar bayram kaldrlyr. 23

Nisan, “Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı” ve 19 Mayıs “Gençlik ve Spor Bayramı”nın adı ise “Atatürk’ü Anma ve Gençlik Spor Bayramı” olarak değiştirilir” (Resmi Gazete, 19 Mart 1981: 17284). Akabinde, ulusal ve resmî bayramlarda yapılacak törenleri ve protokolu belirleyen yönetmelik yayınlanır (Resmi Gazete, 1 Ekim 1981: 17475). Bir başka yönetmelik ise, mahalli kurtuluş günleri, Atatürk günleri ve tarihi günlerde tören yapılmasını kararlaştırır ve bu günlerde yapılacak törenlerin düzenlenmesinde uygulanacak esas ve usulleri kapsar (Resmi Gazete, 5 Nisan 1982: 17655). 1983’de bir başka yönetmelik daha yayınlanır. Özel günlere ait aydınlatma yönetmeliği adı altında “Ulusal bayram, resmi bayram, dini bayram, mahalli kurtuluş, Atatürk günleri ve tarihi ile, Cumhurbaşkanının o bölgeyi ziyaret ettiği günlerde özel aydınlatma yerleri için Türkiye Elektrik Kurumu’nun ücretsiz enerji vereceği hükmüne bağlanır” (Resmi Gazete, 12 Mart 1983: 17985).

Bu dönemde, 27 Mayıs Anayasa Bayramı, 2429 sayılı kanunla iptal edilir ki, bu durum askeri rejim açısından önemlidir. Bu iptal ile beraber, anayasa da askıya alınmış ve böylece askeri rejim yeni bir mevrulama arayışına girmiştir. Çünkü anayasa, bir bakıma demokratik bir yapının unsuru, sembolü ve bu bağlamda askeri rejimin mevruluğuna bir tehdit unsuru olmuştur. Bu sebeple törenler ve bayramlar yeniden düzenlenmiş ve isimlendirilmiştir. Bunlar yeni mevrulama aracı olarak rejim tarafından önplana çıkarılmışlardır. 5 Nisan 1982’de çıkarılan yönetmeliğin icrasında en önemli rolü Milli Eğitim Bakanlığının üstlenmiştir. Bu yönetmeliğin 59. maddesi gereği 10 Kasım ile 16 Kasım tarihleri ‘Atatürk Haftası’ ilan edilmiştir. 12-18 Aralık ‘Yerli Malı Haftası’ 4 Nisan ‘Nato Günü’, 5 Mayıs ‘Avrupa Günü’ olarak kabul edilmiştir. Sanırsanız, Nato ve Avrupa günlerinin kutlanışı Türk kültürünü Batı ile uzlaştırma amacını taşımakta olup, Türkiye’nin Avrupa Topluluğu’na katılma yönündeki arzusuna yöneliktir.

Yukarıda bahsedilen yönetmeliğin altmış beşinci maddesi ‘Atatürk Haftası’nın amacını belirtir. Cumhuriyetin büyük kurucusunu hatırlamak, onun prensiplerini ve ilkelerini yapmamak ve yapmamak, reformların mesajlarını genç

nesillere iyi aktarmak amacıyla düzenlenmiştir. 10-16 Kasım tarihleri her yıl Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Atatürk haftası olarak organize edilir. Bu haftada yapılacak etkinlikler ise şöyle belirtilir:

a- Bir devlet, asker, lider, humanist ve milliyetçi olan Atatürk'ün kişiliği öğrencilere aynıtlatılmalıdır.

b- Ders ve toplantılarda Atatürk ile ilgili şiir ve makaleler okutulmalıdır.

c- Her okulda, Atatürk büst ve resimleriyle donatılmış bir 'Atatürk köpesi' açılmalıdır.

ç- Bu ayda okul özel gazeteleri Atatürk özel sayısı çıkarmalıdır.

5 Nisan 1982'de yayımlanan yönetmelik ile askeri rejim, milli dayanışmayı sağlamak ve aynı zamanda iktidarını güçlendirmek için, Atatürk ile yöresel yerler arasında ilişkiler kurmaya çalışılmıştır. Belki de bu yolla, yerel kimlik ile Atatürkçü milli kimlik uzlaştırılmak istenmiştir. Buna benzer kutlamalar, önceki dönemlerde, özellikle devrimci dönemde de gözlemlenmiştir.

Örnek olarak aldığımız dönemlerde, grupların veya kurumların gücüne ve onların sahip olduğu ideolojilere bağlı olarak yeni törenler icat edilmiş, bunlar kanun ve yönetmelikler ile yürürlüde konulmuştur. Bu bağlamda, ülkemizde gücü elinde bulunduran siyasal elit, sosyo-politik durumlara bağlı olarak bu icatları yeniden isimlendirmiştir. 19 Mayıs'ın 1938'de Spor bayramı, 27 Mayıs'ın 1961'de Anayasa bayramı ve bunların 1980 sonrası yeniden isimlendirilip bu durumun en açık örnekleridir. Aynı şekilde törenlerin yapılabı ile ilgili detaylar, anayasaların genel kullanılmalarını da açık bir şekilde belirtir. Bunlar yerlelik kurallar ile uyum içine sokulmuştur. Fakat önemli olan mesele, bu ideolojik sembollerin ne kadar etkili olduğudur. Bunlar siyasal iktidarın meşrulaşmasında ne derece rol oynamıştır? Bu törenlerden her hangi birisinin içeriği, boş bir yapıya bürünmüş müdür? Bu sorular, törenlerin kutlanıp biçimlerinde tartılacak ve konunun sınırları çerçevesinde cevapları aranacaktır.

6. 1. Gazetelerin Törenlere Yaklaşımı

1980 d6nemi devlet t6renlerinin analizinde biz d6nemin 6nemli gazetelerini incelemeye devam ettik. Onlar3n ayn3 olay hakk3nda bak3p a3ylar3n3 kar3yla3t3rd3k. Bu genel kar3yla3t3rma ile biz; 3at3pmalar3, de3i3meleri, yar3pları ve uzla3malar3 g6rmeyi ama3lad3k. Bundan ba3ka bu t6renlere hangi grubun ni3in daha fazla 6nem verdi3ini yakalamak istedik. Bunlara ilaveten, kar3yla3t3rma metoduyla farkl3 gazetelerin, haber ve yorumlar3n3n g6venilirlik derecelerini de 6l3me imkanı bulaca3y3z.

Üçüncü 6rneklem d6nemimiz olan 1980'lerde Cumhuriyet sol ve Kemalistler, Milliyet ise, liberaller g6r6plerini 66renmek i3in 6rneklem gazetesi olarak incelenmeye devam ederken, Milli Gazete'yi de Ýslamc3lar3n g6r6plerini yakalamak amac3yla 6rneklem listemize dahil ettik. Bilindi3i üzere Millî Gazete, Milli Selamet Parti'sinin gayr3 resmi yay3n organ3 olarak faaliyetine ba3lam3y3t3r. Bu parti, T6rkiye'de siyasal Ýslamizasyon hareketinin 6ncül6d6n6 yapm3y3t3r. Milli Gazete'nin "hak geldi bat3l zail oldu" slogan3, ayn3 zamanda onun di3er gazetelerden farkl3 kimli3ini vurgularken, d6nya g6r6p6n6 de yans3t3r. Gazete yay3n hayat3na bu 3izgi ve prensip 3er3evesinde devam etmektedir.

Bu b6lümde her üç gazetenin, milli ve dini g6nler ile ilgili referanslar3 ve yorumlar3 3al3pmada ana referans ve meteryal olarak de3erlendirilmi3tir. Bu 3al3pma yine objektif bir tarzda, bu gazetelerin bu g6nleri haber konusu yap3p yapmad3klar3 hususunu da g6zlemlemi3tir. G6zlemler sonucunda, dini g6nlerle ilgili haberlere daha 3ok Milli Gazete geni3 6l3de yer vermi3tir. Bu durum, Ýslami rit6ellerin kullan3m3nda yeni bir yolun a33ld3d6yn3 ve ayn3 zamanda g6nümüz T6rkiye'sinin siyasal k6lt6ründe Ýslami de3erlerin yeniden 6nemli bir konuma geldi3ini g6sterebilir. Fakat gazetelerin haber ve yorumunun daha detayl3 bir bi3imde incelenmesi bu e3ilimi a33klamada yard3mc3 olacakt3r.

6. 2. Millî Bayramlar

Pimdi törensel yapıların toplumun farklı siyasal grupları tarafından nasıl kullanıldığını daha subjektif bir tarzda ele alacağız. Ancak, bu konuda tahmin edilen değişimler tamamen kestirilemez. Çünkü belki de başka gruplar güç kazanmakta olabilirler ve bu yolla başka yönde değişimler için baskı yapılabilir. Fakat Banton'un ifade ettiği gibi "her araştırmacı veya siyasal analizci bir tarih felsefesi çerçevesinde çalışmalı ve bir faraziyeler dizisi ile (bu faraziyeler dizisi açık veya kapalı, düzenli veya düzensiz olabilir) insan ilişkilerinde önemli olan unsurları görmelidir" (Banton, 1985: 1). Bu bağlamda biz, radikal bir tarih felsefesinin sol ve kemalist bir grup tarafından temsil edildiğini tahmin ediyoruz. Çünkü felsefeleri gereği bunların milli törenlerde aktif, dini törenlerde ise isteksiz oldukları kanaatindeyiz. Öbür tarafta ise İslamcılarının milli törenlerde pasif, dini törenlerde ise aktif olduğu kanısındayız. Liberallere gelince, bunların belki de her iki törensel yapıda (millî ve dinî törenler) uzlaşmacı bir tavır içinde, kurumlarının ve geleneklerin ilerleme için önemli oldukları yönünde bir eğitim sergileyeceklerini tahmin ediyoruz. Fakat, başlangıçta hemen şunu da belirtelim ki toplumun farklı siyasal kesimlerinde bu konularda gerçek bir uzlaşma sağlanacağını da beklemiyoruz. Çünkü demokratik sürecin zayıflığı ve sistemin değişme konusunda isteksizliği gibi sebeplerin, uzlaşmacı bir yapının oluşmasına engel olabileceği kanısındayız. Ayrıca her siyasal partinin veya hareketin Atatürk prensiplerine bağlı olacağını altını çizen anayasal partinin, elitler arasında liberal bir demokratik çatının oluşumunun zorluğunu ortaya koyabilir. Çünkü "bir grubun hakkının anayasa ile korunduğu (Fransız asıllı Kanadalıların veya Zimbabive'deki beyazların seçim hakları) durumlarda üyeler uzlaşmaya veya görüşmeye yanaşmayacaklardır. Çünkü böyle bir sözleşme ana sözleşmedeki hakları sınırlar ve revize edebilir" (Banton, 1985: 11). Aslında bu durum, her ne kadar etnik gruplar arasındaki ilişkileri değerlendirme açısından oluşturulmuş bir çerçeve olsa da; genel olarak aydınlatıcı bir prensiptir. Bundan dolayı, bu prensibin elitler arasındaki ilişkilerin anlaşılmasında hatırdan tutulması yararlı olabilir.

1980'lerdeki milli tören kutlamaları, 1950'lerdeki yapısını korumuştur. Bu dönemde yeni bir gelişme, Cumhurbaşkanı, Başbakan, Genelkurmay başkanı ve

Siyasî parti liderlerinin milli bayramlar ile ilgili olarak mesaj yayınlama geleneđi bařlatmalarýdır. Bundan bařka, bu dönemde, 27 Mayýs 1960 ihtilali dolayýsý ile bir bayramýn daha icad edildiđini görmekteyiz. 27 Mayýs günü “Hürriyet ve Anayasa Bayramý” olarak, 9 Mart 1963’de, 221 sayýlý kanunla kabul edilmiřtir.³⁰ Bu bayramýn devlet düzeyinde kutlanması, 1980 Askeri ihtilal dönemine kadar devam etmiřtir. Tekrardan uzak durmak için bu dönemdeki törenlerin tam detayına girmeyeceđiz, çünkü bu dönemdeki törenler eski yapılarını muhafaza etmiřlerdir. Bu sebeple biz daha çok gazeteleri analiz ederek, onların ve siyasal grupların milli ve dini tören ve günlere karřý nasýl bir tavýr aldýklarýný ve onların bu konulardaki tutumlarını deđerlendireceđiz.

1980’in 23 Nisan’ýný küçük bir bařlýkla veren Cumhuriyet, ertesi günkü baskýsýnda kutlamalar ile ilgili olarak “Elazýđ’da 23 Nisan törenlerinde sađ ve sol görüplü öđrenciler çatýptý. Çatýpmaların yayılması polis ve askeri güçler tarafından önlendi” (Cumhuriyet, 24 Nisan 1980) haberini verir. Gazete yine “Kars’da okul müdürünün kutlama töreninde milliyetçilik ve ülkücülük ile ilgili konuşması öđrenciler tarafından protesto edildi. Öđrenciler birbiriyle çatýpdý. Behirde olayların büyümesini önlemek amacıyla sokađa çýkma yasađý ilan edildi” (Cumhuriyet, 24 Nisan 1980). Milliyet gazetesi ‘23 Nisan bütün yurttta törenlerle kutlanýyor’ haberini verir. Törenlerde meydana gelen çatýpma gibi olaylara deđinmeyen gazete, daha çok liderlerin milli bayram mesajlarına ađýrlýk vermiřtir. Siyasi liderlerin bayram mesajları ise, daha çok siyasal rakiplerine karřý birer eleptiri niteliđine dönüptürülmüřtür. Sol Kemalist kanatta, Cumhuriyet Halk Partisi genel bařkanı Bülent Ecevit, bayram mesajında “Hükümeti Anayasa deđipikliđine gitme yolundaki niyetinden dolayı uyarýyorum. Bununla hükümet demokratik ve özgürlük haklarını sýnýrlamak istemektedir. Bu büyük tehlikeler dođurur” (Milliyet, 23 Nisan 1980) aчыklamasýný yapar. Ecevit, 19 Mayýs ile ilgili mesajında ise řu tür bir aчыklama yapar. “Ülkenin geleceđi karanlýđa dođru sürüklenmektedir. Bazý karanlýk güçler Atatürk’e olan güveni sarsmak istemektedir. Türk gençliđini kullanarak, Atatürk cumhuriyetini yıkmak istiyorlar” (Milliyet, 20 Mayýs 1980). 30 Ađustos ile ilgili mesajında ise,

³⁰ Bu konudaki kanun maddeleri için bkz. Düstur, 5. Tertip, II.Cild, s. 1405.

Bülent Ecevit, eleptirisini hükümetin ekonomi politikasına yöneltir. “Dünyada hiç bir ülke yabancı yardımlarla ayakta kalmaz. Bu sebeple bu ülke, bu tür bir ekonomi politikasını sürdüremez. Kendi kaynaklarımıza dayanmak zorundayız” (Milliyet, 30 Ağustos 1980).

Bilindiği gibi 19 Mayıs törenleri genelde sportif faaliyetleri de içermektedir. Kız öğrencilerin bu törenlerdeki giyimleri, bir siyasi tartışma konusuna kadar vardırılmıştır. Özellikle kızların kısa etekle (diz üstü) tören sahasına çıkmaları, sol ve kemalist gruplar tarafından laiklik ve çağdaşlığın bir işareti olarak algılanmıştır. Fakat kız öğrencilerin uzun etekli olarak tören sahasına çıkarılması ise, devletin laik yapısının sarsıldığı yolunda değerlendirilmiştir. Cumhuriyet bu konu ile ilgili olarak şu yorumu yapar, “19 Mayıs törenlerinin ilk yıllarında (1938-1950) kız öğrencilerin eteklerinin seviyesi bir problem değildi. Fakat muhafazakarlardan gelen baskı sebebiyle kızlar uzun eteklerle jimnastik gösterileri yapmak zorunda kalmıştır. Muhafazakarlar bunu, seçimlerde daha fazla oy almak amacıyla yönelik olarak yapmaktadır” (Cumhuriyet, 19 Mayıs 1993).

Cumhuriyet’in bu yorumu, sanki devrimcilerin programlarını tamamen başaramadıkları yönünde açıklayıcı bir ifadeyi içermektedir. Ayrıca bunu da ifade edelim ki bu dönemde, özellikle 1970 sonrası, milli törenler siyasi gruplar için birer siyasal güç gösteri platformuna dönüştürülmüştür. Örneğin sol görüşün ağırlıkta olduğu şehirlerde tören konuşmaları, laik bir bakış açısını yansıtırken sağ siyasal düşüncenin yoğun olduğu bölgelerde ise konuşmalar, geneleksi bir milliyetçilik görüntüsünü yansıtır biçimde yapılmış ve kutlanmıştır.

Cumhuriyet gazetesi 30 Ağustos’u ‘zafer bayramını kutluyoruz’ başlığıyla verdikten sonra, gazetenin editörü ‘Bu Atatürkçüler kim’ başlığı altında şu görüşleri dile getirir:

Onlar (liberal ve Ýslamcýlar) sýkýptýklary zaman kendilerini Atatürkü ilan ederler. Anýtkabire gider ve Atatürk'ü selamlarlar. Orada, Onun yolunda olduklaryný söylerler ve ataya huzur içinde uyumasýný söylerler. Onlar (Liberal ve Ýslamcýlar) çýkarlaryyla uyuþtuklary zaman Atatürkü kesilirler. Bunlar gerçekten Atatürküler mi? Radyo ve televizyonda sultanlary övün sonra da Atatürkü olduðunuzu iddia edin. Fatih'i Yavuz'u Abdulhamit'i idealize edin ve sonra da Atatürkü olduðunuzu söyleyin. Bunlar sahte Atatürküler. Ýpte bunlaryn döneminde türbeler ve tarikatlar her tarafa yayýldý ve laikliði tehdit edecek bir duruma kadar gelmiþtir. Bu sahte Atatürkülerin iktidarýnda ekonomi emperyalistlere teslim edilirken, karaborsacýlýk, rüþvet ve yolsuzluk yasal hale geldi. Bunlar hala Atatürkü mü? (Cumhuriyet, 30 Aðustos 1980).

Milliyet gazetesi, 19 Mayýs kutlamalaryyla ilgili olarak þu haberi vermiþtir. “19 Mayýs baþkent’de törenlerle kutlandý. Yurdun bazý bölgelerinde ise, törenlerde çatýpmalar çýktý. Tokat’ta farklý gruplar arasýnda çatýpmalar çýktý. Çatýpmalar üzerine þehirde sokaða çýkma yasađý konu. Ýstanbul’daki törenlerde ise hükümeti protesto eden bir grup Ýslamcý öðrenci ‘IMF’ye hayýr’ pankartlaryyla protesto eyleminde bulundular. Göstericilerden altý tanesi tutuklandý” (Milliyet, 20 Mayýs 1980). Liberal Adalet Partisi lideri ve baþbakan Süleyman Demirel ise mesajýnda “karþýlaþtýðýmýz problemlere bakarak panik içinde olmayalım. Problemlerin üzerinden gelecek gücümüz vardýr. Türk devletine saldýrarak komünist bir sistem kurmak isteyenler sonunda piþman olacaklardýr” (Milliyet, 23 Nisan 1980). 19 Mayýs ile ilgili mesajýnda ise Demirel “Gençliðimizi bu milletin milli ve tarihi deðerleriyle yetiþtireceðiz” (Milliyet, 20 Mayýs 1980) görüþünü dile getirir. 30 Aðustos’da ise Demirel, kendi hükümetinin politikalaryný içeren ve savunan bir mesaj yayýnlar. “Bütün zorluklara raðmen, ümidini yitirmeyen bir milletiz. Hükümet olarak zorluklaryn üstesinden gelmek için çok çalýþýyoruz. Partlar ne olursa olsun, devletin ve milletin geleceði konusunda ümitvarýz” (Milliyet, 30 Aðustos 1980).

Milli Gazete, 23 Nisan ile ilgili her hangi bir deðerlendirme yapmaz. Fakat Milli Selamet Partisi lideri Necmettin Erbakan’ýn 23 Nisan mesajýný yayýnlar. Hükümetin eðitim politikasýna eleþtirilerin yöneltildiði bu mesajda Erbakan; “bu günkü problemlerin bir çoðu eðitim sisteminden kaynaklanmaktadýr. Bu eðitim

politikasýný deđiptirmediđimiz sürece, anarđi ve terör problemlerine çare bulamayýz” (Milli Gazete, 23 Nisan 1980) görüplerini dile getirmiđtir. Milli Gazete, “19 Mayýs Gençlik ve Spor bayramý kutlanýyor” bađlýđý altýnda verdiđi haberde, Millî Selamet Partisi lideri Erbakan’ýn mesajýný da yayýnlar. Necmettin Erbakan mesajýnda þu görüpleri dile getirir: “Öyle bir gençlik yetiþtirmeliyiz ki toplumunun manevi deđerlerinin farkýnda olmalýdýr. Bu günkü gençliđin problemi almýþ olduđu metaryalist eđitim sisteminden kaynaklanmaktadır. Bu sistem toplumun milli ve manevi deđerleri dođrultusunda deđþmelidir” (Milli Gazete, 19 Mayýs 1980). 30 Ađustos zafer bayramý ile ilgili mesajýnda ise, Erbakan þunlarý söylemiđtir:

30 Ađustos 1922 zaferiyle, emperyalizmin silahlý güçleri denize dökülmüþtür. Fakat bugün ayný düþmanýn kültürel emperyalizmi önlenememiþtir. Bu günkü iktidarlar bu kültürel emperyalizmi önleyemezler de. Bir kere daha milletimizin emin olmasýný isterim ki, bu ekonomik ve kültürel savaþ, ancak milli görüþün iktidarıyla baharıya ulaþacaktır. Zafer inananlarýndýr ve zafer yakýndýr (Milli Gazete, 30 Ađustos 1980).

Bu ifadeler, Ýslameýlarýn milli bayramlarý tam bađýmsýzlyk anlamýnda emperyalizme karþý bir millî bilinç oluþturmak için kullandýklarýný açýkça gösterir.

Basýnýn haberleri ve siyasal liderlerin mesajlarý birbiriyle karþýlaþtýrýldýđý zaman, milli sembollerin külliyatý (yapýtlar toplamý) üzerinde ve sembolik yapýnýn ögelerine öncelik verme konusunda, tartýþmalarýn olduđu bir durum görülmektedir. Cumhuriyet gazetesi ve Cumhuriyet Halk Partisi lideri Ecevit’in, sembolik yapýda daha çok laiklik ve devletçilik ilkelerine öncülük ve ađýrlýk verdiđi görülür. Bu gazetenin yorumu ve Ecevit’in mesajlarýndan, bu siyasi grubun kendisini Kemalizmin tek mirasçýsý olarak lanse ettiđi görülmektedir. Bu bađlamda, sol ve Kemalist grubun Atatürk’ün kipilik kültünü milliyetçi-kooperatist bir anlamda kullandýđý söylenebilir. Bu liberalizmden ziyade toplumcu bir bakýþ ve düþünce tarzýný yansýtýr. Demirel’in mesajlarý ise, devletçi ekonomiden ziyade liberal bir ekonomi anlayýþýný yansýtmaktadır. Milli

Gazete'nin ve Erbakan'ın mesajları ise, sembolizmde Ýslamî deðerlere aðýrlýk veren bir yön kazanmýþtır. Bu karþýlaþtırmaya biraz daha derinlemesine baktýðýmýz zaman, Kemalist sol ile Liberal sað grubun sistem ile çatýþmayan ve sadece iktidara karþý bir tavýr ve mücadele içine girdiði yönünde bir eðilimin olduðu gözlemlenmektedir. Halbuki, Milli Selamet Partisi lideri Erbakan'ın mesajları, sistem üzerinde de bir mücadeleyi içermekte ve bu açıdan bakıldığında sisteme de eleştiriler getirmektedir. Bu bağlamda, Ýslamcýların hem sistem içinde, hem de sistem üzerinde bir mücadele yürüttükleri söylenebilir.

Dönemin Genelkurmay Baþkanı Kenan Evren de, 19 Mayıs'da bir mesaj yayınlamýþtır. Evren'in bu mesajı bir uyarı ve tehdit mesajı özelliğini taşımaktadır:

Bazı aptal grupların Atatürk yerine başka liderleri, Türk bayrağı yerine başka bayrakları kullanmalarına raðmen Türkiye Cumhuriyeti ilelebed yapayacaktır. Ruhları kadar gözleri de kararmış olan bu insanların yaptıkları bir Türk'e yaraþmaz. Bunlara gereken dersi verecek gücümüz vardır ve Türk silahlı kuvvetleri bu Cumhuriyeti ilelebed koruyacak güçtedir (Milliyet, 19 Mayıs 1980).

Bu dönemde, Hürriyet ve Anayasa bayramı resmi düzeyde kutlanmýþtır. Diðer törenlerde olduðu gibi; "27 Mayıs töreni anýtkabir'de saat 9.00 da Atatürk anıtına çelenk koymakla başladı. Törene hükümet erkanı, yüksek yargı organları, siyasi parti temsilcileri katıldı. Daha sonra Anayasa mahkemesi başkanı devlet erkanı tarafından ziyaret edildi. Toplantılar yapıldı" (Cumhuriyet, 28 Mayıs 1980). Bu toplantılarda konuşmalar dikkatleri genel olarak anayasa'nın önemi üzerine çekmiştir. Böylece, 1960 ihtilali sonrası askerinin yönetime el koyuşu bir bayram olarak icat edilmiş ve bu bayram politikacılar tarafından gönüllü ya da gönülsüz olarak kutlanmýþtır. Bu bayram, 1980 ihtilali sonrası milli bayramlar listesinden çıkarılmýþtır ancak sembolizm açısından yankıları günümüzde hala devam etmektedir. Örneğin, Liberal Parti Başkanı Besim Tibuk'a göre; 27 Mayıs en büyük utanç günüdür. 27 Mayıs 1960 Askeri darbesi sonrası idam edilen, Menderes, Zorlu ve Polatkan'ın idam edildikleri

günün resmi ‘yas günü’ ilan edilmesi gerektiğini iddia etmiştir” (Yeni Dafa, 17 Eylül 1996).

29 Ekim Cumhuriyet bayramı, orgeneral Kenan Evren’in devlet başkanlığı döneminde kutlanmıştır.

Başkentte caddeler, binalar, okullar Türk bayraklarıyla, Atatürk’ün ve konsey üyelerinin resimleriyle donatıldı. Bayram töreni askeri konsey üyelerinin saat 9.00’da Atatürk’ün kabrine çelenk koymasıyla başladı. Türkiye Büyük Millet Meclisi binasına giden konsey üeleri burada saat 11:00’de, önce görevlilerin sonra da diplomatların bayram tepriklerini kabul ettiler. Saat 2:00’de Hipodrumdaki törenlere devlet başkanı ve konsey üeleri katıldı (Milliyet, 30 Ekim 1980).

Devlet başkanı ve konsey üeleri bu törene askerî üniformalarıyla katılmıştır. Devlet başkanı ve konsey üyelerinin askeri uniformalarla törene katılması, bir yanda rejimin yapısını yansıtırken, diğerk taraftan bu törenin askeri güç ile ilgili bağıny ortaya koymaktadır.

Bimdi askeri rejim döneminde 29 Ekim Cumhuriyet bayramının basında nasıl yansıtıldıyna bakalım. Cumhuriyet gazetesi “Cumhuriyet’in 57. yıldönümünü kutluyoruz” başlığını kullanmış ve Cumhuriyetçilik ile ilgili makaleler yayınlamıştır. Milliyet gazetesi de benzer bir başlık ile Cumhuriyet bayramını haber konusu yapmış ve devlet başkanı Evren’in bayram mesajını yayınlamıştır. Milli Gazete ise “Cumhuriyetin 57. günü kutlanıyor” başlığını kullanmıştır.

Askeri elitin mesajları neydi? Onların mesajı siyasi liderlerinkinden farklıydı? Cumhuriyet bayramı askerî elit tarafından bir destek ve iktidarı meprulaştırma aracı olarak kullanıldı mı? Bu soruların cevabını, askeri elitin mesajlarına bakarak ve onların içeriklerini açarak bulmaya çalışacağız. General Kenan Evren’in devlet başkanı olarak yayınladığı Cumhuriyet bayramı mesajının bazı önemli bölümleri aşağıdaki gibidir;

Bu gün çok mutlu bir gün. Büyük Atatürk tarafından bize verilen Cumhuriyet'in kurulupunun 57. yılını kutluyoruz. Bu Türk milleti için en ideal bir rejimdir. Bu bir fazilet rejimidir. 23 Nisan, 19 Mayıs ve 30 Ağustos'daki mesajlarımda Türkiye'yi çevreleyen tehlikelere karşı siyasi liderleri uyarmıştım. Fakat onlar söyledimi anlamadılar. Ülkemiz bir felaket uçuurumunun epiöindeydi. Daha büyük felaketlere duçar olmadan Türk Silahlı Kuvvetleri iktidara el koydu. Siyasetçiler parti çıkarlarını ülke çıkarlarına feda ettiler, üstün tuttular. Bu milletin çıkarlarını gözeten Türk Silahlı Kuvvetleri ise, millet adına yönetime el koyduöu günden beri Atatürk yolunda bu millete hizmet için çok çalışmaktadır. Atatürk'ün 'Ne mutlu Türk'üm diyene' söylemi çerçevesinde bu millet omuz omuza verip, gönülden çalışacaktır. Yanıyorum ki, her Türk Atatürkçülüöü bir bayrak yaparak, Atatürk'ün tanımladığı çadap uygarlık seviyesine ulaşacaktır. 29 Ekim bu milletin en büyük bayramı olmaya devam edecektir. Bu ülke, bu bayrak ve bu Cumhuriyet hepimizin ve sonsuza denk de bizim olacaktır. Atatürk'ün prensipleri doğrultusunda bu Cumhuriyeti sonsuza dek taşıyacağız. Milletimin Cumhuriyet bayramını kutlar saölık ve mutluluklar dilerim (Milliyet, 29 Ekim 1980).

Dönemin Babbakanı Bülend Ulusu da mesajında, Cumhuriyeti iç ve dış tehlikelere karşı koruyan Türk Silahlı Kuvvetleri'ne tepekkür ederek, hükümetin güvenlik ve barış saölamaya devam edeceöini ve bu barışın bir daha kesilmeyeceöini belirtir (Milliyet, 29 Ekim 1980).

Devlet başkanı Kenan Evren döneminde, Atatürk'ün "Ne mutlu Türküm diyene" söylemi, Atatürkçü felsefeyi yaygınlaştırmak için kullanılan ve ülkenin her tarafında kendisini hissettiren ve gösteren en belirgin bir slogan, bir sembol olarak ortaya çıkar veya çıkarılır. Evren'in Cumhuriyet bayramı mesajı, 12 Eylül 1980 ihtilal gününde yaptığı konuşma ile benzerlik arz etmektedir. O tarihte yapılan konuşmada da Evren aynı konuları dile getirmiş ve ifade etmiştir.

Siyasetçilerin kendi çıkarlarını gözetmesi sonucu ülke felaketin epiöine geldi. Onlar sadece seyirci oldular. Siyasi partiler, toplumdaki tansiyonu düpürme yerine çatışmayı körüklediler. Toplum böldüler ve düşmanlık oluşturdular. Bunların sonucu devlet etkinliöini ve otoritesini kaybetti. Bir çok kereler bu kötü durumlar karşısında onları uyardım. Ama onlar bana olumlu yanıt vermediler. Ülke

anarşi, terör ve kötü yönetimden dolayı acı çekiyordu. Sadece son iki yılda 5241 kişi öldü ve 14152 kişi yaralandı. Bu sayı Ystiklal savaşındaki kaybımızdan daha büyüktür. Atatürk milliyetçiliğinden ilham alarak ve onun 'Yurtta sulh, cihanda sulh' prensibine bağlı kalarak bu ülkeyi yeniden imar edeceğimize inanıyorum. Eğitimde Atatürk milliyetçiliğine öncelik verilecek ve bu ülkenin her köşesine yayılacaktır. Türk silahlı kuvvetleri ülkenin refahı ve gelişiminde üzerine düşeni yapacaktır. Yönetime karşı koyanlar derhal cezalandırılacaktır. Bütün vatandaşların yeni yönetimine yardımcı olacağına inanıyorum, hepimize mutlu yarınlar diliyorum (Milliyet, 13 Eylül 1980).

General Evren'in mesajının içeriği, aslında milli bayramın bir mebrulaşma platformu olarak kullanıldığının açık örneğini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, silah gücüyle ele geçirilen ve yasal olmayan bu iktidarın, bu platformlar aracılığıyla toplumun gözünde mebruluk kazanma mücadelesi vermeye çalıştığı söylenebilir. Çünkü askeri bir liderin siyasetçileri, kendi çıkarlarını koruduğu yolundaki suçlamaları bu mebrulaşma mücadelesini haklı çıkarma yolunda yapılan girişimler olarak değerlendirilebilir. Atatürk'ün idealize edilmesi ile ise, Askeri elitin, kendileri ile daha önceki liderler arasındaki farklı vurgulama ve farklı bir imaj verme çabası içinde olduğu görülebilir. 29 Ekim 1980 Cumhuriyet bayramı törenlerinde General Kenan Evren'in resimleri her tarafta boy göstermiştir. Bu açık bir şekilde askeri rejimin törenleri bir mebrulaşma aracı olarak kullandığı yönündeki işaretleri desteklemektedir. Bunlara ilaveten bu mesajlar toplumda depolitizasyon olgusunun başlatılacağına işaretidir. Nitekim 1982 Anayasası ile daha önce siyasetle fazla ilgilenmemiş kişilerden oluşan bir siyasal yapı oluşturulmak amaçlanmıştır.

6. 3. Milli Matem Günü

1980'deki milli matem günü olan 10 Kasım, askeri rejim döneminde farklılığına hissettiren bir boyutta kutlanmıştır. "Devlet başkanı, hükümet üyeleri, yüksek yargı organları başkanları ve diğer yüksek rütbeli subaylar saat 8.55'de Anıt kabir'de yerlerini aldılar. Saat 9.03'de devlet başkanı General Evren Atatürk'ün kabrine çelenk koydu. Saat 9.05'de Atatürk'ün anısına beş dakikalık saygı

duruşunda bulunuldu. Daha sonra Ýstiklal marşý epliðinde bayrak yarıya çekildi” (Cumhuriyet, 11 Kasým 1980). Burada þunu belirtelim ki genelde ‘bir dakikalýk saygý duruşu’ bu törende beþ dakikaya çýkartýlmýþtır. Devlet baþkanı ve konsey üyeleri törene yine üniformalarıyla katýlmýþlardır. Bu sebeplerden dolayı bu törenin bir bakýma bir askeri güç gösterisi þeklinde gerçekleştirildiði söylenebilir. Aynı þekilde, ‘beþ dakikalýk saygý duruşu’ ile, yeni iktidar sahipleri eski liderlerden farklarını ortaya koymak istemiş olabilirler.

10 Kasým ile ilgili örneklem gazetelerimizin tutumuna gelince, Cumhuriyet, 10 Kasým’ý ‘Onu düþünüyoruz’ baþlýðıyla vermiştir. Atatürk’ün Sivas’ta bulunduðu sýrada kaldığı odanın resmini yayınlayan gazete þu yorumu yapmıştır. “Bu odada o üç ay geçirdi. Büyük hareketin düþünce ve kararlarını burada yaptı” (Cumhuriyet, 10 Kasým 1980).³¹

Milliyet gazetesi ise, 10 Kasým ile ilgili olarak ‘Atatürk kutsal bir idealdir’ baþlıklı olarak, þu þekilde bir yorum yapar:

Atatürk’ün Türk milleti için kutsal bir ideal olduğu gerçektir. O baðımsızlık, özgürlük, birliðimizin sembolüdür. O, olaðan üstü bir kişiliktir. Büyük bir devlet adamı, cesur bir reformcu, kahraman bir asker ve eþsiz bir insandır. Ancak o günlük ihtiyaçlarımıza çözüm üretecek bir doktor değildir. Örneðin, Atatürk bu günün ekonomik programlarıyla ilgili bir plandan bahsetmedi. 1980’ler için dýþ politikada kiminle dostluk kuracağını söylemedi. Söyleyebilir miydi? Kemalizm ne bir din ne de doğmadır. Bugün bazı insanlar Atatürk’ten alıntılar yaparak serbest piyasa ekonomisine karşı çıkmaktadırlar. Bu iddialar gülünçtür. Atatürk bu polemikleri iþitseydi, onlara gülerdi. Toplumdaki bu tür polemiklerden dolayı asker yönetime el koymuştur. Atatürk bir idealdir ve günlük politikalara alet edilmemelidir (Milliyet, 10 Kasým 1980).

Milliyet yorumunda ayrıca þu görüþlere de yer vermiştir.

³¹ Cumhuriyet, 10 Kasým 1980 tarihli bu sayısında ‘Kemalizm’den ne anlıyoruz’, ‘Atatürk ve Sanat’ ve ‘Kemalizmin Ekonomi Politikası’ gibi baþlıklardan oluşan makaleleri yayınlamıştır.

10 Kasým sadece bir kara gün veya yas günü deðildir ve olmamalýdýr. Bu günde O'nun prensiplerini anlayarak geleceðimize yönelik planlar hazýrlamalýyýz. Hatýrlarsak, gemipte bazı insanlar Atatürkçülük adına Marksizmi bazıлары ise Ýslameçýlýðý savundular. Bunlar Atatürkçülük deðildi. Atatürk Cumhuriyetçiliði millîdir. Onun reformлары bir devrim deðil, sadece bir reformasyondur (Milliyet, 10 kasým 1980).

Gazetenin baðlýðý ve bu tarz bir yorumu, sanki askeri elite bir danýþmanlýk hizmeti biçiminde olup, askeri cuntanýn görüpleriyle paralellik arzetedir. Milli Gazete ise küçük puntolar ile 'Bu gün 10 Kasým' diye olayý haber konusu yapar. General Evren'in 10 Kasým mesajýna da özet olarak yer vermiþtir. Devlet baþkaný Kenan Evren, 10 Kasým dolayýsýyla yayýnladýðý mesajýnda þu görüpleri savunmuþtur.

Bu gün büyük kurtarçýmýz, asker ve devlet adamýmýzý saygýyla anýyoruz. Atatürk Türk milleti için bir idealdir. Bu inançla Türk Silahlý Kuvvetleri Atatürk'ün ýpýðý altýnda bu milletin hizmetinde olmaya devam edecektir. Büyük idealimiz Atatürk'ün ideali ve onun ilkelerinin tehlikede olduðunu hissettik ve bu nedenle yönetime el koyduk. Amacýmýz cumhuriyet düþmanlarına onun bekçisi olduðumuzu bir kere daha göstermektir ve büyük ideali onlar yýkamazlar. Her zaman olduðu gibi, Türk milleti, gençliði ve Türk Silahlý Kuvvetleri el ele vererek, bir dað gibi düþmanların karþýsýna dikilerek bu cumhuriyeti sonsuza denk koruyacaktır. Ey büyük Atatürk biz senin ne saðýndayýz ne de solundayýz, fakat senin tarafýndan yaratýlan kýrkbeþ milyonla, senin yolunda, seni kýrk ikinci anma gününde bir üzüntü içinde takip ediyoruz. Bu büyük millet, gençlik ve kahraman ordu her zaman seninle birlikte ve içindedir. Türk milleti senin mirasýný ve hatýraný kanýnýn son damlasýný dek onurla koruyacaktır. Bu sebeple, sen ey epsiz kahraman ve deha Atatürk barýþ ve huzur içinde uyu (Cumhuriyet, 10 Kasým 1980).

Dönemin askeri baþbakaný Bülend Ulusu da yayýnladýðý mesajýnda; "Atatürk bizim geleceðimizdir ve hayatýmýzýn temel prensibidir. Sonsuza dek hatýramýzda kalacaktır. Bu büyük kurtarçýyla onur duyuyoruz, kendisine þükranlar sunarýz ve Türkiye'yi geliþtirmek için onun yolunda yapamaya devam edeceðiz" (Cumhuriyet, 10 Kasým 1980) gibi beyanlarda bulunmuþtur.

1980'lerde 10 Kasım, bütün yurttta törenlerle anılmıyptır. Türk Radyo ve Televizyonu Atatürk'ü idealize eden programlar sunmuştur. Atatürk'ün ölümü nedeniyle yabancı ulusların daha önce verdiği sempati ve dostluk mesajları, Atatürk'ün büyüklüğünü bir kere daha göstermek için, tekrar okunmuşlardır. Örneğin Macaristan'ın mesajı olan; 'Ynsanlık fakirlepti, çünkü Atatürk öldü' veya Rusya'nın; 'Atatürk'ün ölümü bütün dünya için büyük kayıptır' gibi mesajları yeniden yayınlanmıyptır.

Askeri elitin mesajlarının içeriğine bakıldığında, 10 Kasım kutlamalarının da bir meprulaşma sembolü olarak kullanıldığını gözlemlemektedir. Çünkü bu mesajda askeri elit iktidara el koyuşunun nedenlerini sıralamıyptır. Bu izah ise dolaylı veya dolaysız olarak yeni iktidara bir destek arayışındır. Özellikle, askeri rejimin ilk yıllarında okul programlarında Atatürk'ün hayatıyla ilgili konulara ağırlık verilmiş, Atatürk'ün büst ve resimleri, bu dönemdeki siyasî elitin otoritesini hakim kıılma yönünde geniş ölçüde kullanılmıyptır. Ayrıca Cuma hutbelerinde, 10 Kasım, 29 Ekim ve 23 Nisan gibi konular camilerde hutbe olarak okutulmuştur. Bütün bunlar meprulaşma çabalarının birer belirtisidir.

Bu dönemdeki dini bayramların ve günlerin kutlanış biçim ve analizlerine bağlamadan önce, icat edilen milli törenlerin bir bütün olarak gözden geçirilmesinin faydalı olacağını kanıyındayız. Bu bayramlar birbirini tamamlar mahiyette midir? Bunlar birer tekrar mıdır? Ydeolojik açıdan her hangi bir boşluğa yer bırakılmıplar mıdır ve eğer bırakılmış ise bu boşluk bir başka bayramla doldurulabilir mi?

Öyle görölüyor ki, devrimcilerin icat ettiği bu bayramlar, ideolojik bütünlük açısından birbirini tamamlar mahiyettedir. Örneğin, 23 Nisan, Milli Hakimiyet ve Çocuk Bayramı olarak, 6 ile 12 yaş grubuna yöneltilmiş ve bu yaş grubuna, rejimin temel düpüncesinin yerleştirmesi amaçlanmıyptır. 19 Mayıs Gençlik ve Spor bayramı ile ise, 12-18 yaş grubuna rejimin temel değerlerinin verilmesini hedeflemiş ve siyasal sosyalizasyon olayı sürdürölmek istenmiştir. Cumhuriyet Bayramı olan 29 Ekim ile ise, toplumun bütün yaş grupları hedeflenmiş olup, bu

bayram sanki cumhuriyetin temel prensiplerinin toplumda yerleşmesini ve yaygınlaşmasını amaçlar gibi gözükmetedir. 30 Ağustos ve 10 Kasım ise sanki devlet ideolojisinin yerleştirilmesinde kullanılan extra törensel eylemler gibi bir imaj vermektedir. Bu açıdan bakıldığında devlet törenleri, siyasal sembolizm ve resmi ideolojinin yerleştirilmesi açısından bir boşluğa yer bırakmamıştır. Fakat bu törenler bir tekrar özelliği taşıyor gibidirler. Bu tekrarlanma özelliği şiirlerde, mesajlarda ve gazete yorumlarında kendisini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu törenler arasında kesin sınırlar çizilmemiştir. Törenlerin, genel olarak Atatürkçülük, Cumhuriyetçilik gibi yeni rejimin idealleştirilmesi ve değerlerinin canlı tutulması yönünde odaklandıkları söylenebilir.

6. 4. Dinî Bayramlar ve Kandiller

1980'ler döneminde, bütün siyasi parti liderleri bayram mesajı yayınlamaya başlamışlardır. 1950 sonrası, çok partili siyasî hayata geçişle birlikte ve takip eden yıllarda, siyasîlerin bayram mesajı yayınlamaları bir gelenek haline gelmiştir.

Her üç örneklem gazetesi de bayramlara dikkat çekmişlerdir. Cumhuriyet: “Mutlu bir bayram. Ümit ederiz ki bu bayram Türkiye’ye birlik, barış ve mutluluk getirir” (Cumhuriyet, 12 Ağustos 1980) ifadesini kullanır. Milliyet ‘bayramınızı kutlarız’ başlığının kullanırken, Milli Gazete “Milletimizin ve İslam aleminin mübarek ramazan bayramınızı kutlarız” (Milli Gazete, 12 Ağustos 1980) tarzında bayramı haber konusu eder. Gazetelerin kullandıkları dile bakıldığında bir farklılık olduğu gözlemlenmektedir. Cumhuriyet’in bayram başlığı laik bir yaklaşımı, Milliyet’in ifadesi ise milli bir bakış açısını yansıtmaktadır. Milli Gazete’nin ifadesi ise hem millî, hem de İslamın evrensel boyutunu yansıtan ve sembolize eden bir düşünceyi vurgulamaktadır.

Liderlerin bayram mesajlarına gelince, Kemalist sol’da Cumhuriyet Halk Partisi lideri Bülent Ecevit milletin bayramını kutladıktan sonra şu görüşleri

mesajında dile getirir. “Bugün bazı karanlık güçler, Sevr Anlaşmasını (10 Ağustos 1920’de imzalanan) yeniden yürürlüğe koymak istiyorlar ve ülkemiz gözlerimiz önünde yeniden bölünmek isteniyor” (Milliyet, 12 Ağustos 1980). Liberal saadeta ise, dönemin başbakanı ve Adalet Partisi lideri Süleyman Demirel bayram mesajında “Partiler ne olursa olsun Türkiye Cumhuriyeti, Türk milletinin bütünlüğü ve onun yurdu sonsuza dek varolacaktır. Türk milletinin millî ve manevî değerleri, onun yüksek kültür ve medeniyeti bizim temel amaçlarımızdır. Devlet otoritesi gerçek demokrasiyi gerçekleştirmek için yeniden tam anlamıyla hayata geçirilecektir” (Milliyet, 12 Ağustos 1980) görüşlerini dile getirir. İslamcı kanatta ise, Millî Selamet Partisi lideri, Necmettin Erbakan, İslamî bir dil kullanarak mesajını şöyle ifade eder:

Bir mübarek bayrama daha erindiğimiz için Allah’a hamd ediyoruz. Aziz milletimizin ve İslam aleminin bayramını teprik eder, bu bayramın bize ve İslam dünyasına mutluluk getirmesini dilerim. Bugün, milletimiz ve İslam dünyası büyük problemlerle karşı karşıya bulunmaktadır. Ülkemizdeki anarşi ve terör, hükümetin iflas etmiş ekonomi politikaları milletimizi ezmektedir. Eğer bugün çocuklarımıza yüce dinimizin prensipleri olan barış, kardeşlik ve insana verdiği değerleri öğretmiş olsaydık, bu günkü anarşiyi yaşamayacaktık. Bu genç nesil, iç ve dış güçlerin birer oyuncakı olmayacaktır (Milli Gazete, 12 Ağustos 1980).

Liderlerin bayram mesajlarının siyasal içeriklerle dolu olduğunu görmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında bayram mesajlarının dahi, daha çok siyasal amaçlara yönelik olduğu söylenebilir.

1950 sonrası yaygınlık kazanan bayram mesajı verme geleneği Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından da sürdürülmüştür. Diyanet İşleri Başkanı, 1980’deki Ramazan bayramı mesajında, toplumun İslamî değerlerinden uzaklaşmasının doğuracağı tehlikelerden bahsederek, barış için İslamî değerlerin zorunlu olduğu yönünde görüş ifade eder. “İslam’da bütün müslümanlar kardeştir. İslam’ın prensipleri barış ve kardeşlik tesis edecek güçtedir” (Milliyet, 12 Ağustos 1980). Bu dönemde Türkiye Radyo ve Televizyon kurumu da, Ramazan ayı ve dini bayramlar ile ilgili olarak, 1950 sonrası başlatıldığı programlarının

sürdüremiştir. Bu programlar, daha çok devletin otoritesini güçlendirici bir içerikte hazırlanmış ve İslamın daha çok moral prensipleri ön plana çıkarılmış ve vurgulanmıştır.

Milli Gazete'nin bayramlardaki yayın politikasında, İslamın evrensel ve kardeşlik boyutları üzerinde yoğunlaşan bir politika izlediği gözlenmektedir. Örneğin Milli Gazete, 'Bayram ve Esaret' başlıklı bir yazıda, İslam dünyasındaki İslami olmayan hükümet ve yönetimlere açık bir eleştiri yönelir.

İslam toplumları, İslami olmayan sistemleri, İslamla uyumlu bir hale getirmediği gerçek bayramlara ulaşamayacaktır. Afganistan kanıyor. Suriye ve Mısır'da müslümanlar diktator rejimlerin elinde kanıyor. Bir çok İslam ülkesinde insanlar yalnız ve emperyalist sistemlerin elinde acı çekiyor. İşte ümit ederiz ki bu bayram bu emperyalist sistemlerden kurtulmaya vesile olur (Milli Gazete, 12 Ağustos 1980).

İslamcı bir eğitim taşıyan bu yorum, her ne kadar İslam dünyasındaki İslami olmayan rejimlere bir eleştiri olarak görülse de, aynı zamanda bu dolaylı olarak Türkiye'de uygulanan laiklik ilkesine yöneltilmiş bir eleştiri olarak da görülebilir.

Eski sembollerin yeniden canlanmasına bu dönemde yeniden tanık olunmuştur. İslamcılarının Ayasofya'nın bir müze olarak kalmasını, ülkenin geçmişine ve tarihine bir hakaret olarak görmeleri ve onun tekrar camiye çevrilmesi yönündeki baskıları, dönemin liberal hükümetini zorlamıştır. Hükümet kısmen de olsa Ayasofya müzesinin bir bölümünü yeniden ibadete açmıştır. Bu olay sol ve Kemalist gruplar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Cumhuriyet gazetesi Ayasofya'nın bir kısmının ibadete açılmasını şu şekilde değerlendirir: "Bu olay Atatürk ilke ve inkılaplarına aykırıdır. Açıkçası devletin bakanı Atatürk ilkelerini çiğnemektedir. Ayasofya camii Atatürk'ün emriyle 1934'de ve 2/ 1589 sayılı kanunla müzeye çevrilmiştir. Onun zamanında hiç kimse her hangi bir binanın camiye çevrilmesine cesaret edemezdi. Bu yapılan laiklik ilkesini çiğnemektir. Hükümetin bu davranışı bir gericiliktir" (Cumhuriyet, 15 Temmuz

1980). Bu olay aslında toplumda kök salmış eski sembollerin yok edilmesinin ne kadar zor olduğunu ortaya koyar. Bir başka ifadeyle yasaklama ve kanun gücüyle sembollerin kontrol altında tutulmaya çalışılmasının zorluğuna işaret etmektedir.

1980'lerin ortasında Kemalizmin güç kaybına uğraması ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü, Türk devletinin de ideolojik yapısının aydınlar tarafından sorgulanmaya başlamasına neden olmuştur. Bu olay, siyasal sembolizm konusuna yeni bir boyut getirmiştir. Örneğin, günlük Zaman gazetesinde yayınlanan bir makalede şu görüşler dile getirilmiştir:

Dinin önemli bir faktör olarak tekrar ön plana çıktığı bir gerçektir. Özellikle din bir koruyucu hemsidir. Bugün Rusya'da kiliseler yeniden insan akışına uğramaktadır. İslam dünyasında da bir lidere ihtiyaç vardır ve bu liderliği en iyi sağlayacak olan Türk milletidir. Osmanlı soyundan gelen bir kişi bu liderlik için seçilmeli ve Türk devleti Osmanlı saraylarından birisini bu geleceğin dini liderine tahsis etmelidir (Zaman, 29 Temmuz 1992).

Hilafet kurumunun ilga edilipinin üzerinden uzun bir dönem geçmesine rağmen, bu kurumun hafızalarda canlılığını koruduğu görülmüş ve Ortadoğu'da milliyetçiliğin doğurduğu bölünmüşlüğe karşı bir alternatif kurum olarak yeniden gündeme gelmeye başlamıştır. Komünizmin bir sistem olarak devlet bazında çöküşü, baskıcı laik politikalar, adil olmayan gelir dağılımı gibi sorunlar, İslamcıların alternatif arayışlara zorlanmış ve sembolik açıdan önemli olan kurumların yeniden inşa edilmesini gündeme getirmiştir.

1980 yılının kurban bayramı askeri rejim dönemine tekabül etmiş ve bu rejim altında kutlanmıştır. Her üç örneklem gazetesi de bayrama değinmiştir. Gazeteler başbakan Bülend Ulusu'nun bayram mesajına geniş ölçüde yer vermiştir.

Mutluluk ve barýþ dolu günlere eriþme noktasýna doðru gidiyoruz. Hükümet olarak bu yönde çalyþýyoruz. 1980’de devlet büyük bir tehlike içindeydi. Bu tehlikeyi önlemekle görevli Türk Silahlý Kuvvetleri yönetime el koydu. Bu yeni hükümetin görevi barýþý getirmek ve güvenliði saðlamaktýr. Toplum olarak birbirimizin dini inanç ve deðerlerine toleranslý olalm. Farklýlýklar bizi kavga etmeye götürmemelidir. Bütün kötülükleri ve düþmanlýklary bayram günlerinde unutmalýyýz. Bu ümit ve düþünce içerisinde tüm vatandaşlarýmýn bayramýný kutlar hepsine sevgi ve saygýlarýmý sunarým (Milliyet, 19 Ekim 1980).

Bölge sýkýyönetim komutanlýklary dahi bayram mesajlary yayýnlanmýþlardýr. Cumhuriyet gazetesinin mesajýný yayýnladýðý bir bölge komutaný, mesajýnda þunlary söylemiþtir: “Milli birlik ve bütünlüðümüze karþý bir tehditle karþý karþýyayýz. Bu sebeple, bu dönemde milli bütünlüde her zamankinden daha çok muhtacyz. Bayramlaryn milli bütünlüdü ve kardeþliði tesis etmede önemi büyüktür. Bu açıdan bölge insanýnýn bayramýný kutlar, geçmiþteki düþmanlýklaryn unutulmasýný ümit ederim”(Cumhuriyet, 19 Ekim 1980).

Generallerin bayramlary millî bütünlüdü tesis ve geliþtirmek için önemli bulduklary tarzýndaki sözleri önemlidir. Fakat bu onlaryn politikalarýný yansýtmaz ve daha çok meslekleriyle ilgilidir. Çünkü askeri eylemlerin baþarýsý yüksek morale dayalýdýr. Bu açıdan generaller bayramlary kolektif eylemi güçlendirici yönde kullanýlmýþlardýr. Ayrýca, mesajlardaki barýþ ve huzur dolu günlerin yakýn olduðu yönündeki söylemler, halkýn desteðini alma ve sürdürme yönünde gösterilen bir çabadýr ki bu ayný zamanda iktidarýn otoritesini kuvvetlendirme ve meþrulaþma çabasýdýr.

Nasýl ki devrim döneminde 29 Ekim 1933’de uçaklardan broþür kaðýtlar daðýtýlmýþsa, bu dönemde de özellikle yurdumuzun doðu ve güneydoðu anadolu bölgelerinde hükümet otoritesine olan saygý ve baðlýlýðý artýrmak için, yöneticilere itaat edilmesini içeren ayet ve hadisleri içeren broþürler uçak ve helikopterlerden halka daðýtýlmýþtýr. Bu, askeri elitin iktidary meþrulaþmak için ayrýca dînî meþrulaþtýrýma da baþ vurduðunu açık bir biçimde ortaya

koyar. Dinin toplumsal açıdan önemini bilen askeri elit, dinin bu gücünden faydalanmak istemiştir. Dönemin lideri Kenan Evren konuşmalarında dini retorik kullanmış ve kamuoyuna sık sık babasının ve dedesinin hoca olduğunu deklare etmiştir. Bu konuşmalarında ayet ve hadisleri kullanmaktan da çekinmemiştir. Bu dönemde askeri elitin zorunlu din derslerini eğitim programlarına yerleştirmesi, darbeye toplumsal bir temel kazandırma ve böylece iktidarını meşrulaştırma amacına yönelik olabilir.

1980 döneminde de kandillerin halk düzeyindeki kutlamaları sürmüştür. Kandiller, en çok Millî Gazete tarafından haber konusu yapılmıştır. 1980'nin Kadir gecesini; “Bugün Hicri onbeşinci asrın ilk Kadir gecesini ve bütün müslümanlara hayırlı olsun” başlığıyla vermiştir. Ayrıca, “Bu mübarek kutsal gecede bütün müslümanlar İslam dünyasının emperyalizmden kurtulması için dua etmelidir” (Millî Gazete, 7 Ağustos 1980) mesajını verir. Bir başka kandil günü olan Beraat için ise, Millî Gazete şu yorumu yapar: “Bu gün bütün camilerin dolması bekleniyor. Bütün müslümanlar batıl sistemlerin her türünden kurtulması ve İslam dünyasının birliği için dua etmelidir” (Millî Gazete, 27 Haziran 1980).

Bu dönemde Türk Televizyonu kandil kutlamalarını, İstanbul ve Ankara gibi büyük camilerden canlı olarak yayınlamaya başlamıştır. Fakat 1980 yılının Regaip kandili kutlamasında, özellikle kutlama töreninin dua bölümünde karışıklıklar çıkmıştır. “İstanbul Fatih camisinde, imam Türk milleti ve devletin kurucusu olan Mustafa Kemal için dua etti. Bunu işiten bazı kişiler imamı protesto etti ve Atatürk'ün ismini aşağıladı. Devlet televizyonu canlı yayın programını kesti. Kameramanlar Atatürk'e hakaret edenleri filme almaya çalıştılar. Polis camiye girdi ve cemaat polis epliğinde evlerine dağıldı” (Milliyet, 17 Mayıs 1980). Aslında, törenlerin toplumu bütünleştirme ve toplumsal bilinci ifade etmesi gerekirken (Durkheimci sosyolojide olduğu gibi), bu olayda tören bir çatışmaya ve gerginliğe dönüşmüş ve devletin bir güç gösterisi haline gelmiştir. Bu olay, aslında törenlerin yapısına müdahale edildiğinde veya zamanlamasının iyi yapılmadığı durumlarda çatışmalara neden olabileceğinin bir ipareti olarak

da algılanabilir. Meydana gelen olay, Cumhuriyet gazetesi tarafından geniş bir biçimde haber ve yorum konusu yapılmıştır. “Kandil gecesi Atatürk’e yapılan hakaret, İstanbul savcısı tarafından soruşturulmaktadır. Atatürk’e hakaret edenlerin cezası bir buçuk ile beş buçuk yıl arasındadır ve eğer bu suç toplu olarak işlenirse cezası iki katına kadar çıkabilir” (Cumhuriyet, 17 Mayıs 1980).

Bu olaya en sert tepki, dönemin General kurmay başkanı Kenan Evren tarafından gösterilmiştir. “Bazı fırsatçılar demokratik havadan faydalanarak Atatürk’e ve devrimlerine hakaret etme girişimi göstermişlerdir. Onlar bilmelidir ki Türk Silahlı Kuvvetleri onların dillerini ezecek güçtedir ve ezmeye de hazırdır”(Milliyet, 17 Mayıs 1980). Dönemin başbakanı Demirel, olaya böyle yaklaşır; “Böyle kutsal bir gecede ahlaksız bir harekete şimdiye kadar tanık olmamıştık. Fakat sakin olmalıyız. Bu olay belki de önceden hazırlanmış bir plan olup, mübarek gecede inanan insanların suçlamak isteyenler olabilir. Sakin olalım ve kişisel olarak olayın bütün yönleriyle soruşturulmasını emrettim” (Milliyet, 17 Mayıs 1980). İslamcı kanatta ise, Milli Selamet Partisi lideri olayı bir komplo olarak görür. “Geçen akşamki olay, müslümanları suçlamak için hazırlanmış iyi bir tezgahdır. Her şeyden önce dini bir törende devlete dua edilmesi yönünde bir zorlama olamaz. Bu zorlama nedeniyle olaylar çıkmış olabilir. Fakat biz olayın tamamen bir komplo olduğuna inanıyoruz” (Milli Gazete, 17 Mayıs 1980).

Bu olay Kemalist sol tarafından, liberallere ve İslamcılara karşı önemli bir saldırı aracına dönüştürülür. Cumhuriyetin baş yazarı Uğur Mumcu olaya böyle yaklaşır;

Kandil gecesinde Atatürk’e yapılan hakaret gericilik zincirinden sadece bir halkadır. İlk halkasını Adnan Menderes başlatmıştır. Gericilerin sakalını tarayarak ezanı yeniden 1950’de Arapça’ya çevirdi. Devlete sağ kesimden bir zarar gelmeyeceğini ilk defa ifade eden o oldu ve milletin dini duygularını siyasi emeller yolunda sömürdü. Gericiliğin ikinci halkası ise Süleyman Demirel’dir. Atatürk milliyetçiliği yerine Türk milliyetçiliğini icat etmiştir. Her iki lider ve

onların ideolojileri; toplumun dini duygularını, siyasî emeller uğruna alet etme ağıyından benzerlik arzeder. Türk milletinin doğal kaynaklarını uluslararası firmalara ve emperyalistlere perkeğ çekenler nasıl Atatürk'ü olur? Laik Türkiye'de zorunlu olarak Ýslam dinini okutanlar nasıl Atatürk'ü olur? Sayın Demirel, yuvarlak þapka giymekle Atatürkü olduğunu iddia etme. Senin yuvarlak þapkan aslında gericiliğin ana halkalarından birisidir. Sizler Atatürkü değil, onun sömürücülerisiniz (Cumhuriyet, 19 Mayıs 1980).

Bu olayla birlikte devlet televizyonu kandilleri canlı yayın programından çykarmıþtır. Bununla devlet, kendi aleyhine oluþacak protestoları ve onların mesajlarının topluma iletilmesini önlemeyi amaçlamıþtır. Fakat son zamanlarda basın, özellikle liberal düþünceye yakın olanlar, kandil günlerini haber yapmaya başlamıþlardır. Örneğin 1992 yılında, kadir gecesiyle ilgili olarak Milliyet þu yorumu yapar; "Bu gece önemli gecelerden biridir. Camilerde Kur'an ve mevlitler okunacaktır. Bin aydan daha hayırlı olan bu gecede Kur'an-ı Kerim indirilmeye başlandı. Bu gece inananlar sabaha kadar dua ederek bađıþ dileyecekler" (Milliyet, 31 Mart 1992).

Liberallerin Ýslamî değerlere olan yaklaşımlarında meydana gelen değişmelerde þüphesiz Refah Partisi'nin 1992 yılında İstanbul'da yapılan kısmî yerel seçimlerdeki başarısının önemli olduğu söylenebilir. Liberaller toplumla olan bağı pekiştirmek, dini grupların siyasal desteğini yeniden alabilmek ve Refah Partisi'nin de yükselen grafiğini dengelemek ve durdurmak için, kandil kutlamalarına ağırlık vermeye başlamıþlardır. Örneđin, son zamanlarda, Liberal kanadın lideri olan Tansu Çiller, bir siyasi figür olarak ilk defa peygamberimizin kutlu doğum haftası toplantısına katılarak þu konuşmayı yapar.

Bizler için bir model olan Peygamber'in doğum günü münasebetiyle aranızda olmaktan büyük gurur duyuyorum. Allah ve Peygamber sevgisi bizim milletimizin en önemli özelliğidir. Bu özelliği biz, asırlarca Allah'ın kitabına bağlı kalarak ve Onun peygamberini örnek alarak göstermiþizdir. Milletimiz, Ýslamı kabul edipinden bu yana bu ilahi mesajı kültürel ahlakı ve entellektüel bir değer olarak bağırına

basılmıştır. Bu peygamber sevgisi gelecek nesillere taşınmalıdır ve bu bizim kutsal görevimizdir. Hz. Muhammed iki cihan güneşidir ve biz onu sever ve saygı duyarız. Ve ne mutlu kalbi Kur'an aşkıyla dolu olanlara (Zaman, 31 Ağustos 1993).

Hatta, sayın iller'in Ekim 1996'da bir finans kurumunun açılıřı sýrasýnda söylediđi 'siyaset dinin hizmetinde' ifadesi sembolizmin hangi yöne dođru kaydýđýnı göstermektedir. Bu tür mesaj ve ifadeler, aslında ülkemizde siyasi söylemlerin gittikçe Ýslami bir zemine dođru kaydýđýnın da bir iřareti olarak algılanabilir.

Sonuç bölümüne geçmeden önce bazı noktaları ve deđiřiklikleri özetlemekte yarar vardır. Ülkenin bir Cumhuriyet olduđunun ilanýndan sonra devrimciler kendi sembol ve törenlerini icat etmeye bařlamıřlardır. Üç önemli milli bayram icat edilmiřtir ki bunlar ülkemizin yakın tarihinden ve bu tarihte rol oynayan iktidar elitinin bařarılarından seçilmiřtir. 23 Nisan, 30 Ađustos ve 29 Ekim dönemin ilk icat edilen üç bayramı olup, yeni elitin iktidarýnın meprulařmasýnda önemli unsur olarak kullanılmıřlardır. Bunlar aynı zamanda eski sistem ve onun deđerlerine karřı da bir silah olarak kullanılmıřlardır. Bu kutlamalarda eski sistemin deđerlerinin kaldýrýlması ve bunların yeni sistemin deđerleri ile deđiřtirilmesi mücadelesi verilmiřtir. Yeni rejim, Rus devriminde olduđu gibi, yeni deđerler sistemini bu törenler vasýtasıyla hayata hakim kılmak istemiřtir. Dini günler için kullanılan bayram kelimesinin bu törenlere verilmesi, belki de yeni iktidarın veya rejimin kendi gücünü (iktidarını) kutsallařtırma çabası olarak da görülebilir. Bu uygulama ile devrimciler, eski düzenin sembolik öneme haiz olan, önemli sembollerinin ve deđerlerinin etkisini azaltarak, iktidarlarına gelecek tehditlere bir set çekmek istemiř olabilirler.

Milli bayramların her biri yeni rejimin siyasal ideolojisinin farklı boyutlarını sembolize etmiştir. 23 Nisan Milli Hakimiyet ve Çocuk bayramı olarak genelde monarşik iradenin yerine 'milli irade' fikrini sembolize etmiştir. Siyasal ideoloji açısından, 23 Nisan törenleri 'ümmeť' fikri yerine ve üstüne 'millet' (nation) fikrini yerleştirmek istemiştir. Bu bayramın çocuklara armağan edilipi ise yeni

yetipen neslin, yeni rejimin ruhu ile yetiptirilerek, gelecekte tekrar yeniden oluþturulma ihtimali olabilecek monarþizme giden yollarý kapamayý hedeflemiþtir. Bu aþýdan 23 Nisan törenleri, yeni sistemin ideolojisi doðrultusunda, yeni bir siyasal algýlama (political perception) oluþturmaya ynelmiþtir denilebilir.

Cumhuriyet bayramý olarak kutlanan 29 Ekim ise, Cumhuriyetçiliðin Sultanlýk zerine stnlðn önemle vurgular. Sultanlýk idaresine karþý, yeni rejimin idaresi olan Cumhuriyeti sembolize eder. Ve bu doðrultuda bu törenlerin de yeni yöneticilerin etrafýnda siyasal bir baðlýlýk (political identification) oluþturma yolunda kullanýldýðý iddia edilebilir. Belki de bu, Osmanlý cuma selamlýðý töreninin yerine icat edilmiþtir.

30 Aðustos ise, yeni siyasi elitin baþarýsýný sembolize eder. Bir baþka ifade ile 30 Aðustos, dþmaný yenen elitin, yönetimde olmasýnýn onaylanmasý amacýna yöneliktir. 30 Aðustos'un bütün zaferlere bedel olduðu tarzýndaki ifadeler, yeni rejime destek arayýþýnýn bir ifadesidir. Bu aþýdan 30 Aðustos'un, devrimci elitin siyasal stnlðnn geerliliðinin temellendirilmesinde bir alt yapý görevi stlendiði de söylenebilir.

19 Mayýs ve 10 Kasým törenleri ise birbiriyle çok yakýndan iliþkilidir. 19 Mayýs ile Atatürk'ün kiþiliði sembolize edilirken, 10 Kasým ile bu kiþiliðin lmszlyð sembolize edilmiþtir. Bu, yaþayan ile l arasýnda oluþturulan canlý iliþkiyi sembolize eder. Atatürk'ün kabri, onun l vucudu ile yaþayan takipçileri arasýndaki iliþkiyi canlý tutmanýn bir sembolü gibidir. Atatürk'ün anýt kabri, Kemalistler tarafýndan milli bir ziyaretgah, bir sýðýnak ve tavaf yeri haline getirilmiþtir. Özellikle Refah Parti'sinin 1992 Ýstanbul seçimlerinde baþarýlý performansý, Kemalist aydýnlarý rktmþ ve seçimden hemen sonra bu aydýnlar Anýtkabir'e yürüyerek laikliði korumaya kararlý olduklarýný ifade etmiþlerdir.

6. 5. Gerilim ve Arayýþ Dönemi ve Kiþilik Kültü

Üçüncü bölümde ifade edildiği üzere, Atatürk milliyetçiliği bu dönemdeki askeri rejimin ilham kaynağı haline gelmişti. İlham kaynağı olan bu kişilik kültürü, askeri iktidar eliti tarafından nasıl kullanıldı? Bir meprulaştırma aracı olarak kişilik kültürü bu dönemde de kullanıldı mı? İşte bunların cevabını yine iktidar elitinin mesajlarına ve uygulamaları politikalara kısaca bakarak bulmaya çalışacağız.

Türk Silahlı Kuvvetleri millet adına iktidara el koyduğu günden beri, bu millete faydalı olmak için Atatürk'ün yolunda çalışmaktadır. Atatürk'ün ifade ettiği 'ne mutlu Türküm diyene' söylemi dahilinde bu millet çalışacaktır. İnanıyorum ki her Türk Atatürkçülüğü bir bayrak yaparak, Atatürk tarafından belirlenen yüksek medeniyet seviyesine ulaşacaktır (Milliyet, 29 Ekim 1980).

Kenan Evren'in 10 Kasım mesajı da aynı şekilde kültürel ifadeleri içerir.

Türk milleti için Atatürk bir idealdir. Bu inançla ve Atatürk'ün önderliği altında Türk Silahlı Kuvvetleri milletin hizmetine devam edecektir. Ey Kutsal Atatürk, biz senin ne saadındayız ne de solunda fakat kırkbeş milyonluk tek bir millet olarak senin yolundayız. Bu büyük millet, gençlik, ve kahraman ordu her zaman seninle birlikte ve senin içinde olacaktır (Cumhuriyet, 10 Kasım 1980).

General Evren'in yukarıdaki iki mesajı da, askeri rejimin Atatürk kişilik kültürüne oldukça bağlı ve bağlı olduğunu gösterir. İfadelere bakıldığında, kişilik kültürü yarı-dini bir atmosfer ve mitolojik bir tarzda varlığını sürdürür bir nitelik taşımaktadır. İktidara el konulmasının nedenlerinin, Atatürk cumhuriyetinin ve prensiplerinin tehlikede olmasının gösterilmesi, yeni iktidarın gücünü rasyonelleştirme ve ona hukukî bir mepruluk kazandırma girişimi olarak görülebilir. Bunda ise en önemli vurgu, daha çok Atatürk'ün kişilik kültürü üzerinde yoğunlaştırılmıştır. Evren'in 10 Kasım 1980 yılındaki anma töreninde 'bir dakikalık saygı duruşu' yerine 'beş dakikalık bir saygı duruşu', aslında yeni elitin kendilerinin Atatürk'ün tek ve gerçek mirasçısı olduğu yönünde bir onaylatma ve sembolik bir güç gösterimi olarak sayılabilir. Çünkü, bu dönemde sembolizmin günlük kullanımını kendisini toplumsal hayatta açık bir

biçimde göstermeye başlamıştır ve bu doğrultuda okullar, sokaklar, caddeler yeniden isimlendirilmiştir.

Dönemin Başbakanı, Bülend Ulusu'nun açıklamalarında da kişilik kültürünün kullanımına söz konusudur. "Atatürk bizim geleceğimiz ve yapacağımızın temel ögesidir. Hatıramızda sonsuza denk yapacağız ve Türkiye'yi onun ilkeleri doğrultusunda kalkındırmaya devam edeceğiz" (Cumhuriyet, 10 Kasım 1980). Bu tür beyanlar, hükümet politikalarının kişilik kültürü yoluyla onaylanması ve kişilik kültürünün bir mevrulama aracı olarak kullanımının bir göstergesi olarak algılanabilir. Hatta bu dönemde Kenan Evren, Atatürk tipi traş ve Atatürk tarzı baston taşıyarak kendi iktidarını mevrulama ve güçlendirmek istemiştir. Bu bir taklit olup, bununla askeri elit Atatürk ile bağ oluşturmak istemiştir. Generaller kendi güçlerinin farkındaydılar ve Atatürk'e saygı ve bağlılık çerçevesinde güçlerini sınırlamışlardır. Çünkü gücü sınırlayan ve yetkileri belirleyen hukuk (anayasa) askere alınmıştır. Asker mutlak itaat ister, ama ortada itaat edilecek ne anayasa ne de anayasal bir yönetici vardır. Dolayısıyla, Atatürk ve Atatürkçülük, itaat edilecek en yüksek obje ve değerler olarak belirlenmiştir. Bununla ise askeri elit, kendi otokratik yönetimlerine gelecek tehdit ve eleştirilere 'mirasımıza sahip çıkmalı ve itaat etmeliyiz' prensibiyle sınırlama getirmeyi amaçlamış olabilirler.

Sonuç olarak, askeri rejimin Atatürk'ün kişilik kültürüne mevrulama açısından çok önemli kaldığı söylenebilir. Bu açıdan askeri rejim, Atatürk'ün kişilik kültürü ile iktidarı arasında güçlü bir ilişki oluşturarak yasal ve mevzu olmayan iktidarını yasal ve mevzu kılma mücadelesi vermiştir.

Öyle görülüyor ki devrimciler, kişilik kültürünü oluşturarak bu kültürü kendi avantajları doğrultusunda kullanmış olabilirler. Fakat Atatürk'ün kutsal bir obje haline transfer edilip bütünleştirici olmaktan ziyade parçalayıcı bir rol de oynamış olabilir. Çünkü İslami bir kültür her şeyden önce insanın kutsallaştırılmasını ve insana ilahî özellikler atfedilmesini kabullenmez. Belki de Atatürk'e izafe edilen ilahî varlık türü sıfatlar, dine bir tür hakaret kabul

edilerek, insanların rejimle uzlaşmaz bir tavır geliştirmesine neden olmuştur. Veya rejim ve onun değerlerine karşı uzak durma gibi bir durum da oluşturmuş olabilir. Anadolu'da uzun süre ailelerin çocuklarını yüksek okula veya köy enstitülerine göndermemelerinin temelinde bu faktör belki de önemli olmuştur. Çünkü eskiden halkın hafızasına yerleşen 'çocuğunu okutup da dinsiz mi edeceksin' deyişinin altında, bu faktörler de etkin rol oynamış olabilir. Bu bağlamda, kişilik kültürü yoluyla bütünleşmeyi hedefleyenlerin beklentilerinin negatif bir yönde sonuçlanmış olduğu da söylenebilir. Devrimciler tarafından inşa edilen bu tür bir kişilik kültürü gerçekten bütünleştirici olsaydı, Cumhuriyet rejimi, bir çok ayaklanma, anarşi ve askeri darbeleri yaparmıydı acaba? Buradan, kişilik kültürünün yapısının önemli olduğu sonucu çıkarılabilir. Bir başka ifadeyle, kişilik kültürü tek başına bütünleşmeyi ve sosyal barıştırmayı sağlayamaz veya onu devam ettiremez. Çünkü kişilik kültürü genel olarak potansiyel içerikten yoksundur. Sosyal ve siyasal sorunlar açık bir biçimde tartışılmadıkça ve de toplumun ihtiyaçları tatmin edilmeden sosyal bütünleşmeyi gerçekleştirebilmek mümkün değildir.

Lenin veya Stalin'in kişilik kültürünün bir meşrulaşma modu olarak kullanılması, komünist sistemin çöküşünü önleyememiştir. Bu anlamda, her ne kadar siyasal elitler 'kişilik kültürünü' bir meşrulaştırma ve bütünleştirme unsuru olarak kullanmaya devam etseler de, 1994 ve 1995 seçimlerindeki gelişmeler, bunun artık etkin bir güç olmadığı yönünde bir kanaat vermektedir. Atatürk kültürü, aynı zamanda batıya yönelmiş, laik, ulusçu bir Türkiye'yi sembolize eder.

Hatırlanacağı gibi devrimciler Türkiye'nin kalkınmasının batı tarzında bir yapılanmadan geçtiğini iddia etmişler ve İslamî geçmiş ile bağlarının kesilmesine karar vermişlerdi. Fakat batı edimimli bu laik sembolizm anlayışına İslamcılar tepki göstererek, Türkiye'nin batıyı taklidini bir aşılanma ve kültürel intihar olarak algılamışlardır. İslamcılar Türkiye'ye biçilen batılı fikirler ve modeller ile ülkenin kalkınmayacağı ve kalkınmanın ancak, Türkiye'nin kendi öz kültürel değerlerine dönerek ve onu kavrayarak gerçekleştireceğini iddia etmişlerdir. Laik eğitimi ve kimliği, meteryalist ve saldırgan olarak tanımlayan

Ýslameýýlar, Ýslami deđerlerin hem bütönlöptirici hem de yapýýý rol oynayacađýný savunmuýlardýr ki bütöñ bu görüýler Milli Gazete ve Millî Selamet Partisi lideri Necmettin Erbakan'ýn mesajlarýnda belirginleþmiþ ve yansýtýlmýþtır. Türkiye'nin Ýslami költür ve prensipler çerçevesinde kalkýnma modeli oluþturmasý da Ýslameýýlarýn siyasi görüýleri arasýnda yer almýþtır. Son geliþmelerin ýþýđý altýnda, Türkiye'de Ýslam'ýn politik hayatta ve cemiyet üzerindeki etkisinin gittikçe kendisini hissettirmeye baýladýđý söylenebilir.

Kiþilik költü ile ilgili olarak kýsa bir deđerlendirme daha yapacak olursak, költün bir meþruluk aracy olarak kullanýmýnýn daha çok demokratik yapılarýn ve eđilimlerin geliþmediði baskýýý rejimlerde görüldüđü söylenebilir. Bir baþka ifade ile kiþilik költü, sosyal geliþmenin neticesinde oluþmayan siyasi yapılarda sýkça rastlanýlan ve gözlemlenen bir olgudur. Kiþilik költüne bađýmlý ve dayaly bu tür siyasi yapı ve onun iktidar elitleri, költ yoluyla hem iktidary meþrulaþtırma, hem de sisteme uygun sosyal deđiþmeyi gerçekteþtirme eđilimi gösterirler. Bu mekanizma ile ise, sađlýkly ve istikrarly bir sosyal ve siyasal yapı oluþturmak oldukça zordur.

Ülkemizde hükümetler finansal baþarılarýndan çok, milliyetçi ve laik sembollerin manipülasyonu ile meþrulaþma çabalarýný sürdürmüþlerdir. Ýktidar elitinin mesajlarý ideolojik milliyetçilikten ilham almýþtır. Bunlar etkileyicidirler; ancak pratik deđillerdir. Somut objelerden ve stratejilerden yoksun politikalar temelsiz bir yapı gibidirler. Bir baþka ifadeyle, kolektif bilinç yaratmada törenler, gösteriler, sloganlar önemlidir ancak bunlarýn somut proje ve nesnelere de desteklenmesi gerekmektedir.

Siyasi gücü elinde bulunduranlar, bu tür törenleri toplumsal dayanýþma ve konsensus oluþturma yerine, kendi iktidar çýkarlarýný koruma yönünde kullanmaya baþlamýþlardır. Bunlardan dolayý bu tür tören ve semboller halk ve toplum bazýnda beklenen ilgiyi görmemeye baþlamýþlardır. Son zamanlarda iktidarlardan tarafýndan organize edilen bir çok törenler, kendilerinden beklenen

heyecaný halk nezdinde uyandýramamaya baþlamýþtýr. Bunun en güzel örneði, 1994 yýlýnýn Mart ayında hükümetin düzenlediði “olaðanüstü Atatürk haftasý”nda gözlemlenmiþtir. Atatürk haftasý dýþýnda, “olaðanüstü Atatürk haftasý” ilan edilmiþ ve bu hafta içinde Ýstanbul’da “Atatürk’e saygý mitingi” organize edilmiþtir. Dönemin bapbakaný Tansu Çiller tüm Ýstanbul halkýný, yediden yetmiþe bu mitinge katýlmaya çaðýrmýþtýr. Taksim Cumhuriyet meydanýnda yapýlan bu miting, devletin Radyo ve televizyonu tarafýndan haber konusu edilmiþ ve yayýnlanmýþtýr. Dönemin resmi yayýn organlarý, bu mitinge yüz binlerce insanýn katýldýðýný ifade etmiþtir. Fakat baðýmsýz gözlemcilere göre:

Halktan insanlarýn bu mitinge katýlým sayýsý çok az olmuþtur. Kalabalýk daha çok öðrenci ve öðretmenlerden olmuþtur. O gün Ýstanbul’daki okullar tatil edilerek, öðrenci ve öðretmenlerin bu mitinge katýlmalarý saðlanmýþtýr. Polislerin de bu mitinge katýlmalarý istenmiþtir. Bu þartlar altýnda yaklaþýk yirmi beþ bin kiþi toplanmýþtýr. On beþ bine yakýný öðrenci ve öðretmenlerden, yedi bine yakýný polislerden ve geri kalan ise iktidar partisi mensup ve taraftarlarýndan olmuþtur (Zaman, 2 Mart 1994).

Aslýnda olaya bakýldýðýnda, bu miting beklenen ilgiyi görmemiþ ve halký kendisine cezbedememiþtir. Nüfusu onbir milyonu aþan bu þehirde, bu sayýdaki bir katýlým, artýk törensel aktivitelerin heyecanýný yitirmeye baþladýðýný ortaya koymasý açýsýndan önemlidir. ‘Olaðanüstü Atatürk Haftasý’nýn ilanı ve kiþilik kültü aracýlýðýyla hükümet, halkýn dikkatini baþka yöne çekmek ve böylece kötüye giden ekonomik þartlarý halkýn dikkatlerinden uzaklaþtırmak amacýna yönelmiþtir. Çünkü 1994 yýlýnýn Ocak ayında Türk lirasý %17, Þubat ayında ise %12’lik bir deðer kaybýna uðramýþtýr. Ayrýca yerel seçimler öncesi Refah Parti’sinin anketlerdeki yükseliþi, hükümeti ve iktidar partisini rahatsýz etmiþtir. Refah Partisi’nin yükseliþini önleme amacýna yönelik bu mitingde Doðru Yol Partisi lideri sayýn Çiller, bu partiyi bölücülükle suçlamýþ ve Atatürk cumhuriyetini tehdit eden bir unsur olarak lanse etmiþtir. Ancak bütün bunlara

raðmen, dönemin iktidar partisi seçimlerde beklenen baary elde edememiştir.

Bu gelişmelerin ypy altında þunlar söyleyebiliriz. Semboller bir ölüye kadar politikalara meruluk kazandırabilir. Ancak yetersiz ve baarsz politikaların semboller araclyyla meruluk kazanmaları oldukça zor gibi gzmektedir. Hatta, hkmetlerin popler bir heyecan oluturmadaki yeteneksizliði, gelecekte daha büyük problemleri de doğurabilir. Çünkü semboller ve sloganlar, yetersiz ve baarsz politikaları dikkatlerden uzak tutmada belli bir süre ve lde yardımcı olabilir. Ancak uzun sürede yeni problemlerin ve atþmalarn kaynany oluşturabilir. Bu gibi durumlarda ise siyasal iktidarlar çökmeye doğru gidebilirler veya daha baskc bir rejim biçimine dnpebilirler. Bunun rnekleri Rusya ve Doğu Avrupa'da ken komünist sistemlerde görülmüþtür. Öyle grlyor ki devrimci iktidar, hedeflerini gerçekleştirmede ksmen baarly olmuştur. Fakat, yeni sembolik ve törensel yapı, zaman içerisinde yeni ikilemleri ve atþmalar da beraberinde getirmitir.

6. 6. Değerlendirme

1980'ler döneminde de, devrimci dönemde icat edilen milli bayramlar, eski yaplarny korumu ve o yapıda kutlanmaya devam etmişlerdir. 29 Ekim Cumhuriyet bayram törenlerinde gücü elinde bulunduran askerler, uniformalaryla törene katlmþtr ve bu durum hem rejimin yapsny, hem de iktidarın değişen yüzünü yanstmþtr. Aynı durum 10 Kasım kutlamalarnda da gözlenmiştir. Siyasi figür ve gruplar; millî bayram mesajlar yaymlamaya balamþlar ve bu mesajlar iktidar mücadelesinde kullanlmþtr. Dengeleme döneminde icat edilen Anayasa bayram, 1980 Askeri rejimine kadar resmî olarak kutlanmþtr.

Dinî bayramlardaki liderlerin mesajlarna baklynda, bu bayramlarn da siyasi liderler tarafından kendi ideolojilerini yayma doğrultusunda kullanlyny göstermektedir. Askeri rejim döneminde babakann bayram

mesajında açık bir şekilde iktidara destek istemesi, bu tür tören ve sembollerin de bir mebrulaşma aracı olarak kullanıldığının iparetidir.

Örnekleme gazeteleri tarafından takvimsel bayramları ifade etmek için kullanılan dil, Kemalist Sol'un bayramları laik ve devletçi bir içerikte kullandıklarını gösterir. İslamcılar ise bayramları daha evrensel bir statüde kullanmışlardır. Liberal kesim ise bayramlara geleneksel bir tarzda yaklaşmışlardır. Kısacası, din Kemalist ve laikler tarafından kişisel bir inanç olarak algılanmış ve bu yönde kullanılmıştır. Liberaller İslam'ı sosyal-ahlaki bir sistem olarak değerlendirmişler ve bu içerikte yorumlamışlardır. Öbür taraftan İslamcı gruplar, İslam'ı, bir siyasi sistem olarak ön plana çıkarmışlar ve bu yönde kullanmışlardır.

Her ne kadar siyasi figürler, dini bayramlarda halkın karpısına çıkmasalar da, bayram mesajı yayınlamak zorunda kalmışlardır. Bu zorunluluk aynı zamanda dinî temelli kimliğin, devletin laik milliyetçi bütünleşme anlayışına karşı direncini ortaya koyar. Siyasi figürlerin bayram mesajları, İslamın resmi otoriteler tarafından mebrulaşma mücadelesinde kullanıldığı yönünde yapılan bir girişim olarak da algılanabilir. 1980 yılındaki Regaip kandili kutlamasında meydana gelen olay, törenlerin her zaman bütünleştirici olamayacağını, özellikle törenlere dýbardan yapılacak müdahale ve baskıların aynı zamanda çatışmalar doğurabileceğini ortaya koymaktadır.

Milliyet gazetesinin 1992'deki kandil yorumu ve liberal kanadın liderlerinden Tansu Çiller'in konuşmaları, dinî değerlerin bilimsel ve felsefî bir çerçevede ele alındığını gösterir. İslamcı bir gazete olan Milli Gazete'nin bu değerlerle ilgili yorumları ise, radikal ve ümmetçi bir İslam çerçevesinde sunma edili mi içerisindedir. Cumhuriyet'in yorumları veya yorumsuzlukları ise, Kemalist Sol'un ülkemizde devrimci laik felsefeyi temsil ettiğini gösterebilir.

Devrimci ve Dengeleme dönemleri göz önünde tutulduğunda Gerilim ve Arayış döneminde törenlerde;

- 1- Siyasi figürler kendilerini laik milli törenlerde halkın karþısında göstermeye devam etmiþlerdir.
- 2- Törenler Cumhuriyetçilik, Milli hakimiyet ve millet fikirlerini sembolize etmeye devam etmiþtir.
- 3- Ýslami bayram ve kandiller halk düzeyinde kutlanmaya devam etmiþ ve bu kutlamalar halka devletin Televizyon ve Radyosu aracýlýðyyla iletilmiþtir.

Deðiþmelere gelince;

- 1- Hürriyet ve Anayasa bayramý terk edilmiþtir.
- 2- Siyasi figürler askeri uniformalarýyla halkın karþısına çýkmýþlardýr.
- 3- Atatürk'ün resim ve büstleri, Atatürkçü konuşmalar daha bir aðýrlýk kazanmýþtýr.
- 4- Siyasi figürler hem milli hem de dini bayramlarda mesaj yayýnlamaya baþlamýþlardýr.
- 5- Cuma hutbelerinde 29 Ekim, 19 Mayıs, 10 Kasým gibi konular iþlenmiþtir.

Kemalist ve Sol gruplar dini festival ve kutlamalara laik milliyetçilik çerçevesinde bakmýþlar, Ýslam'ý ise, kiþisel bir inanç olarak sunmuþlardýr. Bu açıdan Kemalistlerin dinî bayram ve kandillere katýlmada bir isteksizlik, fakat laik devlet törenlerine katýlmada ise, büyük bir arzu hissettikleri kanýsýna varýlabilir. Liberallerin ise, dini festivalleri Türk toplum geleneðinin bir parçasý, Ýslam'ý da bir ahlak sistemi olarak algýladýklarý ve bu yolla bir orta yol ve sentez oluþturmaya çalyþtýklarý söylenebilir. Ýslamcý gruplara gelince, dini gün ve bayramlarý evrensel boyutta, Ýslamý ise bir sosyal ve siyasal sistem olarak görmüþlerdir. Bu açıdan onların milli törenlere katýlmada bir isteksizlik, dini törenlere katýlmada ise, büyük bir arzu içinde olabilecekleri ifade edilebilir.

Son olarak siyasal transformasyonun (Dengeleme ve Dayanýþma dönemleri açýsýndan) siyasal sembolizm açýsýndan nasýl deðiþtiðini ve bu deðiþmenin meprulaþma açýsýndan kýsaca önemine deðineceðiz. Gerilim ve Arayýþ dönemi

törenlerinde, önceki dönemlere (devrimci ve dengeleme) nazaran daha az deđiþiklik vardýr.

1- Bu dönemde törenler Atatürk ve onun kipilik kültü üzerinde dengeleme dönemine nazaran daha çok durmuþtur.

2- Dini ve milli bayramlar, milli dayanýþmayý oluþturmak yönünde organize edilmiþlerdir.

Törenlerdeki bu deđiþmelerin siyasi yapıdaki deđiþmelerden kaynaklanýp kaynaklanmadýđına tekrar bakmak gereklidir.

a- Bu dönemin hükümeti askeri bir hükümet olup, siyasi partileri feshetmiþ ve siyasi aktiviteleri yasaklamýþtır.

b- Atatürk milliyetçiliði bu rejimin eğitim ve kültür politikasının temelini oluþturmuþ, siyasi çoðulculuk yerine dayanýþma felsefesi savunulmuþtur.

1980'deki yeni rejimin bakýþ açýsının etkisi, milli ve dini törenlerin karakterlerinde görülebilir. Bir kez daha millî törenler Atatürk milliyetçiliði fikirleri ve onun kipilik kültü etrafında dayanýþmayý saðlama yönünde kutlanmaya baþlamýþtır. Dini günler ve bayramlar da Atatürkçülük etrafında milli dayanýþmayý oluþturacak bir tarzda kutlanmaya çalyþılmýþtır ki, bir bakýma bu dönem, devrim dönemiyle benzerlik arz etmektedir. Bütün bunlar bu dönemde yeni arayýplara gidildiðini göstermektedir. Bu açıdan bakýldýđında bu dönemin rejiminin de, devrim döneminde olduðu gibi, her sembolik fýrsatý deðerlendirerek, bunlarý kendi gücünün (iktidarının) meþrulaþması yönünde kullandýđý söylenebilir. Bu dönem rejiminin kimliðini Atatürk milliyetçiliði üzerine temellendirmesi ise, kendisinin diðer iktidarlardan farkýný ortaya koyma yönünde yaptýđý bir giriþimdir.

Askerî iktidar kendisini millî kurtuluþun tek çözüm yolu (aleti) olarak sunmuþtur. Organize olma ve siyasal yarıþ özgürlüðünü ortadan kaldýrarak toplum üzerine otoritesini hakim kılmaya çalyþmýþtır. Askerî rejim, bölünme ve çatýþma

sonucu oluþan krizi ortadan kaldýracađý vaadiyle, kendisinin meþru ve yasal bir güç olduðunu onaylatmak istemiþtir. Bu anlamýyla, bu dönemin törenleri, dönemin rejiminin meþrulaþma prensipleri ve kanunlarý dođrultusunda kutlanmýþtır. Ancak bu sembolik giripimlerin toplumsal gerilimi azaltma ve bütünlüðü sađlamada ne kadar baþarýlý olduðunu sonuç kýsmýnda ele alýp deđerlendireceðiz.

SONUÇ ve ÖNERÝLER

Tezimizin þimdiye kadarki olan bölümlerinde, siyasî transformasyonlarýn (Osmanlý'dan Devrimci, Dengeleme ve Gerilim ve Arayýþ dönemlerinde) nasýl bir sembolik deđiþme ile sonuçlandýđýný analiz ettik. Ayný zamanda meþruyet meselesi konu edinerek, onu sembolizm açýsýndan yeniden ele aldýk. Bu sonuç bölümünde ise sembollerin siyasal iktidarlarýn meþrulaþtırýlmasýndaki rolünü, özellikle de sembollerin etkinliðini deđerlendirip, meþruyet konusunu, siyasi semboller ile iliþkili olarak yeniden deđerlendirmeye tabî tutacađýz.

Tezimizin üçüncü bölümü ise bize metodolojik olarak, farklý dönemlerin siyasal rejimlerinin analiz edilmesi ve onlarý meþrulaþtırma kriterlerine göre sýnýflandırýlmasý imkanýný verdi. Çalıþmamızýn amacý belli bir dönemdeki siyasal yapı ile siyasi sembolizm arasýndaki paralelliði görmek ve bu sembollerin siyasal iktidarlarýn meþrulaþtırýlmasýndaki rolünü anlamak idi. Çünkü biz, tezimizin ilk bölümünde bir siyasal iktidarýn semboller ve törenler yoluyla hem kendi dođruluðunu hem de iktidar elitinin politikalarýnýn dođruluðunu ortaya koymaya çalıþabileceðini ve bu yolla meþrulaþma mücadelesi verebileceðini ifade etmiþtik.

Dördüncü, Beþinci ve Altýncý bölümlerdeki veriler, farkýnda olarak veya olunmayarak törenlerin, farklý rejimler tarafýndan iktidarlarýný meþrulaþtırmak için kullanýldýđý yönünde kanýtlar içermektedir. Ayný törenin kutlanýþ biçim ve içeriði, siyasi yapıdaki deđiþime bađlý olarak deđiþmiþ ve yeni törenler icat edilmiþtir. Bu gözlemler çerçevesinde siyasal deđiþmelerin, sembolik

ve törensel deđipmeler ile neticelendiđi, ve bu törenlerin farklı rejimler tarafýndan birer mebrulaftýrma platformu olarak kullanýldýđý söylenebilir. Her dönemin iktidary, farklı kavramlary, deđerleri, ikonlary ve sembolleri ön plana çýkararak, bunlary iktidarlarýný mebrulaftýrma veya mebruluklarýný güçlendirme yönünde kullanmýptýr. Sembolizm ile iktidarlarýn mebruluđu meselesinin incelenmesinde, sosyolojonin iki önemli klasik akýmý olan, çatýpmacy ve uzlaþmacy teorilerden önemli ölçüde yararlanmaya çalyptýk ki; bu ekoller, bize sembollerin pozitif ve negatif fonksiyonlarýný anlama konusunda aydýnlatýcy rol oynamýptýr.

Fakat burada hemen belirtelim ki, her rejimin bir mebruluk proplemi vardýr veya zaman içerisinde bir mebrulaþma krizi olupabilir. Osmanly siyasal düzeni asýrlar süren bir varlýđa rađmen çökmüptür. Aydýn veya halk bazýnda güvenini kaybeden rejim, özellikle devrimci siyasal elit tarafýndan (ayný zamanda dýþ faktörler Osmanly siyasal düzeninin çökmesinde önemli rol oynamýptýr) ortadan kaldýrýlmýptýr. Ayný þekilde Osmanly siyasal gücü, muhalefeti önleyecek kuvveti zaman içinde kaybetmiþtir. Osmanly siyasal düzeninin Batý Avrupa düzeyinde bir ekonomik geliþme düzeyini gerçekleþtirememiþ, ve sistemin zaman içerisinde halkýn veya aydýnýn desteđini harekete geçirecek gücünü kaybetmiþ olmasý gibi sebebler, bu çözümlenin ve çöküþün temel faktörleri arasında sayýlabilir. Daha açýk ve sistematik bir ifadeyle;

a- Ýnsan unsurundaki ahlakî ve fikrî yozlaþma,

b- Siyasî sistem ile halk deđerleri arasındaki uyumun kopmasý,

c- Ýktisadî ve Uluslararası sistemi gözönüne alamayan kapalý bir yönetime sýkýþýp kalma gibi faktörlerin, Osmanly'nýn çözüluþünde önemli rol oynadıđý söylenebilir.

Osmanly siyasal düzeninin niçin çöktüđünü bilin devrimci elit, kendi arzulanýklary düzenin de sađlam bir mebruluk temelleri üzerine oturmadýđý takdirde, ayný akibete uđrayacađýný biliyordu. Vatanperverlik duygularý çerçevesinde yeni rejim, (iktidar) kendisine yeni söylem ve zeminlerde mebruiyet arar. Bu açýdan, devrimci siyasal elit bir yandan eski rejimin deđerlerini

diskalifiye ederken, diğer yandan yeni oluşturulan siyasal rejime, laik-milliyetçi temeller üzerinde popöler bir bilinç ve mebruluk kazandıırma mücadelesi verir. Devrim sonrası Fransa'sında olduğu gibi, yeni rejim de, ölkemizde din ile devlet gibi iki kurumu birbirinden ayırarak ipe başlamıştır. Yeni siyasal rejim, kendi normlarına bağlılık duygusu oluşturmak için yeni semboller ve törenler icad etmiştir. Bu yapılanmanın temelinde, diğer devrimci gelenekler (Fransız ve Rus devrimleri), örnek modeller olarak kullanılmıştır. Bu devrimlerin (Fransız ve Bolşevik) törensel ve sembolik yapıları ile ilgili detaylı bilgileri ikinci bölümde vermeye çalıştık. Ölkemizde de yeni semboller ve törensel yapılar iktidar mücadelesinde kullanılan en önemli silahlar olarak karşımıza çıkmıştır ki bu durum dördüncü bölümden itibaren incelenen törensel ve sembolik yapının analizinde kendisini göstermiştir.

Fakat zaman içerisinde, devrimci siyasal elitin toplum üzerindeki kontrol ve otoriteleri zayıflamaya başlamıştır. Bu elit, söz verdiklerine veya bekledikleri ekonomik ve sosyal amaçlara (iç ve dış nedenlerden dolayı) ümid ettikleri düzeyde ulaşamamışlar veya gerçeğe getirememişlerdir. Devrimci tavsiyeler (öğütler) toplumda pek de beklenen ilgiyi uyandıramamıştır. İşte bu durum, dengeleme dönemi dediğimiz devrin siyasal elitine yeni bir fırsat vermiştir. Bu elit, devrimci elitin tersine, kısmen de olsa, toplumun din ve tarihiyle uzlaşma yoluna gitmiştir. Bu uzlaşmanın etkileri kendisini törensel yapıların kutlanışında ve sembolik yapılarında göstermiştir ki, bu da beşinci bölümde ele alınmış ve incelenmiştir.

Gerilim ve Arayış dönemi eliti ise genelde asker kökenlidir. Askerler, başarılarının daha çok koordinasyona ve yüksek morale bağlı olduğunu biliyorlardı. İşte sembollerini bu yönde dediştirmişler ve kanalize etmişlerdir. Semboller ve törenler, dayanışmayı vurgulamak ve onu güçlendirmek yönünde kullanılmıştır ki, bunlar da altıncı bölümde gözlemlenmiş ve tahlil edilmiştir.

David Beetham, "The Legitimation of Power" (İktidarın Mebrulaşması) adlı çalışmasında mebrulaşma konusunda önemli ve aydınlatıcı noktalara işaret

etmiştir. Bilindiği gibi, ona göre, “bir iktidar veya güç, yerleşik kurallara uyumlu, kurallar ise ortak inançlar etrafında paylaşılmış ve yönetilenlerin yoğun bir desteğine sahip olmuşsa, ipte bu iktidar belli bir ölçüde meşru bir iktidardır” (Beetham, 1991: 15-16). Püphesiz Beetham’ın kriterleri meşrulama ağısından önemli kriterlerdir. Fakat bir rejimin meşruluğunu bu kriterlerle ölçmek biraz zor gibi gözükmektedir. Çünkü bir iktidar veya rejim, kendi halkının gözünde meşruluğunu kaybetmeden, başka ülkelerin gözünde meşruluğunu kaybedebilir. Veya bunun tersi bir durum da olabilir. Yani bir iktidar, kendi halkının gözünde meşruluğunu kaybedebilir ve fakat dış ülkeler nezdinde kaybetmeyebilir. Bu tür bir durum; halk ve aydın bazında da yapılabılır veya değerlendirilebilir. Halkın gözünde meşru olan bir iktidar, aydının gözünde meşru sayılmayabilir. Yıpte bu bağlamda, bizim çalışmamızda altını çizmek istedigimiz konu, popüler davranışların belki de meşrulamanın önemli bir kaynağını temsil etmekte olduğu yönündedir. Olaya bu noktadan bakıldığında, bir iktidar, ya sembollerinin iyi ve yeterli olmaması sebebiyle ya da iktidar kurumlarının yeterince sembolize edilememesinden dolayı bir meşrulama krizi yapıyabilir. Semboller, bir iktidarın meşrulamasını temsil edebilir (kolaylaştırabilir) ancak onu tam olarak başaramayabilir. Bunlara ilave olarak, semboller, meşrulamada bir eleştiri kaynağı olabilir çünkü siyasi gerçeklik bir bakıma sembolik olarak inşa edilir.

Hatırlanacağı gibi, çalışmamızda yer yer icat edilen sembol ve törenlerin yapıcılığı üzerine (özellikle altıncı bölümde) sorular da yönelmiştik. Bu tür soruları özellikle yönelttik, çünkü sembollerin farkında olma ile sembellere duyulan coşku aynı şey değildir. İnsanlar sembollerin mesajlarını kabullenmeksizin veya anlamaksızın, bir milli devletin ve onun sembollerinin (milli marş ve bayrak gibi) farkında olabilirler. Yıpte olaya bu açıdan bakıldığında, icad edilen yeni sembollerin ve törenlerin ne kadar etkin olduğu sorusu; meşruluk krizlerini anlama bakımından aydınlatıcı olacaktır. Ülkemizde devrim dönemi ve sonrası rejimlerin en önemli meşruluk söylemleri olan çağdaşlık, ulusculuk ve laiklik gibi söylemler siyasal rejimlerin belirttikleri amaçları gerçekleştirmede ne kadar başarıly oldu? Devrimci rejimin sembolleri

ve törenleri insanların bir araya getirme ve toplumsal dayanışmayı tesis etmede eski rejimden daha iyi bir şekilde mi gerçekleştirmiştir? Bu soruların cevabını aramaya geçmeden önce, tekrar kısaca örneklem dönemlerimize ilişkin bu dönemlerdeki törensel ve sembolik değişimleri kısaca hatırlamakta yarar vardır.

Devrim dönemiyle birlikte, geleneksel Osmanlı törensel ve sembolik yapısı tamamen değişmiştir. Bir başka ifadeyle, ülkemizde inşa edilen yeni tören sisteminin Osmanlı dönemiyle veya onun kültürüyle bir bağlantısı ve ilişkisi yoktur. Yeni törenler, eskilerinden daha farklı bir biçimde kutlanmaya başlandı. Fakat bu törenler, ülkemizin yakın geçmişi olan (1919-1923) döneminde yaşanan geçmişi dramatik olarak yeniden inşası ve kutlamaları olarak yapılandırılmıştır. Yeni rejimin törenleri laik bir formda kutlanarak, daha önceki dini yapıda kutlanılan törenlerden ayrılmıştır. Bunlar, siyasal değişim ile siyasal sembolizm arasındaki ilişkinin açık belirtileridir. Devrim döneminde, Mustafa Kemal'in resimleri, heykelleri ve kişilik kültürü, icad edilen törenlerin en önemli elemanları olmuştur. Yeni törenler, cumhuriyet anıtları etrafında perform edilmişlerdir ki bu anıtlar; yeni rejimin sembolik temellerini temsil etmiştir. Devrimci iktidar, yeni törenleri oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda onların içeriklerini de düzenleyerek etkilemiştir. Bütün bunların ışığında biz, yeni törenlerin, yeni bir siyasal sisteme, onun kanunlarına ve kutsal objelerine saygı ve bağlılık oluşturma araçları olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

Bütün bunlara rağmen, devrimciler kendi otoritelerine karşı yer yer ayaklanmalar ile karşılaşmışlardır. Bunların çoğu ülkemizin doğu ve güney doğusunda meydana gelmiş ayaklanmalardır. Bu ayaklanmaların bir kısmı, İslamî, bir kısmı ise etnik duygulardan kaynaklanan ayaklanmalardır. Devrimci jenerasyon, Osmanlı toplumundan miras kalan çok kültürlü ve çok inançlı bir toplumun, laik bir devlet ve kimlik altında kolayca toplanacağına inanmış ve bunun bir problem doğuracağını tahmin etmemiştir. Ancak, hilafetin 1924 yılında ilgasıyla birlikte, Kürt etnik kimliği, kimi zaman İslamî ve kimi zaman ise etnik kaygılardan dolayı, merkezî Ankara hükümeti için bir problem olmaya

başlar. Fakat, bu problemlerin oluşumunda dış faktörler kadar, belki de, hükümetin laiklik ve milliyetçilik fikirlerine dayalı politikaların da önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bu problemler, belki de, devrimci elitin baskıçy politikalarıyla daha da bir yaygınlık kazanmıştır. Çünkü, kanunların ve kuralların otoriter bir biçimde uzun süre uygulanışı, vatandaşın devlete ve hükümete olan güvenini sarsmış olabilir. Buna bir de, kipiilik kültünün ilahi yapışı ilave edilirse, bu durum, toplumsal bütünlüdü daha da sarsıçy ve onu zedeleyici bir rol oynamıştır denilebilir.

Devrimci kurumların ve fikirlerin güçlendirilmesine yönelik icad edilen üç yeni bayrama bir dördüncüsü daha ilave edilmiştir. Ýpte bu doğrultuda 19 Mayıs milli bayramlar listesine eklenmiştir. Spor etkinlikleriyle yoğunlaşan bu kutlamalarda, yeni elit, sporun sembolik gücünü kullanarak, yeni kurumları ve fikirleri daha da cazibeli hale getirmek istemiştir. Bu belki de, devrime olan ilgisini kaybetmiş kalabalıkların, dikkatlerini yeniden devrime çekmek için icad edilmiştir. Bu durum aslında, sporun mepruluk kazanmak için kullanışına iyi bir örnek tepkil eder. Bir başka ifadeyle bu, sporun siyasal amaçlar için bir kullanışıdır. Bu gelişmeler bize aynı zamanda Machiavelli'nin yöneticiye yaptığı tavsiyeleri hatırlatmaktadır. "Bir yönetici yılın uygun zamanlarında insanların bayramlar ve gösteriler ile eğlendirmelidir" (Machiavelli, 1988: 79). Görüldüğü üzere, tarih ve tarihi figürler, devlet politikasının bir parçası haline getirilmiş ve zamanın ihtiyaçlarına göre kullanılmıştır. Bunlar aynı zamanda halkçılık, laik-milliyetçilik ve modernlik adına yapılan eylemler olmuşlardır. Bu kavramların ve sloganların devrimci sınışın siyasal çykarlarıyla uyuştukları da söylenebilir. Çünkü genelde siyasal iktidarlar (rejimler), karmaşık siyasal fikirler ile mepruluğunu açıklamada yetersiz kalırlar. Bundan dolayı siyasal iktidarlar var olan siyasal sistemi veya politikaları semboller ve sloganlar ile ifadelendirerek toplum ile bir çepit iletişim kurmaya çalışırlar. Ýpte ülkemizde de bu tür bir sembolik yapı ve kurgulama oluşturulmuş bu metod; devrimci elite yalnızca kendilerinin, gelişmenin ve halkın tek temsilcisi olduğu yönündeki bir imaj oluşturmada, önemli bir imkan sunmuştur.

Bu dönemde ‘şapka’, yeni rejimin en önemli ve baskın semboli olarak ortaya çıkmış ve bu sembol günlük hayatta ve törenlerde kendisini belirgin bir biçimde yansıtmıştır. Nasıl ki II. Mahmut (1808- 1839) devlet otoritesini hakim kılmak için fes’i icad etmiş ve bunu devlet otoritesine bir çeki-düzen vermek için kullanmışsa, devrimci elit de şapkayı icad ederek, bunu hem iktidar muhaliflerini susturmak, hem de iktidarı meprulandırmak yönünde kullanmıştır.

1950’lerde Cumhuriyetin milli bayramları, farklı gruplar tarafından, farklı biçimlerde yorumlanmaya başlanmıştır. Liberal ve Kemalist sol gruplar; törenleri ve onların sembolik anlamlarını, birbirlerinin siyasal gücünü zayıflatma yönünde siyasal arenada kullanmışlardır. Özellikle Milliyet gazetesi, milli bayramları liberal ideoloji doğrultusunda yorumlayarak, dönemin hükümetine açık destek vermiştir. Gazete yine, yorumlarında Cumhuriyet Halk Partisine ve onun devrim dönemindeki uygulamalarına açık eleştiriler yöneltmiştir. Bu doğrultuda, 1950 sonrası milli ve dini törenler, farklı gruplar tarafından, siyasi çıkarlar için bir araç olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Bu dönemde, törenlerin başlangıç noktası değişmiş ve Atatürk’ün etnografya müzesindeki geçici naş, törenlerin yeni başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bu anlamıyla, Atatürk’ün ölü bedeni törenlerin kutlanış biçim ve zamanını değiştirmiştir. Devrim döneminde, Atatürk’ün yapayan kişilik kültürü, Cumhuriyet Halk Partisi tarafından bir mepruluk kriteri olarak kullanılırken, dengeleme döneminde ise Atatürk’ün ölü olan kişilik kültürü, dönemin liberal eliti tarafından aynı şekilde bir mepruluk modu olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı dengeleme döneminde de Atatürk’e atfedilen ilahî olağanüstü nitelikler varlığını sürdürmüştür. Ancak bu dönemde, toplumun geçmiş kültürel ve tarihi kişilikleri, Atatürk ile birlikte sembolize edilerek bir dengeleme yoluna gidilmiştir. Böylece, dengeleme döneminde, eski ile yeni tarihi figürler birbirleri ile bağlantılandırılmış ve böylece yeni bir sembolik yapılanmaya doğru adımlar atılmıştır.

Gerilim ve Arayış dönemi dediğimiz askeri rejim döneminde, törenler ve ayinler daha açık ve doğrudan bir mevrulama platformu olarak kullanılmıştır.³² Fakat bu dönem ile ilgili olarak bir noktanın altını çizmekte yarar vardır. Sembolizm açısından 1984 sonrası (özellikle Özal dönemi 1983-1993) bazı önemli gelişmeler de olmuştur. Bunlardan en önemlisi, Atatürk'ün ölüm yıldönümü kutlamalarında yapılan sembolik gelişmelerdir. Atatürk'ün ölüm yıl dönümü dolayısıyla yapılan devlet törenlerinin, milli bir yas günü olmaktan, toplumu da tabucu bir toplum olmaktan çıkarma yönünde adımlar atılmıştır. Örneğin, 10 Kasım törenleri bir ağlama, bir üzüntü töreninden çok, bir düşünme ve anlama törenine doğru yönlendirilmek istenmiştir. Bu, Özal'ın kendi misyonu ile de paralellik arz eder. Çünkü Özal ülkemize açık ve sivil bir toplumsal vizyon kazandırmayı amaçlamıştır. Açık ve tartışan bir toplum açısından yana tavır takılarak, Türkiye'de sivil örgütlenmeyi demokrasinin yapıtlmasında önemli unsur olarak görmüştür. Bu vizyon, Özal'ın 21 Nisan'da Ankara'da ve 22 Nisan'da İstanbul'da yapılan cenaze törenlerinde de kendisini yansıtmıştır.

Özellikle sembolizm açısından, resmi cenaze töreni ile geleneksel cenaze töreni anlayışları Özal'ın cenazesinde çelişik bir durum arz etmiştir. Özal için bir devlet töreni ile iki dini cenaze töreni düzenlenmiştir. Dini cenaze törenlerinde taşınan pankartlar ve atılan sloganlar sembolizm açısından önemlidir. 'İslamcı Özal', 'Sivil Cumhurbaşkanı', 'Allah seni affetsin', 'Dindar Cumhurbaşkanı' gibi pankartlar aslında toplumun (özellikle İslamcı-muhafazakar) gruplarının militan-laiklik anlayışına olan bir tepkisini yansıtmıştır. Cenaze töreni tüm İslami grupların bir dayanışma ve güç gösterisine de dönüşmüştür. 'Müslüman Türkiye laik olamaz', 'Müslüman millete, müslüman lider' ve 'Müslüman Türkiye, Müslüman Cumhurbaşkanı' gibi sloganlar bu dayanışma anlayışının bir yansıması olarak görülebilir.

³² Burada ayin (tören) ile inanç arasındaki ilişki ve farkın vurgulanmasında yarar olacağı kanısındayız. Edward Shills'e göre ayin ile inanç iç içe ve fakat birbirlerinden ayrılabilirler. İnanç ayinsiz olarak varlığını sürdürebilir, ancak ayin inançsız olarak varlığını sürdüremez. Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. E. Shills, 'Ritual and Crisis', The Religious Situation, ed. D. R. Cutler, 1968.

Özal'ın cenaze töreninde meydana gelen önemli bir konu ise batı tarzında çalınan cenaze marşının halkın tepkisini çekmesidir. Bu tepki “Bando sussun, geleneğe saygı” şeklinde atılan slogan ile ifade edilmiştir. İşte bu durum, ithal edilen batı tarzı cenaze töreninin, geleneksel dinî cenaze anlayışı tarafından açık bir biçimde sorgulanması olarak yorumlanabilir. Bu aynı zamanda halkın kendi dini gelenek ve göreneklerini yapatma ve onların canlı tutma edimini yansıtır. Konu ile ilgili son olarak bunu söyleyebiliriz. Devlet cenaze merasimi anlayışı ile geleneksel İslamî cenaze anlayışının bir çatışması Özal'ın cenazesinde ortaya çıkmış ve çatışma güvenlik önlemleriyle önlenmiştir. Bu noktadan bakıldığında toplumun kültürel yapısı (inanç ve değerleri) ile resmi ideolojinin değerleri arasında bir çelişki yaşanmıştır. Bu anlamda, resmi cenaze töreni kendi fonksiyonunu icra etmekte pek başarılı olamamıştır.

Devrimci elitin büyük gayret ve çabalarına rağmen, Cumhuriyet iktidarları sağlam bir mevruiyet kazanabildi mi? Yeni rejimin sembolleri toplumu birleştirme ve bir konsensus oluşturmada eski rejimin sembollerinden daha başarılı olmuş mudur? Bunu daha sonra tartışacağız, ancak kısa bir cevap verecek olursak; askeri ihtilaller bir mevruiyet krizinin işaretidir. 27 Mayıs, 12 Mart ve 12 Eylül müdahaleleri bu krizin anlamadığının da birer işaretleridir. Bu açıdan bakıldığında, ülkemizin yapıldığı yasal ve yapısal nitelikli bunalımların kaynağında, bir siyasi kültür ve mevruiyet bunalımının hala var olduğu ve bunun devam ettiği söylenebilir. Bu krizler salt semboller ile yapılacak krizler olmaktan uzak görünmektedirler ve aynı törensel ve sembolik yapılarla bu mevruiyet krizlerinin kolayca aşılabileceği beklentisi içerisinde olmanın da yanlışı olacağı kanatindeyiz. Çünkü günümüzde, icad edilen törenlerin bir çoğu içerikten, özden yoksun kutlamalar biçimine dönüştürülmüştür.

Daha önce bahsettiğimiz gibi, her iktidar genelde bir mevruluk problemi ile karşı karşıyadır. Hemen hemen bütün toplumlarda bir tür siyasal pozisyon vardır ki bu pozisyon, bir gruba iktidarı yürütme imkanı verir. Ancak iktidar sahipleri, bu iktidarın sınırlarını aşmaya zaman otoriteleri mevruluğunu yitirmeye başlar. Öyle görülüyor ki çalışmamıza konu olan üç dönemdeki yönetici elit, zaman

zaman otoritelerin sýnýrlarýný hesaplamada yanlýb tahminler yapmýþlardýr. Meþruluðun temelleri, halkýn rýzasý olmadan, empoze edilen yeni yükümlülükler ile zedelenmiþtir. Tezimizdeki analizler öyle göstermektedir ki, iktidar kurallary veya normlary; halkýn ve yöneticilerin paylaþtýðý bir inanç etrafýnda temellendirilmemiþ veya ortak bir payda etrafýnda yapýlandýrylmamýþtýr. Yönetici elitler halký ikna yoluyla deðil de, sanki daha çok, güç yoluyla kendilerini takip etmeleri yönünde politikalar izlemiþlerdir. Bu þüphesiz, sadece bizim ülkemizde yaþanan bir süreç deðildir elbette. Batý yanlýsý veya batýcý kadrolarýn hakim olduklary toplumlarda yönetici elitler, kendi toplumlarýnýn maddi-manevî beklentilerini karþýlamada yetersiz kalmýþlardýr. Bu durum bir çok ülkede siyasal iktidarlara yönelik toplumsal tansiyonun yükselmesine neden olmuþtur ve halen de olmaya devam etmektedir. Pakistan'daki Benazir Butto iktidary bunun en son ve canlý bir örneðidir. Devlet baþkaný ülkede yaþanan meþruiyet krizini aþmak için Butto'yu iktidardan uzaklaþtýrmýþtýr. Günümüz doðu ve ortadoðu ülkelerindeki bir çok siyasal iktidar toplumsal tepkilere hedef olacak gibi gözükmekte ve meþruluk krizleriyle karþý karþýya kalacaða benzemektedir. Çünkü bu ülkelerin bir çoðunda, Batý'nýn desteðini alan ve tanýnan bir çok iktidar (dýþ meþruluk), kendi halkýnýn desteðini almakta (iç meþruluk) zorlanmaktadırlar ve bu desteði saðlayamamýþ gözükmektedirler.

Ýktidar (güç) kurallary resmi formlar olarak anayasalarda biçimlendirilebilir. Fakat bu, bir iktidaryn meþruluðu için ciddi bir meþruiyet kaynaðý oluþturamaz veya yeterli olamaz ve olamamýþtýr da. Salt anayasal çizgi, bir çok komünist ve güdümlü rejimlerin meþruluk problemini çözmede yeterli olamamýþtýr. Çünkü halkýn (yönetilenler) çoðunluðu özgür bir biçimde iradelerini ortaya koyamamýþlardýr. Ülkemizde de bu durum kendisini, özellikle, devrimci ve dayanýþmacý dönemlerde açık bir biçimde yansýtmýþtýr. Bu baðlamda, yönetici elitler toplumsal kalkýnmada çok önemli olan, toplumsal iþbirliðini saðlamada baþarýsýz kalmýþlardýr. Düzeni saðlamada belli bir ölçüye kadar baþarýlý olmuþlardýr, fakat bu onlara sosyal ve ekonomik hedefleri gerçekleþtirmede önemli olan yeterli iþbirliðini tesis etme imkanýný verememiþtir. Düzeni saðlamada kullanýlan aþýry güç, özellikle devrim döneminde, belki de halkýn

iktidara ve otoriteye olan saygınlığını yitirmesine neden olmuştur. Türkiye’de Tanzimatla başlayan merkezileşme ve homojenleştirme süreci, Cumhuriyet döneminde modern ulus-devlet anlayışının da bir sonucu olarak daha otoriter bir kamu sahası düzenlemesini de beraberinde getirmiştir. Bu dönemde kamusal alan mümkün olduğunca geniş tutulmuş ve daha fazla peyin kamusal hale getirilmesi nedeniyle devlet daha da baskıcı bir yapı kazanmıştır. Özellikle iktidarın, özel ve kamu hayatı ile ilgili alanlar arasındaki sınırları kaldırması veya kaldırmaya çalışması, zaman içerisinde bir kaos ve çatışmayı da beraberinde getirmiştir.

Türkiye’de şapka ve çadınlaşma vb. fikirlerin, zaman zaman devlet görevlileri tarafından halkı susturmada bir araç olarak kullanıldığı durumlar ortaya çıkmıştır. Bir insanın şapka giymesi ve çadın olduğunu söylemesi, yer yer çalışkan ve dürüst olmanın üstüne çıkmıştır. Bürokraside yükselmenin yolunun çok çalışmak ve dürüst olmaktan geçmesi gerekirken, bunların yerine zaman zaman çadın olmak gibi subjektif kriterler geçmeye başlamıştır. Bu gibi durumlar ise, zamanla, devlet görevlileri arasında sorumluluk görevinin ve bilincinin azalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu durum zamanla, devlet görevlileri arasında halkın sorunlarıyla ilgilenmeme, veya bu sorunlarla, görevlilerin kendi çıkarlarıyla uydukları zaman ve ölçüde ilgilenme gibi bir alışkanlığı doğurmuştur. Bu ise Kemalizmin soyut siyasi prensiplerini halkın gözünden düpmüş ve aynı zamanda hükümet kavramını da zedelemiştir. Bütün bunların bir sonucu olarak, gerçek ile gerçekleşmesi beklenen davranışlar arasındaki mesafe daha da açılmıştır.

Sorumluluk bilinci gelişmemiş devlet görevlilerinin elinde devlet kurumları, insanların susturma ve korkutma araçları haline dönüştürülme gibi bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca, politikaların yürürlükte konuş biçimleri, dönemin farklı iktidarlarının halk ile olan gerekli işbirliğini sağlayamamasına neden olmuş, bu ise sosyal ve ekonomik gelişmelerde beklenen başarının gerçekleşmesine imkan vermemiştir. Toplumun dünyaya bakış açılarının, güç ve manipülasyon yoluyla deşirilmeye çalışılması, aynı zamanda belirsizlikte ve

karýþýklýða neden olmuþtur. Bunlarýn bir sonucu olarak toplumsal gruplar kimi zaman isyan ve itaatsizlik (Devrimci dönemde), anarþi ve siyasal çatýþma (zellikle Dengeleme ve Gerilim ve Arayýþ dönemlerinde) gibi yýkýcý eğilimlere ynelmiþlerdir. Öyle ki siyasal gruplar birbirlerine tolerans gstermemiþ ve kurumlarý ortadan kaldýrma eğilimlerine giriþmiþlerdir. Bu açýdan bakýldýynda, dengeleme dönemi de toplumsal btnleþmeyi yeterince salayamamýþtır.

Ülkemizde iktidarlar, problemlere ciddi çözüm üretmede baþarýlý olamýþ, bir bakýma her yeni iktidar yeni proplemleri de bereberinde getirmiþtir. Ýþte bu baþarýsýzlyk, Ýslamcý hareketin (muhalefetin) güçlenmesine ve siyasal grafiğinin yükselmesinde de imkan vermiþtir. Tabii ki Ýslamcý söyleme haiz partilerin yükselmesinde, þüphesiz onlarýn yerel yönetimlerde gösterdiği baþarýnýn da önemli bir payý vardýr.

Siyasal yapýnýn ibrelerinde meydana gelen son geliþmeler, lkemiz insanýnýn radikal bir dünya yörüngesine doğru kaydýy anlamýna gelmez. Çünkü, merkez sa ve solun siyasal platformlardaki ken siyasal söylemi (rnein, Cumhuriyet Halk Partisi'nin laiklik söyleminden baþka alternatif politikalar retemeyiþi) ve rüþvet skandallarý, toplumu temiz siyaset arayýþlarına doğru itmektedir. Bu durum, yabancý bilim adamlarý ve gözlemciler tarafýndan da belirtilmektedir. "Bir çoğu için, Ýslamcý Refah Parti'sine verilen her oy orta sol ve sa partilerin baþarýsýz yönetimleri, iyi fonksiyon gösteremeyen bir parlamento ve yaygýn hale gelen rþvete karþý bir tepkidir" (The Independent, 14 February 1994).

Ýcat edilen ve birer meþruiyet platformu olarak kullanýlan devlet törenleri, günümüz siyasetçileri tarafýndan iki yüzlülük ve dalkavukluk platformlarına dnþtrlmþtir. Hatta son zamanlarda, Milli bayramlarda Cumhuriyetin kurucusu olarak n platformlarda boy gösteren Cumhuriyet Halk Partisi'nin yönetici eliti, kendilerine yeni bir bayram icat etme eğilimine dahi giriþmiþlerdir. Cumhuriyet Halk Partisi genel sekreter yardýmcýsý Mustafa Dogan'nýn yaptýy aýklama bunu göstermektedir;

9 Eylül, CHP'liler için, bir dini bayram kadar kutsal, Cumhuriyet bayramı kadar değerlidir. CHP'nin tarihi Anadolu ve Rumeli Müdafai Hukuk Cemiyetleri ile başlamıştır ve CHP bunun adıdır. Bu hareket, varlığımızın çykıp noktası ve yaşam kaynağı olmuştur. Bu hareketin, devrimlerin kabulü ve uygulamasındaki rolü, onun devrimci bir hareket olduğunu apaçık göstermektedir” (Yeni Pafak, 9 Eylül 1996).

Ülkemizde törensel aktiviteler gerek iktidar seçkinlerinin, gerekse siyasal grupların kendi siyasal ve ideolojik değerlerine doğal bir yapı kazandırma arenasına dönüşmüştür. Bu yaklaşım ise Türkiye'deki siyasal stilin ideolojik yapısını göstermesi açısından önemlidir. “İdeolojik sistemde, kurumlar ve normlar sırf kendi açılarından önemlidir. Sloganlar da öyledir. Örneğin: “Ne mutlu Türküm diyene!”. Pragmatik sistemlerde ise normlar ve kurumlar yararlı oldukları ölçüde önemlidirler. Örneğin: “Her ülkeye açık bir pasaport” (Yücekök, 1987: 19). Öyle görülüyor ki bu tür siyasal stil yüzünden ülkemizde dengeler yerli yerine oturtulamamış veya dengelerin oluğturulması zorlaştırılmıştır. Siyasal iktidarlar, bir takım siyasal değerleri, bir dünya görüşü olarak bütün bir sosyal hayata empoze etme eğilimine yönelmiştir. Sorunlar teker teker kendi değerleri ölçüsünde ele alınmamış ve bütünün bir parçası olarak görülmemiştir. Türkiye'nin cihanşumul bir devlet kültüründen gelen siyasal ve sosyal yapısı yeterince göz önünde bulundurulamamıştır. Halbuki ülkemizin toplumsal dokusu, bir imparatorluk geleneğinin ve kültürünün içerisinde biçim kazanmıştır. Devrim dönemiyle birlikte, bu kültürel mirasın kökten reddi, belki de bugünkü yapılarımızın bir takım sosyal ve siyasal problemlerin oluşumunda rol oynamıştır.

Ülkemizde yaşanan siyasal mevruluk krizlerinin temellerinde kısmen belki de devrimci dönemde oluğturulan sosyal ve siyasal kurumlar yatmaktadır. Veya bu kurumların değişen toplumsal ihtiyaçlara göre kendilerini reforme edememeleri gibi olgular da vardır. Özellikle, laiklik ve milliyetçilik gibi fikirlerin devrimci elit tarafından birer kurtuluş reçetesi olarak sunulması ve bunların halk bazında yeterince anlaşılabilmesi gibi olgular önemli olmuştur. Siyasal elit, her ne kadar

Türk kültürünün üstünlüğüne yönelik söylemler (Bir Türk dünyaya bedeldir) geliptirmiş olsalar da, aynı toplumun batı kültürel değerleri ile moderenleşmesi gerektiğine inanmıyptır.³³ Aynı şekilde ülkeyi her ne kadar ‘Hakimiyet Milletindir’ sloganı ile yönetseler de millet iradesinin özgür seçimler yoluyla ortaya konulmasına pek imkan tanınmamıyptır. Tek parti döneminde milliyetçilik ve devletçilik baskıyıcı bir yönetim biçimine dönüpmüptür.

Birinci Dünya Savaşı ve bağımsızlık savaşı sonrası yaralarının sarılmasını bekleyen halk, devrimci elitin yeni sosyal gelenek ve değerlerinin dayatılmasıyla karşı karşıya kalmıyptır. Dönemin sosyal bilimcileri, toplumun sosyal ihtiyaçlarını belirleyip bu sorunların çözümüne yönelik çalışmalar yerine, daha çok resmi ideolojinin teorilerini doğrulayacak çalışmalara yönelmiştir. Örneğin, Afet İnan “Türk toplumunun Antropolojik karakteri ve Türk tarihi” isimli doktora çalışması için altmış dört bin kafatası ölçerek ideal Türk ırkını tanımlamaya çalışmıyptır. Bu tür çalışmalar dönemin sosyal bilimcilerinin bilime ideolojik öğretiler doğrultusunda yaklaştığını da bir örneğidir. Bu çalışmaların bir çoğu, toplumu İslami kültürel geçmişinden soyutlama amacıyla yönelik olmuş ve İslam öncesi Türk tarihi ve Batı kültürel değerleriyle topluma yeni bir kimlik verme çabasına yönelik olmuştur. Belki de bu laik kimlik çabaları, siyasal iktidarların sık sık sorgulanmasına ve onların meşruluğunun üzerine sorular yöneltilmesine neden olmuştur. Çünkü iktidar elitinin laiklik anlayışı, pratikte toplumla paylaşılammıyptır. Laiklik devletin kendi tarafından belirlendiği bir meşruiyet kaynağı haline dönüştürülmüptür. Fakat durum bu hale getirilince, bu anlayış, yönetilenler ile yönetenler arasında belli bir toplumsal konsensus oluşturmada başarılı olammıyptır.

³³ I. ve II. Dünya savaşı sonrası bağımsızlığını kazanan bir çok ülkede benzer durumlar yaşanmıyptır. Basil Davidson, Siyah Adamın Yüğü (Sıkıntısı) adlı çalışmasında konuya sorgulayıcı bir açıdan yaklaşıyor. “Afrikalıların kendi kurumlarını, siyasal ve ekonomik yapılarını modernize etmeleri belki bir ihtiyaç idi. İyi ama nasıl olurda afrikalı kendisini yok etmek isteyen ve sömüren batılı ülkelerin modellerini ve kurumlarını alabilir? Kendinizi niçin kendi öz tarihiniz içinde modernleştirmesiniz veya niçin kendi modelinizi icad etmesiniz?” Bu tür soruları yönelttikten sonra Basildon, moderleşen ve gelişen Japonya’dan bir çok ülkenin alması gereken dersler olduğunu vurgular. Ve modernleşmenin yabancılaşma olmaması gerektiğinin altını çizer.

Bu krizleri aþmak için, devrimci iktidar ilave meþrulaþtırma yollarına baþvurmuþtur. Millet mekteplerinin, halk evlerinin açýlması ve 19 Mayıs 1938’de milli bayramlar listesine eklenmesi belkide bu çabalardan kaynaklanmýþtır. Çünkü, Berger’in ifadesiyle “yanlýz çocuklar deðil, yetiþkinler de meþrulaþtırýcý cevaplarý unuturlar. Onlar her defasında hatýrlatýlmalýdır. Baþka bir deyiþle meþrulaþtırýcý formüller tekrar edilmelidir” (Berger, 1993: 63). Ýþte devrimci elit, yeni sosyal düzeni takviye etmek, ve onların içselleştirilmesi için subjektif realiteye yardım edici, onlarý meþrulaþtırýcý sembollere sýk sýk baþvurmuþtur. Fakat devrimci iktidarın belki de en önemli açmazý veya sorunu, tarihi bakýmdan en yaygýn ve etkin bir meþrulaþtırma unsuru olan; dini meþrulaþtırýmdan uzak kalması olmuþtur. Çünkü “din, o kadar etkin bir þekilde realiteyi meþrulaþtırýr ki, amprik toplulukların istikrarsýz gerçeklik yapılarını (dahi) nihai gerçeðle baðlar” (Berger, 1993:65). Yine Berger’in deyiþiyle, “din, fertlerin baðlý olduðu rollere ve kurumlara kozmik anlam bahþettiðinden, fertlerin onlarla kendiliðinden özdeþlemeleri daha ileri bir boyuta kavuþur” (Berger, 1993: 71).

1950’lerde devrimci Kemalist sistemin Adnan Menderes’in baþbakanlýðýndaki (1950-1960) Demokrat Parti hükümeti döneminde yeniden yapılandýrýldýðýný görüyoruz. “Serbest teþebbüs” felsefesi bu dönemde yürürlüde girmiþtir. Bankacýlýk sektörü geliþmeye baþlar ve aðlarını geniþletir. Sanayi ürünleri ve tüketim mallarý piyasalarda varlýðýný hissettirmeye baþlar.

Yeni siyasal elit, seçilmiþ çoðulcu siyasi yapıya raðmen iktidarının meþruluk alanını dini ve milli semboller ile de geniþletmek ve pekiþtirmek ister. Bu dönemde siyasal sembolizmde meydana gelen deðiþmeler de, genel olarak iktidarın meþruluk alanını geniþletme ve onu pekiþtirme kaygılarının ön planda olduðu bir dönem olarak görülebilir. “Deðiþimlerin yeni bir siyasi liderlik tarafından yapıldýðý yerlerde, bu deðiþim, bazen eski devrin meþruluk sembollerinden bazılarının gözden düþürülmesiyle gerçekleştirilebilir. Örneðin, Stalin’in naþının Kızýl meydandan törensiz bir þekilde kaldýrılması gibi” (Kertzer, 1988: 45).

Dengeleme dönemi siyasal eliti, devrimci dönemin gözden düşen sembol ve politikalarından uzaklaşarak yeni bir sembolik yapı oluşturmaya girişmiştir. Bu yeni oluşum, iktidarın mevruluğunun pekiştirilmesinde (özellikle halk bazında) önemli rol oynamıştır ki, bunlar eski dönemin baskıcı laiklik ve devletçi politika ve sembollerinden uzaklaşarak ortaya konulmak istenmiştir. Fakat yeni dönemin (dengeleme döneminin) ekonomik politikaları, sosyal sınıflar arasındaki dengeyi bozarak yeni sosyal huzursuzlukları da beraberinde getirmiştir. Türk lirası uluslararası para piyasalarında hızla değerini yitirmeye başlamıştır. Toplumda gelecek kaygılarını arttıran bu politikalar, halk bazında iktidara olan desteği kısmen zayıflatırken, toplumda ise kutuplaşmaları artırmıştır. Bu sorunlara çözümler ise askeri darbelerde aranmıştır. Dengeleme dönemi boyunca üç (1960, 1970 ve 1980) askeri ihtilal yaşanmıştır. Fakat, her on yılda bir tekrarlanan ve genelde mevruluk krizini çözmek amacıyla yapılan bu askeri darbeler, aslında mevruluk krizinin bir türlü aşılamadığına da bir göstergesidir.

1980 İhtilalinde asker, iktidarda en uzun dönemini yaşamıştır. Bu dönemi biz bir gerilim ve arayış dönemi olarak adlandırmıştık. Daha önce bahsettiğimiz üzere, General Kenan Evren, 29 Ekim 1980 Cumhuriyet bayramı mesajında, siyasetçileri kendi çıkarlarını ülke çıkarlarının üstünde tutmakla suçlamıştı. Kenan Evren'in söyledikleri bir çok cunta liderinin söyledikleriyle benzerlikler arz eder. Örneğin, Nijerya'da yönetime el koyan General Babangida'da benzer iddialarda bulunmuştur. "Sivil hükümet ülkenin ekonomisini mahvetmiş ve bunun neticesi milli bütünlük sarsılmış ve ülkede toplumsal dengeler zedelenmiştir. Siyasetçiler aynı zamanda seçimleri bir kaosa dönüştürerek halkın mal ve can emniyetini ortadan kaldırmışlardır" (Davidson, 1992: 229). General Babangida'nın mevruluk krizine çözüm arayışları Kenan Evren'in iki partili modeli ile benzerlik arz eder. Babangida yaptığı bir mülakatta bu görüşlerini şöyle ifade eder. "Demokrasideki iki partili sistem geçmiş dönemlerin hatalarını geniş ölçüde koruyucu olmuştur. Bu kez ordu demokrasinin yapılmaması konusunda, onu gözetleyerek çalıştırılması konusunda ciddidir" (The Time, 12 August 1991).

Sýk sýk tekrarlanan askeri ihtilaller, aslýnda bu tür ýlkelerdeki problemlere bir çözüm getirememiþlerdir. Çünkü, her þeyden önce askeri çözümler suni çözümler olup, sadece belli bazı yüzeysel deðiþimleri gerçekleþtirmiþlerdir. Ýkincisi, askeri rejimlerin kendi meþruiyetlerini, sivil iktidarlarýn baþarýsýzlyklarý üzerine inþa etmeleri ve dolayýsýyla gerçek anlamda bir meþruiyet zeminine oturmadýklarý için köklü çözüm modelleri üretmekten yoksun kalmýþlardýr. Ordu iktidarda ne kadar uzun süre kalýrsa, problemlerin çözümü de bir o kadar uzun sürecektir, çünkü askeri iktidarlar popüler bir meþruiyet temelinden yoksundurlar. Meselâ, Cezayir'deki durum bunun bir göstergesidir ve askeri rejim meþruluk krizini bir türlü aþamamaktadır. Üçüncü olarak, askerlerin siyasi felsefesi ýlkedeki baþarýsýzlyklarýn temelini, sistem ve kurumlarýn baþarýsýz fonksiyonlarýný kavramaktan uzak kalmýþtýr. Onlar genelde problemlerin oluþumunu siyasetçilerin veya kiþilerin baþarýsýzlyðýnda aramýþlardýr. Bu eðilim hem Kenan Evren, hem de Babangida'nýn iddialarýnda kendisini ortaya koymuþtur. Türkiye'de gerilim ve arayýþ döneminde askeri rejim, iki partili bir demokrasi modeli öngörmüþtür. Bu Ýngiliz Westminster modeline benzemektedir. Bu model ile ýlkemizde milli bütünlük ve barýþ ortamýnýn saðlanýlacaðýna inanýlmýþtýr. Askerler, ýlkemizde sivil hayata yeniden dönüþe izin verirken bu tür bir siyasi yapýlanmayý desteklemiþtir. Fakat desteklenen ve oluþturulan yeni siyasi örgütlenme yapýsý bir süre sonra çalyþamaz hale gelmiþtir. 1990'larýn Türkiye'sinde yeniden yirmiye yakýn siyasi parti oluþmuþtur. Öyleyse ýlkemizde ki meþruiyet krizlerinin aþýlamamasý ve çözülemeyiþindeki temel sorun nereden kaynaklanmaktadır? Öyle görülüyor ki bu sorunlarýn temelinde devrim döneminde batýcý aydýnlar tarafýndan temeli atýlan kurumlar veya kurumsallaþtýrýlmýþ yapýlar vardýr. Toplumun doðasý bu kurumlar tarafýndan istenilen arzularý, beklentileri karþýlamada zorlanmýþtýr ve onlarla tam olarak uyupamamýþtýr. Elitler tarafýndan oluþturulan kurumlar, onun koruyucularýnýn iddia ettikleri biçimde beklenen ekonomik ve sosyal geliþmeleri gerçekleþtirememiþtir. Hatta soðuk savaþ dönemi sýrasýnda ithal ve empoze edilen liberalizm dahi ne Türkiye'nin ne de toplumun ihtiyaçlarýný yeterli düzeyde tatmin edebilmiþtir.

Siyasal iktidarların mevruluk krizlerini aşamamasının temelinde bir başka devrimci dönemde oluşturulan devletin otoriter yapısının sürmesi veya sürdürülmek istenmesi olabilir. Tek parti devletçilik anlayışı ve daha sonra sistematize edilen Kemalist ideoloji, sanki siyasal bir illüzyon ortamının doğmasına neden olmuştur. Uzun bir süre, açık tartışmalardan ve siyasal enformasyondan yoksun kalan toplum, çoğulcu siyasal hayata geçmesine rağmen, hoşgörü geleneğinin kaybolması nedeniyle toplumsal kutuplaşmalar 1950'ler sonrası daha bir yaygınlık kazanmıştır. Devrimci dönemin monokratik sistem anlayışı, siyasal ve sosyal hayat üzerinde baskıncılığın uzun süre sürdürmüştür. Bu durum alternatif sosyal yapılanma biçimlerine ve anlayışlarına imkan vermemiştir. Böyle bir siyasal yapı üzerine inşa edilen ve gelişen dengeleme dönemi iktidarı, bütün bu bahsedilenlerden dolayı halk ile içsel bağları oluşturmakta zorlanmıştır veya yeterince oluşturamamıştır. Bu dönemin gelişme stratejileri de otomatik olarak bir orta sınıfı oluşturamamıştır ki bu sınıf liberal bir ekonomi modelinin temel taşı olarak oluşturulur veya oluşturulmaktadır. Yönetenler ile yönetilenler arasında, özellikle, zengin ile fakir arasında bir köprü kurulamamıştır.

Liberalizme sıcak bakmayan, laik ve kolektivist bir politika anlayışına sahip olan Türk soluna ve Cumhuriyet Halk Partisine, son siyasal gelişmelerin ışığında bakıldığında, bir siyasal model olarak bu grubun kredisinin azalmaya başladığı söylenebilir. Bu gelişmelerde püfhesiz iç partiler olduğu kadar, dış faktörler de önemli rol oynamıştır. (Sovyetler Birliği'nin çökmesi gibi). İkinci dünya savaşı sonrası, bir çeşit liberal demokrasi ülkemizde hakim olan bir siyasal düşünce olarak varlığını sürdürmektedir. Bu düşünce ülkemizde belli bir geçmişe (köke) sahip olmuş ve özellikle soğuk savaşın etkisiyle de belli bir süre siyasi hayatımızda ağırlığını hissettirmiştir. Bugün bu düşünce bir problemle karşı karşıya bulunmaktadır. Liberal ideolojinin bu problemi, onun idealleri ile gerçekler arasındaki mesafenin çok açılmış olmasıdır. Bunun sonucu toplumda bir yabancılaşma (değerler erozyonu ve üretmeden tüketme), iltimas ve irtikap

(rpvet) olupmuştur. Bu yabancılaşmanın grafiðinin yükselmesinde artan ve yaygınlaşan rpvet olgusu önemli rol oynamıştır.

Türkiye’de yükselen yeni ve alternatif güç ise bir tür Ýslamcı siyasi yapılanmadır. Bu gücün yükselmesine etki eden bir çok iç ve dış faktörler olmuştur. Her şeyden önce, Rusya’nın çökmesiyle oluşan boşluk, bir çok yeni sorunun da doğmasına neden olmuştur. Dünyadaki güç dengelerinin sarsılması yeni bir dünya düzeninin oluşması gerektiði fikrini doğurmuştur. Yugoslavya’daki iç savaş, özellikle Bosna’da yaşanan ve bir soykırıma kadar varan cinayet karşısında batının iki yüzlü politikaları, Ýslam dünyasındaki uyanıp hareketlerinin etkinliklerinin artmasında önemli bir faktör olmuştur. Çeçenistan ve Filistin’deki yaşanan olaylar da Ýslamın bir din olarak değil, aynı zamanda bir siyasal hareket olarak güçlenmesi ve ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bütün bunlar, ülkemizdeki siyasal yelpazenin ibrelerinde meydana gelen değişikliklere belli ölçülerde etki etmiştir. Fakat bu değişmelerde en önemli faktörler, iç dinamiklerde aranmalıdır. Ýslamcıların Türkiye’de yaşanan rpvet ve yolsuzluklara bir alternatif çözüm olarak kendilerini sunmaları ve bunda kısmen başarılı olmaları, bu hareketlerin grafiðinin yükselmesindeki önemli iç faktörler olarak addedilebilir. Ayrıca, onların siyasal söylemlerinde toplumun Ýslami geçmişini ön plana çıkarmaları ve temiz toplum olmak için bu geçmişten faydalanılması gerektiði yönündeki iddiaları, bu hareketin güç kazanmasında etkin olan diğer faktörler olarak görülebilir. Çünkü bu tür söylemler, toplumun değerleri (inançları) ile paralel söylemler olup, toplumla paylaşılacak ortak bir noktayı temsil etmektedir.

Liberalizmin güç kaybetmesindeki nedenlerden bir başkası ise, onun ülkemizde Avrupa standartlarında bir yaşam tarzı ve gelir seviyesini gerçekleştirememiş ve topluma verememiş olmasıdır. Ülkemizdeki insanlar, kitle iletişim araçları vasıtasıyla modern dünyada olup bitenlerin farkında olup, bu bilgilere ulaşabilmektedirler. Ayrıca yurt dışında çalışan işçilerimizin (Almanya, Fransa; Hollanda, Belçika, İngiltere) Avrupa ile ilgili tecrübelerinin, gözlemlerinin de ülkemizdeki siyasi ve sembolik yapının beklenişinde dolaylı

bir etkileri olduğu kanýsýndayýz. Toplumdaki geleneksel baðlar zayıflarken, modern yapılar tam olarak kurumlaşmamış ve bir boşluk doğu vermiştir. İslami gruplar, işte bu boşluğu doldurarak, geleneksel baðlar ile modern değerler arasında bir köprü rolü oynamaktadırlar. İslamcýların iyi bir şekilde örgütlenmeleri ve disiplinli çalışmaları, onların siyasal mücadelede başarılı bir performans göstermelerine etki etmektedir.

1995’de yapılan genel seçimlerde İslamcý bir söyleme sahip olan Refah Partisi, birinci parti olarak Türkiye Büyük Millet Meclisine girmeyi başardı. Ancak, yasal olan bu hareket, hükümet olmadaki mevruluk sorunu ile karşı karşıya geldi. Parti halkın gözünde mevrulu ve kanunlar açısından da yasal olmasına rağmen, belli güçler tarafından (örneğin sermayenin gözünde) gayri mevrulu ilan edildi. TÜSÝAD (Türkiye Sanayi ve İş Adamları Derneđi) bir bildiri yayınlayarak, orta sağ ve sol’un bir araya gelerek hükümet olmaları çağrısını yaptı. Bu, Refah Partisi’nin hükümet olmasını önleme yönünde yapılan bir çağrı olmuştur. Fakat merkez sağ ve sol partiler arasındaki siyasal kavgalar, Refah Partisi’ne hükümet olma yolunu açmıştır. Cumhuriyet tarihinin 54. hükümeti ilk defa İslamcý bir söyleme sahip bir partinin başkanlığında (Refahyol), Doğru Yol Partisi ile yapılan bir anlaşma ile, bir koalisyon hükümeti olarak kurulmuştur.

Tezimizdeki dini gün ve festivaller ile ilgili verilere gelince, bu bulgular, dini festival ve sembollerin (devrimci dönemdeki uğradıkları rezervasyona rağmen) hala güçlü ve canlı olduğunu vurgulamaktadır. 1996’da yapılan kısmi yerel ara seçimlerde İslami söylemi ağır basan Refah Partisi ve Büyük Birlik Partisi gibi partilerin almış oldukları oyların toplamının % 40’lara ulaşması, bu verilerin doğruluğunu dolaylı bir biçimde desteklemektedir. Aynı şekilde siyasal iktidar elitlerinin dini bayram mesajları yayınlamaları, bir bakıma yine bu dini sembolizmin gücünü ve dinamizmini gösterir. Kandil törenlerinin ülke çapında kutlanışı ve bunlara kitle iletişim araçlarının da katılması, dini sembolizmin artan gücünü ve onun grafiğinin yükseldiğini bir başka açıdan ortaya koymaktadır. Burada böyle bir soru aklımıza gelebilir. Acaba hangi faktörler dinsel törenlere olan katılıma fazla yaptırmış ve onun grafiğinin yükselmesine

neden olmuştur? Bunda bir çok faktörlerin etkin olduğu söylenebilir ki, biz bunlardan bazılarına tezimizde yer yer değindik. Fakat bu yükselişe etki eden faktörlerden birisi, belkide dünya çapında görülen dinsel değerlere olan eğilimlerin artışıdır. Materyalizmin yarattığı boşluk karşısında, insanlar kendi güvenliklerini dinsel kurumlarda aramayı sürdürmek istemiş olabilirler. Ülkemizde, devrim döneminde dinsel kurumlara karşı takınılan baskıcı tavırlar, demokratik ortamın gelişmesiyle bu kurumların yeniden daha popüler hale gelmesine neden olmuş olabilir.

Devrimci dönemde, dini törenlerin ve kutlamaların sayısında bir azalmaya gidilirken, onların yerine yeni, laik törensel aktivitelerin icad edildiğini görmüştük. Fakat bulgularımız 1990'ların Türkiye'sinde dinsel kutlamaların yeniden yaygınlık ve güç kazandığını, ve popüler bir hale geldiğini göstermektedir. Böylece, ülkemizde inşa edilen laik, dinî değerlerden soyutlanmış bir Türk kimliğinin ve ahlakının problematik bir süreç içerisine girdiği söylenebilir. Çünkü, dinî değerlerden ve sorumluluktan yoksun bir biçimde verilen ahlak ilkelerinin, zaman içerisinde, korku ve cezanın olmadığı veya hissedilmediği durumlarda hukuku devre dışı bırakma gibi bir sorunu da beraberinde getirmiş olmasıdır. Hukukun devre dışı bırakıldığı bu gibi durumlarda, toplumda kısa zamanda, çok çalışmadan maddi kazanç sağlama gibi bir ümit oluşabilir. Bu durumda ise, toplumda pozisyon sahibi insanlar, çok çalışmayı amaç olmaktan çıkarak, sadece bürokraside yükselmek için çalışmak gibi bir gelenek oluştururlar. Bütün bunların bir sonucu olarak, toplumda iktidara kim gelirse gelsin, gelen bütün grupların kendi çıkarlarını ön planda tuttuğu (veya tutacağı) ve iltimasçı olduğu yönünde bir düşünce oluşur veya oluşacaktır. Böyle bir geleneğin veya düşüncenin olduğu yerde ise, toplumsal kalkınma ve gelişme gerçekleşmez.

Burada mevruluk konusunda bu ayrılmayı yapmanın da yerinde olacağı kanısındaız. Bir siyasal iktidarın mevruluğu ile bir devletin temel mevruluğu arasında bir fark olabileceği hususudur. Ülkemizde 1923'den beri Cumhuriyetin bir idare biçimi olarak yerleştiği ve monarşik yapıya doğru dönüş yönünde ciddi

bir eğilimin genel olarak olupmadığy görülmüştür. Temel olarak bu konuda (bir yönetim biçimi olarak Cumhuriyetçilikte) büyük bir ilerleme kaydedilmiştir. Fakat iktidarların izlediği laik ve batıycı kimliğe karşy, zaman zaman bir eleptiri ve muhalefet olupmaktadış veya olupmuştur. Bu eleptiriler genelde muhafazakar ve Ýslamci gruplar tarafından yöneltilmiştir. Ýslamcılar, dün olduğu gibi bu günde, batı kültürüne dayalı ve onu taklit eden kimlik yerine, Ýslam kültürüne dayanan bir kimliği kalkınmanın temel unsuru olarak görmüşler ve görmektedirler. Bu günlerde, bu tür konular, yani, siyasi yapı ile toplumun Ýslami kültürel yapısı arasında nasıl bir bağlantı kurulacağy en önemli tartışma konularının başını çekmektedir. Tartışmaların yeni boyutlar kazanmasında “Kemalizmin, kültürün kişilik yaratıycı katında yeni bir anlam yaratmadığy ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamış” (Mardin, 1990: 111) olmasının da rolü vardır. Çünkü, toplumda fonksiyonları olmayan veya yitirmiş olan semboller zaman içerisinde ortadan kalkabilirler.

Fikirler ile siyaset (idealler ile realiteler) arasındaki mesafe çok büyük olmamalıdır. Bir kimse devrimci dönemin Türkiye’sinin politikalarına ve fikirlerine baktığy zaman bunların 1920 ve 1930’lar Türkiye’sini yansıtmadığyını görebilir. Bu dönemin fikirleri ve politikaları, daha çok olandan ziyade olması istenilen ve kurgulanan bir Türkiye’yi yansıtmıştır. İkinci olarak dönemin iktidar elitleri, bir yandan dini prensipleri doğmatik olması nedeniyle reddederken, diğer yandan kendi doğmatik prensiplerini oluşturmaktan kendilerini alıkoyamamışlardır. Bu ilkelerden bazılarının günümüz partları ile bir ilişkisi kalmadığy halde; (örneğin, ğapka kanunu) halen anayasanın değiptirilemez hükümleri arasında yer almaktadır.

Bu çalışmamız göstermektedir ki, sembollerin kendileri sihirli bir karektere sahip değillerdir. Onların iyi kullanılmaları (yerinde ve zamanında) bir gerekliliktir. Sembollerin iyi kullanılmaları ise, politikacıların yetenekleriyle doğru orantılıdır. Ayrıca, günümüz toplumlarında seçimler modern bir törensel

yapý olarak karpýmýza çýkmaktadýrlar ve siyasal kimliklerin olupmasýnda önemli bir role haizdirler.

Ülkemizdeki yabanan siyasal mebruiyet krizleri, ancak siyasal iktidarlarýn kendilerine popöler bir mebruiyet kazandýrmasýyla apýlabilir. Bu ise, katýlimeçý bir demokrasi ve demokratik deđerlerin (özellikle hukukun üstünlüdü ve milli iradeye saygý) korunmasý ve yapatýlmasý ile mümkündür. Çünkü adalet, yönetilenler ile yönetenler arasýndaki iliþkiyi sađlayan en önemli bir bađdır. Kalkýnmanýn temelinde hukuk vardýr ve hukukun iþletilmesi ile siyasal istikrar ve kalkýnma yolunda önemli adýmlar atýlabilir. Fakat burada en önemli ve unutulmamasý gereken olgu, elbette ki bir toplumun kendi öz ve köklü deđerlerini ve fikirlerini sembolize etmesidir. Bu, bir rejimin veya iktidarýn varlýđýný sürdürmesi ve ondan beklenen sosyal kalkýnmayý gerçekleþtirmesi açýsýndan, yapýlmasý gereken vazgeçilmez bir olgudur. Bu geliþmenin de bir ön þartýdır. Çünkü geliþme; bir mirasý koruma, tekamül ettirme, istifade etme ve sonrada onu zengin bir biçimde gelecek nesile aktarabilmektir. Gerek devlet kurumlarý, gerekse sivil kurumlarýn katýlým alanlarýný geniþletmeleri ve toplumsal katmanlara yayýlmalarý sistemlerin geleceði açýsýndan önemlidir. Devletin kurumlarý bir siyasal grubun bađlý olduđu klüb konumundan çýkarýlarak, tüm topluma açýk ve onlara hizmet veren ve üreten kurumlar haline dönüþtürülmelidir. Ayrýca kurumlar öyle çalıþmalý (veya çalıþtırýlmalý) ki insanlarý hem birbirlerinin baskýsýndan hem de güç sahiplerinin baskýsýndan korumuþ olsunlar. Ayný þekilde kurumlar bireysel seçim özgürlüdüne imkan tanýyarak, özel hayat ile kamusal alan arasýndaki belli sýnýrlarý gözetmelidir.

Tarihsel süreç içerisinde sembollerin siyasal iktidarlarýn mebrulaþmasýndaki rolünü inceledik. Ve gördük ki ülkemizdeki siyasal liderler veya gruplar, sembollerini ortak bir anlayýþý tesis etme yönünde kullanmaktan ziyade, onlarý daha çok kendi siyasal çýkarlarý dođrultusunda kullanmýþlardýr. Sembollerin bu yönde ve bu þekilde kullanýmý ise, toplumu birbirine yabancýlaþtırmýþtır. Bu açıdan olaya baktýđýmýzda, semboller, bir bakýma, yeni çatýþmalarýn da kaynađý haline gelmiþtir. Bunu ortadan kaldýrmak ve sosyal barýþý tesis etmek için,

siyasetçiler derin köklere sahip olan fikir ve toplumsal öz değerleri keşfederek onları sembolize etmelidirler. Bu köklü değerler ve semboller, empoze edilen fikirlerin ve sembolik değerini kaybetmiş yüzeysel sembollerin yerine ikame edilmelidir. Bunu gerçekleştirmek için ise, her şeyden önce ülkemiz kendi tarihi ve kültürü ile barınmalıdır. Bunlar, kurumlara pozitif yönde geliştirmeye ve zenginleştirici bir dinamizm sağlayabilirler. Çünkü muhafazakar değerler de en az yeni değerler kadar topluma faydalı olabilir. Hatta köklerin yapraklardan daha bir hayati öneme sahip olduğu düşünülürse muhafazakar değerlerin önemi de kendiliğinden anlaşılacaktır. Ancak bu tür yollarla ahlaki ve siyasi bir restorasyon gerçekleştirilebilir ve bu yolla yeni iletişim kanalları oluşturulabilir.

Semboller, toplumla bir özdeşlik kazandığı ve topluma bir heyecan kazandırdığı durumlarda kalkınmanın itici gücü olabilir. Bu durum ise siyasal iktidarların meşruiyet kazanmasında önemlidir. Ancak politikacıların sembollerini kullanma alanları sınırlıdır. Sembollerin zamansız ve yersiz kullanımları toplumsal çatışmalar doğurabilir ve toplumu kaosa sürükleyebilir. Bu bakımdan politikacılar onları kullanırken dikkatli olmak zorundadır ve toplumsal barışı tehlikeye sokacak sembollerini kullanmaktan uzak durmalıdır.

Bir toplumdaki sembolik ve törensel yapı, her şeyden önce o toplumun geçmiş sosyal dokusu göz önüne alınarak oluşturulmalı ve kurumsallaştırılmalıdır. Ülkemizdeki törensel ve sembolik yapı, bu toplumun geçmiş sosyal dokusunu göz önünde bulundurarak köklü bir şekilde yeterince kurumsallaştırılmamıştır. Var olan törensel ve sembolik yapı toplumda açık ve paylaşılabilen bir anlayış ve iletişimi oluşturmada yetersiz kalmıştır. Bunlardan dolayı, sembolik yapılar ve siyasal ekipler, ülkemizi yeterli düzeyde iktisadi manada kalkınmaya götürememiş, sosyal boyutta ise kamplama ve çatışmalardan toplumu uzak tutamamıştır.

Ülkemizde siyaset, olgular üzerine değil, semboller üzerine inşa edilmiştir. Siyasi gruplar rakiplerini yapıp ettikleri ile değil, birbirlerinin sembolize ettikleri değerleri ölçüt alarak mücadele etmeyi tercih etmişlerdir. Bu durum siyasetin

somut realitelerden uzaklaşmasına neden olmuştur. Öyleyse bundan sonrası için neler yapılabilir? Her şeyden önce, ülkemizdeki siyasal gruplar salt semboller üzerinden siyaset yapma alışkanlıklarını terketmelidirler. Onlar ölçülebilir değerleri (ekonomik göstergeler, enflasyon ve işsizlik oranı, kalkınma hızı, eğitim seviyesi ve kalitesi) siyasi eleştiri ve mücadelenin odak noktasına koymalıdır.

Siyasal motivasyonlar, fikirler ve semboller iktidarların meşruluk kazanmasında önemlidir. Fakat bu tür semboller, boşlukta varlığını sürdüremezler. Onların belli bir köklerinin olması ve bu köklerin toplumun kendi öz geçmişiyle ilgili olması gerekir. Böyle bir köke ve geçmişe sahip olmayan semboller, pozitif fonksiyonlar icra edemezler. Kökü olmayan, yüzeysel semboller ile bir iktidar veya rejim, belli bir süre, bunların manipülasyonu ve baskı ile ayakta kalabilir. Ancak bu durum iktidarların ömrünü uzatamaz. Nitekim komünist sistemin hakim olduğu Doğu-Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki rejimler, kısa sürede çökmüşlerdir. Çünkü, komünist semboller kökü ve geçmişi olmayan bir yapı üzerine temellendirilmişlerdir. Öyleyse, semboller bir sistem içerisinde birbiriyle uyumlu ve birbirini destekler bir biçimde köklü bir kültür temelleri üzerinde yapılanmak zorundadır. Aynı şekilde, politik hayattaki fikirler semboller kadar önemlidir ve onlar da toplumsal yapıda belli bir köke sahip olmak zorundadır. Bu bağlamda, siyasetçilerin toplumun tümünü kuşatıcı, onlara dinamizm ve güven verici sembollerini keşfetmeleri bir mecburiyet olarak ortaya çıkmaktadır.

Son olarak bu çalışmada, siyasal iktidarların meşrulaşmasında sembollerin rolü ile ilgili başarılı bir çalışma metodunun, ancak sembollerin tarihsel bir düzlemde, bir iktidarın (veya rejimin) meşrulaşmasına olan etkileri ile birlikte araştırılarak ortaya konulabileceği yönünde yeni bir yaklaşım tarzı ortaya koymuştur.

Ülkemizin gelecekteki politikacıları, geçmişten ders alarak gerçekçi olmayan ve toplumsal köklerden yoksun olan fikirleri topluma sunmaktan kaçınmalıdır. Ülkemizin değerime, yeniden yapılanmaya ihtiyaç duyduğu bu günlerde

politikacılar topluila olan iletişim kanallarını daha da genişleterek, tüm toplumu kapsayıcı, onlara dinamizm ve güven verici sembollerini keşfetmeye çalışmaladıır. Türkiye’de siyasi iktidarların mevruluk kazanmasında önemli rol oynayan semboller, gelecekte de bu önemini koruyacağa benzemektedir. Ülkemizdeki siyasi liderlerin yetenekleri, dünya ve Türkiye’yi çevreleyen ülkelerdeki gelişmeler, ülkemizdeki siyasi simbolizmin gelecekteki yönünü tayin etmede biçmesiz önemli olacaktır. Çünkü sembollerin oluşumunda iç faktörler kadar dış gelişmeler de önemli rol oynar.

KAYNAKLAR

KYTABLAR

ABDÜLAZYZ, Bey, “Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri”, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

AHKBAR, Ahmad, “Millenium and Charisma among Pathans”, London, 1976.

AHMAD, Ferouz, “The Making of Modern Turkey”, Routledge, London, 1993.

ALEXANDER, J. C, “Durkhemian Sociology: cultural studies”, Cambridge Üniv. Press, Cambridge, 1988.

ALP, Tekin, “Türk Ruhu”, Remzi Yayınevi, İstanbul, 1944.

ALTER, Peter, “Nationalism”, London, 1989.

ARIK, Oğuz R., “Türk Gençliğine”, Hareket Yayınları, İstanbul, 1968.

APTER, David, “The Politics of Modernization”, University of Chicago Press, USA, 1965.

ARTUK, Y., ve C., “Osmanlı Nihanları”, İstanbul, 1967.

APPELBAUM, Richard P., “Theories of Social Change”, Markham Publishing, Chicago, USA, 1971.

ATAY, Falih R., “Çankaya”, İstanbul, 1969.

BALDOCK, John, Christian Symbolism, Element Books, UK, 1990

BANFELD, Edward C., “The Moral Basis of a Backward Society”, Macmillan, New York & London, 1958.

- BANKS, J. A., "The Elit in the Welfare State", Faber Ltd., London, 1966.**
- BANTON, Michael, "Promoting Racial Harmony", Cambridge Üniv. Press, Cambridge, 1985.**
- BEETHEM, David, "The Legitimation of Power", Macmillan, London, 1991.**
- BELL, Catherine, "Ritual Theory and Ritual Practice", Oxford Üniv. Press, New York & Oxford, 1992.**
- BERGER, Peter L., "Pyramids of Sacrifice", Achor Books, Newyork, 1976.**
- BERGER, Peter L., "Dinin Sosyal Gerçekligi", (Çev. Ali Cöpkun), Ýnsan Yayýnlarý, Ýstanbul, 1993.**
- BEYSANOĐLU, Þevket, Ziya Gökalp'in ilk Yazý Hayatý, Ýstanbul, 1956.**
- BOCOCK, R., and THOMPSON, K, "Religion and Ideology", Manchester Univ. Press., Manchester, 1991**
- BOSTANCI, M. Naci, "Toplum, Kültür ve Siyaset", Vadi Yayýnlarý, Ankara, 1995.**
- BOSTANCI, M. Naci, "Kadrocular ve Sosyo-Ekonomik Görüpleri", Kültür Bakanlýđý Yayýnlarý, 1990.**
- BOTTOMORE, Tom, "Elits and Society", Penguin, London, 1986.**
- BOTTOMORE, Tom, "Political Sociology", Huchinson, London, 1984.**
- ÇEVÝK, Dolunay, "Sembolik Etkileþim", Belvak Yayýnlarý, Ankara, 1994.**
- CEYLAN, Hasan H, "Cumhuriyet Dönemi Din ve Devlet Ýliþkileri", Rehber Yay, Ýstanbul, 1991.**
- COHEN, Abner, "Two Dimentional Man", Routledge, London, 1974.**
- CONNOLLY, William, "Legitimacy and State", Blackwell, Oxford, 1984.**
- COX, Richard H, "Ideology, Politics and Political Theory", Wadsworth , USA, 1969.**
- DAHRENDORF, Ralf, "Essays in the Theori of Society", Routhledge, London, 1968.**

- DANÝELS, R. V., The Stalin Revolution: Foundation of Soviet Totalitarianism, USA, 1972.**
- DAVÝDSON, Basil, "The Black Man's Burden", London, 1992.**
- DAVÝDSON, Roderic, "Turkey: A Short History", Prentice Hall Ýnc., USA, 1968.**
- D'ENCAUSSE, Helene C, "Sovyetlerde Müslümanlar", Ađaç Yayýnlarý, Ýstanbul,1992.**
- DODD, Clement H, "Politics and Goverment in Turkey", Manchester Univ. Press, Manchester, 1969.**
- DODD, Celement H, "The Crisis of Turkish Democracy", The Eothen Press, UK, 1983.**
- DOWSE, Robert E., and HUGHES, John A, "Political Sociology", London, 1972.**
- DUBER, Alan., and BEHAR, Cem, "Ýstanbul Household: Marriage, Family and Fertility 1880-1940", Cambridge, 1991.**
- DUNCAN, H. D, "Symbols and Social Theory", Oxford, 1969.**
- DURKHEÝM, Emile, "The Elementary Forms of the Religious Life", Macmillan, New York & London, 1917.**
- EDÝP, Halide, "Turkey Faces West", New Heaven Univ. Press, USA, 1930.**
- EKREM, Selma, "Turkey: Old and New", New York, 1947.**
- ELDER, C. D, and COBB, R.W, "The Political Uses of Symbols", Longman, New York & London, 1983.**
- ELIADE, Mircea, "Kutsal ve Dindýpy", (Türkçesi: M. Ali Kýlýçbay), Gece Yayýnlarý, Ankara, 1991.**
- ELIADE, Mircea, "Mitlerin Özellikleri", (Çeviren: Sema Rýfat), Simavi Yayýnlarý, Ýstanbul, 1993.**
- ELIOT, Charles, "Turkey in Europe", Printed by C. Birchall ans Sons Ltd, London & Liverpool, 1900.**
- FÝSHER, Sydney N., and OCHSENWALD William, "The Middlle East", McGraw-Hill Publishing Company, London, 1990.**
- GARNETT, Lucy M. J, "Turkish Life in Town and Country", London, 1891.**

- GELLA, Aleksander, "The Intelligentsia and The Intellectuals", Sage Puplication, London, 1976.**
- GELLNER, Ernest, "Nations and Nationalism", Blackwell, London, 1983.**
- GLUCKMAN, Max, "Analysis of a Social Situation in Modern Zulu Land", Manchester Üniv. Press, Manchester, 1958.**
- GLUCKMAN, Max, "Order and Rebellion in Tribal Africa", Cohen and West Ltd, UK, 1963.**
- GLUCKMAN, Max, "Politics, Law and Ritual in Tribal Society", Oxford, 1965.**
- GÖKALP, Ziya, "Turkish Nationalism and Western Civilazation", (Translated and edited by Niyazi Berkes), Greenwood Press, USA, 1981.**
- HASLÝP, John, "The Sultan: The Life of Abdülhamid", Cassell, London, 1958.**
- HÝLL, Ronald R, Soviet Union, Pinter Publishers, London, 1989.**
- HOBSBAWN, Eric, and RANGER, Terence, "The Invention of Tradition", Canto, 1989.**
- HOOKE, S. H, "Ortadoðu Mitolojisi", (Çev: Alaeddin Penel), Ýmge, Ýstanbul, 1993.**
- KABAKLI, Ahmet, "Temellerin Duruşması", Türk Ede. Vakfı, Ýstanbul, 1991.**
- KERTZER, David I, "Ritual, Politics and Power", Yale Üniv. Press, New Haven & London, 1988.**
- KÝNROSS, Lord, "Atatürk: the Rebirth of a Nation", Weidenfeld and Nicolson, London, 1990.**
- KÝRAZLI, M., ve HÜSREVODLU, A, "Plevne Müdâfaası ve Gazi Osman Paşa", Erkam Yayınları, Ýstanbul, 1982.**
- KÖKTAŞ, M. Emin, "Din ve Siyaset", Vadi, Ankara, 1997.**
- KÖPRÜLÜ, Fuad, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu", Ötüken, Ýstanbul, 1981.**
- KRAMER, Martin, "Political Ýslam", Sage Publications, London, 1980.**
- KREMER, Von, "Staatsidee des Islams" (Politics in Ýslam), (Translated and edited by S. Khuda Bakhsh, Delhi, India, 1920.**

- LEWÝS, R, “Everyday Life in Ottoman Turkey”, London, 1971.**
- LUKES, Steven, “Emile Durkheim”, Penguin Books, London, 1988.**
- LUKES, Steven, “Power: A Radical View”, Macmillan, London, 1974.**
- MACHÝAVELLÝ, Niccolo, “The Prince”, Cambridge, 1988.**
- MARDÝN, Berif, “Din ve Ýdeoloji”, Ýletipim Yayýnlarý, Ýstanbul, 1990.**
- MARDÝN, Berif, “Ýdeoloji”, Turhan Kitabevi, Ankara, 1982.**
- MERÝÇ, Cemil, “Kültürden Ýrfana”, Ýnsan Yayýnlarý, Ýstanbul, 1986.**
- MERÝÇ, Ümid, “Cevdet Paþa'nýn Cemiyet ve Devlet Görüþü”, Ötüken, Ýstanbul, 1979.**
- MÝLLS, C. Wright, “Power Elit”, Oxford Univ. Press, Oxford, 1959.**
- MONROE, W. S, “Turkey and the Turks”, Wheaton and Co. Ltd, UK, 1908.**
- MONTESQUÝEU, “The Spirit of the Laws”, Cambridge, 1989.**
- MÜFTÜODLU, Mustafa, “Yalan Söyleyen Tarih Utansýn”, Çile Yay. Cilt I, Ýstanbul, 1975.**
- MÜFTÜODLU, Mustafa, “Yalan Söyleyen Tarih Utansýn”, Çile Yay. Cilt III, Ýstanbul, 1977.**
- MÜFTÜODLU, Mustafa, “Yalan Söyleyen Tarih Utansýn”, Çile Yay. Cilt VI, Ýstanbul, 1979.**
- NABÝT, Galip, “Destan”, Ýstanbul Devlet Matbaasý, Ýstanbul, 1933.**
- NEEDHAM, R., “Symbolic Classification”, California, 1974.**
- NOORE, S. F, and MYERHORFF, B. G, “Secular Ritual”, Amsterdam, 1977.**
- ÖKE, Mim Kemal, “Hilafet Hareketleri”, Türkiye Diyanet Vakfý Yay., Ankara, 1991.**
- ORAN, Baskýn, “Atatürk Milliyetçiliði”, Bilgi Yay., Ankara, 1990.**
- ÖZBUDUN, Erol, “The Role of the Military in the Recent Turkish Politics”, Harward Univ. Press, USA, 1966.**
- PARRY, G, “Political Elits”, London, 1969.**

PEARS, Edwin, "Turkey and Its People", London, 1911.

PEKOLCAY, Necla, "Mevlid", Dergah Yay. 11. Baský, Ýstanbul, 1992.

PHÝLÝPS, Bernard S, "Sociology, Social Structure and Change", Macmillan, London, 1969.

PUTNAM, R. D, "The Comparative Study of Political Elites", Prentice Hall, USA, 1976.

RÝGBY, T. H, and FEHER, F, "Political Legitimation in Communist States", Macmillan, London, 1982.

SAÝD, Ali., "Saray Hatýralarý", Nehir, Ýstanbul, 1994.

SCHERMERHORN, Richard A, "Society and Power", New York, USA, 1965.

SHAW, Stanford J. and SHAW, Ezel K, "History of Ottoman Empire and Modern Turkey", Cambridge Univ. Press, 1988.

SMÝTH, Anthony, "Social Change", Longman, London & Newyork, 1976.

STEARNS, Peter N, "Life and Society in the West", USA, 1986

ÞAKAR, Müjdat, "1982 Anayasasý ve Öteki Anayasalar", Beta Yay., Ýstanbul, 1991.

ÞENER, Sami, "Osmanlý'da Siyasal Çözölme", Ýnkýlab Yay., Ýstanbul, 1990.

TONYBEE, Arnold. J, and KIRKWOOD, Kenneth P, "Turkey", London, 1926.

TURHAN, Mümtaz, "Garblýlapmanýn Neresindeyiz?", Yaðmur Yayýnlarý, Ýstanbul, 1974

TURHAN, Mümtaz, "Kültür Deðiþmeleri", Ýfav, Ýstanbul, 1994.

TÜRKKAHARAMAN, Mimar, "Political Socialization in Turkey: A Study in History and Politics", Yayýnlanmamýþ Master Tezi, Bristol Üniv., Bristol, 1991.

UBUCÝNYÝ, Jean Henri A, "1855'de Türkiye", Tercüman, I. Cild, Ýstanbul, 1977,

ÜLGENER, Sabri F, "Ýktisadi Çözölmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyasý", Der Yayýnlarý, Ýstanbul, 1981.

URÝEL, Heid, "The Foundation of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp", Losac and Co., London, 1950.

VATÝKYOTÝS, Panayiotis J, "Ýslam and the State", Roudledge, London & New York, 1987.

WARNER, William L, "The Family of God", Yale Univ. Press, USA, 1961.

WEBER, Eugen, "Peasants Into Frenchmen: The Modernisation of Rural France 1870-1914", London, 1977.

WEBER, Max, "The Theory of Social and Economic Organisation", (Edited by Talcott Parsons) The Free Press, 1947.

WÝLLÝAMSON, Bill, "Education and Social Change in Egypt and Turkey", Macmillan, London, 1987.

WILSON, Bryan R, "The Noble Savages: The primitive Origins of Charisma and Ýts Contemporary Survival", Univ. of California Press, USA, 1975.

WÝTTLÝN, Alma, "Abdulhamid: The Shadow of God" (Translated from Germany by Norman Denny), London, 1940.

YÜCEKÖK, Ahmet N, "Türkiyede Din ve Siyaset", Ýstanbul, 1971.

YÜCEKÖK, Ahmet N, "Siyasetin Toplumsal Tabaný", Ankara, 1987.

YÜCEL, Hasan A, "Sizin Ýçin, Çocuklara Þiirler", Ýstanbul, 1937.

MAKALELER

ABELES, March, "Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterand", *Current Anthropology*, Vol. 29, June, pp 393-402, 1988.

BANTON, Michael, "Authority in the Simpler Societies", *The Police Journal*, June, July and August, pp 11-35, 1970.

BARNES, Bary, "Status Groups and Collective Action", *Sociology*, 26, pp 259-270, 1992.

BAYRAKTAR, N, "Sultan II. Abdülhamid'e Gelen 25. Culus Hediyeleti Defteri", *Tarih ve Toplum*, sayý 19. Cilt 4., s. 12-19. 1985.

BERGER, Peter L, "Social Change and the Vocation of Sociologists", *South African Journal of Sociology*, Vol 22, pp 73-77, 1991.

- BÝNNS, Christopher A. P, "The Changing Face of Power: Revolution and Accomadation in the Development of the Soviet Ceremonial", *Man*, Vol. 14, pp 585-605, 1980.
- BÝRNBAUM, N, "Monarchs and Sociologist: A Reply to Professor Shils and Mr. Young", *Sociological Review*, Vol. 3, New Series, pp 5-23, 1955.
- BOÝSSEVAÝN, J, "On predicting the future: parish rituals and patronage in Malta" in S. Wallman eds., *Contemporary Future*, Routhledge, pp 68-80. London, 1992.
- BROWN, James, "Ýslamic Fundamentalism and Turkey", *Journal of Political and Military Sociology*, 16 pp 235-246, 1988.
- COHEN, William, "Symbols of Power: Status in the Nineteenth-Century Provincial France", *Comparative Studies in Society and History*, 31 pp 491-513. 1989.
- COÝUN, F. X, "The Image of Lenin in Revolutionary and Postrevolutionary Iconography", *Annales*, 44, 2 March-April, pp 223-249, 1989.
- DERÝNGÝL, Selim, "Abdülhamid Dönemi Osmanlý Ýmparatorluđunda Simgesel ve Törenselsel Doku: Görünmeden Görünmek", *Tarih ve Toplum*, No:62., s. 34-56, 1993.
- DERÝNGÝL, Selim, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire -1808 to 1908", *Comparative Study of Society and History*, Vol. 35, pp 3-29, 1992.
- DUBÝNSKAS, F. A, "Leaders and Followers: Cultural Pattern and Political Symbolism in Yugoslavia", *Anthropological-Quarterly*, 56, pp 95-99, 1983.
- DURUKAN, Hüseyin, "Eski Ramazanlardan Çizgiler", *Yeni Döfak*, 24 Ocak 1997.
- EPSTEÝN, J, "Understanding the Cap of Liberty: Symbolic Practice and Social Conflict in Early Nineteenth-Century England", *Past and Present*, 122, February, pp 75-118, 1989.
- ERTUD, Zeynep T, "Osmanlýda Törens Kýyafetleri", *Ýzlenim*, Temmuz-Agustos, s. 70-71, 1995.
- FALASCA, Z. S, "The Aesthetics of Politics: Symbol, Power and Narrative in Mossolini's Fascist Ýtaly", *Theory, Culture and Society*, 9, pp 75-91, 1992.

- GÝDDENS, Anthony, "'Power' in the Recent Writings of Talcott Parsons", *Sociology*, Vol. 2, pp 257-272, 1968.
- GÖKDEMÝR, Ayvaz, "Türk Kültürü ve Mevlid", *Diyanet Vakfý Kutlu Dođum Haftasý Yay.*, s. 39-51. Ankara, 1990.
- GÜZEL, Abdurrahman, "Vesiletü'n Necat (Mevlid)'in Dili ve Edebi Deđeri", *Diyanet Vakfý Kutlu Dođum Haftasý*, s.193-213. Ankara, 1990,
- HOBSBAWM, Eric, "Ethnicity and Nationalism in Europe Today", *Anthropology Today*, Vol.8, pp 3-12, 1992.
- HROCH, Miroslaw, "From National Movement to the Fully-Formed Nation", *New Left Review*, No. 198, March-April, pp 3-19, 1993.
- IDZERDA, Stanley J, "Iconoclasm during the French Revolution", *American Historical Review*, Vol. LX, pp 13-26, 1954.
- KARPAT, Kemal, "Turkish Democracy at Ýmpassa: Ýdeology, Party Politics and the Third Military Ýntervention", *International Journal of Turkish Studies*, Vol. 2. No. 1, 1981.
- KARAWAN, Ýbrahim A, "Monarchs, Mullah, and Marshals: Ýslamic Regimes", *Annals of the American - Academi of Political and Social Science*, 524, November, pp 103-119, 1992.
- KEYDER, Çağlar, "The Dillemma of Cultural Identity on the Margin of Europe", *Review*, 16, pp 19-33, 1993.
- KÜRTÝ, Laszlo, "People vs the State: Political Rituals in Contemporary Hungary", *Anthropology Today*, Vol. 6, pp 5-9, 1990.
- LANE, Christel, "Legitimacy and Power in the Soviet Union Through Socialist Ritual", *British Journal of Political Science*, Vol.14, pp 207-219, 1984.
- LAUGLAND, John, "State of Revolution", *Spectator*, July, pp 14-15, 1992.
- LÝPSKY, R, "The Athleticization of Politics: The Political Implication of Sports Symbolism", *Journal of Sport and Social Issues*, 3 (1979), pp 28-37, 1979.
- LOFGREN, Orvar, "The Nationalization of Culture", *Ethnolgia Europaea* , XIX, 1, pp 5-24, 1989.
- MANGO, Andrew, "Kemal Atatürk-Father of the Turks", *Turkish Review*, Autumn, pp 5-11, 1990.

- MARDÝN, Perif, "Youth and Violence in Turkey", *Arch. Europ. Sociology*, XIX, 1978.
- MÜFTÜOĞLU, Mustafa, "Tarih Boyunca Bayrak, Sancak ve Tuğ", *Milli Gazete*, 24-31 Ekim, 1980.
- OLSON, Emile, "Saints and Shrines in Turkey", in Mubeccel Kýray eds., *Structural Change in Turkish Society*, Ýndiana Üniv. Press, pp 76-93. USA, 1991.
- PEKONEN, K, "Symbols and Politics as Culture in the Modern Stituation: the Problem and Prospects of the New", *Contemporary Political Culture*, Sage Publications, Vol.23, pp 127-143, London, 1989.
- PÝZZORNO, Alesserro, "On Rationality and Democratic Choise", in P. Birnbaum and J. Leca, eds., *Individualism*, Oxford Univ. Press, pp 294-333. Oxford, 1990.
- PÝZZORNO, Alesserro, "On the Individualistic Theory of Social Order", in P. Bourdieu and J.S. Coleman, eds., *Social Theory for a Changing Society*, pp 209-244. Oxford, 1991.
- REÝTERER, A. F, "Leader and Movement: Charismatic Personality, The Armed Forces, and Party as Insruments of Nation-Building", *Canadian Review of Studies in Nationalism*, XI, pp 51-62, 1984.
- SALEM, N, "The Socioeconomic Bases of Tunisian Nationalism and Islam", *Canadian- Review of Studies in Nationalism*, 17, 1-2, pp 69-82, 1990.
- SHÝLS, Edward, and YOUNG, Michael, "The Meaning of the Coronation", *Sociological Review*, Vol. I, pp 63-81, 1953.
- SHÝLS, Edward, "Ritual and Crisis", *The Religious Situation*, ed, D. R. Cutler, pp 736-746, 1968.
- SHORE, Cris, and BLACK, Annabel, "The European Communities and the Consruction of Europe", *Anthropology Today*, Vol.8, pp 10-11, 1992.
- SHORE, Cris, "Inventing the "People's Europe": Critical Approaches to European Community Cultural Policy", *Man*, Vol. 28, pp 779-801, 1993.
- TAYLOR, S, "Symbol and Ritual Under National Socialýsm", *Sociology*, 32, pp 504-520, 1981.

TECER, Ahmet K, “Mahya ve Kandiller”, *Türk Folklor Araştırmaları*, Vol. VIII, Ocak, s. 3-18, 1963.

VANDÝ, A, “Symbolism in Developing Countries: A Perspective”, *Journal of Black Studies*, 10, 1, September, pp 69-77, 1979.

ÖZGEÇMÝŞ

1963 Yılında Kahramanmarař - Afşin’de dođdu. Ýlk öđrenimini Afşin’de, Orta Öđrenimini ise Kahramanmarař’ta tamamladı. 1987’de Ýstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakóltesi, Sosyoloji Bölümünden mezun oldu.

1989'da Millî Eđitim Bakanlýđynın Sosyoloji alanında açtyđy Yurt Dıpy Master sınavıny kazandıktan sonra, bir süre Orta-Dođu Teknik Üniversitesi ve Oxford'da (Yngiltere) Yngilizce dil öğrenimi gördü.

1990 Ylynda, Bristol Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümünde Master proğramına kayıt oldu. "Türkiye'de Siyasal Sosyalizasyon: Tarih ve Politika üzerine bir Çalıpma" (Political Sociolization in Turkey: A study in History and Politics) adly teziyle, 1992 ylynda Master (MPhil) derecesi verildi.

Yngiltere dönüpy, Kırykkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümüne Araştırma Görevlisi olarak atandı. Halen bu üniversitede görev yapmakta olup, Yngilizce ve Fransızca bilmektedir.