

KEMALİZM'DE LAİKLİK-İSLAM BİRLİKTELİĞİNİN MİLLİYETÇİLİK ÜZERİNDEN DÜALİST AKDI*

Yrd. Doç. Dr. Gökhan AK

Niğantaşı Üniversitesi
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü



Öz

“Laiklik” ve “İslam”, Türkiye’de çağdaş Cumhuriyet’le başlayan yeni sosyo-politik yaşama damgalarını vurmuş iki temel etkidir. Cumhuriyet’le formatlanan bu yeni birliktelik, bir yandan kaçınılmaz bir zorunluluğunu tecrübe ederken, öte yandan birbirine eklenme ve hatta birbirini besleme gibi çelişkileri de içerisinde barındırmıştır. Bu paradoksal iççelik, akıl ile maddenin (felsefi) veya iyi ile kötünün (teolojik) birlikteliğine benzer türden birbirini iten iki güçlü toplumsal kutbun birlikte var olmalarını betimlemektedir. Bu da, düalist bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı, öncelikle laiklik ile İslam’ın, erken Cumhuriyet döneminden günümüze sarkan bu “muhtaçlık ve menfaat” birlikteliğinin, esasta dönemin yeni milliyetçilik anlayışından kaynaklandığını ortaya koymaya çalışmaktır. Bunu gerçekleştirmek için de, Türkiye sosyo-politik tarihinde yaklaşık 1200 yıldır devletin *resmi* dinî olan İslam ile Cumhuriyet devrimlerinin toplumsal omurgaya naksettiği laikliğin, Kemalist milliyetçilik üzerinden yaptıkları *düalist akıt* ve bu akdin kimi zaman paradoksal, kimi zaman da rasyonel-taktiksel ilişki ve etkileşimleri analiz edilecektir.

Anahtar Sözcükler: Laiklik, İslam, Milliyetçilik, Düalizm, Kemalizm

Dualist Agreement via Nationalism of the Coexistence of Laicism-Islam in the Kemalism

Abstract

Laicism and Islam are two main factors which mainly left their marks on the new socio-politics life that commenced with the modern Republic in Turkey. This new cooperation which was formatted by the Republic accommodated while experiencing an inevitable necessity on the one hand and dilemmas such as clinching each other and even nutrating each other on the other hand. This paradoxical unity describes the existence in concert of two robust social poles compelling each other which resembles the unity of mind and material (philosophical) or good and bad-like (theological). Thus this poses a dualist situation. In this context, the goal of this study at first is to try to put forward that this cooperation of dependency and mutual-interest of laicism and Islam lasting from early Republican era to current times was in fact stemmed from new understanding of nationalism regarding that period. In order to realize this, dualist treaty via nationalism which was made between laicism that was branded in the social backbone by the Republican reforms and Islam that had been formal religion of the state for nearly 1200 years in the Turkish socio-political history as well as sometimes paradoxical and sometimes rational-tactical relations and impacts of this agreement will be analyzed.

Keywords: Laicism, Islam, Nationalism, Dualism, Kemalism

*Makale geliş tarihi: 21.11.2014

Makale kabul tarihi: 07.03.2015

Kemalizm’de Laiklik-İslam Birlikteliğinin Milliyetçilik Üzerinden Düalist Akdi

“Birbirine ait olanlar şimdi birlikte büyüyor”

Willy Brandt

Giriş

Gelişim ve dönüşüm aşamalarında bulunan tüm toplumlarda, karşılaşılan sorunlar, önce o toplumun kendi belleğinde varolan bilgilere dayanarak çözülmeye çalışılır. Genellikle bu çözüm arayışlarında izlenen yöntem, geçmişteki yaşanmışlıklarla, bugün karşılaşılanların kıyaslanması şeklinde gelişir. Bu yöntemin yetersiz kaldığı durumlarda ise toplumlar, kendi düşünce yapılarına uygun yeni çözümler üretmeye yönelirler. Bu durumda, kısa vadeli düşünmeye dayanan, gündelik yaşamın pragmatik ve aynı zamanda rutin varlıklarla sınırlı, değişime kapalı olan tüm yaşam pratikleri, zaman zaman uzun vadeli düşünmebilme yetisinin önüne geçebilir. Belleği, pragmatik düşünmeye göre şekillenmiş toplumlarda, çözümler genellikle sonuçların yarattığı sorunları tartışmaksızın ortadan kaldırma biçiminde oluşur. Sorunları çözmek yerine, öteleme anlayışının temelinde, tartışmadan uzak durarak tartışmaların sistemi sorgulamaya dönüşmesini engellemektir. Bu düşünüş biçimi, toplumların, kendi belleğinde değişmezleri oluşturan gelenekleriyle, kendisi tarafından denetlenemeyen dünyadaki değişimler arasında sıkışmalarına yol açar (İnce, 2010: 13-14).

Cumhuriyet sonrası Türk toplumunda da buna benzer bir oluşumun varlığı göze çarpmaktadır. Nitekim erken Cumhuriyet döneminde laiklik ve İslam olgularının, Atatürk ilke ve inkılapları vasıtasıyla siyasal ve toplumsal hayat açısından kaçınılmaz bir içiçelik ve süreklilik içine girdiği gözlenmektedir. Bununla birlikte, Cumhuriyet’in ilk yıllarına damgasını vuran bu birliktelik ve hatta işbirliğinin, paradoksal olduğu kadar, pragmatik yaklaşımlar açısından algılanmasının çoğu kimseye hayli güç gelebileceği aşikârdır. Bu anlamda tarafımızdan da, özellikle 19. yüzyıl Osmanlı-Türk

çağdaşlaşması¹ ile aynı tarihsel paralellikte gelişen Osmanlı-Türk milliyetçiliği üzerinden, çalışmamızın ana eksenini oluşturan iki kavramın içiçeliğinin meydana getirdiği etkileşim ve gelişmelerin, tek parti dönemi Türk milliyetçiliğine yaptığı müdahale ve etkilerin bir arka plan levazımatına ihtiyaç duyulmuştur. Çalışmanın ortaya çıkması da, bu ihtiyacın doğurduğu konuyu irdeleme ve ortaya koyma çabasının bir ürünüdür.

Bu arka plan açıklaması çerçevesinde, bu çalışma, dünya üzerindeki tek “laik-Müslüman ülke” olan Türkiye’de, neredeyse 1200 küsur yıldır resmi din olan ve bir nevi toplumsal yapı ile milletin temel yapıstırıcısı işlevi gören İslam ile 1923 Cumhuriyet devrimi sonrasında yeni kurulan Türkiye’de resmi devlet ideolojisi haline gelen Kemalist dünya görüşünün adeta “softa İslam” a meydan okurcasına benimsediği ve toplumsal omurgaya nakşettiği kendine özgü laiklik devriminin, tek parti dönemi Türk milliyetçiliği üzerinden yaptıkları düalist akdi ve bu akdin kimi zaman paradoksal, kimi zaman da rasyonel-taktiksel ilişkisini analiz edecektir. Bu şekilde de, laiklik ile İslam’ın, erken Cumhuriyet döneminden günümüze sarkan bu “muhtaçlık ve menfaat” birlikteliğinin, esasta o dönemin yeni milliyetçilik anlayışından kaynaklandığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Düalizm, genel olarak herhangi bir alanda birbirinden bağımsız, birbirine indirgenemez iki töz, değer, hakikat ya da ilke kabul etme tavrı veya yaklaşımı olarak adlandırılabilir (Cevizci, 2010; Adjukiewicz, 1994: 110-112). Bu anlamda düalist bir oluşum, ikici bir ortam ile birlikteliği, yani temelde akıl ile maddenin (felsefi) veya iyi ile kötünün (teolojik), aynı ortamda, birbirine zıt iki olgu olarak, ayrı ayrı da olsa birlikte var olmalarını betimlemektedir. Bu meyanda, erken Cumhuriyet döneminin yeni toplumsal yaşamına damgasını vuran iki temel olgu olarak laiklik ve İslam’ın, bir yandan bu yeni ve zorunlu birlikteliklerinden pek keyif almadıkları, öte yandan ise, büyük bir çelişki içerisinde birbirine eklemelenmiş ve hatta “birbirinden beslenen” bir ikiliyi oynadıkları görülmektedir. Bu bağlamda, bu dönemde laiklik ve İslamlık olgularının, birbirlerinin varlığından rahatsız olmalarına rağmen, karşılıklı bir muhtaçlık ve menfaat ilişkisi içerisinde birbirlerini beslediklerini de söylemek mümkündür.

Osmanlı’nın son yüzyılında, bir çıkış yolu bulmak ve devleti özellikle içine düştüğü zorlu süreçten kurtarmak amacıyla benimsenen çeşitli siyasal akımlar mevcuttur. Akçura’nın (2008) “üç tarz-ı siyaset” olarak betimlediği bu siyasal akımlar, Osmanlı’nın yıkılmasından sonra yeni Cumhuriyet’e de miras kalmış önemli düşün kaynaklarıdır. Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük olarak

¹Osmanlı-Türk çağdaşlaşması ile ilgili ayrıntı için bkz. (Berkes, 1973; Mardin, 2012; AYTEKİN, 2013)

tanımlanabilecek bu akımlardan, Duran'ın (2005: 129-130, 132) da vurguladığı gibi, Osmanlı'dan günümüze, her şeyde İslam'ı temel alan İslamcılık, birçok ideolojik uğraklardan geçmiştir. Dönemin hâkim paradigmasıyla eklemlenme ya da ondan etkilenme anlamındaki bu ideolojik uğraklar, İslamcılığın bir yandan dönüşme, diğer yandan dönüştürme sürecine karşılık gelen ideolojik bir macerayı temsil etmektedir.

Sözgelimi, erken Cumhuriyet döneminde İslam'ı milliyetçi-muhafazakâr söylemle eklemlen Necip Fazıl Kısakürek, aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin İslamileşmesine de katkıda bulunmuştur. Bu anlamda, Türk İslamcılığının eklemlenmeye müsait yapısı, Sünni karakteri ile ilişkilendirilebilir. Osmanlı-Türk Sünniliğinin “aşkın devlete” (Heper, 1985) yaptığı vurgunun, yani dinin/ ümmetin selameti için siyasî otoritenin kaçınılmazlığı ve ümmetin devletsiz var olamaması durumunun, İslamcılığın, Osmanlı-Türk modernleşmesinin “muvafık ve paralel” bir uzantısı (Kara, 1994a: 22) olarak ortaya çıkmasında önemli bir etkisi vardır. Bu çerçevede, Batılılaşma sürecinde Şeriat'ın korunması gibi bir ahlakî amacı kaybettiği görülen laik devletin bile, dinin ve Müslümanların menfaatlerinin korunmasında vazgeçilmez olarak düşünüldüğü görülmektedir.

Dolayısıyla, erken Cumhuriyet dönemi Türk İslamcılığının, zor şartların getirdiği bir zorunluluk olarak dönemin milliyetçilik ve muhafazakârlık anlayışlarıyla eklemlendiğini söylemek mümkündür (Mert: 1998; Güzel: 2000; Erkilet-Başer: 2000; Aktay: 2003; Bora: 2009). Müslümanların Allah'tan ve peygamberden sonra her şeylerini devlet ve hükümetlerinden beklediklerine vurgu yapan Eşref Edip bile, bu meyanda şu ilginç yorumda bulunmaktadır:

İslamiyet'te ruhaniyet olmadığı için Müslümanların Allah ile aralarındaki vasıtaları, hocaları değil hükümetleridir. Müslümanlar gerek menfaat-i dünyevilerinin, gerek menfaat-i uhrevilerinin ancak devlet ve hükümetle kaim bulunduğunu bildikleri için onun uğrunda fedayı can etmeyi en büyük fazilet ve sevab addederler (Duran, 2005, 135).

Edip'in bu ifadeleri, Tanzimatçılık yolunu takip etmede kararlı olan Cumhuriyet'e yapılacak muhalefetin sınırlarını işaret ederek, İslamcılığın muhafazakârlıkla organik bir ilişki kurduğu düzlemlerden birinin de milliyetçilik olduğunu göstermektedir. Keza Cumhuriyet'in laik reformlarının, İslam'ı radikal bir şekilde kamusal hayattan uzaklaştırdığı ve İslamcı muhalefet imkânının kalmadığı yıllarda İslamcılar için milliyetçilik, ironik bir şekilde en önemli sığınak rolünü oynamıştır.

1. Cumhuriyet, İslamlık, Türklük, Milliyetçilik ve Bir Metafor

Din ve devlet ilişkileri tarih boyunca sürekli bir mücadelenin yansıması olarak dikkatleri üzerine çekmiştir. Tarihin belli dönemlerinde din devlet üzerinde egemenliğini kurarak devleti yönlendirmiş; bazı dönemlerde ise devlet total bir biçimde toplumsal hayatın bütün bölümlerinde olduğu gibi din alanında da egemen olmuş ve dini etkisi altında bulundurmıştır (Vergin, 1994: 7-8). Dinden en bağımsız rejimler dahi, dinin toplum üzerindeki işlevselliğini kullanmayı önemli bir araç olarak görmüşlerdir. Modern devlet de dini bu anlamda önemli bir araç olarak değerlendirir (Tekin, 2002: 197).

Cumhuriyet’in 1923 yılında kurulması ile birlikte, Anadolu topraklarında ulusçu Türk siyasî birliği sağlanmıştır. 1923 Cumhuriyet devrimi sonrasında devletin tüm damarlarına yavaş yavaş nüfuz etmeye başlayan ve hatta bugüne değin de onun her anına etki eden resmi Cumhuriyet ideolojisi, yaman bir çelişkiyle, bir yandan vatandaşlarının neredeyse tamamı İslamlık olan dinen homojen bir topluma doğarken, öte yandan yüzyılların Osmanlı-İslam etkisindeki toplumsal yapıyı, laiklik yolundaki sürekli-etkin reformlarla çağdaş topluma dönüştürme çabası içine girmiştir.

1923 Lozan Barış Antlaşması ile birlikte, uluslararası hukuk temelinde Türkiye halkının büyük bir çoğunlukla Müslüman, % 2-3 gibi çok cüzi bir oranda da gayrimüslim “azınlık” olduğu resmen ortaya konularak, yeni Cumhuriyet’te dinde de birlik sağlanmıştır.² Antlaşma sonrasında Türkiye’de kalan ve anılan antlaşmanın hükümlerine tabi azınlık statüsündeki gayrimüslim vatandaşların Türk vatandaşlığı alabilmesi de, milliyetçilik sorununu oldukça rahatlatmıştır. Geride, devleti olan (T.C.), ama kendini milletin tanımlayamayan bir insan topluluğu (ulussuz devlet) kalmıştır. Artık sorun, 1923’e kadar bir şekilde varlığını sürdüren Osmanlıcılık-İslamcılık-Türkçülük ideoloji üçlüsünün tasfiye edilen ilk iki saçayağının bakiyesi Türkçülük, bu temelde de Türklük’tür.³ Bu anlamda, girişilen sosyo-politik eylemin ana

²Örneğin bu dönemde Alevilerin din açısından hangi pozisyonda oldukları, dolayısıyla da azınlık olup olmadıkları konusu yurt dışında çok konuşulan bir husus olduğu halde, Türkiye’de açıkça gündeme gelmemiştir. Keza Aleviler de azınlık olduklarını kabul etmezler ve hatta buna şiddetle tepki gösterirler. Lozan’da azınlık konularını müzakere eden Dr. Rıza Nur, üç ciltlik *Hayatım ve Hatıratım*’da, Ankara heyetinin ırk ve dil azınlıklarının yanı sıra din azınlığı ölçütünü de kabul etmeyişiinin nedeninin Alevileri azınlık yapmamak ve dolayısıyla uluslararası korumaya sokmamak olduğunu açıkça belirtir (Oran, 2008: 54). Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. (Nur, 1967: 1044-1045)

³Bu durumun etkisini, dönemin çeşitli entelektüel kişilikleri üzerinde görmek hem mümkündür hem de insanı bir hayli şaşırtacak niteliktedir. Bilindiği gibi 1948’de, hala

amacı, yeni Türk milliyetçiliğini yeni bir Türkçülük anlayışında yaratmaktır. Bunu da, devletin Kemalist eliti kendi anlayışına göre gerçekleştirmiştir.⁴

Bu noktada, konunun daha iyi ortaya konulabilmesine destek maksadıyla, kısa bir metafor akla gelmektedir. Ulusal Mücadele sonrasında vatan kurtarılmış, yeni Türk yurdunda Cumhuri devlet teşkil edilmiş, ancak uluslaşma daha emekleme dönemindeydi. 1923’lerde artık iyice homojenleştiği kabul edilebilecek Türkiye Cumhuriyetli Anadolu “halkı”nın içinde yaratılacağı

aydınlatılmamış bir faili meçhul cinayetle katledilen Sabahattin Ali, Türk fikir ve siyasi hayatının -bilinen- en önemli sol görüşlü entelektüellerindendir. Ancak Topuz’un (2000: 20) ifadesiyle; “21 yaşında [1928’de] Türkçü ve Turancı bir genç olarak Almanya’ya giden Sabahattin [Ali], orada devrimci bir çevrenin içine girer, eline geçen Marksist-Leninist bütün kitapları okur, Spartakistlerin, Rosa Luxembourg’un ve Liebknecht’in niçin savaştıklarını öğrenir. Alman edebiyatını inceler ve 1930’da Türkiye’ye döner.” Yine örneğin sol görüşlü Pertev Naili Boratav’ın da, 1930’ların başındaki dünya görüşü, insanı hayrete düşürecek niteliktedir. Kardeşi Müeyyet Boratav’ın (2006: 116) aktarımıyla; “Bizim çocukluğumuzda çoğu Yüksek Muallim mezunu olan Nihal Atsız, Orhan Şaik, Muvaffak Şeref, Sabahattin Ali ve ağabeyim bir grup arkadaş idiler. Tatil günleri uzun yürüyüşler yaparlardı... O zamanlar Pertev Ağabeyimin arkadaşları olan Nihal Atsız’ın etkisi ile komünist olarak tanınan Sabahattin Ali’yi göstererek “Bu komünistleri hep keseceğiz” derdik. 1933’te Almanya’da Naziler iktidara geçince yollar ayrıldı. Hatta Almanya dönüşü mahkemeye verilen ağabeyimin davasında şahit olarak dinlenen Orhan Şaik, “Pertev sol ve komünist sempatanıdır” dediği için araları açılmıştı.”

⁴Bora’nın (2009: 13-23) vurguladığı şekilde; “Milli Mücadele dönemi, milli kimlik mühendisliğinin yapılmadığı, milliyetçilik ve kimlik tasarımları dizisinin büyük ölçüde bir nebula olarak kaldığı bir dönemdi. Dahası, milli kimlik tanımına bu evrede fazla ehemmiyet verilmediğini söyleyebiliriz - hatta bu durum, “Kurtuluş”tan sonra da bir müddet devam etmiştir. Milli devlet kuruluşunun bu evresinde ‘devlet kurma’ uğrağı baskındı. Milli mücadele önderliği bir bakıma, Osmanlı vatanseverliğinden beri süregelen ‘devleti kurtarma’ misyonunu radikalleştirerek, kurtuluşu bir yeniden-kuruluşta arayarak, sürdürmekteydi. Osmanlı vatanseverliği, toplumla ilgili bir kurama elvermeyen geleneksel İslam düşüncesinin ağırlıklı etkisiyle devlet-kurma ile millet-kurma arasında kavramsal bir ayrım (Mardin 1996: 446) ve dolayısıyla bir gerilim (Öğün 1997: 255 vd.) görmemişti. Buradaki gerilim milli devletlerin oluşum sürecinde yapısal bir gerilimdir ve milliyetçilik anlayışında, vatandaşlık/vatan bağıyla belirlenen siyasi-hukuk kimlik tanımı (Staatsnation) ile etnisist bir temele dayanan, biricikliğiyle kutsallaştırılan özcü bir kimlik tanımı (Kulturnation; völkish milliyetçilik) arasındaki yol ayrımında uç verir... Türk milliyetçiliğinin ön-tarihinde bu gerilim uzun süre sorunsallaştırılmadı, sorunsallaştıran Rusya kökenli Türkçü aydınlar da genellikle – tamamen kıyıda değilse de – siyasal merkezin dış çemberlerinde kaldılar.”

devletin sınırları da Misak-ı Millî ile çoktan belirlenmiş durumdadır. Böylelikle Anadolu platosunu geniş bir tepsi, tepsinin dış kenarlarını da Misak-ı Millî ile tespit edilmiş ulusal sınırlar olarak kabul edersek, göçlerle gelen Türkler ile Anadolu’da kalan bir avuç Türk’ü ise, bu kabın içinde kendi “kimliğini” arar bir halde dönüp duran yorgun ve yoksul viraneler olarak görmek mümkündür. Erken Cumhuriyet eliti ise, kimlikleri konusunda aydınlatılmak pek de umurlarında olmayan bu saf, köylü, yoksul ve bilinçsiz güruhu, eğitim, Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi gibi bazı endoktrinasyon yöntemleriyle Müslümanlık temelinden önce ve öte Türkleştirmeyi temel hedeflerden biri olarak benimseyen “üst akıl aydınlar” konumundadır.

Bu paralelde girişilen devleti laikleştirici reformsal faaliyetler ise, bir yandan devletin yaratılmaya çalışılan millet fertleri ile ilişki kurmasına yardımcı olurken, öte yandan modernleşmenin kurucu bir unsuru olan milliyetçiliğin yaşama geçirilmesini baltalamaktadır. Bu nedenle, yeni devletteki Hıristiyan azınlık sorunu çoktan halledildiği halde, Kürtler, Çerkezler, Lazlar, Araplar gibi Müslüman, ama kendini tam olarak Türk hissedemeyen halkları çoğunluk Türklerle bir arada tutacak bir tutkala acilen ihtiyaç hâsıl olmuştur.⁵ Aslında tutkal, erken Cumhuriyet elitinin gözlerinin önünde, hatta ellerinin altında kullanılmaya hazırdır bile. Buna göre, yukarıda sunulan metafordaki tepsimizin dibinde, boydan boya ince, ancak rigid bir katman olarak hemen herkesin ortak noktası olan İslamlık, diğer deyişle “Müslüman oluş”, hem sağlam bir temel şeklinde yatay olarak hem de toplumun tüm katmanlarına yayılmış halde dikey olarak durmaktadır ve daha da önemlisi, erken Cumhuriyet elitlerine amaçları uğrunda uygun ve kontrol edilebilir bir araç sunmaktadır.⁶ Yönetici egemen sınıflarca yatay ve dikey eksenlerde bulunan bu güçlü “İslam tutkalı”, sonuçta Misak-ı Millî sınırları içerisinde Türk milliyetçiliğini besleyerek, dindar Kürtler’in ve diğer kendini Türk hissedemeyen İslamların da birleştirilmelerinde başlıca etmen olmuştur.

⁵Yabancı memleketlerdeki Müslümanlar bir yana, Osmanlı memleketinde bile Arnavut, Kürt, Çerkez, Boşnak, Arap, Türk, Laz gibi çeşitli etnik kimlikler altında çok sayıda millet mevcuttur ve daha da önemlisi, hepsinin arasındaki bağ diyamet bağıdır (Çetinsaya, 2005: 422).

⁶Yaptığımız bu metaforda İslamlık, tabanda geniş bir biçimde serpilmiş olan ve bazı yerlerde besleyici derinliği çok fazla olan *canlı ve aktif*, ama hayli *kaygan bir toprak*tır. Erken Cumhuriyet yıllarında zaten toplumun neredeyse tüm kesimleri İslam, Müslüman idi. Bu anlamda, hemen hemen tüm vatandaşlar manevi ağaçlarını bu capcanlı ve etkin *volkanik* (ama halen aktif) toprak üzerinde filizlendirmekte ve isteklerine göre ağaçlarını çeşitli boylarda büyötmekteydiler.

Eğer laiklik reformları gerçekleştirilemeseydi, yurttaşlığın tek bir dinî-dünyada yerini bulup yaşayacağını ileri sürmek mümkündür. Ancak laik reformlar, dolaylı olarak “Türk milliyetçiliği” ve “Türk dini” diye iki dünya yaratmıştır.⁷ Bu iki ayrı dünyadan milliyetçilik dünyasında yaşayanlar ise, “Ne Mutlu Türk’üm Diyene” nidalarıyla o âlemde derviş gibi dönüp durmuşlardır. Şayet ayırım olmasaydı, Türklük olgusunun ulusçuluk üzerinden sağlanmasının bir hayli güç olacağını savlamak mümkündür. Bu durumda da, erken Cumhuriyet’in yönetici elitleri, Türk’ün İslamîlikte ve de onun ümmeti içerisinde zamanla eriyip, yok olup gitmesi gibi bir tehlikeyle karşılaşılabilirlerdi.⁸

Hülasa, laiklik ile İslam’ın sorgulanan bu çelişik birlikteliğinin, birbirine indirgenemeyen ve arkaik inanışlarda örneğini bulan “aydınlık-karanlık” gibi iki karşıt unsur ve ikiliği bünyesinde barındırdığı görülmektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, yeni Cumhuriyet’in genç bedeninde buluşan laiklik-İslam ikiliğinin “determinist” ve “pragmatist” birlikteliğinin, birbirine zıt iki olgu olarak aynı bedende bazen çatışarak, bazen de birbirlerini besleyerek nasıl var olabildiklerini milliyetçilik üzerinden ortaya konma çabası bulunacaktır.

⁷Bunlara matematikte yer alan kümeleri örnek gösterebiliriz. Bu iki ayrı gibi görünen küme, aslında birbirinden hiç ayrılmamıştır. Aralarında daima ortak bir küme var olmuştur. Dolayısıyla özellikle 1940’larla ortaya çıkacak ve gelişimini bulacak milliyetçi-muhafazakârlık da, bu ortak kümede levazımını bulmuş ve bu ortamın ortak bir ürünü olarak küllerinden tekrar doğmuştur. Bu anlamda Safa da (1999: 86), Ulusal Kurtuluş Mücadelesi sırasındaki milliyetçi gelişmeler kapsamında, daha önce kurduğumuz “küme” metaforuna benzer bir benzetim yapmaktadır; “*Kurtuluş harbinde din ve milliyet fikirlerinin birbirinden ayrılmadığını, “merkezleri bir ve iç içe konmuş iki daire gibi” birbirine yapıştığını söyleyenlerimiz ve yazarlarımız oldu. O devirde milli heyecana dini heyecanın da karıştığına şüphe edilmez.*”

⁸Yusuf Akçura (2008), 1904’de yazdığı ünlü “Üç Tarz-ı Siyaset” makalesinde Osmanlı Devleti’nin selameti için öngördüğü ve incelediği üç siyasal akımdan biri olan “Osmanlılık” kısmında, Karal’ın (2008: 16) ifadesiyle; “*Osmanlı milletini oluşturmanın Osmanlı Devleti için yararlı olacağı kanısındadır. Ne var ki böyle bir eylemi de çeşitli sakıncalarla olanaksız görmektedir. Sınırların korunmasını, devlet için yeterli bir amaç saymamaktadır. İmparatorluk halklarının örgütlenip bir millet haline getirilmesinde, devletin kurucuları ve yöneticisi olan Türkler eriyip gidecek, egemenlik Arap çoğunluğuna geçecektir.*”

2. Din, Müslüman Türk, Laik Din ve Millet- Milliyetçilik Kavramları

2.1. Toplumlar, Din(ler) ve Tutkal

Orta Çağ’ın İslam dünyasında yetişmiş en önemli filozoflardan biri olan İbn Haldun’a göre, toplum hayatı insanlar için bir ihtiyaçtır. Filozofların kendi ifadelerince, bir araya gelerek yaşanan yere Medine, yani şehir adı verilir. İbn Haldun’un, bilim tarihine kazandırdığı “umran”⁹ kavramının anlamı da budur (İşçi, 2004: 194). Toplu yaşamının hedefi öncelikle geçimi sağlamak ve yardımlaşmaktır. Sadece kendileri için hayati olanı elde etmek çabası içindeki tarım ve hayvancılık yapan toplumlar, yani tarım alanlarına yerleşen çiftçilerle, sadece hayvan besleyen göçebelerin kazançları ancak geçimlerine yetecek kadardır (Göze, 1980: 105). Bu toplumlar, hayati önemi olanın ötesinde kazanç elde ettikleri, zenginlik ve bolluğa eriştikleri andan itibaren yerleşim merkezleri kurmaya başlarlar. İbn Haldun (1988: 304), bundan hareketle, göçebelik, köy ve şehir hayatının birbirini takip eden dönemler halinde, insanlık tarihini oluşturduğu sonucuna varmıştır.

Bununla birlikte görülmektedir ki, ilk çağlardan itibaren çoğu toplumsal/ tarihsel gelişmenin içinde din faktörünün de oldukça kuvvetli sosyal etkileri bulunmaktadır. Bu nedenle, dünya tarihinin dinler tarihi ile el ele gitmesini garip karşılamamak gerekir (Uslubaş ve Dağ, 2010: 3). Günümüzde de geniş halk kitleleri üzerinde etkisini sürdüren Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Budizm gibi dört büyük dini düşünürsek, Tanilli’nin (2006: 11) vurgusuyla, bu dinlerin:

...her inanan(ı), kendi dininin Tanrı buyruğu, hem de onun son biçimi olduğuna inanır ve öyle söyler; Müslüman için de böyledir bu. Dine, dışarıdan ve bilimsel açıdan bakanlar ise, hangisi olursa olsun, onun, belli sosyal koşulların bir ürünü olduğunu bilir. Sosyal olduğu kadar tarihseldir de din; insanlığın gelişmesinde belli bir aşamada ortaya çıkmıştır.

Bünyesinde reform yaşamış Hıristiyanlığın müteakip dönemi hariç, her dört din de, insan hayatının her zerresine işlemiştir. Bu da, din olgusunun tarihsel süreçte toplumların çeşitli boyutlardaki birliklerinin temelini

⁹İbn Haldun, Mukaddimesi’nde şimdiye kadar hiç kimsenin ele almadığı bir ilme ait özel soruları ele alacağını belirtiyor ve yeni bir ilim kurmak istediğini söylüyordu. “Umran” adını verdiği bu ilimle, aslında bugünkü modern anlamda medeniyet tarihini ve sosyolojiyi kurmuştu. Bugün “Umran”ın tam karşılığı sunulamıyorsa da, en uygun tanımı Labica’dan “medeniyetin umumi sosyolojisi” gibi görmektedir.

oluşturmada en etkili *tutkal* unsurlardan biri olduğunu göstermektedir. Nitekim İslamlık da, İslamlaşan Türkler'in siyasal, toplumsal, ekonomik, kültürel hayatlarının tüm veçhelerini derinden etkilemiştir.

2.2. Son 300 Yılda Dinin Laikleşmesi ve Millet-Milliyetçiliğin Doğuşu

Galeotti'nin (2002: 24-26) vurguladığı şekilde, Avrupa'da 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanan din savaşları sonrasında çatışmalara çözüm olarak benimsenen hoşgörü ilkesinin, özel/ kamu ayrımı temelinde iş görmesinden hareketle, çift etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bunların ilki, inanç konularına devletin müdahalesini engeller; ikincisi ise dini, siyaseten tarafsız bir alan olan vicdanın özel dünyasına iter, diğer deyişle dini vicdanlara hapseder. Böylece dinin siyasî tarafsızlığı ile din, bir anlamda özelleştirilmiştir. Ancak hoşgörü, din ve devlet kurumlarını birbirinden olabildiğince bağımsızlaştırırsa da, Avrupa iktidarlara siyasetin dinî tarafsızlığını uzunca bir süre sağlayamamışlardır. Bu çerçevede, diğer dinler/ mezhepler cezalandırılmadıkça, bir devlet dinini veya belirli bir kiliseyi benimsemekte zarar görmemişlerdir. Diğer deyişle, bu yüzyıllarda devlet, hoşgörülü olmak uğruna kendisini laik olmak mecburiyetinde hissetmemiştir.

Bu durum, hoşgörünün liberal devlet tarafından, toplumu ve vicdanı özgürleştiren evrensel bir hak haline dönüştürülmesine kadar sürmüştür. Zaten bu da, dinî açıdan bağımsız devlet, yani laik devlet fikrinin geliştirilmesini sağlamıştır. Zira teorik olarak, eğer toplumdaki her birey hür vicdan için eşit hakka sahipse, o zaman devletin herhangi bir mezhebe/ kiliseye destek vermeye veya onu kayırmaya hakkı olmayacaktır. Dolayısıyla, eğer devlet çoğunluk vatandaşlarının dinine/ mezhebine daha fazla ağırlık verirse, bu durum dinî ayrımcılığa kapı açacaktır. Bu da, sonuç itibarıyla kayırılan kilisenin devlet işlerinde gizli bir etkisine yol açacaktır.

Görüldüğü gibi, Tanör'ün (1999: 192) de vurgusuyla, “...laiklik, Hıristiyan Batı pratiğinden doğmuştur[r]. Devletin bir din ve mezhebe dayanmaması anlamında[dır] ve din-kilise ayrılığını hukuken ya da fiilen kurmuştur[r].” Bu meyanda, Özek (1968: 142) tarafından da laiklik, felsefî açıdan “insana, insan aklına, insanın sürekli gelişimine inanmak” biçiminde tanımlanmış ve insanın, ancak laik bir sistem içinde “çemberlerini parçalayıp özgürlüğe kavuşabileceği” ileri sürülmüştür. Makul görünen bu yargı paralelinde, laikliğin insan aklına olan saygının ürünü olarak doğduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Ülken'in (1979: 678) de, laik devletin esasta bu saygıdan beslendiğine, bu saygı ile gerçekleştiğine; Batı uygarlığının, dinin bir

vicdan işi olduğunu gördüğüne, kutsal kitabı ana dillere çevirttiğine ve teokratik düşünceden kurtulduğuna vurgu yaptığı görülmektedir.¹⁰

Dolayısıyla, akıl gökten yere inince, hukuk da gökten yere inmiştir. Diğer deyişle, devletin hukuk kurallarının kodlarının temelini dinden alması sona ermiştir. “Hukukî Laiklik” son bulmuştur; yani devlet yönetimi ile ilgili esas problematik sona ermiştir. Hukuksal dünya, siyasal dünya, törel dünya değişmiştir. İnsan, dinin ve dinsel duyguların baskısından bu suretle kurtulmaya başlamıştır. Sanat ve bilimle birlikte tüm sosyal kuruluşlar aklın egemenliğine bağlanmıştır (Özturanlı, 2007: 27).

Nitekim Hobsbawm’a (1995: 29, 30, 102) göre de, modern milletin ve onunla bağlantılı her şeyin temel karakteristiği modernliğidir. Bugün bu olgu yeterince anlaşılmiş durumdadır. Ancak milliyet sözcüğünün dağarcığa, jargona, sözlüğe ve literatüre girmesi, niteliği hakkındaki belirsizlikler dolayısıyla hayli geç olmuştur. Örneğin İspanya Akademisi Sözlüğü’nde “millet”in kesin tanımı 1925 yılına kadar görünmez; millet, ancak o zaman “aynı etnik kökene sahip olan, genelde aynı dili konuşan ve ortak bir geleneği paylaşan insanların oluşturduğu kolektif” olarak anlatılır. Pek çok açıdan 16. ve 17. yüzyıllarda büyüyen Avrupa prenslikleriyle öncelenmekle birlikte, sistemli olarak Fransız Devrimi çağında şekillenen karakteristik modern devlet, çoğu açıdan yeni bir olgudur. Bu anlamda “modern devlet”, yönettiği insanların hepsini kucaklayan -tercihan sürekli ve bölünmemiş- bir toprak parçası olarak tanımlanmakta; kendisi gibi diğer toprak parçalarından belirgin sınır çizgileriyle ayrılmaktadır.¹¹

Bu anlamda, insanlık tarihi ile kıyaslandığında “millet”, “milliyetçilik”, “vatan”, “bayrak”, “millî birlik ve beraberlik” gibi kavramların yaklaşık iki

¹⁰Batı’da laiklik, uzun yüzyıllardan sonra, özgür düşüncenin ve bilimin koruyucu bir zırhı, adeta sağlam bir kalesi olmuştur. Batı toplumları, bu zırha ulaşabilmek için de çok yüksek maliyetlere katlanmak zorunda kalmışlardır. Bu yönüyle de denilebilir ki, Batı tarihi, bilim-din çatışmaları ile dinin, bilimi ezme ve yok etme mücadelesiyle doludur.

¹¹Avrupa’nın gelişmesinde belirli bir seviyeye ulaşıldığında, pasif duran halklar dünyasında (passiver Volkheit), yüzyıllardan beri sessiz sessiz olgunlaşmış olan dilsel ve kültürel halk toplulukları boy gösterir. Bunlar kendilerinin tarihsel geleceği olan bir güç olduklarının bilincine varırlar. Bu dilsel ve kültürel halk toplulukları, mevcut olan en yüksek iktidar aracı olarak devlet üzerinde denetim kurmayı isterler ve politik düzeyde kendi kaderlerini tayin etmenin yollarını ararlar. Politik açıdan millet fikrinin doğum günü ve bu yeni bilincin doğum yılı, Fransız Devrimi’nin gerçekleştiği yıl olan 1789’dur. Bu durum, 1830’dan itibaren Avrupa’nın milletlerarası politikasını baştan aşağı sarsan “milliyet ilkesi”nin temsili bir açıklaması gibi görülmektedir (Renner, 1899: 89-90 akt. Hobsbawm, 1995: 125).

yüzyıl gibi oldukça kısa bir tarihe sahip olduğu vurgulanabilir. Bununla birlikte, bazı düşünürlerin, ulusal kimliğin çok daha eskilere dayandığını ileri sürdükleri de görülmektedir. Örneğin Arsal'a (1979: 131) göre; *“Birçok Avrupa tarihçilerinin eserlerinde, bilhassa ondokuzuncu asıra ait olanlarda, sık sık rastlanan fikirlerden biri, milliyetçilik hissini güya ancak son yüzyıllarda doğmuş olduğuna dair fikirdir. Bu görüş hem tarih, hem sosyoloji bakımından yanlıştır. Milliyet hissi beşeri camialar, milletler kadar eskidir. Milletle milliyetçilik yaşattır.”*

Oysa milliyetçilik olgusu, Avrupa'da genel olarak 19. yüzyılın başlarında belirmiştir. Bu ideolojinin gerçek sahibi ise, iktisadî yapısı ve üretim biçimi değişmeye başlayan toplumlarda ortaya çıkıp, gözlerini iktidara diken “millî” burjuvazidir. Nitekim bu yüzyıl boyunca milliyetçilik, liberalizm ile birlikte Avrupa burjuva devrimlerinin itici gücü ya da motoru işlevini görmüştür (Şaylan, 1983-85: 1946; Ağaoğulları, 2006: 190). Dolayısıyla Osmanlı-Türk tarihinde “millet”, “milliyetçilik”, “vatan” gibi kavramların, Avrupa'daki milliyetçilik akımlarına göre, 19. yüzyıl sonları gibi çok daha geç bir dönemde ortaya çıktığını vurgulamak önemlidir.

3. Düalist ve Çelişik Bir Birliktelik: Laiklik ve İslam

3.1. Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Osmanlı-Türk Milliyetçiliği'ne Bakış

19. yüzyılın başlarında ise, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Türk milliyetçiliğinin doğması için gereken hiçbir koşulun belirmemiş olduğu görülmektedir. Bu konuda Ağaoğulları (2006: 190-191), her şeyden önce Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik geri kalmışlığının, bu ideolojinin bayraktarlığını yapacak sınıfın oluşmasındaki en büyük engel olduğuna dikkat çekmekte ve ilaveten, İmparatorluğun çok uluslu kozmopolit niteliğini bir başka etken olarak göstermektedir. Farklı uluslar arasındaki sınırlar, dolayısıyla da ilişkiler, toplumsal ya da etnik değil, bilakis dinsel temeller üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan, Osmanlı dünya görüşünde “ırk” ve “ulus” kavramlarına yer yoktur. İmparatorluktaki Ortodokslar, Katolikler, Protestanlar, Yahudiler gibi Müslüman olmayan topluluklar için kullanılan Arapça kökenli “millet” sözcüğü ise, “ulus” veya “çağdaş ulus” anlamına değil, “dinî cemaat” anlamına gelmektedir. Egemen-yönetici topluluk olan Türkler'in 19. yüzyılda milliyetçilik yapmalarının çok uluslu İmparatorluğun -dolayısıyla egemenliklerinin- açıkça yadsınması olacağından, bu yüzyılın başlarında onlardan böyle bir ideolojiyi benimsemeleri de zaten pek beklenmemektedir.

Türk aydınlarının büyük çoğunluğu, ancak Osmanlı toplumunu oluşturan farklı etnik toplulukların hemen hepsinin ulusal kimliklerini takınmaya ve kendi milliyetçilik ideolojilerini geliştirmeye başladıkları 19. yüzyıl ortalarından sonra, Osmanlıcılık ideolojisini devlet kurtarmak amacıyla formüle etmeye başlamışlardır. Bu sayede, bir yandan ön-Osmanlı milliyetçiliği bilincini yaratıp yaygınlaştırmaya çalıştıkları, öte yandan yüzyılın sonlarında filizlenen Türkçülük düşüncelerine hiç önem vermedikleri görülmektedir.

Osmanlıcılara göre ulus, Osmanlılarla birlikte İmparatorlukta bulunan bütün milletleri içine alır. Oysa bir imparatorluğun bütün uyruklarını tek bir ulus saymak, büyük bir yanılıdır. Keza bu karışımın içinde, bağımsız kültürleri olan türlü uluslar vardır. Bu anlamda, İslam birliğini savunanlara göre ulus, bütün Müslümanların toplamı demektir (Gökalp, 2010: 26). Anlaşılabacağı üzere, İslam birlikteliğinde “Türk” unsuru bulunmamaktadır. “Türk”, Müslüman kimliğinde Araplaşmakta ve eriyip gitmekte, adeta buharlaşmaktadır. Buna karşılık, 23 Nisan 1920 sonrasında Saltanat’ın ve Hilafet’in kaldırılması gibi radikal ve yoğunluğu gittikçe artan laik¹² reformların etkisiyle, Anadolu halkı içerisinde farklı dil ve kültürde olan ve kendini pek de Türk hissetmeyen Müslümanlarda kendilerine özgü milliyetçilik hislerinin -örneğin Kürt milliyetçiliğinin- kalkışılan isyanlar furyasında ilk nüveleri göze çarpmaktadır.

Ancak erken Cumhuriyet rejiminin, bu dönemde Türk milliyetçiliğini oturtmaya çalışırken aradığı çıkış yolunu ve dönemin ayrımcı ve isyankâr milliyetçiliklerinin önüne geçebilme gücünü, paradoksal bir biçimde bir nevi *Müslüman birliği*nde bulduğu görülmektedir.¹³ Nitekim Cumhuriyet’in laik reformlarının zaten İslam’ı radikal bir şekilde kamusal hayattan uzaklaştırdığı ve İslamcı muhalefet imkânının kalmadığı yıllarda, milliyetçilik de İslamcılar için bir sığınak rolü oynamaya başlamıştır (Duran, 2005: 135).

Bu noktada ayrıca vurgulanması gereken bir başka konu da, ortak olan dinî kültürde sağlam bir birlik olduğu hususudur. Bu anlamda Gökalp (2010: 47), bilindiği üzere, daha önceden kültür ile uygarlık arasında bir ilişkinin daha

¹²Kökene Yunanca “laikos” olan *laik* sözcüğü, “din işleriyle uğraşmayan kişi” anlamına gelmektedir. Eski ve Hıristiyanlık öncesi Grekçe’deki laos “*halk*” ve laikos “*halksal*” sözcükleri ise, Hıristiyanlık döneminde Klericus, yani din adamları dışında olan kişileri belirlemektedir. Önceleri “rahipler sınıfından olmayanlar” için kullanılan bu terim, sonraları anlamını değiştirmiş, din-devlet ayrılığı biçimine girmiş ve devletin temel ilkelerinden biri olmuştur. Giderek din-devlet ya da devlet-kilise davası olmaktan çıkmış, çok daha geniş anlamda “*kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma*” sorunu haline gelmiştir (Berkes, 1973: 16-17).

¹³Bu konuda ayrıntılı çalışmalar olarak bkz. (Göktürk, 2009: 103-116) ve (Çağaptay, 2009: 245-262)

olduğuna dikkat çekmiş idi. Buna göre, her kavmin, önceleri yalnız kültürü vardır. Bir kavim, kültür bakımından yükseldikçe, siyaset bakımından da yükselerek güçlü bir devlet kurar. Bu nedensellik mantığı içinde akla ilk olarak, erken Cumhuriyet döneminde Türkler’le bir devlet çatısı altında buluşmuş Kürtler gelmektedir. Zaten Akçura (2008: 33) da Türkçülüğü savunurken; *“Türklerden çoğunun geçmişlerini unutmış olmalarına rağmen, Türklerin büyük bir kısmının Müslüman oluşu, Türk milliyetinin teşekkülünde önemli bir etken olacaktır.”* demektedir. Burada vurgulanmak istenen durum, Osmanlı İmparatorluğu’nda Müslüman Türkler gibi, kültürel olarak uzak geçmişlerinin ve “Kürtlük”lerinin farkında ve hatta pek de öneminde olmayan Müslüman Kürtlerin de, yeni Cumhuriyet’te “Türk Milleti”nin teşekkülünde “İslam birlikteliği” marifetiyle dönemin Türk milliyetçiliğine yapılandırıldıklarıdır. Dolayısıyla, ileride daha detaylı irdeleneceğimiz gibi, erken Cumhuriyet rejiminin, halkların kültürel birlikteliğini teminen yapışkan olarak dine başvurmasının, laiklik ile düalist bir ilişki ve de çelişki yarattığı görülmektedir.

Nitekim Osmanlı siyasal ve kültürel yapısında Türkler, neredeyse tümüyle İslam kültürünü özümsemişler ve ümmetçiliğin de etkisiyle, Osmanlı öncesi dönemlere nazaran kendi öz kimliklerinden uzaklaşmışlardır. Osmanlı ümmetindeki bir “Türk”, bu anlamda kendini yalnızca Müslüman ve Osmanlı olarak algılamıştır. Bu anlayış içinde “Türk” sözcüğü aşağılayıcı bir tarzda “kaba”, “cahil” anlamında kullanılmış ve sıfatlaştırılmıştır. Berkes (1997a: 83) bu durumu şöyle betimlemektedir:

Türkten gayri Müslüman kavimler olsun, Avrupalılar olsun, bütün tarihleri boyunca Türke “Türk” dedikleri halde, Türkiye’de Türk yok, yalnız Müslüman ve Osmanlı vardı. O zamana kadar “millet” denildiğinde akla Müslümanlıktan gayri dinden olan halklar gelirdi. Kelimenin asıl Arapça anlamı da buydu, yani “dini bir toplum” demektir. Onun için bir kısım aydınların Türk milletinden bahsetmelerini Osmanlı aydınları çok garip ve yanlış bulmuşlar, alay etmek için onlara “Türkçü” adını takmışlardı. Bunlara karşı yöneltilen en kuvvetli itiraz, Türkçülüğü gütmekle Osmanlı Devleti’nin dağılımına hizmet ettikleri iddiası idi. Bu bakımdan, Türkçüler de sosyalist fikirleri benimseyenler kadar tehlikeli görünürlerdi.

Tüm bu olumsuz etkenlere karşın, 20. yüzyıla gelindiğinde Türk milliyetçiliğinin bir siyasal ideoloji olarak olgunlaştığı ve ortaya çıktığı görülmektedir. Bunu sağlayan gelişim, 19. yüzyıl boyunca birbirinden görece bağımsız üç ayrı koldan yürütülmüştür. Bunlar, Batı Türkologları, Çarlık Rusyası’ndaki Türk milliyetçileri ve Osmanlı edebiyatçılarıdır (Ağaoğulları, 2006: 191).

Bu noktada, bu üçlünün içinde Çarlık Rusya’sında doğan ve Rus topraklarındaki en etkili ve etkin Türkçü ideolog olan Tatar kökenli Yusuf Akçura’nın konumuz bağlamındaki fikriyatı önemlidir. Ağaoğulları’nın (2006: 194) aktarımıyla Akçura (2008), 1904 tarihli “Üç Tarz-ı Siyaset” başlıklı önemli makalesinde:

...gerek Osmanlıcılığı, gerekse İslamcılığı, Osmanlı devletinde yararlı olamayacakları, hatta uygulanamayacakları gerekçesiyle reddeder. Ona göre, Osmanlı İmparatorluğu için tek çıkar yol, özellikle ırk temelinde bütün Türk toplulukların ulusal birliğini gerçekleştirmeyi amaçlayan Türkçülüğü uygulamaktır. İslam ile Türkler arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirip, dini Türkçülük davasının hizmetine koşan Akçura, Türkçülük politikasının uygulanmasıyla bazı toprakların ve halkların yitirileceğini kabul eder. Ancak bu kayıpların, öncelikle Kafkasya, Kırım ve Azerbaycan’daki dış Türkler ile birleşmesi ve belirli yerel halkların (muhtemelen Kürtlerin, Lazların, Çerkeslerin ve diğerlerinin) Türkleştirilmesi yoluyla kapatılacağını da belirtir.

Berkes’in (1997a: 86-87) bu yöndeki tespitiyle; “*Böylece Osmanlılık, İslamcılık, Batıcılık gibi realitelerle ilgisi olmayan hayali ideolojilere bir yenisi daha katılmış oldu. Aydınlar bu hayalet âleminde yüzerken asıl Türk, Anadolu’da paçavralar içinde borca boğulmuş, bu Türkçülükten hiç habersiz yaşıyordu.*”

Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde ise, 23 Temmuz 1908’de II. Abdülhamit’in müstebit rejimine son veren II. Meşrutiyet’in ilanının, Türk milliyetçiliğinin gelişmesine uygun bir ortam sağladığı görülmektedir. Bir “burjuva devrimi” niteliğindeki harekete önderlik eden İttihat ve Terakki Cemiyeti’ndeki genç asker ve sivil aydınlar, Avrupa kültürünün etkisinde kalarak benimsedikleri burjuva zihniyetinin (Akşin, 1980: 78-79) etkisiyle, milliyetçilik ideolojisine de duyarlıdılar. Batı’ya karşı bir savunma psikolojisi içinde bulunan, ancak Batı’nın düşünce kalıplarının da dışına çıkamayan dönemin Osmanlı-Türk aydını, devletin sürdürülmesi için gereksinim duyduğu “üstünlük” gerekçelerini Batı’da hazırlanmış kuramlardan ödünç almaktadır (Ağaoğulları, 2006: 197). Sonuçta da Türk milliyetçiliği, şovenist, militarist ve millici bir kültürel ve siyasal öze tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır.

Özellikle 1913’te iktidarı tek başına ele geçirmesi sonrasında İttihat ve Terakki Partisi’nin uyguladığı yoğun kültürel ve ekonomik Türkleştirme politikası, esas nefesini Turancılık ve İslamcılıkta bulmasına rağmen, temelde maddi olarak dönemin emperyalist güçlerinin siyasalarına hizmet ettiğinden, İmparatorlukta pek yaşam alanı bulamamıştır. Bu meyanda, “Turan’ın ve İslam’ın kurtarıcısı” olarak karşılandığı Türkistan’da, kurduğu orduyla Buhara’da 4 Ağustos 1922’de Kızılordu kuvvetlerine karşı savaşırken canını

veren Enver Paşa'yla birlikte, Jön Türklerin Turan düşü de *şimdilik* noktalanmıştır.

3.2. Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Milliyetçiliği'nin Oluşumu ve Muhtevası

I. Dünya Paylaşım Savaşı sonrasında alınan ağır yenilgi, *yağlı İngiliz siciminden* idam ilmeğini Osmanlı'nın başına geçiren 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi ile 16 Mart 1919'da İstanbul'un işgaline varan süreçte Mustafa Kemal, dışarıdaki teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlanan Osmanlıcılık, İslamcılık, Turancılık, Türkçülük taraftarlarının boş hayaller peşinde neredeyse vatanın ve Türk ulusunun tamamen yok olmasına sebebiyet verdiklerini açıkça görmüştür. Şişli'deki evde kafasında iyice şekillenen siyasî plan, geçmişin bu köhne, temelsiz, taklitçi, beyhude milliyetçilik çabalarını, ayakları yere basan ve Anadolu halklarını kucaklayan laik bir Türk milliyetçiliği ile külliyen süpürüp tarihin derinliklerine atmaktır. Bu yüzden, bu konuda Şişli'deki evde yaptığı fikri hazırlıklar ve düşünsel altyapı, bir milat niteliğinde eski kapının kapanıp, aynı anda yeni bir kapının açılmasını betimlemektedir (Lüle, 2009: 19-23).

Dolayısıyla Mustafa Kemal'in önderliğinde yürütülen Ulusal Kurtuluş Mücadelesi sonucunda kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Turancılık motifleriyle bezenmiş Türk milliyetçiliğinin karşısına çok ciddi bir rakip çıkarmıştır. Bu, yönetim biçimini değiştirip ulusal bağımsızlığı ulusal egemenlikle bütünleştiren, yeni devleti Anadolu ve Doğu Trakya ile sınırlamaya yönelik Misak-ı Millî zihniyetini sürdüren ve bu sınırlar içinde yaşayan herkesi ırk, dil, din ayrımı gözetmeden ulusun doğal üyeleri olarak kabul eden, yeni "Türk milliyetçiliği" anlayışı ya da bir başka deyişle "Mustafa Kemal milliyetçiliği"dir (Ağaoğulları, 2006: 199).

1923 yılının çok önemli iki gelişmesi olan Lozan Barış Antlaşması'nın imzası ve Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte, devleti oluşturan yönetici elitler, ellerinde çöken İmparatorluğa nazaran çok daha homojen bir halk topluluğu bulmuşlardır. Keza gayrimüslimlerin, Lozan öncesinde Anadolu'yu gönüllü ve/ya gönülsüz terkleri ile tehcirler, mübadeleler gibi nüfus hareketleri sonucunda Anadolu coğrafyası, yüzyıllardan beri neredeyse ilk defa bütünüyle Müslümanlardan ve daha da önemlisi Türkler'den oluşan bir vatan toprağı halini almıştır.¹⁴ Şimdi sıra, Cumhuriyet devrimi ile kurulan ulusal devletin,

¹⁴Dolayısıyla artık Müslümanlar, Anadolu'da yüzyıllardan sonra ekseriyeti teşkil eder hale gelmişlerdir. Bu cihetle, memleketin idaresinde bütün hâkim kuvvet de onların eline geçmektedir. Bununla birlikte, Anadolu'daki Müslümanların yumuşak karnını,

ulusal nitelikli halkını oluşturmaya gelmiştir. Ancak bu, hiç de kolay olmayan, müşkülün de müşkülü bir derttir. Zira konu insanlar ve iktidar/ devlet ilişkisi olunca, yollar birden dikleşmekte ve de dikenleşivermektedir.

Osmanlı halklarının tarihi, ruhsal olmaktan ziyade, fiziksel bir tarihtir. Çünkü sonuçta, ne Türkler ne Türkler’in dışındaki Müslümanlar ne de Türk de, Müslüman da olmayan halklar bir Osmanlı milleti içinde eriyip yok olmayı istememiş ve hepsi uluslaşma ve ulusal bağımsızlık yollarını şu ya da bu şekilde bulmuşlardır. İşgalden kurtarılmış Anadolu’da da elde geriye, Misak-ı Millî sınırları içerisine yığılmış Müslüman bir halk kütlesi kalmış durumdadır. Bu topluluk içinde iki büyük Müslüman halk yığını ise Türkler ile Kürtler’dir. Artık Osmanlılık siyasetinin hatasına düşmemek, bu topluma dinsel ve siyasal bir milliyet ülküsü vermek, uluslaşmanın kaçınılmaz bir gerçekliği ve gerekliliğidir (Akçura, 2008: 25-28). Yalnız, açık olan şudur ki, Türk, Kürt ve İslamlık kümelerini, uluslaşmayı yaratacak yeni Türk milliyetçiliğinde ayırmak, akıl dışı ve çok tehlikeli olmanın yanında, vahim de bir hata olacaktır. Dolayısıyla, Cumhuriyet’in kurulmasına takaddüm eden aylarda bir tür taktiksel ve yan-siyaset (side-politics) olarak İslamcılık siyaseti izlemek zaruri olmuştur. Mustafa Kemal’in o günlerde Meclis’in dualarla açılmasını, Hacı Bayram Veli’nin ziyaret edilmesini ve din hocalarını yanı başına toplanmasını kabul edip, onlarla birlikte elleri duaya açık olarak resimler vermesini bu çerçevede düşünmek gerekir.

Yine o dönemde, örneğin Yusuf Akçura, Osmanlı halkından Türk ve Müslüman olmayan halk ile Kürtler gibi Türk olmadığı halde Müslüman olanların İmparatorluktan ayrılacakları endişesini taşımaktadır. Aynı endişeleri, erken Cumhuriyet’in yönetici egemen sınıflarının da taşıdığını söylemek kesinlikle mümkündür. Keza o yıllarda görülen milliyetçilik akımları ırka dayansa da, din olgusu, yalnızca dinî olmak nedeniyle siyasal önemini yitirmemenin yanında, alttan alta da gücünü artırmaktadır. Örneğin Greiffenhagen (1984: 164 vd. akt. Bora, 2009: 58), dini, belki kendisi uğruna olmaktan ziyade, toplumun istikrarı ve otorite açısından kaçınılmaz sayar. Beneton (1991: 110 akt. Bora, 2009: 58) ise, dindarlıktan çok, dinin ritüellerine,

bu topluluğun içinde kendisini Türk veya Türk hissetmeyenler teşkil etmektedir. Böylece İslam unsuru, manen ve maddeten, bu Müslümanlık temelinde homojen, ancak Türklük temelinde heterojen olan bu karma toplulukta en çok faydalanılır unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede, yeni Türkiye Cumhuriyeti idaresindeki farklı halklardan oluşmuş Müslümanlar ve onun büyük bir çoğunluğunu oluşturan Türkler, pek güçlü bir bağ ile birbirine sınıksız bağlanmış -bir nevi- yeni bir Anadolu-İslam topluluğu meydana getireceklerdir. Karşılaştırmalı fikriyat için bkz. (Akçura, 2008: 49-55)

din bağına ehemmiyet verir. Örneğin, Fransa’da gelişen Katolik muhafazakârlıkta bu eğilim belirgindir. Bonald da, *religion* (din) kelimesinin “birbirine bağlanma” anlamına gelen Latince köküne (religare) atıfla, dinin her şeyden evvel bir toplum/ cemaat biçimi olma özelliğine dikkat çekmiştir.¹⁵

Bu anlamda, her ne kadar İslamlık, Türk laikliği ile cemiyetin işlerini düzenlemekten kalplerin kılavuzluğuna soyundurulsa da, erken Cumhuriyet döneminde vicdan bağı olmanın ötesinde toplumsal bir yapıştırıcı olma özelliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Zira Türkler arasında ulusal birlik için gerekli ortam da henüz hazır değildir. Ayrıca, yönetici elitlerce Kürtler de, Ulusal Kurtuluş Mücadelesi’nin başladığı ilk günlerden beri Türk milliyetçiliği için en büyük tehdit olarak algılanmaktadır.

3.3. Ulusal Kurtuluş Mücadelesi ve Sonrasında Kürtler ve Türk Milliyetçiliği Kurgusunda İlişkileri

Osmanlı toplumunda milliyet, bir kişinin dinî bir cemaate üyeliği temelinde belirlenmiştir. Müslümanlar, esas olarak “İslam cemaati”ne aittirler ve Halifeleri Sultan’ın tebaasıdır. Pek çok Müslüman için etnik ve ulusal kimlik, dinsel bağlılıklar kadar belirgin değildir (Kirişçi ve Winrow, 2010: 105). Bu anlamda, Osmanlı’da Kürtler’in büyük bir çoğunluğu için “Kürtlük”, gerçekte Müslüman ve Osmanlı aidiyetlerini göstermenin diğer bir yolu olmuştur. Yüzyıllar boyunca, özellikle İmparatorluğun son dönemlerinde Kürt olmak, bir gayrimüslime, özellikle de Ermeni’ye -ve daha sınırlı ölçüde Asuri’ye- karşı olarak, Müslüman olmak anlamına gelmiştir (Bozarslan, 2011: 98-99).

Bu nedenle, Mustafa Kemal ve Kazım Karabekir Paşalar, 1919’dan Cumhuriyet’in ilanına değin Kürtler’le ilişkilere çok büyük önem vermişlerdir. Bu taktiksel ve pragmatist ilişkiler marifetiyle iki Paşa, isyan potansiyeli yüksek olan Kürtler’i, deyim yerindeyse *idare etmiş* ve özellikle de Doğu’da Ermeniler’le yapılan mücadelede olabildiğince *başına bela olmalarını* engelleyebilmişlerdir.¹⁶ Bunun için de, iki halk arasında en ortak yön olan “din

¹⁵Muhafazakâr akımda “geleneğin” cevheri millettir; devlet ise, ulusal devlet olarak milletin uzuvlaşmasıdır. Din de, esasen milletin cevherini koruyan bir güç olarak değer taşır. Örneğin Fransız muhafazakârlığının öncülerinden Bonald’da din, inanç sistemi olmaktan daha önemlisi, bir cemaat biçimidir.

¹⁶Buna ilişkin bir başka veri, “Büyük Ermenistan” hedefine karşı Müslümanlık ortak temelinde Kürtler’le yapılan işbirliğidir. Doğu’da bulunan ordu subayları bölgede kurulması planlanan Ermenistan, Rum Pontus ve Kürdistan gibi devletlere ilişkin olarak, özellikle Kürt nüfusu, Müslüman dayanışması ve Kürtler’e ait olan toprakların

kardeşliği” olgusuna başvurmuşlardır. Keza öngörülen Türk milliyetçiliği siyasaları çerçevesinde bir başat kimlik ortaya sürmek, desteklemek, etnik milliyetçilik çabalarına girişmek, Kürtler’e de ihtiyaç duyulan bu Bağımsızlık Savaşı’na büyük olumsuz etkilerde bulunabilirdi.

Örneğin, Türk İnkılâp Tarihi’nin temel eserlerinden olan Nutuk’ta, bu duruma ilişkin birçok misal göze çarpmaktadır. Mustafa Kemal’in 1927 yılında Halk Partisi’nin ikinci kongresinde okuduğu ve “siyasal bir söylev” olarak nitelendirilebilecek (Kinross, 1964: 439; İğdemir, 1980: 160) Nutuk’un çeşitli yerlerinde, Beşikçi’nin (2010: 15-16) de vurgusuyla, “...1919-1923 yıllarına ilişkin Kürtlerle ilgili pek çok ifadeyi, anlatımı görmek mümkündür. Bu bağlamda, Mustafa Kemal Erzurum’da, daha önce 1915-1916 yıllarında bölgede tanıştığı Kürt aşiret reislerine ve şeyhlere mektuplar yazmıştır. Bu mektuplarda, Halife’nin, Osmanlı Saltanatı’nın ve İslam’ın korunması için Kürtlerin yardımını istemiştir.” Dikkatlice incelendiğinde, bu mektupların hepsinde Türk-Kürt ortak *din kardeşliği*nin üstü kapalı olarak, ama alttan alta kuvvetli bir vurgu ile işlendiği görülmektedir. Misal olarak, Şeyh Mahmut Efendi’ye yazdığı mektupta Mustafa Kemal, “Sizin gibi fedakâr, yurtsever dindaşlarımın benimle birlikte çalışacaklarına inanıyorum.” (Beşikçi, 2010: 21) bile diyebilmektedir.¹⁷

Görüldüğü üzere, 1919-1923 arası dönemde, özellikle Kürtler’le Türkler arasında işlenmeye çalışılan güçlü dayanışma duygusu bağlamında, Kürtler’e yönelik yaklaşımlarda sıklıkla vurgulanan *ortak din kardeşliği* olgusu, aynı zamanda onlara karşı uygulanan “uysallaştırma stratejisi”nin de temelini oluşturmuştur.¹⁸ Keza o dönemde iki halkı birleştiren en etkili yapışkan, bu

Ermeniler’e verilebileceği propagandalarıyla direniş hareketinin içine çekmeye çalışmışlardır (Göktürk, 2009: 112-113).

¹⁷Diğer taraftan, örneğin Kazım Karabekir (2010: 43) de, İzmir’in işgalini izleyen günlerde, güçlü tesiri altında bulunan Vilayat-ı Şarkîye Erzurum Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti’den Van, Bitlis, Diyarbakır, Mamuretilaziz, Sivas vilayetleriyle Erzincan’a yazdırdığı 30 Mayıs 1335 (1919) tarihli mektuba şu cümlelerle başlatmaktadır; “Vilayat-ı Şarkîyemizin Ermeni idaresine terk edileceğine dair kat-i emareler zuhur etti. Tarih-i İslam için kara sahifeler hazırlanmaktadır. Vilayat-ı Şarkîye baştan başa bir Müslüman memleketi ve istikbal-i İslam’ın kapısı olduğundan ve bu vilayetlerimizin kan, din, tarih kardeşi olan Kürt ile Türk’ün namus ve hamiyetine mevdu bulunduğundan bu gün bize teveccüh eden vazife-i diniye ve tarihiye pek büyük ve pek mukaddestir.”

¹⁸İ. Dünya Paylaşım Savaşı sonrasındaki yıllarda, Türk ön-milliyetçiliğinin oluşumunda zaten yetersiz ve pürüzlü olan dil (Osmanlıca, Türkçe, Kürtçe, Arapça, Çerkezce, Lazca vb.) ve tarih birliği (tarihdaşlık) ilkeleri, Müslüman etnolojik yapısı savaşlar ve göçlerle iyice karma karmaşık olmuş Anadolu coğrafyasında neredeyse

kardeşlik tahtında anlamını ve yerini bulan, Devrim kadroları tarafından da henüz *icabına bakılmamış* Osmanlı Saltanatı ve onun ayrılmaz dinsel yanını oluşturan Halifelîğe bağlıdır.

Mustafa Kemal'in, Kürtler'e bu bağlamdaki sempatik yaklaşımına paralel olarak, o dönemde geri kalan cahil, bağnaz ve körlük derecesinde Halife-Padişaha bağlı Sünni Türkleri de yanında tutabilmek yine başlıca amaçlarından biri olmuştur. Kürtler'e karşı uyguladığı strateji için, dönemin şartlarında "tam bir zorunluluktan" demek mümkündür. Bu meyanda, Tunçay'ın (2009: 92) da vurguladığı gibi; "*Milli Mücadele'nin başlangıcından Cumhuriyet'in ilanına kadar, halk arasında ulusçu bir tutunum (cohesion) bilincinin yaygın olması nedeniyle, İslami dayanışmadan yararlanılmıştı. Hatta "dinin siyasete alet edilmesi" yolunda, Osmanlı dönemine oranla daha da ileriye gidilmişti.*"¹⁹ Bu nedenle, Mustafa Kemal'in, pragmatik bir biçimde 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkarak başlattığı Anadolu'yu işgalden kurtarma faaliyetleri kapsamında Cumhuriyet'in ilanına kadar geçecek sürede icra edeceği tüm siyasal faaliyetlerde, mutlaka her fırsatta, İstanbul'daki Padişah'ın saltanatına ve Hilafet kurumuna, bazen zayıf, ama Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılması günlerinde müşahede edildiği gibi bazen de güçlü, hatta abartılı İslamî vurgular ve ritüeller yaptığı görülmektedir.²⁰

3.4. Erken Cumhuriyet Laikleşirken Dine Yapışan Kemalist Türkleş(tir)me Siyaseti

Bu bağlamda, Kemalist rejimin yaptığı şeyin, soy farklarına bakmaksızın -taktiksel bir tavırla- dindeki ortaklıktan istifade etmeye çalışmak olduğu aşîkârdır. Bununla birlikte, Osmanlı'dan beri her Türk, Kürt ve benzeri Müslüman'ın en küçük yaşında ezberlediği "din ve millet birdir" kaidesi

tamamıyla güvenilmez bir çerçeve çizmektedir. Bu nedenle, söz konusu güvenilemezlik ve tekinsizlik, milleti tanımlayacak asli unsur olarak Türk milliyetçiliğinin ve laikliğinin bilinçaltında kaçınılmaz olarak "İslam dini"ni barındırmıştır. Zira bundan kaçış da mümkün değildir; çünkü bu adeta bir "karadelik" gibidir. O yıllarda çoğu kimseye göre de, Osmanlılık, Türkçülük gitmiş, elde bir tek İslamcılık kalmıştır. Daha detaylı okuma için bkz. (Bora, 2009: 104-112)

¹⁹Gerçekten de bu mücadele, hem Anadolu kent ve köylerindeki yerel din adamlarının yardımıyla hem de milliyetçilerin amaçları arasında İslamî temalara bolca ve aslında da resmi tarih yazıcılığının sonradan teslim edeceğinden çok daha büyük ölçüde yer verilerek yürütülmüştür (Toprak, 2006: 242).

²⁰23 Nisan 1920'ye takaddüm eden günlerde ve bilhassa o gün icra edilen abartılı dinî faaliyetler, ritüeller, törenler ile ilgili ayrıntı için bkz. (Atatürk, 2010: 294-296)

(Akçura, 2008: 39)²¹ çerçevesinde Anadolu’daki bütün Müslümanları tek bir millet haline koymayı amaçlayan *gizil* çalışma, en temelde laiklik ilkesi ile ters düşmektedir. Ancak, taktiğin işe yaradığı ve bu anlamda hem İslamlığın hem de laiklik ile milliyetçiliğin, deyim yerindeyse bu işten oldukça nemalandığı görülmektedir.

Bu anlamda, çalışmanın buraya değin olan kısmında ortaya koymaya çalıştığımız şekilde, laiklik, Devrim kadrolarının Anadolu halklarını Türk milliyetçiliği potasında eriterek uluslaşma yolunda temel ivmeyi sağlamada etkili devrimci etmen olmuştur. Ancak, amaçladığı Türk milliyetçiliğinin önünde büyük bir engeli olarak da İslamlık durmaktadır. Osmanlı’nın son döneminde İslamcılık ideolojisinin, devletin kurtarılması ve devamının temininde meşruluk sağlayıcı bir olgu olarak dinden yararlanıldığı şekilde, öte yandan da İslamlıkla kurulabilecek taktiksel bir ortaklık ve bu sayede ondan yararlanma, Anadolu halklarını uluslaştırmada dinin etkisini olumlu olarak sağlayabilecek ve yanına çekebilme olanağına yol açabilecektir. Laiklik işte bu birlikteliğe imza atarak, düalist ortaklık sayesinde Türk milliyetçiliğini kurtarmayı başarmıştır. Ayrıca taktiksel bir din birlikteliği üzerinden kurulmaya çalışılan bu düalist ortaklık, yönetici egemen elitin çekindiği devletin meşruluk sorununun çözümüne de katkıda bulunmuş, diğer deyişle devletle yurttaşları arasındaki bağı giderek zayıflamasına da mani olmuştur. Keza erken Cumhuriyet elitleri için birincil amaç Türk milliyetçiliği ve uluslaşmanın sağlanmasıdır ve bu amaç için de her türlü araç kullanılabilir. Buna İslamlıkla yapılabilecek geçici, ama düalist bir akit de dâhildir.

Öte yandan, bu düalist ve çelişik birlikteliğin İslamlığa da bir hayli faydasının olduğu inkâr edilemez. Zira, her ne kadar 1930’lara kadar tek parti rejimi içinde İttihat ve Terakki *kalıntıları* Mustafa Kemal ve ekibi tarafından

²¹Bu söylem, günümüzde de aslında pek farklı değildir; “Günümüz Türkiye’inde Müslüman nüfusun kimliğinin tanımlayışının temellerini irdeleyen az sayıdaki inceleme, bireylerin önemli bir yüzdesinin kendilerini öncelikle Türk değil, Müslüman olarak gördüklerini göstermektedir... Belki daha önemlisi, toplumdaki diğer kimseleri nasıl algıladıkları sorulduğunda, ‘vatandaş’ diye cevap veren % 36’ya karşılık, % 52’nin ‘din kardeşi’ cevabını vermeleri idi. Sonuçları ne yazık ki hala yayınlanmamış olan bu tarama Şerif Mardin (1969: 132) tarafından yürütülmüştür.) Aynı şekilde, Türk köylüleri arasında ulus çapında yapılmış bir araştırmada, yalnızca köylerdeki lise öğrencilerinin Türklerin belli başlı niteliklerinden biri olarak milliyetçiliği düşündüğü, buna karşılık Türk halkının İslam inancına bağlılıkla tanımlanabileceği cevabını verenlerin gerek okumuşlar, gerekse okumamışlar arasında daha yüksek olduğu saptanmıştır.” (Frey, 1968: 945-946 akt. Toprak, 2006: 241)

çeşitli şekillerde tasfiye edilmiş olsalar da,²² Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ve oradan da CHP kadroları içerisine geçmiş, ama Mustafa Kemal ve yakın çevresinin otoriter yönetimi nedeniyle sessizliğe bürünmüş olan milliyetçi-muhafazakâr ve Turancı kadroların varlığı göz ardı edilmemelidir. Nitekim milliyetçi-muhafazakâr bir dünya görüşünü benimsemiş bu kadrolar, 1927-1938 yılları arasındaki tek parti döneminde Kemalist ekonomi siyasalarının genelde başarısızlıkları çerçevesinde yükselen ırkçı-Turancı sağ akımlar içerisinde yaşam alanı bulmaya başlamışlardır.

Nitekim 1930'ların hemen başlarında kontrollü Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) girişiminin, yine *kontrollü* ve başarılı bir şekilde tasfiye edilmesiyle, 1931 sonrasında, siyasi hayatın olabildiğince *nötr* hale getirildiği düşünülebilir.²³ Hâlbuki durum pek de görüldüğü gibi değildir. 1930'ların siyasal yaşamı, tam aksine, hem soldan, hem de sağdan, kimi güdümlü, kimi taklitçi, ama sonuçta Kemalizm'in gidişatını doğrudan etkileyen bir takım yeni ideolojik girişimlerin etkisi altında daha da renklenmektedir. Bu dönemde, CHP içerisinde Peyami Safa, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun başını çektiği, içlerinde

²²Örneğin, “*Nutuk, bir yandan, neden bazı kişilerin tasfiye edildiğini anlatırken, diğer yandan da Samsun'dan Amasya'ya, Amasya'dan Erzurum'a, Erzurum'dan Sivas'a, Sivas'tan Ankara'daki BMM'ye nasıl geldiğini sadece tarihsel değil, aynı zamanda tarihsel bağlamda da açıklamaya çalışmakta; CHP'nin, milli mücadelenin merkezi direniş örgütünden bir partiye nasıl dönüştüğünü izah etmeye/kurmaya/kurgulamaya çalışmaktadır.*” (Kaynar, 2009: 209)

²³Serbest Fırka denemesi, temel bir gerçeği açığa vurmuştur. Ne kadar büyük olursa olsun bir siyasî reform, ancak ekonomik ve toplumsal reformlarla tamamlandığı zaman ayakta durabilir. Nitekim Cumhuriyet'le başlayan ve şiddeti her yıl artan, çağdaş bir toplum yaratmaya dönük reform ve devrimlerin uygulayıcısı yönetici elit ve askeri bürokrasi benimsediği siyasî modelin doğru olduğuna inanmaktadır. Ne var ki, modelin dışlayıcı ve giderek daralan siyasî ve iktisadî yapısının halktan büyük tepki gördüğü; birisi doğal, diğeri güdümlü iki muhalefet hareketinden anlaşılabilir. İlk ve doğal olanı 1924'deki Terakkiper Cumhuriyet Fırkası (TpCF), diğeri de 1930'da başlatılan güdümlü SCF girişimleridir (Kahraman, 2010: 164-165). Hatırlanacağı üzere TpCF, temelde dinî siyasete alet etmekle suçlanarak kapatılmıştır. Nitekim bu dönemdeki Şeyh Sait isyanı da, partiye karşı bu meyanda kullanılmıştır. Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür. 1930'ların başlarında artık iyice yükselen ülke-içi olumsuz ekonomik şartlar altında ezilen halk, bir de buna gücü her geçen yıl artan otoriter bir yönetim anlayışı eklenince, mevcut tek parti yönetiminin reformlarını pek de umursamaz bir hale gelmektedir. Bu takdirde, ileride mevcut CHP iktidarını alaşağı edecek olan Demokrat Parti'nin de, hem bu durumlardan hem de halkın laiklik karşısında oldukça gerilediğini düşündüğü manevi-dinî duygularından yararlandığı ve deyim yerindeyse bunları okşamanın adeta bir oy deposunu elde tutma ile eş anlamlı hale geldiğini fark ettiği de vakidir.

Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Ahmet Ağaoğlu gibi aydınların da bulunduğu milliyetçi-muhafazakârların yavaş değişim yanlısı ve maneviyatı asla dışlamayan görüşleriyle Kemalizm’i farklı bir çizgide yorumlamaya çalıştıkları görülmektedir (Örmeci, 2008: 35).

Dolayısıyla 1940’lı yıllarda yaşanacak hegemonik ve baskıcı devlet uygulamalarının köklerini, 1930’lu yıllarda yaşanan rejim ve ideoloji karmaşasından aldığı söylemek de yanlış olmayacaktır. Keza işler, Mustafa Kemal’in de istediği yönden uzaklaşmakta gibidir. Rejim, bir yandan Kemalist ideolojik ilkeleri, devrimleri ve dünya görüşünü toplumun omurgasına işlemeye uğraşırken, öte yandan gittikçe otoriterleşerek, Avrupa’da gelişen faşist diktatörlüklere benzemeye, onları andırmaya başlamıştır. Bu ortamda İslamcı-muhafazakâr dünya görüşünü benimsemiş kadroların da tekrar uyanıp, palazlanmaları mümkün olabilmiştir. Nitekim 1930’ların ikinci yarısında CHP’nin Maarif Vekilliği Talebe Müfettişi -ki 1947’de Hasan-Âli Yücel’den sonra CHP’nin Maarif Vekili dahi olacaktır- Reşat Şemsettin Sirer’in kızlar ile erkeklerin birlikte okumaması yönelik görüşleri, Köy Enstitüleri gibi kurumları birer ahlaksızlık, komünist nifak yuvaları olarak görmesi,²⁴ Cumhuriyet’in ilk yıllarında İslamla işbirliği yapmak zorunda kalan laikliğin, aslında bu arada İslamla beslenen dünya görüşlerini ve akımları ne denli beslediğinin de bir başka önemli göstergesidir.

²⁴Almanya’da Nazi döneminde öğrenci müfettişi olarak görev yaparken, o dönemde aynı ülkede doktora eğitiminde bulunan Pertev Naili Boratav’ın çevresindeki milliyetçi-muhafazakâr öğrencilerin haksız ve düzmece suçlamalarıyla Türkiye’ye döndürülmesine vesile olan Reşat Şemsettin Sirer’in ruhunun da bir tuhaf olduğu, eşinin, “Berlin gibi bir yerdeyiz, bir konsere, bir operaya gidelim” yollu tekliflerini, Berlin gibi bir kentte kendisini köpek ısıracağından, köşelerde otomobil çarpacağından korkarak reddetmesinden ve bundan ötürü sokağa çıkmamasından bellidir (Berkes, 1997b: 251). Nitekim, böylesi garip bir ruhî kimliğin, görüşmelerinde Berkes’e (1997b: 252-253) sorduğu sorular, onun kişiliğini ve dünya görüşünü ortaya koyar tarzdadır; “Niyasi Bey, sis köy enstitülerine gitmek istiyormussunus, doğru mu? Niçin?” veya “Sis, köy analarının oğlanlarla bir arada okumasını doğru bulur musunus?” veya “Bu enstitülerin amacı nedir? Bunlar gelecekte neler yapacaklar?” gibi... Aynı tür sorgulamalara, Niyazi Berkes’in o dönemdeki eşi Mediha Esnel (Berkes) (1999: 263) de muhatap olmuştur; “O günlerde bir gün beni de makamına çağırttı. Ben buna çok şaşırđım. Fakültede haftada bir-iki ders veriyordum, ama sadece İlmî Yardımcı (asistan) idim. Elvanköy incelemesi üzerinde doktora tezimi hazırlayıp vereli çok olmamıştı. Gittim. Vekille konuştum. Yurt ve Dünya’daki köy araştırmalarımı ve köy enstitüleri üzerine yazılarımı okumuş, köy kızlarının oğlanlarla birlikte okumalarını doğru bulmadığımı, köyler hakkında neler düşündüğümü soruyordu. Böylece bir hayli sorguya çekildim.”

Yine milliyetçi-muhafazakârlığın erken Cumhuriyet dönemindeki bir öncüsü niteliğindeki Resmi Tarih Tezi'ni oluşturan tarih ideologları arasında yer alan ve CHP'nin 1950 öncesi son başbakanlarından olan Şemsettin Günaltay'ın (1987: 418-420) şu sözleri konuya daha da ışık tutmaktadır:

Din ve milliyet ruhî bir ihtiyaçtır... Milliyetin temellerinden en feyizlisi dindir. Milliyet müşterek duygular, müşterek mefkûreler etrafında toplanan, dayanışan bir zümre demektir. Müşterek duygunun mukaddes kaynağı ise dindir... Demek ki din, milliyetin esas unsurlarından biridir. Samimi bir milliyetperverin samimi bir dindar olması gerekmektedir... asrîleşmek bizi hiçbir şekilde milliyetimizden, dinimizden uzaklaştırmaz. Aksine bizde bu iki hissi daha çok artırır. Biz hem dindar bir milliyetçi, hem de asrî bir millet olabiliriz... bizim için kurtuluş ve yükselme yolu Türk-İslâm kültürü dahilinde muasır bir medeniyet anayoludur.²⁵

Sonuçta Mustafa Kemal'in düşünündeki *gizil* anafikrin, Gökalp'te (2010: 50) de ifadesini bulduğu şekilde, "*Doğu uygarlığı çevresinde bulunan Osmanlı uygarlığı ister istemez ortadan kalkacak; onun yerine, bir yandan İslam diniyle birlikte bir Türk kültürü, öte yandan da Batı uygarlığı geçecektir.*" şeklinde olduğu söylenebilir. Aslında Türkçü'lerin temel akideleri olan bu fikirlerle bakıldığında, İslamlık zaten yeni Cumhuriyet'in Müslüman halkının temelini teşkil etmektedir. Zira halkta yerleşik bir milliyetçilik algısının neredeyse hiç varolmadığı o dönemde İslamlık, ana *millî* temeli oluşturacak ve toplumsal birleştirici tutkal vazifesini görebilecek denli güçlüdür ve hatta kullanıma hazırdır. Ayrıca, Cumhuriyet'in ilk yıllarında artık halkın neredeyse tamamı, uygulanan milliyetçik siyasaları nedeniyle homojen bir biçimde Müslüman'dır ve böylece İslamlık, erken Cumhuriyet elitleri için Türk milletinin teşekkülünde önemli ve dahası kaçınılmaz bir unsur olarak ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla erken Cumhuriyet'in Türk ön-milliyetçiliğinin (proto-milliyetçilik), Hobsbawm'ın (1995: 89) milliyetçilik açısından paradoksal bir *çimento* olduğunu söylediği dinî kimliğin etrafında örülmeye başlandığı görülmektedir. Ayrıca şu husus da göz ardı edilmemelidir. Akçura'nın (2008: 60) da vurguladığı şekilde, o dönemde görülen genel cereyan ırklar üzerinedir. Dolayısıyla dinler ancak ırklarla birleşerek, ırklara yardımcı ve hatta hizmet edici olarak, siyasî ve içtimaî önemlerini daha kolayca muhafaza edebilmektedirler. Nitekim Baltacıoğlu'nun (1942: 144-149) aktardığı şekilde; "*N.A. Küçükâ din ile kültürün yani milliyetin, sıkı dayanışmasını ne güzel*

²⁵Ayrıca Günaltay, dinin, toplumu bir arada tutan bir mekanizma olduğunu, toplumsal uyum ve güvenliğin ancak bir din tarafından bütünüyle sağlanabileceğini öne sürmüştür (Altun, 2005: 167).

anlatmıştır... Türklükle Müslümanlığın kaynaşması o derece olmuştur ki, birincinin yokolmasıyla ötekinin yaşayabilmesi hemen imkansızdır.”

Ancak durum pek de böyle gelişmemiştir. Keza din, bir yandan milletin inşasında yapıştırıcı bir bağ işlevi görmekteyken, öte yandan milliyetçiliğin modernleşme misyonuna ket vurma tehdidini de diri tutmaktadır (Bora, 2009: 16, 99). Nitekim o dönemde Türklük kültürünün, yine de din temeli kadar güçlü olmadığı söylenebilir. Nitekim Akçura (2008: 57) da, bu durumu şöyle betimlemektedir; “*Hâlâ her Müslüman, Türk veya İranlı’yım demekten evvel, “...elhamdü-lillah Müslümanım.” diyor.*”

Bununla birlikte, Safa’nın (1999: 98-100) Atatürk Devrimi’ni, “...iki kökten gelme inkılâp-Milliyetçilik ve medeniyetçilik” şeklinde tanımlamasından da görüldüğü üzere, medeniyetçilikten doğma reform girişimlerinin temelini laikliğe ait bütün inkılâp hareketlerinin²⁶ oluşturduğu söylenebilir. Dolayısıyla uluslaşma yolunda ulaşılması hedeflenen çağdaş Batı uygarlığı, sonuçta yine de erken Cumhuriyet döneminin laik ve seküler siyasaları marifetiyle elde edilmiştir. Nitekim Avrupa’da Rönesans, Reform, felsefî yenilenme, romantizm gibi sosyal ve siyasal gelişmeler Orta Çağ yaşamına son vermiştir (Gökalp, 2010: 65). Bu paralelde, Mustafa Kemal’in yeni Cumhuriyet’in sosyo-politik yaşamına derç ettiği laiklik devriminin ise, Müslüman Türkiye özelinde bir nevi İslam’ın reformu ve/ya “Anadolu Rönesansı” (Akçam, 2009) olduğu düşünülebilir.²⁷

²⁶Safa’nın listesinde bunlar; din ile dünyanın ayrılması, meşihatın ilgası, medreselerin ve şer’i mahkemelerin kapanması, tekkelerle zaviyelerin kapanması, mekteplerden din derslerinin kaldırılması, dinî hukukun ilgası ve Avrupa hukukunun kabulü (Medeni Kanun), kaçgöçün ve poligaminin kaldırılması olarak yer almaktadır.

²⁷Erken Cumhuriyet döneminden bugüne değin, hala capcanlı bir şekilde, bu reformasyona inanmayanlar, hatta onu büyük bir çöküş olarak görenler de yok değildir. Bunların başında gelen şair-düşünür Kısakürek’e (196, 195, 191, 182, 156, 126, 115, 102, 103, 210) göre; “*Zecri tedbir... Hakimiyet Hakkındır!.. Ulus’un değildir!... 12 Eylül hadisesi, galiz hale gelmiş gizlet içinde, en kötü halde bir kötülüğün üstüne pençe indirme hadisesidir... Eğer hakimiyet ulus’un olsaydı, Kureyş içinde İslamiyet ilan edilmezdi... Mutlak inkılapçı Cenab-ı Haktır... Türkiye’de Türk entelektüellerinin, Türk tarihçisinin Abdülhamid’i anladığı gün memleket kurtulmuştur... Mutlaka bilmek lazımdır ki, Türk Müslüman olduktan sonra Türk’tür... Ben dindar olmayan, Allahı her yerde hissetmeyen sanatkara sanatkâr gözüyle bakmam!... Allah’a itaat etmeyene itaat olunmaz!... Halk Partisi’ne oy vermek de, doğrudan doğruya Türke, Türkün ruhuna, hayat hakkına, vücut hikmetine ihanettir... Bir cemiyete talip oldum, yepyeni bir cemiyet... Bu cemiyetin ismini koymak mümkün, gerçek manası ile İslami cemiyet... Benim talip olduğum cemiyet, İslamiyetin hakikatinin cemiyeti... Cumhuriyet dönemi, ölmek iradesiyle şahlanan*

3.5. Kemalizm'in Laik Milliyetçiliğine Dinî Tepkiler

Cumhuriyet devrimi ile Türkiye'de yeni ve çağdaş bir siyasal birlik ve rejim tesis edilme yoluna girilmiştir. Siyaset, artık millî ve medenî bir siyasa niteliğindedir. Siyasî işlerde milliyet fikrinin dinî inançlara üstünlüğü, dinci siyasetin görünürlüğünün gün geçtikçe azalmasına sebep olmaktadır. Nitekim Tanör (2006: 63), bu dönemde Kemalistlerin, “eski düzen” (ancient regime) taraftarları karşısında şu üç mekanizmayla kontrolü sağladıklarını belirtir: “(1) Devletin laikleştirilmesi, (2) Toplumun sekülerleştirilmesi (dünyasallaşması) ve (3) Dini alanın gözetimi ve denetimi.” Ancak laikliğin, Türkiye özelinde kendine özgü yapısı ölçüsünde kazandığı özel anlamlar da göz ardı edilemez. Türk laikliği, devletin laikleştirilmesine ya da din-devlet ayrılığına indirgenmekten öte, aslında bunları aşan bir kapsama sahiptir. O halde, din-devlet ayrılığını da içeren, ama daha geniş kapsamlı bir kavramsal çerçeveye ihtiyaç vardır. Bu kucaklayıcı kavram şu olabilir: Din ve dünya işleri ayrılığı.²⁸

Türk milletini [ki, bugün aynı kaynaktan beslendikleri halde, “Türk Milleti” ifadesini ağızlarına al(a)mayanlara inat şekilde] madde aleminde kurtarmıştır, ama mana aleminde tanzimattan bu yana gelen cereyanı çok şiddetli derecelere ulaştırarak, manada örselemiştir.”

²⁸Nitekim erken Cumhuriyet elitlerinin dini milliyetçiliğin yerleştirilmesinde kaçınılmaz bir etmen olarak görmeleri, Türk laikliğinin de kendine özgü gelişmesini sağlamıştır. Şöyle ki; din-devlet birlikteliğinin Osmanlı'dan miras alınmış yapısal özellikleri ile İslam'da Kilise gibi bir ruhban oluşumunun yokluğu, erken Cumhuriyet döneminde din ve devlet birlikteliğinin iki ayrı özerk alan kurgulanmasını engellemiştir. Cumhuriyet dönemi Devlet'i, Osmanlı'nın son yüzyıldaki İslam kontrolündeki din-devlet birlikteliği örneği hariç, yine eskiye benzer şu kurgulamayı yapmıştır; din, devlet işlerine karışamaz, ancak devlet, kurduğu Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) marifetiyle din işlerine istediği gibi karışabilir, düzenleyebilir ve denetleyebilir. İşte bu noktada, Türk laikliğinin özgünlüğünün de temel çelişkisi başlamaktadır. Böylece, Osmanlı'dan bu yana en hassas ve karmaşık sosyo-politik alanlardan biri olan din-devlet birlikteliğinin, modern Türkiye'nin de çıkmazı, fenomeni olmaya devam ettiği görülmektedir. Ancak bu kez, din ve devlet işlerinin Cumhuriyet'in laiklik ilkesi ile *güya* birbirlerinden ayrıldıkları görünürken, gerçekte DİB gibi bir kurum eliyle aslında aralarında organik bir birlikteliğin sağlandığı görülmektedir. Bu durum, Osmanlı'nın son döneminde yaşanan İslam devleti-çağdaş demokratik devlet veya şeriata bağlı yaşam-çağdaş yaşam ya da medrese-modern okul tarzında görülen ikilikler gibi, Cumhuriyet'te de çatışmacı ikilikler doğurabilecek nitelikte riskli bir girişimdir. Nitekim de öyle olmuş ve kimilerinin yürekten inandığı “tarihin sürekli tekrarı” tezi burada da kendisini göstermiştir. DİB tarzında ve zihniyetinde bir kurumun oluşturulması ile din-devlet alanlarının ayrılması amaçlanmışken, gerçekte -belki de istenmeden- tarihten bu yana ilişkilerinde birbiriyle çatışma göstererek bir diğerine üstünlük sağlamaya çalışmış

Bununla *birlikte*, laiklik temelindeki inkılâplarla bir yandan millî-medenî devletin oluşumu sağlanırken, öte yandan Kürtler²⁹ gibi kendini Türk hissetmekte zorlanan Müslüman halkın yeni rejime güveni, zaman zaman girilen radikal uygulamalarla alt üst olmaktadır.³⁰ Cumhuriyet’in ilk yılları, İslamlığın merkezî siyasal yetkeye karşı *gerçekten* önemli bir protesto ve başkaldırı kaynağı olabileceğini göstermiştir. Nitekim 1920’li ve 1930’lu yıllarda Cumhuriyet rejimine karşı bir dizi ayaklanmanın İslam dini adına kışkırtıldığı görülmektedir. Ancak, bu kalkışmaların kimilerinin -özellikle bağımsız bir Kürt devleti kurmayı amaçlayan 1925 Şeyh Sait ayaklanmasının- ayrılıkçı emelleri olsa da, yine de bunların birçoğunun tek parti rejiminin laiklik siyasalarına karşı protesto olarak başladığı söylenebilir (Toprak, 2006: 239). Zira bu yıllarda din, Türk milliyetçiliğinin oluşmasında halen ve alenen etkinliğini korumaktadır. Dolayısıyla bu kalkışmalar, laikliğin dini yok ettiğini düşünen çevrelerin milliyet idrakini hızlıca kaybedip, din kardeşliği bağlamında devlete ve rejime karşı kolayca baş kaldırabilme potansiyelinin de bir sonucudur. Hatta sonrasında, Saltanatın kaldırılması, Halifeliğin ilgası ve laiklikle ilgili radikal inkılâpların Müslüman Anadolu halkı üzerinde yarattığı ikircikli ve travmatik durum, Safa’nın (1999: 107) yorumuyla:

Biri laik Türk inkılâbının cemiyet ve cemaat hayatına aid fonksiyonları birbirinden ayırmayıydı... Öteki de, inkılâbın dini an’aneler arasında boş itikadlarını (prejüjeleri) tasfiye etmesiydi, ki gene bu ikisini

din ve devlet gibi iki güçlü kurumsal alanının, iktidar mücadelelerini sürdürebilecekleri ortak bir arenanın yaratılmış olduğu söylenebilir.

²⁹Osmanlı İmparatorluğu’nun son yüzyılında karşılaştığı gayrimüslim milliyetçilik hareketlerinde görüleceği üzere, dinsel toplumların “Osmanlılık” adı verilen siyasî topluluktan ayrılmalarının, dinsel topluluklarından ayrılmalarından sonra olması da, ilk nedenin siyasal olmayıp yalnızca kültürel olduğunu gösterir. Müslüman kavimler arasındaki uluslaşma akımları da aynı biçimde ortaya çıkmıştır. Uluslaşma akımı, Araplar ve Kürtler’de de önce kültürel olarak başlamıştır. Bu akımların siyasal bir nitelik alması ikinci aşamaları, ekonomik bir nitelik alması ise üçüncü aşamalarıdır (Gökalp, 2010: 80-81).

³⁰Birinci Büyük Millet Meclisi içindeki muhalif tutumlu “İkinci Grubu” ve 1925 Şeyh Sait ayaklanmasını bu temelde değerlendirmek mümkündür. Bu anlamda Bora (2009: 21) da, millî devletlerin oluşum sürecindeki yapısal gerilimlere dikkat çekerek, yeni Türk devletinin, Ulusal Kurtuluş Mücadelesinde pek karşılaşmadığı bu gerilim sorunsalıyla, 1923 Devrimi sonrası yüzleşmekten daha fazla imtina edemediğini, bu yüzden de devlet-kurma sürecini siyasî-hukuki bir millet kimliği temelinde “arı” bir düzlemde sürdüremediğini, burada belirleyici nedenin, TPCF ve SCF tecrübeleri ile Şeyh Sait isyanının, yeni devletin meşruiyet ve sadakat sağlamadaki zaafalarını açığa çıkarması olduğunu vurgulamaktadır.

birbirine karıştıran softaları telaşa düşürmüştü. Bu kuruntu, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun ikinci maddesine, laik prensiple münasebeti olmıyan bir kayıd koydurmuştu. “Türkiye devletinin dini, din-i İslamdır.” Bu kayıd kaldırılabilmesi için, Türk inkılabına an’ane ve din düşmanlığı isnad eden softaların gazete sahifelerine kadar sıçrattıkları endişeleri yatıştırarak bir müddet daha - 14 Nisan 1928 senesine kadar - beklemek lazım geldi.

şeklindeki iki yeni durum kapsamında, Cumhuriyet devrimlerinin adeta güçlü bir “gelenek düşmanı” olduğu zannını vermiştir.

Dolayısıyla Cumhuriyet’in *oturtulma* sürecinde ve ulusal kimlik inşasında, dinin asli kimlik unsurları arasında sayılmamasının, geniş ahali için kuşkusuz bir şok ve hayal kırıklığı olduğu söylenebilir. Ancak, yeni Türk kimliğinin bir yüzü, vatandaşlık ve hukukî-siyasî bağı öne çıkartarak sadece dini değil, her türlü köken ve kimlik unsurunu *sözde* dışlarken, 1930’larla birlikte fiilen baskınlaşan diğer yüzü de, köken ve kimlik unsuru olarak ırkçı-Turancı bir dil-tarih kurgusuna yaslanmıştır. Bu arada din, özcü ulusal kimlik anlayışında da tali ve sorunsuz bir unsur olarak yer bulmuştur. Öte yandan Devlet’in kimlik politikasından dini büsbütün dışlamadığı da aşikârdır. Nitekim Kemalist modernleşme cehdi içinde hâkim görüş dini, tarihe gömülmüş bir çağdışılık olarak değil, her şey gibi modernleştirilmesi gereken bir olgu olarak görmektir. Bu anlamda din, hurafelerden arındırıldığında, toplumsal ahlakı ve vicdanları “tertiplenecek” bir kurum olarak da iş görebilmiştir (Bora, 2009: 118).

Aslında Yıldız’ın (2009: 221) da dikkat çektiği gibi, Kemalist milliyetçilik, nesnesini “halk”, öznesini “Kemalist aydınlanmışlar”ın oluşturduğu bir self-kolonizasyonla yeni baştan bir toplum inşa ameliyesi girişimidir. İnanç/ doktrin olarak İslam’la ideolojik düzeyde yürüttüğü mücadelenin yanı sıra, “...*kendi cemaati içinde kültür olarak İslam’ın ‘baskıcı’ kayıtlarından kişiyi azade kılarak*” (Mardin, 1984: 217) yeni bir “millî insan” oluşturmayı hedefleyen Kemalist ameliye, dinin hem siyasî hem de sosyal görünürlüğüne sıfırlayarak, onu vicdanlar ve mabetlere sıkıştırmış ve bu sıkıştırılmış dini de yine kendisi şekillendirmeye çalışmıştır.³¹ Dinin sosyo-

³¹Türkiye’de “sui generis”, yani kendine özgü bir laiklik kabulü ve uygulaması vardır. Din, devletten (kamudan) sözde elini çekmiştir; buna karşılık, devlet dinden elini ayağını çekmemiştir. Hıristiyan Batı pratiğinden doğmuş olan laiklik, devletin bir din ve mezhebe dayanmaması anlamındadır ve din-kilise ayrılığını hukuken ya da fiilen kurmuştur. Bunun aksine, Türk laikliğinin önemli bir özelliği, din ve devlet ayrılığını iki taraflı karışmazlık olarak algılamamasıdır. Burada din ve devlet, iki ayrı özerk alan olarak görülmemektedir. Din devlet işlerine karışamaz; ama devlet din işlerine

politik alandan kovulmasıyla doğan boşluk, din olarak algılanan ve/ya algılatılmaya çalışılan “milliyet duygusu” ile doldurulmaya çalışılmıştır. Burada ise, din ikamesine dönüşmüş *militan* bir laisizmin (Alpkaya, 2009: 487) ayak izleri görülmektedir. Zira İslam ve onunla yoğrulmuş geleneğe karşı radikal bir laik-çağdaşlık, etnik heterojenliğe karşı, etnik olmasa da kültürel homojenliği öneren özümsemeci bir milliyetçilik ve her şeyi içine alıp, hiçbir şeyi dışarıda bırakmak istemeyen bir devlet-bürokrasi fikri, Kemalizm’in kuruluştaki esasını oluşturur (Yeğen, 2009: 58).

Nitekim Cumhuriyet eliti içinde de, dini, milliyetin asli bir unsuru olarak açıkça ve kuvvetli bir tarzda milliyetçilikle mezcetme, ulusal *ethos*’u ve *pathos*’u doğrudan doğruya dine havale etme düşüncesinde olanlar da yok değildir. Örneğin “*Türkçe konuşan, Müslüman olan ve Türklük sevgisi taşıyan Türktür*” diyen Hamdullah Suphi (1929: 194); “*Türk devleti aslı olan Müslüman tabakanın hamuruyla yoğurulmalı*” diyen ve milletin tarihsel oluşunun, yani “geleneğin” organik maddesi olarak dini vazgeçilmez sayan Yahya Kemal (1993: 57) gibi... Yine Ülken (1979: 388-391) tarafından “Türkçü İslamcı” olarak tanımlanan Şemsettin Günaltay, Şerafettin Yalılıkaya gibi isimlerin de kendi bakış açılarından bu görüşü savundukları görülmektedir.³²

4. Kemalist Cumhuriyet’te Laiklik-İslam İkilisinin Düalist Akdi

Bu çerçevede, erken Cumhuriyet rejiminin Türk milliyetçiliğini oluştururken ve hatta oluşturmasından sonra dahi, İslamlık ile giriştiği işbirliğinin, düalist bir durum yarattığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu ikilik, hayli tuhaf, tuhaf olduğu kadar da müşkül, ancak anlamlı bir paradokstur. Zira Türk milliyetçiliğinin dayandığı temel “millilik” olsa da, gelenekten kopmak imkânsızdır. Türk toplumunda gelenek, genellikle dinî ve ahlaksal olgulara, kavramlara ve kemikleşmiş bir takım kabullere dayanmaktadır. Geleneğin “politik” işlevi, özellikle bir ulusal idealin inşa edilmesinde ve milliyetçiliğin

karışabilir, bunları düzenleyebilir ve denetleyebilir. Bunu da, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) marifetiyle yapar (Tanör, 1999: 190-192). Erken Cumhuriyet döneminde bu başkanlığın durumu bugünkü durumu ile karşılaştırıldığında, trajikomik bir durum söz konusudur. O zamanlar DİB, Başbakanlığa bağlı sıradan bir kamu kuruluşudur. Medreseler elinden alındığı gibi, vakıflar da bir genel müdürlüğe bağlandığından, DİB’in mali gücü de bulunmamaktadır. Üstelik “muamelat” (hukuk) TBMM’ye aittir; DİB sadece “itikat ve ibadet”le ilgilidir, camileri yönetir, vaaz ve hutbe düzenler, başkanları sık sık değişir, fetva veremez, adeta “*devletin din işlerine bakar*” (Kara, 1994b: 56-61).

³²Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. (Bora, 2009: 122-126)

yaratılmasında ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, adına “millet” denilecek topluluk için yüceltilmiş bir grup bilinci üretmenin, ancak geleneğe müracaat etmekle mümkün olabileceği savlanabilir (Radin, 1935: 64-65; Bauman, 2001: 15823 akt. Atay, 2009: 168). Dolayısıyla her ne kadar çelişkili görünse de, İslamiyet’te dini devletten ayırmanın olanaksızlığı, dinin devlet bürokrasisine bağlanarak kontrol altına alınmasıyla sonuçlanmıştır (Toprak, 2006: 240).

Ancak erken Cumhuriyet döneminde paradoksal, ama *tam kontrollü* bir birliktelik sürdüren laiklik ile İslam’ın bu birlikteliğinin, 1947’de çok partili hayata geçişle, devrimlere aykırı biçimde arttığı ve daha önemlisi de devrimleri yıpratmaya başlayarak, Kemalizm’in öngördüğü toplumsal devrimciliğin sürekliliğini (Berkes, 1965: 3-6) akamete uğrattığı görülmektedir.³³ Hatta bu aykırılıklara, güncel siyasete uyup, Atatürk’ten miras aldığı toplumsal devrimciliği bir kenara bırakarak, ortanın sağına yaklaşmakla adeta “ılımlaşarak” bizzat yol verenin, dönemin tek -iktidar- partisi CHP olduğunu da söylemek mümkündür. Bu uygun siyasî durumdan istifade eden merkez sağın DP, AP, MHP gibi siyasî partilerinin de söz konusu *ılımlı* ikiliği kullanmaktan -doğal olarak- hiç de kaçınmadıkları görülmüştür. Hatta fırsatını bulan siyasal İslamcılığın ve onun destekçisi partilerin dahi bundan yararlanarak, ibreyi kendi taraflarına kaydıracak şekilde,³⁴ birlikteliği daha görünür hale getiren siyasalar izledikleri de söylenebilir.³⁵

³³Mustafa Kemal Atatürk için ünlü İngiliz tarihçi Toynbee (1947: 102-103), Atatürk’ün “geçmiş” değil, “gelecek” ile ilgilendiğini ve eyleminin temel özelliğinin bu olduğunu yazmıştır. Bu temel özellik, Atatürk inkılapçılığında “süreklilik içinde değişim” şeklinde tanımlanabilecek “devrimcilik” ilkesinde anlamını bulmaktadır. Bu anlamda, Kemalizm’de Batılılaşma ve uluslaşmanın, ancak toplumsal devrimcilikle anlam, yer ve değer kazandığını savlamak mümkündür.

³⁴1950 ve 1960’larda, İslamcı bir muhalefetin henüz mümkün olmadığını gören İslamcılarda, temelde aşkın devlet geleneğine itaat şeklindeki devlet algılamasında kaynaklanarak, “birbirini takip eden veya birbirine paralel giden iki tür davranış hâkim olmuştur: İlki, kapıların açık olmadığı dönemlerde kapıları zorlamak değil, fakat dini ve geleneksel öğeleri, değerleri ve kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek. İkincisi, şu veya bu sebeple - çoğunlukla zaruretler dolayısıyla - kapılar aralandığı zaman bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak.” (Kara, 1998: 258)

³⁵17 Kasım 1947 tarihinde Halkevi salonunda toplanan ve Divan Başkanlığı görevini Şemsettin Günaltay’ın üstlendiği CHP 7. Kurultay’ında çok partili demokrasi atmosferinin gerektirdiği bazı tüzük ve program değişiklikleri yapılır. Sonraki yıllarda ise, istifa eden Hasan Saka’nın yerine 14 Ocak 1949’da Şemsettin Günaltay Başbakan olur. İmam Hatip Okulları ile İlahiyat Fakültesi’nin açılması, kapatılan bazı türbelerin ziyaretine izin verilmesi gibi uygulamalar Günaltay hükümetinin

Bu çelişik birliktelik, 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrası Ordu’nun benimsediği Türk-İslam sentezinde de çok açıkça görülmüştür. Askerler de, Türkçülük’le -ki güya bu onlara göre Atatürk milliyetçiliğidir- İslam’ı barıştıran bir çizgi izlemeye başlamışlardır.³⁶ Türk-İslam Sentezi fikriyatı, başlarda Türkçülüğü ağır bassa da, 1970’lerin ortalarına doğru İslam’la barışan bir çizgide ilerlemiş ve özgün tezlerinde İslam’ın Türk kimliğinin önemli bileşenlerinden biri olduğunu, kültürel özellikleri olan laikliği İslamiyet’e kazandırdıklarını vurgulayarak, böylelikle Türkçü tarih tezleriyle Osmanlı geçmişini barıştırmayı hedefleyen fikri bir akımdır. Bu fikriyat etrafında kümelenen yazarlar, Atatürk dönemini hem yanlış Batılılaşma sürecinde kısa süreli bir ara dönem hem de İslamiyet ile laikliğin mükemmel bir birleşimi olması anlamında bir “asr-ı saadet dönemi” olarak yücelterek, Atatürkçülüğü solun hegemonyasından kurtarmaya çalışmışlardır (Öğün, 2009: 583).

Sonuç ve Düşünceler

Bu çalışmada, erken Cumhuriyet döneminde laiklik ile İslam’ın paradoksal birlikteliklerinin gerek “nasıl”, gerekse “neden” devam edebildiğine yönelik bir çözümleme yapılmaya çalışılmıştır. Bu çözümlemenin temelini, “İslamiyet’in kitlesel siyasal seferberlik açısından birleştirici bir yönü”nün var olduğu gerçeği oluşturmuştur. Bunun olanaklı kılan ise, Toprak’ın (2006: 238) vurguladığı gibi, “...geleneksel toplumlarda dinin, çoğu kez, halk kitleleri için pek az anlamlı olabilen ‘ulus’ gibi bir soyutlamayı aşarak, tek ortak kimlik kaynağı olmasıdır.” Nitekim İslamlık, Türk toplumundaki grup normlarının

icraatlarından. O kadar ki, Demokrat Parti iktidara geçtikten hemen sonra, ezanın Arapça okunmasını yasaklayan hükmün Ceza Kanunu’ndan çıkartılmasına CHP Meclis Grubu’nun büyük çoğunluğu da destek verir. Bu konularda ayrıntı için bkz. (Bila, 1979; Hürkan, 2010) Toprak (2006: 247-248) ise, konuya şu şekilde yaklaşmaktadır; “İslamiyet’in Kemalist seçkinlerce devlet kontrolü altına alınması ve bunun bir gereği olarak bireysel dini özgürlüklerin kısıtlanması, söz gelimi çeşitli tarikatların faaliyetlerinin yasaklanması, 1946’dan bu yana sürekli bir tartışma konusu olmuştur... 1950’de hükümet ilk kez fiilen el değiştirmeden önce iktidardaki CHP, eski laikleşme politikalarını yeniden değerlendirme yönünde birtakım önlemler almıştı bile. Cumhuriyet tarihinin ilk serbest seçimlerinden bir yıl sonra 1947’de yapılan Yedinci Kurultayı’nda partinin dar laiklik anlayışı eleştirilmiş, bu eleştiriler din politikasında değişikliklere yol açmıştı. Bu değişikliklerin çoğu eğitim alanında idi. Din görevlilerini yetiştirecek İmam-Hatip Kursları açılmış, Ankara Üniversitesi’nde bir İlahiyat Fakültesi kurulmuş, ilkokul müfredatında seçmeli din derslerine yer verilmişti. Ayrıca CHP Hükümeti, hac için Mekke’ye gideceklerin döviz almalarına vermiş, 1925’te yasayla kapatılan türbeleri yeniden açmıştı.”

³⁶Türk-İslam Sentezi’ne ilişkin ayrıntı için bkz. (Taşkın, 2009: 381-401)

oluşturulmasında önemli bir etmendir (Mardin, 1977: 381-385; Toprak, 2006: 240). Bu haliyle İslamlık, Osmanlı İmparatorluğu'ndan bu yana toplumdaki bireyi, daha geniş toplumsal sistemle bütünleştirme işlevini yerine getirmiştir. Hatta günümüzde dahi, gizli tutkal rolünü *mukaddes* bir biçimde gayet iyi sürdürmektedir.

I. Dünya Paylaşım Savaşı ertesinde İslamlık temelli bir “İslam Milleti” ve onun “İslam Devleti” fikri, zeminini hayli yitirmiş halde idi. Zaman, ölüm-kalım savaşı zamanıydı. II. Meşrutiyet İslamcılığı, siyasal sistemi değil, kendi canını düşünür bir hale gelmişti. Bu bağlamda, İslam(cılık) kolaylıkla milliyetçiliğe eklenmiş ve onunla pragmatik bir biçimde birleşmiştir. Ancak bu dönemde dönüşümün sadece İslamlığa has olmadığı, Türkçü milliyetçiliğin de “millî” milliyetçiğe doğru keskince evrildiği ve Ulusal Kurtuluş Mücadelesi döneminin İslam ve milliyetçiliğin birbirleriyle zorunlu ittifaka gittiği ilginç bir süreç olduğu ortadadır. Bu anlamda, çalışmada, 1920’lerin ikinci yarısından itibaren formüle edilen Kemalist laiklik ve milliyetçilikte ise, istenmeden de olsa, ancak doğalarının gereği olarak İslamlığın Altı Ok’a kaynaştığı, Kemalistlerin de alttan alta İslam’a daha çok önem vermeye başladıkları paradoksal olarak görülmüştür.

Dolayısıyla Cumhuriyet’in ilk on yılında, laiklik ile İslam’ın bir yerde “gizil” (clandestine) bir sentezleşmeye gittiği söylenebilir. Bu durum, bir nevi “düalist bir sentez”dir. Yine bu, Türkiye’deki inkılâpçıların dinin boşalttığı vakumlu kara deliği, ilim, irfan, akıl ve vatan düşünceleri ile doldurma teşebbüslerinin yol açtığı zoraki bir “düalist sentez”dir. Bu bağlamda, Cumhuriyet’in hemen öncesi ve sonrasında Türk milliyetçiliğinin oluşturulma sürecinde, bir yandan lâiklik ve ilgili kurumları radikalce benimsenirken, öte yandan da Türk milliyetçiliğinin tutkalı İslamlık, “millî” Müslüman halkın içsel dünyasında özel bir muhafazakârlıkla *muhafaza* edilmiştir. Bu sayede de, milliyetçiliğin her veçhesinde toplumun bütünlüğünü güçlendiren bir ikiliğin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu sonuç ise, dünyanın tek laik-Müslüman devleti olan Türkiye Cumhuriyeti’nde hisarın en önemli burcu olan laikliğin, İslamlık ile birlikteliğini, özellikle milliyetçilik üzerinden paradoksal bir biçimde sürdürmek zorunda kaldığının önemli bir göstergesi olarak önümüzde durmaktadır.

İlginç olan ise, özellikle Tanzimat ve sonrasında I. Meşrutiyet dönemlerinin, girişilen Batılılaşma yolunda toplumsal hayatta yarattığı Batı ve Doğu kurumları arasındaki iki türlü mahkeme, iki türlü okul, iki türlü vergi, iki türlü bütçe, iki türlü kanun gibi ikiliklerin, ancak Cumhuriyet devrimleri ile ortadan kalkarken, laiklik ile İslam’ın, erken Cumhuriyet Türk milliyetçiliği karşısında saydıklarımıza benzer, kendilerine özgü ve yeni bir düalizm yaratmış olmalarıdır. Bu açıdan, laiklik ve İslam arasında, hem bir düalizm (yani ikicilik,

birbiriyle uzlaşmayan, ikisinden birinin kazanacağı; diğerini yok edeceğini öngören düşünce) hem de bir dokotomi (yani birbirinden farklı ama biri olmadan diğeri de olmayan ikili) var olduğu söylenebilir. Diğer deyişle, laiklik ve İslam, paradoksal bir biçimde, Türk milliyetçiliğinin *hatırı* için, karşılıklı faydacı, fırsatçı ilişki ağı bağlamında, hem zaruri hem de mecburi bir birlikteliğe mahkûm kalmışlardır. Bu meyanda, siyasî işlerde, tüm fırsatları değerlendirmek, diğer deyişle her türlü oportünistlikten yararlanmak, belki de siyasetin doğasından gelen bir özelliktir, bilinmez...

Kaynakça

- Adjukiewicz, Kazimierz (1994), *Felsefe Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar* (Ankara: Gündoğan Yayınları) (2.b.) (Çev. Ahmet Cevizci).
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (2006), “Aşırı Milliyetçi Sağ”, Schick, Irvin C. ve E. Ahmet Tonak (Der.), *Geçiş Sürecinde Türkiye* (5.b.) (İstanbul: Belge Yayınları): 189-236.
- Akçam, Alper (2009), *Anadolu Rönesansı Esas Duruşta!...* (Ankara: Arkadaş Yayınevi).
- Akçura, Yusuf (2008), *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Lotus Yayınevi) (3.b.).
- Aktay, Yasin (2003), “İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye”, Çiğdem, Ahmet (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt-5 (Muhafazakarlık)* (İstanbul: İletişim Yayınları): 346-360.
- Alpkaya, Faruk (2009), “Bir 20. Yüzyıl Akımı: Sol Kemalizm”, İnel, Ahmet (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt-2 (Kemalizm)* (İstanbul: İletişim Yayınları): 477-517.
- Altun, Fahrettin (2005), “M. Şemseddin Günaltay”, Aktay, Yasin (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt-6 (İslamcılık)* (2.b.) (İstanbul: İletişim Yayınları): 160-173.
- Atay, Tayfun (2009), “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk “Gelenek-çi” Muhafazakarlığı”, Çiğdem, Ahmet (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt-5 (Muhafazakarlık)* (İstanbul: İletişim Yayınları): 154-178.
- Akşin, Sina (1980), *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İstanbul: Gerçek Yayınevi).
- Arsal, Sadri Maksudi (1979), *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat) (4.b.).
- Atatürk, Mustafa Kemal (2010), *Nutuk* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Aytekin, Arif (2013), “Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları” *SDÜ FEF SBD*, 30: 313-329.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (1942), *Türke Doğru (Cilt-1)* (İstanbul: Kültür Basımevi).
- Bauman, Richard (2001), “Anthropology of Tradition”, Smelser, Neil J. ve Paul B. Baltes (Eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 23: 15823.
- Beneton, Philippe (1991), *Muhafazakarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Cüneyt Akalın).
- Berkes, Niyazi (1965), *Baticılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (İstanbul: Yön Yayınları).

- Berkes, Niyazi (1973), *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (Ankara: Bilgi Yayınevi).
- Berkes, Niyazi (1997a), *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz-1* (İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları).
- Berkes, Niyazi (1997b), *Unutulan Yıllar*, Sezer, Ruşen (Yay.Haz.) (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Beşikçi, İsmail (2010), "Nutuk'ta Kürtler...", Başkaya, Fikret ve Mete Kaan Kaynar (Eds), *Resmî Tarih Tartışmaları - 5 (Nutuk)* (2.b.) (Ankara: Özgür Üniversite): 15-33.
- Bila, Hikmet (1979), *CHP Tarihi (1919-1979)* (Ankara: DMS Doruk Matbaacılık).
- Bora, Tanıl (2009), *Türk Sağının Üç Hali* (İstanbul: Birikim Yayınları) (6.b.).
- Boratav, Müeyyet (2006), *Sakıncalı Doktor: 20. Yüzyıldan Anılar* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları).
- Bozarlan, Hamit (2011), "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya (1919-1925)", Zürcher, Erik-Jan (Der.), *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma* (6.b.) (İstanbul: İletişim Yayınları): 89-121.
- Cevizci, Ahmet (2010), *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları).
- Çağaptay, Soner (2009), "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde İrk, Dil ve Etnisite" Bora, Tanıl (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt-4 (Milliyetçilik)* (Çev. Defne Orhun) (4.b.) (İstanbul: İletişim Yayınları): 245-262.
- Çetinsaya, Gökhan (2005), "İslamcılıktaki Milliyetçilik" Aktay, Yasin (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt-6 (İslamcılık)* (2.b.) (İstanbul: İletişim Yayınları): 420-468.
- Duran, Burhanettin (2005), "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri" Aktay, Yasin (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt-6 (İslamcılık)* (2.b.) (İstanbul: İletişim Yayınları): 129-156.
- Erliket Başer, Alev (2000), *Ortadoğu'da İslamcı Hareketler* (Ankara: Yöneliş Yayınları).
- Esenel [Berkes], Mediha (1999), *Geç Kalmış Kitap (1940'lı Yıllarda Anadolu Köylerinde Araştırmalar ve Yaşadığım Çevreden İzlenimler)* (İstanbul: Sistem Yayıncılık).
- Frey, Frederick W. (1968), "Socialization to National Identification Among Turkish Peasants" *Journal of Politics*, 30(4): 934-965.
- Galeotti, Anna E. (2002), *Toleration as Recognition* (Cambridge, UK: Cambridge University Press).
- Gökalp, Ziya (2010), *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Akvaryum Yayınevi).
- Göktürk, Eren Deniz (Tol) (2009), "1919-1923 Dönemi Türk Milliyetçilikleri" Bora, Tanıl (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt-4 (Milliyetçilik)* (4.b.) (İstanbul: İletişim Yayınları): 103-116.
- Göze, Ayferi (1980), *Liberal, Marxist, Faşist, Sosyal Devlet Sistemleri* (İstanbul: Fakülteler Matbaası).
- Greiffenhagen, Martin (1984), "Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland" Schumann, Hans Gerd (Hrsg.), *Konservatismus* (2. Aufl.) (Königsstein: Athenaemum): 156-198.
- Günaltay, M. Şemseddin (1987), "Geçmişten Geleceğe" Kara, İsmail (Haz.), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler / Kişiler II* (İstanbul: Risâle Yayınları): 417-423.
- Güzel, Murat (2000), "Türkiye'de İslamcılık ve Sağcılık", *Tezkire*, 9(17): 65-89.
- Haldun, İbn (1988), *Mukaddime, Cilt- I* (İstanbul: Dergah Yayınları) (Çev. Süleyman Uludağ).
- Heper, Metin (1985), *The State Tradition in Turkey* (North Humberstone: The Eothen Press).
- Hobsbawm, Eric J. (1995), *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik-Program, Mit, Gerçeklik* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (2.b.) (Çev. Osman Akinhay).

- Hürkan, Serhat (2010), *Halk Fırkası’ndan CHP’ye* (Ankara: Sinemis Yayınları).
- İğdemir, Uluğ (Der.) (1980), *Atatürk’ün Büyük Söylevi’nin 50. Yılı Semineri: Bildiriler ve Tartışmalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- İşçi, Metin (2004), *Siyasi Düşünceler Tarihi* (İstanbul: Der Yayınları).
- Kahraman, Hasan Bülent (2010), *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi - II (1920-1960)* (İstanbul: Agora Kitaplığı).
- Kara, İsmail (1994a), *İslamcılığın Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayınları).
- Kara, İsmail (1994b), *Bir Arada Yaşama/Türkiye’de Din-Devlet İlişkisi Sempozyumu* (Yay.Haz.: Şehrazat Çakıroğlu) (İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayını).
- Kara, İsmail (1998), *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Kitapevi Yayınları).
- Karabekir, Kazım (2010), *İstiklal Harbimiz, 1. Cilt* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (3.b.).
- Karal, Enver Ziya (2008), “Önsöz”, *Akçura Yusuf, Üç Tarz-ı Siyaset* (3.b.) (Ankara: Lotus Yayınevi): 7-32.
- Kaynar, Mete Kaan (2009), *Tarihin İnşası ve Siyaset: Yazılar* (Ankara: Adımlar Yayınevi).
- Kemal, Yahya (1993), *Eğil Dağlar* (İstanbul: MEB Yayınları).
- Kısakürek, Necip Fazıl (2009), *Konuşmalar* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları) (5.b.).
- Kinross, Patrick B. (1964), *Atatürk: The Rebirth of a Nation* (London: Weidenfeld and Nicolson) [Kinross, Lord (1973), *Atatürk (Bir Millettin Yeniden Doğuşu)* (İstanbul: Sander Yayınevi) (Çev. Nihal Yeğinoğlu ve Ayhan Tezel)].
- Kirişçi, Kemal ve Gareth M. Winrow (2010), *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları) (6.b.) (Çev. Ahmet Fethi).
- Lüle, Zeynel (2009), *Mustafa Kemal’in Can Yoldaşı Ali Çavuş* (İstanbul: Doğan Kitap) (4.b.).
- Mardin, Şerif (1969), *Din ve İdeoloji* (Ankara: Sevinç Matbaası).
- Mardin, Şerif (1977), “Laiklik İdeali ve Gerçekler”, ITBA Mezunları Derneği (Düz.), *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları: 1923-1938 (14-17 Ocak 1977, İstanbul)* (İstanbul: Murat Matbaacılık): 381-385.
- Mardin, Şerif (1984), “Religion and Politics in Modern Turkey”, Piscatori, James L. (Ed.), *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press): 138-159 [Mardin, Şerif (1995), *Türkiye’de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları)].
- Mardin, Şerif (1996), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Mümtazer Türköne) (Yay.Haz. Ömer Laçiner).
- Mardin, Şerif (2012), *Türk Modernleşmesi: Bütün Eserleri 9 Makaleler 4* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Mert, Nuray (1998), *İslam ve Demokrasi: Bir Kurt Masalı* (İstanbul: İz Yayınları).
- Nur, Dr. Rıza (1967), *Hayatım ve Hatıratım, Cilt III* (İstanbul: Altındağ Yayınevi).
- Oran, Baskın (2008), *Türkiye’de Azınlıklar* (İstanbul: İletişim Yayınları) (5.b.).
- Öğün, Süleyman Seyfi (1997), “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, *Politik Kültür Yazıları: Süreçler, Kişiler* (Bursa: Asa Kitabevi): 238-271.
- Öğün, Süleyman Seyfi (2009), “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri”, Çiğdem, Ahmet (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt-5 (Muhafazakarlık)* (İstanbul: İletişim Yayınları): 539-589.

- Örmeci, Ozan (2008), *İttihat ve Terakki'den AKP'ye Türk Siyasal Tarihi* (İstanbul: Güncel Yayıncılık).
- Özek, Çetin (1968), *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar* (İstanbul: Gerçek Yayınevi).
- Özturanlı, M. İskender (2007), *Türkiye'de Laikliğin Serüveni* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları) (3.b.).
- Radin, Max (1935), "Tradition" Seligman, Edwin R.A. (Ed.), *Encyclopedia of Social Sciences*, 15: 64-65.
- Renner, Karl (1899), *Staat und Nation* (Vienna: Dietl).
- Safa, Peyami (1999), *Türk İnkılâbına Bakışlar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat) (5.b.).
- Şaylan, Gencay (1983-85), "Milliyetçilik İdeolojisi ve Türk Milliyetçiliği", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt-7* (İstanbul: İletişim Yayınları): 1945-1949.
- Tanilli, Server (2006), *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?* (İstanbul: Alkım Yayınevi) (6.b.).
- Tanör, Bülent (1999), "Laikleş(tir)me Kemalistler ve Din", Tunçay, Mete (Der.), *75 Yılda Düşünceler, Tartışmalar* (İstanbul: Tarih Vakfı): 183-196.
- Tanör, Bülent (2006), "Türk Sistemi Siyasal İslam Karşısında", Tanilli, Servet (Ed.), *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi* (6.b.) (İstanbul: Alkım Yayınları): 63-69.
- Tanrıöver, Hamdullah Suphi (1929), *Dağyolu* (İstanbul: Yeni Matbaa).
- Taşkın, Yüksel (2009), "Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi", Çiğdem, Ahmet (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt-5 (Muhafazakarlık)* (İstanbul: İletişim Yayınları): 381-401.
- Tekin, Yusuf (2002), *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Modern Ulus Devlete Yönelik Girişimler*, Yayınlanmış doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas.
- Toprak, Binnaz (2006), "Dinci Sağ", Schick, Irvin C. ve E. Ahmet Tonak (Der.), *Geçiş Sürecinde Türkiye* (5.b.) (İstanbul: Belge Yayınları): 237-254.
- Topuz, Hıfzı (2000), *Eski Dostlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi).
- Toynbee, Arnold J. (1947), *A Study of History, Cilt-VI* (London: Oxford University Press).
- Tunçay, Mete (2009), "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)" İnel, Ahmet (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt-2 (Kemalizm)* (İstanbul: İletişim Yayınları): 92-96.
- Uslubaş, Tolga ve Sezgin Dağ (2010), *İlk Çağlardan Günümüze Dünya Tarihi* (İstanbul: Karma Kitaplar).
- Ülken, Hilmi Ziya (1979), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları).
- Vergin, Nur (1994), "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin "Bitmeyen Senfonisi"", *Türkiye Günlüğü*, 29: 5-24.
- Yeğen, Mesut (2009), "Kemalizm ve Hegemonya?", İnel, Ahmet (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt-2 (Kemalizm)* (İstanbul: İletişim Yayınları): 56-74.
- Yıldız, Ahmet (2009), "Kemalist Milliyetçilik", İnel, Ahmet (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt-2 (Kemalizm)* (İstanbul: İletişim Yayınları): 210-234.