



**FİZİKSEL İKTİDARIN AYRILMAZ PARÇASI OLARAK SEMBOLİK İKTİDARIN TESİSİ:
CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNDE YASALARLA ZAMANIN LAİKLEŞTİRİLMESİ*
ESTABLISHMENT OF SYMBOLIC POWER AS INTEGRAL PART OF PHYSICAL POWER:
SECULARIZATION OF TIME BY LAWS IN TURKEY**

Mustafa GÜLTEKİN**

Öz

II. T.B.M.M'nin kurulmasından (1923) ve meclisteki birinci grubun ikinci grubu parlamento dışı bırakmasından bir süre sonra Türk modernleşmesi/batılılaşması, laiklik temelli anayasal devrimlerle yeni bir zemine taşındı. Mezkûr grup birçok alanda olduğu gibi zamanın da laikleştirilmesi/sekülerleştirilmesi için gerekli olan anayasal reformları tek tek meclisten geçirmeye başladı. Bu çalışma, Cumhuriyet Türkiye'sinde devletin 1925-1935 yıllarında gerçekleştirdiği yasama faaliyetleriyle sembolik iktidarını tesis edebilmesinin önemli bir boyutunu oluşturan zamansal yapıların laikleştirilmesini, Durkheim, Weber ve Bourdieu'nün kavramsal araçlarını kullanarak T.B.M.M zabıtlarının yer aldığı "zabit cerideleri" aracılığıyla açıklamaya çalışmaktadır. İncelenen zabıt ceridelerinde ilk önce, Cuma günü olan resmi hafta tatilinin Pazar olarak değiştirilmesi meselesi ele alınmıştır. İkinci olarak, milli bayramın yeniden belirlenmesi ve bazı yasalarla bazı teamüllerle yerleşmiş tatil günlerinin bir bütün olarak yasallaşarak yeniden tertip edilmesi meseleleri ele alınmıştır. Son olarak, günün başlangıcının 24.00'e alınması, günün yirmi dört saate taksimi, Greenwich saatinin esas alınmasıyla tüm bölge ve iller için geçerli tek bir saatin kabul edilmesi ve hicri takvimin yerine miladi takvimin getirilmesi meseleleri ele alınmıştır. Bu çalışma, modern bürokratik devletlerin gelişimine benzer biçimde, mezkûr yıllarda, Türkiye'de hem dinden arındırılmaya çalışılan bir yönetim anlayışının yerleşmeye başladığını hem de devlet için büyük ölçüde modern kapitalist ekonominin zorlamalarıyla dini gerekçelere nazaran dini olmayan ekonomik gerekçelerin zamanla ilgili anayasal değişikliklerde üst bir gerekçe olarak öne çıktığını ortaya çıkarmıştır. Bununla beraber, fiziksel iktidarın yanı sıra sembolik iktidarı da tekeline alan laik yönelimli siyasi kadronun zamanı sekülerleştirme çabaları çerçevesinde dinin devlet yönetimindeki etkisini kaldırmaya çalışırken, gerek kendi dünya temsilinin gereği olarak gerekse ulus ötesi geniş çaplı iktidar mücadelelerinin etkisiyle Batılı ortak zamansal mutabakatları medeni yurttaşların hafızalarına yerleştirmeye çalıştığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Fiziksel İktidar, Sembolik İktidar, Zaman, Sekülerleşme, Laikleştirme, Devlet, İslam, Türkiye Cumhuriyeti, Bourdieu, Durkheim, Weber.

Abstract

Soon after the establishment of Second Turkish Grand National Assembly (1923) and pushing the second group out in political field by the first group, Turkish modernization/westernization took a new laicist-based stage. This group started to pass constitutional reforms in the parliament required for laicization/secularization of "time", same as other domains. This study aims to explain secularization of time based constructions via using conceptual tools of Durkheim, Weber and Bourdieu, and record logs of Turkish Grand National Assembly, which constitutes the significant dimension for the establishment of symbolic power of state fulfilled by legislation activities between 1925 and 1935. In these records, first of all, the changing of official weekend holiday from Friday to Sunday is covered. Secondly, the specification of national holidays and reorganizing and enactment of some lawful and some customary holidays are taken into account. Last of all, adjusting the starting time of day to 24:00 o'clock, division of day in 24 hours, specifying Greenwich zone-time for every regions and cities, and replacing the muslim calendar with the Gregorian calendar are all another issues dealt with. This study ascertains both the settling of religion-free administrative mentality, similar to the development of modern-bureaucratic states, and emerging of economic reason over religion by force of modern capitalist economy, specific to the changes of time in constitutional amendment. Notwithstanding, within the frame of secularization effort of time and trying to neutralize the effect of religion on the state by laicist based cadre who took monopoly of symbolic power alongside of physical power; it seems that this cadre tries to inject western common time-based conformities on memories of civilized citizens by way of both necessity of their own World representation, and/or under the effect of World wide power conflicts.

Keywords: Physical Power, Symbolic Power, Time, Secularization, Laicization, State, Islam, Turkish Republic, Bourdieu, Durkheim, Weber.

* Bu çalışma, 13-14 Nisan 2017 tarihinde Yeditepe Üniversitesi'nde düzenlenen I. İlişkisel Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulmuş olan "Fiziksel İktidarın Mütemmim Cüzü Olarak Sembolik İktidar: Cumhuriyetin Kuruluşunda Toplumun Yasalarla İnşası" başlıklı bildiri metninin büyük ölçüde gözden geçirilmek suretiyle makaleye dönüşmüş halidir. Bu makalenin nihai hale gelmesinden önceki halini okuyarak değerli yorum ve önerilerini benimle paylaşan Aksu Akçaoğlu, Alaattin Oğuz ve Osman Özarslan'a teşekkürü bir borç bilirim. Yazının tüm olası hataları yazara aittir.

** Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, E-mail: mustafagultekin2@gmail.com



Giriş

20. yüzyılın ilk çeyreği, bilhassa Avrupa devletler sisteminde yer alan devletlerin dayandıkları meşruiyetin kaynağında büyük dönüşümlerin yaşandığı bir tarihsel döneme işaret etmekteydi. Meşruiyetin kaynağını, belli bir geleneğin otoritesinden, belli bir kralın otoritesinden ya da bu otoritelerin farklı yoğunluklardaki birleşimlerinden aldığı imparatorluk ölçeğindeki devlet yapılarından, meşruiyetin kaynağını belli bir toprak içerisinde, belli bir dil ve kültür birliği içinde olan bir ulusun kişiler üstü yasal otoritesinden aldığı ulus-devlete olan geçişe tanıklık ediliyordu. 1789 Fransız Devrimi'ni gerçekleştiren kadroların siyasal olarak yüceltikleri "cumhuriyetçi", "halkçı", "eşitlikçi", "özgürlükçü" ve "dayanışmacı" değerler, zaten eski siyasi yapıları halkın egemen olduğu anayasal bir devlet modeli lehine- bilhassa Osmanlı devletinin de içinde bulunduğu Avrupa devletleri sisteminde yer alan aktörlere- ilga etmeye zorladığı yeni bir eşiğe de işaret etmişti.

1839 ile 1856 arası dönem Osmanlı devletinde "Tanzimat" ve "Islahat" reformlarına, 19. yy.ın son çeyreği ile 1908 arası dönem de "Meşrutiyet" talebiyle padişahın egemenliğini belli şartlara bağlamak isteyen gruplarla padişahın iktidar mücadelesine sahne olmuştu. Osmanlı İmparatorluğu'nun halife-sultan liderliğinde I. Dünya savaşında bazı Avrupalı devletlerle İtilaf devletlerinin karşısında yer alması ve savaş sonunda yenik ilan edilmesi, Osmanlı askeri ve siyasi kadrolarından bazılarını yeni bir mücadele verilmesi gerekliliği düşüncesine sevk etmişti.

I. Dünya savaşı sonrası savaşın mağluplarından biri olarak çözülen Osmanlı İmparatorluğu'na¹ dayatılan Mondros Mütarekesi ve başta İstanbul ve İzmir olmak üzere yurttaki birçok toprağın Batılı düşman kuvvetleri tarafından işgale uğraması, Mustafa Kemal ve yanı başındaki askeri-siyasi kadroyu Ankara'da bir "millet meclisi" kurmaya zorlamıştı. Osmanlı devletine bağlı İstanbul hükümetinin meşruluğunu kaybettiği iddiasıyla inkişaf eden bu grup, kendisine destek veren Kuvayı Milliye güçleriyle birlikte yeni bir devleti kurma noktasında seferber oldu. I. Millet Meclis'inin kurulmasıyla (23 Nisan 1920) birlikte egemenliği meclisten, dolayısıyla halktan alan devletin yeni kurucuları için en önemli uğraş devleti "halk/millet egemenliği"ne² dayalı bir "anayasal devlet" olarak inşa etmektir. Bu çabalar, yeni kurulan modern ulus-devletlerin kuvvetle muhtemel hepsinde olduğu gibi, yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinde de mevcuttu ve hızlı bir biçimde anayasal reformları-devrim kanunlarını meclisten geçirmek yeni kurucular için elzem görünüyordu. Lakin, bu anayasal çalışmalar büyük ölçüde birbirine karşıt birinci grup ve ikinci grup arasında tartışmalara ve kavgalara yol açmasına karşın, büyük ölçüde aralarında bir konsensüs elde edilmemiş de değildi. Buna karşın, II. Meclis ise, Mustafa Kemal'in tek tek seçtiği mebuslarla birlikte, I. Meclisin ikinci grubunda yer alan tüm mebusları neredeyse saf dışı bırakmasına ve I. Meclisteki son derece dini/İslami olan bir meşruiyet çerçevesinin- özellikle Hilafet'in ilgası sonrası- laiklik politikalarıyla geride bırakılmasına sahne oldu. Bununla birlikte, müteakip meclislerde çıkarılan yasalar da bunu açıkça gösteriyordu.

1. Meclisten itibaren hatları keskinleşen birinci grup ve ikinci grup arasındaki siyasal mücadele, Bourdieücü anlamda modern sanayileşmiş toplumlar tebarüz etmeden önce ortaya çıkmış "iktidar alanı"nın bütün toplumlarda tahakküm üzerindeki işbölümünü temsil eden dünyevi güçler ile ruhani/dini güçler arasındaki karşıtlığın (Swartz, 2011-193) bir anlamda bir yansımasını ifade etmekteydi.³

Bu çalışma, 1920'li yılların başlarından itibaren, Türkiye'de Cumhuriyet'i kuran siyasi-askeri seçkinlerin millet meclisi etrafında yeni kurmaya çalıştığı devleti, Bourdieu'nün dediği anlamda, sadece "fiziksel iktidar"ı elinde bulunduran bir güç olarak değil, aynı zamanda yönetilenler/halk üzerinde de rızayı/fikri/inancı tesis etmesini, "sembolik iktidar"ın da tekeli elinde bulunduran güç (Wacquant vd., 2007: 59) olarak görmesini bir ön kabul olarak almıştır. Devletin, toplum üyeleri arasında Durkheimci anlamdaki "ahlaki bütünleşme"yi tesis edebilmesi için, aynı zamanda zihinlerinde aynı konularda mutabık

¹ Çarlık Rusya'sı ve Avusturya Macaristan İmparatorluğu da yakın tarihlere çözülüyor.

² 1921 Anayasasının birinci maddesi şöyledir: "Hâkimiyet bilâ kaydû şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve fiili idare etmesi esasına müstenittir."

³ Ayrıca Bourdieu, bürokratik devletin doğuşuyla iktidar alanı içerisinde yeni bir mücadele nesnesi olan bir sermaye formu olan devletçi iktidarı devreye sokar. Böylelikle Bourdieu'nün kavramsallaştırmaları ekonomik sermaye ve kültürel sermaye ekseninde şekillenirken, son dönemde mezkûr iktidar kaynağını da analizine dâhil eder. Devletçi iktidar, farklı alanlar ve bu alanlar içinde dolaşıma giren farklı sermaye biçimleri üzerindeki bir iktidar biçimini temsil eder. Bir tür üst-sermaye (meta-capital) olarak da işlev gören bu sermaye türü diğer sermaye biçimleri ve onların değişim kurları üzerinde iktidar uygular (Schwartz, 2011: 194). Bourdieu'nün kavramlarıyla söyleyecek olursak; "iktidar alanı" içerisinde siyasal sermaye hem mevcut farklılıkların kaynağını oluşturmakta hem de diğer birikim biçimleri az ya da çok denetlendiğinde başat farklılaşma ilkesine dönüşmektedir. Bu sermaye formuna sahip olanlara kamu mal ve hizmetlerin bir tür özel mülkiyetini sağlamaktadır (2006: 31-32). TBMM'nin ikinci dönemiyle birlikte, birinci grup "siyasal sermaye" üzerinde bir tekel kurmayı başarmıştır. 2. Meclisin kurulmasından sonra ikinci grubu temsil eden mebusların saf dışı bırakılması, devletçi iktidarı elinde bulunduran birinci grubun ekonomik sermaye'yi bir anlamda öne çıkardığını, dini/İslami referansları birinci gruba göre bir hayli fazla olan dini temelli kültürel sermayenin ise konumunun zayıflatıldığını söylemek mümkündür.



kaldığı, aralarında hiçbir iletişim kurmadan aynı şeyi hissettikleri, aynı şeyi anladıkları bir “mantıksal konformizm”i tesis etmesi şarttır (Bourdieu, 1977: 408). Dolayısıyla daha sonraki süreçlerde “ulusal eğitim” yoluyla bedenlere kazınmaya çalışılan bu konsensüsün oluşabilmesi için “sembolik iktidar”ı elinde bulunduran devlet tarafından yasama faaliyetiyle yasallaşarak temellerinin atılması gereklidir. Hülasası, zamansal bölünmelere dair mutabakatın yerleşmesi ve zamanla kurulacak ilişkinin Bourdiecu anlamda “kaideleştirilmesi”⁴ için 1925-1935 arasında yapılan bazı anayasal reformlarla/devrimlerle, zihinlerde/bedenlerde de bu mutabakata sorun çıkarmadan uyan vatandaşların icat edilmesi gerekmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde, çalışmanın hangi kavramsal ve teorik formülasyonlar üzerinden sosyo-tarihsel bir dönemi inşa etmeye çalışıldığına bakılacaktır. İkinci bölümde ise, çalışmanın problematiğinin odaklandığı sosyo-tarihsel bağlamla ilgili bilgi verilecek ve bu dönemi daha iyi kavramamıza imkân tanıyan bazı sosyal bilimsel çalışmalara problematiğimizle ilgili olan boyutu itibarıyla yer verilecektir. Çalışmanın T.B.M.M tutanaklarının yer aldığı “zabıt cerideleri”ne dayanan üçüncü bölümü ise maddeleştirilirse şu meseleleri analiz edecektir: a) Resmi hafta tatilinin 1924’de Cuma gününe alınması, 1935 senesinde ise Cuma olan hafta tatilinin Pazar gününe alınması; b) Hafta tatilini Pazar gününe alan kanunla beraber milli/ulusal bayramın yeniden tesisi ve bazı tatil günlerinin ve teamülle yerleşmiş bazı günlerin tesisi; c) 1925 yılında günün başlangıcının 24.00’e alınması ve yine aynı kanunla günün 24 saate taksimi ve ülke içerisinde Greenwich saatinin esas alınması suretiyle tüm bölgeler ve iller için geçerli olacak tek bir saatin kabul edilmesi, hicri kameri takvimin ilgası ve yerine miladi takvimin kabul edilmesiyle ilgili yasama faaliyetleri. Millet meclisinde bu meselelere ilişkin sunulan kanun layihaları (tasarıları), encümen mazbataları, söz konusu kanun tekliflerinin mebuslar arasında tartışılarak görüşülmesi ve kanunların son halini alması esnasındaki tartışmalar çalışmanın ampirik malzemesini oluşturacaktır.

1. Kavramsal ve Teorik Bir Çerçeve

Sosyolojinin kurucu babalarından ve 20.yy’ın ikinci yarısından beri toplumsal meselelerin analizinde temel referans noktası haline gelmiş olan Max Weber (1864-1920) devleti “belli bir arazi içinde, fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde bulunduran insan topluluğu” (2009: 78; 2002: 132⁵) olarak tanımlamıştı. Fransız sosyolog Pierre Bourdieu (1930-2002) ise Weber’in tanımına, -her ne kadar Weber, iktidarın otoritesini sağlamak için dayanması gereken meşru otorite tipleri/meşruiyet tipleriyle ilgili tipoloji kuran kişi olsa da⁶- *sembolik iktidarın* da tekelini kendinde toplayan yegâne mercii olmasını da eklemek suretiyle çok daha kapsamlı bir devlet tanımına erişti (Wacquant vd., 2007: 59). Ayrıca Bourdieu, *Devlet Üzerine Dersler* (2015) adlı eserinde, David Hume’un *The First Principles of the Government* (1758) adlı eserinde sorduğu bir soruya verdiği cevabı kendisine kalkış noktası yaptı: “Devleti yönetenlerin yönetilenlere göre fiziksel gücü görece çok daha az olmasına rağmen, *devlet toplumsal düzeni cebre başvurmaksızın nasıl bu kadar rahatça devam ettirebilmektedir?*” (Bourdieu, 2015: 200). Yönetenlerin yönetilenleri nasıl rahatlıkla ikna ettikleri sorusunu Hume şu şekilde cevaplar: “Fiziksel güç hep yönetilenlerin tarafında olduğuna göre, yönetenlerin elinde *fikir* (croyance) dışında kendilerini destekleyecek bir şeyleri yoktur. Bu demek oluyor ki, ülke yönetimi salt *fikir* üzerine tesis edilir. Bu düstur en despot ve en askeri niteliğe sahip yönetimler için olduğu kadar, en özgür ve en halkçıları için de geçerlidir” (Bourdieu, 2015: 199).

Bu tespitten hareket ederek, Bourdieu söz konusu güç ilişkilerini, güç ilişkilerinin sembolik boyutlarını devreye sokmadan anlamının mümkün olmadığını (2015: 200) söyleyerek kendi devlet tanımına çok güçlü bir teorik dayanak noktası keşfeder. Bu nedenle birbirine karşıtmiş gibi görünen “yapısalcılık” ve “Neo-Kantçı” geleneği,⁸ sembolik iktidarı anlama noktasında ilişkisel⁹ (relational) bir mantıkla/toplumsal

⁴ Bourdieu’ya göre “kaideleştirme” aynı anda biçime sokmak ve biçim vermektir...Sıklıkla devletin büyük bürokrasilerine düşen sembolik bir düzene sokma veya sembolik düzenin muhafazası işlemidir. Araç kullanımı örneğinde görüleceği üzere “kaideleştirme”, kolektif bir netleştirme ve homojenleştirme getirisi sağlar. Makul bir öngörüyle bütün kavşaklarda soldan geçenlerin geçiş hakkını bize bırakacağımızı biliriz (2013: 128-130).

⁵ Max Weber, Türkçeye *Sosyoloji Yazıları* olarak tercüme edilen eserin başka bir sayfasında, devletin tanımını şu şekilde ifade eder: “Devlet, *şiddetin meşru kullanımını* tekelinde tutan bir topluluktur ve başka türlü de tanımlanamaz” (2002: 425).

⁶ Bourdieu, Weber’in Mar’x’a göre artısını David Hume’un sorusunu sormasında bulur: “Egemenler nasıl oluyor da hükmedebiliyorlar? Bourdieu, Weber’in burada meşruiyetin tanınmasından bahsettiğini, bu kavramı sosyolojik teoride inşa edenin Weber olduğunu, gelgelelim kendisinin meşruiyeti ele almakta olduğu türden bir perspektifin ise meşruiyetin bilme edimi olmayan bir bilme edimi ya da toplumsal düzene doxa tarzı bir boyun eğiş olduğunu (2015: 212) ileri sürer.

⁷ İtalik bize ait.

⁸ “Toplumsal yapılar” ile “zihinsel yapılar” arasında “oluşumsal” bir bağ olduğunu ileri süren Durkheim’in tezini ilham alan Cassirer, böylelikle insan zihninde yer alan sembolik formların Kant’taki gibi aşkın ve evrensel formların aksine, tarihsel olarak oluşan ve tarihsel üretim koşullarıyla bağlantılı olduğunu vurgular (Bourdieu, 2015: 202-203). Ayrıca Yeni-Kantçı geleneğin sembol üretici tarihsel-toplumsal bir fail anlayışı, yapısalcı geleneğin devreye sokulmasıyla Bourdieu’nun elinde, üretimsel anlayışın (mitolojideki mit üretici etkinlik mesela) ötesine geçerek sembolik sistemlerin çok önemli özelliklerinden olan iç tutarlılıklarının farkına varılması açısından çok önemlidir (2015: 208). Bourdieu sembolik formlar olan mitte ve dilde Saussure’in ileri sürdüğü gibi anlam, mantık ve iç tutarlık olduğunu söyleyerek Neo-kantçı gelenekle



dünya kavrayışıyla-sosyolojik projesinin merkezi unsurunu da oluşturan- birbirine yaklaştırır. İtaat ve boyun eğme edimleri, bilişsel yapıları, algı kategorilerini, algı şemalarını, görme ve bölme esaslarını; Yeni Kantçı geleneğin ilk plana yerleştirdiği bir dizi şeyi devreye sokan *bilişsel edimlerdir* ve Yeni-Kantçı olan Durkheim'ı bu geleneğe yaklaştırır (Bourdieu, 2015: 201).

Neden burada Yeni-Kantçılığın Bourdieu'nün deyişiyle "gelmiş geçmiş en sadık en etkili mirasçılardan" (2015: 201) olan Durkheim bu sembolik iktidarı anlama noktasında Weber'le beraber çok kritik bir yer tutar? Durkheim, gerek yeğeni Marcel Mauss ile birlikte ürettiği *İlkel Sınıflandırma Biçimleri* (1903) adlı çalışmasında,¹⁰ gerek münferit olarak yazdığı ve çalışmalarının bir anlamda zirvesini temsil eden *Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri*'nin son bölümünde, bireylerin müşterek bir toplum içinde olmaları hasebiyle birbirlerini anladıkları, akıllarının birbirlerini kavradıkları, birbirleriyle aynı şekilde düşünmeleri ve hissetmelerini sağlayan ortak bir mantıksal-zihinsel uyumdan (2005: 509-521) bahseder. Bu "mantıksal konformizm", "ahlaki bütünleşme"nin Bourdieu'nün "Sembolik İktidar Üzerine" adlı çalışmasında zikrettiği gibi ön koşuludur (1977: 408). Daha sonra Bourdieu bu saptamasını ileriki yıllarda çok daha ileriye taşıyacağı eserlerinde ve Collège de France'daki *Devlet Üzerine* (2015) derslerinde geliştirir. Bourdieu, Durkheim'ın bir anlamda keşfettiği gibi devleti şu şekilde ifade eder: "Devlet, bir tür "mantıksal konformizm" in ve "ahlaki konformizm" in temelidir. Olması gerektiği şekilde toplumsallaşmış toplumsal failler, ortak veya en azından benzer mantıksal yapıları sahiplerdir" (Bourdieu, 2015: 204-205).

Bourdieu, devletin kendisini bu kadar kolayca benimsetmeyi başarmasını, devletin kendisi hakkında düşünülürken ona (devlete) tatbik edilen bilişsel yapıları dayatacak konumda olmasıyla ilişkilendirerek, *temel sınıflandırıcı*¹¹ olarak devletin neredeyse elindeki sihirli güçle bilişsel yapıların üretilmesindeki rolüne (2015: 202) odaklanır. Yani, devlet, bireylere en temel sınıflandırmacı olarak kendi gözlükleriyle kendisine bakılmasını ve böylece kendisini nasıl görüyorsa bireylerinde kendisini ve "toplumsal dünya"yı o şekilde görmesini sağlamıştır.

Devletin böylece bilişsel kategorilerin esas üreticisi olarak en sıradan görünen meselelerde bile dahil vardır. Champagne kendisiyle yapılan bir söyleşide (2012) Bourdieu'nün *devletleşmiş sosyal dünya* (le monde social étatisé) kavramından bahseder. Dolayısıyla çok sıradan ve üzerinde düşünmeye neredeyse hiç düşünmediğimiz takvimlerin hazırlanmasında da devletin kamusal zamanın inşacıları olarak temel bir belirleyiciliği vardır. Devletin kamusal zamanın inşacıları olarak takvimlerle olan yakın ilişkisini ve nedenlerini net biçimde açıkladığı *Devlet Üzerine Dersler* adlı kitabında şu pasaja yer verir:

"Günlük hayatımızda takvimden daha sıradan bir şey yoktur. Milli bayramlarıyla, tatil günleriyle Cumhuriyet takvimimiz¹² dikkatimizi vermediğimiz sudan bir şeydir. Son derece doğal olarak kabul ederiz onu. Halbwachs'ın temel önermesi meseleyi anlamamıza yardım eder. Zamansallık algımız bu kamusal zamanın yapılarına göre şekillenmiştir. Maurice Halbwachs *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri* adlı eserinde hatırlamaya gelen her şeyin, hafızanın toplumsal çerçeveleri olarak adlandırdığı kavramda, yani özel hayatımızı şekillendirirken esas aldığımız bütünüyle toplumsal olan referanslarda aranması gerektiğini iddia eder. Kamusal olan özeline tam merkezindedir. Bizzat hafızamızın merkezinde devleti, dini veya milli bayramları, aynı zamanda çeşitli özel takvimleri,

beraber yapısalılığı işe koşar (2015: 208). Ayrıca, Bourdieu buradan yola çıkarak, Kant'ın dediği gibi olgular rapsodisinin yerine mantıksal olarak -toplum mantığıyla- socio-logiquement-birbirine bağlı olan ayırt edici vasıfları koymak gerektiğini (2015: 208) ifade eder.

⁹ Bourdieu'nün "ilişkisel" yöntemi yapısal dilbilimin temel ilkesi olan göstergelerin (kavramların/sembollerin) kendi içlerinde değil, karşılıklı ilişkileri içinde ayırt edici niteliklerini ortaya koymasına dayanır (Swartz, 2011: 91). Bizim çalışmamızda da, Bourdieu'nün birbirine karşıtmiş gibi sunulan maddi yapılar ile sembolik/zihinsel yapılar arasında kurduğu ilişki onun ilişkisel (relational) bir sosyoloji anlayışını kavramamız açısından da önemlidir. Karşıtmiş gibi sunulan "maddi" ve "sembolik" boyut birbiriyle oluşumsal ya da genetik bir ilişkisellik içindedir. Birbiriyeli ilişkisellikleri itibarıyla oluşan söz konusu mantıksal/sembolik yapılar -bizim çalışmamızda birbirine karşıt olarak Cumhuriyet'in kuruluşunda inşa edilen ortak zamansal göndermeleri (gece-gündüz, remi hafta tatili/iş günü vs.) oluşturmada ve "fiziksel iktidar"ı elinde tutan devletin ürettiği seküler/laik bir "toplumsal bütünleşme"yi örneğin destekleyebilmektedir.

¹⁰ Bourdieu, Durkheim ve Mauss'un *İlkel Sınıflandırma Biçimleri* (1903) adlı çalışmasındaki temel hipotezi farklılaştırarak siyasi sosyoloji alanına taşır ve toplum merkezlilik tezini dört yöne doğru yayar: İlk olarak bilişsel yapılar ile toplumsal yapılar arasında kapitalizm öncesi cemaatlerde görülen tutarlılığın, türdeşliklerini okul sisteminin işleyişiyle üreten ilerlemiş toplumlarda da olduğunu ileri sürer. İkincisi, Durkheimcı hipotezde nedensel bir bağın yokluğu göze çarpar. Bu eksikliği toplumsal yapılar ile zihinsel yapıların yapısal olarak türdeş olduklarını, aralarında oluşumsal bir bağ olduğunu, çünkü zihinsel yapıların toplumsal bölünmelerin somutlaşmasından (incorporation) ibaret olduğunu ileri sürerek kapatmaya çalışır. Üçüncüsü, mezkûr örtüşmenin siyasal işlevleri olduğu düşüncesini öne sürer. Yani, sembolik sistemler, sadece bilgi araçları değildir; aynı zamanda *tahakküm araçlarıdır*. (Marx'ın terminolojisinde ideolojiler, Weber'inde teodiseler). Bu sistemler bütünleştirme işlemcileri olarak keyfi bir toplumsal düzenin toplumsal bütünleşmesini destekleyebilir. Bununla beraber, kurulu düzene hâkim olanların çıkarlarının tahakküm edilenlerin zihinlerinin tümünde ortak olan kategorilerle nesnel zorunluluklar olarak kendini dayattığını ileri sürer. Dördüncü kopuş noktası ise, sınıflandırma sistemlerinin siyasal, kültürel ve gündelik hayat seviyesinde farklı toplumsal kesimlerin kendi sınıflandırma sistemlerini kabul ettirmeye çalıştığı bir mücadele meselesi olmasıdır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 21-24).

¹¹ Bourdieu için devlet, toplumdaki tüm sınıflandırmaların esas üreticisi konumundadır. Bu konuyla ilgili yakın zamanda yapılmış teorik bir çalışma için bkz. Gültekin, M (2016) "The Notion of State as a Basic Classifier in Bourdieu's Sociology: Who Constructed The Constructors?", *Current Topics in Social Sciences* derlemesinin içinde, s. 388-393.

¹² Bu makalenin yazarının notu: Yazar yaşadığı yer olan Fransa'daki Cumhuriyet takviminden bahsediyor.



eğitim ve öğretim takvimini veya dini takvimi de buluruz. Dolayısıyla bizler hafızamızda zamansallık yapılarından oluşan, toplumsal referansların ve müşterek faaliyetlerin izini taşıyan bir bütünü buluruz"¹³ (Bourdieu, 2015: 22).

Gündelik hayatımızda üzerine neredeyse düşünmediğimiz son derece sıradan ve doğal bir olgu olarak çıkan takvimler, zamansallık algımızı düzenleyen nesnel araçlardır ve bununla birlikte tüm sınıflandırma şemalarının asli üreticisi olarak devletin baş aktör olarak ürettiği kamusal zamanın somutlaşmış/maddileşmiş halini temsil etmektedir. Dolayısıyla, hafızamızda beliren her şeyin bireysel olmanın tam tersine tümüyle toplumsal olan bir çerçeveye hayatiyet bulduğunu vurgular. Yine Bourdieu'ya göre toplumsal mevcudiyetin temellerinden olan ve randevu alabilmeyi sağlayan çok temel bir yapılandırma esası olan takvimler, saatler gibi bir mutabakatı temsil eder. Bu mutabakat, kamusal düzenin esaslarından biri olarak telakki ettiği devletin, Weberci tanımdaki gibi polis ve ordudan müteşekkil "fiziksel şiddet kullanma tekeli"nden ibaret olmadığı, aynı zamanda devletin kamu düzenini tesis etmek için "rıza"ya da dayandığına işaret etmektedir (2015: 23).

Bu çalışmamızda, Weberci manada devletin "fiziksel iktidar"ının yanı sıra, uyruklar veya yönetilenler üzerindeki meşruiyetinin nasıl tesis edildiğini anlama noktasında fiziksel iktidarın mütemmim cüzü olarak gördüğü "sembolik iktidar" kavramı işe koşulmaya çalışılacaktır. Fikir/inanç (croyance) üretmenin iktidarı da olan devletin "sembolik iktidar" aracılığıyla bu meşruiyeti/rızayı nasıl tesis ettiği, devlete tabi olan uyrukların Durkheimci anlamda "toplumsal bütünleşme"yi sağlamak için nasıl oluyor da mantıksal olarak birbirleriyle uyumu zorunlu kıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Zikrettiğimiz uyumlulaştırma çabaları, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarındaki mezkûr dönemde kabaca-1925-1935 arasındaki dönemde- gerçekleşen T.B.M.M milletvekillerinin kanun teklifleri/yasa tasarıları (layihaları), encümen mazbataları ve nihayet ortaya çıkan yasalardan olan "saat", "takvim", "hafta tatili" ve "milli bayram" örnekleri üzerinden operasyonelleştirilecektir. Böylelikle, Bourdieu'nün deyişiyle "zamansal bölünmelere dair mutabakatın" (2015: 207) yeni sembolik seçkinler tarafından nasıl tertip edildiği ve yeni kurulan fiziksel iktidarın cebre başvurmaksızın devamı için "hem bilişsel bir düzen hem de zamansal bir düzen olan toplumsal düzenin en önemli sembolü olan takvimler" (2015: 207) ve takvimle doğrudan ilişkili diğer zamansal bölünmeler aracılığıyla nasıl inşa edildiğini anlamaya ve açıklamaya çalışılacaktır. Bourdieu'nün deyişiyle "ortak zamansal göndergeler, temel karşıtlıkları inşa eden kategoriler devletin teşekkülüyle eş zamanlıdır" (2015: 207).

Çalışmamızın problematiği şu şekildedir: Türkiye'de 2. Meclis'in kurulmasından ve Cumhuriyet'in kuruluşundan bir süre sonra tesis edilmeye çalışılan, devletin zamanın inşasıyla ilgili sembolik iktidarı¹⁴ da tekelinde bulundurması dolayısıyla anayasal çalışmalarla "kaideleştirme"ye¹⁵ çalıştığı seküler ortak zamansal yapılar/göndergeler hangi koşullarda ve hangi motivasyonlarla inşa edilmeye çalışılmıştır.

Bir sonraki bölümde, Türkiye'de mezkûr anayasal değişikliklerin tesis edilmeye çalışıldığı sosyo-tarihsel dönemle ilgili bazı tartışmalar ele alınacaktır.

2. Sosyo-Tarihsel Bağlam: 1920-1935 Dönemi Türkiye'si

Bergson'un "geçmiş" ve "şimdi"ye ilişkin "zaman" ve "süre" etrafında yaptığı devasa çalışmasında ortaya koyduğu en önemli felsefi sonuçlardan biri¹⁶, kendisinden sonra gelen birçok çalışmayı da doğrudan etkileyecekti.¹⁷ Geçmişin bugünün içinde var olduğunu kabul ettiğimizde, Bourdieu'nün dediği anlamda tüm mücadelelerin gerçekleştiği mekân olan "toplumsal alanların"¹⁸ (toplumsal/siyasal) geçmiş mücadeleleri içinde barındırdığını da söylemek mümkün olacaktı.

¹³ İtalik bize ait.

¹⁴ Sembolik iktidarın tek kaynağının her çalışma gibi bu çalışmanın da seçtiği bir uygulama alanı ve ampirik örnek olması nedeniyle Cumhuriyetçi bir zaman ve takvim icat etmekle sınırlı olmadığını pekala vurgulayabiliriz. Bu çalışmadaki kavramsal alet kutusu, örneğin eğitim ve kültür programı vb. konular üzerine de uygulanabilir.

¹⁵ Bu kavramın açıklaması için 6. dipnota bakınız.

¹⁶ Bergson'un zaman konusundaki tahlilleri, gerçekliğin sürekli bir yaratma olduğu fikri üzerine dayanır. Bu da değişikliğin sürekli ve bölünemez olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü geçmiş, şimdi içinde barınıp gitmektedir (Bergson, 2007: 79).

¹⁷ Bergson'un tezinden eleştirel biçimde istifade etmek suretiyle, hafızanın "toplumsal bir çerçeve"yle, müşterek toplumsal faaliyetlerin sürekli geçmişi yeniden inşa etmesiyle oluştuğuna dair klasik bir çalışma için ayrıca bkz. Halbwachs, Maurice (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*, Heretik Yayıncılık.

¹⁸ "Alan" kavramıyla ilgili daha detaylı bir bilgi için bkz. Bourdieu, Pierre ve Loic Wacquant (2003). *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* içinde bkz. "Alanların Mantığı" bölümü, (79-101), İletişim Yayınları.



I. Dünya Harbi sonrası Almanya ile beraber savaşa giren ve savaşı kaybeden Osmanlı devletine Mondros Mütarekesinin dayatıldığı, başlıca vilayetleri başta olmak üzere Osmanlı topraklarının itilaf devletlerinin sömürgeci ve emperyalist devlet güçleri tarafından işgale uğradığı bir paylaşım savaşı mevcuttu. İstanbul hükümetinin meşruluğunu kaybettiğine inanan ve buna istinaden saltanatı kaldıran I. Meclis (1920-1923), Ankara hükümeti olarak yönetilenler/halk üzerindeki otoritesinin Weberci anlamda söyleyecek olursak “meşru otorite”¹⁹ olduğunu ilan ediyordu.

I. Meclis, birinci grup ve ikinci grup olarak ikiye bölünmüştü. İkinci grup, birinci gruba bazı gerekçelerle ciddi bir muhalefet göstermesine karşın, saltanatın kaldırılması hususunda başını Mustafa Kemal’in çektiği birinci grupla mutabıktı. Gelgelelim, farklılıklar, çatışma mevzuları da az değildi. Özellikle I. Meclis’in hem Lozan Muahedesi arifesi herhangi bir sıkıntıya yol açacak bir karar çıkarmaması için, Mustafa Kemal Paşa’nın I. Meclisin ikinci grubunda yer alan muhalif mebusları devre dışı bırakması, Mustafa Kemal Paşa’ya 2.Meclis’te icraatlarını sorunsuz uygulayabilmesine olanak sağlayan bir parlamento kurmasına yardımcı oldu (Ertunç, 2004: 43-47).

II. Meclis, milli iradenin tecelli ettiği bir mekân olan ve Türk devlet tarihinin en önemli anayasal hareketlerinden olan I. Meclis’in feshiyle sert bir “iktidar mücadelesi”ni, bir “meşruiyet mücadelesi”ni beraberinde getirdi. Bununla birlikte, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 5 Haziran 1925 tarihinde kapatıldı. Hilafetin ilgasını (3 Mart 1924) müteakip çıkan Şeyh Sait İsyanı (Şubat-Mart 1925) dolayısıyla çıkarılan Takrir-i Sükûn (4 Mart 1925) kanununun ürettiği tartışmalar ise hala günümüzde Türkiye’inde devam eden yığınla problemin üretildiği sosyo-tarihsel bir döneme işaret etmekteydi.

Şerif Mardin, “Türkiye’de Din ve Siyaset” (2007) adlı Türkçeye tercüme edilen çalışmasında, Türk devrimini ideoloji ve din ekseninde ele alan bazı saptamalarda bulunur. Tocqueville’in Fransa’daki “devrim teorisi”ni Weberci anlamda bir “ideal tip” olarak belirleyerek Türk devrimiyle olan bazı benzerlikleri ve farklılıkları saptar: Bu mukayesedeki birinci kriter olan devrimin ürettiği şiddet açısından Fransız devrimiyle Türk devrimi arasında bir benzerlik yoktur. Diğer bir kriter ise, Türk devriminin hazırlanmasında saptanılan bir devrimci kuramın olmamasıydı. Üçüncü kriter ise, “toplumun temel ilkesinin” değişimi hususunun Türk devrimi açısından görünüşte eksik, yarı yarıya doğru olmasına karşın, Osmanlı eski rejiminin değerlerini hedef alması dolayısıyla devrimci bir hareket olduğuydu (2007: 148, 153-154). Mardin, Türk devrimlerinin belki de ayırt edici/özgül yanını temsil ettiğini söyleyebileceğimiz bir yanından daha şöyle bahsetmişti: “Türk devrimleri için toplumun sembolik sisteminin kültürün, hedef olarak toplumsal yapının alınmasından görece daha büyük çekiciliği vardı. Ve kültür içinde din, sistemin özü olarak tek başına ayrılmışa benzer”(2007: 154). Bununla birlikte, Mardin, Osmanlı İmparatorluğu’nun resmi dini olan İslam’ın en önemli işlevini, alt sınıfların dini için meşruiyet sağlayan bir çerçeve üretmesi olarak tespit etmişti. Dolayısıyla, 1928 senesinde “Devletin dini İslamdır” ibaresinin kaldırılıp yeni siyasi elitin kararıyla devletin kurumsal olarak İslam diniyle ilişkisini koparması ve yerine laikliği koymasıyla Mustafa Kemal bu çerçeveyi üreten meşruiyet olasılıklarını ortadan kaldırıyordu (2007: 163).

Anayasal reformlarla “laik” bir temelle inşa edilen ve 3 Mart 1924 senesinde Halifeliğin ilgasıyla hızlı bir ivme kazanan politikalar devlete yeni bir “meşruiyet çerçevesi”, yeni bir “ideoloji” aşlamıştı. Laik/seküler değer sistemiyle kurulan devlet, Bourdieücü manada yalnızca “fiziksel iktidar”ı elinde bulunduran bir güç olarak değil, fiziksel iktidarın mütemmim cüzü olan ve “sembolik iktidar”ı da elde tutan bir güç olarak da yeni kurulan Cumhuriyet’in askeri-siyasi seçkinleri tarafından İslami olmayan seküler bir sembolik düzeni inşa etmeye çalışmıştı.

Arkoun, Mustafa Kemal’in Osmanlı devletinin en eski ve en kökleşmiş sembolik dayanaklarına cepheden saldırdığını, hilafet ve saltanat kurumunu kaldırmakla kalmayıp, fesi şapkayla; geleneksel elbiseleri Avrupalı elbiselerle; Hicri takvimi Gregoryen takvimle; Arap harflerini Latin harfleriyle, Şeriatı İsviçre Medeni Kanunuyla değiştirdiğini ve böylece gerçeğe ve gerçeğin anlamlarının algılanmasına yön veren temel temsil unsurlarının tamamen farklı istikametteki bir felsefi değer yargısı uğruna yok edilmekte olduğunu (Arkoun, 1994: 57-58) ileri sürüyordu.

Mete Tunçay, “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)” adlı başlığında da birçok şey anlaşılacak olan makalesinde; milli mücadeleyi örgütleyenlerin Cumhuriyet kurulana kadar halk arasında bir *cohesion* (tutunma) bilincinin yaygın olmaması nedeniyle İslami dayanışmadan istifade ettiğini ve hatta dinin siyasete alet edilmesi hususunda Osmanlı dönemine oranla daha da ileriye gidildiğini aktarır (2002: 92). 1924 sonrası adım adım hayata geçirilen devrimlere-anayasal reformlara değinen Tunçay, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde mühendislik ve tıp okullarıyla beraber benimsenen eğitim anlayışının eleştirel ve

¹⁹ Özellikle, Mustafa Kemal’in “karizmatik otorite”si ve anayasal bir devlet olma arzusundaki I. Meclis mebuslarının -Mustafa Kemal’in de içinde bulunduğu- “kişisellikten arındırılmış” “yasal otorite”sinin karışımı olan bir “meşru otorite” tipinden bahsedebiliriz.



yaratıcı düşünmenin üretilmesinden ziyade eğitimin yapılan devrimlerin içselleştirilmesi ve yayılması için bir rejim propagandası aracına indirildiğini ifade etmiştir (2002: 95).

Tunçay'a göre Erken Cumhuriyet'in yönetici seçkinleri gelenekle uzlaşmak bir yana, halk yığınlarını laik eğitim yoluyla irşad ve ikna etmeye gayret ediyorlardı. Mustafa Kemal hakiki bir dini ulemayı sahtesinden ayırmasının yanı sıra "avam" ile "münevver" zihniyetleri arasındaki uyumsuzluktan şu sözlerle yakınıyordu: " Sınıfı münevver telkinle irşadla kitle-i ekseriyeti kendi maksadına göre iknaya muvaffak olamayınca, başka vasıtalara tevessül eder. Halka tahakküm ve tecebbüre başlar; halkı istibdatta bulundurmaya kalkar" (2002: 96).

İsmail Kara, Cumhuriyet reformlarının ne gibi bir devlet-toplum modeli benimsediğini anlamak için Osmanlı İmparatorluğu'ndaki din-modernleşme-siyaset arasındaki ilişkilerin nasıl bir mahiyet değişikliği yaşadığına vurgu yapar. İslam'ın bekasının devletin bekasıyla mümkün gözükmemesi ve devletin bekasının da zorunlu olarak ıslahatla veya modernleşme ile mümkün gözükmemesi, dinin/geleneğin aslına sadakatten ziyade yapılan ıslahat teşebbüslerini dini bir çerçevede sunma kaygısını getirmiştir (2016a: 27). Gelgelelim, Kara'ya göre 1923 sonrasındaki Cumhuriyet'in öne çıkan siyasi elitleri bu üst politikadan vazgeçmekle beraber, ürettikleri yeni siyaset "dinin, politik manevralar, meşruiyet ve toplumsal nüfuz aracı olarak "kullanılması"ndan, bir ölçüde de maneviyatı toplumu ayakta tutma ve sıkılaştırma amacı görmekten ibaret kalmış gibidir" (2016a: 28). Kara, bir önceki çalışmasının *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam-2* adlı ikinci cildinde devletin laik bir temele oturtulmaya başlamasını gösteren devrimlerin-reformların dinle arasındaki ilişkisini gösteren kronolojik bir tasnif yapar (2016b: 23). Çalışmamız için önemli olan bu kronolojik tasnifin ilk dönemi, bugün "Erken Cumhuriyet" denilen döneme tekabül eder. 1919-1924 arasında Kara'ya göre milli mücadele başlamış, Lozan Muahedesi ve onun laiklikle ilişkili radikal değişiklikleriyle bitmiştir. Dini kurumlar, dini yayıncılık, din eğitimi, dini ifade biçimleri, semboller, dini hayatın canlılığı ve din adamlarının fonksiyonları açısından Osmanlı modernleşmesinin beklenebilir bir devamı ve hatta daha dini görünümlü bir karaktere sahip gözükmektedir (2016b: 23).

Kara, I. Meclis üzerinden bunu şu şekilde kanıtlamaya girişir: "Daha dini görünümlü ibaresi için verebileceğimiz örneklerden biri Ankara'da kurulan yeni Meclis'in sembolik unsurlarıdır. Osmanlı Meclislerinde biraz da gayrimüslim mebusların bulunması sebebiyle neredeyse hiçbir dini unsur ve işaret yer almazken Ankara'daki Meclis açılışı ve binası bu türden sembollerle doludur: Bir Cuma günü hatim ve dualarla, kurbanlarla açılması başkanlık kürsüsünün- Meclisin en merkezi yerinin- arkasındaki Şura ayeti²⁰ levhası, dış duvara asılan sancak-ı şerif, sarıklıların, medrese ve tekke mensuplarının en kalabalık milletvekili grubunu meydana getirmesi, Şeyhülislamlığın Ankara'daki iz düşümü olan Şer'iyeye ve Evkaf Vekilinin mebus olması, kanunları şeriata uygunluk açısından denetleyen Şeriye Encümeninin (komisyonunun) varlığı hemen akla gelebilecek öğelerdir" (Kara, 2016b: 24).

Dinin devlet içerisinde kurumsal olarak sahip olduğu tüm resmi ve sembolik güç, yetki ve sorumluluklarından köklü bir değişiklikle lağvedildiğini ve meşruiyet zemininin ne yönde değiştiğini anlamak için, Mustafa Kemal'in I. Meclisteki 1 Mayıs 1920 tarihli konuşmasına ve II. Meclisteki Kasım 1925 tarihli konuşmasına son olarak sırasıyla bakmak faydalı olacaktır:

"...Burada maksut olan ve Meclis-i alinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkes değildir, yalnız Kürt değildir yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslamiyyedir [Müslüman unsurlardır], samimi bir mecmuadır" (aktaran Kara: 2016a: 29).

" Milletin idame-i mevcudiyet için efradı arasında düşündüğü rabita-i müştereke, asırlardan beri gelen şekil ve mahiyetini tebdil etmiş yani millet, dini ve mezhebi irtibat yerine Türk milliyeti rabitasıyla efradını toplamıştır" (aktaran Kara: 2016a: 30).

Sosyo-tarihsel süreçle ilgili bazı bilgiler verdikten sonra gelecek bölümde, zikrettiğimiz ortak zamansal göndergelerin mecliste nasıl yasalaştırılmaya çalışıldığı meclis tutanaklarını içeren "zabıt cerideleri" üzerinden inşa edilmeye çalışılacaktır.

3. Cumhuriyet'in Kuruluşu Akabinde Bazı Ortak Zamansal Göndergelerin T.B.M.M'de İnşası: "Mantıksal Konformizm"²¹ Tesis Etme Çabaları

Kamusal düzenin tesisi için, Türkiye Cumhuriyeti devleti tarafından kuruluşunu takiben yapılan yasama faaliyetleriyle T.B.M.M'de inşa edilen Bourdieu'nün dediği anlamdaki ortak zamansal göndergeler, yani temel karşıtlıkları inşa eden kategorilerin bazıları, çalışmamızda ele alınmıştır: a) Mecliste resmi hafta tatilinin 1924'de Cuma gününe alınması ve 1935 yılındaki yasal değişiklikle hafta tatilinin Cuma gününden

²⁰ "Rablerinin çağrısına cevap verirler, namazı/duayı yerine getirirler. İşleri/yönetimleri aralarında bir şüradır. Kendilerine verdiğimiz rızıklardan infak ederler" (Şura Suresi, 42/38).

²¹ Çalışmanın "Kavramsal ve Teorik Bir Çerçeve" başlıklı bölümünde bu kavramdan bahsedilmiştir.



Pazar gününe alınması, b) Milli/ulusal bayramın İyd-i Milliden (Milli Bayram) Cumhuriyet Bayramına dönüşmesi, bazı tatil günlerinin - bazıları teamüllerle yerleşmiş olan- yasallaşması c) Günün mebdinin (başlangıcının) yasayla değiştirilerek 24.00'de başlaması ve dolayısıyla günün 12 saate bölünmesi anlayışından 24 saate taksimine (bölünmesine) geçiş, Rumi Takvimin İlgası ve Miladi Takvimin kabulü.

a) Mecliste resmi hafta tatilinin 2 Ocak 1924'de Cuma gününe alınması ve 27 Mayıs 1935 yılındaki yasal değişiklikle hafta tatilinin Cuma gününden Pazar gününe alınması meselesi

Menteşe Mebusu Şükrü Kaya Bey ve rüfekasının Cuma tatili hakkındaki teklifi kanunisi, Gümüşhane Mebusu Zeki Bey'in Cuma Günleri bilumum mağaza ve ticarethanelerin mesdud (kapatılmış) kullanımına dair 2/218, 2/2/226 numaralı teklifi kanunileri ve İktisat ve Adliye Encümenleri Mazbatalarından başlayabiliriz.

Zeki Bey, kanun teklifine "devlet" in tanımını yaparak başlar ve devlet için "üretim aygıtı" nın önemli unsurunun "nüfus" olduğunu, "devlet" in en önemli unsuru olan nüfusun sağlığının ve kuvvetinin korunmasının "devlet" için zorunlu olduğunu şöyle dile getirir:

"Devleti, iktisat noktai nazarından tarif etmek lâzım gelse «aynı bir hudut dâhilinde, aynı kanunlarla idare olunan efrattan mürekkep bir ihtihsal ve istihlâk manzumesidir» demek icabeder. Devlet mefhumundaki cihazı istihsalin en mühim unsuru şüphesiz nüfustur. Her müteşebbis iktisadî sermaye istihsalin hüsnü halde bulunmasına ve azamî hasılat almaya çalışmakla beraber idamei mukavemete gayret ettiği gibi Devlet de en mühim unsuru istihsal olan nüfusunu vikayeye ve nüfusunu teşkil eden efradın muhafazai sıhhat ve idamei kuvvetine mecbur olmak lâzım gelir."²²

Dinlenmeden çalışan insanların medeni ve sosyal vazifelerini yerine getiremeyeceklerinden "milli bünye" yi teşkil edemeyeceklerini, dinlerin ve şeriatların bunu dikkate alarak haftada bir gün istirahat buyurduğunu ve hatta "medenî milletler" de bunun zorunlu hale gelerek kanunlaştığını ise şöyle dile getirir:

"Sabahtan akşama kadar çalışmaya mecbur olan bir adamın medenî ve içtimaî vazifelerini ifa için yorgunluktan göz açıp vakit bulabilmesine maddeten imkân yoktur. Hattâ insanlığın dahi anlamasına vakit bulamaz ve binaenaleyh büneyi milliye teşekkül edemez. Etse dahi nakıs olur. Fert tekemmül, aile teşekkül, nüfus tekessür edemez. Bu zaruretleri edyan ve şerayi' nazarı itibara almış ve her din haftada bir günü yevmi mahsusu istirahat addeylemiştir. Son asrın icabatı medenî milletleri bu hususta daha kati ve daha şâmil kararlar ittihazına sevk etmiş ve kanunlar tedviniyle hafta tatilini mecburî olarak tatbika imale eylemiştir."²³

Ardından, fertlerin girdikleri üretim ilişkileri neticesinde maruz kaldıkları sömürüyü hafifletme adına tatil yapmaları gerektiğini ve Cuma gününün hususi olarak resmi hafta tatili olarak seçilmesinin de yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin anasırı asliyesinin (temel unsurlar) Müslüman olduğu ve anane ve alışkanlığın bu güne işaret ettiğini dile getirir. Bir anlamda sırasıyla ekonomik ve dini gerekçeler sunularak kanunun yapılması elzem görülür:

"Hususiyile bu son şekilde insanın insan tarafından istismarı ve ihtiyacın vesilei mahkûmiyet olması gibi izalesi mümkün değilse bile tahfifi lâzım bir mahzur mevcuttur. Bu nevi' istismar ve mahkûmiyetler nahaktır zarardır. Merbut tatili kanunu lâyihası bu mahzurların ve zararların mümkün mertebe izale ve tahfifi maksadıyla tanzim edilmiştir. Tatil gününün Cumadan maada diğer bir gün olması hatıra gelebilirse de Cuma gününün zaten eyyamı resmîyeden bulunması ve milleti teşkil eden anasırı asliyenin Müslüman olması ve her ne kadar İslâmiyette Cuma tatili namaz vaktinden maada zaman mecburi değilse de anane ve itiyadın Cuma gününün tatil günü ittihaz eylemesi bu kanunda da tatil gününün Cuma günü olmasını icabettirmiştir."²⁴

Gümüşhane Mebusu Zeki Bey'in teklifi kanunisinin esbabı mucibesini (icab eden sebepler) hiç özetlemeden -çok da uzun olmadığından dolayı biraz da- tamamına burada yer verebiliriz. Esbabı mucibede "Devletin dininin İslam" olması ve hâkim olan gücün ve "anasırı asliye" nin "Türk" ve "Müslüman" olmasından dolayı, "anasırı gayri Müslim"lerin Müslüman üreticiyi zarara uğratmadan -farklı günlerde dinlenmek suretiyle Pazar günü çalışabileceklerinden- eşit koşullarda rekabet edebilmesi için Cuma günü tüm işyerlerinin kapatılmasının zorunlu ve gerekli olduğunu dile getirir.

"Hükümeti Cumhuriyetimizin dini, Dini İslâm ve ananatı milliyeti icabatı öteden beri hafta tatilini Cuma günlerine hasr ve tarafı Hükümetten dahi resmen kabul edildiğinden Cuma günleri devairi resmîye tatil edilmektedir. Hâlbuki bu tatil yalnız devairi resmîyeye münhasır kalıp merkezi ticaret olan mahallerde anasırı gayrimüslimenin Cumartesi ve Pazar günleri ticarethanelerini kapatmakta

²² T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 4, II. Devre (31 Kânunuevvel (Aralık) 1339 (02/01/1924)) Pazartesi, Ankara, s. 598

²³ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 4, II. Devre (31 Kânunuevvel (Aralık) 1339 (02/01/1924)) Pazartesi, Ankara, s. 598

²⁴ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 4, II. Devre (31 Kânunuevvel (Aralık) 1339 (02/01/1924)) Pazartesi, Ankara, s. 598



bulunmaları Hâkimiyeti Milliye ve hayatı iktisadiyemizle katıyen gayrikabili teliftir. Unsuru hâkim bulunan İslamların Cuma ve diğerlerinin Cumartesi ve Pazar günleri mağazalarını kapamakla olan rekabetleri dâhile tesir ve harice karşı bir nümayiş mahiyetini iktisabettiği gibi hayatı ticariyenin bu üç gün zarfında felce uğratılması unsuru hâkimin biz mi, onlar mı olduğuna dair harice karşı tesirat ve şüpheleri tevliid ettiğinden dünyanın her tarafında kabul ve tatbik edilen bu usulün dahi Meclisi Âlii Millîce icabatı siyasiye ve hâkimiyeti milliye ve iktisadiyesini katî bir surette tâyin ederek Cumanın hafta eyyamı tatiliyesinden madud olduğunu münasip gördüğü takdirde kabuliyile müstacelen müzakeresini teklif eylerim.”²⁵

Kanun Teklifleri, İktisat Encümeni ve Adliye Encümeni Mazbatalarından sonra mebuslar arasında son şeklini alabilmesi için tartışmaya açılmış ve önemli tartışmalara sahne olmuştur. İktisat Encümeni Mazbatası Muharriri Yusuf Akçura Bey, hafta tatili kanununun evvela içtimai bir kanun olduğunu, Şükrü Kaya Bey tarafından iktisadi noktai nazarından kanunun neden icap ettiğine dair sebep ve delillerin sunulduğunu, encümenin bu kararı almasında yalnız ve yalnız “adalet”in rehber olduğunu, dini hissiyat ve milli hissiyatın tesirinde kalmamaya çalışıldığını, hafta tatilinin Cuma günü olmasını (Türk ve Müslüman ahalinin ekseriyette olmasından dolayı) adalet noktai nazarından gerekli gördüğünü ve bir anlamda dini gerekçelerin iktisadi gerekçelere baskın çıkmadığını dile getirir.

“İktisat Encümeninizin Heyeti Celilenize şimdi arz ettiği Hafta Tatili Kanunu; içtimai bir kanundur ve «içtimai» lâfzını en geniş bir mânaya alıyorum, bu tâbirin içinde iktisat, hıfzıssıhha umumiye, ahlâk, milliyet, din, adalet ve siyaset meseleleri mündemiçtir. İktisat Encümeni; mevzuu geniş mânasıyla iktisat noktai nazarından tetkik etmiştir ve esasen tetkikata esas teşkil eden Şükrü Kaya Bey ve refiklerinin teklifi kanunîsinde her şeyden evvel bu ciheti, yani iktisadi ciheti nazarı dikkate almıştır. Sây edenler ve işliyenler için haftada bir gün tatil, iktisat noktai nazarından bir ihtiyaçtır, bir lüzumdur. Yani dâvayı ispat sadedinde izahata girecek değilim. Çünkü; takdim edilen mazbatada ve bilhassa teklif sahibinin esbabı mucibe mazbatasında; esbabı kâfiye ve lâzım gelen delâil serd edilmiştir. Hafta tatili gününün tâyininde encümeniniz yalnız ve mutlak adaleti; muhakeme ve müzakeresine rehber ittihaz etmiştir. Çok mukaddes olan hissiyatı diniye ve milliyesinden müteessir olmamaya çalışmıştır. Ahalinin ekseriyeti azîme ve kahiresi Türk ve Müslüman olan bir memlekette, memleketimizde Cuma gününün hafta tatili addolunması mahzû adalet noktai nazarından icabeder. Akalliyette bulunanlar... (Malûmdur, izaha hacet yok sesleri) Belki sizce malûmdur. Biraz daha müsaade buyurunuz, iki dakika kalmıştır...”²⁶

“Türk” ve “Müslüman” olmayan unsurlardan kendi “dini” veya “millî” değerleri dolayısıyla Cuma gününün dışında da tatil yapmalarında herhangi bir sakınca görmediğini, gelgelelim Cuma gününün “Türk” ve “Müslüman” olmayan unsurlar da dâhil herkesin uyması gereken bir tatil günü olduğunu şöyle dile getirir:

YUSUF AKÇURA B, (Devamla) – “Yani pek cüzi olan anasır, hususi müesseselerinde dinî veya millî endişe ile kanun mucibince mecbur oldukları tatilden başka bir veya iki, üç gün daha tatil yapacak olurlarsa tamamen hür ve serbesttirler. Fakat resmî tatil gününde müesseselerinde çalışmak ve çalıştırmaya hakları yoktur. Çalışmaya ve çalıştırmaya mezun değildirler. Bundan başka burasını biraz ehemmiyetli addediyorum.”²⁷

Bu arada söz alan Abidin B. (Saruhan) “Türk” ve “Müslüman”ın bir günü olduğunu, bunun da Cuma günü olduğunu ifade edip, ekalliyetin (azınlık) buna uymaktan başka çarelerinin olmadığını kesin bir dille şöyle dile getirir:

“Efendim! Mazbata Muharriri Bey burada izahat verirken akalliyetten bahsettiler. Bir heyeti içtimaiyenin bir kanunu vardır ve ekseriyete hitabeder. Akalliyet bundan müteessir olurmuş. Bunu hiç nazarı itibara almaz. Devairi resmiye, maliye bilâkaydüşart Meclisi Âliden sâdır olacak kanunlara itaat eder. *Türk'ün ve Müslümanın bir günü vardır. O da Cuma günüdür*”²⁸ - kanunen tedvin olunur - tatildir ve bunun haricinde lâkırdı yoktur. İstiyenler, her gün dükkânları kapıyabilirler. Biz bunlara karışmayız. Bu ciheti mahza Meclisi Âlinizde tavzih ve zapta geçmesi için arz ediyorum.”²⁹

Bu kanunun mebuslar arasındaki müzakeresi için sözlerine yer vereceğimiz son mebus, Kastamonu mebusu Ahmet Mahir Efendi'dir. Türkiye Cumhuriyeti devletinin dini İslam olduğundan ve şu an başka bir millet yaşamadığından dolayı, Cuma gününün resmi tatil yapılmasını Ziya Gökalp'e atıfta bulunmak

²⁵ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 4, II. Devre (31 Kânunuevvel (Aralık) 1339 (02/01/1924)) Pazartesi, Ankara, s. 601

²⁶ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 4, II. Devre (31 Kânunuevvel (Aralık) 1339 (02/01/1924)) Pazartesi, Ankara, s. 606

²⁷ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 4, II. Devre (31 Kânunuevvel (Aralık) 1339 (02/01/1924)) Pazartesi, Ankara, s. 606

²⁸ İtalik bize aittir.

²⁹ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 4, II. Devre (31 Kânunuevvel (Aralık) 1339 (02/01/1924)) Pazartesi, Ankara, s. 607



suretiyle bir daha vurgular. Daha sonra, Cuma günü okunan hutbenin hükümdarın ilahi kaynaklar mucibince bir şey söyleyip müminlere namaz kıldırıldığı bir gün olması sebebiyle, bu işlerin Mustafa Kemal tarafından da aynı şekilde gerçekleştirilebileceğini, kendisinin hutbeyi okuduğunda müminler/yönetilenler üzerinde yazılı basından daha etkili olacağını şöyle dile getirir:

“Efendim! Hepinizin malûmuâlinizdir ki Cuma günü, Hristiyanlara, Yahudilere karşı Müslümanların (1300) seneden beri yevmi tatilidir. Hattâ buda nassı Kuran ile sabittir. (İza nûdiye lissalâti min yevmil cüm'ati fes'av ilâ zikrillâhi vezerül bey'a zaliküm hayrün leküm inküntüm ta'lemun.) Bu ayeti kerime «Dükânlarınızı kapayın! İşlerinizi bırakın!» diyor. Mademki Türkiye Devleti külliyetiyle bugün ehli İslamdır; Türkiye Devleti; içerisinde bugün başka bir millet, başka bir kavim yoktur. (Elhamdülillah sesleri) Şu halde biz kanaati milliye ve kavmiyemize rücu' etmek istiyoruz. Nasıl ki Ziya Gökalp Beyin biz Sadriü İslama rücu' edelim diyor. İşte ben de Sadriü İslama rücu' edelim diyorum” ... “Bakın şimdi bu maddede ne için Cuma tatilini teklif ediyorlar? Hutbeler Devletin lisanı resmîsi idi. Cuma günü tatil olduğundan hükümdar olan zat kalkar; Camie gelir; mimbere çıkar. Halka evamiri İlâhiye mucibince bâzı şeyleri emreder ve nehyeder. Nihayet hutbe biter, iki rekât namaz kılınır; Cuma da bitmiş olur. Herkes dağılır. Şimdi düşününüz. Mustafa Kemal Paşa Hazretleri kılınca beline takarak, Hacı Bayram Veli Camii Şerifine gidip de minbere çıkarak şurada müzakere ettiğiniz ahkâm ve kavanîni orada tebliğe kalkışırsa zannederim ki Hâkimiyeti Milliyenin, Yeni Gün gazetesinin tesirden ziyade tesiri olur.” (Alkışlar) (Handeler)³⁰

b) 27 Mayıs 1935 tarihinde milli/ulusal bayramın İyd-i Milliden Cumhuriyet Bayramına dönüşmesi, bazı kanunlarla bazıları teamüllerle yerleşmiş olan tatil günlerinin yasallaşması meselesi

Osmanlı'da, dini ve milli bayramlar ve padişahların tahta çıkışını sembolize eden “cülus-ı hümayun” törenleri mevcut olsa da, ilk defa herhangi bir günün devlet tarafından “milli bayram” olarak ilan edilmesi II. Meşrutiyet döneminde gerçekleşti. Meşrutiyetin (1908) ikinci kez yürürlüğe girdiği gün, İyd-i Milli (Milli Bayram) ya da Hürriyet Bayramı olarak 1909 yılında kutlanmaya başlandı (Çolak, 2008: 197). Daha sonra, T.B.M.M'nin açıldığı gün olan 23 Nisan 1921 tarihinin yeni kurulan devletin siyasi-askeri seçkinleri tarafından “Milli Bayram” olarak kutlanmasına karar verildi. İyd-i Milli kutlanmaya devam etse bile, 13 Mayıs 1935 yılında milli bayram olmaktan çıkarıldı (Çolak, 2008: 211). Bu da “fiziksel iktidar” ile birlikte “sembolik iktidar”ı elinde bulunduran gücün kendi otoritesini sembolize eden bir günü, Halbwachs'ın dediği anlamda “hafızanın toplumsal çerçevesi”ni³¹ yeniden inşa etmesine iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Şimdi ise 1935 yılında gerçekleşen ulusal bayramlar ve genel tatiller hakkındaki anayasal değişiklik mevzusuna geçebiliriz.

1935 yılındaki Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun Layihası ve Dahiliye Encümeni Mazbatasının (1/184) kanun layihesindeki mucib sebepler şöyle özetlenebilir:

1) İleri memleketler kendileri için 1 günü ulusal bayram ilan etmişler ve törenle her yıl bu bayramı kutlamışlardır. Cumhuriyet'in ilan edildiği 29 Ekim günü ulusal bayramdır. Türk milleti terakki ve yükselmesini o gün yaşamıştır. Yalnız 29 birinci teşrin günü ulusal bayram günüdür.

2) Genel tatil günleri hakkında bazı yasal düzenlemeler yapılmıştır. Haftada bir gün dinlenme kâfi gelmediğinden her ulus kendi anane ve teamüllerine göre türlü dinlenme günleri meydana getirmiştir.

3) Böylece 30 Ağustos günü, 23 Nisan günü, şeker bayramı 3 gün, kurban bayramı 4 gün öteden beri teamülen tatil günü olarak kabul edilmiştir. Ayrıca bütün medeni milletlerde birinci kanunun 31. ve ikinci kanunun birinci günleri ile Mayıs'ın birinci günü tatil günleri arasına girmiştir.

4) Pazar gününü hafta başı olarak kabul etmiş ve o günü genel tatil günü (1924'ten beri resmi hafta tatili Cuma günüydü)³² olarak saymıştır.³³

Pazar gününün neden tatil günü olduğuna dair ileri sürülen mucib sebeplerde iki husus göze çarpmaktadır: Bir yandan Weberci anlamda modern “bürokratikleşmiş yönetim”in temel unsurlarından “hız” ve “birlik”le (Weber, 2002: 308) doğrudan ilişkili kurularak “ekonomik menfaat” öne çıkmış, öte yandan da Bourdiecu anlamda “kolektif bir netleştirme ve homojenleştirme getirisi sağlayan” (Bourdieu, 2013: 130) zamanla ilişkinin kaideleştirilmesine çalışılmıştır:

“Dördüncü maddede pazar gününü hafta başı olarak kabul etmiş ve o günü genel tatil günü olarak saymıştır. Pazar günü arsulusal bir tatil günüdür. Ekonomi bakımından yurdumuzun ilgili

³⁰ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 4, II. Devre (31 Kânunuevvel (Aralık) 1339 (02/01/1924)) Pazartesi, Ankara, s. 611

³¹ Bkz. Halbwachs, Maurice (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, Heretik Yayıncılık

³² Parantez bize aittir.

³³ T.B.M.M Ulusal Bayram ve genel tatiller hakkında kanun layihası ve Dahiliye encümeni mazbatası (1/184), 13-V-1935, 23-V-1935, Ankara, s.1



bulduğu diğer memleketlerin kabul ettiği bu tatil gününden şimdiye kadar ayrılmakla filen bir gün kaybetmekle beraber birçok zararlar da görmekte idik. Meselâ perşembe günü akşamüzeri ecnebi memleketlere çekilen bir telgraf ancak cumartesi günü öğleden sonra mahalline varmakta ve cumartesi öğleden sonra ve pazar günü ora da tatil olduğundan ancak pazartesi günü muamele görmekte ve bu yüzden işler gecikmekte idi. Pazar günü bütün dünya piyasaları kapalı olduğundan ticaret ve iktisad bakımından bir iş görmek mümkün olmadığından memleketimizde de malî müesseseler kanun olmasına rağmen kapalı bulunmakta idiler. Bu iş ve faaliyet esnasında günlerin değil hatta dakikaların bazan pek mühim kıymetleri vardır. Onun için zaten her sahada verimli olarak çalışılması mümkün olmayan pazar gününü tatil günü olarak kabul eylemek ve bu suretle vakittan iktisad etmek lüzumlu ve zarurî görülmüş ve kanunun bu maddesi bu sebeble tanzim olunmuştur.”³⁴

Bu kanunla ilgili Dahiliye Encümeni Mazbatasında şunlar dile getirilmiştir: Ulusal bayram ve Genel Tatiller hakkında Dahiliye Vekilligince hazırlanan ve İcra Vekilleri Heyetince 6-V-1935'te Yüksek Meclise arzı kararlaştırılan kanun layihasıyla ileri sürülen mucib sebepleri encümen yerinde görmüştür. Yaptığı ufak tefek değişiklikler ile Umumi heyetin iyi görüşüne sunulmasına karar vermiştir. Akabinde 27-5-1935 tarihinde toplanan Meclis, Ulusal Bayram ve Genel Tatiller hakkındaki kanun layihası ve Dahiliye encümeni mazbatasını aralarında tartışmış ve nihai hale getirmiştir.

Muş mebusu Hakkı Kılıç söz alarak, semavi dinlerin birbirleriyle aynı olmayan günleri kasıtlı olarak tatil günü seçtiklerini ifade ettikten sonra, 1924'de hafta tatilinin Cuma gününe alınmasına ilişkin ileri sürülen mucib sebeplerdeki dini gerekçeli anlayıştan tamamıyla uzaklaşarak ekonomik gerekçeyle inşa edilmiş “seküler”/“dünyevi” bir mantıkla kanunun yapılışını meşrulaştırmaya çalışmıştır:

“Dinlerce üç tatil günü tanınmıştır, cuma, cumartesi, pazar. Bunlar istirahat günleridir. Bu istirahat günü ilk defa olmak üzere Tevrat'ta konulmuştur. Orada denilmiştir ki altı gün çalış yedinci günü istirahat et. Yahudi cumartesiye gelen yedinci günü istirahat etmiş. Hıristiyanlık Yahudilerin aksi olsun diye bu günü pazara getirmiş. Müslümanlar da cumaya çevirmişler. *Arkadaşlar, günlerin adları gökten inmiş ve bir kısmı mukaddes tanınmış değildir. Her şeyin adını veren insanlar günlerin de adlarını kendileri vermişlerdir. Lâyihada teklif edildiği gibi bunun esası doğrudan doğruya ekonomiktir.*³⁵ Hakikaten biz, Cumhuriyetin ilânile tamamen garb medeniyetine doğru yürümekte olduğumuz bir sırada artık Şarka bağlı kalamayız, *Bilâkis köhne kanunların hiç bir hükümleri bizim üzerimizde müessir olamaz.*³⁶ Onun için maddede, Hükümetin de izah vermiş olduğu veçhile, doğrudan doğruya açık bir şekilde ifade edildiği için artık bunun üzerinde durulmağa değmez. Binaenaleyh kanunun olduğu gibi kabulünün çok doğru olduğuna kaniim.”³⁷

Daha sonra söz alan Berç Türker kanunun yapılış sebebinin dini saiklerle ilgili olmadığını, “sıhhat”la ilgili olduğunu, bugüne kadar dini sebeplerle yapılan tercihleri, kendi menfaatlerini devam ettirmeye çalışan “ruhani zümre”nin varlığıyla irtibatlandırır. Ardından, “aklın” ve “iş adamları”nın - “uluslararası kapitalist pazar”ın da diyebiliriz- ortaklaşa seçtikleri bir günün tespit edildiğini ifade ederek iddiasını şu şekilde meşrulaştırmaya çalışmıştır:

“Hafta tatili meselesi ta (biblique) zamanlardan kalma bir meseledir. Eski kitaplar diyor ki, Allah bu dünyayı inşa etmek için altı gün çalışmış ve yedinci günü istirahat etmiş. Bu mesele bence dinî değil, sıhhi bir meseledir. Maalesef o vakitler din işlerini kendi menfaati şahsiyelerine göre kurmak için çalışan ruhaniler zümresi beşeriyeti birbirinden ayırmak için kimi cumayı, kimi cumartesini ve kimi de pazarı mukaddes bir gün diyerek milletler nezdinde teşebbüslerde bulunmuşlar ve muvaffak olmuşlar. Sonra akli selim ashâbı ve iş adamları dünyanın hemen hemen her tarafında müttefikan pazarı istirahat ve tatil günü olarak tesbit ve kabul etmişlerdir.”³⁸

Ayrıca Pazar gününün tatil/dinlenme günü olarak seçilmesini yeni kurulan “Türkiye Cumhuriyeti Devleti”nin Avrupa’nın diğer büyük devletleriyle olan iktisadi, ticari, mali ilişkilerinin Weberci anlamda “çağdaş bürokratik örgütlenme”siyle (Weber, 2002: 308) izah etmiş ve bunun da dinle çelişik bir yanının olmadığını sözlerinin arasında ima etmiştir:

³⁴ T.B.M.M Ulusal Bayram ve genel tatiller hakkında kanun layihası ve Dahiliye encümeni mazbatası (1/184), 13-V-1935, 23-V-1935, Ankara, s.1-2

³⁵ İtalik bize aittir. Ayrıca mebus Hakkı Kılıç’ın ekonomik temelli açıklaması bize, Weber’in bürokratik örgütlenme bağlamında “resmi yönetim işlerinin hatasız, net, sürekli ve olabildiğince hızlı işlenmesini talep edenlerin başını kapitalist piyasa ekonomisinin çektiği” (2002: 309) görüşünü aklı getirmektedir.

³⁶ İtalik bize aittir.

³⁷ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 3, V. Devre (27-V-1935) Pazartesi, Ankara, s. 302

³⁸ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 3, V. Devre (27-V-1935) Pazartesi, Ankara, s.302-303



BERÇ TÜRKER (Devamla) – “Biz Cumhuriyetin teessüsünden beri Avrupalı büyük Devletler sırasına girdik. İktisadî ve ticarî ve malî islerimize bir hız verdik. Binaenaleyh biz de ekseriyetin kabul ettiği tatil gününü kabul etmece mecburuz. Şimdiki vaziyette isler mucibi teahhur oluvor, karışıyor. Bunun için haftanın her günü Allahın günüdür, hiç bir fark yoktur. Yalnız söylediğim gibi hangi gün isimize geliyorsa Ve hangi günü dünya ekseriyeti kabul etmişse o günü kabul edelim, ve daima olduğu gibi Türkün yüksek seviyesini ve terakki arzusunu dünyaya bildirelim.”³⁹

Daha sonra söz alan Ahmet İhsan Tokgöz, zaten 1908 senesine gelinceye kadar birçok devlet kurumunda Pazar gününün kapalı olduğunu, yeniden dönemin taassubundan uzaklaşılması gerektiğini vurgulayarak durumu “ekonomik menfaatler”le “meşru” göstermeye çalışır. Bu durum da, yukarıda bahsettiğimiz Weber’in “çağdaş bürokratik örgütlenme”nin özelliklerinden olan “birlik” (2002: 308) unsuruyla ilişkili gözükmektedir.

“Ulusumuz batıl fikir denilen şeylerden uzaktır. Sizin içinizde eskiyi tahattur edenler vardır. 1908 senesi gelinceye kadar Türkiyenin bütün gümrükleri pazar günü kapalı idi. Bundan başka Düyunu umumiye bankalar da tatil yapardı. Devair memurları da ekseriya pazar günleri devam etmezlerdi, istandardizasyon denilen şey, çalışma ilminde ve ekonomide faydalı bir şeydir. Bu kanunla tatilin pazara dönmesini alkışlamaktan başka bir şey demeyeceğim. Milletimiz taassub devrelerinden uzak olduğu için buna birşey demez. En güzel yoldur ve 30 sene evvel bütün gümrükler ve hatta kara gümrükleri bile pazar günleri kapanırdı.”⁴⁰

Ahmet İhsan Tokgöz’ün ardından söz alan İç Bakan Şükrü Kaya, Berç Türker’le aynı doğrultuda olacak şekilde yapılan değişikliğin eski ahid ve yeni ahidle alakası olmadığını, millet menfaati (ekonomik) dolayısıyla yapıldığına şu şekilde vurgu yapar:

“Bu kanun doğrudan doğruya sosyal ve siyasal bir kanundur ve uhudu atika ve cedide ile münasebeti yoktur. Doğrudan doğruya milletimizin menfaatine taallük eden ve birbirini takib eden ve devrimle münasebeti olan kanunlardan biridir. Bu kanunda uhudu atika ve cedide ile mukayyed olmadık.”⁴¹

İleriki konuşmalarda söz alan Balıkesir mebusu Hacim Kezer, şeker bayramını ve kurban bayramının tatilini çok bulmak suretiyle, 1 günün bu bayramlar için yeterli olduğunu ifade edince, Yozgat mebusu Sırrı İçöz bu durumu “ekonomik menfaat”le şöyle izah etmiştir:

HACİM KEZER (Balıkesir) – “Arkadaşlar, kanun güzel, yalnız üç gün şeker bayramı, dörd gün de kurban bayramı için tatil çoktur. Birer gün kâfidir.”⁴²

SIRRI İÇÖZ (Yozgad) – “İktisadî mülâhaza iledir. Çünkü şekerciler ve diğer esnafın menfaati vardır.”⁴³

c) Günün mebdinin (başlangıcının) yasayla değiştirilerek 24.00’de başlaması ve dolayısıyla günün 12 saate bölünmesi anlayışından 24 saate taksimine (bölünmesine) geçişi ve Rumi Takvimin İlgası ve Miladi Takvimin kabulü meselesi

Müzakare edilen maddelerin çalışmamızla ilgili olan birinci ve ikinci maddeleri şöyledir:

1) Saatlerin yirmi dörde taksimi suretiyle istimaline dair (1/748) numaralı kanun layihası ve encümeni mahsus mazbatası

2) Rumi takvimin ilgası ile beynelminel takvimin Rumi devlet takvimi ittihazı (kabul etme) hakkında (1/749) numaralı kanun layihası ve encümeni mahsus mazbatası

Cumhuriyet Hükümeti, o güne kadar geçerli olan hicri takviminin fenni ve ilmi olmaktan uzak olması, hatalı olması, çıkardığı müşkülâtların bitmemesi vb. nedenlerden dolayı en doğru ve en fenni olan efrenci (miladi) takvimin kabulünü zaruri görmüştür. Ayrıca günün 24 saate bölünmesi ve tek bir saatin (İzmit) artık geçerli kabul edilmesi özellikle askeri harekâtlarda⁴⁴ doğal olarak ortaya çıkan sorunları ortadan kaldırmaya yöneliktir.

Hem takvim hem de saatle ilgili değişikliği içeren esbabı mucibe mazbatası şöyledir:

³⁹ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 3, V. Devre (27-V-1935) Pazartesi, Ankara, s. 303

⁴⁰ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 3, V. Devre (27-V-1935) Pazartesi, Ankara, s.303

⁴¹ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 3, V. Devre (27-V-1935) Pazartesi, Ankara, s. 303

⁴² T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 3, V. Devre (27-V-1935) Pazartesi, Ankara, s. 303-304

⁴³ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 3, V. Devre (27-V-1935) Pazartesi, Ankara, s. 304

⁴⁴ Osmanlı devleti Cumhuriyet kurulana kadar yoğun bir savaş ve askeri hareketlilik yaşamıştır. Ayrıca yukarıda da bir ölçüde bahsettiğimiz Weberci anlamda “bürokratik örgütlenme”nin ayırt edici özelliklerinden olan “doğruluk”, “hız”, “kesinlik”, “birlik” (Weber, 2002: 308) vb. unsurlarla bu durum açıklanabilir gözükmektedir.



“Esbabı Mucibe Mazbatası Umur ve muamelâtı resmîye ve hususiyede malî ve umuru diniyede hiçrî namîyle istimal etmekte olduğumuz takvimlerin bir gûna esası fennî ve ilmiye gayri müstenit ve hatalı 'bulunması,, mileli mütemeddine arasında ahzı mevki eden ve cihan şümül inkilâbatı vücuda getiren Hükümeti Cumuhireyemizin İttihaz ettiği teceddüd ve tekâmül prensipleriyle gaiyrikabili telif olduğu cihetle bu takvimlerin asrî ve medenî bir hal ve şekle ifrağı ve ta Keltaniler zamanından beri istimal edilegelen saatlerde tadilâtı lâzimei medeniye icrası tahtı elzemiyette bulunmuştur. Her ne kadar takvimi malimiz 1332 senesi Şubatının 16 ncı gününe, greguar takvimine göre, onüçü zam edilerek bir Mart denilmesi suretiyle mukaddema tashih edilmiş ise de senei malî içinde bulunan 36 senelik «hîcrî kameri» farkı kaldırılmamış olduğu cihetle mezkûr takvim gene hatalı olarak kalmış olduğundan ve esasen 36 senelik farkın kaldırılması 'kuyudat vesaire noktai nazarından nihayetsiz yanlışlıkları ve müşkilâtı badi olmak itibariyle şayanı 'kabul olamayacağından Hükümet Cumhuriyetimizce de bilûmum mileli mütemeddinece istical olunan ve elyevm 'birçok hatalarıyla beraber en doğru ve fennî olan efrencî takvimin istimali zarurî görülmüştür. Binaenaleyh, takvimi malinin terkiyle doğrudan doğruya efrencî takvimin 'istimali ve kameri ayların gurreleri rasathanece ve fennen tespit ve tamim edilebileceğine ve eyyamı diniye ve mütarekenin efrencî takvime göre 'her sene başında tayini de kabil ve mümkün bulunmasına nazaran esbabı felekiye dolayısıyla daima senede on ve 36 senede 360 gün kadar ileriye giden ve binaenaleyh hiçbir veçhile istimalle lâyük olmayan arabî takviminin de tamamen ilgasi ve 1914 senesinde Paris'te inikat eden "beynelmilel ilmî 'kongrece kabul edilen ve elyevm memaliki mütemeddine de ve Türkiye dahilindeki şimendifer ve posta ve telgraf idareleri gibi müessesatta istimal olunan 24 de munkasem saatin kabulü harekâtı askeriyede ve muamelâtı sairede şayanı ehemmiyet mazarratlar tevellüt eden ve bazan da telâfisi nakabli yanlışlıklara meydan veren «Zevalden evvel» ve «zevalden sonra» gibi tâbirlerin terkine imkân bırakacağından Paris kongresi mucibince takriben «İzmit» civarından geçen 30 ncu derecede nısfünnehar dairesi esas itibariyle taayyün edecek saatin 'bütün Türkiye Cumhuriyeti için esas olarak; kabul suretiyle saatlerin yirmidörde taksimi münasip görülerek bu babta merbut iki kıta lâyihai kanuniye tanzim ve hususatı mezkûriye tetkik etmek üzere teşekkül eden komisyonun olbaptaki raporıyla birlikte takdîm olunmuştur.”⁴⁵

Hicri kameri takvimin düzeltmelerle dahi olsa keyfi hali giderilmiş ve medeniyetin icaplarıyla mutabık bir “standardizasyon” un zorunlu olduğu ileri sürülmüştür.

Madde 9. – “Beynel islâm cari takvimlerde, Hz. Peygamber Efendimizin Medinei Münevereyi teşrif buyurdukları senenin gurrei muharremi, Hz. Ömerin tensipleriyle takvimin arabinin mebdei itibar edilmiş ve bu da milâdın 622 senesi Temmuzunun on altıncı Cuma gününe müsadif bulunmuştur ki; bu hesaba göre senei milâdi mebdei, senei hiçrî kameri mebdeinden, 622, 547 sene kadar mukaddemdir. Fakat bir senei kameri, bir senei şemsiden 11 küsur gün kadar noksan bulunduğundan, takvimi arabide mebadii füsul hiç bir vakit aynı aylara ve günlere tesadüf etmeyerek takriben 33 senede bir kere bütün şemsi ayları dolaşır ve bu müddetin hitamında takvîmi arabî bir sene ileri gider. Nitekim, elyevm senei şemsi hiçrî 1304 iken, takvimi arabî, bâlâda arzedilen esbabı felekiye dolayısıyla daima ileri giderek kırk sene fazlasıyla 1344 rakamına baliğ olmuştur ki, bu keyfiyet her halde pek ziyade şayanı dikkat bulunmaktadır. Bu takvimi umuru medeniyede hiç bir vakit istimalle lâyük olamaz.”⁴⁶

Daha fenni olan “efrenci takvim” in dini günleri daha hatasız tespit edeceğini ve dolayısıyla Weberci anlamda söyleyecek olursak daha “doğru” ve “kesin” (Weber, 2002: 308) bir ölçme aracı olduğunu vurgulayan komisyon, eski takvimin ilgasına taraftar olduğunu şöyle izah etmiştir:

Madde 10. –“ Eyyamı diniyeye gelince: Kameri ayların gurreleri rasathanece ve fennen tespit ve tamim edilebileceğinden her sene eyyamı diniye ve mübarekenin efrenci takvime nazaran tayini ve tesbiti kabil ve bir çok hataların önüne geçmek itibariyle bu suret şüphesiz müreccah görülmekte ve komisyonumuz takvimin tamamen ilgasına taraftar bulunmaktadır.”⁴⁷

Günlerin yirmi dört saate taksiminin başlıca sebebi ise raporun 16. Maddesinde şöyle izah edilmiştir:

Madde 16. – “Mübeccel Türkiye Cumhuriyeti dahilindeki şimendifer ve posta ve telgraf idareleri gibi müessesâtın zaten yirmi dörtlü saatleri kabul eylemesi ve pek ziyade istifade eylemeleri de bu babta artık daha ziyade beklenilmeyerek alelumum devairi milletinin de aynı saatleri istimal etmelerini âmir bulunmaktadır. Bahusus yirmi dörde munkasem saatlerin kabulü halinde, bilhassa

⁴⁵ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 20, II. Devre (26. 12. 1341 (1925)) Cumartesi, Ankara, s.1

⁴⁶ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 20, II. Devre (26. 12. 1341 (1925)) Cumartesi, Ankara, s.3

⁴⁷ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 20, II. Devre (26. 12. 1341 (1925)) Cumartesi, Ankara, s.3



harekâtı askeriyede şayanı dikkat mazarratlar tevhit eden ve bazen de telâfisi nakabil yanlışlıklara meydan veren «zevalden evvel» ve «zevalden sonra» gibi tabirlerin dahi terki, dairei imkâna girecektir.”⁴⁸

Uluslararası olarak ortak bir saatin kabul edilmesi eğilimi ve askeri harekâtlarda hatayı engelleyen Weber’in “bürokratikleşme” bağlamında söylediği bir “birliği” (2002: 308) tesis edebileceği düşüncesiyle Giriniç (Greenwich) meridyeni esas alınarak doğusunda bulunan İzmit meridyeninin Türkiye illeri için ortak saat olacağı, Giriniç’in saatinden 2 saat ileride olacağı şöyle dile getirilmiştir.

Madde 17. – “Maruz noktai nazar, tensibi âliye iktiran eylediği takdirde, Paris kongresi mucibince takriben İzmit civarından geçecek olan 30 ncu derece nüsfunnehar dairesinin göstereceği evkatın, bütün Türkiye Cumhuriyeti için esas kabulü suretiyle tevhit dahi icabatı maslahattan bulunmaktadır. Bu hesapça alelumum Türkiye saatleri Giriniçten daima tam «İki saat» ilerde bulunacak ve hiç bir yerde saat farkı görülmeyecektir. Vakıa memleketimizin kısmı şarkiyesindeki bazı mevakiin, Giriniçten üç saat farklı bulunması lâzım gelmekte ise de, emsali hakkında Paris kongresinde nazarı müsamaha ile görüldüğü üzere, Aksamı şarkiyede dahi İzmit nüsfunneharının saatlerini kabul ve tamim eylemek, ilim ve fen ve asrı hazır namına pek muslip olacaktır.”⁴⁹

Nihayet encümen mahsusun tadiliyle madde 1, madde 2 ve madde 3 şu şekildedir:

- 1) Bilimum muamelatı resmiyei devlet için beynelminel müstamel efrence aynen kabul edilmiştir.
- 2) Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde yirmi dörde munkasem (bölünmüş) saat kullanılır. Günün mebdei gece yarısıdır.
- 3) İzmit civarından geçip Giriniç’e nazaran 30 derece doğuda bulunan nüsfunnehar bütün Türkiye Cumhuriyeti saatleri için esastır.⁵⁰

Takvimde tarih mebdeinin tadili hakkında kanun layihasının nihai şekli olan 1. ve 2. maddeler ise şu şekildedir:

- 1) Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde resmi devlet takviminde tarih mebdei olarak beynelminel takvim mebdei kabul edilmiştir.
- 2) 1341 Sani Kânunuevvelinin 31 nci gününü takip eden 1926 senesi Kânunusanisinin birinci günüdür.⁵¹

Hülasa olarak şunlar söylenebilir: Cumhuriyet’in ilk yıllarında zamanla kurulan ilişki büyük ölçüde dini gerekçeler ve hassasiyetler üzerinden şekillenmesine karşın, 1924 sonrası siyasal sermayeyi tekelleştiren birinci meclisteki yeni sembolik düzenin seçkinleri olan birinci grup, zamanla kurulacak ilişkiyi büyük ölçüde “ekonomik” ve dolayısıyla “seküler” bir mantık çerçevesinden “kaidelendirme”ye çaba harcamışlardır.

Sonuç Yerine

Modernleşmeyi/Batılılaşmayı/Sekülerleşmeyi üst bir devlet politikası haline getirmiş Cumhuriyet Türkiye’si, Osmanlı devletinden tevarüs ettiği bu politikayı II. Meclis sonrası radikal ve laik temelli anayasal reformlarla-devrimlerle farklı bir zemine taşıdı. Bu çalışmada, yeni kurulan devletin siyasi-askeri seçkinleri-özellikle Halifeliğin 3 Mart 1924’de kaldırılması ve müteakip yoğun siyasal mücadelelerin olduğu bir iki yılı kopuş noktası olarak kabaca kabul edersek- Osmanlı devletinde bile görülmemiş derecede dini/İslami hassasiyetlerle -“Devletin dini İslamdır” ibaresi 1921 ve 1924 anayasalarında yer alırken, 1928 senesinde bu ibare kaldırılmış, 1935 yılında ise devlet laiktir olarak tamamen yeni baştan formüle edilmiştir- inşa edilmeye çalışılan “sembolik düzen”i, “seküler” bir “sembolik düzen” ve “dünya temsili”yle yerinden etmeye karar verdi ve buna çalıştı.

Özellikle 1924 sonrası Türkiye’inde radikal bir laiklik istikametinde yol alan anayasal reformlar-devrimlerle birlikte, Weberci anlamda “meşru otorite”nin çok önemli bir gövdesini yönetilenlerin kahir ekseriyeti adına temsil eden dini (İslam) otorite/meşruluk çerçevesi, devlet kurumlarındaki yasal gücü, yetkisi ve sorumluluklarının elinden alınmasıyla yerinden edilmişti. 1924 sonrası Bourdieu’nün Durkheim’dan ödünç alıp daha da geliştirdiği anlamda dini olmayan seküler temelli bir “ahlaki/toplumsal bütünleşme” için, ortak zamansal göndermeleri temsil eden, “zaman” ile ilgili anayasal reformlar mezkûr dönemde Cumhuriyet Türkiye’inde yapılmıştır.

⁴⁸ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 20, II. Devre (26. 12. 1341 (1925)) Cumartesi, Ankara, s.4

⁴⁹ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 20, II. Devre (26. 12. 1341 (1925)) Cumartesi, Ankara, s.4

⁵⁰ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 20, II. Devre (26. 12. 1341 (1925)) Cumartesi, Ankara, s.4

⁵¹ T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 20, II. Devre (26. 12. 1341 (1925)) Cumartesi, Ankara, s.6



Mezkûr çabalar, Durkheimci anlamda “mantıksal konformizm”i Bourdieucu anlamda devletin “esas sınıflandırmacı” olarak vatandaşların/yönetilenlerin zihnine daha sonra “ulusal eğitim” yoluyla kazıyacağı, ama temellerini meclisteki yasama faaliyetiyle attığı, zihinlerde inşa edilen ve toplumsal yapılarla genetik ilişkisi olan ikili zamansal karşıtlıkların Bourdieucu anlamda “sembolik iktidar”ını tesis etmek için, 1924 sonrası devlet yönetiminde başı çeken siyasi-askeri seçkinlerin kontrolündeki devlet tarafından nasıl inşa edildiğini göstermiştir.

Resmi hafta tatilinin Cuma gününden Pazar gününe alınmasını, milli bayramın başka bir tarihsel olayın ehemmiyetine vurgu yapılarak başka gün ve içerikle değiştirilmesini, resmi tatil günlerinin belirlenmesini, alaturka/ezani saatin yerine uluslararası ilişkilerde geçerli ve fenni olarak “daha doğru” olduğu iddia edilen alafranga saatin kabul edilmesini, hicri kameri takvimin yerine miladi takvimin kabul edilmesini - ama anayasal değişiklikleri yaparken ilginç bir biçimde dini karşısına almadığını ve hatta hicri takvimle ilgili meclis tutanaklarındaki ifadelerden anlaşılacağı gibi, ilk bakışta paradoksal görünmesine karşın, fenni temele alarak zımnen İslamı daha da rasyonelleştirmeye götürdüğünü iddia eden-modernleşme sürecinin en önemli boyutlarından olan Weberci anlamda “çağdaş bürokratikleşme”yi karakterize eden “birlik”, “hız” vb. unsurlarla açıklamak mümkündür. Modernleşmiş devletlerde ya da bizim gibi modernleşmeye gayret eden devletlerde, “kişisellikten, duygusallıktan, dinsel aidiyetlerden” arındırılmış bir “yönetim anlayışı”nın inşa edilmeye çalışılması, bir yandan yukarıda zikrettiğimiz gibi zihinlerde, dini olmayan, seküler bir “mantıksal konformizm”in, “mantıksal uyumluluk”un çalışmamızdaki ortak zamansal göndergeler üzerinden yasama faaliyetiyle nasıl inşa edilmeye başlandığını göstermiştir. Bunun yanısıra Weber’den büyük ölçüde ilham olan bir sosyal bilimci olan Bourdieu’nün dediği anlamda; devlet bürokrasilerine düşen sembolik bir düzene sokma veya sembolik düzenin muhafazası işlemi olarak “kaideleştirme” (2013: 130) kavramsallaştırmasının çalışmamızda seküler yönelimli sembolik düzenin seçkinlerinin zamanla kurdukları ilişkiyi bizim için anlaşılır kıldığını söylemek mümkündür. Ve böylece gerek bu seçkinlerin kendi dünya temsillerinin bir gereği olarak gerekse uluslararası ekonomiye hâkim olan “kapitalist piyasa ekonomisi”nin baş aktörlerinin zorlamaları ve tazyikleriyle, devlet yönetiminde 1924’ün kabaca ilk çeyreğinden sonra üst bir “gerekçe” olarak ekonomik gerekçelerin/kuralların dini gerekçelere/kurallara nazaran daha öne çıktığını⁵² söylemek mümkün gözükmektedir. Bununla birlikte, bu çalışmada devletin tekelinde olan sembolik iktidarın daha geniş çaplı iktidar mücadelelerinden bağımsız olmadığını söylemek de mümkün gözükmektedir.

Türkiye’de mezkûr dönemde devletçi iktidarı elinde bulunduran siyasi erk, bir yandan seküler Batı medeniyetinin zamanla ilgili kültürel değerlerini, kapitalist dünya ekonomisindeki hâkim Batılı devletlerin tüm devlet bürokrasilerine doğrudan veya dolaylı olarak biçim vermeye çalıştığı zamanla ilgili standartları temsil eden “sembolik düzeni” inşa ederken, öte yandan seküler “dünya temsili”ni “yönetilenler”in veya inşa etmeye çalıştığı “medeni yurttaş”ların “bedenlerine kazımak” için yasama aracılığıyla temelleri hazırlanan ortak zamansal göndergeleri inşa etmiştir.

Ayrıca, Cumhuriyet’in kurulmasından günümüze kadar “siyasal alan”da muhtelif konularda çok keskin bir iktidar mücadelesi yaşanmasına rağmen, yurttaşların zihinlerinde icat edilmeye çalışılan Türkiye’nin kuruluş momentindeki seküler yönelimli resmi ortak zamansal göndergeler, Türkiye’de yönetilenlerin büyük ölçüde sorgusuz kabul ettikleri Bourdieu’nün dediği anlamda bir *doxa*⁵³, bir proto-meşruiyet (ilk meşruiyet) olarak kabul edilemez mi?

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 4, II. Devre (31 Kânunuevvel (Aralık) 1339) (02/01/1924) Pazartesi, (Açık erişim: <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c004/tbmm02004077.pdf>).

T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 20, II. Devre (26. 12. 1341) Cumartesi, Ankara, 1925 (Açık erişim: <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c020/tbmm02020031.pdf>).

T.B.M.M Zabıt Ceridesi, C: 3, V. Devre (27-V-1935) Pazartesi, (Açık erişim: <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d05/c003/tbmm05003031.pdf>).

T.B.M.M Ulusal Bayram ve genel tatiller hakkında kanun layihası ve Dahiliye encümeni mazbatası (1/184), 13-V-1935, 23-V-1935, (Açık erişim: <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d05/c003/tbmm05003031.pdf>).

İkincil Kaynaklar

ARKOUN, Mohammed (1994). “İslâmi Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı”, *Cogito, Laiklik*, S: 1, ss. 51-63.

BOURDIEU, Pierre (1977). “Sur Le Pouvoir Symbolique”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 32, N. 3, pp. 405-411.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic (2003). *Düşünümsel bir Antropoloji İçin Cevaplar*, (Çev.: N. Ökten), İstanbul: İletişim Yayınları.

⁵² Bourdieu, Weber’in bir kurala uymaya ilişkin geliştirdiği şu önermeyi dikkate aldığı ifade eder: “Bir kurala uyma çıkarı, uymama çıkarına üstün geldiği zaman sosyal failler o kurala uyarlar. Weber’in aşağı yukarı bu dediği ifade doğru ve ilginç bir materyalist ifadedir; zira kuralın otomatik biçimde kendi başına etkili olmadığını hatırlatıyor; bir kuralın hangi şartlarda iş görebileceğini sormaya mecbur bırakıyor” (Bourdieu, 2013: 125).

⁵³ Doxa, “doğalmış gibi gelen toplumsal dünya tecrübesi” (Bourdieu, 2015: 224) olarak kısaca tanımlanabilir.



- BOURDIEU, Pierre (2006). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, (Çev.: H. U. Tanrıöver), İstanbul: Hil Yayınları.
- BOURDIEU, Pierre (2013). *Seçilmiş Metinler*, (Çev.: L. Ünsaldı), Ankara: Heretik Yayınları.
- BOURDIEU, Pierre (2015). *Devlet Üzerine. Collège de France Dersleri (1989-1992)*, (Çev.: A. Sümer), İstanbul: İletişim Yayınları.
- CHAMPAGNE, Patrick (2012). <http://www.alternativelibertaire.org/?Entretien-avec-Patrick-Champagne>, "Entretien avec Patrick Champagne: Bourdieu, L'état et la domination", (Erişim: 1 Ocak 2017).
- ÇOLAK, Filiz (2008). "Osmanlı Devleti'nde 10 Temmuz İyd-i Milli'si Üzerine", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 6, ss. 197-213.
- DURKHEIM, Émile (2005). *Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri*, (Çev.: F. Aydın), İstanbul: Ataç Yayınları.
- DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel (1903). "De quelques formes primitives de classification-contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique*, 6.
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T7_formes_classification/formes_classification.pdf
- ERTUNÇ, A. Cemil (2004). *Cumhuriyetin Tarihi*, İstanbul, Pınar Yayınları.
- GÜNDOĞAN, A. Osman (2007). *Bergson*, İstanbul: Say Yayınları.
- GÜLTEKİN, Mustafa (2016). "The Notion of State as a Basic Classifier in Bourdieu's Sociology: Who Constructed the Constructors?" (ed.) Yaldır, H. Efe, R. Zuzanska-Zyško, E. ve Arslan, M. *Current Topics in Social Sciences*, St. Kliment Ohridski University Press, Sofia, pp. 388-393.
- HALBWACHS, Maurice (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, (Çev.: B. Uçar), Ankara: Heretik Yayınları.
- KARA, İsmail (2016a). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, İsmail (2016b). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- MARDİN, Şerif, (2007). *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZTÜRK, Y. Nuri (2016). *Kur'an-ı Kerim Meali Türkçe Çeviri*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- SWARTZ, David (2011). *Kültür ve İktidar. Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, (Çev.: E. Gen), İstanbul: İletişim Yayınları.
- TUNÇAY, Mete (2002). "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)", *Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 92-96.
- WACQUANT, Loic (2007). "Loic Wacquant'la Söyleşi: Bourdieu ile Devleti Düşünmek", (Çev.: A. Şaşmaz), (Söyleşen: V. F. Bozçalı, S. Aydın, C. Özden) İstanbul: *Birlik Yayınları*, S. 219, ss. 59-63.
- WEBER, Max, (2002). *Sosyoloji Yazıları*, (Çev.: T. Parla), İletişim Yayınları, İstanbul.
- WEBER, Max, (2009). *From Max Weber: Essays In Sociology*, London and New York: Routledge.