

Katı Olan Herşeyin “Zihniyet”te Erimesi: Atatürk Düşünü ve ‘Çağdaşlaşma’ Meselesi

The Melting of Everything Solid in “Mentality”: Atatürk’s Thought and the Issue of ‘Secularism’

ib Gökhan AK¹

ÖZ

Lâiklik, sosyal yaşam, bellek ve düşünün bütün toplumsal sahalarında yozlaşmaya neden olan “kutsallaştırılmış geleneğin” tasfiyesi amacıyla, yeni eğitim, yeni kurumlar, yeni insan, kısacası yeni bir zihniyet öngören Batılı anlamda çağdaşlaşmanın anahtar kavramıdır. Atatürk çağdaşlaşması da, toplumun hukuktan eğitime, kültürden iktisata çağdaş uygarlık gereklerini yakalayabilmesini sağlayacak lâik-seküler zihniyet meselesidir. Bu araştırmanın amacı, Atatürk düşününün temeli niteliğindeki çağdaşlaşmanın neden bir zihniyet meselesi olduğunu lâiklik ve sekülerleşme kavramları çerçevesinde irdelemektir. Bu araştırmanın sorunsalı, Atatürk düşününde lâiklik ve çağdaşlaşma olgularının söz konusu düşünün temel zihniyetini oluşturup oluşturmadığıdır. Bu araştırmanın konusu, Atatürk düşünü, lâiklik ve çağdaşlaşmadır. Bu araştırmanın önemi, Atatürk düşününde lâikliğin çatı kavram olduğunun, çağdaşlaşma (sekülerleşme) kavramının ise, onun önemli bir sütununu oluşturduğunun önerilmesinin, bu şekilde Atatürk fikriyatında bahse konu iki kavramın ilişkisel yerinin ortaya konmasının, Atatürk düşününün ontolojisi ve felsefi olarak öngördüğü “daha iyi bir dünya” için anılan iki kavramın değişmez ve vazgeçilmez olduğunu savlamasıdır. Esas olarak nitel (kalitatif) araştırma metodolojisi benimsemiş olan bu araştırma, ikincil veri kaynaklarından yararlanarak bilimsel veriyi elde etmiş ve içerik analizi, doküman analizi ve yorumsamacılık gibi bilimsel araştırma yöntemlerinden faydalanmış ve destek almıştır.

Anahtar kelimeler: Atatürk, Atatürk düşünü, lâiklik, çağdaşlaşma, zihniyet

“Bir zamanlar gelir, beni unutmak veya unutturmak isteyen gayretler belirebilir. Fikirlerimi inkâr edenler ve beni yerenler çıkabilir. Hatta bunlar; benim yakın bildiğim ve inandıklarım arasından bile olabilir. Fakat, ektiğimiz tohumlar o kadar özlü ve kuvvetlidirler ki bu fikirler, Hint’ten, Mısır’dan döner dolaşır gene gelir, verimli sonuçları kalpleri doldurur.”¹²

1 İstanbul Topkapı Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü (İng.), gokhanak@topkapi.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0674-9699

Geliş Tarihi (Received): 06.03.2022 / Kabul Tarihi (Accepted): 23.03.2022

ABSTRACT

Secularism is the key concept of modernization in the Western sense, which envisages new education, new institutions, new people, in short, a new mentality, in order to eliminate the "sacred tradition" that causes corruption in all social fields of social life, memory and thought. Atatürk's modernization is also a matter of secular-secular mentality that will facilitate the community to catch up with the requirements of modern and current civilization from law to education, from culture to economy. The purpose of the study is to examine why modernization, which is the basis of Atatürk's thought, is a mentality issue within the framework of the concepts of secularism and secularization. The problematic of the study is whether the concepts of secularism and modernization in Atatürk's thought constitute the basic mentality of the thought in question. The issue of this study is Atatürk's thought, secularism and modernization. The significance of the study is that it is suggested that secularism is the roof concept in Atatürk's thought, and that the concept of modernization (secularization) constitutes an important pillar of it, and that the relational place of the two concepts in Atatürk's thought is revealed in this way, the ontology and philosophy of Atatürk's thought predicts a "better world" is the argument that the two concepts mentioned are unchangeable and indispensable. This research, which mainly adopted a qualitative research methodology, obtained scientific data by using secondary data sources and benefited and received support from scientific research methods such as content analysis, document analysis and hermeneutics.

Keywords: Atatürk, Atatürk's thought, laicism, secularism, mentality

1. Giriş

Modern devlet teorisi, ilk olarak Niccolò Machiavelli'nin tanrısallıktan arınmış, lâik/dünyevi bir siyasal iktidar/devlet kurgusuyla başlamıştır. Ardından Jean Bodin, egemenlik kavramını ortaya atmış ve onun niteliklerini ortaya koymuştur. Thomas Hobbes ise, toplum sözleşmesi kuramını geliştirerek modern devlet düşüncesini teorik bir temele kavuşturmuştur (Sarıca, 1983). Bu felsefi-tarihsel ilerlemenin temelinde, varoluşundan itibaren insan zihniyetinin hiç durmaksızın geçirdiği değişim ve dönüşüm yatmaktadır. Nitekim modern devlet anlayışını esastan şekillendiren Aydınlanma Çağı'nın¹ lâik ve akılcı doktrinini (Heywood, 2012, s. 123) ile yetişen düşünürleri de, öncellerinin modern devlete ilişkin ektiği felsefi düşünce temellerini geliştirmeye devam etmiştir. Bu filozof-

lardan; devlet iktidarının sınırlandırılması konusunu kuramlayan İngiliz John Locke, halk egemenliği teorisini ortaya atan Fransız Jean Jacques Rousseau, ulus egemenliği teorisini benimseyen ve savlayan Fransız Emmanuel Sieyès öncelikle akla gelmektedir (Arslanel & Eryücel, 2011, ss. 1, 10-11).²

Böylece doğan Aydınlanma felsefesi, insanın zihinsel özgürlük tarihinde oldukça önemli değişimlere neden olmuştur. Bunda temel itki, söz konusu felsefenin akıl, bilgi ve bireye önem veren doğal haklar ve doğal hukuku esas alması, buna karşılık tanrısal haklar ile tanrısal hukuku bilakis dışarda bırakmasıdır (Çiğdem, 1997). Nitekim Frank Zappa'nın; "Akıl, bir paraşüt gibidir. Açılmadığı sürece, çalışmaz." (Ak, 2019, s. x) deyişinde de esas ruhunu bulduğu söylenebilecek olan Aydınlanma felsefesi, zihinde ve yaşamda önemli konu-

1 Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. (Hampson, 1991; Hof, 2004)

2 Ayrıca bkz. (Ebenstein, 2001)

ları ve değişiklikleri hedeflemiştir ki, bunlar; yeni bir anlayış ve yapısal değişikliği kabule etmek ve böylece insan merkezli olarak insanın mutluluğunu temel alan düşünceden yola çıkmaktır. Bu zihniyet şekli de, dinsel gelenek ve hurafelerle dolu eski sosyo-politik sistem ve anlayışların terk edilmesini sağlamıştır (Atabay, 2006). Tüm bu gelişmeler de, sonuçta günümüz çağdaş devletin felsefi-kuramsal temeli niteliğindeki ve “Aklından yola çık [Sapere aude]” (Kant, 1984) ile şekillenen yeni bir siyaset kuramının doğmasını sağlamıştır. Bu yeni siyaset kuramının savunduğu temel nitelikler arasında; serbest piyasa ekonomisi, parlamenter demokrasi, temel hak ve özgürlükler, anayasacılık, kuvvetler ayrılığı, devletin sınırlandırılması ve egemenliğin kaynağının halk/ulus olduğu gibi hususlar sayılabilir (Heywood, 2011).

Bu bağlamda, modern Türkiye'nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün, 1933 yılı Cumhuriyet Bayramı kutlamaları açılış konuşmasında sarfettiği; “*Ben manevi miras olarak hiçbir ayet, hiçbir dogma, hiçbir donmuş ve kalıplaşmış kural bırakmıyorum. Benim manevi mirasım ilim ve akıldır.*” (Atatürk, 1984; Giritli, 1974, s. 13) ifadesinde vücut bulan ve aslında onun pozitivist düşününden beslenen felsefi zihniyeti de, söz konusu modern devlet kuramına dayanan aydınlanmacı, çağdaş ve devrimci bir sosyo-politik anlayıştır. Aydınlanma felsefesinin adeta 20. yüzyıldaki bir filozofu misali, çağdaş Atatürk düşününün benimsediği bu siyaset kuramının kavramsal sonucu ise, modern devlet normları çerçevesinde kurduğu lâik ve demokratik Türkiye Cumhuriyeti'dir (Tanilli, 2006a; Gökberk, 2018). Zira Berkes'in (1982a, s. 205) de vurguladığı şekilde, hiçbir şeyin bir anda başlamayıp bir anda bitmediği tarih olgusunda “tarih”, bir evrim ve devrim karması olarak giden bir diyalektik olarak görülebilir. Nitekim yine Berkes'in (1984a, s. 81) dikkat çektiği

üzere, tarihte değişme zorunluklarının silsinesini yemeyen toplum da var olmamıştır.

Dolayısıyla, modern Cumhuriyet'le ulaşılan çağdaşlaşma seviyesine kadarki geçmiş modernleşme çözümlerinde, 1699 tarihli Karlofça Antlaşması ile başlatılabilecek Osmanlı-Türk modernleşmesine (Kocabaşoğlu, 2009) doğrudan etkide bulunan medeniyet, (milli)kültür, ideoloji, din olgusu (İslâmlık), din-dünya ilişkisi, lâiklik, gelenekçilik, gelişme-çağdaşlaşma (sekülerleşme), Cumhuriyet Devrimleri, Batılılaşma, modernizm, sosyal ilerlemeci-devrimcilik, demokrasi gibi siyaset kuramının göreceli-soyut teorik kavramlarının ekonomik-politik bir tarihsel süreç üzerinden analizi oldukça önemlidir. Zira yadsınamaz bir gerçeklik olarak, Atatürk'ün kurduğu çağdaş Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı-Türk modernleşmesinin vardığı en üst noktadır (Berkes, 1964).³ Zira Berkes'in (1984b, s. 156) vurguladığı şekilde, modern Türkiye Cumhuriyeti, son 200 yıllık ekonomik-politik tarihin, çağdaş ve medeni dünya içinde yaşayabilecek bir millet ve onun devleti olabilme zorunluluğunun son evresi ve hatta çözümü olarak ortaya çıkmıştır. Bu sonuca da, Osmanlı İmparatorluk tarihinin bozulmuş yönünün çağdaş dünyaya uymayan bir çizgiye varmasının doğal çözümü olarak varılmıştır.

Bu nedenle, şu hususu savlayabiliriz ki, Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaşlaşması yolunda Atatürk ilke ve devrimlerinin sağladığı gerçekliğin bir bütün olarak kavranılıp anlaşılabilmesi, çağdaş bir zihniyet meselesi, başka bir deyişle, zihniyetin çağdaş olabilmesi meselesidir.⁴ Nitekim Atatürk'ün, Başkomutanlık Meydan Muharebesi'nin ikinci yıldönümü münasebe-

3 Bu konuda ayrıca bkz. (Eliçin, 1970; Zürcher, 2001; Ateş, 2001a; Özkan, 2013)

4 Bu konuda, Parla'nın (2018) “Kemalizm, Türk Aydınlanması mı?” başlıklı çalışması karşıt bir söylem olarak irdelenebilir.

tiyle 30 Ağustos 1924 tarihinde Dumlu-
nar'da yaptığı konuşmada zikrettikleri, bu
savımızı destekler niteliktedir:

...Efendiler, milletimizin hedefi, mil-
letimizin asıl fikri, bütün cihanda tam
mânası ile medenî bir toplum olmak-
tır. Bilirsiniz ki dünyadaki her kavmin
mevcudiyeti, kıymeti, hakk-ı hürriyet ve
istiklali, malik olduğu ve yapacağı medenî
eserlerle mütenasiptir. Medenî eser vücuda
getirmek kabiliyetinden yoksun olan ka-
vimler, hürriyet ve istiklallerinden yoksun
kalmaya mahkûmdurlar. İnsanlık tarihi
baştanbaşa bu dediğimi doğrulamaktadır.
Medeniyet yolunda yürümek ve başarılı
olmak, hayatın en temel şartıdır. Bu yol
üzerinde duraksayanlar veyahut bu yol
üzerinde ileriye değil geriye bakmak ga-
fletinde bulunanlar medeniyetin çoşan,
kabaran seli altında boğulmaya mah-
kûmdurlar. Efendiler, medeniyet yolunda
başarı, yenileşmeye bağlıdır. Sosyal hayat-
ta, iktisadi hayatta, ilim ve fen sahasında
başarılı olmak için yegâne gelişim ve iler-
leme yolu budur. Hayat ve mâişete hâkim
olan şartların zaman ile uyum, gelişim ve
yenilenmesi zaruridir. Medeniyetin yeni-
likleri, fennin harikaları, dünyayı değişim-
den değişime sürüklediği bir devirde,
yüzyıllık köhne zihniyetlerle, geçmişe du-
yulan özlemle varlığın sürdürülmesi müm-
kün değildir (Atatürk, 1952, ss. 186-187).

Bahse konu konuşmada Atatürk'ün, mo-
dernleşmenin en temel özelliklerinden biri
olan “*eski ile kopuşun doğal zorunluluğuna*”
-açıkça- dikkat çektiği (Özkan, 2013, s.
11) görülmektedir.

Nitekim Osmanlı İmparatorluk saltanatı
sallanarak çökerken ve yerine Türk Ulu-
su'nca çağdaş ve bağımsız yeni bir Türk
devleti kurulurken, Atatürk'ün akılcı ve
çağdaş uygarlık anlayışının bazı önem-
li hedefleri göze çarpmaktadır. Nitekim
bunlar şu şekilde sıralanabilir; (1) Vatan
topraklarını iç ve dıştan gelen saldırgan ve
işgalcilerden temizleyip kurtarma, (2) İm-

paratorluğun tam bağımsızlığını kaybet-
miş ekonomik ve adli bağımlılığını yeni
Türk devletine aktarmama, (3) Yeni Türk
devleti ile toplumunu çağdaş ve akılcı, di-
ğer deyişle seküler ve lâik ilke ve normlara
dayandırma, (4) Ortaçağ'ın sosyal ve kül-
türel yaşamında kapsamlı bir yer oluşturan
cismani ve ruhani hurafelerle dolu an'ane,
anlayış, tutum, kabul ve kurum-kuruluş-
ları yıkıp ortadan kaldırma, (5) Sonuçta
da Doğu medeniyetinden açıkça Batı me-
deniyetine geçişi gerçekleştirme (Atatürk,
1951; T.T.T. Cemiyeti, 1934, s. 56-57).

Bu hedefler, Atatürk'ün pozitivist ve çağ-
daş uygarlık anlayışının zihni tezahürleri-
dir. Bu zihniyet yapısı, hem Atatürk ilke
ve devrimleriyle ne türlü bir toplumsal
yapı ve devlet-rejim düzeni oluşturulmak
amaçlandığı formülasyonlarının hem de
çağdaşlaşma meselesinin ne şekilde kav-
ranması bağlamında önemlidir (Berkes,
1982b). Keza bu anlayış ve fikriyat tarzı,
siyasal ve sosyal bir konumlanışa sahiptir;
bu toplumbilimci konumlanışı hasebiyle
de, yüzünü Batı dünyasına dönmüş ve
pozitivist, diğer deyişle akılcı bir çağdaşlaş-
ma anlayışının temsilciliğini üstlenmiştir.
Bununla birlikte, bu anlayış ve düşünüş
tarzı, Batı dünyası dışında olan ve Batılı
olmayan cemiyetlerin elde edip gerçek-
leştirdiği medeniyet ve kültür değerlerini
de dışlamayıp kimliğinde birleştiren bir
dünya görüşü olarak gelişmiştir. Dolayı-
sıyla bu nitelik, Atatürk'ün fikir dünyasını
ve zihniyetini özgün, çağdaş ve ilerlemeci
kılan unsurların başında gelmektedir (Öz-
toprak, 1984, s. 288). Zira Batı, yalnızca
coğrafya, din, sanayileşme ve kültür gibi
nitelik ve değerlerle açıklanamaz; aksine
Batı toplumu, geliştirdiği uygarlık değerle-
ri vasıtasıyla bir değişim, bir çağdaş zihni-
yet toplumdur⁵ ve çağdaşlaşma konusun-
da dünya üzerinde “Batı” dünyası kadar
değişme ve dönüşüm geçirme şuuruna er-
ken ulaşmış başka cemiyet bulunmamak-

5 Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. (Reardon,
1987; Ahmad, 2011, ss. 71-78)

tadır (Ortaylı, 1995, s. 15). Dolayısıyla, Batı-dışı toplumların çağdaşlaşma çaba ve hareketlerinde yeterince ilerleyememeleri nedeninin, Batı'nın, Batı-dışı toplumlardan çok daha hızlı değişip dönüşmesi olduğunu söylemek mümkündür (Aytekin, 2013, s. 314).

Bu çalışmanın ana amacı, Atatürk'ün düşününde çağdaşlaşma olgusunun, özellikle düşünüş, tutum, davranış ve yaşam biçimi bakımlarında içinde bulunulan çağ ile uyumlu olmayı sağlayan bir zihniyet ve anlayış meselesi olup olmadığı sorunsalını lâiklik ve sekülerlik kavramları çerçevesinde irdelemektir. Bu kapsamda, tüm ilke ve devrimlerine yön vermesi bakımından Atatürk düşününün en can alıcı noktası olarak görülen çağdaşlaşma meselesinin, günlük yaşamdaki bir takım kuralların çağa uygun biçimde düzenlenmesinden her nevi uygar davranış biçiminin benimsenmesine kadar, birey ve toplumda esaslı bir içkinleştirilmiş zihniyet değişikliğini gerektirmesi ile olan ilişkisi araştırılacaktır.

2. 16. Yüzyıldan Günümüze Dinsel Düşünüşün Lâikleşmesi: Tarihsel Çerçeve

İnsanoğlu, manevi bir ihtiyacın gereği olarak, tarihin en eski dönemlerinden günümüze değin tanımlayamadığı "mistik ve akıl ötesi" bir olguya inanma gereksinimi duymuştur. Bu olgu, tanrı(lar), totem, güneş, heykel(ler), insan(lar), put(lar) ve daha pek çok nesnel ya da nesnel olmayan formlarda karşımıza çıkmaktadır (Ak, 2015, ss. 579-581). Dolayısıyla, uygarlık tarihinde ilk dönemlerden beri birçok sosyal ve tarihi vukuun içerisinde inanç ve din etkeninin güçlü toplumsal etkilerinin de mevcudiyeti yadsınamaz (Tanilli, 1991, ss. 6-7). Bundan dolayı, çağlar boyunca dünya tarihi dinler tarihi ile kol kola, el ele olagelmıştır, demek pek de garipsenmeyecek bir durumdur (Uslubaş & Dağ, 2010, s. 3). Nitekim günümüzde geniş

insan toplulukları üstünde tesirini devam ettiren üç semavi din İslâmiyet, Yahudilik ve Hıristiyanlık ile Budizm dinî inançları düşünülecek olursa, Tanilli'nin (2006b, s. 11) vurguladığı şekilde bunlar her inananın, kendi dininin Tanrı buyruğu, hem de onun son biçimi olduğuna inanır ve öyle dikte eder. Bu durum ister Hıristiyan isterse Yahudi ve hatta Müslüman için de böyledir. Din olgusuna dışarıdan ve bilimsel açıdan bakanlar ise, hangisi olursa olsun dinin belli sosyal koşulların bir ürünü olduğu kanısını taşır. Din, sosyal olduğu kadar tarihsel bir olgudur. Nitekim yapı ve niteliğinde çok kritik bir dinsel reformasyonu gerçekleştirip tecrübe etmiş olan Hıristiyanlık (Lindsay, 1906) dininin sonraki dönemi hariç olmak üzere, söz konusu bu ana akım dinsel inancın her biri de, ayrı derece ve kademelerde kişilerin yaşamlarının nereseyse her kısmına girmiş ve işlemiştir. Bu durum, din denen olgunun, tarihsel süreç içerisinde insan topluluklarının farklı boyut ve yapıdaki birlikteliklerinin temelini oluşturmada ne denli etken bir "tutkal" etkenlerden birisi olduğunun açık göstergesidir (Berkes, 1979, ss. 3-4).

Bu anlamda İslâmiyet ise, Müslümanlaşan Türklerin sosyo-politik, iktisadî, kültürel ve mali yaşamlarının tüm boyutlarını derinden etkilemiştir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte, toplumun sosyolojik genlerine aşkın biçimde kodlanan İslâmlık, reforme edilemeyişinin sancılılarıyla Osmanlı-Türk toplumunun son iki-üç yüzyıldır neden bocaladığının da (Berkes, 1997, ss. 9-13) temel odağını teşkil etmiştir. Keza din ile modernleşme ilişkisinin literatürde uzun soluklu bir tartışmanın konusu olduğu aşikârdır.⁶ Nitekim 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da kanlı din savaşları yaşanmıştır. Bunlar sonrasında, ilkesel hoşgörü anlayışı çatışmalara çözüm olarak üretilmiştir. Bu anlayışın, özel ile kamu alan ayrımı temelinde iş görmesin-

6 Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. (Küçükcan, 2005; Özenç, 2006)

den hareketle çift yönlü bir etki oluşturduğu söylenebilir. Bu etkilerde birincisi, devletin inanç konularına müdahalesini engellemektedir. İkinci etkisi ise, din olgusunu, siyaseten tarafsız bir alan olarak görülebilecek vicdan olgusunun özel dünyasına itmektedir. Bir başka deyişle, bu etki din olgusunu vicdanlara hapsedmektedir. Bu durum, zihnin aydınlanmasında ve yaşamın çağdaşlaşmasında, diğer deyişle bireyin gerçekten birey ve kendisi olabilmesinde, toplumun ise cemaatsel yapıdan cemiyet niteliğine geçebilmesinde hayli önem taşır. Zira böylece, din olgusuna siyasî tarafsızlık kazandırılmakta ve bu şekilde din olgusu bir manada özelleşmektedir. Bununla beraber tolerans (hoşgörü) konusu, din ile devlet olgularını birbirinden olabildiğince bağımsızlaştırmaktadır. Bu manada, siyasetin dinî tarafsızlığını Avrupa kıtasındaki siyasal iktidarlar uzun yüzyıllarca sağlayamamışlar ve bunda başarılı olamamışlardır. Bu da, cemiyetlerin ekonomi-politiğinin ve bu toplumlarda modern demokrasinin, demokratik ilke, anlayış ve uygulamaların gelişmesini hayli geciktirmiştir. Bu kapsamda, diğer dinler/mezhepler cezalandırılmadıkça, bir devlet dinini veya belirli bir kiliseyi benimsemekte zarar görmemişlerdir. Bir başka deyişle, söz konusu yüzyıllar boyunca devlet sistemi, kendisini toleranslı olmak uğruna lâik, yani cismani, akıl ile devletin idaresinin akıl ve insan yasalarıyla yönetilmek zorunda olma mecburiyetinde hissetmemiştir (Galeotti, 2006, ss. 24-26).

Anılan durum, John Locke'tan beri liberalizmin temel değerlerinden biri olan 'hoşgörü' ilkesinin (Locke, 2009, s. 22), liberal ve demokratik devlet sistemi tarafından cemiyeti ve vicdanları özgür kılan bir evrensel hak şekline dönüştürülmesine kadar devam ettiğini (Şahin, 2010) vurgulamak önemlidir. Bir bakıma bu durumda, lâik-seküler devlet fikrinin, bir başka bakış açısıyla dinî açıdan bağımsız olmuş devlet sistematığının ve siyasal rejiminin

gelişmesine yol açan unsurdur (Walzer, 1998). Keza kuramsal manada bakıldığında, cemiyetteki her bir birey hür ve hür vicdanı için eşit hakka sahiptir. Eğer kabul buysa, o vakit devletin herhangi bir mezhebe, inanca, dinî mabede destekte bulunmasına, onun tarafını tutmaya ve/ya onu kayırmaya hakkı da olamayacaktır. Zira bu durum, hoşgörü terk edildiğinde, akıl da sürgüne gönderilmiş anlamına gelmektedir (Kukathas, 2007). Bu kapsamda, siyasî yöneticiler devlette çoğunluk yurttaşlarının inanç, din ve mezhebine daha fazla önem, destek ve ağırlık gösterirse, bu durum kolaylıkla din bakımından bir ayrımcılığa yol açabilir, kapı aralayabilir. Daha da kötüsü, bu durumun sonucu kayırılan din ve taraftarlarının devlet kat ve işlerinde atanma, yer edinme ve akla gelebilecek her türlü saklı, mahrem ve bilinmez etkilerine yol açabilecektir. Dolayısıyla, aslında Tanör'ün (1999, s. 192) ifadesiyle, lâikliğin Hristiyan Batı pratiğinden doğduğunu söylemek gerekir. Bu manada lâiklik, devletin bir din ve mezhebe dayanmaması anlamına gelmektedir. Batıda lâiklik ile devlet, isterse din-kilise ayrılığını hukuken ya da fiilen kurmuş olmaktadır. Dolayısıyla Özek'e (1968, s. 142) göre lâikliğin felsefi bir yönü vardır; bu da insan aklına, insanın sürekli gelişimine, yani temelde insana inanmaktır; dolayısıyla Özek'in temel savı, insanın, onu çevreleyen her türlü çemberi parçalayıp akıl ve zihin özgürlüğüne kavuşabilmesinin yegane olanak ve olasılığının, yalnızca lâik ve seküler bir sosyo-politik sistematik içerisinde gerçekleşebileceğidir.

İnsan aklının aydınlanmasını temin eder nitelikte mantıklı ve akla yatkın görünen söz konusu yoruma koşut olarak, lâiklik denen olgunun gerçekte ve esasta bireyin aklına gösterilen saygının mahsulü olarak ortaya çıktığı savlanabilir. Dolayısıyla, lâik-seküler devletin de bahse konu saygıdan beslendiği ve onunla gerçekleştiği, Batı medeniyetinin din konusunun kesinlikle bir vicdan işi olduğunu öğrendiği,

Hristiyanlık kutsal kitap ve metinlerini anadillere çevirttiği ve sonuçta aklın, geleneksel-hurafe nitelikli teokratik düşünceden bu sayede kurtulduğu görülmektedir (Ülken, 1979, s. 678). Ancak, Batı uygarlığı bu kazanımları yüzyıllarca süren türlü mücadelelerle örülmüş köklü zihniyet çatışmaları sonucunda elde etmiştir. Bu nedenle, Batı dünyasında lâiklik, Avrupa'da Reformasyon'un yaşandığı 16. yy.dan bugüne değin geçen uzunca bir süreden sonra özgür ve tarafsız bilimin koruyucu bir zırhı olarak, günümüzde özgür düşün, inanç ve bunların özgürce ifade edilip yaşanabilmesinin sağlam bir kalesi haline gelmiştir. Bu da, akılcı bireylerin modern toplumları oluşturabilmesini sağlayacak "çağdaş zihniyet" için gerekli düşünsel zemini olanaklı kılmıştır. Ancak yine de, bu zırha ulaşabilmek için, özellikle kıta Avrupası'nın çok yüksek maddî-manevi maliyetlere katlanmak zorunda kaldığını unutmamak gerekir. Dolayısıyla, bahse konu yönüyle Batı tarihinin, bilim ile din arasındaki çatışmalar ve din olgusunun bilimi ezme ve yok etme mücadeleleriyle dolu olduğu vurgulamak pek de hatalı olmayacaktır.⁷ Zira çağdaş olmak, bilimsel olmak demektir; ancak bu bilimsellik, akılcı dinin gelenekçi, hurafeleşmiş-yozlaşmış zihniyetine teslim etmemek demektir.

Keza lâik tabiri, "Laikos" haliyle etimolojik olarak kökeni antik Yunancadan gelen bir olgudur. Lâik "Laikos" tabiri, "din işlerinin dışındaki kişi, dinî konularla uğraşmayan kimse" manasına gelmektedir. Zira antik Yunanca temelli "Laos (halk)" ve "Laikos (halksal)" tabirleri, görüleceği gibi Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önceki dönemde kullanılmış toplumsal bir tabirdir. Dolayısıyla, Hıristiyanlık ile birlikte "dinî görevliler (klericus)" dışında kalan insanları tasvir etmek amacıyla kullanılmıştır. Laikos tabiri, önceleri Hıristiyanlığın dinî sınıfı, yani ruhban sınıfı dışındakiler için, yani işi dinî meseleler

olmayanlar için kullanılmıştır. Ancak bu tabir, sonraki dönemlerde anlam ve içeriğini değiştirerek, din ile devlet olgularının ayrılığı, diğer deyişle din ile devlet (kamu) işlerinin ayrılması biçimine girmiş ve modernizm yolunda ilerleyen devletin temel ilk eve niteliklerinden birisi olmuştur. Lâiklik kavramı, özellikle Hıristiyan filozof Padova'lı Marsilius ile birlikte 1300'lü yıllardan itibaren giderek boyut, içerik ve anlam değiştirmiş; olgusal ve kuramsal bağlamda din ile devlet arasındaki bir mevzu veya devlet ile kilise arasındaki bir ilişki, konu ve hatta dava olmaktan çıkmış; demokrasi kavramı ile birlikte yeni ve farklı bir ontolojik amaç kazanmıştır. Bu sayede çok daha geniş anlamlar ifade eder hale dönüşerek, modern ve çağdaş demokratik toplum için kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulup özgürleşmek sorunu haline gelmiştir (Berkes, 2011, ss. 16-17).

3. Çağdaş-Demokratik Devletin Temeli Olarak Lâiklik, Akıl ve Bilim: Kavramsal Çerçeve

Liberal lâik-seküler devlet, 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa tarihinde yaşanan kanlı ve acımasız din savaşlarının sona erdirilmesine tek çözüm olarak görülen derin bir "hoşgörü" anlayışının etkisiyle doğmuştur. Zira bahse konu tolerans prensibi, özellikle kamusal ile özel alan ayrımı çerçevesinde bir içerik taşımaktaydı. Bu içerik ise, iki esas etkiye sahipti: (1) İnanç ile ilgili hususlara devlet sistematiğinin karışmasına engel olmak; (2) Din olgusunu vicdanların –gerçekten- özel olan iç dünyasına göndererek dinin gerek cismani yaşama, gerekse siyasal rejim ve yönetimde kararlara karışmasını önlemek. Ancak, günümüzün çağdaş Batı devlet sistemlerinin de, halen bu iki temel etkinin kontrolü altında olduğu görülmektedir. Bu nedenle, günümüz modern uluslararası sosyo-politiğinde karşılaştırmalı siyaset araştırmalarına konu olduğunda, mükemmele en yakın demok-

7 Bu konuda ayrıntı için bkz. (Russell, 2019)

rasi uygulamaları, seküler ve çağdaş yaşam ve siyasal yönetim Batı medeniyetinde, diğer deyişle en sık olarak Kuzey Amerika, Avrupa Birliği ve İngiliz Milletler Topluluğu ülkelerinde görülmektedir.

Türkiye’de ise, ancak 29 Ekim 1923’de Cumhuriyet’in ilanı sonrasında bu amaçla uygulamaya konulan reform ve devrimler marifetiyle sosyal, siyasal ve iktisadî hayata nakşedilen lâik-seküler anlayış (Cangızbay, 2002), yeni liberal-demokratik devletin çağdaşlaşma kültür ve zihniyetine damga vuran (Kalaycıoğlu, 1999, ss. 50-51) temel ilkelerden birisi olmuştur. Demokratik kültür, çağdaş zihniyetten beslenen ve bünyesinde başkalarına güven ve başkalarıyla birlikte hareket, toplumsal hoşgörü, demokrasinin kurum, siyasal etkinlik ve siyasal ilgi, kural ve kuruluşlarına güven gibi unsurları barındıran bir düşün şeklidir. Dolayısıyla, lâik-seküler niteliğe sahip bu çağdaş zihniyetin, söz konusu niteliğiyle, yeni Cumhuriyet’teki çağdaşlaşma ve modernleşmenin temel itici gücünü oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Atatürk’ün düşününde de, aralarında doğrudan bir ilişki olduğu açıkça görülen sekülerlik ve lâiklik kavramları, Batı medeniyetinin cemiyetlerinde uzunca bir dönemde sosyal, siyasal ve ekonomik oluşumlardaki değişimlerin etkisiyle gelişmiş ve olgunlaşmıştır, ayrıca bunlar, derin tarihsel köklere de hakim ve sahip olgulardır (Mardin, 1977, ss. 381-385). Lâiklik ve sekülerlik olguları, birbirine yakın anlamlar taşıyalar ve aynı kavramsal/kuramsal çatı altını paylaşsalar da, belli ölçüde farklı toplum ve kültürlerin ürünüdürler (Berkes, 1984c). Bu bağlamda lâiklik olgusu, çoğunlukla Katoliklik mezhebinin hâkim olduğu Akdeniz ülkelerinde sosyal-cismani bir kavramdır. Aksine sekülerlik olgusu ise, daha çok Protestanlık mezhebinin hâkim olduğu kuzey Avrupalı toplumların sosyal-cismani bir olgu olarak değerlendirilebilir (Hocaoğlu, 1995, s. 48; Duran,

1997, s. 12). Bununla birlikte, her iki olguda, genel kapsamda birey aklının ve fikriyatının, din ve metafizik kontrol, denetim ve tahakkümden kurtarılması ve bunun başarılabilirdiği dünyevi, yaşamsal ve bireysel bir süreç olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, toplumsal hayatın siyasetten kültüre, bilimden iktisata tüm branşlarının dine dayanan değerlerden arındırılması ve bağımsızlaştırılması meselesi, bir yandan lâikleşmeyi, öte yandan da sekülerleşmeyi ifade eder (El-Attas, 1994, ss. 29-30). Batı tipinde ve tarzında lâik-seküler cemiyet gelişmesi ile ilerlemesi, yalnızca her nevi dinî, metafiziksel ve hurafeci-gelenekçilikten arınmış ilerici yönlü çağdaş bir anlayışla gerçekleşebilir (Berkes, 1941, ss. 135-140). Dolayısıyla, lâiklik ve sekülerlik olguları ile aklın kazandığı, aslında bir zihniyet şeklidir. Tam da bu yüzden, lâiklik ve sekülerlik olguları birer zihniyet meselesidir; diğer bir deyişle, zihniyetin çağdaşlık, demokratiklik, evrensellik yönlerinde değişmesi ve gelişmesi meselesidir. Nitekim Azman’ın (2008) dikkat çektiği gibi, Atatürk’ün de, Batı’ya ve Batı düşüncesinin çağdaşlıktan beslenen liberal-demokratik norm ve kurallarına bakışı ve yaklaşımı daima olumlu olmuştur. Berkes (1965a, s. 127) de, bu bağlamda Atatürk düşününde Batıcılık ve toplumsal devrimcilik olgularının ilişkisine vurgu yapmıştır:

Atatürk’ün Batı anlayışı sadece “tek dışı kalmış canavar” anlayışı olmamıştır. Onunla savaşıırken ona dönmek, aynı zamanda ona değişik gözlerle bakmak demektir. Gerekli olan, ne Batı peykçiliği, ne de Batı düşmanlığıdır. Kemalist devrimcilik özgü olan bu “Batı’ya karşı savaşıırken Batı’ya sırt çevirmeme” çözümünün anlamı, Türk toplumunun yapısında modern çağ gereklerine uyacak değişmelerin zorunlu olmasıdır. Bu olmadıkça, Batı uygarlığı ile Batı emperyalizmi aynı şeylerdir... Demek ki gerçekleştirilmiş olan milli bağımsızlık anlamındaki milliyetçilik yanında, yeni devrin baş prensibi toplumsal devrimcilik prensibi [olmalıdır].

Zaten Atatürk, gelenekçi-hurafeci dinsel düşüncelerin siyasî vurgu ve etkisi hususunda eleştirel bir anlayış ve duruş benimsemiş ve bilimsel çağdaşlığa aykırı her nevi eğilimi gerici olarak görmüştür (Berkes, 1965a).

Lâikleşme ve sekülerleşme süreçleri toplumlar bazında ele alındığında ise, “katı ve radikal sekülerleşme ve lâikleşme” (kimi kaynaklarda “kuvvetli lâiklik”), ve “yumuşak ve ılımlı sekülerleşme ve lâikleşme” (kimi kaynaklarda “zayıf lâiklik”) şeklinde iki tarihsel sürece rastlanmaktadır. Örneğin İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya ve Japonya gibi devletlerde “yumuşak ve ılımlı lâikleşme ve sekülerleşme”; Türkiye, Rusya, Fransa, Bulgaristan gibi devletlerde ise “katı ve radikal lâikleşme ve sekülerleşme” süreçlerinin yaşandığı görülmektedir.⁸ Zira aslında bu iki olgu tam olarak aynı anlama gelmemektedir. Lâikleşmenin üst bir çatı kavram olduğu, sekülerleşmenin ise onun bir alt bacağı olduğu; dolayısıyla, bir kimsenin seküler olmadan lâik olmasının pek de mümkün olamayacağı savlanabilir.

Bu açıdan bakıldığında, sekülerleşme ve lâikleşme olguları açıkça ve kısmen ayrışmaktadır. Bu bağlamda olmak üzere, İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya ve Japonya gibi ülkelerde bir sekülerleşme süreci, Türkiye, Rusya, Fransa, Bulgaristan gibi ülkelerde ise bir lâikleşme sürecinin yaşandığını söylemek mümkündür (Duran, 1997, ss. 12-13). Nitekim İnce'nin (2010, ss. 67-68) de vurguladığı gibi, Türkiye lâiklik olgusunu kabul eden Fransız'dan, diğer deyişle katı ve radikal bir lâikleşme sürecinden fazlasıyla etkilenmiştir. Zira İnce'ye göre, 1789 Fransız Devrimi'nin kritik bir de “seküler” gerçeği bulunmaktadır. Buna göre, Fransız Devrimi muhafazakar düşünürlerin gözünde önemli bir yer tutar, onlar için Devrim, soyut insan aklını tüm toplumsal düzenin

ölçüsü haline getiren Aydınlanmacı ve bireyci düşünceyi içerir ve bu düşünce, dünyanın tanrısal düzenine karşıdır. Bilakis bu düşünce, insan aklı tarafından belirlenecek ve ilerletilecek bir dünya düzenine tekabül eden radikal bir sekülerleşme sistematiği olarak kabul edilir ve benimsenir.

“Yumuşak ve ılımlı (zayıf) lâiklik” ise, daha çok liberal ve demokratik ilke, yaklaşım ve düşünüşü fikriyat olarak bünyesinde barındıran bir tutum ve anlayıştır. Özçelik'e (2016, s. 1006) göre, bu, bir tür felsefî bir lâiklik olarak görülebilir. Nitekim bu anlayış, Kant'ın (1960) “Aydınlanmacı” geleneği ile başlamıştır; daha sonra Nietzsche'de (2016) “Tanrı'nın ölümü” olarak nitelenmiştir; Batı'da yaşanan ekonomik-politik değişimin temelindeki Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma hareketleri ile kurgulanan modernite olgu ve kabulü ile devam etmiş ve günümüze değin özelliğini bilimsellik ve teknoloji ile daha da artırmış olan pozitivist anlayışın 1000 yıllık bir sürecidir. Erdoğan'a (2000) göreyse, “yumuşak ve ılımlı (zayıf) lâiklik” aynı zamanda, bir tür sosyolojik lâiklik olarak da görülebilir. Diğer deyişle, bu lâiklik türü, ana referansını doğrudan dinden almayan, din ile meşrulaştırılmamış bir “ahlak kuralları” dizesi, tutumu, yaklaşımı, kabulü anlayışıdır. Ancak, dikkat edilirse her ikisinin de temelinde aklın bulunduğu göze çarpmaktadır; her ikisinin de harcında “akıl” vardır. Bu yüzden, yumuşak ve ılımlı (zayıf) lâiklik için din olgusu; bilimsel akıl ve düşüncenin yanında, duygu ve inanç dünyası ile fikriyatının da hakkını talep etmesi (Boutroux, 2003) olarak görülebilir. Bu, güçlü bir tanımlamadır ve çoğu felsefe sözlüğünde de bu şekilde yer verilmiştir (Adıvar, 1994, s. 6).

Hiç kuşkusuz ki, duygu ve inanç öğeleri, uzun çağlar boyunca akıldan hakkını güçlü bir şekilde istemiştir; zira aklın açıklayamadığı yerde, ruha duygu ve inanç öncül ve açıklayıcı aktörlük yapmış veya yapmaya

8 Bu konuda ayrıntı için bkz. (Tunçay, 2001)

çalışmıştır; dolayısıyla belki de bu durum daha çok uzun yıllar sürecektir. Ancak, birey zorda kaldığında akıldan bir şekilde hakkını talep eden ve bunu da kaçınılmaz olarak elde eden (çünkü hiçbir şey boşluk affetmez) duygu ve inanç bütünü, bireylerin sadece vicdanlarına egemen olmalı ve sadece orada yaşamalı; ancak, cismani alemi, diğer deyişle bu dünyayı yönetmeye cüret etmemeli, kalkışmamalıdır. Zira bu dünyayı idare eden ve idare edecek olan, yalnızca “us ve düşünce (akıl)” ve onun kullandığı müspet bilimdir. Akıl ve bilimsel düşünce dışında bilinen hiçbir güç bu dünyayı ve halk topluluklarını yönetemez. Bu yüzden ki din olgusu, insanların yalnızca ruh dünyalarına ve kalplerine hakim ve egemen olabilmeli veya sadece oralarda yaşamalı, varlık sürmeli, cismani olarak, siyasete ve devlet idaresine, devletin yönetsel işlerine ve işlevlerine bulaşmamalı, karışmamalıdır. Din, bu ruh, duygu ve kalp egemenliğini aşarak genel toplumsal konular ve sorunlar ile bireylerin öz fikiryatları, siyasal-kamusal tutum ve davranışları ve hatta siyasal davaları üzerinde de etkili olmaya yönelik amaçladığından, bilim ve akıl ile devamlı çatışmış, insanları birbirine düşürmüş, çeşitli sosyo-politik çekişme, kavga ve çatışmaların temel sebebi olagelmıştır. Bu çekişme ve mücadeleleri engellemek için, inancın vicdanlara bırakılması, orada yaşaması ve inananın ruhundan, yani iç dünyasından, cismani ortam, yani dış dünyasına aktarılmaması, taşınmaması, yansıtılmaması gerekir (Özturanlı, 2007, ss. 20-21). Tabii ki, bir birey için bu konu, gerçekleştirilmesi hayli zor bir durumdur. Zira öncelikle o bireyin lâik-seküler bir anlayışı benimsemiş olması gerekir. Nitekim bireyin inansın veya inanmasın, bunu kendi ruh ve duygu dünyası dışındaki toplumsal cari aleme yansıtması çok önemli bir erdemdir. Bunu başarabilen Batılı toplumlar, ancak yurttaşlarına gerçekten toplumsal cinsiyet başta olmak üzere ahlaklı ve erdemli bir lâik-seküler eğitim-öğretim verebilen top-

lumlarıdır. Dolayısıyla, lâiklik ve sekülerlik birer siyaset teorisi olgusu niteliğinde olsa da, beslendikleri ana sosyo-psikolojik damarın erdem ve zihniyet; sosyo-ekonomik damarın ise, siyasal ve ekonomik yapı, kurumlar ve üretim ilişkileri gibi etmenler olduğu düşünülmektedir.

Bu yüzden, belki de Frank Zappa'nın; “Akıl bir paraşüt gibidir; açık olmadığı sürece çalışmaz [Mind is like a parachute; it does not work unless it is open].” (Ak, 2019, s. x) şeklindeki genel-geçer tespiti bağlamında, deyiş yerindeyse aklın göklerden yere inmesi ile hukuk denen olgunun da göklerden yere indiğini savlamak mümkündür. Böylece, hukuk kuralları ile ilgili kodların temellerinin devlet tarafından göklerden, yani farklı dinsel ve inanç formlarından alınması durumu sonlanmıştır. Bu durumu, hukukî lâikliğin nihayete ermesi olarak nitelemek mümkündür; zira bu sayede siyasal rejim ve devlet yönetimi ile ilgili ana sorunsal da çözümlenmiş olmuştur. Hukuksal dünya, siyasal dünya, törel dünya değişmiş ve böylece birey de, dinin ve dinsel duyguların aşırı-ruhani, gelenekçi-hurafeci ve radikal tutucu baskısından bu suretle kurtulmaya başlamıştır. Bütün toplumsal kurum, kuruluş ve örgütlenmeler, sanat ve bilimin pozitivist etkisiyle akıl, mantık ve irfanın egemenliğine bağlanmıştır (Özturanlı, 2007, s. 27). Bu durum, modern ulus-devletin ve onunla ilintili her hususun ana, temel ve değişmez karakteristiği; aslında bir noktada da vazgeçilmezdir. Nitekim günümüzde bu olgunun en iyi biçimde anlaşılmış olduğu toplumların, varsıllık, kalkınmışlık, refah ve bilim-teknoloji yönlerinden en üst seviyelerde olan çağdaş ve demokratik Batı ülkeleri olduğu görülmektedir (Hobsbawm, 1995, ss. 29, 30, 102).

Lâiklik kavramı, Türkiye’de ilkesel ve ontolojik olarak ilk kez 1924 Anayasası’nda 1937 yılında yapılan değişikliklerle yer almıştır. Ancak lâiklik kavramı, değiştirilmiş

1924 Anayasası'nın 2. maddesinde -ilke olarak- Cumhuriyet'in temel niteliklerinden birini teşkil ediyor görünse de, Anayasa'da ondan ilk ve bir kez bahsedilmiş; ancak, Anayasa'da lâikliğin herhangi bir tanımı yapılmamıştır. Yine 1937 tarihli değiştirilmiş 1924 Anayasası'nın 75. maddesinde yer bulduğu şekilde de, aynen Rus ve Fransız anayasalarındakine benzer şekilde, genel manada vicdan, inanç ve dinî özgürlükler ile ilintili garantiler verilmiştir. 1961 Anayasası'nda ise, 153. maddede erken Cumhuriyet'in başlarındaki kuruluş döneminde düzenlenip uygulamaya sokulmuş Devrim Kanunları'nın (Göde, 1987; Doğaner, 2007) üstün tutulacağı ve bu kanunların "Türkiye Cumhuriyeti'nin lâik niteliğini koruma amacını" güttüğü vurgulanarak, lâiklik olgusunun ve ilkesinin betimlemesine dolaylı yünden Devrim Kanunları'nın içeriği de ithal edilmiştir (Berkes, 1984d). Lâiklik ilkesi, 1982 Anayasası'nda da 1961'deki durum ile aynıdır, ifadeler değiştirilmemiş ve 1982'nin 174. maddesi 1961'in ilgili maddesi ile benzerlik ögeleri içermiştir.

Nitekim Devrim kanunlarının bir kısmı, ana manada cemiyet içerisinde özerk bir dinî yapılanma ve eğitimi sonlandırmayı; bu şekilde, dinî yapılanma ve eğitimi devletin control ve denetimine sokmayı gaye edinen kanuni düzenlemelerdir. Bu kapsamda, bilhassa; (1) 1924 tarihli Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu; (2) 1925 tarihli Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlğasına Dair Kanun; (3) 1934 tarihli Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun olmak üzere, bu konudaki üç temel kanunu vurgulamak önemlidir. Bu kapsamda, Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'na göre dinî eğitim ve öğretim, ancak devlet tarafından ve onun gözetim ve kontrolü altında icra edilebilir; yine din görevlilerini de, yalnızca devlet yetiştirir ve bu kişiler yalnızca devletin açtığı ilgili okullardan yetişebilir. Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin

Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlğasına Dair Kanun'a göre ise, cemiyet içinde dinsel bir cemaat meydana getirmek ve böylesi bir cemaate herhangi bir sıfat veya unvan ile önderlik/liderlik yapmak yasaklanmıştır (Yılmaz, t.y., s. 12).

Batı uygarlığının, yüzyıllarca süren kanlı din mücadelesi ve savaşları sonucunda, din olgusunun bir "vicdan işi" olduğunu gördüğünü, kutsal kitabın arzu edilen her anadile çevrilmesini sağladığını ve bu şekilde teokratik düşüncenin günlük dünyevî hayatı egemenlik ve kontrol altına almasını engellediğini yukarıda vurgulamıştık. Atatürk'ün çağdaşlaşma zihniyetinin bir eseri olan lâiklik olgusu vesilesiyle din ve inancın bir "vicdan işi" olduğunu keşfeden yeni Cumhuriyet'te, kutsal kitabın anlaşılması meselesi ise, Kur'an'ı Kerim'in ilk kez Atatürk döneminde, Atatürk'ün aydınlanmacı zihni tezahürünün bir sonucu olarak, 1920'lerin ortalarında Türkçe'ye tercüme ettirilmesi ile çözülmüştür. Bu tezahürde temel itki, Türk Ulusu'nun ibadetini kendi anadilinde yapabilmemesinin olanaklı kılınabilmesidir. Böylece Müslüman, ibadet ederken ne zikrettiğini anlayabilecektir. Zira Batı'da İncil'in her Avrupalı ulusun anadilinde yayımlanmasının çok zahmetli ve acımasız süreçlerle başarılabilirdiği düşünüldüğünde, İslâmîğin kutsal kitabının Türkçe'ye tercümesinin çağdaşlaşma yolunda ne denli önemli sosyal, siyasal, kültürel ve ilmî değer ve etkiler taşıdığı oldukça kaydadeğerdir. Nitekim Peygamberinin "Beşikten mezara kadar bilimi arayınız." (Başaran, 1989, s. 276) buyurduğu bir dinin kutsal kitabını kendi dilinde anlayıp değerlendirebilmek, aklın, kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulması yolunda o denli önemlidir ki, bunu çözümlenebilmek, Atatürk'ün konuya yaklaşımındaki zihniyet kodlarının ne denli çağdaş olduğunu kavrayabilmek ile mümkün olabilir. Bu bağlamda Öztürk'ün (2008, ss. 138-142) vurguladığı şekilde,

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 20. yüzyılın en büyük İslâm bilginlerinden biridir ve Kuran-ı Kerim'in Atatürk'ün emriyle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından hazırlanan Tefsiri, akademik ve ilmi tarafı bir yana bırakılacak olursa, aslında Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün bir eseridir. Ve de bu, çok önemli ve hayati bir eserdir. Zira Atatürk'ün varlığı, böylesi önemli bir tefsiri mümkün kılmıştır. Öztürk'e göre Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Türkçe olarak en yetkin Kur'an mealini yapmış olan bir bilgin; bir Kur'an ilimleri uzmanı, bir anlaşılması güç bir metni açıklayan, yorumlayan kimse, yani bir müfessirdir:

...Çöken Osmanlı İmparatorluğu'nun külleri arasında Allah'ın takdiri ile Elmalılı Hamdi Yazır kalabilmiştir. Atatürk getiriyor onu, Meclis kararıyla, 'Kur'an'ı Türk diline tercüme ve tefsir edeceksin' diyor. Tefsir'in ilk baskısının önsözünde bunlar var... Büyük Atatürk, devlet başkanı sıfatıyla, Elmalılı Tefsiri'ni yaptırmakla kalmamış, tarihe bir güzellik daha bırakmıştır. Bu tefsirin telif ve basım harcamalarını bizzat kendi parasıyla karşılamıştır... Atatürk, yobazı yakamızdan düşürecek elin, Kur'an'ın eli olduğunu biliyordu. Onun için, dini Kur'an ve Kur'an'ı din yapmak istedi. Hurafenin yerine koyduğu bu tansıl kaynağı, Türk insanının kendi dilinde okumasını istedi. Okumadık Öztürk, 2008, ss. 141-142).

4. Bilgi ve Değerler Boyutuyla Atatürk, Cumhuriyet, Çağdaşlaşma ve Devrim

Modern Türk çağdaşlaşmasının düşünsel ve aksiyoner mimarı gücü olarak Gazi Mustafa Kemal Atatürk, 20. yüzyıl dünya tarihine damgasını vurmuş önemli bir asker, devlet adamı ve devrimcidir (Ecevit, 1970). Bu bağlamda, Atatürk'ün en önemli yönünün devrimcilik olduğu vurgulanmalıdır. Keza devrimcilik olgusu, ilerlemeye, modern çağı yakalamaya ve

değişim-dönüşüme açıklık zihniyettir.⁹ Bu yüzden de, Atatürk'ün düşününde kavranması gereken unsurların başında “zihniyet” olgusunun geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer deyişle Atatürk'ün, genelde düşününün bütünü, özelde ise bu bütünün temel bir niteliği olan çağdaşlaşma kavramı bir zihniyet, anlayış ve kavrayış meselesidir. Zira, Atatürk'ün 1929 yılında sarfettiği; “Beni görmek demek, mutlaka yüzümü görmek değildir. Benim fikirlerimi, benim duygularımı anlıyorsanız ve hissediyorsanız, bu kâfidir.” veciz ifadesi (Işık, 2010, s. 121), onun düşününün, tüm Türk millet için çağdaş bir zihniyet kazanma ve bunu devamlılıkla geliştirme meselesi olduğunun en büyük kanıtıdır. Zaten bu zihniyet, ulusunu çağdaş medeniyetler seviyesine çıkarmak üzere kodlanmış aydınlanmacı, modernleşmeci ve gelişmeye açık, ilerici bir anlayışın tezahürü olarak, ulusu muasır medeniyetler seviyesine çıkarabilecek olan da akılcı yapıdır.¹⁰

Bu bağlamda, modern Cumhuriyet'in yeni kurum ve değerleri yaratma yolunda ortaya çıkardığı en önemli değişiklik, saltanat ve hilâfetin kaldırılarak, yerlerine demokratik, çağdaş ekonomik-politik değer ve kurumları ikame etmesidir (Eriş, 2012). Nitekim “cumhuriyet” olarak bilinen siyaset teorisi kavramı, aslında iki tabirden oluşan birleşik-bütünleşik bir kavramdır. Buna göre Arapça'dan Türkçe'ye geçen ‘cumhuriyet’, İngilizce ‘republic’ tabiri ile Latince'deki ‘res publica’ (halka ait, kamuya ait) tabirlerinden gelmektedir. Bu kapsamda cumhuriyet tabiri, ‘cumhur’a, yani halka, kamuya ait bir yönetimi betimler. Nitekim sırasıyla Krallık, Cumhuriyet ve İmparatorluk olmak üzere esasen üç ana döneme ayrılacak Roma İmparatorluğu'nun Cumhuriyet dönemi

9 Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. (Avcıoğlu, 1971; Altay, 1991)

10 Atatürk'ün modernleşmeye ilişkin zihni tezahürlerine eleştirel bir bakış olarak bkz. (Köker, 2001; 2008; 2020)

de Roma tarihinde “Republic” olarak bilinir ve bu dönemde, bugün de kullanılan konsey (council), komite (committee), konsül (consul) gibi müzakere/münazara platformları sıklıkla oluşturulmuş ve kullanılmıştır. Yani bunlar bize Roma’nın hediyesidir. Bu bağlamda şu hususu vurgulamak mümkündür: Bütün kamusal, siyasal ve devlete ait olan olgu, konum ve nesnelere mevzu bahis olduğunda, bunların esas sahibi halk, yani cumhur veya diğer deyişle kamudur; dolayısıyla kamusal herhangi bir konuda cumhurun, yani halkın özgür iradesi temel belirleyici unsurdur. Zaten cumhuriyet siyasal rejimi ve onun uygulama sistematiği, tarzı olan demokrasilerde yurttaş katılımı da bunu betimler. Siyasal rejimin ismi cumhuriyet olsa da, demokrasinin varlığı oranında cumhurun yönetime katılımı oranı belirleyici, yeni halkın halk tarafından halk için yönetiminde halkın özgür iradesinin belirleyiciliği etkin olur. Nitekim söz konusu olan bu irade, cumhurun yani özgür ve erdemli yurttaşların ortak bir iradesidir ve kesinlikle her şekilde ve boyutta yalnızca onu yansıtır. Bundan ötürü de, örneğin Fransız filozof Montesquieu için; “Cumhuriyet, erdemdir.” (Tannenbaum & Schultz, 2011) Nitekim genç Cumhuriyet’in ilk anayasası olan 1921 Anayasası, halkın kendi kaderine eylemleri bir şekilde sahip çıkması gibi temel bir ilkedен yola çıkmıştır. Türkiye’deki Cumhuriyet yönetimi bu durumıyla, 23 Nisan 1920’de Meclis’in açılmasıyla birlikte aslında eylemleri şekilde kurulmuş bir cumhuriyettir. Nitekim 29 Ekim 1923 tarihinde de bu siyasal rejim ve yönetimin adı hukuki olarak açıklanmıştır. Buna bağlı olarak, Cumhurbaşkanı olarak da dönemin TBMM Başkanı seçilmiştir (Selçuk, 2010, ss. 2-3).

Millî Kurtuluş Savaşı’nın, Batılı işgalci askeri güçleri ülkeden uzaklaştırması yanında, yol açtığı bir diğer önemli katkı da, Batı’nın yeni kurumlarını eski düzenin yerine ikame edilmesine olanak sağlaması

olmuştur. Zira, 1923-1938 arası dönemde seküler, diğer deyişle çağdaşlaşma adımı ve atılımlarının gerçekleştirilebilir ve uygulanabilir olması, ancak öncesi 1919-1923 döneminin başarıya ulaşmasının sağladığı ortam ve şartlarla mümkün kılınabilmiştir. İlk bakışta paradoks gibi gözükebilecek bu durum, belki de Cumhuriyet’in en önemli özelliğidir. Keza ana hatlarıyla milliyetçi, dinî ve halkçı etmenlerden oluşan Millî Kurtuluş Savaşı dönemi siyasal ideolojisi, erken Cumhuriyet dönemini doğrudan etkilemiş ve siyasal hegemonyası altına almıştır. Nitekim İmparatorluğun son yüzyılında 1850’lerden başlayıp gelişen Jön Türkler, Yeni Osmanlılar, II. Meşrutiyet (Hürriyet Devrimi) ile İttihat ve Terakki ve Cemiyeti ile Fırkası hareketlerinin düşünsel yapı ve izleklerini takip eden pozitifizm süreci,¹¹ sonunda 1923 yılı ile beraber “Atatürk Devrimleri” şeklinde modern ve çağdaş yeni Türk devletine devrolmuştur (Mala, 2011, s. 199).¹²

Bu nedenle, Osmanlı’nın son iki yüzyılında dağınık, karışık ve düzensizce gelişen modernleşme çabalarının gerçek ve nihai katalizörünün, Atatürk’ün seküler, akılcı ve lâik çağdaşlaşma zihniyeti olduğu rahatlıkla savlanabilir. Nitekim Osmanlı-Türk modernleşmesinin son 200 yıllık tarihinin geldiği noktada, modernleşme ya da Batılılaşma, çağdaş görülen Batılı güçlere karşı yürütülen askerî savaştan sonra, onların kurum ve değerleriyle en üst seviyede gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.¹³ Bunun da toplumsal inşası, Cumhuriyet’i kuran asker-sivil elitin benimsediği ve uygulamaya soktuğu yeni sosyo-politik zihniyetin halka aktarılması yoluyla başarılmak istenmiştir. Anti-emperyalizm, Batılılaşma ve Altı Ok adları altında üç farklı ve birbirlerinden ayrılmış gibi gözükken bu

11 Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. (Lewis, 1970; Akşin, 1980, Kansu, 1995; Ahmad, 1996)

12 Ayrıca bkz. (Özer, 2000)

13 Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. (Akdağ, 1974; Mutluay, 1965)

ideolojik yaklaşım, geleneksel, toprağa dayalı ve din erkine dayanan (teokratik) bir imparatorlukta, adeta yeni bir Anadolu Rönesansı yaratmak istercesine, Batı'daki Aydınlanma ile endüstri devrimine dayanan çağdaş bir ulus-devlete değişim ve dönüşümü simgelemiştir (Kongar, 1998, s. 3). Bu geçişi ise, Atatürk'ün pozitivist ruhunu daha 1924 yılında ortaya koyan; "Dünyada her şey için, maddiyat için, maneviyat için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki mürşit ilimdir, irfandır. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaffettir, delâlettir. Yalnız, ilmin ve fennin yaşadığımız her dakikadaki safhalarının tekâmülünü idrak etmek ve terakkiyatını zamanla takip eylemek şarttır..." (Atatürk, 1946, s. 21; Maarif Vekâleti, 1939, s. 19) veziz ifadesi ile özetlemek mümkündür.¹⁴

Ancak, bir devrim sürekli olarak yaşatılmazsa, yeni atılımlarla güç kazanmazsa, ileriye doğru, daha iyiye, daha mükemmelle yürümezse, muhakkak ilk zamanlardaki ivmesini yitirip gerilemeye ve bu yüzden de, devrim vasfını yitirmeye başlayacaktır (Kaynar & Ak, 2017, s. 258); diğer deyişle, "Tamamıyla bitmemiş bir şey henüz var sayılmaz. Tamamlanmamış bir şey, başlanmamıştan daha geridedir." (Valery, 1992, s. 33) Başladığı noktadan daha da gerilere düşmeye başladığında ise, o devrim baltalanmış, yıpratılmaya ve unutturulmaya başlanmış durumuna gelir (Akbal, 1981, s. 19). Atatürk'ün çağdaşlaşmasının bugün geldiği durum ve hatta Atatürk'ün günümüzdeki durumu belki de böyle bir şeydir (Mert, 2010, s. 72). Diğer deyişle, ivmesi dondurularak, toplumsal ilerlemeci sürekliliği yarım bıraktırılmış bir çağdaşlaşma devriminin, günümüzdeki gerçek-ötesi görüntüsündeki silikleşmiş süreci... Bu anlamda, Türkiye'de 10 Kasım 1938 günü saat 09:05'de toplumsal reformların aydınlanmacı-devrimci ilerlemesi duraksamaya uğramış; toplumsal, siyasal, ekonomik ve

kültürel alanlardaki çağdaşlaşma ivmesinde gerileme başlamış ve adeta Tanzimat'ın Batı Peykçiliği tekrar hortlatılmıştır (Berkes, 2007, s. 22).

Devamlılığını sağlayacak zihniyet, kavrayış ve ruhu yitirmiş bir devrim, çözülmeye, bozulmaya ve zamanla özünü yitirmeye mahkûmdur. Devrimcilik ilkesini Atatürk, özellikle bu konuya dikkat çekmek amacıyla temel ilerlemeci-aydınlanmacı çağdaşlaşma ilkesi olarak dikte etmiştir; zira Atatürk'ün devrimci ruhu, içinde sürekli gelişme içeren bir çağdaş zihniyet barındırır. Bu yüzden de Atatürk, düşününün temel niteliklerinden olan çağdaşlaşma kavramı ile, genç kuşaklara, aslında yapılanları değil, yapılacakları, yapılması gerekenlerin zihniyetini hatırlatmak istemiştir. Zira genç kuşaklar ileri, sürekli olarak ileri, korkusuzca ileri yürümelidir, attığı adımların yalnız onların adımları olmadığını bilmelidir. Böylece, cemiyetteki tüm aydın kesimin, bütün iyi niyetli ve istekli sosyal tabakaların, bütün büyük ruhlu, erdemli ve korkusuz halkın genç kuşaklar ile beraber olduğunu, yürüdüğünü ve geldiğini bilecektir; genç kuşaklar bunun gücü, dayanıklılığı ve kararlılığı ile daima ve de daima ileri yürüyecektir, yürümelidir (Akbal, 1981, ss. 20-21). Zira bu ilerlemeci-aydınlanmacı çağdaş yürüyüşten biraz dönüş veya duraksama, Ortaçağ'ın karanlığı, yobazlığı, gericiliği, gelenekçi-hurafeci her türlü dinsel inanış ve inancın akli, zamanı ve ruhu yok eden çağdaş, ama o zararlı ve virüsçül yapısıdır.

Dolayısıyla, Cumhuriyet'in 10. Yılı kutlamaları vesilesiyle 1933 yılının 29 Ekim gününde yaptığı kutlama açılış konuşmasında Gazi Mustafa Kemal Atatürk (1952, s. 197), genç ve çağdaş Cumhuriyet'in tüm akılcı bireylerine öncelikle, kendinden sonrakilerin, onların aşmak zorunda olduğu çetin ve köklü güçlükler önünde, belki amaçlara tamamen eremediklerini, ancak asla ödün vermediklerini, bilakis her daim

akıl ve bilimi rehber edindiklerini onaylayacaklarına inandığını vurgulamakta; ayrıca zamanın hızla döndüğünü, ulusların, toplum ve bireylerin mutluluk ve mutsuzluk anlayışlarının dahi hızla değiştiğini, böylesi bir dünyada, asla değişmeyecek hükümler geldiğini iddia etmenin, aklın ve bilimin gelişimini inkâr etmek olacağını; kendisinin, Türk Ulusu için yapmak istediklerinin ve başarmaya çalıştıklarının açıkça ortada olduğunu; kendinden sonra, onu benimsemek isteyenlerin, bu temel eksen üzerinde akıl ve bilimin rehberliğini kabul etmeleri halinde, onun manevî mirasçıları olacağına dikkat çekmektedir. Türk Ulusu'na seslenerek, bilim ve akılcılığı ne denli köklü biçimde şiar edindiğini açıkça vurgulayan Atatürk'ün çağdaşlaşma meselesinde, neredeyse yüz yıl geçmesine rağmen, varlığını bugün bile tüm gücüyle hissettiren felsefi bir temel ve zihniyetin mevcudiyeti yadsınamaz. Bu da; bilimseliktir, pozitivizmdir, usçuluktur, düşünceyi her tür bağnazlıktan arındırmak ve bu şekilde, çağdaş-demokratik olmayı, diğer deyişle çoğulcu, eşitlikçi ve özgürlükçü olmayı öncelleyen lâik-seküler yaşam algısına dayalı kalmadır.

Ayrıca, Atatürk'ün çağdaşlaşma zihniyetinin, siyasal ideolojiler platformunda "Kemâlizm" gibi yeni bir ideolojinin felsefesi olmadığını da vurgulamak önemlidir. Zira siyasal ideolojiler de, aynen dinler gibi dogmadır, değişmez kurallar manzumesidir (Mardin, 1976). Bu nedenle, Atatürk'ün düşünüyü, aynı zamanda bir doktrin ya da öğreti de olmadığı gibi, statik bir yapıyı, durağanlığı öngören bir "izm", diğer deyişle siyasal bir ideoloji de değildir. Bilâkis Atatürk'ün çağdaşlaşma meselesi, ideoloji ve doktrin olmaktan çok uzak bir noktada, çağımızı yaratan felsefi geçmiş ve örgülerden zihni bir özümlemedir; bir düşünce sistematığıdır. Zira O, bilim felsefesi, bilim tarihi yapmıyordu. Yalnızca var olan içeriği ve boyutları ile 'bilim' gerçeğine ve onun olgusal varlığına inanıyordu.

Bütün toplumsal, siyasal, ekonomik eylemi, işte bu çağdaş bilimin verileri içinde, zorunlulukları içinde, diğer deyişle özgür ve lâik bir çerçeve içinde, 'us'a, nesnele, bilgiye dayanarak yapmak zihniyetine dayanıyordu (Savcı, 1981, ss. 170-171). Bu yüzden de, Atatürk'ün çağdaşlaşma zihniyeti kısacası evrenseldir. Bu manada, Bozdağ'ın (2008) vurguladığı şekilde:

Atatürk düşüncesi, doktrin olsa ne olur, istem olsa ne olur?... Hayatın içinden çıkarılmış, kendi yapısında çelişkili olmayan ve üstelik uygulanmış ve kendisinden beklenen sonuçları vermiş bir düşünce, sistem veya doktrin olmasının önemi nedir?... Biz, Atatürk'ün sistemlere inmadığını ve sistem peşinde koşmadığını bildiğimiz gibi, sistemlerin, değişmedikçe yaşayamadığını da biliyoruz (s. 146).

Keza Atatürk, sistemlerin yaşamı donduracağına ve dogmatik sistemlerin başlarda bir uygarlığa beşiklik ediyor gibi görünse de, zaman içerisinde ve de en sonunda insanlığın mezarı olacağına dikkat çekmiştir (Bozdağ, 2008, s. 146). Burdan da görmekteyiz ki, Gazi Mustafa Kemal Atatürk, aslında ne Kemalizm gibi bir ideolojiyi, ne de Atatürkçü düşünce sistematığı gibi bir sistemi kesinlikle amaçlamamıştır. Keza Atatürk bu ikisinin de bir şekilde insanlık ve toplumlar tarafından dogmatlaştırılacağına, durgunlaştırılacağına ve hatta totemleştirilmiş fikir akımlarına dönüştürüleceğine inanmıştır. Bu nedenle, aslında Atatürk'ün ilke ve devrimleri, öncelikle ruh ve akılda çağı yakalamaktır. Sonrasında, bu ruh ile aklın, din ve ideolojiler gibi dogmatik ruhani ve dünyevi olgulardan azade edilmesidir. Nihayetinde ise, bunların; inanç, düşünce ve ifadenin tam özgürlüğünde yeşermiş ve çağın gerektirdiği erdemli, moral ve dürüst açık fikir akımlarınca desteklenerek gelişebilmesi, değişebilmesi ve dönüşebilmesidir; tüm bireylerin ve toplumların iyiliği ve daha iyiliği için...

Bu bağlamda, erken Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün çağdaşlaşma zihniyetini benimseyenlerin "eski rejim", diğer adıyla "ancient regime" destekçileri karşısında; (1) Devletin lâikleştirilmesi; (2) Toplumun sekülerleştirilmesi (dünyasallaşması) ve; (3) Dinî alanın gözetimi ve denetimi, şeklindeki üç mekanizmayla kontrolü sağladıkları görülmektedir (Tanör, 2006, s. 63). Dolayısıyla, Esen'e (1971, ss. 101-102) göre, yeni Türkiye Cumhuriyeti için "lâiklik" olgusunun sosyo-politik önem ve gerekliliğini vurgulamak çok önemlidir. Zira Osmanlı döneminde, toplumun bağımsızlığına kavuşmasında ve onun ulusal özellik kazanmasında engel teşkil eden ve mutlaka yok edilmesi gereken iki ana faktör mevcut idi. Bunların ilki, o dönemde halkı yönetenlerin totaliterliği; ikincisi ise Müslüman halk kitlelerinin ilerici olmayışı idi. Nitekim totaliterliğin (diğer deyişle despotizmin) ana isnatı ve hukuki temeli saltanat denen çatı-sistemdi. Yine din olgusunun toplumsal ve siyasal yaşamın her veçhesi üzerinde tam bir cemaatsel tahakküm kurma ve etkin olma heves ve hedefi de, Müslüman halk kitlelerinin ilerici olabilmeleri önündeki en büyük engeli teşkil etmekteydi. Bu bağlamda, bunlarla doğrudan ilintili olmak üzere, din olgusuna bu egemenlik ihtiras ve amacında yön gösteren ve rehberlik eden bir diğer çatı sistematik etmen ise, aynı zamanda dönemin tüm dinsel kurum ve kuruluşlarının da temsilciliğine soyunmuş olan "hilafet" olgusu idi. Buna göre, gerek dinî, gerek sosyo-politik totalitaryanizme olanak tanımayacak aydınlanmacı-ilerici bir cemiyet yaratabilmek amacıyla, saltanat ve hilafet ortadan kaldırılmalı idi. Dinî gericilik ile totaliteryanizmin bir daha asla ortaya çıkmasını olanaksızlaştırabilmek için de, yeni Türk devletinin temel ilkelerinde cumhuriyet rejimi siyasal olarak, lâiklik de sosyo-politik olarak yer almalı idi.

Nitekim Sarıca (1983, s. 199), bu meyanda olmak üzere, Atatürk'ün çağdaşlaşmacı

düşününün temelinde bilimci olmanın ve olgucu (diğer deyişle pozitivist) anlayış ve görüşün olduğuna dikkat çekmektedir. Sarıca'ya göre; ulusal devleti oluşturma, millî bağımsızlığı sağlama, çağdaşlaşma ve demokratikleşme gibi temel olgulara değer veren ve onlara ruh, can katan bu düşünce sistematığının temel anahtar kavramı, ilk nihai basamağı olan lâikliktir. Zira lâiklik olgusuna göre, devlet ile din kurumları arasında bir amaç ve görev ayrışması mevcuttur. Nitekim devlet kurumu, toplumun dünyevi ihtiyaçlarını karşılamayı ve onlara hizmet etmeyi amaçlarken, din olgusu ise, toplumdaki yurttaşların ruhani ve manevi ihtiyaçlarını karşılamaya destek olmayı hedefler. Bu nedenle, olgucu Atatürk ilkeleri arasında anahtar ilkesel kavram lâikliktir; keza Atatürk milliyetçiliğinin gerçekleşip anlam kazanmasında da lâikliğin temel yeri yadsınamaz. Lâikliğin gerçekleştirilmesi ile ulusal devletin kurulabilmesi birbirini doğrudan etkileyen ve tamamlayan etmenlerdir. Bu da, hem ulus, hem de çağdaş bir ulus olabilmek için ümmet anlayışından çıkmayı, diğer deyişle seküler sosyo-politik zihniyetin ana nirengi noktası ve gereği olarak lâikliği benimsemeyi gerektirir.

Dolayısıyla, bu noktada daha açıklayıcı olması hasebiyle, Erdoğan'ın (2000, s. 330) vurguladığı şekilde, Türkiye'de devlet mekanizması, erken Cumhuriyet döneminde çağdaşlaşma zihniyetinin kısa zamanda yakanabilmesini temin için, radikal olarak ve siyasal karar vericilerin egemenliğinde yürütülen bir lâikleşme model ve sistematığını benimseyip takip etmiştir. Bu bağlamda, dönemin yöneticileri tarafından 1920'ler ile 1930'larda, radikal nitelikli özgün bir sırayla gerçekleştirilen radikal reformlar serisi ile -Erdoğan'ın ideolojik söylemiyle- Kemalist devlet mekanizması İslâm dinini ve onun mekanizmalarını Türk toplumsal yaşamının sosyo-politik kurumsal temeli olmaktan çıkarmıştır. Bu şekilde lâiklik ilkesi, radikal bir biçimde

erken Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün kurduğu yeni devletin temel anahtar ilkerlerinden birine dönüşmüştür. Bu vesileyle, din ile onun mekanizmalarının toplum içerisinde kendisini dışa vurabilmesi olanaklılığı, sıkı bir şekilde devlet denetim ve gözetimi altına alınmış olmuştur.

5. Atatürk'ün Düşününde Çağdaşlaşma (Sekülerleşme) ve Lâiklik Olgularının Mukayeseli Tahlili

Çağdaşlaşma olgusu, Atatürk'ün düşününde toplumun çağdaşlaşması, yaşamda çağa ayak uydurmasıdır. Lâiklik ve çağdaşlaşma, bu durumda toplumsal sekülerleşme, diğer deyişle hurafelerden kurtulmuş akıl, vicdan ve düşüncenin betimi olmaktadır. Zira bu şekilde çağdaş toplumun ve aklın idamesi için çağdaş-seküler bir anlayış ancak bu şekilde toplumun 'gerçekçi' lâikleşmesi ile doğrudan bağlantılı bir olgudur. Aksi durumda benimsenecek bir seküler-lâiklik anlayışının diğer dogmalara benzer şekilde radikal, tutucu ve gerici olmaktan öteye gidemeyeceği ve hatta sözde kalacağı açıktır.

Şöyle bir benzetim yaparak, aslında lâiklik ve çağdaşlaşma (sekülerleşme) ile her çağda değişim, dönüşüm ve gelişmeye açık olan Atatürk düşünününün oluşturduğu "evrensel üçlü" nün kendi aralarındaki ilişkisel bağlantıyı daha açık ortaya koymak mümkündür. Bir ev düşünelim ve bu evin temelini "Atatürk düşünüsü" nün, çatısını ise "lâiklik" kavramının oluşturduğunu kabul edelim. Doğal olarak çatıyı temel üzerinde tutmak için arada bazı sütunlar bulunmalıdır. Bu kapsamda, bahse konu sütunlardan ilkinin çağdaşlaşma (sekülerleşme), diğerlerinin ise hümanizma, akılcı düşünce, devrimcilik, bilimsellik, millî egemenlik, ülke bütünlüğü, demokrasi, özgürlük ve bağımsızlık olduğunu tasvir etmek mümkündür. Dolayısıyla, Atatürk düşünününün temeli üzerinde yükselen bir kavram olan çağdaşlaşma (sekülerleşme)

olgusu, aslında üst çatı olgu lâikliğin bir alt sütunu olarak değerlendirilebilir; zira çağdaşlık kavramı daha çok doğrudan sekülerleşme olgusu ile örtüşmektedir. Bu konum, sekülerleşme (çağdaşlaşma) olgusunun lâikliğin en önemli sütunlarından biri olduğunu gösterir. Keza sekülerleşme olgusu, lâikliğin bir alt etmeni olarak, hem toplumun ve onun aklının ürettiği tüm düşüncenin bilimin yolundan ayrılmayarak hem de üst çatı kavram olan lâiklikten güç alıp onunla beraber davranarak, soyut ve dinsel olan ile somut ve bilimsel olanın birbirlerine karıştırılmaması gerektiği durumu vurgular. Dolayısıyla, sekülerleşme (çağdaşlaşma) ile birlikte lâiklik kavramı, çağdaş toplumsal yapı için en üst çatı kavram olarak, siyasetten ekonomiye, finanstan maliyeye, kamu yönetiminden askeriyeye, cinsiyetten din-inanca, kimlikten ırka, kısacası toplumu ilgilendiren her konuda ve alanda akla, mantığa ve vicdana uygunluğu temsil eder. Bu bağlamda, çok partili siyasal yaşam, katılımcılık, hukukun üstünlüğü, güçler ayrılığı, özgür basın, muhalefetin varlığı, serbest ve adil siyasal seçimler ve benzeri¹⁵ bilinen klasik ve alanyazında yer alan ilke ve gereksinimleri içeren "demokrasi" kavramının, gerçekte lâik-seküler devlet ve yönetim fikri ve anlayışı ile doğrudan ilintili olduğunu, lâik-seküler toplumsal zihniyetin aslında demokrasinin kitabi ilkelerinden öte, iyi bir toplum için -tarafımızdan demokrasi bağlamında en öncelikli isterler olarak vurgulanan- iyi niyet, hoşgörü, empati, sevgi ve saygı gibi temel ilkeleri toplumsal yaşamın her vechesine yerleştirdiğini ve böylece, filozofların binlerce yıldır peşinde olduğu "iyi toplum" u sağladığını savlamak mümkündür. Zira günümüz modern toplumunda demokrasinin ister alanyazında bilinen, isterse yukarıda tarafımızdan vurgulanan ilkelerinden uzaklaşmanın, aynı zamanda bilimsel ve dünyevi akıldan

15 Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. (Anayurt, 2020, ss. 64-66; Akarçay & Ak, 2017a; 2017b; 2018a; 2018b; 2018c)

uzaklaşmaya ve siyasetten ekonomiye, ordudan bilim ve teknolojiye, psiko-sosyal-den demografiye tüm millî güç unsurları üzerinde negative etkilere sahip olacağını söylemek de mümkündür.

Ayrıca, göz ardı edilmemelidir ki, lâik-seküler anlayışın temeli olan çağdaşlık kavramının bir başka yüzü de, Batılılaşma ile bakılmaktadır. Zira çağdaşlaşma ve Batılılaşma olguları, bugün dahi Türkiye’de canlılığını koruyan, çeşitli tartışma ve eleştirilere yol açan konulardır. Zira bunda temel itkiler olarak, bir yandan Osmanlı İmparatorluğu’nda gerilemenin aşikar biçim kazandığı 18. yy.dan başlayarak benimlenen Batı orijinli ve referanslı reformlar, öte yandan, bunlara Batı medeniyetine ait bir takım sosyal-kültürel özelliklerin de taklit edilerek benimsenmesi gösterilmektedir. “Osmanlı dönemi çağdaşlaşma girişimleri” olarak tanımlanabilecek ve 18. yy.da bu niteliklerle başlayan ve 19. yüzyıl ile iyice ivme kazanan Osmanlı-Türk modernleşmesi, 1923 sonrası değişim-dönüşüm sürecini daha radikal reform ve devrimlerle sürdürmüştür.

Buraya kadarki bilimsel tartışmadan elde edilen önemli bir tespit şu şekildedir. Atatürk için lâiklik, kavramsal anlamda bir toplumun siyasal, sosyal, ekonomik, hukukî, kültürel, askerî, dinî, kısaca her alanda çağdaş gelişimi için gerekli temel “çatı” kavramdır. Zira Atatürk düşününde lâikliğin, çağdaş toplumsal gelişim açısından önemi olduğu kadar, siyasal rejim ve devlet yönetimi açısından da ayrı bir veçhe ve önemi bulunmaktadır. Dolayısıyla, aslında çağdaşlaşma-lâiklik-sekülerlik üçlüsü, ilk bakışta iç içe geçmiş ve karmaşık bir kombinasyon olarak görünmekle birlikte, bunlar Atatürk düşününü bağlamında ayrı ayrı analiz edildiğinde, Atatürk’ün çağdaşlaşma zihniyetinde lâikliğin, günümüzde çoğu zihinde yer ettiği şekilde, yalnızca din-devlet ilişkilerinin ayırımı meselesi olmayıp; bilâkis, ulusçuluk, ulusalcılık, barış,

ekonomik gelişme/gelişmişlik, demokrasi, düşünce, söz ve inanç-vicdan özgürlüğü, çağdaşlık, (siyasal) bağımsızlık, millî devlet, demokratik devlet gibi çok daha derin ve kapsamlı bir olgular dünyasının temel aktörü olduğu dikkat çekmektedir. Lâiklik olgusu, Atatürk’ün çağdaşlaşma anlayışının öngördüğü toplumsal çağdaş gelişimi ve değişim için, işte tam da bu nedenle çok çeşitli, ancak birbiriyle doğrudan bağlantılı değişik olgular bağlamında kavramsal bir “çatı” zihniyet görevi üstlenmektedir.

Dolayısıyla, Atatürk düşününde neden lâikliğin kabul edildiğine ve çağdaşlaşma (sekülerlik) teriminden ise ne anlaşıldığına dair değerlendirmemiz şu şekildedir. Atatürk düşününün lâiklik anlayışına göre, bir devlet ve onun toplumu çağdaş teknolojiye, araç-gereçlere sahip olabilir; ancak, lâik bir sosyal ve siyasal zihniyete sahip olmayabilir. Bu konuya günümüzden Malezya devleti ve toplumu örneği verilebilir. Malezya, çağdaş bir İslâm ülkesidir; ancak, devlet rejiminde ve toplumunda çağdaş Batı lâikliğini benimsemiş bir ülke değildir. Bu anlamda lâiklik, çağdaşlığı kapsayan daha genel ve çatı bir kavram olarak, daha fazla sosyolojik (özellikle de din sosyolojisi) ve daha az da “politik” bir içerik taşımaktadır. Bu nedenle, Atatürk düşününü, Osmanlı-Türk toplumsal yaşamının gelişiminde teknoloji, iktisat, siyaset, eğitim, kültür gibi toplumsal alanlarda değişen ve gelişen olay ve süreçleri çağdaşlaşma kavramıyla karşılamaktadır. Bundan ötürü de, Atatürk’ün zihniyetinde toplumsal gelişme ve ilerleme bakımından çağdaşlaşma (sekülerlik) kavramı daha işlevsel görünmektedir:

Asıl sorunun, “toplum yaşamının hangi yanları üzerinde gelenek gereklerinin yerine zamanın gerekleri insan davranışlarına yol gösterecektir” davası olduğu burada daha iyi görülür... [Zira] çağdaşlaşma ile dinselleşme birbirleriyle aşağı yukarı çağdaştırlar. Dinselleşme, çağdaşlaşmaya karşı, kaplumbağanın kabuğuna çekilmesi gibi

bir korunma çabasıdır... her çağdaşlaşma döneminin arkasından bir dinselleşme humması başlar (Berkes, 1973, ss. 17-18).

Davison (2002, Akt. Özdemir, 2009, s. 76) ise, genel olarak Batı modernizmini ve özelde ise bir vaka olarak Türkiye modernleşmesini bir sorunsal olarak ele alıp tartışmakta; modern tarihi yeniden anlamlandırabilmek amacıyla, hermenötik (yorumsamacı) bir metodolojiyle, önce gelenekselleşmiş modernlik algılarını inceleyerek eleştirmekte ve alternatif modernleşme girişimlerini yorumlamanın siyaset bilimindeki gerekliliğini öne sürmektedir. Ardından, Türkiye'nin toplum kuramcısı olarak kabul ettiği Ziya Gökalp üzerinden Türk modernleşmesini sekülerlik ile lâikliğin arasına büyük bir ayırım koyarak değerlendirmekte ve bu iki kavramı birbirinden hayli ayırarak ele almakta; ancak, alternatif bir model olarak Türk tipi lâikliği övmektedir.

Nitekim Davison, bilimsel gelişmeler sayesinde cesaret kazanıp küstahlaşmış ve bundan ötürü de tarihi "geri toplumlardan ileri toplumlara göre bir evrilme" olarak okuyarak, bir yandan bütün toplumsal olgu ve araçları bu düzlemde yorumlayan modernlik algılarına yadırgayıcı ve mesafeli bir bakışla yaklaşırken, öte yandan bu algıların da tarihsel özgüllüğün bir ürünü olduğunu ve artık geride kaldıklarını öne sürmektedir. Davison, modern öncesi dönem toplumlarının tipik toplumsal olgularından dinin ve dinle kültürleşmiş geleniğin, 18. yy.da maruz kaldığı olumsuz ve ağır ithamlara karşın, 20. yy.ın ikinci yarısında halk kitleleri arasında gördüğü saygıya bağlı olarak yeniden konumlandırılmasını gerektiğini belirtir ve özel olarak Türk modernleşmesinde İslâm'ın bir din ve kültür olarak etkinliğinin ortadan kaldırılmamasını bir hareket noktası olarak kabullenir. Dinin siyasî ve sosyal yaşamdaki etkisinin ve bilinç oluşturma yeti ve tarzının bütün öngörülleri haksız çıkarıldığını savlayarak, din ile siyasî ve sosyal

yaşam arasındaki ilişkileri sıfırlayan bir sekülerizm yerine Türkiye'de olduğu gibi, Emile Durkheim'in dinin toplumsal işlevi görüşünü göz önünde bulundurarak, lâikliğin tercih edilmesi gerektiğini vurgular. Davison, İslâm'ın ilahiyatını yok sayarak toplumsal anlamını öne çıkararak Ziya Gökalp'i över ve Atatürk Devrimleri'ni daha bilinçli bir düzeyde anlamlandırma çabası sergiler; zira Davison'a göre Atatürk, hiçbir zaman Türkiye'deki mevcut dinî pratikleri ve yerleşmiş geleneksel kabulleri yok saymamıştır. Zira Davison'a göre modernlik, geleneksel olana ve dine, bunlar sırf eski dönemlere özgü oldukları için karşı çıkmamalı ve insanî gereksinimlerle bunlar arasındaki ilişkileri yeniden yorumlamalıdır. Bu bakımdan, sekülerizmde olduğu gibi siyaset ve toplumsallığın dinden tamamen kopmuş olması anlamsız ve yararsızdır. Bunun aksine, lâiklik olarak tasvir edilebilecek nitelikte Türkiye'nin lâik pratiklerinde olduğu gibi hermenötik bir sekülerizm geliştirilmeli ve burada alternatif modernleşmelere yer verilebilecek şekilde, siyaset ve toplumsallık, dini bünyesine alan ve anlam bakımından dönüştürebilen sosyal aygıtlar olmalıdırlar.¹⁶

Bu noktada, Atatürk düşüncesinin lâikliğe bir üst çatı anlamı ve görevi verdiğini, sekülerleşme ve çağdaşlaşmayı bunun altında ana alt kümeler olarak ele aldığını hatırlamak yerinde olacaktır. Nitekim Cumhuriyet'i kuranların, toplumsal gelişme, din-devlet ilişkisi ve çağdaşlaşmayı "lâiklik" terimiyle tanımlamalarının nedeni, belki de bu olsa gerektir. Bu yüzden de lâikleşme, yalnızca din-devlet işlerinin ayrılması değil, aynı zamanda toplumun her alanında din yargılarının ve kutsallaştırılmış geleneklerin boyunduruğundan kurtarılması eylemidir. Diğer bir deyişle lâiklik, çağdaş (seküler), modern, Batı normlarında demokratik, ekonomik olarak gelişmiş, temel insan hak ve özgürlüklerine saygılı,

¹⁶ Bu konuda daha detaylı bilgi ve karşılaştırma için bkz. (Mert, 2001)

barışçı, ilerlemeci, devrimci ve aydınlanmış bir toplumun ve siyasal yapısının inşasıdır:

Türkiye'deki "çağdaşlaşma" (lâiklik), Batı dünyasında olandan farklı olarak, yalnız dünya ve din güçleri arasında, şu ya da bu biçimde ayırmalar yapılması sorunu değildir. Ondan çok daha kapsamlı, yalnız din ve devlet güçlerinin eylemlerini kaplamakla kalmayan, bütün toplumu gelenek değerlerinin tutuculuklarından kurtarıp, çağ değerlerinin gereklerine göre dinamikleştiren bir akım ve gidiş sorunudur. En önemli aracı ekonomik kalkınma, yetişen kuşakları eğitme, bu iki işi örgütleme gücü olacak bir devlet politikası geliştirme olacaktır (Berkes, 1982c, s. 126).

Dolayısıyla, Atatürk ve düşünüy için çağdaşlaşmanın apayrı önemde bir kavram olduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte, kavramsal olarak lâiklik ve sekülerlik (çağdaşlaşma) birbirinden farklı hususları ifade etmelerine karşın, karıştırılmaya hayli müsait oldukları da göz ardı edilmemelidir; "Günümüzün gelişmiş toplumlarında "din" kurumunun, siyasal talepleri kalmamış olduğu için, lâiklik sekularizm aynı anlama gelebilirler. Fakat bizim gibi toplumlarda, din kurumunun "siyasal talepleri" olduğu için, bu iki kavramı birbirinden ayırmamız gerekir." (Ateş, 2001b) Zira hatırlanacağı üzere lâiklik, eski Yunanca'daki "lâikos" sözcüğünden gelmekte ve "ruhban olmayanlar" anlamında idi. Buna karşılık sekülerlik, Latince kökenli bir sözcük olarak "sekularium" kökünden gelmekte ve "zamanla ilgili", "çağa ait" anlamlarını içermektedir (Ateş, 1997) Buna göre, sekülerlik sözcüğünün Türkçe'deki karşılığı lâiklik değil, "çağdaşlık"tır. Seküler "çağdaş", sekülerlik "çağdaşlık" demektir. Seküler, diğer deyişle çağdaş bir toplum, ekonomi sorununu çözmüş, siyasal rejim kararını vermiş ve toplumsal yapı olarak dengesini sağlamış bir toplumdur. En önemlisi de, bu nevi bir seküler toplumda, dinin siyasal yönü törpülenmiştir. Artık

din kökenli bir siyasal düzenin önerilmesi, asla mevzu bahis olamaz.

Bu meyanda, Atatürk'ün dönemini gerçek bir çağdaşlaşma dönemi ve çağdaş zihniyetin toplumsal belleğe işlendiği devrimsel bir süreç olarak olarak görmek gerekir. Bunun kanıtını, Atatürk'ün çağdaşlaşma meselesini muasırlaşmak olarak hedef koymasında ve hedeflenen bu muasırılık seviyesinin, aslında onun projeksiyonundaki anahtar kavramın Batılılaşma olmayıp, aksine; "Doğu'nun kendi Doğuluğundan kaçarak modern Batılı olma serüveninde, Batı'nın dayattığı evrensel, monolitik ve homojen yaşam tarzlarını çeşitlilik, çoğulluk ve heterojenlik adına parçalayarak var oluşunu sürdürmesi" (Özçelik, 2015, s. 169) şeklinde bir çağdaşlaşma zihniyeti olduğunu göstermesinde görmek de mümkündür. Yine de, Atatürk'ün; "[son üç yüz yılda] kapitalizm ve emperyalizm tarafından değiştirilmiş olan modernitenin belirli bir yörüngesinin [yeni Türkiye Cumhuriyet'inde] tekrar yapılandırılması[nı başardığı]" (Özçelik, 2016, s. 1007) seküler zihniyetli çağdaşlaşma anlayışı, içerisinde Batıcılığa ve Batı yandaşlığına karşı bir anlam da barındırmıyor değildir. Nitekim bunu daha açık ve net şekilde şöyle ortaya koymak mümkündür; "Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın verdiği ders şuydu: Türkiye ancak Batı'ya rağmen Batılılaşabilir." (Berkes, 1975, s. 9)

6. Sonuç

Lâiklik ile sekülerlik olgularını birbirinden ayıran Atatürk düşününün "çağdaşlaşma" olarak bilinen kavrama "sekülerlik" anlamını yükleyerek, Osmanlı'dan bugüne Osmanlı-Türk cemiyetinin maruz kaldığı değişim ve dönüşümlere din ile devlet olguları arasındaki ayrımın ötesinde gelenekçi-hurafecilikten ve gerici-geleneksellikten çağdaşlığa uzanan bir değişime

perspektifinde yaklaşımı hayli ilginç bir tarihsel gelişmedir. Nitekim Atatürk düşünününü, gerek Osmanlı-Türk modernleşmesinin ulaştığı en üst kerte, gerekse modern Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte gerçekleştirdiği reformlar ve devrimler vesilesiyle Türk Uslu için 20. yy.da çağdaşlaşma meselesini çözebilmiş bir düşünce sistematigi olarak nitelendirebilmek de mümkündür. Zira Osmanlı-Türk sosyo-politik tarihinde modernleşme ve çağdaşlaşmaya tepki gösteren zihniyet ve kurumların Atatürk düşününün ortaya çıktığı dönemin çok daha öncesinden beri var oldukları aşikardır. Bundan hareketle, çağdaşlaşmacı Atatürk düşününün, bahse konu uzun tarih içerisinde gelenekçi-hurafeci ve gerici-geleneksel bağlamda kendini gösteren dinî oluşumların, aslında çağdaşlaşmaya tepkisel oluşumlar olduğu şeklindeki diyalektik yaklaşımı, bir başka dikkate değer tarihsel gelişmedir.

Nitekim Atatürk düşününün, lâiklik ile çağdaşlaşma (sekülerleşme) olguları arasında bir farklılık görmeksizin, bir nevi ayırım yaptığı ve lâikliğı bir “çatı olgu (kavram)” olarak kabul ettiği, çağdaşlaşma (sekülerleşme) olgusunu ise, lâiklik çatı kavramı altında önemli bir ana sütun olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu önemli ayırım, Atatürk’ün lâikliğı, ulusal bağımsızlık, uluslaşma, ekonomi, demokratikleşme gibi çok farklı siyasal ve toplumsal alanların temeli niteliğinde gördüğünü; sekülerleşmeyi ise, bunların başarılmalarının doğal bir sonucu şeklinde toplumun çağdaşlaşmasına zaten yol açacak bir gelişim olarak kabullendiğine yönelik analizimizi desteklemektedir. Bu çerçevede vurgulanabilecek önemli tespit; gerek cemiyet, gerekse onun devletinin seküler, diğer tanımlamayla çağdaş olabilmesi, öncelikle lâik olmasının gerekliliğidir; bir başka deyişle lâiklik çatı olgusu, çağdaşlaşma ile sekülerlik kavramlarını öncellemekte ve kapsamaktadır.

Atatürk’ün, Türkiye Cumhuriyeti’nin çağı yakalayabilmesi ve böylece muasır medeniyetler seviyesine çıkabilmesi amacıyla yaptığı reform ve inkılâplardan beklenen bir başka önemli sonuç daha vardır. Bu da, ulusal ve modern bir toplum yaratmayı hedefleyen Atatürk’ün devrimci çağdaşlaşmasının, Türk toplumunun sosyal, siyasal ve iktisadî gelişimini sağlayan kültürel dönüşümün devamlılığını temin yolunda gerekli “toplumsal devrimcilik” zihniyetini kazandırmasıdır. Zira yeni cemiyet, bir açıdan “yeni insan” anlamına da gelmektedir. Bu anlamda, Atatürk’ün çağdaşlaşma düşününü, sosyal inkılabın, Ziya Gökalp fikriyatında görüldüğü şekilde “kültür (hars)” ve “uygarlık (medeniyet)” şeklinde ayırlamayacağı (Gökalp, 1960); bilâkis onun, hem kültür hem de medeniyet devrimlerini içermesi gerektiği anlayışını içerir. Bu anlayış, Atatürk düşününün çağdaşlaşma olgusu ile onun oluştuğu süreci, sadece cemiyetin iktisadî altyapısında oluşan mali/maddi ve bilimsel-teknolojik gelişme ve değişimlerin neticesinde değil, kültürel üstyapıda ve kurumsal nitelikte gerçekleştirilen yenileştirme girişimlerinin düşünce boyutunda görmesi ile bağlantılıdır. Bu yüzden de, millî kültürün gelişmesinin, sosyal formasyonu, çağdaş medeniyeti kendinde gerçekleştirme gücü olan bir sistematik haline sokabilmekle olası olabileceğine inanan Atatürk düşününde, toplumda kültürel değişiklikleri yapabilmenin olduğu kadar, toplumsal devrimciliğı sürdürebilmenin temel anahtarı, lâiklik ilkesinde yatmaktadır. Keza Türk halkına, çağdaş nitelikte millî bir uluslaşmayı verebilen toplumsal temelli ana ilke lâik-seküler anlayış ve zihniyettir.

Görüldüğü üzere, Atatürk’ün düşününde Batılılaşma ve uluslaşma olguları, ancak sosyal inkılapçılıkla değerli ve bir o kadar da anlamlı bir zemin sahibi olmaktadır. Bu devrimsel süreçte, ulusal bağımsızlık üzerinde devamlı hegemonya kurmaya çabalayacak Batı emperyalist tehlikesini,

Batı uygarlığı amacına dönüştürebilecek olan -vazgeçilemez nitelikteki- toplumsal devrimcilik anlayışının formülasyonu ise, Atatürk'ün ulusalcı-aydınlanmacı çağdaşlaşma zihniyetinde yatmaktadır. Bu bağlamda, son sözde vurgulanabilecek hususlar şunlardır. Bu çalışma, Atatürk'ün aydınlanmacı dünya görüşünün temeli olan çağdaşlaşma meselesini, tarihsel ve toplumbilimsel bağlamda inceleyerek, bu meseleyi ulusal-devlet, lâiklik, sekülerlik, çağdaşlık, din-devlet ilişkisi, Batılılaşma türünde sosyo-politik gibi siyaset teorisi olguları odağında kavramsal bir çerçevede irdelemiştir. Bunu yaparken de, Atatürk'ün, Türkiye'nin çağdaşlaşması yolunda herhangi bir "izm dogması" olmayan ve insanın özgür ve bağımsız bir şekilde aklından yola çıkarak -kendi olarak- yaşamasını olanaklayan bir siyasî perspektif niteliğindeki dünya görüşünün önemini ortaya koymaya çalışmıştır.

Keza Atatürk'ün çağdaşlık temelli dünya görüşünün en kritik tarafı, hayatın gerçekleri ile, diğer deyişle gerçek yaşamla ve bu dünyevi yaşamın gerek bireysel gerekse toplumsal koşullarıyla doğrudan bağlantılı olmasıdır. Bu yüzden, Atatürk'ün ilerlemeci-aydınlanmacı nitelikli toplumsal devrimci yönü yaşatılabildiği ölçüde, onun düşünüyü güncel, gerçekçi, somuttur; aynı zamanda da çağa uygun ve geleceğe yöneliktir. Ancak, günümüzdeki bu genel sosyal çılgınlık ve dengesizlik içinde çağdaş düşünce ve zihniyetin neden suskunlaştığını (Berkes, 1965b, s. 145) daha iyi çözümlenebilmek için, Atatürk'ün 1933 tarihli şu veciz sözüne dikkat vermenin elzem hale geldiğine inanılmaktadır:

İki Mustafa Kemal vardır: Biri ben, et ve kemik geçici Mustafa Kemal... İkinci Mustafa Kemal, onu "ben" kelimesiyle ifade edemem; o, ben değil, bizdir! O, memleketin her köşesinde yeni fikir, yeni yaşam ve büyük ülkü için uğraşan aydın ve savaşçı bir topluluktur. Ben, onların rüyasını temsil ediyorum. Benim girişimlerim, onların

özlemini çektikleri şeyleri tatmin içindir. O Mustafa Kemal sizsiniz, hepinizsiniz. Geçici olmayan, yaşaması ve başarılı olması gereken Mustafa Kemal odur! (Kocatürk, 1999, s. 406).

Kaynakça

- Adivar, A. (1994). *Tarih Boyunca İlim ve Din* (5. baskı). Remzi Kitapevi.
- Ahmad, F. (1996). İttihatçılıktan *Kemalizme* (F. B. Baltalı, Çev.; 3. baskı). Kaynak Yayınları.
- Ahmad, H. (2011). Reformation: Religious, Political and Social Consequences for Western Society. *Journal of Islamic Thought & Civilization*, 1(1), 71-78.
- Ak, G. (2015). Kemalizm'de Lâiklik-İslam Birlikliğinin Milliyetçilik Üzerinden Düalist Akdi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 70(3), 571-606.
- Ak, G. (Ed.). (2019). *Yerelden Küresele Uluslararası İlişkilerde Güncel Tartışmalar*. Akademi Titez Yayınları.
- Akarçay, P., & Ak, G. (2017a). A Way to Democratic Quality for Women: 'Counterpartism' Between Civil Society and Political Participation. *International Journal of Social Science and Economic Research (IJSSER)*, 2(10), 4919-4947.
- Akarçay, P., & Ak, G. (2017b). Anadolu Eğitim Aydınlanmasında Çağdaş Bir Meşale: Köy Enstitüleri Örneği Üzerine. *International Journal of Academic Value Studies*, 3(16), 130-140.
- Akarçay, P., & Ak, G. (2018a). 1940'lı Yıllarda Türkiye'de Entelijansiya, Basın ve Siyaset İlişkisi Üzerine. *Research Studies Anatolia Journal*, 1(2), 126-141.
- Akarçay, P., & Ak, G. (2018b). Multi-Voiced Language in 'Society of Democracy': Harmony Far Beyond Being Human. *International Journal of Language Academy (IJLA)*, 6(3), 31-56.
- Akarçay, P., & Ak, G. (2018c). 1940'ların Türkiye'sinde Amerikan Emperyalizmi ve 'Hami Arayışı' Adeti İlişkisi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 18(36), 265-293.
- Akbal, O. (1981). Bir Devrim Yarıda Kalırsa. S. Karaören (Der.), *Yazarlarımız Atatürk'ü Anlatıyor* içinde (ss. 19-21). Uygurluk Yayınları.

- Akdağ, M. (1974). Türkiye'nin Batılılaşmasını Zorunlu Kılan Tarihsel Koşullar. *Cumhuriyetin 50. Yıldönümünü Anma Kitabı* içinde (ss. 391-399). A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Akşın, S. (1980). *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*. Gerçek Yayınevi.
- Altay, S. (Haz.) (1991). *Devrimler Ansiklopedisi*. Milliyet Yayınları.
- Arslanel, M. N., & Eryücel, E. (2011). Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15(2), 1-20.
- Atabay, M. (2006). *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Atatürk, M. K. (1946). *Millî Eğitim ile İlgili Söylev ve Demeçler*. Millî Eğitim Basımevi.
- Atatürk, M. K. (1951). *Nutuk* (3 Cilt). Türk Devrim Tarihi Enstitüsü Yayını.
- Atatürk, M. K. (1952). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* Cilt II. T.T.K. Yayını.
- Atatürk, M. K. (1984). *Söylev ve Demeçler*. Genkur Başkanlığı Yayını.
- Ataş, T. (1997, 8 Kasım). Lâiklik ve Sekularizm. *Cumhuriyet*, s. 3.
- Ataş, T. (2001a). Kemalizm ve Özgünlüğü. A. İnsel (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm, Cilt 2* içinde (ss. 317-322). İletişim Yayınları.
- Ataş, T. (2001b, 17 Şubat). Lâiklik ve Hoşgörü. *Cumhuriyet*, s. 3.
- Avcıoğlu, D. (1971). *Devrim Üzerine*. Bilgi Yayınevi.
- Aytekin, A. (2013). Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (30), 313-329.
- Azman, A. (2008). Niyazi Berkes: Ulusçuluk-Devrimcilik Ekseninde Kemalist Çağdaşlaşma Modelinin İnşası. *Sosyoloji Dergisi*, 3(17), 31-47.
- Başaran, S. (1989). Hadis Konusundaki Araştırmalarda Karşılaşılan Genel Problemler. *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989) Tam Metin Kitabı* içinde (ss. 275-285). Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını.
- Berkes, N. (1941). Garp Medeniyeti ve Biz. *Yurt ve Dünya*, 2(9), 135-140.
- Berkes, N. (1964). *The Development of Secularism in Turkey*. McGill University Press.
- Berkes, N. (1965a). *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*. Yön Yayınları.
- Berkes, N. (1965b). *İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* (2. baskı). İstanbul Matbaası.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (1975). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (1979). Dinler ve Çağlar. *Sesimiz*, (121), 3-4.
- Berkes, N. (1982a). Sosyal Devlet Kavramı Üzerine. *Atatürk ve Devrimler* içinde (ss. 200-209). Adam Yayıncılık.
- Berkes, N. (1982b). "İhtilal", "İnkılap" ve Devrim. *Atatürk ve Devrimler* içinde (ss. 133-151). Adam Yayıncılık.
- Berkes, N. (1982c). Başından Sonuna Doğru: Atatürk Zamanı. *Atatürk ve Devrimler* içinde (ss. 100-127). Adam Yayıncılık.
- Berkes, N. (1984a). Teokrasi ve Feodalizm. *Teokrasi ve Lâiklik* içinde (ss. 81-90). Adam Yayıncılık.
- Berkes, N. (1984b). Anayasa Kaynağı Olarak Söylev. *Teokrasi ve Lâiklik* içinde (ss. 155-158). Adam Yayıncılık.
- Berkes, N. (1984c). Lâikliğin Tarihsel Kaynakları. *Teokrasi ve Lâiklik* içinde (ss. 24-43). Adam Yayıncılık.
- Berkes, N. (1984d). Türk Devrimi'nde Lâikliğin Gelişmesi. *Teokrasi ve Lâiklik* içinde (ss. 91-99). Adam Yayıncılık.
- Berkes, N. (1997). *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz-1*. Cumhuriyet Gazetesi Yayınları.
- Berkes, N. (2007). *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (3. baskı). Kaynak Yayınları.
- Berkes, N. (2011). *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (16. baskı). YKY.
- Boutroux, E. (2003). *Çağdaş Felsefe, Bilim ve Din* (S. Altınparmak, Çev.). Yeryüzü Yayınevi.
- Bozdağ, İ. (2008). *Atatürk'ün Evrensel Boyutları* (2. baskı). Emre Yayınları.
- Cangızbay, K. (2002). *Çok-hukukluluk, Lâiklik ve Lâikrasi*. Liberte Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). *Aydınlanma Düşüncesi*. İletişim Yayınları.

- Davison, A. (2002). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik* (T. Birkan, Çev.). İletişim Yayınları.
- Doğaner, Y. (2007). Atatürk Dönemi Türkiye'sinde Sosyo-kültürel Değişim. 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (ICANAS 38) Bildiri Kitabı* içinde (ss. 235-260). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayını.
- Duran, B. (1997). *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkışıya Arayış*. Timaş Yayınları.
- Ebenstein, W. (2001). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (İ. Özel, Çev.). Şule Yayınları.
- Ecevit, B. (1970). *Atatürk ve Devrimcilik*. Tekin Yayınları.
- Egeli, M. H. (1954). *Atatürk'ün Bilinmeyen Hâtıraları*. Yenilik Basımevi.
- El-Attas, M. N. (1994). *İslam ve Laisizm* (S. Ayaz, Çev.). Pınar Yayınları.
- Eliçin, E. T. (1970). *Kemalist Devrim İdeolojisi*. Ant Yayınları.
- Erdoğan, M. (2000). *Demokrasi, Lâiklik, Resmi İdeoloji* (Gen. 2. baskı). Liberte Yayınları.
- Eriş, M. (2012). *Osmanlıdan Günümüze Demokratisleşme Sürecinde Türk Siyasî Hayatı ve Kemâlizm*. Bilge Oğuz.
- Eroğlu, H. (1982). *Türk İnkılâp Tarihi*. MEB Basımevi.
- Esen, B. N. (1971). *Türk Anayasası Hukuku*, Birinci Fasikül. Ayyıldız Matbaası A.Ş..
- Galeotti, A. E. (2006). *Toleration as Recognition*. Cambridge University Press.
- Giritli, İ. (1974). *Kemalist Devrim ve İdeolojisi*. İstanbul Üniversitesi Atatürk Devrimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Göde, K. (1987). Türkiye Cumhuriyet'nin Türk Tarihi'ndeki Yeri ve Önemi-III: Atatürk İlke ve İnkılapları. *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (1), 223-245.
- Gökalp, Z. (1960). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. Yeni Matbaa.
- Gökberk, M. (2018). *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk*. Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Hampson, N. (1991). *Aydınlanma Çağı* (J. Parla, Çev.). Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Heywood, A. (2011). *Siyaset Teorisine Giriş* (H. M. Köse, Çev.). Küre Yayınları.
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları* (H. Özler, Çev.). Adres Yayınları.
- Hobsbawm, E. J. (1995). *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik-Program, Mit, Gerçeklik*. (O. Akınhay, Çev.; 2. baskı). Ayrıntı Yayınları.
- Hocaoğlu, D. (1995). *Laisizm'den Milli Sekülerizme*. Selçuk Yayınları.
- Hof, U. Im (2004). *Avrupa'da Aydınlanma* (Ş. Sunar, Çev.). Literatür Yayınları.
- Işık, M. (2010). *Her Yönüyle Atatürk*. Yakamoz Yayınları.
- İnce, H. Onur (2010). *Muhafazakâr İdeoloji Din-Siyaset: Korumacılıktan Totalitarizme Alman Ekolü*. Alan Yayıncılık.
- Kalaycıoğlu, E. (1999). Türkiye'de Siyasal Kültür ve Demokrasi. E. Özbudun, E. Kalaycıoğlu & L. Köker (Der.), *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür* içinde (ss. 45-66). Türk Demokrasi Vakfı Yayınları.
- Kansu, A. (1995). *1908 Devrimi* (A. Erbal, Çev.). İletişim Yayınları.
- Kant, I. (1960). Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme. Y. Abadan & S. L. Meray (Der.). A.Ü. SBF Yayını.
- Kant, I. (1984). 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt (1784). N. Bozkurt (Çev. ve Der.), *Seçilmiş Yazılar* içinde. Remzi Kitabevi.
- Kaynar, M. K. & Ak, G. (2017). Radikal Kemalistler ve Mustafa Kemal: Bir Çelişki Analizi. *SO-BİDER (Sosyal Bilimler Dergisi)*, (10), 253-270.
- Kocabaşoğlu, U. (Ed.). (2009). *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Cilt-3: Modernleşme ve Batıcılık* (5. baskı). İletişim Yayınları.
- Kocatürk, U. (1999). *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleeri*. ATAM Yayınları.
- Kongar, E. (1998, 12 Kasım). 21. Yüzyılda Türkiye ve Emre Kongar. (F. Andaç, Röp.). *Cumhuriyet Kitap Eki*, ss. 3-4.
- Köker, L. (2001). Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi. A. İnşel (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Kemalizm, Cilt 2* içinde (ss. 97-112), İletişim Yayınları.
- Köker, L. (2008). Kemalizm ve Faşizm. *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye* içinde (ss. 213-221). Dipnot Yayınları.
- Köker, L. (2020). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. (16. baskı). İletişim Yayınları.
- Kukathas, C. (2007). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford University Press.

- Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (13), 109-128.
- Lewis, B. (1970). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (M. Kıratlı, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lindsay, T. M. (1906). *A History of Reformation* [Reformasyon Tarihi], 2 Cilt. T.&T. Clark.
- Locke, J. (2009). *Hoşgörüyü Üstüne Bir Mektup* (M. Yürüşen, Çev.; 5. baskı). Liberte Yayınları.
- Maarif Vekâleti (1939). *Atatürk'ün Maarife Ait Direktifleri*. Maarif Vekâleti Yayinevi.
- Mala, N. (2011). *Cumhuriyetten Günümüze İlköğretim Programlarının Faydacı ve İlerlemeci Ekole Uyumluğunu Bakımından Değerlendirilmesi* (Tez No. 300582) [Doktora tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Mardin, Ş. (1976). *İdeoloji*. Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.
- Mardin, Ş. (1977). Lâiklik İdeali ve Gerçekler. A. Aksoy & M. Pirili (Haz.), *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları: 1923-1938* içinde (ss. 381-385). İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Mezunları Derneği Yayını.
- Mert, N. (2001). Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu. A. İnsel (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm, Cilt 2* içinde (ss. 197-209), İletişim Yayınları.
- Mert, Y. (2010). *Bilinmeyen Atatürk*. Akis Kitap.
- Mutluay, R. (1965, 12 Kasım). Batılılaşma Çabası İçinde Atatürkçülük. *Yön Gazetesi*, 4(137), 8-9.
- Nietzsche, F. W. (2016). *Tanrı Öldü*. Yason Yayıncılık.
- Ortaylı, İ. (1995). İmparatorluğun *En Uzun Yüzyılı*. İletişim Yayınları.
- Özçelik, T. G. (2015). Doğu ve Batı Dikotomisinin Yarattığı Gerçeklik: Oryantalizm-Oksidentalizm. *International Journal of Eurasia Social Sciences*, 6(19), 168-193.
- Özçelik, T. G. (2016). Güç İstenciyle Vücut Bulan Oryantalizme Anadoludan Yükselen Yanıt. *Turkish Studies*, 11(2), 1001-1012.
- Özdemir, M. (2009). Türkiyede Sekülerizm ve Modernlik. *Eskiye*, (14), 76-77.
- Özek, Ç. (1968). *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar*. Gerçek Yayınevi.
- Özenç, A. (2006). Şerif Mardin'e Göre Modernleşme ve Din (Tez No. 189141) [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Özer, A. (2000). *Osmanlıdan Cumhuriyete: Siyasal Kurum ve Düşüncelerde Süreklilik ve Değişme*. Sis Yayıncılık.
- Özkan, K. (2013). Atatürk ve Modern Türkiye. *Kara Kuvvetleri Dergisi*, (44)(Ekim), 8-14.
- Öztoprak, İ. (1984). Atatürk, Çağdaşlaşma ve Dış Dünyadaki Etkileri. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1(1), 288-299.
- Özturanlı, M. İ. (2007). *Türkiye'de Lâikliğin Serüveni* (3. baskı). Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Öztürk, Y. N. (2008). *Türkiye'yi Kemiren İhanet: Allah ile Aldatmak*. Yeni Boyut.
- Parla, T. (2018). Kemalizm, Türk Aydınlanması mı?. S. Sökmen ve E. Can (Yay.Haz.), *Türk Sorunu* içinde (ss. 17-22). Metis Yayınları.
- Reardon, B. M. G. (1987). *Modernism: Christian Modernism, Encyclopedia of Religion*, Vol. 9. M. Eliade, (Ed.). Macmillan Publishing.
- Russell, B. (2019). *Din ve Bilim* (A. Göktürk, Çev.; 3. baskı). YKY.
- Sarıca, M. (1983). *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*. Gerçek Yayınevi.
- Savcı, B. (1981). Yarım Yüzyıl Sonra Atatürkçülük. S. Karaören, (Der.), *Yazarlarımız Atatürk'ü Anlatıyor* içinde (ss. 161-178). Uygurluk Yayınları.
- Selçuk, S. (2010). *Cumhuriyet, Çağcıl Demokrasi ve Türkiye'nin Dönüşümü*. BİLGESAM Rapor No: 23.
- Şahin, B. (2010). *Toleration: The Liberal Virtue*. Lexington Books.
- Tannenbaum, D. G., & Schultz, D. (2011). *Siyasi Düşünce Tarihi (Filozoflar ve Fikirleri)* (F. Demirci, Çev.). Adres Yayınları.
- Tanilli, S. (1991). *Uygurluk Tarihi* (6. baskı). Say Yayınları.
- Tanilli, S. (Yay.Haz.). (2006a). *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi* (6. baskı). Alkım Kitabevi.
- Tanilli, S. (2006b). *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?* (6. baskı). Alkım Kitabevi.
- Tanör, B. (1999). Lâikleş(tir)me Kemalistler ve Din. M. Tunçay (Der.), *75 Yılda Düşünceler, Tartışmalar* içinde (ss. 183-196). Tarih Vakfı Yayını.

- Tanör, B. (2006). Türk Sistemi Siyasal İslam Karşısında. S. Tanilli (Yay.Haz.), *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi* içinde (ss. 63-69). (6. baskı). Alkım Kitabevi.
- T.T.T. Cemiyeti (1934). *Tarih IV, Türkiye Cumhuriyeti*. Devlet Matbaası.
- Tunçay, M. (2001). İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama). A. İnel (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Kemalizm, Cilt 2* içinde (ss. 92-96), İletişim Yayınları.
- Uslubaş, T., & Dağ, S. (2010). *İlk Çağlardan Günümüze Dünya Tarihi*. Karma Kitaplar.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Ülken Yayınları.
- Valery, P. (1992). *Eupalinos ve Öteki Söyleşimler*. YKY.
- Walzer, M. (1998). *Hoşgörü Üstüne* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Yılmaz, H. (t.y.). *Lâiklik: Türkiye'deki Uygulamaları, Avrupa ile Kıyaslamalar, Politika Önerileri*. BİLGE-SAM Rapor No: 9.
- Zürcher, E.-J. (2001). Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları. A. İnel (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Kemalizm, Cilt 2* içinde (ss. 44-55), İletişim Yayınları.