Turkish Studies Social Sciences

Volume 14 Issue 3, 2019, p. 365-408

DOI: 10.29228/TurkishStudies.22565

ISSN: 2667-5617

Skopje/MACEDONIA-Ankara/TURKEY

INTERNATIONAL
BALKAN
UNIVERSITY

EXCELLENCE FOR THE FUTURE
IBU.EDU.MK

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Info / Makale Bilgisi

✍ *Received/Geliş:* 10.01.2019

✓ *Accepted/Kabul:* 10.06.2019

✍ *Report Dates/Rapor Tarihleri:* Referee 1 (21.02.2019)- Referee 2 (13.03.2019)

This article was checked by iThenticate.

KEMALİZM: CAHİT TANYOL İLE ŞERİF MARDİN'İN YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

Erkan ÇAV*

ÖZET

Ulus-devletlerin “kurucu ideolojisi” vardır. 29 Ekim 1923 yılında ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu ideolojisi Kemalizm (Atatürkçülük), 1923-1938 yılları arasındaki 15 yıllık dönemde özellikleri, teorisi ve pratikleri ile somutlaşacaktır. Cumhuriyet’in varoluşu bu ideolojinin ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Toplum ve devlet tasarımı Kemalizm’e bağlı olarak oluşturulmuştur. Söylem ve eylemleri belirleyen zihniyet ve politikalar, bu ideolojiye bağlı olarak biçimlenmiş ve yürütülmüştür.

Kemalizm, yıllar içerisinde, zamanla ve adım adım inşa edilen bir ideolojidir. Kendini belirli ölçülerde yenilemiş olmakla birlikte kurucu ilkelerinden ödün vermez. Kemalizm’in Cumhuriyet tarihi boyunca farklı biçimlerde yorumlanmasıyla karşılaşırız. Bu yorumların bir kısmı onaylayıcı, bir kısmı reddedici, bir kısmı bir ölçüde onaylayan, bir kısmı ise ne reddeden ne de onaylayan şekilde tasnif edilebilir.

Cahit Tanyol (1914-...) ve Şerif Mardin (1927-2017), her ikisi de resmî-merkez ideolojiyi, çocukluklarından itibaren ulus-devletin ilk kuşağı içerisinde olmaları sebebiyle bizzatı yaşamışlar, zihniyetini, değerlerini, düşüncesini ve özelliklerini öğrenmişlerdir. Kemalizm’in uygulamalarını görmüşler ve pratikleri içerisinde var olmuşlardır.

İki sosyal bilimci ve sosyolog da, çalışmalarında resmî-merkez ideolojiyi, Kemalizm’i farklı açılardan ele almışlar, sunulan bazı düşünceleri ve yapılan uygulamaları onaylamışlar, bazılarını reddetmişler, bazılarını eleştirmişlerdir. Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, Cumhuriyet tarihinin resmî-merkez ideoloji ile yaşadığı varoluş sürecini, koşullarını ve dönüşümlerini, Osmanlı-Türkiye sürekliliğinin farkındalığı ile eserlerinde aktarmışlardır. Değerlendirmelerini,

* Dr., E-posta: caverkan@gmail.com

yorumlarını ve eleştirilerini farklı açılardan ve çok yönlü olarak yapmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Ulus-Devlet, Kemalizm, İdeoloji, Demokrasi, “Biz” Kavramı, Kimlik, Cahit Tanyol, Şerif Mardin.

KEMALISM: A COMPARATIVE ANALYSIS OF CAHİT TANYOL AND ŞERİF MARDİN'S APPROACHES

ABSTRACT

Nation-states have a “founding ideology”. Kemalism, the Republic of Turkey that have been announced on 29 October 1923 is the founding ideology. The characteristics, theory and practices of Kemalism in 15 years period will be embodied between 1923-1938. The existence of the Republic was built on the principles of this ideology. Society and state design have been created in connection with Kemalism. The mentality and policies that determine discourse and actions are shaped and executed depending on this ideology.

Kemalism is an ideology that has been built up over time and over time. Although it has renewed itself to a certain extent, it does not compromise its founding principles. We come across different interpretations of Kemalism, throughout the history of the Republic. Some of these interpretations can be classified as approving, some rejecting, some confirmatory, and a part of what does not refuse nor approves. When examining the history of the republic, the examination of the official-center ideology is necessary for the proper understanding of this history.

Cahit Tanyol (1914-...) and Şerif Mardin (1927-2017), both of whom have experienced official-central ideology, because they are in the first generation of nation-state since childhood, have learned its mentality, values, ideas and characteristics. They saw the practices of Kemalism and existed in their practices.

The two social scientists and sociologists, in their work, addressed the official-center ideology, Kemalism from different perspectives; they approved of some of the ideas and practices, rejected some of them, and criticized some of them. Cahit Tanyol and Serif Mardin lived conditions, transformations and the ideology of the process with the official history of the Republic-centered existence and for that their works are with an awareness of continuity of the history of Ottoman and Turkey. They have made their evaluations, comments and criticisms in a different ways.

STRUCTURED ABSTRACT

The establishment of the Republic of Turkey was close to a hundred years. However, the founding will of the state, its thought and ideology is not a complete process. All the ideas, idea groups and thought movements that emerged during the history of the Republic have been affected by Kemalism. For this reason, the official-central

ideology Kemalism debate continues to be multi-faceted. Kemalism, was naturally one of the fundamental interests of social scientists in Turkey. Cahit Tanyol and Şerif Mardin are two of these social scientists.

The education of Cahit Tanyol and Şerif Mardin was based on the nation-state paradigm, their first thoughts were created and the worlds of thought developed under the influence of official-central ideology. Mardin, began at Galatasaray High School in Turkey then he continued his high school education in America, later he studied graduate, postgraduate and doctoral studies in the United States. This situation has enabled him to establish his intellectual relationship and distance with official-center ideology more differently than Tanyol and strengthened his critical aspect.

The approaches of Cahit Tanyol and Şerif Mardin are shaped according to the their connection of with the official-center ideology. Tanyol's understanding of sociology coincides with the individual, society and state model imagined by the official-central ideology. He defends a centralized state of power more strongly, intensely and strictly than in Mardin. Mardin, studies periphery's and to the other's sociology.

Tanyol and Mardin read Kemalism from a Western oriented perspective, evaluate this ideology in relation to the West, but they give meaning to it according to subjective sociological approaches. Tanyol, advocates a more rigid society and state structure and therefore approaches non-Western society and state structures. As Mardin focuses on a Western-type society and state design as he looks from within, he questions Kemalism with the question-to "What extent did it achieve this?" Tanyol does not have such an expectation from Kemalism, it approves the existing individual-society and state design, which is determined by the nation-state construction, almost without exception, and sometimes defends an even more rigid structure. This phenomenon is similar in civil society. The search for civil society is a product of Mardin's attempt to interpret Kemalism in a democratic way. In the context of his sociological thought and his strong belonging to official-central ideology, Tanyol does not have any concerns about civil society, as he defended it a short term at 1950s. As a result of the understanding of authoritarian state, he also approaches the phenomenon of civil society negatively, sees different, contradictory and other voices as chaos and anarchy. As a matter of fact, he departure from the democratic system adopted in the late 1950s and he started to advocating an state of oppressive, authoritarian and totalitarian. Mardin draws attention to the importance of political-social compromises between civil society elements.

The attitudes of Cahit Tanyol and Şerif Mardin towards the official-central ideology of the nation-state have also determined their preferences to relate to politics and to interventions on politics. They show a very important difference here. Mardin defends civil, legal and transparent policy unconditionally in all terms and conditions, but Tanyol shows generally an affirmative attitude for practices of coup which are programmed and implemented as practical versions of Kemalism. In this context, Tanyol, unlike Mardin, advocates social engineering.

Cahit Tanyol's evaluations and criticisms in the context of Kemalism do not include integrity and continuity. In this respect, Şerif Mardin has explained the ideas that are clear, stable and continuous, has brought criticisms, and has put forward the facts he meant. Due to his strong belonging to Kemalism, Tanyol has made his criticisms about the modernization steps in the Republican period very soft and with small words. Since its first publication, Şerif Mardin has been able to bring strong criticism directly and indirectly to the official-central ideology.

Şerif Mardin, Turkey, about the nation-state ideology and managers, has said things in a new era through-passes beyond the general assessment. His powerful and influential criticism has also guided Kemalism in understanding, perhaps renewing, and making counter-criticisms more meaningful. Critical reading of the official ideology is a pioneer in this field. This is the main reason why his works are still effective.

Şerif Mardin, the main area of conflict-settlement in Turkey, which featured works on the religion-secularization relationship. In the context of the center-environment dialectic, it has shown the ability to determine the potential of the environment, its possibilities and processes. He has projectioned the dynamics of this process in the following decades. In the context of Kemalism, he has revealed the lack of the "We" definitions imagined, conceived and designed. These determinations made decades ago are realizing in the 2000s. In this respect, Mardin plays the role of a social scientist that guiding, making road-building and mind-raising through with his thought and approach.

Cahit Tanyol, sees the official-central ideology of the Republic that a result of Ottoman-Turkish modernization, and for him, Kemalism has have been a "native" solution. Ideologies that coming from outside are not "native". Şerif Mardin, despite of his critical-thinking, did not reject Kemalism. According to Mardin, with Kemalism, a Western type of individual, society, civil society and state are possible.

Cahit Tanyol develops his sociological approaches in the orbit and mind world under the influence of Kemalism. Şerif Mardin looks out from outside Kemalism by interpretations, critiques and new approaches towards it. Cahit Tanyol, adopted the current order. Despite the criticism, Şerif Mardin did not suggest a change of order at the final point.

According to the findings obtained, the features of Kemalism can be listed as follows:

1. Performing social and individual formatting decisively with a Jacobin understanding and practicing.
2. To be able to form a non-religious, secular type of individual, community design and state image, organization and structure in the most comprehensive scale possible.
3. To ensure that non-blocking religious processes are controlled by the state.

4. To construct a uniform, classless, solidarity, homogeneous and privileged society in the context of race, language, culture and religious practices and ideological formation.
5. To design nationalism-Turkism as non-religious and secular.
6. To program the education system in order to educate the type of individuals defined by the nation-state.
7. To realize the state economy as the main principle.
8. Ensuring the continuity of elite cadres in the state administration and to control the continuity of the management of the institutional structures that provide this.
9. Identifying all of these as being the only choices in Western Civilization, adopting soft-hard different methods for this purpose, pursuing policies in a resolute manner and following the strategy of continuous practice.
10. When it has been needed, permanent adoption of a repressive, authoritarian and totalitarian society and state administration in order to achieve the aim.

In the works of Tanyol and Mardin, there are attitudes and behaviors, thoughts and approaches in which the listed features of Kemalism are defined, supported, criticized, opposed, alternatives are produced or fully approved. Secularism and secular nationalism, the two main characteristics of Kemalism, are offset by a third dimension from the 1950s: Individual and social activity of religious ideas and practices, starting from the 1950s; from the 2000s onwards, in the public sphere, religious expression, representation and practice were established; despite the tension and conflicting dynamics and processes, a three-legged equilibrium process is seen. The equation of this equilibrium is a partial recall of the religious life after partial stretching of secularism and softening of secular nationalism-Turkism approaches. However, it is not possible to say that the process is complete. Lived in 2018, "Our Vow", "Language Revolution" and "Turkish Call to Prayer" discussions show this. Thus, the question that Yusuf Akçura asks in 1904 comes up again: "Turkishness or Islam, which of these politics for Ottoman Empire [Republic of Turkey] for more useful and practical that it is possible?" This question strongly predicted the dynamics of the main discussion, tension, conflict and reconciliation of the future. It is possible to say that the discussion of this question will shed light on determining the agenda of Turkey for a while more.

Cahit Tanyol and Şerif Mardin, in their sociological studies in general, overlap with each other, sometimes similar, but mostly disagreeing ideas, while they look very little about Kemalism in the same window. Featured similarities are confirmatory approach to modernization requirements Ottoman Turkey. Their criticism has served as an ideological repair. Here, Şerif Mardin was more effective. While they overlap in the validity and values of Kemalism, they think differently about practices. In this study, the approaches of the two different social scientists give different perspectives of the official-central ideology of Kemalism. These different perspectives presented the

themes for future studies. These processes are expected to contribute to overcoming the fragile, tense and conflicting processes of ontological (existential) and epistemological (existence, knowledge and value's fields) in which we live in individual-society-state dynamics, which are revealed in political-social events and phenomena.

Keywords: Nation-State, Kemalism, Ideology, Democracy, "We" Concept, Identity, Cahit Tanyol, Şerif Mardin.

"Atatürkçülük sözcüğü, eğer Kemalizm'in bir karşılığı olarak düşünülüyorsa, bilimsel anlamda bu tür bir kavramdan söz edilemez. Çünkü Atatürk bir eylem adamıdır ve eyleminin gerisinde kuramsal [teorik, nazarî] bir temel yoktur. Bugüne kadar da onun eylemini çıkış noktası yapan bir düşünce akımı da ortaya çıkmış değildir. (...) Kemalizm yoktur, Kemalistler vardır." (1983)
Cahit Tanyol

"Atatürkçülük, Cumhuriyet Türkiye'sinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip, onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelik görüştür." (1983)
Şerif Mardin

Giriş

Ulus-devletlerin "kurucu ideolojisi" vardır. 29 Ekim 1923 yılında ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisi, resmî-merkez ideolojisi, kurucu lider Mustafa Kemal'e atfen verilecek ismiyle Kemalizm'dir. Cumhuriyet'in varoluşu bu ideolojinin ilkeleri üzerine inşa edilmiş, buna bağlı toplum ve devlet tasarımı oluşturulmuş, söylem ve eylemleri belirleyen zihniyet ve politikalar bu ideolojiye bağlı olarak biçimlendirilmiş ve yürütülmüştür.

Kemalizm (Atatürkçülük), yıllar içerisinde, zamanla ve adım adım inşa edilen bir ideolojidir.¹ Kendini belirli ölçülerde yenilemiş olmakla birlikte kurucu ilkelerinden ödün vermeyen bir yaklaşım sergiler. Kurucu iradenin ideolojisi olarak Kemalizm'in Cumhuriyet tarihi boyunca farklı biçimlerde yorumlanmasıyla karşılaşırız. Bu yorumlar, olumlu ile olumsuz düşünce skalası içerisinde hareket eden onaylayıcı, reddedici, kısmen onaylayan, kısmen reddeden veya ne onaylayan ne reddeden ama birlikte var olan yaklaşım biçimleri olarak karışımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşımlar, aynı zamanda Cumhuriyet'in dünya sistemi içindeki yerinin okunmasıyla ilişkilidir. Bireyler, gruplar, topluluklar, sahip oldukları dünya görüşlerine göre resmî-merkez ideolojiye yönelik yaklaşımlarını biçimlendirirler. Bu, varoluş tercihlerine göre onların hem Cumhuriyet'i, hem de dünya sistemini okuma pratikleridir.

Cumhuriyet'in kurucu düşüncesi, ulus-devlet programını uygulamaya koyarken resmî-merkez ideolojinin ilkelerini oluşturmuş, toplum ve devlet yapısını bu anlayışla düzenlemiştir (Tunçay, 1989). Resmî-merkez ideoloji, modernleşmenin, seküler anlayışın uygulaması olarak laiklik ilkesi ile gerçekleşmesini esas almıştır. Cumhuriyet, farklı ırkların bütünlüğünü ifade etmesi arzulan Türklük temelinde, ümmet kavramından yurttaş tanımına geçen, kamu yaşamında laik ilkeleri benimseyen bir "birey tipi" tasarlamıştır (Türkdoğan, 2005, 2013). Fakat bu birey tipi toplumun her kesiminden aynı derecede kabul görmemiştir. Bu sebeple, devlet otoritesini korumak ve toplumdaki farklı sesleri susturmak için laiklik ilkesinin katı uygulanması, Türkiye'deki merkez-çevre ikiliğinin derinleşmesinde etkili olan bir süreç olmuş, çevre her zaman merkeze karşı dinî konularda direnç ve tepki göstermiştir. Kemalizm'in gündelik ve kurumsal yaşamdaki seyri çevrenin bu iradesiyle birlikte okunmalıdır. Resmî-merkez ideolojinin Türkçülük bağlamında inşa ettiği ideolojik temel ise Osmanlı

¹ Kemalizm düşüncesinin ilk teorisyenlerinden Mahmut Esat Bozkurt'un (1967), *Atatürk İhtilali* kitabını ancak 1940 yılında bastırabilmesi bunun bir örneğidir.

son döneminde Arnavut ve Arap isyanları gibi dindaşlar üzerinden yaşanan süreçler sebebiyle, dine yönelik baskıcı ve engelleyici uygulamalar kadar tepki görmemiştir.

Cumhuriyet tarihini ele alırken resmî-merkez ideolojinin incelenmesi bu tarihin doğru anlaşılması için gereklidir. Cahit Tanyol (1914- ...) ve Şerif Mardin (1927-2017), her ikisi de resmî-merkez ideolojiyi, çocukluklarından itibaren ulus-devletin ilk kuşağı içerisinde olmaları sebebiyle bizatihi yaşamışlar, düşüncesini ve zihniyetini, özelliklerini ve değerlerini öğrenmişler, uygulamalarını görmüşler, pratikleri içerisinde var olmuşlardır. Cahit Tanyol'un çalışma alanlarının önemli bir kısmı, din, laiklik, laisizm, laik ahlâk, irtica, Mustafa Kemal Atatürk, milliyetçilik, demokratik sistem, tek partili veya partisiz parlamento yönetim sistemleri, resmî-merkez ideolojinin sağ veya sol açılımları bağlamında Sosyalizm gibi, doğrudan resmî-merkez ideoloji Kemalizm ve alt/yan kavramları ile ilgilidir. Şerif Mardin'in de çalıştığı, din, sekülerleşme, resmî-merkez ideolojiye göre ötekileştirilmiş toplum kesimleri, din yapılanmaları ve hareketleri, merkez-çevre dinamiklerine bağlı siyasî ve sosyal hareketler ile iktidar ilişkileri, bürokratik yapı ve bürokrasi, yönetici seçkinlerin tutumu, dinî görünüm, folk İslâm, laiklik, Kemalist devrimler, siyaset teorisi, siyaset sosyolojisi, siyasî fikirler tarihi gibi konuların önemli bir kısmı doğrudan resmî-merkez ideoloji ile ilgilidir. Her iki sosyal bilimci ve sosyolog da, çalışmalarında resmî-merkez ideolojiyi, Kemalizm'i farklı açılardan ele almışlar, sunulan bazı düşünceleri ve yapılan uygulamaları onaylamışlar, bazılarını reddetmişler, bazılarını eleştirmişlerdir. Bu anlamda Tanyol ve Mardin, şahit oldukları Cumhuriyet tarihinin resmî-merkez ideoloji ile yaşadığı varoluşu, koşulları ve dönüşümleri bizatihi eserlerinde aktarmış, farklı açılardan bakarak eleştirisini çok yönlü olarak yapmışlardır. Kemalizm'in düşüncesini, politikasını ve uygulamalarını tahlil eden Tanyol'un ve Mardin'in çalışmalarında, aynı zamanda yazdıkları dönemlerin bakış açılarını, yaklaşımlarının farklarını ve geliştirdikleri düşünceleri, resmî-merkez ideoloji karşısındaki bireysel tavır, tutum ve davranışlarını görme imkânı olur.

Birçok kişi tarafından dile getirilen Kemalizm'in "bir 'öğreti' olmayıp esnek bir ilkeler bütünü oluşturduğu" düşüncesi (Mardin, 1983a), başka bir tartışma konusu olmakla birlikte; biz bu çalışmada Kemalizm'i Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren resmî-merkez ideolojik örüntü, dünya görüşü, zihniyet çerçevesi, devletin teori ve uygulamalarının dayanağı olarak karşımıza çıkan bir zihinsel yapılanma habitusu olarak inceleyeceğiz.

Kemalizm, nasıl tanımlanmalıdır? Teorik çerçevesi nedir? Pratikleriyle var olan bir düşünce midir? Özellikleri nelerdir? Hangi koşulların ortaya koyduğu bir ideolojidir? Neleri hedeflemiştir? Neler yapmıştır? Politika ve uygulamalarının ilkeleri nelerdir? Bu ve sıralanabilecek başka soruların tamamı bir makalede cevaplanamaz. Öte taraftan, günümüzde Kemalizm üzerinden gelişen tartışmalar, ontolojik (varoluşsal) ve epistemolojik (varlık, bilgi ve değer alanlarında) çatışmalı süreçleri tetikleyebilmektedir. Bu dinamiği olumlu yönde aşabilecek bir akıl düzeyine, yaklaşım biçimine ve uygulamalar sistemine ihtiyacımız var. Tanyol ve Mardin gibi, Kemalizm üzerinde yıllar içerisinde onlarca makale yazmış iki sosyoloğun yaklaşımları, bundan sonraki çalışmalar için farklı açılardan bakmayı sağlayan ve mukayese ederek anlamlandırma imkânı getiren bir birikim sunarken, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik çözümler için de çeşitli fırsatlar ortaya koyar.

Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Sonucu Olarak Kemalizm

Ulus-devlet olarak Türkiye'nin inşa döneminin resmî-merkez ideolojisi, Osmanlı Devleti'nin son 100-150 yılında görülen Yenileşme, Batılılaşma, Avrupaileşme, Frenkleşme veya hepsine birden işaret edebilen Modernleşme hareketleri ile geçen sürecin bir sonucu mudur? Cumhuriyet devrimlerine bakıldığında, bunların Tanzimat dönemi ile zirveye çıkan Yenileşme adımlarının devamı, sonraki seviyesi veya aynı düşüncenin yeni bir uygulaması oldukları görülür.

Osmanlı Devleti'nin 1699 Karlofça Antlaşması ile başlayan askerî zayıflama sürecini, ekonomik ve toplumsal temelde yükselen siyasi çözülme de eşlik edince, Osmanlı Devleti Avrupa

karşısında yeniden güçlenebilmek için çeşitli girişimler başlatır.² 1800'lere gelindiğinde bu girişimler devlet yapısından toplum yapısına, bireyin gündelik yaşamından devlet kurumlarının uygulamalarına değin her alanı somut olarak değiştirmeye başlar. 1839 yılında yayınlanan Ferman ile başlatılan Tanzimat dönemi, Yenileşme adımlarının en yoğun olarak uygulandığı ve sonraki bütün Modernleşme adımlarını etkileyen³, Cumhuriyet'in kurucu iradesini, dönemin entelektüellerini ve resmî-merkez ideolojiyi besleyen süreçlerin yaşandığı, belirleyici ve dönüştürücü bir zaman dilimi olmuştur. Resmî-merkez ideolojiyi besleyen metinler ve Cumhuriyet modernleşmesi bu sürecin bir devamı olarak gerçekleşmiştir.⁴ Trablusgarb (1911-1912), Balkan (1912-1913) ve I. Dünya (1914-1918) savaşları ile gelişen sürecin getirdiği "varoluş mücadelesi", medeniyet tanımı başta olmak üzere her şeyi baştan aşağıya değiştirmiş, İstiklâl Savaşı (1919-1923) ile Cumhuriyet kurulmuştur. Bu süreçlerin çok boyutlu etkisi Cumhuriyet'e aktarılmıştır. Nihayetinde, bu koşulları göz ardı etmeden, Türkiye Cumhuriyeti nasıl Osmanlı Devleti'nin devamı ise, Cumhuriyet'in kurucu iradesi, düşüncesi ve resmî-merkez ideolojisi Kemalizm de Osmanlı son dönem düşünce hareketlerinin bir devamı olmuştur. Bu bağ göz ardı edilerek Kemalizm üzerine sağlıklı değerlendirmeler yapmak mümkün değildir.

Batı Medeniyeti ve Kemalizm

Osmanlı Devleti-Türkiye Cumhuriyeti devamlılığına paralel bir diğer devamlılık, Cumhuriyet'in, Osmanlı döneminde ilk adımları atılan Batı değerler sistemini esas alan ulus-devlet inşasını gerçekleştirmesidir. 1923-1938 yılları arasında gerçekleştirilen Cumhuriyet inkılabları (devrimleri), yeni kurulan devletin ideolojik uygulamalarını verir. Bunların değerlendirmesi başlı başına birer inceleme konusudur. Bütünlüğüne bakıldığında bu inkılabların Batı Medeniyeti esas alınarak yapıldığını görmekteyiz. Kemalizm, medeniyet olarak Batı Medeniyeti'ni tercih etmiş, bu amaçla inkılablar/devrimler yapan bir ülkenin ideolojisi olmuştur.⁵ Kemalizm, Batıcı olan ve Batılılaşmayı destekleyen bir ideolojidir. Bu Türk Modernleşmesi'nin yönünü Batı'ya kesin bir bağlılıkla ve bağımlılıkla yüzünü çevirmesidir. "Modern ulus-devlet oluşumunun özgül bir ifadesi" olarak Kemalizm, modernleşme teorisinin yeni kurulan devlet Türkiye'deki izdüşümü olmuştur (Köker, 2001). Cumhuriyetin resmî-merkez ideolojisi Kemalizm, seküler bir omurga üzerine kurulur. Batıcılığı benimseyen modern bir toplum inşa etmek amaç olarak benimsenir. Batı'yı işaret eden düşünürler, bu yolun taşlarını döşemişler, savaşlarda üstün gelen Batı'nın takip edilmesinin tek seçenek olduğunu bile getirmişler, "Batı medeniyetinin diğerlerine galip geldiğini ve dolayısıyla kurtuluşumuz için bu medeniyeti olduğu gibi benimsemekten başka çare olmadığı"ni vurgulamışlardır (Ağaoğlu, 2013: 13). Ortaya çıkan sonuçları üzerinden bakıldığında, Kemalizm, Osmanlı-Türk Modernleşmesinin bir aşaması olarak görülmelidir. Bu bağ, sadece düşünce düzeyinde değil, Osmanlı Devleti'nin son 10 yılını yöneten İttihat ve Terakki Cemiyeti ile İstiklâl Savaşı'nı veren ve Cumhuriyeti kuran kadrolar arasındaki söylem ve eylem bağı, ilişkiler ve ortak faaliyetler üzerinden de görülebilir.⁶ Ancak Cumhuriyetin kurucu kadrosu, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bu rolünü kapatan bir resmi tarih anlayışı benimsediğinden, bu süreç biraz geri planda kalır (Zürcher, 1987: 300-301). Bu süreç, İstiklâl Savaşı'ndan başlayan biçimde ulus-devletin inşa döneminde oluşturulmaya

² Bu girişimlerin entelektüel arka planı için bkz. Öz, 2013.

³ Modernleşme sürecinin Tanzimat dönemineki etkileri için bkz. *Tanzimat I- Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle*, 1940; Alkan, 2004 (Tanzimat ve Meşrutiyet düşünce birikimlerinin Cumhuriyet'e aktarımını ele alan kapsamlı eser); İncalcık ve Seyitdanlıoğlu, 2018 (Kolektif çalışma); Tunaya, 1996 (İlk baskı 1960), Lewis, 1984 (İlk baskı 1961); Berkes, 1965; Ülken, 2001 (İlk baskı 1966); Berkes, 2002 (İlk baskı İngilizce 1964); Berkes, 1975; Shaw ve Shaw, 1983; Ortaylı, 2004 (İlk baskı 1983); Genç, 2000; Gencer, 2017 (İlk baskı 2008); Şentürk, 2008.

⁴ Osmanlı-Türkiye Modernleşmesinin Cumhuriyet dönemindeki düşünce ve uygulamaları için bkz. Karpat, 1996 (İlk baskı 1967); Avcıoğlu, 1968; Küçükömer, 2002 (İlk baskı 1969); Sevil, 1991; Ahmad, 2002; Georgeon, 2006; Zürcher, 2004; Köker, 2004. Türkiye'nin Osmanlı'dan bugüne gelen modernleşme serüveninin tarihsel ve güncel süreçlerini çok boyutlu olarak ele alan kolektif bir çalışma için bkz. Kocabaşoğlu, 2004.

⁵ Cumhuriyet Devrimleri için bkz. İnan, 1973: 99-159; Doğaner, 2004; Demirer, 2012.

⁶ Şerif Mardin'in ilk iki çalışmasında yaptığı araştırma bunu ortaya koyar. Bkz. Mardin, 2004a (İngilizce ilk baskı 1962, Türkçe ilk baskı 1996), 2004b (İlk baskı 1964).

çalışılan ve yıllar içinde Kemalizm olarak somutlaşacak ideoloji arayışında kendisini ortaya koyar (Ahmad, 1985: 214-236). Mahmut Esat Bozkurt (1967: 156), yıllarca konferanslarında söylediği Batı'nın aynen alınması zorunluluğunu 1940'ta yazıya aktarır: "Batı medeniyeti ve herhangi bir medeniyet, bir küldür [bütündür]; ayrılık kabul etmez. Ya hep alınır, yahut alınmaz. Tıpkı dinler gibi."

Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, Batı'yı alma ve içirme dereceleri değişmekle birlikte Batıcı modernliğin gerekliliği noktasında hemfikirdirler. "Batıcılık, Batıcı modernliğin birebir karşılığı anlatan bir toplumsal-politik anlayıştır. Bu siyasette her şeyimizle Batı'ya katılarak onun bir parçası haline gelmemiz önerilmektedir" (Yıldırım, 2012: 71). Mardin, çalışmalarında, başından itibaren kendine merkez noktası olarak Batı'yı alır, diğer yaklaşımlarında olduğu gibi, "bir modernite projesi"⁷ olarak gördüğü Kemalizm değerlendirmelerinde de Batı merkezli bir düşünce sistematigi ile hareket eder. Tanyol (1966, 15 Temmuz), daha muhafazakâr bir tutumla "Doğu"yu dışlamayan ve sömürgeci olmayan bir Batı ile ilişki arayışında olmuş, bu sebeple zaman zaman Batı hakkındaki görüşleri değişmiştir. Nihayetinde, Batı-merkezli varlık, bilgi ve değer alanlarının, yani Batı epistemisinin kabulüne dayalı bir yaklaşım sergileyen her iki sosyoloğun çalışmalarında Kemalizm, Batı Medeniyeti bağlamında değerlendirilir.

Kemalizm, "Biz" Tanımı ve Türkçülük

Yusuf Akçura'nın (1976), 1904 yılında makale olarak kaleme aldığı, 1907 yılında Kahire'de kitap olarak ilk baskısı yapılan çalışmasında ele aldığı üzere, üç tarz-ı siyaset Osmanlıcılık, İslâmcılık (Pan-İslâmizm) ve Türkçülük (Pan-Türkizm), Osmanlı Devleti'nin son yüz yılında bir şekilde denenmiş, çöküş sürecinin hızlandığı yıllarda, Türkçülük baskın seçenek olarak ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet'i kuran kadroların ulus-devleti inşa ederken yararlandığı düşünce insanların yazdıkları eserler, bunun bir yansımasıdır. Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* (1923), Celal Nuri İleri'nin *Türk Devrimi-İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri* (1926), Ahmet Ağaoğlu'nun *Üç Medeniyet* (1927), Yusuf Akçura'nın *Türkçülük* (1928) kitapları öne çıkan kitaplardandır (Gökalp, 2014; İleri, 2002; Ağaoğlu, 2013; Akçuraoğlu, 1990). Bunlara, konuşmaları, konferansları, yazıları ve faaliyetleri ile "Kemalizm'in İdeoloğu" unvanını alan Mahmut Esat Bozkurt'un (1967), 1940 yılında çıkan *Atatürk İhtilali* eseri de eklenebilir. Kitap, Kemalizm doktrinin sistemleştirilmesi çabasıdır: "Atatürk, kendi sağlığında böyle bir doktrin ihtiyacını duymuş ve bunun için bir İnkılâp Enstitüsü kurdu muştur. Bu Enstitü Kemalizmin bir doktrin hâline getirilmesiyle görevliydi. İşte merhum Mahmut Esat Bozkurt bu Kemalizm doktrincilerinden biridir. 'Atatürk İhtilali' adlı bu eser, Atatürk'ün direktifi altında Mahmut Esat Bozkurt'un vermiş olduğu konferanslardan derlenmiştir. Kemalizmi ilk sistemleştirme çabasıdır" (Tanyol, 1967). Ziya Gökalp ve önerdiği Türkçülük anlayışı Türk ulusçuluğunun temeli olmuş (Heyd, 2002), dayanışmacı bir anlayışı somutlaştıran korporatizm Ziya Gökalp'in yaklaşımlarından kendine kök ve dayanak almış (Parla 1989), ülkenin toplum ve devlet yapısı buna göre biçimlendirilmiştir (Türkdoğan, 2005, 2013).⁸ Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkçülük ağır basarken, çok partili dönemle birlikte gerilim yeniden alevlenmiştir (Çetinsaya, 2004). Milliyetçilik ile Türkçülük Cumhuriyet ilk döneminde birleştirilmiştir. Kemalizm'in temel özellikleri Türklükle tanımlanır (Üstel, 2002), sınıfsız, imtiyazsız ve dayanışmacı (Parla, 1989; Köker, 2004) bir toplum yapısı hedeflenir ve bunun için otoriter bir devlet anlayışı ortaya çıkar (Türkdoğan, 2005, 2013). Bu, Osmanlı toplum ve devlet yapısını hemen tümüyle değiştiren, "Türklük" odaklı kapsamlı bir siyasi mühendislik projesidir: "Kemalist ulus inşa pratiği, Türklük temelinde ulusal türdeşliği sağlamaya yönelik devasa bir siyasi mühendislik projesinin yansımasıdır" (Yıldız, 2004: 18). Bu, aynı zamanda Cumhuriyet'in tasarladığı milliyetçilik odaklı "makbul vatandaş" oluşturma projesidir (Üstel, 2016: 127-239). Kemalizm ve onun öne çıkardığı milliyetçilik, adeta "millî bir din" olarak

⁷ Bu değerlendirme için bkz. Keyman, 2005.

⁸ Türk Ulusçuluğunun inşa sürecinde öne çıkan iki isim Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın etkileri ve sürecin değerlendirmesi için bkz. Karakaş, 2000.

sunulmuştur (Belge, 2001). Bu yıllarda, hemen her alanda “tek tipleştirme politikası” güçlü biçimde uygulanmıştır (Şimşek, 2017: 14).

İnkılâpların/Devrimlerin ana amacı, dinden uzak ve Türklükle yoğunlaştırılmış bir “toplumsal ruh” yaratmak olmuştur. “Kemalizm’in gençlik dönemindeki inkılâpçı asabiyyesi, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinden beri yavaş yavaş olgunlaşmakta olan bir dizi medeniyetçi reformun kâh rıza kâh zorla ama hızla ve kararlılıkla hayata geçirilmesini sağladı. Atatürk İnkılâpları adı altında sonradan dondurulan bu reformlar, modern bir toplum yaratmak kadar, tarihî ve kültürel kaynaklarının tanımı devletin denetiminde olan bir insan türü yaratmayı amaçlıyordu. Emperyal tâbiyetten ulus-devlet tâbiyetine geçiş sürecinin özelinde taşıyıcı ideolojisi olan Kemalizm için, yeni Türk insanının kültürel kodlarının devlet merkezli tanımlanması önemliydi” (İnsel, 2001). Bu amaçla toplum adeta yeniden yaratılmalıdır: “Devlete bir toplum yaratmak, yaratılan toplumu ıslah etmek ve onu devletle organik bir bütünsel bağ içinde tasarlamak, ‘sınıfsız, kaynaşmış bir toplum’ ülküsünün Kemalizm’in farklı kulvarlarında baskın olmasına yol açtı” (İnsel, 2001). Bu, ancak “üniter devlet-üniter toplum-üniter kimlik” olarak somutlaşabilirdi. Tepeden inme sürecinde temel olgu din-dışı olana yönelmekti: “Kemalizm, Cumhuriyet’in ilk yıllarında, diğer rakip reformist yaklaşımlardan çok daha radikal bir dikey müdahale taraftarıdır. Bu müdahalede, muasır medeniyet seviyesini yakalamak, bunun için her şeyden önce medenî görünmek önemli ve gerçekten inanılan bir saiktir. Toplumun yaşam tarzını, dış görünümünü, dilini, alfabetini, dinlediği müziği değiştirmeye yönelik bu dikey müdahaleye ilaveten, dinin bütünüyle devlet denetimine alınarak dinî kurumların özerkliğine son verilmesi ve adı konmamış bir ‘millî din’ yaratılması ideali, Kemalizm’i Jakoben gelenekle yakınlaştırır. Dinin pozitivist yorumunu benimseyen, ateist olmayıp yaradancı olan Jakoben gelenek ve onun temsil ettiği Fransız Devrim modeli, Kemalizm’in gençlik döneminin önemli esin kaynaklarından birisidir” (İnsel, 2001). Din, tek kelime ile toplumun ve devletin “dışında” olmalıdır. Kemalist Milliyetçilik, ancak böyle inşa edilebilirdi: “İslâmî tesirlerden arındırılmış ve İslâm öncesi Türk geçmişinden ayıklanıp yeniden inşa edilmiş unsurlarıyla ‘zenginleştirilmiş’ Kemalist milliyetçilik, bütün sosyo-politik faaliyetleri belirleyen yüksek kuvvet olarak Cumhuriyet’in üzerine oturduğu temel çerçevedir” (Yıldız, 2001). Bu, Batı Medeniyeti için çizilen yolun olmazsa olmazı ve gerekli koşuludur. “Medeniyetçiliği Batıcılıkla, medeniyeti Batı’yla özdeşleştiren Kemalist çağdaşlaşma projesi, İslâm’dan ve İslâmileşmiş kültürden arındırılmış yeni millî Türk insanını, yeni Türk milliyetçiliği vasıtasıyla Batı/Hristiyan enternasyonaline içine yerleştirmiştir” (Yıldız, 2001). Bu yaklaşım her yöne sirayet etmiş, Cumhuriyetin ilk yıllarında, 1930’larda gündeme getirilen “Türk Tarih Tezi” ve “Güneş Dil Teorisi” bu amaçla ortaya atılmıştır (Taşkın, 2001; Akman, 2011). Böylece, Türklük bağlamında İslâm öncesi çağa yaslanan, hatta Hristiyan Avrupa kültürüne yaslanan bir tarih, dil, kültür ve medeniyet anlayışı egemen kılınmaya başlanmıştır. Cumhuriyet, yüzlerce yıldır mevcut olan toplum ve devlet sisteminin değişimiyle yeni bir birey ve toplum tipi öneriyor, “Biz” tanımını yeniden yapıyor, Batı epistemolojisine dayanan kendi birey, toplum ve devlet tasarımı inşa ediyordu.

Kemalizm sadece siyasi, sosyal ve kültürel değil, iktisadi boyuta da sahiptir. Kurucu elit, korporatizmi iktisadi ilkelerinden ayrı düşünmez. “Korporatizm, Türkiye’de İttihatçı’lardan, Gökâlp’ten, Kemalistler’den bu yana güçlendirilmesi amaçlanmış belli bir sınıf yapısını yeniden üreten ve meşrulaştıran özel bir düşünce ve eylem biçimidir” (Parla, 1989: 122). Bu yaklaşım, yönetici elitleri zamanla Ziya Gökalp’e göre daha otoriter bir alana yöneltmiştir: “Kemalistlerin cumhuriyetçiliği ve milliyetçiliği Gökalp’in çizdiği sınırlar içinde kalmıştır. Buna karşılık, Gökalp’in iktisadi devletçiliği ve seçkinli olmayan halkçılığı Kemalistler tarafından sırasıyla idari devletçiliğe ve vesayetçi halkçılığa dönüştürülmüştür. Kemalistler, Gökalp’in daha özgürlükçü, çoğulcu, demokratik solidarist korporatizmini, (...) zaman zaman daha otoriter, hatta totaliter ve yarı-faşizan korporatist açılımlar yönünde zorlamışlardır. Bu bakımdan, ‘siyasal Kemalizm’in Gökalp düşüncesinin daha sağında olduğunu söylemek mümkündür” (Parla, 1989: 119). “Öteki” tanımı üzerinden bir milliyetçilik inşa edilmesi, “Biz” tanımını toplumsal zeminden daha dar bir alana sıkıştırır. Kemalizm’in çoğulcu topluma açık olmayan toplum tasarımı, bu açıdan en katı uygulamalarını

yansıtan alanlardan biri olur. Bu uygulamalar, “makbul vatandaş”, “iyi vatandaş”, “cumhuriyet vatandaşı” tipinin yaratılması için programlanır (Çağaptay, 2002; Belge, 2002; Millas, 2002; Dündar, 2002). Kemalizm, kendine özgü bir yurttaş tipi inşa etmek üzere politika ve uygulamalarını gerçekleştirir.

Bu özelliklerle oluşturulan “Biz” kavramı, söylem ve eylem alanları için zemin sağlıyor, resmî-merkez ideoloji Kemalizm’in kendini, politikalarını ve uygulamalarını meşrulaştırmak için kullandığı yaklaşım ise “Biz bize benzeriz” ifadesinde karşılığını buluyordu. Cahit Tanyol (1957, 31 Mart), sosyolojik yönteminde, geliştirdiği yaklaşımlarda ve birey-toplum-devlet ilişkilerinin çözümlenmesinde “Biz bize benzeriz” sloganını/sözünü temel alır. Bu ifadeyi sosyoloji yaklaşımlarında kullanır (Çav, 2011: 87-92). Belirsiz veya “tasavvur edilen” bir topluma atfı yaptığı için bu ifade düşünsel anlamda muğlak ve geniş bir yorum imkânı sağlar. Tanyol (1943, Haziran), “yabancı ideolojiler” olarak tanımladığı düşünceleri bu kavramlaştırma ile reddeder: “Her iki zümre de [Komünizm ve Faşizm yanlıları], yabancı topraklarda doğan fikirlerin uşaklığını yapmadan bu memlekette söz söylemenin mümkün olacağına akılları ermediği için iddialarında mazurdurlar.” Ancak, bu “Biz” ifadesi resmî-merkez ideolojinin tanımladığı birey, toplum ve seçkin tipini işaret ettiğinden somut anlamda kapsayıcı bir bakış getirmediği gibi, uygulamalardaki çelişkilerin de görülmesini engeller. Şerif Mardin (1962), “Biz bize benzeriz” ifadesinin politikadaki ve uygulamadaki zikzaklara, yanlışlara, sapmalara ve yönsüzlüklere işaret ettiğini belirtir: “ ‘Biz bize benzeriz’ ifadesi Türkiye’nin, modernleşme yolunda yaptığı zikzaklara dikkatimizi çekmek bakımından derin mânâlar taşır.”⁹ Mardin, bu yaklaşımın altındaki muğlaklığa işaret eder. “Toplumu kaynaşmış bir bütün olarak görme mecburiyeti” içinde olan Jön Türk hareketi de “Biz” tasarımı yapmaktadır (Mardin, 1983b).

Mardin, entelektüel, toplumsal ve siyasal yapıdaki derinliğinin Tanzimat’a ulaşan köklerinin olduğunu göstermiş olmakla birlikte, Kemalizm’in, günümüzün toplumsal ve siyasal yapısında tahmin edildiği kadar derinlikli, etkili ve paylaşılan bir değerler şemsiyesi olmadığını ve oluşturamadığını ortaya koyar. Cumhuriyet, “ ‘merkezî temel değerler’ katında” başarısız olmuştur (Mardin, 1977a). Bu durum sadece din bakımından değil, “sosyal kültür” açısından da böyle olmuştur. Mardin (2004c: 149), bunun sebeplerini araştırır: Kemalizm “kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratamadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm’in Türkiye’de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmedeki etkisi ancak sathi olmuştur.” Resmî-merkez ideolojinin şiar edindiği “Biz” yaklaşımı, olmayan bir toplum tasarımı yapar. Şerif Mardin’in “hayali cemaatler” olgusuna yönelik karşı çıkışı da tam olarak budur. Bir toplumsal yapıdan “hayali cemaatler” üretmenin olanaksızlığına yaptığı itiraz, onun Kemalizm’in dayattığı “Biz” tanımına yaptığı itiraz ile örtüşür (Mardin, 2002). Cumhuriyet ilk dönemi politikası yürütülen kimliklendirme sürecinin “hayali bir kimlik” olduğunu dile getirmesi, yaptığı “sosyal kültür” saptamasının sebebine ve buna yönelik arayışına da işaret eder (Mardin, 1994a). Sunulan “Biz”, “hayali Biz”dir. Bu “Biz” ile Türkçülük yaklaşımı işaret ediliyordu. Şerif Mardin (2002), Osmanlı’da kullanılan Türkçenin ve Türk kelimesinin 1800’lerden itibaren yükseldiğini, Jön Türkler sonrasında, süreç ve koşullar içerisinde 1920’lerde, 1930’larda Türkçülüğün Cumhuriyet’in resmi ideolojisine ilham verdiğini, Türkçe’nin XIX. yüzyıl Osmanlı devlet ve toplum yapısında milliyetçilik için, Türk kimliği oluşturmak için yeniden kullanıldığını ortaya koyar. Bu süreç Cumhuriyet döneminde de devam eder, “Türk” ve “millî” kavramları resmî-merkez ideoloji ile derinleştirilir. Mardin (1969), Mustafa Kemal Atatürk’ün ölüm tarihi 1938 yılı öncesinin ve sonrasında metinlerini milliyetçilik bağlamında “muhteva analizi” üzerinden ele almış, *Ülkü* dergisinde 1938 öncesi 6 yıldaki “Türk” ve “millî” kelimelerinin kullanımının 1938’den sonraki 6 yılda arttığını tespit etmiştir. Dolayısıyla, 1938 sonrasında millî ve Türk kelimelerinin artışı, milliyetçilik ve Türkçülük pratiğinin yaygınlaştığının göstergesi olarak okunabilir. Ancak uygulanan milliyetçilik anlayışı ile toplumsal

⁹ 1960’lı yıllarda gündeme gelen “Ortanın solu” yaklaşımı da gerçek solun değil, “Bize göre” olan bir solun ifadesidir.

gerçeklik farklıdır. Mardin'in (2002), Kemalizm değerlendirmelerindeki temel çıkış noktasını şu tespiti oluşturur: "1918-1939 yılları arasında Türkler büyük bir kimlik değişimine giriştiler. Bu aynı zamanda bir statü değişimini de içeriyordu: Çoektnikli, kozmopolit bir imparatorluğun tebaası, hakiki Türklüğün esaslarını belirleyip sahiplenilen bir cumhuriyetin yurttaşlarına dönüşüyordu." Mesele, bu dönüşümün getirdiklerini anlayabilmektir.

Mardin (1987), resmî-merkez ideolojinin, cumhuriyet ideolojisinin özellikle inşa dönemlerindeki birey tipinin bu topraklardaki mevcut "Biz" tanımına uymadığını merkez-çevre dinamiği üzerinden doğrudan, dinî değerlerle örölmüş kültürel kodların nesiller arasında taşınması bakımından ise dolaylı olarak ortaya koymuştur. Bunu Osmanlı tarihi içinde de tespit etmiştir. Mardin kopuşları değil süreklilikleri ortaya koyan bir yaklaşım içindedir. Mardin, "mutlak bir kopuş ima eden devrim fikrine ve geçmişi bu mercekten bakarak açıklamaya odaklanmış, teolojik düşünen" yaklaşımlara karşı meydan okumuştur (Arlı, 2008). Şerif Mardin (1969), Jön Türkleri Yeni Osmanlılar'a göre "sathi" (yüzeysel) görmekteyken¹⁰, Meşrutiyet ve devamında Cumhuriyet ile kurumlaştırılan Kemalizm ise "yavan"¹¹ kalmaktadır. Aydınlanma düşüncesini taşıyan Batı'dan etkilenen Yeni Osmanlılar, muhalif bir ses olarak ortaya çıkarken derinlikleri, sonraki halefleri Jön Türkler, Meşrutiyet dönemi aydınları ve Kemalistlerden daha fazladır. Yani, entelektüel kapasite giderek düşmektedir. Bütün olarak bakıldığında, Mardin (1977b), yaklaşımları ile, dinî yapıların sekülerlik ile iç içe geçmiş olmasına rağmen bir şekilde varlığını ve etkinliğini sürdürdüğü toplumda, Kemalizm'in neden güçlü bir kültürel kök sağlayamadığının sebeplerini araştırır. Çünkü, Kemalizm'i uygulayan "devrimcilerin sivil amaçları, yani Türkiye'nin politik ve toplumsal modernleşmesi, halkın talepleriyle paralelleştirilmiş değildi" (Mardin, 1971).

Öte taraftan Mardin (1964, 1983c), Mustafa Kemal Atatürk'ün kendisinden önce çözülemeyen bazı "müzmin sorunları" çözdüğünü ve bunun önemli olduğunu belirtir, Cumhuriyet reformları için Atatürk'ün okuduğu kitapların değil, Cumhuriyet öncesi 50 yılın dikkatle incelemesinin gerekli olduğunu dile getirerek reformları sürecin olağan akışına uygun olarak yorumlar, idealist hedeflerine rağmen realist özelliğine vurgu yaparak "mevcudu dikkate alan" özelliğine dikkat çeker. Burada neyi kastettiğini bir başka yazısında Mardin (1973) şöyle somutlaştırır: "Tezim, Atatürk'ün kişiliği, zekâsı ve hassasiyetiyle, grup davranışı olarak şekillenen, kendisini de etkilemiş olan genel bir eğilimi ileriye götürmüş olduğu, ona kendi özelliğini katarak yeni bir şekil vermiştir." Bu, Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler bağlamında görölen özelliklerin pozitivist düşünceyle birleştirilerek Cumhuriyet'te yeni bir adıma dönüştürölmesidir. Böylece Tanzimat'ta başlayan reform artık tamama ermiştir: "1900'lerin Türkiye'si'nde birçok kimseler, çok genel etkenlerin tesiriyle, yenileşmenin gereğini anlamıştı, birçok kimseler de değişimler yapmaya yönelmişti, fakat bir bütünden esinlenerek bir devrim yaratabilen yalnız Atatürk oldu" (Mardin, 1973). Mardin (1969), Kemalizm'in hangi siyasi düşünce kodlarına ve kültürel zemine yaslandığını çok boyutlu analiz etmeyi amaç edinen bir araştırmacıdır, süreci olumlu-olumsuz her yönden ele alır.

Mardin şu özelliği, kökenleriyle birlikte çok iyi tespit etmişti: Türk siyasası, Osmanlı devletinin temel yapısal özelliklerini Cumhuriyete aktarmıştır. Osmanlı'daki toprağın/mülkün tek sahibinin devlet olması ve hukuki düzenlemelerin birleşimi Batı Avrupa'dan daha dayanıklı bir yönetim sistemi oluşturmuştur. "Sistem o kadar katıydı ki, alternatif sistemler oluşturmaya dönük yaratıcılık, çizgi dışına çıkan bir davranış olarak yükselme şansı bulmadı" (Mardin, 1966). Osmanlı devletindeki katı yönetim sistemi anlayışı büyük ölçüde devam ettirildiği ve Cumhuriyetle birlikte buna "bölünme korkusu" gibi yeni unsurlar da eklendiği için, Terrakiperver ve Serbest parti girişimlerinin Cumhuriyet ilk döneminde siyasal yapıda tutunamaması ve muhalefete yönelik denetim, baskı ve engelleme pratikleri, bu koşullarda anlaşılır olur. "Millî bir 'bölünme' korkusunun, genellikle sapmalara karşı hoşgörü kılığının özel bir durumu olduğu ve hem köy ve hem de ulus çapında bu

¹⁰ Bu düşünce-araştırma süreci için bkz. Mardin, 2006a.

¹¹ "Yavan" değerlendirmesi için bkz. Mardin, 2008.

mekanizma ile yaygın denetim sistemi arasında fonksiyonel bir bütünlüğe sahip bulunduğumuz varsayımı, incelenmeye lâyıktır” (Mardin, 1966). Böyle bir ortamda “sapmaya karşı tahammülsüzlük” toplumsal ve siyasal anlayışın bir parçası olarak derinlerde yer alan bir özellik olur. Bu bağlamda 1954 seçimlerinde Demokrat Parti’nin tekrar kazanmasını Mardin (1954), Cumhuriyet ilk dönemi dahil asırlardır yönetimin tahakkümü altında kalan halkın refleksi olarak yorumlar: “Bizde tezahür eden particiliği kısmen de Türk halkının partiyi, asırlarca baskısı altında yaşadığı tahakküme karşı bir kalkan olarak kullanması şeklinde izah etmemiz lazımdır.” Devletin inşa sürecinde, pratiğinden de anlaşıldığı üzere Osmanlı’daki bu katılıktan taviz verilmemiş, yeni kurulan devletin özelliklerinin, politika ve uygulamalarının sorgulanması gibi maceraların yaşanmasına yol açacak siyasal gelişmelere izin verilmemiştir.

Bununla birlikte, Cumhuriyet rejiminin kuruluşundan itibaren taşıdığı tepeden inme ve baskıcı yapı, Osmanlı’dan tevarüs edilen etnik, dinî ve mezhebî yapıları bir arada tutmak için “milliyetçilik” ve “Türkçülük” bağlılığını öne çıkarır. Korku ise şuydu: “[H]er Jakoben rejim gibi, cumhuriyet de bu parçaların [etnik, dinî, mezhebî] etkisinin devam edeceği kuşkusunu taşıyordu” (Mardin, 1977b). Dolayısıyla, Kemalizm, bu parçaların ve diğer unsurların etkisini kırmak, kendi tasarımı kabul ettirmek ve etkinliğini sürdürebilmek için tepeden inme özelliklerini devam ettirecek yeni uygulamalar yapmak zorundaydı. Şerif Mardin’in (1987), ilk kez 1973’te gündeme getirdiği anahtar kavramlarından olan “Merkez-Çevre Yaklaşımı”, siyasî yapıları, siyasî süreçlerdeki kişileri, grupları ve onların eylemlerini açıklamak, siyasî-sosyal süreçlerin süreklilik, devamlılık ve kopuş analizlerini yapmak için başvurduğu bir kavramdır. Cumhuriyet rejiminin kökenini bu anlamda geçmişte arayan Mardin, Osmanlı’dan Cumhuriyete aktarılan siyasayı, siyaset yapma biçimlerini ve pratiklerini bu eksenle ele alırken 1800’lerden 1970’lere gelen sürecin dönüşümlerini bu ikili kavram üzerinden kişiler, gruplar ve onların siyasî pozisyonları, zihniyetleri, ideolojileri, kültürleri ve pratikleri gibi alt unsurları ile farklı düzeylerde karşılaştırır, ilişkilendirir, anlamak, çözümlemek ve yorumlamak üzere kullanır, bunların sonucunda sorular sorarak perspektifini oluşturur. Bu aynı zamanda yaklaşık 100 yılı bulan Kemalizm’in serüvenine büyüteç tutan saptamalar ortaya koyar. Cumhuriyet Merkezi’nin tutumu, Osmanlı’dan tevarüs edilen özelliklerle birlikte yeni özellikler de taşımaktadır: “Cumhuriyetin resmî tutumu, Anadolu’nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye’nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi” (Mardin, 1987). Bu kasvetli ve sert yapının içi iki hedefle doludur: “Cumhuriyet’in de ana siyasal kuramı devleti parçalamaktan kurtarmak ve ‘kalkınmak’ olmuştur” (Mardin, 1985a). Dolayısıyla devleti parçalanmayacak biçimde kurgulamak ve kalkınabilmek merkezin ana amacı olduğunda, Cumhuriyet, resmî-merkez ideoloji, merkezî siyasal kuram bu amaca engel gördüğü bütün olasılıkları, yani çevrede bıraktığı siyasal-sosyal yönelimleri dikkate almayacak, kapatacak, susturacak; farklılıkları değil, ulus-devletin yerleştirmek istediği birey tipini, toplum yapısını ve devlet modelini uygulayacaktır. Bunun için “Türkçülük”, milliyetçilik adı altında bu amaca yönelik kapsayıcı bir uygulamaya dönüşmüştür.

Çevrenin baskılanmasına dayalı bu dinamiğin sürdürülebilir olması mümkün değildir. 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Demokrat Parti’nin ezici bir çoğunlukla iktidara gelmesi ve sonraki süreçler, merkez-çevre kutuplaşmasının Türk siyasasını anlamakta hâlâ etkili bir araç olduğunu göstermektedir. Demokrat Parti’den itibaren başlayan biçimde “ortak temalar etrafında taşranın birleşmesi” ve “bürokrasi karşıtı” olma kimliği olarak en azından “çevrenin merkeze gelmesi” yönündeki dönüşümün ipuçlarının giderek büyüyeceğini gösteren Şerif Mardin’in (1987), bu öngörülerinin on yıllar sonrasında, en somut biçimde 2000’li yıllarda, AK Parti ile birlikte gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Mardin’in (2003, 30 Eylül) AK Parti’nin iktidarını “Kemalizm’in zaferi” olarak yorumlamasını anlamak, anlamlı olur. Mardin (1987), Çevre’nin bu “ortak tutumu”nun sebebini

Merkez’de bulur: “Merkezin çevreye karşı güttüğü politikalar daha yatıştırıcı olsaydı, çevrenin, ulusal düzeyde birleştirici bir topluluğu beklenmedik biçimde doğuran ortak düşünüş ve davranış tarzı, belki de kendini oraya koyamayacaktı.” Yani, Mardin’e göre, merkez çevreye karşı daha “yatıştırıcı” davranmış olsa, Demokrat Parti’nin (DP), aynı çizgide kabul edilebilecek Adalet Partisi’nin (AP), Anavatan Partisi’nin (ANAP) ve elbette Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AK Parti) çevreyi birleştirip siyasi ve toplumsal olarak mobilize etmeleri, hangi ölçekte olursa olsun daha düşük kalır ve başardıkları düzeyde etkinlikleri olmayabilirdi. Şerif Mardin, devlet, modernite ve merkez-çevre ilişkileri düzeyinde çözüm önerileri sunar (Keyman, 2005). Bu açıdan, Mardin’in merkez-çevre yaklaşımı ile ortaya koyduğu düşünceler, aynı zamanda merkezde yer alan gücün ideolojisi olan Kemalizm’in eleştirisidir. Çevre’nin Merkez’e katılımının önemine vurgu yapan bu yaklaşımdaki tespitleri, aynı zamanda merkezin çevreyle kurduğu ilişkileri ve bağları da eleştirir. Türkçülük, milliyetçilik, laiklik ve diğer birey tipi ve toplum tasarımı açısından merkezin tanımını ve bunun dışında kalan çevrenin durumunu ele aldığımızda şu soru önemli olur: Toplumsal ve siyasal üretime katılmayan bir Çevre varken veya çevrenin merkeze katılımına izin vermeyen bir Merkez varken, böyle bir toplum ve siyasal yapı ne ölçüde sağlıklı olabilir?

Şerif Mardin, akademik alandan Kemalizm’i güçlü bir tonda eleştiren ilk akademisyen olma sıfatını büyük ölçüde alırken, bu konuda Kemal Tahir ve İdris Küçükömer ile birlikte düşünülmesi gereken bir sosyal bilimcidir (Kayalı, 2008). Kemal Tahir’in Osmanlı’yı yeniden gündeme getiren *Devlet Ana* gibi yapıtları ile İdris Küçükömer’in (2002: 72) “Türkiye’de ilerici güçler CHP ve solcular değil, sağcılardır” şeklinde özetlenebilecek tezini bu bağlamda hatırlamak gerekir.¹² Mardin’in eleştirel tutumu, aslında Kemalizm’in muhafazakâr tutumunun eleştirisidir. Mardin’in aksine Tanyol, Kemalizm konusunda, 1960’lardan itibaren geliştirdiği muhafazakâr tavrını sürdürür. Özellikle gençlik temelinde ve sonrasında 1970’lerde giderek artan biçimde ideolojik olarak gelişen şiddet olaylarını “anarşi” ekseninde yorumlar, farklı ideolojik akımlara karşı Kemalist milliyetçiliğin uygulanmasını çözüm olarak önerir (Tanyol, 1978, 26 Mart; 1978, 15 Ekim; 1979, 29 Temmuz). Bu milliyetçilik, emperyalizm tehlikesini dikkate almayan Ziya Gökalp’in Kara ve Kızıl Tehlike anlayışına dayanan yetersiz yaklaşımından daha ileri ve XIX. yüzyıl Avrupa’sında ortaya çıkmış olan burjuva milliyetçiliği dışında, emperyalizme karşı bağımsızlık savaşı veren kendimize özgü olan bir milliyetçiliktir: “Türkiye koşullarında asıl tutarlı olan milliyetçilik ise, emperyalizme karşı bağımsızlık savaşı yapan Kemalist milliyetçiliktir. (...) Kemalizm’in milliyetçilik anlayışı, burjuva milliyetçiliğinde olduğu gibi, üst yapı değerlerini değil, altyapıda bütünleşmeyi amaç edinmiştir. Kemalizm, bu sınırlar içinde anlaşılması gereken bir olgudur” (Tanyol, 1978, 15 Ekim).

Cahit Tanyol, Cumhuriyet resmî-merkez ideolojisi tarafından tasarlanan, politikalarla uygulanan ve ideal olarak önerilen “tasarımsal/tasavvur edilen/hayali Biz” yaklaşımını sahiplenirken ve dışarıdan ideolojileri ancak bu sınırlandırma ile ele alırken, Şerif Mardin, bu tasarıma ve dayatmaya itiraz eden, ideal olana karşı olan’ı ortaya koyan bir sosyal bilimci olmuş, “gerçek Biz” farklılığını retorikleştiren itirazının içeriğini çalışmalarında detaylarıyla ortaya koymuş, “Biz” tanımında takındığı tavrın bir benzeri olarak belirli etkileri, özellikleri ve uygulamaları üzerinden farklı ideolojileri anlamaya yönelik bir yaklaşım sergilemiştir.

Mustafa Kemal ve Kemalizm

Tek Parti iktidarı, 14 Mayıs 1950 Seçimleri ile bittiğinde Cahit Tanyol 36 yaşında, Şerif Mardin 23 yaşındadır. Her ikisi de farklı ölçülerde devletin resmî-merkez ideolojisi olan Kemalizm ile çeşitli biçimlerde tanışmış, temas etmiş, en önemlisi bu ideolojinin ulus-devletin ilk yıllarındaki politikaları ve uygulamaları altında yaşamışlardır. Osmanlı döneminde doğması ve İstiklâl Savaşı sürecine işgal edilen memleketi Gaziantep Nizip’te bizatihi şahit olması sebebiyle Cahit Tanyol’un

¹² İdris Küçükömer’in (1994a, 1994b), 1980’lerden sonra gündeme gelecek ve ancak fiilen 1990’larda toplumsal yaşamda yer edinmeye başlayacak sivil toplum üzerine 1960’larda, 1970’lerde yazdıkları onun hem bu alandaki öncü aydın kimliğine hem de Şerif Mardin’in sivil toplum çalışmaları ile kesişen bir diğer özelliğine işaret eder.

kurulan devlet ve onun kurucusu ile olan bağı çok daha derinlerdedir. Tanyol'a göre, ulus-devletin kurucu iradesi, düşüncesi ve ideolojisi yıkılan İmparatorluğun yerine yeni devleti inşa etmeyi başarmış, böylece Osmanlı'nın son 100-150 yılında yaşanan sürecin makus talihini tersine çevirmiştir. Bu sebeple Tanyol, başta Fransız işgali altında yaşadığı Nizip'teki kendi evleri olmak üzere, Anadolu'nun bir çok yerindeki evlerin, kasabaların ve şehirlerin, vatanın ve ülkenin İstiklâl Savaşı ile kurtulmasını sağlayan Ordu'nun Başkomutanı Mustafa Kemal Paşa'ya ve yeni devletin kurucu liderine çocukluğundan itibaren bir "ilah" gibi bakmaktadır. Cumhuriyet okullarında aldığı eğitim bu duygu ve düşünce dünyasını beslemiş, bu yönde kodlanmasını sağlamış, onu, Cumhuriyet'in resmî-merkez ideolojisine tam bağlı bir birey olarak yetiştirmiştir. "Atatürk'e ve onun yaptığı her şeye o kadar imanımız vardı ki" diyerek bu etkilenimin derecesini ortaya koyar (Tanyol, 1959, 10 Kasım): "Atatürk, her kuşak üzerine ayrı etki yapmış bir insandır. Onun devlet adamlığı ve kurtarıcı nitelikleri çağdaşlarına başka, gençlere ve çocuklara başka etki yapmıştır. Benim yaşımdakiler, yani Birinci Dünya Harbi'nde doğan çocuklar için O bir destan kahramanıdır. Bu yüzden Onun kurtarıcı ve kahraman yönü içimde daima ağır basmıştır. Çocuk şuurum dış dünyayı ve dış olayları kavramaya başladığı zaman duyu verilerimin çevresinde, Onun adı dolaşıyordu. Onu dinlediğim masal kahramanları arasında görür gibi olurdum. Açsak bizi O doyuracak, susuzsak taslarımızı O dolduracaktı; üşüyorsak bizi O ısıtacaktır. Her asker kaputunun altında O gizliydi. Korkularımızın arkasında O bir güvendi. Bir memleketin yıkılışını göre göre büyümek müthiş bir şeydir. Yıkıntılar, çöküntüler arasında kalmış çocuklardık biz. Çoğumuzun babası yoktu. Ve hangi cephede öldüğünü de bilmezdik. Bu yüzden Onun adını bizim çocuk düşlerimizden silmek güç. (...) Benim için O, Anadolu Türklüğünün 'alın yazısını' değiştiren adamdı. Ümidimiz, hüznlerimiz Onun adının çevresinde toplanıyordu. Bu Kurtuluş Savaşı'nın Mustafa Kemal'i'di" (Tanyol, 1963, Ekim-Kasım). Bu satırlar, Cumhuriyet'in ilk yıllarında çocukluk ve gençliklerini yaşamış kuşağın bir kesimi üzerindeki Mustafa Kemal Atatürk imgelemine etkisini ve Kemalizm'in bu bireyler tarafından benimsenmesi gereken tek düşünce alanı, ideoloji ve uygulama olarak görülmesini, somut olarak açıklar.

Çok partili hayata geçiş (1946) ve 14 Mayıs 1950 Seçimleri sonrasında Demokrat Parti iktidarı ile başlayan tek parti dönemi sonrası serbest ifade, iletişim ve düşünce özgürlüğü ortamında Tanyol (1950, 3 Kasım; 1951, 9 Kasım), Atatürk'ün ilahlaştırılması ve inkılâpların uygulanması noktasındaki eleştirilerini ortaya koymaya başlar, dolaylı biçimde Kemalizm'in yanlışlarının olduğunu belirtir, "Hiçbir vakit inkılâp yanlış olmaz. Yanlış, ancak inkılâbın giriştiği ıslahat hareketlerinde olabilir" düşüncesini açıklar, öte taraftan herkesin birebir Atatürk'ün her dediğini ve yaptığını kabul etmesini beklemenin mümkün olmadığını "Biz şuursuz otomat mıyız ki Atatürk'ün her dediğini ve her yaptığını kabul edelim" sözleriyle dile getirir. Atatürk'ü, düşüncenin erişilmez, dokunulmaz ve eleştirilemez bir tabusu yapmak, Cumhuriyet'e ve devrimlere zarar verir ve "Atatürk'ü, dokunulmaz hâle getirmek hüner değildir. Bu dinî düşüncenin bir başka türlü görünüşüdür" diyerek eleştirilerini sıralar (Tanyol, 1963, 5 Haziran; 1962, 20 Nisan). Mustafa Kemal'in dahi hatadan döndüğünü dile getirerek, bugün hata varsa biz de bunlardan dönmeliyiz imasını yapar: "Mustafa Kemal vermiş olduğu birçok kararları sonradan bozmakla, hatadan her zaman dönülebileceğini işaret etmiş bulunuyor" (Tanyol, 1953, 10 Kasım). 1960'larda, yaklaştığı sosyalist düşüncelerle farklı bir eleştiri boyutuna yönelir: "Bir zamanlar şeriata 'Saltanatı seniye'ye uymaz' diye tutturlardı, sonraları bu, 'Meşrutiyete uymaz', 'Cumhuriyete uymaz', 'Anayasaya uymaz' ve nihayet 'Demokrasiye uymaz' şeklinde günümüze kadar geldi. Eskiden de 'İnkılâplara uymaz' dendiğinde 'akan sular dururdu' ve galiba 'en etkilisi' bu oldu" (Tanyol, 1953, 20 Şubat). Atatürk'ü tanıtanlar "Atatürk ve Cumhuriyet şeriatçılığı" yapar: "[Atatürkçüler] Halkın yüreğinde yaşayan sarışın destan kahramanını öylesine bir kaideye oturtular ki, bir gün baktık 'Mustafa Kemal mitosunun' yerini bir Atatürk ve Cumhuriyet şeriatçılığı almış, bir de baktık ki, şeriatçılar karşı karşıya dövüşüyorlar. Kırk yıldan beri kasideleri yavaş yavaş koyulaştırarak acayip bir devrimcilik anlayışı yarattılar. Bilerek bilmeyerek bu iş böyle oldu. Ve bu oyun böyle devam etti" (Tanyol, 1963, Ekim-Kasım). Bu oyuna aydın görünen herkes iştirak eder: "Gerek ilerici ve gerek gerici, gerek sağcı ve gerekse solcu, gerek sosyalist veya komünist ve gerekse sömürge demokrasilerinin savunucuları olsun, tümü, Atatürk'ü ele aldığı zaman, onun

düşünce ve hareketlerinden kendi lehlerine bazı deliller bulmaya çalışmakta birleşmiş bulunuyorlar. Demek ki kimse Atatürk'ün ve onun devrimlerinin gerçek yüzünü, niteliklerini objektif olarak incelemek istemiyor. Çünkü kimsenin gerçeği araştırmaya niyeti yok. Herkes kendine göre kurulu düzenli bir 'tabu' aramakta, herkes Orta Çağ yorumcularına uyararak, Atatürk'ün sözleri üzerinde tefsirler yapmak suretiyle gerçeği değil, kendi kanaatlerini savunmak çabasında... Daha başka bir deyimle, her sosyal ve politik eğilim onu kendi safında görmek ve göstermek kaygısındadır" (Tanyol, 1967). Herkes onu kullanmaya başlar: "Onun adını bir öcü hâline getiren 'devrim esnafı' dahi artık ona yürekten bağlı görünmüyor. Çünkü herkes Atatürkçü. Herkes Atatürk'ün kendi safında olduğunu iddia ediyor. Faşist ona dayanıyor, komünist ona sığınıyor, yobaz onu savunuyor; sağ da o, sol da o, orta da o, Doğu da o, Batı da o..." (Tanyol, 1967).

Tanyol (1962, 31 Ekim), Sosyalizm eksenli fikirlerini Kemalizm'den destek alarak geliştirmeye çalışır: "Sosyalizm bizde korkunç bir anlam ifade etmez. Milletin ve memleketin kalkınması, Atatürk inkılâplarının bir devamı olur." Kapitalist gelişmeye karşı, Atatürkçülük üzerinden sosyalizme gidilmesi gerektiğini söyler: "Atatürkçülere düşen vazife bu gerçekleri [devletçilik ve halkçılığı] halka ulaştırmak. Zinde ve organize kuvvetlerin [ordu, üniversite, gençlik vd.] bu fikirlerin ışığı altında yetiştirilmesini sağlamak, halk ile devlet arasındaki paravanın kaldırılmasına çalışmak. Kısaca, Atatürkçülüğe, Atatürk inkılâplarının kaynağına gidip, oradan tekrar başlamak lazım. (...) Olaylar bizi sosyalizme götürüyor. Niye diretiyoruz, niye sosyalizme gitmiyoruz?" (Tanyol, 1962, 7 Kasım). Ancak, zaman beklentilerine cevap vermez, Kemalizm ile Sosyalizm'i birleştirme hedefi gerçekleşmez: "Atatürk devrimlerini sosyalizm hesabına bir pratik ve tarihî bir veri olarak kullanmak şöyle dursun, taktik olarak bile ona başvurmak mümkün değil" (Tanyol, 1970, 6 Ocak).

12 Eylül 1980 Darbesi, yeni bir Türkiye ortamı getirmiştir. Bu yıllarda Tanyol, Kemalizm'i hem eleştirir hem de düşüncelerini bu eleştirilerle yeniler, yeni yaklaşımlar geliştirir. İlk adımda, Niyazi Berkes'in Kemalizm yaklaşımlarını eleştirir. Berkes'in ve bir zamanlar kendisinin savunduğunun aksine, Osmanlı İmparatorluğu'nda sömürgeleşme sadece ekonomik olmamıştır, Tanzimat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet olumlu olarak değerlendirilemez. Tanyol (1981: 33), Tanzimat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet'in karşısına konulan "gericilik" yaklaşımını ve aydınlarımızın durumunu, "içine düşülen çıkmaz" olarak görür: "Zaten iki yüzyıldır Türk aydınlarının içine düşmüş oldukları bu çıkmaz, bizi hiçbir sonuca götürmez. Bizi tarihsel oluşun dışına atar. Nitekim Atatürk devrimleri de aynı çıkmazın tuzağına düşmüştür. Berkes, tipik bir Kemalisttir. Yani ona göre, Türkiye'nin kurtuluşu için ne liberalizme, ne sosyalizme gerek vardır, Kemalizm'i uygulamak, Türk toplumunun uygar uluslar düzeyine çıkması için yeterlidir. Berkes'e göre bütün hata, Kemalizm ilkelerinin iyi uygulanmaması, yozlaştırılmasıdır." Devletçilik anlayışı da Berkes'in yorumladığı gibi değildir. Çünkü Kemalist devletçilik, liberal unsurları da getirmiştir: "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki devletçilik, bir anlamda, Kemalizm'in savunduğu devletçilikten daha ileridedir. Kemalizm'in devletçiliği, Osmanlı devletçiliğine karşı liberalizmi savunan tohumları beraberinde getirmiştir" (Tanyol, 1981: 34). Onun 1980'lerde aradığı, "Atatürk devrimleri 'Batı burjuva demokrasilerine mi?' yoksa 'Sosyalist demokrasilere doğru mu?' geliştirecektir?" sorusunun cevabıdır. Tanyol'un eğilimi ve isteği "Sosyalist demokrasilere doğru giden" bir Atatürk devrimidir. 1990'larda Sovyetler Birliği'nin yıkılması ile bu soruların önemini kaybedeceği yıllar henüz gelmemiştir. Bir diğer sorusu ise "Kemalizm ilkeleri Türkiye'nin kurtuluşu için yeterli midir?" sorusudur. Tanyol'un (1981: 36-37) cevabı olumlu yöndedir.

Önceki yılların getirdiği hastalık 1980'lerde de devam etmektedir. Her toplumsal ve siyasal eğilimin Atatürk'ü kendinde dayanak yapma çabası olmakta ve Pan-Kemalizm yaklaşımı devrimleri donduran bir anlayışa yol açmaktadır. Bu durumda, Washington Irving'in Shakespeare için söylediği, Atatürk'e yapılanlara uyar hale gelir: "Tapınanları türbesine o kadar çok mum getirmişlerdir ki, dumandan tanınmaz hâle gelmiş put" (Tanyol, 1981: 28). Atatürk devrimleri ile hesaplaşmak yerine devrimler dondurulmuştur: "Ülkemizde düşünen her insan, Atatürk'le ve O'nun devrimleriyle

hesaplaşmak zorundadır. Oysa bugüne dek Atatürk'le hesaplaşma gereği duyulmadan onun devrimleri ya yerilmiş ya da övülmüştür" (Tanyol, 1981: 28). Atatürk'ü kullananlar, onun devrimciliğini saptırarak, "Batılılaşma" olarak Kemalizm'i yorumlamak yanlısına düşmüşlerdir (Tanyol, 1981: 46). Atatürk bir bilinç konusu olarak ele alınmadıkça gerçek Atatürkçülük olmayacaktır (Tanyol, 1981: 53). Ancak, Tanyol (1987, 13 Eylül), bunun olamayacağını kabul eder. Onu savunduğunu iddia edenler onu öldürmekte birleşmektedir: "Yıllardan beri Atatürk'ü övenlerle Atatürk'e sövenler, O'nu öldürmekte elbirliği yaptılar. Çünkü her iki takım da 'Atatürk'ü anlamak' yerine O'nu kendi çıkarlarına bir sömürü aracı yapmayı daha kârlı saymışlardır. Sağcısı, solcusu, ilericisi, gericisi, askerî, sivilî 'Atatürk sömürüsü'nde birleşmişlerdir" (Tanyol, 1988, 6 Kasım). Onu kullanmak sıradan olmuştur: "Her olayda, her fikirde Atatürk'ten bir cümle bulup, onu düşüncenin bismillahı gibi zikretmek bizi Orta Çağ'ın ve skolastik dünya görüşünün taşlaşmış bir ortamına iter. Hâlâ Türkiye'de düşüncenin gerisinde otoritelere dayanma en sağlam bir savunma aracı olarak geçerliyse ve bu, bilim adamlarından tutun da politikacılara kadar aydın topluluğunun bütün kesimlerinde bir ön kurala dönüşmüşse orada düşünce aktarma sahtekârlığından bir adım öteye gidilemez" (Tanyol, 1994: 74). Mustafa Kemal'i ilahlaştırmak da, tabulaştırmak da bir fayda vermez. Bu yıllarda Tanyol (1983, 11 Kasım), Kemalizm'in kuramsal temeli olmadığını dile getirir ve bu sebepten dondurulmasına da şiddetle karşı çıkar: "Atatürkçülük sözcüğü, eğer Kemalizm'in bir karşılığı olarak düşünülüyorsa, bilimsel anlamda bu tür bir kavramdan söz edilemez. Çünkü Atatürk bir eylem adamıdır ve eyleminin gerisinde kuramsal [teorik, nazarî] bir temel yoktur. Bugüne kadar da onun eylemini çıkış noktası yapan bir düşünce akımı da ortaya çıkmış değildir. (...) Kemalizm yoktur, Kemalistler vardır." Atatürkçülük dinsel bir yapı haline getirilmiştir: "[B]ugün Atatürkçülük, teorik ve ideolojik anlamda değil, dinsel bir katılığı içermektedir. 'Ben Atatürkçüyüm', 'Ben Atatürkçü değilim' türünden dinsel bir tutum, adeta 'Ben Müslümanım', 'Ben Müslüman değilim' lafını andıran bir kısır döngüye benzer. Ve insanlar buna göre aforoz edilmeye başlandı" (Tanyol, 1983, 11 Kasım).¹³

1980'lerde 60 yılına tanıklık ettiği resmî-merkez ideolojinin politikalarının ve uygulamalarının toplumdaki yansımalarını yakından takip eden Tanyol, Said Nursi üzerinden, Atatürk'ün toplum tabanındaki desteğini ve devrimlerin etkinliğini değerlendirir. Tanyol (1989, 18 Ağustos), devrimleri yapan Atatürk'ün, bunları tavanda yaptığını, Said Nursi'nin ise tabanda yer aldığını, dolayısıyla bugün Said Nursi'nin toplumsal tabanının kanunla korunan Atatürk'ün toplumsal tabanından daha geniş olduğunu dile getirir: "Atatürk devrimleri tavanda yaptı. Said Nursi'nin ise tabanı vardı. Devrimler onun için tutmadı."

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB)'nin yıkılması ile daha eleştirel olmakla birlikte Kemalist düşünce sistemi düşüncelerinde egemenliğini korur. Bununla birlikte bu yıllarda resmî-merkez ideolojiyi iki boyutta güçlü biçimde eleştirir. İlk eleştirisi milliyetçilik politikası üzerinedir. Tanyol, 1993 yılında yayınladığı ve Ziya Gökalp'in İstiklal Savaşı (1919-1923) döneminde yazdığı ve Türkler ile Kürtlerin "kader birliği" içinde olduklarına vurgu yapan "Türkler ile Kürtler" makalesini hem kitabının ismi yapmış hem de ilgili makaleyi yayınlayarak Gökalp'in düşüncesine 1990'larda katıldığını güçlü biçimde vurgulayarak resmî-merkez ideoloji tarafından uygulanan milliyetçiliğe çeşitli eleştiriler getirmiştir. Kürtçe eğitim veren özel okulların açılmasını ve Kürtçe eğitimin verilebilmesini de çeşitli zamanlarda dile getirdiği bu yıllarda Tanyol (1987, 16-22 Ağustos; 1993, 19-25 Mayıs), "Ne Mutlu Türküm Diyene" tartışmaları için şunu söyler: "Cumhuriyet döneminde, Kürt varlığını inkar eden bir eğitim ve öğretim programı izlendi. Ve bunu Atatürk'ün 'Ne Mutlu Türküm Diyene' ifadesi somutlaştırdı" (Tanyol, 1993: 15). Oysa, Mustafa Kemal'in amacı bu değildir: "Gerçekte Atatürk 'Ne mutlu Türküm diyene' sloganını, Kürt'ü devre dışı bırakmak için değil, Osmanlı kavramına bir antitez olarak söylemişti. Fakat bu, pratikte Kürt'e ancak Türk olduğu ölçüde değer vermek ve Kürt gerçeğini görmemek anlamına geldi" (Tanyol, 1993: 113).

¹³ Cahit Tanyol'un Mustafa Kemal Atatürk, Kemalizm ve Devrimler odaklı yaklaşımlarının detayları için bkz. Çav, 2011: 235-239, 248-249, 263-269.

Diğer eleştirisi ise devrimlerin toplumsal kabulü üzerinedir. Bu bağlamda, 2000'lerin başında yaptığı bir söyleşide hem Kemalizm'den uzaklaşamayacağını hem de Kemalist uygulamaların bazılarının başarısız olduğunu vurgular: “Benim Atatürk’ü eleştirdiğim dönem oldu, ama temel olarak hiçbir zaman Atatürkçülüğe düşman olmam mümkün değildi. Bununla birlikte, Atatürk’ün bazı reformlarını bir blöf olarak savunmaya imkân yok. Sen savunsan da o döküldü zaten. Hâlâ savunuyorlar, ama devrimlerin bazıları tutmamış” (Tanyol, 2003, Bahar). Nihai noktada, Cahit Tanyol, düşünce hayatı boyunca Kemalizm’i başından itibaren savunmuş, desteklemiş, onaylamış ve içselleştirmiştir, gündelik politikaya olan yakınlığı sebebiyle çeşitli etkilenimler altında kalmasına ve farklı fikir denemelerine girmesine rağmen geldiği yer, zorlamakla birlikte hiçbir zaman Kemalizm’in sınırlarını aşmamış, devletin kurucu resmî-merkez ideolojisinden kesin ve keskin bir kopuş yaşamamıştır.

Şerif Mardin, Mustafa Kemal ve Kemalizm üzerinden Cahit Tanyol’un hayatı boyunca yaşadığı süreci, yaklaşımlarını ve eleştirilerini Kemalistler üzerine yaptığı bir değerlendirmede adeta özetler. Mardin (2000), Tanzimat’ta başlatılan Batılılaşma/Modernleşme sürecinin bir devamı olarak Cumhuriyet döneminde belirleyici olan Kemalizm’in İslâm’ı reddetmesi ve dinden kopması uygulamasını nasıl bulduğuna dair bir soruya, öncelikle Kemalizm’in İslâm’dan bir derecede kopmayı gerçekleştirdiğini, ancak reddetmediğini söyleyerek -Tanyol’un dile getirdiği gibi- Kemalizm ile Kemalistler arasındaki ayrışmaya dikkati çeken ve nesiller arasındaki farklı bağları ortaya koyan şu saptamaları ile cevap verir: “Kemalizm dendiği zaman, bu aslında son derece kaypak bir şey. Kemalizm, aslında nesiller Kemalizm’i demek. Mustafa Kemal’in kendisi, bir imparatorluğun içinde yetiştiği için, o imparatorluğun içindeki dinlerin mevkiini çok iyi bildiği için bunu doğrudan bir ‘reddetme’ şablonu içine taşıyacağını hiç sanmıyorum. Sekülerizasyon başka, reddetme başka. Sanıyorum ki, Mustafa Kemal’in yapmak istediği, ileri bir sekülerizasyondur. Bu da tam manasıyla reddetme anlamını taşımaz. İkincisi de, bir nesiller meselesidir. Birinci nesil, çok iyi ayakları yere basan bir imparatorlukta yaşadıkları için o imparatorluğun muhtelif parçalarının nasıl birbirlerine kenetlendiğini gayet iyi bilen, bu işi gayet iyi anlayan kimselerden meydana gelmiştir ve yapılması gereken işlerin de limitlerini çok iyi biliyorlar. Kemalizm’in ikinci nesli, üçüncü nesli böyle değil. Bilhassa üçüncü nesil. Üçüncü nesil aslında tamamen ortalık boş iken yetişmiş olan bir nesil olduğu için, kendisi istediği gibi bunu yorumlamış olan bir nesil. Yani, Kemalizm’in birinci neslinin realizmi üçüncü nesilde yok. Bunları yanlış manada ‘uçan’¹⁴ insanlar olarak görmek lazım. Yani, realist olmayan ve Kemalizm’in de realist tarafını anlamayan kimseler olarak algılanan kimselerdir. Bunun bir dereceye kadar böyle olması gerekirdi. Çünkü, birçok geleneksel kurumlar ortadan kaldırıldığı zaman, neresi ile irtibat kurulacağı pek tabii yeni nesiller tarafından görülüyor. Onlar da kendi taraflarına göre icat ettikleri ideolojilerini ortaya sürüyorlar.” Çünkü, Kemalist söylemin “yavan” (Mardin, 2008) bir tarafı vardı: “Kemalizmin gelişmiş bir söylem olduğuna inanmıyorum. Kemalizm aslında Türkiye’yi kurtarmak için ortaya atılmış olan, akıllıca, pratik bir araçlar bütünüdür. Büyük felsefi derinliği yoktur. Ama bir söylemin kurtarıcı olması için illa derin felsefi kökleri olması gerektiğine de inanmıyorum” (Mardin, 2007, 15 Mayıs). Nihayetinde, Kemalizm, Tanzimat döneminde kesin karar kılınan Batı’ya yöneliş sürecinin devamı, uzantısı ve yansıması olan bir ideolojik oluşumdur: “Atatürkçülük, Cumhuriyet Türkiye’inde, Osmanlı İmparatorluğu’ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip, onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelen görüştür” (Mardin, 1983a).

Şerif Mardin’in Kemalizm ile oluşan düşünsel bağı Cahit Tanyol’dan farklı gelişmiştir. Osmanlı Devleti’nin üst kadrolarından ve elit sınıfından olan geldiği aile ortamı, Amerika’da eğitim almış olması, Osmanlı son dönem düşünce hayatı eksenindeki çalışmaları ve Türkiye dışından ülkeye bakabilmesi, Şerif Mardin’in, Türkiye’deki genel geçer düşünce sınırlarından, Kemalizm’in, resmî-merkez ideolojinin kısıtlayıcı, kapatıcı ve ketleyici etkisinden bağımsız bir düşünsel çizgi

¹⁴ Şerif Mardin’in dile getirdiği Deamonik (Uçan) insan tipi için bkz. Mardin, 1984.

oluşturabilmesinde etkili olmuştur. Mardin, ilk çalışmalarından itibaren Kemalizm'in Osmanlı'daki kaynaklarına yönelirken, incelemeleri, bu fikrin, Cumhuriyet toplumunda kök salamayışının sebeplerini ortaya koymasını sağlamıştır. Bir yandan Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliğini vurgularken, öteki taraftan, Tanyol'un genel olarak savunduğunun aksine Cumhuriyetin ideolojik bazı uygulamalarının kalıcılaşamayacağını göstermesi tam da bu sebeptir: "Cumhuriyet'in sembolizmi 'kök salamayacak' kadar yüzeyseldi ve estetik zenginlikten yoksundu; kök salabileceği tek alan okul çocukları arasında beklentilerin üretilmesi gibi en yapmacık mânâda oldu ve yetişkin hâle geldiklerinde söz konusu bu nesillerin beklentilerinin gerçekleşmesi mümkün olmadı" (Mardin, 1977c). Bu durumu, Cahit Tanyol gibi Kemalizm'in uygulamalarını bizatihi eğitim pratikleri içinde şahitlik eden, 1920'li ve 1930'lu yıllarda öğrenci olarak bu dönemi yaşayanlarda görmek mümkündür. Tanyol, bu sürecin izlerini taşıyan o okul çocuklarından bir tanesidir. Mardin (1977b), değerlendirmesini bir adım ileri götürür ve 1950 sonrasını ele alırken, dönemin aydınlarının durumları ve Demokrat Parti ile yaşanan "dini yeniden kamusal hayata taşıma" ile gelen değişim sürecinin toplumsal yansımaları hakkında ipuçları verirken, yeniden başlayan "kültürel kök arayışı"na vurgu yapar: "[Başka hiçbir legal partinin olmadığı tek parti döneminde] Cumhuriyet'in kültür politikası, yerel kültürel kökleri arama çabasının üstüne bindirilmiş kararsız (şaşkın) bir Batı kültürü hayranlığından oluşmaktaydı. Özellikle kadrosunun çoğunlukla çevreden gelen kişilerin oluşturduğu, normal okullarda bu kökleri arama çabası üzerinde duruluyordu, ama bu kesinlikle laik bir yöneliş idi. Fakat, ister dindar, ister laik olsun, Türk aydınlarının dünyasını 1950'lerde yeniden bu kültürel kök arayışı kapladı." Şerif Mardin, Tanyol gibi Osmanlı döneminde doğmuş, çocukluk ve gençliklerini Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış olanların içine düştükleri "kültürel boşluk" duygusunu ve/veya arayışını; gerçekleşen uygulamaların yansımaları, etkileri ve tepkileri üzerinden tespit etmiştir. Bu tespitlerinde Mardin'in, kendisine yönelik bir ipucu verdiğini, kendisinin yaşadığı arayışa da işaret ettiğini düşünmek mümkündür.

Kemalizm'de Kültürel Köken Arayışı: Cahit Tanyol Örneği

Cahit Tanyol, Şerif Mardin'in "kültürel kök arayışı" olarak dikkati çektiği ve 1950'lere gelindiğinde 1923-1950 arası dönemde yaşanan değişimin bireysel ve sosyal alandaki derinliklerine işaret eden süreci, kendi hayatında travmatik olarak yaşamıştır. 1914 doğumlu Tanyol, önce "Padişahım çok yaşa!" dediği, sonrasında ise "Mustafa Kemal Paşa çok yaşa!" dediği bir eğitim süreci yaşamıştır. Eğitimde, laik ve pozitivist bir ulus-kimlik inşa sürecini uygulayan Cumhuriyet'in getirdiği kırılmaları bizatihi varlığında yaşayan Cahit Tanyol'un (1951, 2 ve 9 Mart) 1950'lerin hemen başında yazdığı "Kendine Dönüş I-II" makaleleri, Mardin'in işaret ettiği kültürel kök arayışını büyük ölçüde ortaya koyar. Bu yazılarda, pozitivistliğin etkisinde ve içkinliğinde biçimlenen bir anlayışla, toplumdaki mevcut yerleşik değerlerden farklı değerler, tanımlar, kodlar üzerinden laik ve idealist olarak yetiştirilen bir Cumhuriyet çocuğunun köklerinden ve kökenlerinden kopartılıp yerine o boşluğu dolduramayan şeylerin konulduğunun, kendine göre farkına varmasının ıstırabı anlatılır. Modernleşmek adı altında Batılılaşmak anlamına indirgenmiş çağdaşlaşma, kendi değerlerini hiçe saymak olmamasına rağmen Cumhuriyetin ilk yıllarında bu yaklaşım özellikle böyle anlaşılabilir. inkılâplar köklere ve kökenlere ait olanları "eski" diyerek değersiz ve geçersiz kabul etmiş, bu "eski" olanlar tamamen Batı'dan olanlarla değiştirilmiş ve mevcut ideolojik tasarımı temsil eden aydınlık insanlar yetiştirilmeye çalışılmıştı.

Kurulan yeni devletin birey yetiştirme modeli, Cahit Tanyol'a her şeyin doğrusunu öğretmiştir. Cahit Tanyol'un (1951, 2 Mart) yaşadığı travmatik köken arayışını aktaran cümleler oldukça dramatik: "Ben seferberlik çocuğu ve Cumhuriyet devrinin ilk talebesiyim. Kurtulan bir vatan parçasının kasideleri içinde büyüdüm. Çocukluğum ve tahsil çağım Cumhuriyet inkılâplarının rüzgârında savruldu. Hocalarım ne söylediye kitaplar ne yazdıysa inandım." Bu eğitim yıllarında inançlarından uzaklaşmış olmasına rağmen çocukluğunda yaşadığı tatlı Ramazanları -istenilse de- unutamamıştır: "Uzun müddet itikatlarım sarsıldığı ve yolunu şaşırdığı hâlde, bu ses [imamın bir hüznün ve tevekkül nağmesine benzeyen sesi -yazıdan] beni bırakmadı. Her gece yatarken, başucumda,

bir melek kanadına gömülür gibi, bu sesin içinde uyuduğumu, geleceğe ait bütün dileklerimde onun himayesine sığındığımı hatırlıyorum.” Almakta olduğu eğitim ve inkılâp anlayışı bağlamında doğruyu söylediklerine inandığı hocaların ve kitapların etkisiyle dinine ve inancına yabancılaşır: “Fakat, zamanla, mektepte okuduğum müspet ilimlerden edindiğim iptidai bilgi, inkılâpların telkini ile birleşince, dinin hakikatlerine olan güvenim yıkıldı. İçine itildiğim inkılâp hareketleri gibi ben de, dinin ve ilmin yollarının ve hakikatlerinin ayrı ayrı olduğunu ve birini diğeriyle tahkik etmeye kalkmanın yersizliğini bilmiyordum... Bilemezdim de. İtikatla ilgili her meselede geri ve iptidai bir zihniyetin izlerini görüyordum. Basit kıyaslara dayanarak, bir mürahik [buluş çağındaki erkek] cüretiyle, yeni bir dünyanın adamı olduğumu sanıyor ve artık kâinattaki bütün meselelerin akıl gözüyle çözüldüğüne ve çözüleceğine inanıyordum. (...) Bütün gençliğimi ve tahsil yıllarımı içine alan bu inkılâp sarhoşluğu, bende uzun sürmedi. Gerçek inkılâpların, hayatın derinliklerinden nasıl fişkırdığını ve nasıl bir fikir sistemiyle hayata yerleştiğini öğrendim. (...) Ahlâk dediğimiz büyük hareket, bir iman fişkırması değil miydi? (...) Zamanla ıstırabımın bir iman yokluğu olduğunu anladım. (...) Ne vakit, içimizde bizi iyiliğe yönelten bir ses duyarsak bilelim ki, bu Tanrı’dan geliyor. O, ruhumuzda ‘vicdan’ olarak tecelli etmiş. Bundan olacak ne vakit bir iyilik sevinci ile içim dolup taşsa bir sinayet meleştiği gibi çocukluğumdaki sesi başucumda bulurum. Ve uzun zaman kaybettiğim bu sesi, sonraları her iyiliğe ve fazilete giden yolların ucunda buldum” (1951, 2 Mart). Cahit Tanyol, geçmiş ile arasındaki boşluğu sadece dinî anlamda değil, kendisine öğretilenlerle çocukluğunda yaşadığı sosyal ve kültürel dünya arasındaki farkta da görür. On iki yaşında ayrıldığı Nizip’te mayaları (uzun hava) bırakıp çıkmış, sonradan gördüğü her besteye mayaların söyleyiş ve duyuş tarzını vermeye çalışmıştır. Bu mayalar yaşamın renklerini, kokusunu, tadını, anlamını üstünde taşır: “Bütün bir hayat bu mayaların coğrafyası içinde yerleşir” (Tanyol, 1951, 2 Mart). Nizip’ten ayrılırken bu coğrafyayı da terk etmiştir. O artık Batı müziğini öğrenecek, çağdaş uygarlıkların seviyesine çıkabilmek için çağdaş uygarlığın zirvesi olan Batı medeniyeti ile eğitilecek, onunla dolacak, geçmişini unutacak ve “eski” olan her şeyi bırakacaktır. Yeni tanıştığı musikiyi kendi coğrafyasına benzetmeye çalışır. Schumann’ın Rüya’sını mayaya dönüştürmek ister. Fakat ne kadar uğraşırsa uğraşırsın, ne kadar didinirse didinsin Rüya’da kendi coğrafyasına ait ne bir dal demeti ne bir ay ışığı bulabilir. Rüya’nın melankolisine maya hüznü katmak için dayandığı kelimeler yıkılmış, Türkçe güfte yapma arzusu sonu gelmeyen bir istek olarak kalmış, sonunda çaresiz biçimde yeni musikiye teslim olmuş, getirdiği yıkımdan arta kalanlarla yetinmiştir: “Bu yeni musiki o kadar vahşi ve o kadar zalim bir şiddetle geldi ki, zamanla bize ait olan her şeyden nefret ettirdi” (Tanyol, 1951, 9 Mart). Yeni musiki yalnız gelmemiştir. Bu nefretin oluşmasında dönemin, diğer bir deyişle inkılâpların ve bunlara bağlı uygulamaların yüzyıllar boyunca sahip olduğumuz medeniyet üzerine ortaya koyduğu olumsuz, reddedici ve yıkıcı kanaat ve telkinlerinin güçlü etkisi vardır: “Artık mayaları, halk havalarını düşünmekten bile utanıyordum. Klasik Türk musikisini ise ne dinliyor ve ne de anlıyordum. Bu yeni musiki çok güzeldi. Bir parçayı her dinleyişte yeni bir kapı aralanıyor ve hayale yeni bir uçuş sahası açılıyordu. Fakat onda, hayatı derinliğine kucaklayan ve mayalarda olduğu gibi, ruhu zerze zerze dağıtan mistik tarafın eksikliğini hissediyordum. O, arkasında boşluk bırakan bir maceraya benziyordu. Bu belki bizim için, daha doğrusu benim için böyleydi. Yıllarım bu duyguların içinde geçti. Ruhumda eskiye, yerliye ait ne varsa hepsi benimle bağlarını kesti. Çevremdeki fikirler de zaten bana bunu fısıldıyordu. Ben, yerli kıymetlere düşman; ben, inkılâp hareketlerinin çocuğu idim” (Tanyol, 1951, 9 Mart). Yeni musiki ve beraberinde gelen medeniyet, geçmişle, köküyle ve kökeniyle bağlarını koparmış, kırılmış bir dal gibi boşlukta bırakmıştır. Bu duyguların yoğurduğu bir dünya içindeyken 1936 yılında askerliğini yaptığı Diyarbakır’da duyduğu bir mayanın müziği ile kendine gelir. Bu tiz ve sıtma görmemiş, Batı medeniyetinden hastalık kapmamış bir sestir: “Birden tiz ve sıtma görmemiş bir ses havayı bir bıçak gibi kesti. Bu Nizipli Deli Mehmed’in ‘Antep Keremi’ idi. Bu sesin içinde bir dünya, yıllardır kaybettiğim bir iklim, yaprak yaprak açıyordu” (Tanyol, 1951, 9 Mart). Nizip’ten ayrıldığından beri sıtmalı sesi duyarken, kendisine, köklerine ve kökenlerine ait sağlıklı sesle karşılaşınca yıllar önce kaybettiği dünya yeniden canlanır, ruhuna renk gelir. Bu türkü ile iğreti ve zoraki olarak sonradan aldığı, almak zorunda kaldığı her şey içinden yok olur. Yaşanan bu

gerçeğin kitaplarda, yazılanlarda yeri yoktur: “Küçük bir türkü beni kitapların veremediği hakikatlere götürmüştü. Sanki yeni bir hafızaya, yeni bir şuura sahip olmuştum. O gün-bugün, yerli kıymetleri inkâr ve red suretiyle girilen bir medeniyet savaşının milletlere hüsrandan başka bir şey veremeyeceğine inandım; ve kendi kıymetlerini hor gören her düşünceye şüpheyle baktım” (Tanyol, 1951, 9 Mart).¹⁵

Bu durum, öğretilen tarihin de hatasıdır. Türk tarihinin Cumhuriyet tarihi ile başlatılması, sadece Atatürk merkezli bir tarih öğretilmesi, köksüz ve yanlış bir tarih anlayışı olmuştur (Tanyol, 1983, 11 Kasım). Tarihimizi Türkiye Cumhuriyeti’nden başlatmak, tarihsel boşluğun daha fazla büyümesine ve bin yıllık Anadolu tarihinin, Selçuklu-Osmanlı tarihinin silinip atılmasına yol açmış, bu da bizim için büyük kayıplar getirmiştir. Tanyol (1984: 183), bunun farkına vardığında Cumhuriyeti ve devrimleri, dolayısıyla Cumhuriyetin birey yetiştirme politikasını sorgulamaya başlar: “Ben Cumhuriyet’in yetiştirmiş olduğu ilk kuşağa mensubum. Cumhuriyet devrimlerinin rüzgârında büyüdüm, bilgim ve kültürüm Cumhuriyet tarihinin ötesine kayınca ister istemez içimde çelişki uyandı. Devrimlerin söylediğiyle tarihin söylediği... Bu ikisi arasında sağlam bir köprü kurulmadıkça Türkiye’nin hiçbir sorununun çözülemeyeceği tek gerçek olarak karşıma çıktı.”

Kemalizm, Din-Laiklik-Sekülerizm ve Demokratik Sistem

Kemalizm’in, Osmanlı’daki yenileşme hareketlerinden ayrılan en belirgin özelliği devleti laik olarak yapılandırmak bakımından laiklik ilkesini ve toplumu seküler olarak biçimlendirmek bağlamında laisizm ideolojisini her bakımdan, her yönüyle ve istisnasız benimsemesi, savunması, programlaştırması, uygulaması ve yerleştirmesidir. Kavramsal açıdan şu ayrışmaya dikkat etmek gerekir: Cumhuriyet’in kurucu iradesi, hukukun ve devlet yapılanmasının din-dışı temelinde yapılanması olarak biçimlendirilmesi esasını savunan 1789 Fransız Devrimi ile ideolojisi üretilen Fransız laikliğini benimsemiştir. Bu özellik, devrimler, politikalar ve uygulamalarla tepeden inme bir anlayışla topluma aktarılmış (Dellaloğlu, 2019), bunun yansıması olarak Türkiye’deki tarih, kültür, dil, din ve devlet temelli medeniyet kırılması derinleşmiştir (Amman ve Hira, 2017). Bu sebeple, bu makalede, Türkiye’de toplumsal dönüşümü ifade eden sekülerleşme değil, baskı, dayatma ve zorlamaya dayalı yaklaşımı ifade eden sekülerleştirme, tepeden inme yönden laikleştirme, toplumu zorla sekülerleştirme ideolojisi olarak ideolojik sekülerizm ve laik bir devlet ve aynı zamanda seküler bir toplum yapılanmasını gerçekleştirmek yönünde toplum mühendisliği olarak laisizm kavramları temelinde bakılmaktadır. Tanyol’un değerlendirmeleri laiklik, Mardin’in değerlendirmeleri hem sekülerleşmeye işaret eden hem de sekülerleştirme olarak ideolojik boyutu ifade edebilen sekülerizm yönünden olmakla birlikte, her ikisinin yaklaşımları “laik devlet” ve “seküler toplum” olgusu çerçevesinde kesişir.

Din ile devlet işlerinin ayrıştırılması başlığında yapılan inkılâplar laiklik ilkesinin ve uygulamasının hem devlet organizasyonu hem de toplumsal yapıya aktarılmak istenen seküler kodlar bakımından yaşanan sürecini ortaya koyar. 3 Mart 1924’te Halifeliğin kaldırılması veya bir diğer yoruma göre TBMM’nin varlığına mündemiç hale getirilmesi¹⁶, 17 Şubat 1926’da Şer’i Hukuk yerine Medenî Kanunu’nun ilan edilmesi, 10 Nisan 1928’de 1924 Anayasası’nın 2. Maddesi olan “Devletin dini, din-i İslâm’dır” hükmünün Anayasa’dan çıkarılması, 1 Kasım 1928’de Kur’an öğrenimini, okunmasını ve toplumun İslâm ile doğrudan irtibat kurmasını kolaylaştıran Arap Alfabesinin yerine Latin Alfabesinin kabulü ve 1931 yılında CHP’nin 6 parti ilkesinden bir tanesi olarak kabul edilen Laiklik ilkesinin 5 Şubat 1937 yılında Anayasa’ya aktarılması; laik Cumhuriyet’in, yani dinî olandan uzaklaşan Cumhuriyet’in temel adımları olmuştur.¹⁷ Ancak buradaki katı tutum, politika ve uygulama ile sekülerizm/laiklik, Kemalizm içinde başka bir tür “dinsel” kimliğe bürünmüştür. “Atatürkçülük

¹⁵ Bu dönüşümün metafizik gerilimlerle birlikte işleyen süreci için bkz. Çav, 2011: 567-582.

¹⁶ Bu iki farklı yorum ve Halifeliğin kaldırılmasının çok yönlü sonuçları için bkz. Aktay, 2004.

¹⁷ Ulusal kimlik inşa sürecinde yürütülen “toplumsal proje” uygulamalarının millî kimlik inşasına yansımaları için bkz. Şimşek, 2017: 233-349.

Türk'ün dinidir" ifadesi Türk Dil Kurumu sözlüğünde yer almış, bu, inşa edilmek istenen "millî din" in özelliğine işaret etmiştir (Belge, 2001). Birlikte değerlendirildiğinde, Cumhuriyet'in ilanı "sekülerizmin ve daha geniş çerçevede Batıcı/modernist düşüncenin resmi ideoloji olarak tesis edilmesidir" (Mert, 1994: 63). Bu laik ve/veya dinsel durum, gerçekten nasıl bir pozisyona işaret ediyordu? Türkiye'nin gerçekten laik olup olmadığı farklı ideolojik yaklaşımlarla tartışılmıştır (Dilipak, 1994: 9). Kadın politikalarında somut biçimde görüldüğü gibi laiklik uygulaması Cumhuriyetin, dolayısıyla Kemalizm'in belirleyici ilkesi olmuştur (Aktaş, 1990, 1991; Göle, 1991; Durakbaşı, 2000). Cumhuriyet devrimleri, laiklik ilkesini uygulamak için gerekli zemini hazırlayan koşulları sağlayan adımlar olmuş, itirazlar karşısında bunlar kanunlarla, İstiklâl Mahkemeleri gibi uygulamalarla ve askerî yöntemlerle kabul ettirilmiştir.¹⁸ Devrimler ve politikalarla dinin toplumsal ve kamusal hayattaki etkinliğinin ve görünürlülüğünün sınırlandırılması, hatta tamamen sonlandırılmasına ilişkin uygulamalar yapılmıştır (Demirer, 2012). Böyle bir anlayışta, laiklik olgusuna yapılan vurgu güçlendirildikçe sadece dinden, İslâm'dan değil, demokrasiden de ödün vermek kaçınılmaz olur: "Toplumu, toplumsal, kültürel ve etnik çelişkilerden arınmış olarak, ulusal bir bütünlük, her şeyden önce 'düzen' olarak gören anlayış, toplumu devlet idaresiyle kolaylıkla özdeşleştirebilir. Böylece Türk modernleşmecisi, Batı'nın gelişme modelini pozitivist değerlerle özdeşleştirdiği ölçüde, yani laiklik ilkesine ve çelişkisiz toplum arayışına indirgediği ölçüde, demokrasi ilkesinden ödün verecektir" (Göle, 1998: 21).

Cahit Tanyol, doktora ve doçentlik tezlerinde¹⁹ laik ahlâk çalışmış bir sosyolog olarak, laikliği görece yumuşak olarak dile getirdiği 1950'lerde demokrasi ile iç içeyken, 27 Mayıs 1960 Darbesi sonrasında dozu giderek artan laiklik vurgusu, onun "düzenin meşruiyeti" uğruna demokratik sistemden uzaklaşmasını getirmiştir. Tanyol'un, demokratik sistemle olan serüveni, Göle'nin yukarıdaki tespitinin adeta tarihsel bir izleğidir. Bu serüven, aynı zamanda Türkiye'deki resmî-merkez ideolojinin; siyasetle, demokrasiyle ve toplumsal dönüşümle ilişkisine dair önemli fikirler verir.

Cahit Tanyol, demokratik değerleri önemseydiği, benimsediği ve savunduğu 1950'li yıllarda bu bağlamda onlarca makale yazmış, birçok konuyu detaylı olarak incelemiştir. Demokrasi ahlâka dayanır (1), fikir hürriyeti demokrasinin esasıdır (2), siyasi partiler eliyle demokrasi yürütülür (3), din ile demokrasi bir arada olabilir (4), demokrasi farkı içtimai sınıfların/grupların/yapıların (aydınlar zümresi, medya, kamuoyu, üniversite vb.) temsil edildiği ve onlar eliyle denetlendiği bir sistemdir (5), propaganda ahlâkı olmalıdır (6), muhalefetin sorumluluğu vardır (7), iktidar da muhalefete karşı sorumludur (8), İngiltere demokrasisi örnek alınmalıdır (9), demokrasi millî hakimiyet ve millî şuur ister (10) gibi ve demokrasi ile ilişkili gördüğü konuları (11), farklı yönleriyle ele almaya çalışmıştır [Tanyol, (1) 1948, 1 Nisan; 1950, 28 Nisan; 1950, 12 Mayıs; (2) 1951, 23 Kasım; (3) 1954, 19 Şubat; 1954, 5 Mart; 1954, 7 Mayıs; 1954, 21 Mayıs; 1954, 18 Haziran; 1954, 25 Haziran; (4) 1950, 5 Mayıs; (5) 1951, 11 Mayıs; 1953, 3 Nisan; 1953, 10 Nisan; 1953, 17 Nisan; 1956, 27 Aralık; 1958, 14 Eylül; (6) 1951, 21 Eylül; (7) 1955, 14 Temmuz; 1956, 12 Aralık; (8) 1956, 13 Aralık; (9) 1958, 18 Şubat; 1958, 24 Şubat; 1958, 5 Mart; 1958, 10 Mart; 1959, 3 Ekim; 1960, 16 Temmuz; 1959, 10 Ekim; (10) 1953, 6 Haziran; 1955, 12 Kasım; (11) 1950, 3 Kasım; 1951, 7 Eylül; 1951, 28 Eylül; 1952, 31 Ekim; 1953, 27 Şubat; 1953, 27 Mart; 1954, 17 Aralık; 1955, 18 Mayıs; 1955, 30 Haziran; 1956, 21 Nisan; 1959, 14 Şubat]. Basın özgürlüğünü bu yıllarda sonuna kadar savunmuş, bunun demokrasinin gereği olduğunu dile getirmiştir (Tanyol, 1951, 20 Nisan; 1951, 5 Ekim; 1951, 23 Kasım; 1952, 25 Temmuz; 1953, 6 Kasım; 1953, 13 Kasım; 1956, 31 Mart; 1957, 18 Mart; 1958, 14 Eylül; 1958, 30 Eylül; 1960, 2 Nisan). Din düşmanlığını, demokrasi düşmanlığı ile eşdeğer görmüş (1), tek parti dönemini ve CHP'yi, geleneksel kurumların yerine yenilerini kurmamaları (2) ve demokratik ahlâkı oluşturmamaları (3) sebebiyle eleştirmiştir [Tanyol, (1) 1950, 12 Mayıs; (2) 1955, 18 Mayıs; (3) 1960, 30 Temmuz]. Tanyol [(1) 1958, 18 Şubat; (2) 1954, 16 Temmuz], demokratik yaşamın

¹⁸ Uymayanların ve muhalefet edenlerin idamla yargılandığı ve idam cezaları aldığı Şapka Kanunu süreci için bkz. Özdemir, 2007.

¹⁹ Cahit Tanyol'un doktora ve doçentlik tezlerinden oluşturduğu çalışması için bkz. Tanyol, 1960.

gereklerini şöyle sıralar: Organize kuvvetleri (Sivil Toplum Örgütleri/Sivil Toplum Kuruluşları) oluşturan üniversiteler, meslek kuruluşları, medya, sendikalar, vakıflar, her türlü siyasi yönetim/hükûmet dışı örgütler ve yapılar yoksa, aynı şekilde iktidarı/otoriteyi gözetim altında tutan önder aydınlar sınıfı oluşmamışsa (1) ve demokrasi bu organize kuvvetlerin ve önder aydınlar sınıfının denetimi altında değilse (2) orada demokratik yaşam olamaz. Tanyol, bu yıllarda “liberal-demokrat” bir aydın profili ortaya koyar.

Fakat, 1950’li yıllar göstermiştir ki demokratik seçimlerle gelen iktidarların toplumsal ve siyasal özellikleri, resmî-merkez ideolojinin inşa ettiği yaşamın, siyasi ve sosyal tasarımın dışında öneriler getirebilir. Demokrat Parti dönemi, başka hiçbir partinin olmadığı Tek Parti döneminde inşa edilen birey, toplum ve devlet modelinin değişmesine yol açan bir takım adımlar atmış, resmî-merkez ideolojinin dayanaklarını bir ölçüde sarsmıştır (Çavdar, 1984, 2004). Bu sebeple, kendini Kemalizm ile sınırlamaya yönelen Tanyol, ulus-devletin inşa kodlarının değişmesi ihtimalini 1950’lerde gördükten sonra 27 Mayıs 1960 Darbesi’nin bahanelerinden olan “irtica” olarak tanımlanan ve/veya damgalanan iktidarların sandıkla gelebilme ve resmî-merkez ideolojinin yaptıklarını değiştirme ihtimalini bir ölçüde somutlaştırmasından dolayı, demokratik süreçlere bağlılığını devam ettirmez. Demokrat Parti dönemi, resmî-merkez ideoloji ile çatışmaya giren bir demokratik serbestiyet getirdiği için Tanyol tercihini “demokrasi karşıtı” olmaktan yana kullanır, ideolojik bağlılığından ödün vermektense demokratik yaklaşımlarından uzaklaşır. Demokrat Parti’nin iktidarı döneminde yaşanan iktidar-muhalefet gerilimleri, basına yönelik baskılar ve toplumsal-siyasi huzursuzluklar, toplamda ise devletin kurucu zihniyeti resmî-merkez ideoloji ile yaşanan çatışmalar, onun makro düzeydeki “devletçi” anlayışının anti-demokratik bir çizgiye dönüşmesine yol açmıştır (Çav, 2011: 181-205). Tanyol, zaman içerisinde on yıllar sonra, bir suçlama daha yapar; demokrasiyi bağımsızlığımızı kaybetmemize sebep olarak gösterir. Mustafa Kemal dönemini (1919-1940) bağımsızlık dönemi olarak okuyan Tanyol (1991, Haziran), çok partili hayat ile 1946’da ABD güdümüne girdiğimizi dile getirirken, “Demokrasi ülkeyi bağımlı hale getirdi” düşüncesiyle hareket ederek demokrasiye karşı olumsuz bakışını temellendirir, bu noktada kalmaz, aynı zamanda Kemalizm’den uzaklaştıkça “bağımlı olduk” iddiasında bulunur. 1960’lı yıllardan itibaren siyaseti, belirli kadroların, özellikle “devletçi kadroların” elinde yapılması gereken otoriter, sınırlı ve totaliter özellikleri olan bir kurum olarak görür, “Millî İrade” kavramının niteliği temsil edemeyeceğini savunur (Tanyol, 2003: 7-8). Demokrasinin sistem ve düzeni değiştirecek seçenekleri iktidara getirmesi olasılığına olan mesafesi, demokratik siyaset kurumlarına olan şüpheci ve zayıf yaklaşımının sebebidir. “Devleti aydınlar yönetmelidir”, “Bizde devlet sınıf devleti değil, elit devletidir”, “Parlamentoda çok parti gereksizdir”, “En iyi çözüm partisiz parlamentodur” önermelerini bu bağlamda oluşturur (Çav, 2011: 201-205).

1960’lardan AK Parti dönemine değin, demokratik sistemi her fırsatta eleştiren, -geriye dönük olarak yıllar içerisinde Adnan Menderes’i ve partisini (Demokrat Parti) değerlendirdiği gibi- Süleyman Demirel’in (Adalet Partisi), Turgut Özal’ın (Anavatan Partisi), Recep Tayyip Erdoğan’ın (Adalet ve Kalkınma Partisi) kurduğu partileri ve iktidarlarını resmî-merkez ideolojiye “zarar verici” yönde yorumlayan Tanyol, bir anlamda tepeden inme biçimde işleyen Cumhuriyet’in resmî-merkez ideolojisinin demokratik sistem karşısındaki zafiyetini ortaya koymuş olur. Bu sebeple Tanyol (1990), Özal’ı “devlet geleneğini yok etmekle” suçlar, demokratik sistemin “despot” ürettiğini söyler: “1950’den günümüze kadar gelen, çok partili parlamenter sistem, çoğunluk partisinin neden olduğu bir despotizmin acı serüvenidir” (Tanyol, 1987, 8 Kasım). Darbelerin sebeplerini Ordu’da, bürokraside veya yönetici elitlerin anlayışında değil “despot iktidarlarda” aramak gerektiğini savunur (Tanyol, 2003: 147-151). Bu yaklaşım Tanyol’da (1984, Haziran) seçkinci, jakoben, tek tipçi, halkı küçük gören bir yaklaşım getirir: “[D]emokraside halkın niteliği mi önemlidir, yoksa niceliği mi... Yani sayı çokluğu mu egemen olmalıdır yoksa seçenlerin niteliği mi. Sayı çoğunluğunun genel kural olduğu seçim sisteminde, seçilenlerin niteliği seçenlere bağlı olduğu için devletin ve ona bağlı olarak da yönetimin seviyesi düşecek ve devlet ayak takımının eline geçecektir. Bunun sonu devletsizlik ve anarşidir.” Tanyol’un, devlet, demokrasiden daha önemlidir (1993, 10 Kasım), “Devlet, bir nicelik

değil, niteliklidir” (1989, 17 Temmuz), millî irade oy çokluğuna değil, nitelikli oya bağlıdır (1999, 28 Mart), demokrasi, her ülkede aynı işleyemez, işleyecekse de kuralları o toplumun tarihsel devlet geleneği belirlemelidir (1989, 4 Eylül) şeklindeki düşünceleri, “millî irade” yaklaşımında bütünleşir: “Çoğunluğu oluşturan bir siyasi partinin ‘millî iradeyi’ temsil ettiğini iddia etmesi, çifte giden öküzün boynuna konan bir sineğin kendisini çift sürmeye giden öküz sanmasına benzer. Bir ülkede ‘millî irade’ ucuza satılır bir oy toplamıyla belirlenirse orada artık ne devletten ve ne de sağlıklı bir toplumdan söz edilebilir” (Tanyol, 2003: 7-8). Nitelik, nicelikten önce gelir ve bu oy için de geçerlidir (1989, 7 Ağustos). Tanyol [(1) 1989, 30 Mart; (2) 1987, 20 Aralık], her bakımdan seçkinler yönetimini isterken darbeleri de, kalitesi düşmüş (1) seçkinler sınıfından olmayanların iktidar olmasına (2) bağlar. Tanyol’un (2003: 159) neyi sorun ettiği bu anlamda somutlaşır: “Yapılan bütün seçim sistemleri elit bir kadronun devleti teslim almasını imkânsız hâle getirmiştir.” Seçkinler/aydınlar yönetimi iktidara gelemiyorsa demokrasi sürdürülemez. Tanyol (1989, 17 Ağustos), Mustafa Kemal Atatürk’ün de “demokrasiyi istemediğini” savunarak bunu düşüncesine temel yapar. Tanyol’un savunduğu seçkinler tezi Şerif Mardin’in (2004b: 165) dile getirdiği aydınların “halka akıl öğretme çabasına” bağlıdır. Halk, seçkinler tarafından yönetilmelidir, demokrasi ise bunun sürekliliğine izin vermez. Tanyol, demokrasi deneyimimizi bu şekilde yorumlar. Bu sebeple, Tanyol’a (1993, 10 Kasım; 1994, Ocak) göre devlete zarar verdiği düşünüldüğü anda demokrasiyi askıya almak olağandır. Darbelerle ilişkisi Tanyol’u (2003, Bahar) bu noktaya getirir. Darbeciler, sonraları da bahane olarak kullanılan “zümre diktatörlüğüne dönüşen demokrasi” sürecine darbe yaparak zümre diktatörlüğünü ortadan kaldırmıştır (1960, 25 Haziran). Bunu, Turgut Özal’ın iktidarını “çoğunluk partisi” bağlamında eleştiren şu cümlelerinde daha net ifade eder: “Eğer bu çoğunluk partisinin bizde gelenek hâline gelen bu ‘keyfi gidişine bir yerde, kendi içinden’ dur denilmezse, bir gün halk bezginliğine ve umutsuzluğuna çareyi kışlının kapısını askere kapatmakta arayabilir” (1988, 6 Mart). Tanyol, benzer yorumu, AK Parti’nin iktidara gelmesinden sonraki süreçte de dile getirir. AK Parti iktidarına karşı 25 Ekim 2003 tarihinde yapılan “Ordu Göreve” pankartlı yürüyüşü meşru, haklı ve önemli görerek destekleyen Tanyol (2004, 1 Ocak), şunları söyleyerek adeta Ordu müdahalesini çağırır: “Kurumların iç örgütlenmesine kadar bir siyasi iktidar ‘Halk bizi seçti’ diye müdahaleye kalkarsa, halkı devletsiz bırakmamak için, buna karşı direnmek ve her vasıtaya başvurmak devleti teşkil eden örgütlerin doğal hakkıdır.”²⁰

Tanyol’un (1959, 1-2-3-4-5-6-7 Mart; 2003; 1987, 23 Ağustos; 1987, 20 Eylül; 1987, 4 Ekim; 1987, 8 Kasım; 1987, 15 Kasım; 1987, 22 Kasım; 1989, 10 Ağustos; 1991, 4 Ocak; 1996, 2 Haziran), 27 Mayıs 1960 Darbesi’ne değin demokratik sistem ile olan olumlu bağı, bu tarihten itibaren hızla olumsuz bir seyir izlemiş, “Hoca Kadri Efendi’nin Parlamentosu” ile başlayan ilk sorgulamaları devamında “tek partili” bir parlamento anlayışına değin gelmiştir. Demokrasiyi dışlayan Tanyol’a (1973, 5 Ocak; 1975, Ocak) göre tek merkezimiz ve eksenimiz “devlet” olmalıdır. Bu devletin çok partili demokrasilerin sosyal sınıflar dengesine dayanan yapılarından ayrılan temel niteliği ise “devletin devamını sağlayan bütün ideolojilere açık, devleti çürüten her türlü kuruluşa kapalı” olması, yani var olmak için her türlü ideolojiyi kabul edebilecek pragmatik bir özelliğe sahip olmasıdır (Tanyol, 1975, 29 Ocak). Nitekim, Tanyol’un, ideolojik ve düşünsel olarak örtüşmese bile “devlet” odaklı olarak baktığında bugünkü iktidara ve lideri Recep Tayyip Erdoğan’a “devletin ve milletin son şansı” diyerek destek vermesi bu kapsamda anlaşılır olur.²¹ Bu özellik, Tanyol’a göre, aynı zamanda Kemalizm’in pragmatik yönüdür.

Tanyol’un yaşadığı demokrasiden otoriter/totaliter devlet modeline geçiş serüveni, adeta resmî-merkez ideolojinin demokrasi ile imtihanının izdüşümüdür. Tanyol’un demokratik sisteme getirdiği eleştiriler, toplumun ve devletin yönetiminin seçkin bürokratik bir sınıfın elinde olmasını amaçlayan, ulus-devletin resmî-merkez ideolojisini taşıyan iktidar elitlerinin ve devlet kurumlarının

²⁰ Cahit Tanyol’un demokratik yaklaşımlarının dönüşümü için bkz. Çav, 2011: 292-300.

²¹ 1914 doğumlu Cahit Tanyol, 2015, 2016 ve 2017 yıllarında, 29 Mayıs ve 17 Kasım 2018 günlerinde, çeşitli tarihlerde kendisine yaptığım ziyaretlerde bu düşüncesini defalarca dile getirmiş, konuya siyasi bir tercih olarak değil, devletin varlığı odaklı olarak baktığını vurgulamıştır.

yönetimde her zaman belirleyici ve istisnasız tek güç olarak söz sahibi olmasını isteyen ve Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren topluma vasilik yapan “vesayetçi” ideolojik merkezin savunduğu anlayışın yansımasıdır.

Öte taraftan, 27 Mayıs 1960 Darbesi'nin Tanyol'u ve onun gibi milyonları oluşturan toplumsal kesimleri demokratik sistemden uzaklaştıran etkisi üzerinde mutlaka durulmalıdır. Bu yönüyle, 27 Mayıs 1960 Darbesi, Kemalizm'in zihniyet ve uygulamaları ile “güncellenmesi” olarak tezahür etmiştir. Darbe, demokrasi pratiğini baskılamış, darbeleri yöneten zihniyet, ihdas ettiği kurum ve kuruluşlarla ülkeyi kuşatmıştır. Tanyol, ulus-devletin varlık refleksi olarak yorumladığı bu güncellemeyi kabul eden aydınlardan olmuş, ulus-devlet kuruluşuna, hatta Sultan II. Abdülhamid'in tahtan indirilmesine değin uzanan İttihatçı köklerle yenilenen toplum ve devlet düşüncesinin temsilcisi ve savunucusu olmuştur. 1960'tan sonra demokrasiye karşı aldığı olumsuz tavrın kökeninde yatan bu arka plan, demokrasinin ve çok partili sistemin halk aracılığıyla ülkeyi çökertmek için kullanıldığı düşüncesini besleyen özelliiktir. Böylece, Kemalizm'in ulus-devlet inşa dönemindeki Jakoben, tepeden inmece, otoriter ve baskıcı özellikleri 27 Mayıs 1960 Darbesi ile Türkiye Cumhuriyeti tarihinde yenilenmiş olur. 27 Mayıs 1960 Darbesi, demokratik yapının ve çok partili hayatın merkez haline gelmesini ve devletin yönetimini sandıkta seçilmiş sivilere aktaran yönetim sisteminin egemen zihniyet olmasını, yani seçilmiş sivil irade ve idarenin ülkeyi yönetmesini on yıllar boyunca engelleyen süreçtir. Ulus-devletin resmî-merkez ideolojisi Kemalizm, demokratik süreçlerin devlet yapısında içkinleştirilmesini bu süreçle ötelemiş, herhangi bir risk gördüğünde -askerî ve/veya bürokratik engelleme ve/veya darbe yöntemleriyle- seçilmiş sivil iradenin ve iktidarın hükümetlerini etkisiz kılacak devletin ideolojik aygıtlarını kurumlaştırmıştır (Çav, 2013: 348-352). Böylece 27 Mayıs 1960 Darbesi, 8-10 yılda bir demokratik seçimlerden çıkan sonuçların yönetimlerini etkisizleştirecek sonraki darbelerin (12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997) ve girişimlerin (28 Nisan 2007, 15 Temmuz 2016) meşrulaştırılma aracı olarak, bir nevi “darbelerin anası” olmuştur. Ancak öte taraftan, 27 Mayıs 1960 ile başlayıp 15 Temmuz 2016'ya değin gelen “darbeler dinamiği”²²; ulus-devletin kurucu düşüncesi, iradesi, ideolojisi Kemalizm'i olumsuz yönde beslemiş ve Cumhuriyet erken dönemindeki “bağımsızlıkçı” özelliğini zayıflatarak küresel ve yerel “vesayetçi” yapılara teslim olmasına sebep olmuş, Türkiye'nin sosyal ve siyasal yapısının ihtiyaçlarına cevap verme becerisini kaybetmesine yol açmış ve nihayetinde resmî-merkez ideoloji olarak “merkezî” konumunun sorgulanmasını getirmiştir.

Bununla beraber, Tanyol, zaman içinde 27 Mayıs 1960 Darbesi'nin ve diğer darbelerin/müdahalelerin “küresel vesayetçi” doğasını anlamış, değerlendirmiş ve gerçeği görmüştür. Tanyol (2007: 183), 27 Mayıs 1960 Darbesi'nin Türk Ordusu'nun Kuzey Atlantik Paketi (NATO) tarafından teslim alınması olduğunu tespit ederken, hemen darbenin ertesi aylarında Almanca, İngilizce, Fransızca ve İtalyanca olarak farklı ülkelerde çıkarılan Pakt'ın resmi yayın organı NATO dergisinde (1960, Eylül, Cilt 8, No 9) darbeyi açıklayan, analiz eden, koşullarını sıralayan, destekleyen ve onaylayan bir tavır gösterdiği “Army, University and Youth” (Ordu-Gençlik ve Üniversite, *Cumhuriyet*, 25 Haziran 1960) başlıklı yazısına atıfla “askerî darbeler” üzerinden şunları söyler: “Neydi bu yazıda NATO'nun ilgisini çeken? NATO'nun ağababası Amerika, askerî darbelerin uzmanı ve ustasıydı. Yüzyıldan beri Güney Amerika'da askerî darbeler birbirini izlemiş ve militarizm o ülkelerin bir tür alinyası olmuştu. Afrika'nın tarihsiz ve devletsiz toplumları da bağımsızlıklarını hep askerler sayesinde kazanmışlardır. Askerî yönetim, bütün bu devlet geleneği olmayan toplumlarda doğal bir kural sayılmış, iktidar kavgası askerler arasında ‘el değiştirme’ anlamına gelmiştir. NATO'ya dâhil devletlerin hem gözlemi hem uygulamaları da böyle bir düşünce ve kanaate yatkındı.

²² Özellikle general rütbesinde olanların ve diğerlerinin önemli bir bölümünün Kurucu Lider Gazi Mustafa Kemal Atatürk döneminde Ordu'ya girmiş olması muhtemel olan ve darbe ile birlikte zorla görevlerinden alınan 230 general ile toplamda 5000'nin üzerindeki rütbeli; 27 Mayıs 1960 Darbesi'nin, ülkenin, yani Devlet yapısının ve Ordu'nun “bağımsızlıkçı” karakterini de hedef aldığı, ülkeyi NATO'ya teslim ettiğinin somut göstergesidir (Çav, 2013: 349-352). Bu yıkımı yaşayan darbe döneminin generallerinden Kenan Esengin (1978) bu süreçle ilgili çok çarpıcı bilgiler verir.

Onlar bizim Milli Mücadele'mizin arkasında bir askerin, Mustafa Kemal'in gölgesini görüyorlardı. Oysa ben o yazımda ordunun devlet geleneği içinde yerini belirliyor ve askerin kıyısına çekileceğini söylüyordum. Bununla geleceğe yönelik bir kehanette bulunmuyor, sadece tarihsel bir gerçeği vurgulamak istiyordum. Bu ne kadar doğru ise -Atatürk'ün yaşamıyla sınırlı olmak koşuluyla- Tanzimat'tan beri Türkiye'deki politik çalkantı ve kargaşalarda yabancı parmağının önemli rol oynadığı o kadar gerçektir." Tanyol, bu yıla değin de zaman zaman Darbe Pratiklerini, Ordu'nun müdahalelerini ve Ordu ile sivil ilişkisini değerlendirmiş, eleştirmiştir. Şu değerlendirmeler, toplum mühendisliğini onaylayan tavrıyla ve Cuntacılarla olan ilişkileriyle "darbeci olmak" tercihine yönelen Tanyol'un (1989, 29 Mayıs), zaman zaman açığa çıkan eleştirel tutumunun bir yansımasıdır: "Cumhuriyet tarihinde üç askeri darbe oldu. Kuşkusuz bunların içinde en önemli olanı 27 Mayıs'tı. (...) Hemen hemen her on yılda bir yinelenen askeri müdahalenin çok partili demokratik bir sistemle tersine bir bağlantısı mı var? (...) Ordunun her müdahalesi hem kendi içinde çelişiyor, hem de toplum ve devlet yaşamında bazı erdemleri alıp götürüyor. (...) Adnan Menderes'in Amerika'yı, Amerika'nın Adnan Menderes'i gözden çıkarmış olması, 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesine uygun bir ortam hazırladı. Ordu, gençlik, basın, üniversite hep birlikte alaşağı ettik Demokrat Parti'yi... Çok sonra farkına vardık... Meğer Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin karşısında alternatif olarak orduyu koymuşuz." Bu sözlerini takiben yaptığı şu değerlendirme, kendisinin de içinde bulunduğu 27 Mayıs 1960 Darbesi hakkındaki gizli pişmanlığını ortaya koyar: "Menderes, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne: 'Siz isterseniz Hilafeti bile getirebilirsiniz' derken, tersi dönmüş bir muhalefet, kıyametleri kopardı. Meğer o, her şeye rağmen, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin üstünde bir kuvvet olmadığını vurgulamak istiyormuş. O başını verdi. Şimdi ise Türkiye, höt deyince şapkasını alıp giden başkanlara, 'Var mı bana yan bakan' diyen meydan kabadayılarına kaldı." Ancak, iş işten geçmiş, "Atı alan" çoktan "Üsküdar'ı geçmiştir." Yani; Devleti teslim alan "küresel vesayet sistemi", çoktan devletin bağımsızlığı için direnenlerin direncini yıkmıştır.

Şerif Mardin, bu tarihsel sürecin, toplumun demokratik taleplerinin savunulması olarak ifade edilen madalyonun öteki yüzünde yer alır. Liberal ve serbest teşebbüsü savunan düşünceler taşıyan Mardin, ilk yazılarından son yazılarına değin, demokratik ve çok-partili sistemin yanında yer alır, bu çizgisini ve düşünsel istikrarını ömrü boyunca korur. Mardin (2006a), ideolojilerin daraltıcı düzeyinden değil, Türkiye'de teori olarak tanınmasını sağladığı merkez-çevre yaklaşımı ile merkezin çevreyi kontrol etmeye yönelik çabası açısından siyasi-toplumsal yapıyı ve bu yapının bileşenleri arasındaki ilişkileri okur. Mardin, bu ilişkide, ideolojik tutumları da dikkate almakla birlikte, çevreyi oluşturan toplumun ve toplumun çevrede kalan yapılarının siyasete yön verebilen gizli ve açık hareketliliğine işaret etmiştir. Bu kapsamda, demokratik bir devlet ve toplum tasavvurunu aradığı için sivil toplumu ve sivil toplum örgütlenmelerini önemser, buna ilişkin toplumsal yapıda çeşitli unsurlar arayışına girer, "sivil toplumun kuruluşunu" modernleşmenin üç ana izleğinden bir tanesi olarak görür (Mardin, 2000). Bu arayış, sivil toplumun farklı boyutlarını birleştiren yapı olarak bir arada yaşama iradesini taşıyan demokratik sisteme ve çok partili demokrasiye olan güvenini ortaya koyar. Mardin (1955), Ortega'nın kitlelerin (kitlelerin) tavır, tutum ve davranışlarının, tercihlerinin ve eylemlerinin demokratik sistemde olumsuz etkiler getirdiğine yönelik tespitlerinde haklılık payı bulmakla birlikte buradan "demokratik rejimin tatbiki mümkün olmayan bir sistem olduğuna hükmetmek" gibi anti-demokratik sonucun çıkarılmasını kabul etmez. 1950'lerde başlayan demokrasi maceramızın sonraki yıllarında yaşanacaklarını şu tespitleriyle adeta ortaya koymuş ve daha sonra üzerinde yoğun olarak duracağı siyasî-toplumsal çevre yapılarının karmaşık süreçler içeren merkeze yürüyüşünü öngörmüştür: "Demokratik idare şekli geliştikçe ve geniş kitlelerin memleketteki tesiri arttıkça, geniş kitleler tarafından bugün taşrada tatbik edilen kıymet ölçüleri yalnız taşra cemiyetinde değil devlet mekanizmasında ve bilhassa teşrii [yasama] organında da kendini gösterecektir. Bu bakımdan önümüzdeki yıllarda eski 'elite' ile yeni 'elite' arasında, şehir aydınları ile memlekette hakikaten benimsenmiş olan kıymetlerin tatbikine kalkacak olan geniş kitlelerin temsilcileri arasındaki

ihtilafların artacağı muhtemeldir” (Mardin, 1954). Mardin’in demokrasiye ve topluma yönelik bu olumlu inancının yansıtan tavrı ve siyasi partilerde bizatihi siyasetçi olarak uygulamaya katılması²³, yani çözümü “darbe pratiklerinde” değil siyasette arayan yaklaşımı da -Cahit Tanyol’un aksine-demokratik yapıya ve çok partili sisteme olan inancının ve bağlılığının yansımasıdır. Bu inanç ve bağlılık çeşitli sınamalardan geçmiş, zamanla olgunlaşmıştır. Mardin (2007, 15 Mayıs), bugünden baktığında, 1950’lerde arka arkaya üç kez sandıktan iktidar olarak seçilen Demokrat Parti’nin politika ve uygulamalarını “faşizm belirtisi” diyerek yanlış yorumladıklarını itiraf eder: “Hürriyet Partisi 1954’de kuruldu ve ben başından itibaren içindeydim. Çok ilginç kurucuları vardı. Üniversite yıllarında faşizmin çok lanetlendiği ortamlarda bulunmuştum. En büyük korkumuz faşizmdi. O zaman çok yanlış bir değerlendirmeye Adnan Menderes’in hareketinin faşizmin bir belirtisi olduğuna inandık ve karşı çıktık. Anayasal özgürlüklerin kısıtlanmasına karşı koymak doğrudu ama bunu ‘faşizmin ucu gözükte’ şeklinde değerlendirmek de yanlıştı. ‘Devlet nasılsa komünizmle uğraşıyor, ama faşist tehlikenin farkında değil, onlara biz hatırlatalım’ diye yola çıkmıştık.” Çok sesliliği benimseyen Şerif Mardin, kimliklerin daraltılmasının, sınırlandırılmasının ve yok sayılmasının arka planda veya derinliklerde akan akıntıyı değiştirmeyeceğinin farkında olarak, kimlikleri büyük ölçüde olduğu gibi kabul eder. Bununla birlikte, modernleşme ve ona bağlı toplumda yaşanan ve herhangi bir güce dayalı dayatma ile değil, hemen tümüyle kendiliğinden gerçekleşen bir süreç olarak sekülerleşmenin getirdiği değişimlerin, İslâm ile sekülerizm arasında olduğu gibi bu kimlikler üzerinde doğal olarak etki edeceğini dile getirerek, demokratik süreçleri seküler bir arka planla okur (Mardin, 2005). Mardin’in sivil topluma ve siyasi temsil pratiklerine verdiği önem, bunlara yönelik baskıcı, sınırlayıcı ve daraltıcı yaklaşımlar gösteren resmî-merkez ideolojiyi güçlü biçimde eleştirmesinin sebebi olur.

Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, her ikisi de Osmanlı Devleti’nde dinin etkisinin bazı şeylerin gerisinde olduğunu düşünürler. “Osmanlı devleti teokratik değildir. Bu Batı’nın bize telkin yoluyla kabul ettirdiği fikirdir. Osmanlı devleti monarşik de değildi” diyen Tanyol (1994: 175; 2003: 24), Hilafet Osmanlıya teokratik bir devlet görünümü vermesine rağmen devlet işlerinde örfün ön planda tutulmasını ve padişahların örfi kanunlara dayalı olarak fermanları hazırlamalarını teokratik olmayan bir uygulama olarak gösterir. Mardin’e (2007) göre de, Osmanlı’da devlet düşüncesi İslâm ile ilgili konuları devletin gerisinde tutmuştur: “Osmanlı İmparatorluğu, teşkilatlanma ve devletin gücü konularını daima İslâm’ın konularının bir milim önüne koymuştur. Osmanlı İmparatorluğunda bir devlet vardır ve devletin kendine özgü bir ideolojisi vardır, ideolojiden de gerçek bir alan, ‘gerçek’ devlet adını verebileceğimiz bir şey var Osmanlı’da. Osmanlıların kotardığı şekilde devlet hiçbir İslâmî kültürde yok.” Bu sözlerine Mardin (2007), Cumhuriyet’in inkılâplar yoluyla birey tipi inşası ve toplum biçimlendirmesi uygulamalarında gösterdiği siyasî ve sosyal baskıyı açıklayan şu tespiti ekler: “Onun için modernleşme şüphesiz ki Osmanlı devletinin bu devlet geleneğinden geçer. Tabii bu beraberinde baskılar, kamu gibi bir takım başka şeyler de getiriyor.” Osmanlı Devleti’nin kendi dinî yorumu ile inşa ettiği devlet düzenindeki din olgusu neredeyse tamamen devre dışı bırakılarak, demokratik pratiklerin de göz ardı edildiği bir yaklaşımla, Cumhuriyet’in ulus-devlet inşa döneminde kurucu iradenin temsil ettiği ideolojik örüntü ve uygulamaları birey ve toplum yaşamında tek belirleyici güç olur. Bununla birlikte Mardin (2000), Mustafa Kemal’in İslâm’ı reddettiğini düşünmez, bunu modernleşmenin bir gereği, içinde toplumu zorlamaya dayalı “sekülerleştirme” uygulaması boyutu olmakla birlikte temelde sekülerleşme olarak yorumlar. Ancak Atatürkçülük, dinin toplumsal işlevini göz ardı etmiştir: “Atatürkçülük, aksine, dinin toplumsal yapı ile kesiştiği yönleri arka plana atmış; dini kişi ile Allah arasında özel bir bağ, bir alışveriş olarak görmüştür.” (Mardin, 2004d: 179). Oysa din, Mardin’e göre “toplumsal bir pratik” olarak işleyen bir kurumdur.²⁴

²³ Şerif Mardin, 1955-56’da Hürriyet Partisi Genel Sekreteri ve 1957’de ise aynı partiden Eskişehir milletvekili adayı olur (Kaplan, 2008). 1994 yılında ise Yeni Demokrasi Hareketi’nin kurucuları arasında yer alır.

²⁴ “Dini -İslâmiyet’i- toplumsal bir pratik olarak değerlendirdiğim sanırım yeterince açığa çıkmıştır” (Mardin, 2003: 29).

Öte taraftan, İslâm'ın resmi ve kamusal alanda bir nevi yok sayılması, onun toplumdaki varlığını ortadan kaldıramamıştır. Çünkü toplumda, ilk fırsatta kendini toplumsal ve siyasal alana aktaracak olan “Volk İslâm”²⁵ unsuru öne çıkmıştır (Mardin, 2004c: 143-156). Resmî-merkez ideolojiyi temsil eden ve uygulayan zihniyet bunu anlayamamış, “İslâm'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceklerini” sanan Cumhuriyet seçkinlerine, bunun böyle olmadığını “volk İslâm” göstermiştir (Mardin, 2004d: 147). Kemalizm, İslâm yerine bir şey önermemiştir. Osmanlı-Türkiye çizgisinde İslâm, devlet ve Türk kavramlarının anlamları ve etkileri bakımından sürekliliğine dikkati çeken Mardin (1994b), bu bağlamda Kemalizm'in yüzeyselliğine işaret ederek şu saptamayı yapar: “Kemalizm, yaygın olan İslâmî üslubun yerine koyulabilecek hiçbir şey önermedi; varolan mekân-zaman yapılanmasının ne kadar derinlere kök salmış olduğunu bilemedi; ve kitlelere sunabileceği, her gün olanın (quotidian) stratejilerini geliştiremedi.” Bir diğer ifadeyle, Kemalizm laikliği öne alırken ne “akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos [sosyal kültür]” getirebilmiştir, ne de “Cumhuriyet'in ‘merkezî temel değerler’ katında başarılı” olması mümkün olmuştur (Mardin, 1986, 1977a). Bu durum sadece din bakımından değil, “sosyal kültür” açısından da böyle olmuştur. Mardin (2004c: 149) bunun sebeplerini araştırır: Kemalizm “kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratamadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm'in Türkiye’de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmedeki etkisi ancak sathi olmuştur.” Mardin’e göre (1985b), Kemalizm, “İnsanlar arası ilişkilerin meydana getirdiği topluluğun”, “sosyal ethos” bağlamında değerlendirilmesi mümkün olan bazı sorularına hiçbir zaman cevap verememiştir. Kemalizm, bireyin ve toplumun dünyasına kalıcı bir “sosyal ethos” olarak nüfuz edememiştir. Bu başarısızlığın getirdiği boşlukla birlikte, toplumsal ağı içinde tarikatlar, cemaatler ve diğer dinî söylem ve pratikler aracılığıyla zaten mevcut olan dinî unsurlar görünür biçimde harekete geçerek 1950’lerden itibaren İslâmî kimliğin ve temsilin yeniden yükselişe geçmesini sağlamıştır. Bu saptamasını bir adım ileri götüren Mardin (2008), Türk modernleşmesini kısmen Batı-dışı bir modernlik olarak görmekle beraber aynı zamanda sekülerleşmenin (sekülerleştirmenin değil) olağan olduğunu düşünür, ancak yine de püriten bir Kemalist gibi düşünmeyerek birbirleriyle ilişkili olan ve ilişkisellikleri devam edecek olan devlet, İslâm ve Türk kavramlarının, düşünce ve pratiklerinin 200 yıllık sürekliliğini ortaya koyar ve bunların gelecekte de Türkiye bağlamında sürekliliğe, etkileşime ve aralarında bağlantılara sahip olacaklarını vurgular, bu yönde bir perspektif oluşturur. Bu sebeple, Mardin, gerek İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin uygulamalarını gerekse Kemalizm’in uygulamalarını, bütün kırılmalara rağmen bir bütün olarak, süreklilik, devamlılık ve ardıllık ilişkisi içinde okur. Bu, Mardin’in, Türk Modernleşmesi’ni, Kemalist tarih yazımının ve ideolojik perspektifin esas aldığı “kopmuşluk” üzerinden değil, Osmanlı modernleşmesinin bir devamı olarak okumasının tamamlayıcısı bir yaklaşımdır (Çiğdem, 2005). “Sosyal ethos” (sosyal kültür) bağlamında yaptığı vurgu, Mardin’i (2007), Kemalizm’in dayattığı “laik ethos” savunucuları ile “dindar ethos” sahibi toplumsal kesimlerin birbirlerini anlamalarının kolay olmadığını açık yüreklilikle söylemeye yönlendirir: “Bunu Türkiye’de insanlar anlamıyorlar, daha doğrusu göz ardı ediyorlar. İnanan insanın dünya görüşü, hiçbir zaman, her ne kadar bunlar birbirlerine sempatiyle yaklaşırsalar da, inanmayan insanın ontolojisiyle karşılaştığı zaman gerçek bir mutabakat alanı belirmiyor, yani bunlar ikisi iki ayrı âlem ve bunu böyle iki ayrı âlem olduğunu baştan itibaren anlamak lazım. İnanan bir kimseyi Kemalist bir ontolojiyle inceleyemezsiniz, inanan bir kimse de inanmayana düşüncelerini zor anlatır, çünkü iman diye bir şey var, konu o zaman ‘iman nedir?’e dönüşüyor.” Kemalizm üzerinden vardığı bu ontolojik tartışma, Mardin’in dinî çalışmalarında karşılaştığı bazı tıkanmalara da işaret eder. “İnsanların bir spiritüel eğilimi olduğuna inanıyorum” diyen Mardin (1985b), bu noktada derinleşen araştırmalarının bir belirsizlikle, “şiiressellik” olarak kelimeye dökmeye çalıştığı insanın içindeki bir belirsizlikle her zaman ilişkili olduğunu dile getirir.

²⁵ Bu kavramın muadili veya yakın anlamlısı olarak “Popülist İslâm” veya “Halk İslâmı” tabirleri de kullanılır. (Mardin, 1983d).

Fakat bu ontolojik olguların tespiti, sosyal bilimsel olarak bunların incelenmesini her zaman mümkün kılmaz.

Cahit Tanyol, “sosyal ethos” konusunda Mardin gibi düşünmez, ona göre Kemalizm bir “sosyal ethos” oluşturmıştır. Tanyol (1988, 24-25-26-27-28-29-30 Ocak; 1990), Kemalizm’e dayalı sistemi koruyan Silahlı Ordu’nun yanında, bu ethosu taşıma ve toplumda yaygınlaştırılması görevini “silahsız ordu” olarak gördüğü öğretmenlere verir. Kendi açısından yeterli gördüğü Cumhuriyetin resmî-merkez ideolojisini, toplum ve devlet örgütlenmesinde benimseyen Tanyol, bu anlamda nihai noktada Kemalizm’in bireylerde ve toplumda yerleşikleştiğini düşünür. Tanyol, çalışmalarında laik ahlâka dayalı resmî-merkez ideolojiyle biçimlenen birey tipini önerirken, Mardin, çalışmaları ile toplum içerisinde “kendi olarak var olabilen birey tipi”ni arar. Dolayısıyla Mardin, resmî-merkez ideolojinin “birey tipi”nin zaaflarının, eksiklerinin ve yetersizliklerinin farkındadır. Çalışmalarındaki Kemalizm’e yönelik eleştirilerini bu temelden okumak mümkündür. Kemalizm’in sınırladığı birey tipinin ötesinde özellikleri olan bireylere sahip bir toplum vardır ve bu ideoloji bu toplumu tanımlamaya yetmemektedir. Siyasi-sosyal sorunların ortaya çıkışındaki önemli sebeplerden bir tanesi budur. Böylece Mardin, ulus-devlet ideolojisi Kemalizm’in birey tipine karşılık, bu ideolojinin tanımlamakta yetersiz kaldığı birey tipini ortaya koyar, ideolojik olanın teorik ve pratik “boşluk” alanlarını göstererek çözüm önerileri getirir. Bu, aynı zamanda, resmî-merkez ideolojinin tasarladığı, sunduğu ve öngördüğü birey, toplum ve devlet sisteminin de sorgulanması demek olurken, Tanyol’un buradaki muhafazakâr ve savunucu tutumuna karşı Mardin, ilk çalışmalarından itibaren Kemalizm’i derinden sorgulayan bir tavır takınır. Mardin’in (2003) 1989 yılında yayınladığı Said Nursi çalışması da aslında Cumhuriyet’in sunduğu ve empoze ettiği birey tipinin dışındaki “birey tipleri” için yaptığı araştırmanın somut bir yansımasıdır. Tanyol, laiklik ilkesinden ödün vermeyen mevcut sistemin devamlılığını savunurken, Mardin dinî olanın kimliklenme ile temsil süreçlerinde yer aldığı ve daha fazla söz sahibi olduğu bir sivil toplum ve siyaset tasarımı önerir.

Kemalizm ve Sosyoloji

Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, sahip oldukları sosyoloji yaklaşımlarına göre Kemalizm’i değerlendirirler. Tanyol, makro ve bütüncül bakışa sahip, bireyleri toplumun benzer tipteki üyeleri olarak gören, makbul ve makul vatandaş tipi tasarlayan, resmî-merkez ideolojik örüntüye yakın, homojenleştirici ve tek tiplendirici sosyoloji anlayışının ve buna bağlı olarak Cumhuriyetin ulus-devlet inşasını yürüten merkezî-resmî ideolojisi ile büyük oranda özdeşlik gösteren, laiklik ilkesini esas alan ve “devlet” odaklı olarak geliştirilen sosyolojinin savunucusu olmuştur (Çav, 2011: 517-518). Böylece Tanyol, toplumsal, ekonomik, siyasî, dinî, etnik ve kültürel farklılıkları mümkün olduğunca benzeştirme esasına dayanan bir sosyoloji içinden bakar. “Anlama” (verstehen) ve “açıklama” ilkelerini esas alan öncül özelliklere sahip bir sosyal bilim zemininden bakan Mardin, mikro ve makro boyutları olan, sorgulayıcı ve eleştirel bir sosyoloji yaklaşımı geliştirir (Arlı, 2014: 94; Doğan, 2008; Takış, 2008; Çaylak, 2008; Keyman, 2005). Mardin, ana akım sosyoloji yaklaşımlarını takip etmez, bunlardan farklı, aykırı ve hatta çatışan düşünceler geliştirir. Bu kapsamda Şerif Mardin’in, bir yönüyle ve bir ölçüde siyasal olanın baskısından kendini koruyabilen bir sosyoloji yaklaşımını geliştirdiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan Mardin, mikro alanları hesaba katan, yorumbilgisel bir teorik çerçeveyi esas alan, farklılıkları ve özgünlükleri yadsımayan, mikro ve tekil alanları odağından uzaklaştırmayan çok yönlü, anlamacı, anlamlandırıcı ve içermeci bir sosyoloji yaklaşımı geliştirir. Kemalizm değerlendirmelerini bu anlayışla yapar.

Öte taraftan, Tanyol’un, devlet odaklı bir sosyolojiyi esas alması, resmî-merkez ideolojiye yönelik aidiyetini de belirleyen bir olgu olarak karşımıza çıkar. Tanyol, devlet ayakta durduğu sürece, onu ayakta tutan resmî-merkez ideolojiyi sorgulamadan benimsemeye eğilim gösterir (Çav, 2011: 599-611). Bu yönüyle Tanyol, devletin savunduğu ideolojik örüntüyü ve değerleri öncelikli görmez, öncelik devletin varlığını toplumun bütünlüğü içerisinde korumasıdır. Bu bağlılık, dolaylı olarak düşünsel sınırlarını da belirleyen olgu olur. Tanyol (1999, Ekim; 2004, Ağustos), milliyetçi-

muhafazakâr-İslâmcı Necip Fazıl Kısakürek'in çıkardığı *Büyük Doğu* dergisinin diğer kurucusu olmayı 1940'ların hemen başında kabul etmemiştir. Yıllar sonra da Doğan Avcıoğlu'nun, sosyalist düşüncelerle beslediği üniversite-öğrenci-aydın desteğinde Ordu tarafından yapılacak devrim düşüncesini öneren "Millî Demokratik Devrim" (MDD) tezini savunduğu 1969 yılında çıkardığı *Devrim* dergisine de, dostu Avcıoğlu tarafından davet edilmesine rağmen katılmamıştır (Çav, 2011: 583-597). Necip Fazıl Kısakürek "sağdaki", Doğan Avcıoğlu "soldaki" düşünsel sınırı gösterir. Bu noktada şu çıkarsamayı yapmak mümkün olur: Kişiler, onların düşünceleri ve eylemleri üzerinden ortaya çıkan bu sınırlar Tanyol'un resmî-merkez ideoloji ile süregelen düşünsel örtüşmesi sebebiyle, aynı zamanda büyük ölçüde resmî-merkez ideolojinin de meşru gördüğü düşüncelerin sınırlarına işaret eder. Dolayısıyla, böyle bir yaklaşımda sosyalizm anlayışı da Kemalizm'in bir versiyonu olarak ancak yer alabilir (Tanyol, 1962, 31 Ekim). Kemalizm ile, resmî-merkez ideoloji ile kurduğu bu ünsiyet, bağ ve birliktelik sebebiyle Cahit Tanyol'a "Kemalist Sosyolog" demek mümkündür.

Şerif Mardin'in durumu ise, tanımlanması bağlamında daha farklı, zorlu ve karmaşık bir pozisyonudur. Mardin, siyasanın tutsaklığını ve tuzaklarını mümkün olduğunca uzaklaştıran bir sosyal bilim anlayışına yaklaşmayı başarmıştır. Şerif Mardin'in Tanyol gibi Kemalizm'le yoğun bir bağı yoktur. Mardin, Kemalizm'i temelden, Osmanlı'daki köklerinden itibaren inceleyen, yorumlayan ve güçlü biçimde eleştiren bir sosyal bilimcidir. Bu anlamda, ideolojik olarak Kemalizm ile yakın olduğunu söylemek zordur. Öte taraftan, Kemalizm'in savunduğu değerler bağlamında bir yakınlığının olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, ideolojik olarak ortaya çıkan uzaklık, değerler bazında yakınlığa dönüşmekte, nihai noktada, Kemalizm'in uyguladığı Türk Modernleşmesi, itirazlarına ve eleştirilerine rağmen bir şekilde, Mardin tarafından onay almaktadır. Bu anlamda Tanyol ve Mardin, Kemalizm'in getirdiklerinin sonuçları bağlamında, kısmen de olsa örtüşürler.

Değerlendirme ve Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bugüne geçen yaklaşık yüz yıla rağmen ulus-devletin kurucu iradesi, düşüncesi ve ideolojisi bütünüyle ortaya konulmuş ve tamamlanmış bir süreç değildir. Cumhuriyet tarihi boyunca ortaya çıkmış tüm düşünceler, düşünce grupları ve hareketleri bir şekilde Kemalizm'den etkilenmişlerdir. Bu sebeple, resmî-merkez ideoloji Kemalizm tartışması çok yönlü olarak devam etmektedir. Kemalizm, doğal olarak Türkiye'de sosyal bilimcilerin temel ilgi alanlarından bir tanesi olmuştur. Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, bu sosyal bilimcilerden iki tanesidir.

Cahit Tanyol'un ve Şerif Mardin'in aldıkları eğitim ulus-devlet paradigması ile biçimlenmiş, ilk düşüncelerini bu ortam oluşturmuş, düşünce dünyaları resmî-merkez ideolojinin etkisi altında gelişmiştir. Mardin'in liseye Türkiye'de, Galatasaray Lisesi'nde başlayıp Amerika'da devam etmesi, lisans, yüksek lisans ve doktora çalışmalarını ABD'de gerçekleştirmesi resmî-merkez ideoloji ile olan entelektüel ilişkisini ve mesafesini Tanyol'a göre daha farklı kurmasını sağlamış, eleştirel yönünü kuvvetlendirmiştir.

Cahit Tanyol'un ve Şerif Mardin'in toplum, sivil toplum ve devlet tasarımları, din ve laiklik yaklaşımları, Osmanlı tarihine yönelik eleştirileri, sosyoloji anlayışları, bunların hepsi bir şekilde resmî-merkez ideoloji ile kurdukları bağa göre biçimlenen boyutlar içerir. Tanyol'un sosyoloji anlayışı, resmî-merkez ideolojinin tasavvur ettiği birey, toplum ve devlet modeli ile örtüşür. Tanyol merkezî bir devleti, Mardin'e göre çok daha güçlü, yoğun ve katı biçimde savunur. Tanyol'un, resmî-merkez ideolojiyi tahkim eden sosyoloji yaklaşımına karşı Mardin, çevrede olana, bir nevi öteki olana yönelir, onun sosyolojisini yapar. Tanyol ve Mardin, Batı odaklı bir bakış içerisinden Kemalizm'i okur, Batı ile ilişkili olarak bu ideolojiyi değerlendirir, ancak öznel sosyoloji yaklaşımlarına göre ona anlam yüklerler. Tanyol daha katı bir toplum ve devlet yapısını savunurken ve bu anlamda Batı-dışı toplum ve devlet yapılarına yaklaşıırken, Mardin Batı'nın içinden baktığı gibi Batı-tipi bir toplum ve devlet tasarımı üzerine yoğunlaştığından Kemalizm'i de "Bunu ne ölçüde sağlamıştır?" sorusu ile sorgular. Tanyol'un Kemalizm'den böyle bir beklentisi yoktur, ulus-devlet inşası ile belirlenen mevcut birey-toplum ve devlet tasarımı hemen hemen istisnasız onaylar, hatta zaman zaman daha da katı bir

yapıyı savunur. Bu olgu, sivil toplum konusunda da benzerdir. Sivil toplum arayışları Mardin'in Kemalizm'i demokratik yönden yorumlama çabasının bir ürünüdür. Ancak öte taraftan Tanyol'un gerek sosyolojik düşüncesi gerekse resmî-merkez ideolojiye olan güçlü aidiyeti bağlamında sivil toplum gibi bir kaygısı, en azından 1960'lardan itibaren -1950'lerde bir dönem önemsedığı ve savunduğu gibi- yoktur. Hatta, otoriter devlet anlayışının bir sonucu olarak sivil toplum olgusuna da olumsuz yaklaşır, farklı, aykırı ve öteki sesleri kaos ve anarşi olarak görür. Nitekim, Tanyol'un 1950'lerin sonlarına değin benimsediğı demokratik sistemden uzaklaşması, baskıcı, otoriter ve totaliter devlet anlayışına yönelmesiyle sonuçlanır. Mardin ise, sivil toplum unsurları arasındaki siyasi-sosyal uzlaşıların önemine dikkati çeker.

Cahit Tanyol'un ve Şerif Mardin'in ulus-devletin resmî-merkez ideolojisine karşı aldıkları tavır, siyasetle ve siyasete yönelik müdahalelerle ilişkilene tercihlerini de belirlemiştir. Burada çok önemli bir fark gösterirler. Mardin benimsediğı düşünceler ekseninde her şart ve koşulda sivil, kanuna uygun ve şeffaf siyaseti koşulsuz savunurken, Tanyol resmî-merkez ideolojinin, Kemalizm'in pratik versiyonları olarak programlanan ve uygulanan Darbe uygulamalarında, genel olarak onaylayıcı bir tavır gösterir. 27 Mayıs 1960 Darbesi'ne doğrudan destek vermiş olması, Tanyol'un, sivil siyasetten ve sosyolojiden uzak bir kararı olmuş, toplum mühendisliği eksenindeki uygulamaları -Mardin'in aksine- ideolojik körlük ile savunmaya yöneltmiştir.

Cahit Tanyol'un Kemalizm bağlamındaki değerlendirmeleri ve eleştirileri, bütünlük ve süreklilik içermez. Bu konuda Şerif Mardin daha net, istikrarlı ve süreklilik içeren düşünceler açıklamış, eleştiriler getirmiş, kastettiğı olguları somut olarak ortaya koymuştur. Tanyol, Kemalizm'e olan güçlü aidiyeti sebebiyle Cumhuriyet dönemindeki modernleşme adımlarına, bunları yürüten iradeye ve pratiklerine yönelik eleştirilerini kısık sesle yapmış, öne çıkartmamıştır. Şerif Mardin, Kemalizm'e eleştiri getirmek isteyip siyasi ve sosyal koşullar gereğı sessiz kalanların veya seslerini çıkarsalar da etkisiz olan İslâmcılar gibi grupların ve çeşitli fikir akımlarının dışında, özellikle de daha korunaklı olmasını sağlayan İngilizce yazmasından gelen bir olanakla ilk yayınlarından itibaren doğrudan ve dolaylı olarak resmî-merkez ideoloji için güçlü eleştiriler getirebilmeyi başarmıştır.

Şerif Mardin, Türkiye, ulus-devlet ideolojisi ve yöneticileri hakkında, genel-geçer değerlendirmelerin ötesine geçerek dönemi içerisinde yeni şeyler söylemiştir. Ulus-devletin yerleşik güç merkezlerini yönetenler için söyledikleri şöyle özetlenebilir: Kemalistler, devrimlerde, politikalarında ve uygulamalarında toplumun siyasî ve sosyal onaylarını almadıkları gibi Osmanlı döneminden gelen toplumsal hayatın her alanına nüfuz edebilen, gündelik olanı karşılayan, bireylerin ve farklı toplum kesimlerinin her bakımdan kendilerini var edebildikleri bir düşünsel zemin, ideolojik kuşatıcılık ve kültürel anlam haritası oluşturamamış, nihayetinde Kemalizm siyasi-sosyal girişimlerinde hedeflediğı derinliği, kuşatıcılığı ve etkinliği başaramamıştır. Böylece Mardin, Türkiye'nin Batı'ya eklemlenmedeki zafiyetlerine, yani sivil toplumun gelişmemesi, serbest ve liberal ortamın oluşmaması, siyasi-sosyal güçler arasında uzlaş kültürünün gerçekleşmemesi ve demokratik yapının bütün unsurlarıyla birlikte işlemeyişi gibi süreçler üzerinden eleştirel yaklaşarak resmî-merkez ideolojinin, Kemalizm'in açıklarını, buhranını ve etkinsizleştiğı alanları dile getiren, bu tespitlerinde büyük oranda isabetli olan, resmi söylem paradigmasını bu anlamda kıran, yerleşik söylemin getirdiğı sınırlı düşünceye karşı itirazlar geliştirebilen, bu tercihi ile akademik alanda öncü olan, çeşitli katmanlarda paradigma dönüştürücü etkide bulunan ve farklı şeyler söyleyebilmeyi başaran bir entelektüel olmuştur. Onun güçlü ve etkili eleştirileri, Kemalizm'in anlaşılması, belki yenilenmesi için de yol gösterici olmuş, karşı fikirlerin de eleştirilerini daha anlamlı yapmasını sağlamıştır. Resmi ideolojinin eleştirel okumasını yapması bu alandaki çalışmalar için öncü niteliğı taşımaktadır. Bu da onun eserlerinin hâlen etkili olmasının temel sebebidir.

Şerif Mardin, çalışmaları ile Türkiye'de öne çıkan temel çatışma-uzlaşma alanı olan laiklik/laikleştirme/ideolojik sekülarizm-din ilişkisi sürecinde, merkez-çevre gerilimi bağlamında çevrenin merkez olabilme potansiyelini, olanaklarını ve süreçlerini tespit etme, gösterme ve sonraki on

yıllardaki dinamiklerine ilişkin projeksiyon tutma başarısını göstermiştir. Cumhuriyet'in resmî-merkez ideolojisi tarafından "Biz" tanımı altında tanımlanmayan, yani dışlanan, ötekileştirilen, reddedilen veya yok sayılan toplumsal kesimlerin siyasal araçlarla iktidar için nasıl alternatif seçenekler üretebileceğini ve "Biz" kavramının bu süreçte genişleyeceğini adım adım çalışmalarında ortaya koymuştur. Kemalizm bağlamında hayal edilen, tasarlanan, tasavvur edilen "Biz" tanımlamalarının eksikliğini ortaya çıkartarak, bir başka ifadeyle Cumhuriyet'in resmî-merkez ideolojisi ile tanımlanan vatandaş tipinin dar, sınırlı ve kısıtlayıcı, toplumun bazı kesimlerini dışta bırakıcı tanımının sınırlarının genişlemesi gerektiğini -Tanyol'un "Biz" kavramı üzerinden yaslandığı muğlak alanın aksine- güçlü biçimde tespit etmiştir. On yıllar önce yaptığı bu tespitler 2000'lerde somutlaşmaktadır. Mardin, tam da bu açıdan düşünce dünyası ve yaklaşımı ile ön açıcı, yol oluşturunca ve zihniyet geliştirici bir sosyal bilimci rolü üstlenir.

Cahit Tanyol, Osmanlı-Türk modernleşmesinin bir sonucu olarak da karşımıza çıkan Cumhuriyet resmî-merkez ideolojisini "yerli" bir çözüm olarak görmektedir. Kemalizm dışındaki ideolojilere karşı olumsuz tavır alması, bu ideolojileri yerli olarak görmemesiyle bağlantılıdır. Bu konuda, Mardin daha mesafeli bir noktada olsa da, Kemalizm'i tümünden reddeden bir çizgiye hiçbir zaman gelmemiş, onun içerisinde gerçekleştirilecek reformlarla Batı tipi bir birey, toplum, sivil toplum ve devlet yapılanmasının olabileceğini düşünmüş, yaklaşımlarını bu yönde olgunlaştırmış ve paylaşmıştır.

Bütünlüklü bakıldığında Cahit Tanyol, Kemalizm'in etkisinde, yörüngesinde ve zihin dünyasında sosyolojik yaklaşımlarını geliştirirken, Şerif Mardin Kemalizm dışından, ona yönelik saptamalar, eleştiriler ve yeni yaklaşımlar geliştiren yorumlar üzerinden bakar. Resmî-merkez ideolojinin benimsenmesi noktasında, sistemle ve düzenle uyumlu ve uzlaşmalı hareket eden bir anlayışta olduğu için, farklı ve yeni şeyler söyleme konusunda çok esnek olmayan Tanyol'a karşın, Mardin, aykırı bir düşünce söylemekten çekinmeyerek risk alabilen ve farklı şeyler söylemeyi ve üretebilmeyi başarabilen bir sosyal bilimci olmuştur. Bu, onların demokrasi anlayışlarına ve kimlikler karşısındaki tavırlarına da benzer biçimde yansımıştır. Tanyol düzen, sistem ve genel olarak resmî-merkez ideolojik söylemin taşıyıcısı iktidar odaklarının temsilcisi ve savunucusu olurken, Mardin, bu düzenin dayanaklarını, sistemin işleyişini ve resmî-merkez söylemin taşıyıcılarının zaaflarını, diğer bir ifadeyle Cumhuriyetin kurucu ulus-devlet düşüncesinin toplumun tüm alanlarına nüfuz etmekte zorlanan yapısal ve ideolojik boşluklarını ortaya koymuştur. Bununla birlikte, itirazlar yapmasına, eksiklikler görmesine, yanlışlar bulmasına, bireyin ontolojik ve epistemolojik ihtiyaçlarına cevap vermeyen boşluklar oluşturduğunu dile getirmesine rağmen, Şerif Mardin, ideoloji olarak Kemalizm'in ve yapısal olarak Kemalist sistemin daha iyi işletilmesine yönelik zihinsel, ideolojik ve pratik teklifler sunarak mevcudun geliştirilmesi yönünde hareket etmiş ve yeni bir düzen tasavvuru geliştirmemiştir. Tanyol gibi resmî-merkez ideolojinin temsilciliğini yapmamakla birlikte, Mardin, yerleşik sistemin ve mevcudun bir şekilde tahkim edilmesi pozisyonunda kalmış, bu konuda çözüm önerileri sunmuştur.

Elde edilen bulgular doğrultusunda bakıldığında, Cumhuriyet'in resmî-merkez ideolojisinin, Kemalizm'in özellikleri genel hatlarıyla şöyle sıralanabilir:

1. Tepeden inme, Jakobin bir anlayışla toplumsal ve bireysel biçimlendirme uygulamasının kararlılıkla gerçekleştirilmesi.
2. Mümkün olan en kapsamlı ölçekte din-dışı, seküler-laik birey tipi, toplum tasarımı ve devlet tasavvuru, organizasyonu, örgütlenmesi ve yapılanması oluşturmak.
3. Engellenemeyen ve baskılanamayan dinî süreçlerin devlet eliyle kontrol edilmesini sağlamak.
4. Irk, dil, kültür ve dinsel pratikler ve ideolojik biçimlenme bağlamında tek tipte, sınıfsız, dayanışmacı, homojen ve imtiyazsız bir toplum inşa etmek.

5. Milliyetçiliği-Türkçülüğü din-dışı ve seküler-laik karakterli olarak tasarlamak.
6. Eğitim sisteminin ulus-devletin, Cumhuriyetin tanımladığı birey tipini yetiştirmek üzere programlamasını yapmak.
7. Devletçi ekonominin ana ilke olmasını gerçekleştirmek.
8. Devlet yönetiminde seçkin, elit, resmî-merkez ideolojiyi taşıyan kadroların ve bunu sağlayan kurumsal yapıların yönetiminin esas olmasının sürekliliğini kontrol altına almak.
9. Bütün bunların, tek seçenek olarak Batı Medeniyeti içinde olmakla özdeşleştirilerek, bu amaç için yumuşak-sert farklı yöntemlerin benimsenmesi, politikaların karalılıkla yapılması ve pratiklerin kesintisiz sürdürülmesi stratejisini izlemek.
10. Amaca ulaşmak için gerektiğinde, sırasıyla baskıcı, otoriter ve totaliter bir toplum ve devlet yönetiminin benimsenmesini kalıcılaştırmak.

Tanyol ve Mardin'in çalışmalarında, Kemalizm'in sıralanan özelliklerinin tanımlandığı, desteklendiği, eleştirildiği, karşı çıkıldığı, alternatifler üretildiği veya tamamen onaylandığı tavır, tutum ve davranışlar, düşünce ve yaklaşımlar vardır. Bu özelliklerle birlikte Kemalizm'in düşünsel planda adeta kuşun iki kanadını temsil eden iki temel özelliği olan laiklik uygulaması -dinden uzaklaşma ve seküler-laik milliyetçilik-Türkçülük-, 1950'lerden itibaren üçüncü bir boyut ile dengelenir: Dinî düşünce ve pratiklerin 1950'lerden itibaren giderek yükselen bireysel ve toplumsal etkinliği, 2000'lerden itibaren ise kamusal alanda gerçekleşen dinî ifade, temsil ve pratiklerinin yerleşmesi ile gerilimli ve çatışmalı dinamiklere ve süreçlere rağmen üç ayaklı bir denge sürecinin işlediği görülür. Bu dengenin denklemi, laiklik uygulamasının kısmen geri çekilmesi ve seküler-laik milliyetçilik-Türkçülük yaklaşımlarının yumuşaması ile dinî olanın kısmen geri-çağrılmasıdır. Ancak, 2018 yılında yaşanan "Dil Devrimi", "Andımız" ve "Türkçe Ezan" gibi tartışmalar²⁶, 1904 yılında Yusuf Akçura'nın (1976: 36), büyük bir ileri görüşlülükle Cumhuriyet tarihindeki siyasî-sosyal gerilimlere de ışık tutacak biçimde dile getirdiği soruyu, gündelik ve güncel hayatımızın tam ortasına koyar: "Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti [Türkiye Cumhuriyeti] için daha yararlı kabil-i tatbiktir?" Sorulduğu yıllarda adeta geleceğin temel tartışma, gerilim, çatışma ve uzlaşma dinamiğini güçlü biçimde öngören bu sorunun, bir süre daha Türkiye'nin gündemini belirleyen tartışmalara ışık tutacağını söylemek mümkündür.

Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, genel olarak sosyolojik çalışmalarında birbiriyle kimi zaman örtüşen, kimi zaman benzeşen, ancak çoğunlukla ayrışan fikirler ortaya koyarken, Kemalizm konusunda aynı pencereden çok az bakarlar. Öne çıkan birliktelikleri, Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin bir şekilde gerekliliği bağlamındaki onaylayıcı yaklaşımlarındaki örtüşmedir. Bu sebeple, detaylardaki farklılık resmî-merkez ideolojinin tamamen reddi olarak hiçbir zaman yansımamış, aksine bir şekilde yaptıkları eleştiriler, "ideolojik onarma" diyebileceğimiz işlevler görmüştür. Burada ise Mardin daha etkili olmuştur. Nihai noktada, her iki sosyolog da Kemalizm'in geçerliliği ve değerleri noktasında büyük oranda uyuşmakta, uygulamaları konusunda ise farklı yaklaşımlar geliştirmektedir. Bu çalışmada ele aldığımız iki farklı sosyal bilimcinin yaklaşımları, resmî-merkez ideoloji olarak Kemalizm'in bakış açısına göre değişen tanımlamalarını, düşünce dünyasının çeşitli dinamiklerini, çok boyutluluğunu, karmaşık özelliklerini, çelişkili yönlerini ve bazı pratiklerini ortaya koymuş, bundan sonraki çalışmalar için izlekler sunmuştur. Bu izleklerin, siyasî-sosyal olaylarda ve olgularda açığa çıkan, birey-toplum-devlet dinamiği içinde yaşadığımız ontolojik (varoluşsal) ve epistemolojik (varlık, bilgi ve değer alanlarındaki) kırılğan, gerilimli ve çatışmalı süreçlerin aşılması için katkı vermesi beklenmektedir.

²⁶ Bu konularla ilgili haber örnekleri için bkz. Cumhurbaşkanı Erdoğan: Dil devrimi adı altında damarlarımız kesildi, 2018, 15 Mart; Danıştay'dan andımız kararı, 2018, 22 Eylül; Öztürk Yılmaz: Ezan Türkçe okunsun, 2018, 7 Kasım.

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, A. (2013). *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu Kitabevi (İlk baskı 1927).
- Ahmad, F. (1985). *İttihatçılıktan Kemalizme*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ahmad, F. (2002). *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (2. Baskı). İstanbul: Doruk Yayınları.
- Akçura, Y. (1976). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu (İlk baskı Kahire 1907. Gazete baskısı 1904).
- Akçuraoglu, Y. (1990). *Türkçülük*. İstanbul: Toker Yayınları (İlk baskı 1928).
- Akman, Ş. T. (2011). Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt:1, Sayı 1, s. 80-109.
- Aktaş, C. (1990). *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar 12 Marttan 12 Eylül'e*. İstanbul: Nehir Yayınları.
- Aktaş, C. (1991). *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar* (2. Baskı). İstanbul: Nehir Yayınları.
- Aktay, Y. (2004). Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı. *İslamcılık (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (2004) içinde (s. 68-95) (Ed. Y. Aktay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alkan, M. Ö. (Ed.). (2004). *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1)* (6. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Amman, M. T. ve Hira, İ. (2017). Yolların Kavşağında Duran Bir Sosyal Bilimci: Erol Güngör ve Din Sosyolojisine Katkıları. *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 12, Cilt 12, Sayı 1, s. 139-162.
- Arlı, A. (2008). Türkiye'de Sosyolojinin Eleştirel Kapasitesi: Şerif Mardin Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 6, Sayı 11, s. 633-651.
- Arlı, A. (2014). *Oryantalizm & Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (3. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Avcıoğlu, D. (1968). *Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Belge, M. (2001). Mustafa Kemal ve Kemalizm. *Kemalizm (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (4. Baskı, 2004) içinde (s. 29-43) (Ed. A. İnsel). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Belge, M. (2002). Türkiye'de Zenofobi ve Milliyetçilik. *Milliyetçilik (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4)* (2. Baskı, 2003) içinde (s. 179-192) (Ed. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (1965). *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*. İstanbul: Yön Yayınları.
- Berkes, N. (1975). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (2. Baskı) (Yay. Haz. A. Kuyaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (İlk baskı İngilizce 1964).
- Kocabaşoğlu, U. (Ed.). (2004). *Modernleşme ve Batıcılık (Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt 3)* (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, M. E. (1967). *Atatürk İhtilali*. İstanbul: Altın Kitaplar (İlk baskı 1940).
- Cumhurbaşkanı Erdoğan: Dil devrimi adı altında damarlarımız kesildi. 15 Mart 2018, <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-dil-devrimi-adi-altinda-damarlarimiz-kesildi-186839h.htm>, E.t. 9 Kasım 2018.

- Çağaptay, S. (2002). Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite. *Milliyetçilik (Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4)* (2. Baskı, 2003) içinde (s. 245-261) (Ed. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çav, E. (2011). *Dramın Aydını Cahit Tanyol: Şair-Öğretmen-Felsefeci-Sosyolog*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Çav, E. (2013). *Türkiye’de Askeri Uygulama-Askerler ve Askerlik Üzerine Deneyim, Gözlem ve Düşünceler*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Çavdar, T. (1984). Demokrat Parti. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (Cilt 8) içinde (s. 2060-2075). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çavdar, T. (2004). *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi (1950’den Günümüze)* (3. Baskı). İstanbul: İmge Yayınları.
- Çaylak, A. (2008). Entelektüel Tarihçi Şerif Mardin’in Osmanlı Toplumunu Çözümlemesi. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 207-235) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çetinsaya, G. (2004). İslâmcılıktaki Milliyetçilik. *İslâmcılık (Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6)* içinde (s. 420-451) (Ed. Y. Aktay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2005). “Millî Mesele” Olarak Din. *Şerif Mardin’e Armağan* (3. Baskı, 2015) içinde (s. 21-35) (Ed. A. Öncü ve O. Tekelioğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Danıştay’dan andımız kararı. 22 Eylül 2018, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/danistaydan-andimiz-karari-40964170>, E.t. 9 Kasım 2018.
- Dellaloğlu, F. B. (2019). Volkan Ertit Ne Yapmaya Çalışıyor?. *Sekülerleşme Teorisi* içinde (s. 35-40). Ankara: Liberte Yayınları.
- Demirer, Y. (2012). Modernleşen Türkiye’de Din. *1920’den Günümüze Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim* (3. Baskı, 2014) içinde (s. 273-297) (Der. F. Alpkaya ve B. Duru). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Dilipak, A. (1991). *Laisizm* (4. Baskı). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Doğan, N. (2008). Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 19-41) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Doğaner, Y. (2004). Bir Modernleşme Modeli Olarak Atatürk İnkılâpları. *Atatürk Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, s. 153-187.
- Durakbaşı, A. (2000). *Halide Edib-Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dündar, F. (2002). Milli Ezber: Saf Türk-Karışık Öteki. *Milliyetçilik (Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4)* (2. Baskı, 2003) içinde (s. 893-900) (Ed. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Esengin, K. (1978). *27 Mayıs ve Ordudaki Kıyımlar*. İstanbul: Su Yayınları.
- Gencer, B. (2017). *İslâm’da Modernleşme (1839-1939)* (4. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Genç, M. (2000). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Georgeon, F. (2006). *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930* (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökalp, Z. (2014). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Ötüken Yayınları (İlk baskı 1923).

- Göle, N. (1991). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (1998). *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere* (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Heyd, U. (2002). *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (2. Baskı) (Çev. K. Günay). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İleri, C. N. (2002). *Türk Devrimi-İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri* (Gün. Dil. Çev. Ö. Ozankaya). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları (İlk baskı 1926).
- İnalcık, H. ve Seyitdanlıoğlu, M. (Haz.). (2018). *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (7. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnsel, A. (2001). Giriş. *Kemalizm (Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (4. Baskı, 2004) içinde (s. 17-27) (Ed. A. İnsel). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İnan, A. (1973). *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*. Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Yayınları.
- Kaplan, S. (2008). Ahlakî Bir Tutum Olarak Siyaset, Entelektüeller ve Şerif Mardin. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 134-141) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Karakaş, M. (2000). *Türk Ulusçuluğunun İnşası*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Karpat, K. H. (1996). *Türk Demokrasi Tarihi (Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller)*. İstanbul: Afa Yayınları (İlk baskı 1967).
- Kayalı, K. (2008). Şerif Mardin Okumaları Konusunda Bazı Sorular Ya Da Bazı Sorunlar. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 90-101) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Keyman, F. (2005). Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye. *Şerif Mardin’e Armağan* (3. Baskı, 2015) içinde (s. 37-93) (Ed. A. Öncü ve O. Tekelioğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (2004). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (8. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları
- Köker, L. (2001). Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi. *Kemalizm (Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (4. Baskı, 2004) içinde (s. 97-112) (Ed. A. İnsel). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçükömer, İ. (2002). *Düzenin Yabancılaşması (Batılılaşma)* (3. Baskı). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1994a). *Cuntacılıktan Sivil Topluma*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1994b). *Sivil Toplum Yazıları*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Lewis, B. (1984). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mardin, Ş. (1954). Politikanın İnanç Muhtevası. *Türk Modernleşmesi* (Makaleler 4) (14. Baskı, 2004) içinde (s. 315-320) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1955). Kütle ve Demokrasi Eğitimi. *Türk Modernleşmesi* (Makaleler 4) (14. Baskı, 2004) içinde (s. 303-307) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1962). Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi. *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler 2) (7. Baskı, 2003) içinde (s. 51-118) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (1964). Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler (Siyasî Batılılaşmamızda Üç Engel). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler 1) (12. Baskı, 2004) içinde (s. 161-180) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1966). Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol. *Türk Modernleşmesi* (Makaleler 4) (14. Baskı, 2004) içinde (s. 177-194) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1969). Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi. *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler 2) (7. Baskı, 2003) içinde (s. 9-24) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1971). Türk Devriminde İdeoloji ve Din. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 145-167) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1973). Atatürk, Bürokrasi ve "Rasyonellik". *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler 1) (12. Baskı, 2004) içinde (s. 247-258) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1977a). Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 237-242) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1977b). Türkiye'de Gençlik ve Şiddet. *Türk Modernleşmesi* (Makaleler 4) (14. Baskı, 2004) içinde (s. 251-289) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1977c). Modern Türkiye'de Din. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 81-112) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983a). Atatürkçülüğün Kökenleri. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler 1) (12. Baskı, 2004) içinde (s. 181-188) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983b). Jön Türklerin Yabancılaşması: "Devrimci Şuur"a Dair Kısmî Bir Açıklama Çabası. *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 25-41). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983c). Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler 1) (12. Baskı, 2004) içinde (s. 203-239) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983d). İslâmcılık: Tanzimat Dönemi. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 9-21) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1984). "Aydınlar" Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 251-260) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1985a). 19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti. *Türk Modernleşmesi* (Makaleler 4) (14. Baskı, 2004) içinde (s. 81-101) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1985b). Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi (Söy. A. Bayramoğlu ve A. Güngören). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler 1) (12. Baskı, 2004) içinde (s. 119-158) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1986). Modern Türkiye'de Din ve Siyaset. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 113-143) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (1987). Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (Makaleler 1) (12. Baskı, 2004) içinde (s. 35-77) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1994a). Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi. *Orta Doğu’da Kültürel Geçişler* (2007) içinde (s. 210-232) (Ed. Ş. Mardin) (Çev. B. Koçak). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mardin, Ş. (1994b). Kitle Toplumunda İslâm: Uyumla Kutuplaşma Karşı Karşıya. *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 159-166). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). Genel Hatlarıyla Modernleşme. *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye* (İSAV İlmi Toplantılar Dizisi Kitabı, 2001) içinde (s. 21-29). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Mardin, Ş. (2002). İsim Oyunları. *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 109-128). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2003). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim* (9. Baskı) (Çev. M. Çulhaoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı İngilizce 1989).
- Mardin, Ş. (2003, 30 Eylül). Şerif Mardin: AKP’nin iktidarda olması Kemalizmin bir başarısı sayılmalıdır (AKP Neydiler Ne oldular? 3-Yazı Dizisi) (Söy. R. Çakır). <http://www.rusencakir.com/AKP-Neydiler-Ne-oldular-3/48>, E.t. 31 Mart 2018.
- Mardin, Ş. (2004a). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (5. Baskı) (Çev. M. Türköne, F. Unan ve İ. Erdoğan). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı İngilizce, *The Genesis of Young Otoman Thought*, Princeton University Press, 1962, Türkçe ilk baskı 1996).
- Mardin, Ş. (2004b). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (11. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı 1964).
- Mardin, Ş. (2004c). *Din ve İdeoloji* (13. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı 1969).
- Mardin, Ş. (2004d). *İdeoloji* (10. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı 1976).
- Mardin, Ş. (2005). Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmı İstisnacılığı. *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 167-200). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2006). Şerif Mardin ile “Türk Siyaset Düşüncesi” Üzerine (Söy. G. Çetinsaya, C. Çakır, A. Okumuş, A. Arlı). *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 201-236). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2007). Sosyolojiden Tarihe Bakmak (Söy. B. Toksabay). *Tarihsel Sosyoloji* (4. Baskı, 2016) içinde (s. 214-232) (Haz. E. Özdalga). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mardin, Ş. (2007, 15 Mayıs). Prof. Şerif Mardin: “Mahalle havası diye bir şey var ki AKP’yi bile döver” (Söy. R. Çakır). *Vatan*.
- Mardin, Ş. (2008). Kavramsal Kopuş. *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 129-147). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mert, N. (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Millas, H. (2002). Milli Türk Kimliği ve “Öteki” (Yunan). *Milliyetçilik (Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4)* (2. Baskı, 2003) içinde (s. 193-201) (Ed. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Ortaylı, İ. (2004). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (19. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öz, M. (2013). *Kanun-ı Kadimin Peşinde (Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları)*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Özdemir, K. (2007). *Cumhuriyet Döneminde Şapka Devrimi ve Tepkiler* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk Yılmaz: Ezan Türkçe okunsun (2018, 7 Kasım). <https://www.haberturk.com/ozturk-yilmaz-ezan-turkce-okunsun-2210155>, E.t. 9 Kasım 2018.
- Parla, T. (1989). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sevil, M. (1991). *Türkiye'de Modernleşme ve Modernleştiriciler*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Shaw, S. J. ve Shaw, E. K. (1983). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (İkinci Cilt: Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye'nin Doğuşu, 1805-1975)*. İstanbul: E Yayınları.
- Şentürk, R. (2008). *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Şimşek, U. (2017). *Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Kimlik Arayışları (1718-1938)*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Takış, T. (2008). Sosyal Bilimlerin 'Öteki' Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 70-89) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tanyol, C. (1943, Haziran). Bir Dilenci Şairi: Rıfat Ilgaz. *Değirmen*, Sayı 9, s. 76-80.
- Tanyol, C. (1948, 1 Nisan). Demokrasinin Ahlâk Temelleri. *Son Telgraf*.
- Tanyol, C. (1950, 28 Nisan). Demokrasi ve Ahlâk. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1950, 5 Mayıs). Demokrasi ve Din. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1950, 12 Mayıs). Demokrasi Terbiyesinin Temel Şartı. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1950, 3 Kasım). İnkılâbın Muhasebesi. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1950, 10 Kasım). Mustafa Kemal'e Dair. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 2 Mart). Kendine Dönüş I. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 9 Mart). Kendine Dönüş II. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 20 Nisan). Gazetecilik Ahlâkı. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 11 Mayıs). Hakimiyet ve İctimai Sınıflar. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 7 Eylül). Gaflet, Zehi Gaflet. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 21 Eylül). Propaganda Ahlâkı. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 28 Eylül). Hükûmet İdaresinde İctimai Araştırmalarının Rolü. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 5 Ekim). Demokrasi ve Basın. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 9 Kasım). Atatürk. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1951, 23 Kasım). Fikir Hürriyeti. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1952, 25 Temmuz). Fikir İşçileri Kanunu ve Gazeteciliğimiz. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1952, 31 Ekim). Yirmidokuz Yıl. *Yeni Sabah*.

- Tanyol, C. (1953, 20 Şubat). Mefhum Şeriati. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1953, 27 Şubat). Demokrasi Zihniyeti. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1953, 27 Mart). Siyasi Muvazene ve Demokrasi. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1953, 3 Nisan). Demokrasi ve İçtimai Muvazene. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1953, 10 Nisan). Organize Kuvvetler. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1953, 17 Nisan). Modern Organize Kuvvetler. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1953, 6 Haziran). Millet Şuuru ve İktidar. *Türkiye*, Sayı 4, s. 16.
- Tanyol, C. (1953, 6 Kasım). Radyolarımızın İhtiyacı. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1953, 13 Kasım). Radyolarımızın Vazifeleri. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1954, 19 Şubat). Siyasi Partilerimiz ve Demokrasi. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1954, 5 Mart). Seçme Hürriyeti. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1954, 7 Mayıs). Siyasi Partilerimizin Tahlil ve Tenkidi. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1954, 21 Mayıs). Siyasi Partilerimizin Tahlil ve Tenkidi II. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1954, 18 Haziran). Siyasi Partilerimizin Tahlil ve Tenkidi III. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1954, 25 Haziran). Siyasi Partilerimiz ve Demokrat Parti IV. *Yeni Sabah*.
- Tanyol, C. (1954, 16 Temmuz). Önder Aydınlar Sınıfı. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1954, 17 Aralık). Memur Mekanizması ve Politika. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1955, 18 Mayıs). Cemiyet ve Cemaat. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1955, 30 Haziran). Bizim de Almamız Lazım Gelen Demokrasi Dersleri. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1955, 14 Temmuz). Muhalefetin Vazifeleri ve Demokrasi. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1955, 12 Kasım). Milli Hakimiyet ve Partiler. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1956, 31 Mart). Gazetenin İçtimai Rolü. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1956, 21 Nisan). Ana Derdler. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1956, 12 Aralık). İktidara Müsamaha. *Havadis*.
- Tanyol, C. (1956, 13 Aralık). Muhalefete İnsaf. *Havadis*.
- Tanyol, C. (1956, 27 Aralık). Üniversite ve Demokrasi. *Havadis*.
- Tanyol, C. (1957, 18 Mart). Fikir ve Basın Hürriyeti. *Havadis*.
- Tanyol, C. (1957, 31 Mart). Biz Bize Benzeriz. *Havadis*.
- Tanyol, C. (1958, 18 Şubat). İngiltere’de Siyasi Otoriteyi Göz Hapsi Altında Tutanlar. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1958, 24 Şubat). İngiliz Demokrasisinde Önder Aydınlar. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1958, 5 Mart). Vatandaş Hürriyeti, Devlet Otoritesinin Çok Üstünde. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1958, 10 Mart). Parti Teşkilatlarının Halkla, Hükûmetle Münasebetleri. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1958, 14 Eylül). Fikir ve Basın Hürriyeti. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1958, 30 Eylül). Gene Fikir ve Basın Hürriyeti. *Cumhuriyet*.

- Tanyol, C. (1958, 18 Aralık). İngiltere’de Siyasi Otoriteyi Göz Hapsi Altında Tutanlar. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 14 Şubat). Mebus Maaşları. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 1 Mart). Hoca Kadri Kimdir I. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 2 Mart). Hoca Kadri Efendi’nin Parlamentosu II. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 3 Mart). Hoca Kadri Efendi’nin Parlamentosu III. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 4 Mart). Hoca Kadri Efendi’nin Parlamentosu IV. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 5 Mart). Hoca Kadri Efendi’nin Parlamentosu V. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 6 Mart). Hoca Kadri Efendi’nin Parlamentosu VI. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 7 Mart). Hoca Kadri Efendi’nin Parlamentosu VII. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 3 Ekim). İngiltere’de Hürriyet ve Rejim. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 10 Ekim). İngiliz Seçimlerinden Sonra. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1959, 10 Kasım). Atatürk devrinde olup sonra olmayanlar. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1960). *Sosyal Ahlak: Laik Ahlak Giriş*. İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları.
- Tanyol, C. (1960, 2 Nisan). Basın Kanunu ve Düşünce Sorumluluğu. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1960, 25 Haziran). Ordu-Gençlik ve Üniversite. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1960, 16 Temmuz). Parti Teşkilatı ve Halk Hakimiyeti. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1960, 30 Temmuz). 27 Mayıs’tan Beklediğimiz. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1960, Eylül). Army, University and Youth. *NATO Dergisi*, Cilt 8, No 9.
- Tanyol, C. (1962, 20 Nisan). İnsan Gerçeği. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1962, 31 Ekim). Türkiye’de Mülkiyet Meselesi. *Yön*, Sayı 46, s. 7-8.
- Tanyol, C. (1962, 7 Kasım). Atatürk’ün Özlediği Türkiye’yi Kurabildik mi? (Açıkoturuma Katılanlar: D. Avcioğlu, Y. K. Karaosmanoğlu, C. H. Taray, S. Aren, C. Dursunoğlu, Ş. S. Aydemir, K. Tahir). *Yön*, Sayı 47, s. 12-14.
- Tanyol, C. (1963, 5 Haziran). Devlet Adamı ve Kahraman. *Yön*, Sayı 77, s. 5.
- Tanyol, C. (1963, Ekim-Kasım). Atatürk ve Atatürk’çüler. *Millî Gençlik* (MTTB), Sayı 2-3, s. 4 ve 17.
- Tanyol, C. (1966, 15 Temmuz). Görünmeyen İşgal. *Yön*, Sayı 172, s. 14.
- Tanyol, C. (1967). Önsöz. *Atatürk ihtilali* içinde (s. 1-16). İstanbul: Altın Kitaplar.
- Tanyol, C. (1970, 6 Ocak). Gençlik İhtilalleri Çağı V. *Yeni İstanbul*.
- Tanyol, C. (1973, 5 Ocak). Yaşadığımız Çelişkilerin Düğüm Noktası. *Milliyet*.
- Tanyol, C. (1975, Ocak). Devlet Bilinci ve Politika. *Çalışan Adam*, Sayı 20/19, s. 8-9.
- Tanyol, C. (1975, 29 Ocak). Atatürk’ün Büyük Millet Meclisi. *Milliyet*.
- Tanyol, C. (1978, 26 Mart). Uluslararası Terörün Ardında Neler Var? (Forumu Yöneten: A. Gevgili; Katılımcılar: C. Tanyol, İ. Giritli, T. Ateş). *Milliyet*.
- Tanyol, C. (1978, 15 Ekim). Terör’ün Gerçek Kökleri ve Çözüm Yolları (Forumu Yöneten: A. Gevgili; Katılımcılar: C. Tanyol, Ü. Doğanay, S. Güran). *Milliyet*.

- Tanyol, C. (1979, 29 Temmuz). Örgütlü Terör, Partiler ve Çözüm Yolu (Forumu Yöneten: A. Gevgili; Katılımcılar: C. Tanyol, O. Apaydın, A. Ü. Azrak). *Milliyet*.
- Tanyol, C. (1981). *Atatürk ve Halkçılık* (Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılı Dizisi No 6). Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Tanyol, C. (1983, 11 Kasım). Kemalizm Yoktur, Kemalistler Vardır. *Yazko Somut*, Sayı 41, s. 7.
- Tanyol, C. (1984, Haziran). Demokrasi Gerçeği. *Demokrasi* içinde (s. 46-49). İstanbul: Yazko Ortak Kitap 2.
- Tanyol, C. (1987, 16-22 Ağustos). Güneydoğu Olayları ve Kürt Sorunu: Açık Oturum (Söy. Ş. Balcıoğlu). *2000'e Doğru*, Yıl 1, Sayı 33, s. 28-33.
- Tanyol, C. (1987, 23 Ağustos). Dilenciler Demokrasisi. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1987, 13 Eylül). Şu Atatürkçülere Ne Oluyor?. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1987, 20 Eylül). Kadro ve Takım. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1987, 4 Ekim). Parti Başkanlarının Sorumluluğu. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1987, 8 Kasım). Özgür İrade ve Seçim. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1987, 15 Kasım). Sağduyu ve Oy. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1987, 22 Kasım). Muhalefet Boşluğu. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1987, 20 Aralık). Bir And İçme Töreni. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1988, 24 Ocak). Silahsız Ordu 1. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1988, 25 Ocak). Silahsız Ordu 2. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1988, 26 Ocak). Silahsız Ordu 3. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1988, 27 Ocak). Silahsız Ordu 4. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1988, 28 Ocak). Silahsız Ordu 5. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1988, 29 Ocak). Silahsız Ordu 6. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1988, 30 Ocak). Silahsız Ordu 7. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1988, 6 Mart). Çoğunluğun Güç Sınırı. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1988, 6 Kasım). Çankaya'daki Mustafa Kemal. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1989, 30 Mart). Sağduyunun Sillesi. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1989, 29 Mayıs). Ordu ve Devlet İlişkisi. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1989, 17 Temmuz). Bul Karayı Al Parayı. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1989, 7 Ağustos). Özal'ın Çankaya'ya Çıkması Akla Aykırı. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1989, 10 Ağustos). Cumhurbaşkanı Halk mı Seçsin?. *Güneş*.
- Tanyol, C. (1989, 17 Ağustos). Atatürk Demokrasi Rejimini İstemedi (Söy. V. Kasar). *Yeni Nesil*.
- Tanyol, C. (1989, 18 Ağustos). Atatürk İnkılâpları Tabansız Olarak Yaptı (Söy. V. Kasar). *Yeni Nesil*.
- Tanyol, C. (1989, 4 Eylül). Partiler Üstü İki Makam (Tepki Metot Olursa...). *Güneş*.
- Tanyol, C. (1990). *Çankaya Dramı: Silahlı Ordu/Silahsız Ordu*. İstanbul: Altın Kitaplar.

- Tanyol, C. (1991, 4 Ocak). Halk mı Seçmeli?. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (1991, Haziran). Devlet Düzeninde Efendi Uşak İlişkisi. *Türk Henkel*, Sayı 77, s. 25-28.
- Tanyol, C. (1993, 19-25 Mayıs). Kürt Meselesi: Devlet İlişki Kurmalı. *Panorama*, Sayı 6, s. 55.
- Tanyol, C. (1993). *Türkler ile Kürtler*. İstanbul: Era Yayınları.
- Tanyol, C. (1993, 10 Kasım). Önemli Olan Demokrasiyi Değil, Devleti Kurtarmak (Söy. M. Sezgin). *Bursa Hakimiyet*.
- Tanyol, C. (1994). *Laiklik ve İrtica* (2. Baskı). İstanbul: Altın Kitaplar.
- Tanyol, C. (1994, Ocak). Devletin Olmadığı Yerde Demokrasi Olmaz. *Türk Henkel*, Sayı 108, s. 16-24.
- Tanyol, C. (1996, 2 Haziran). Bu Ne Biçim Demokrasi. *Pazar Postası*.
- Tanyol, C. (1999, 28 Mart). İkinci Cumhuriyetçilere Karşı İkinci Kuvay-ı Milliye (Söy. F. İkikardeş). *Aydınlık*, Sayı 610, s. 16-17.
- Tanyol, C. (1999, Ekim). Necip Fazıl ve Büyük Doğu Olayı. *E Dergisi*, Sayı 7, s. 20-21
- Tanyol, C. (2003). *Hoca Kadri Efendi'nin Parlamentosu*. İstanbul: Gendaş Yayınları.
- Tanyol, C. (2003, Bahar). Cahit Tanyol ile Söyleşi: Hayata, Edebiyata, Düşünceye Dair (Söy. T. Tanyol). *Cogito*, Sayı 35, s. 85-99.
- Tanyol, C. (2004, 1 Ocak). Türban Amaç mı Araç mı? 3. *Cumhuriyet*.
- Tanyol, C. (2004, Ağustos). Necip Fazıl'a Ait Anılar ve Notlar. *Kaçak Yayın*, Sayı 16, s. 24-26.
- Tanyol, C. (2007). *Çankaya Dramı: Silahlı Ordu/Silahsız Ordu* (2. Baskı). İstanbul: Altın Kitaplar.
- Tanzimat I- Yüzyüncü Yıldönümü Münasebetiyle* (1940). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Taşkın, Y. (2001). Kemalist Kültür Politikaları Açısından Türk Tarih ve Dil Kurumları. *Kemalizm (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (4. Baskı, 2004) içinde (s. 419-424) (Ed. A. İnsel). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1996). *Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Arba Yayınları.
- Tunçay, M. (1989). *T.C. 'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Türkdoğan, O. (2005). *Kemalist Sistem ve Sosyolojik Yapısı*. İstanbul: IQ Yayınları.
- Türkdoğan, O. (2013). *Türk Ulus-Devlet Kimliği*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Ülken, H. Z. (2001). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (7. Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Üstel, F. (2002). Türkiye Cumhuriyeti'nde Resmi Yurttaş Profiline Evrimi. *Milliyetçilik (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4)* (2. Baskı, 2003) içinde (s. 275-283) (Ed. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Üstel, F. (2016). "Makbul Vatandaş"ın Peşinde (II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi) (7. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, A. (2001). Kemalist Milliyetçilik. *Kemalizm (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (4. Baskı, 2004) içinde (s. 210-234) (Ed. A. İnsel). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, E. (2012). *Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı* (2. Baskı). İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Yıldız, A. (2004). "Ne Mutlu Türküm Diyebilene"-Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları: 1919-1938 (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

-
- Zürcher, E. J. (1987). *Milli Mücadelede İttihatçılık* (Çev. N. Salihoğlu). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2004). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (18. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.