mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Nihal Atsız'daki Kemalizm: Millî ve Seküler Bir Dinin İzini Sürmek

Fatih Çağatay Cengiz, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
ORCID**:** 0000-0002-8582-2665, e-posta: cagatay.cengiz@omu.edu.tr

Özet

Nihal Atsız ve Kemalizm üzerine yapılan akademik tartışmalar genellikle Atsız'ın resmi ideoloji eleştirileri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu eleştirilere göre, Atsız'ın soy tetkikine dayanan ırkçılığı, sulhe ve tembelliğe karşı şecaati ve savaşmayı salık vermesi, Batılılaşma'yı bir tür yozlaşma ve yabancılaşma olarak gören tavrı; Kemalizm'in Türk vatandaşlığı, muasırlaşma ve barışçıl dış politika anlayışıyla tezatlık oluşturmaktadır. Millet, medeniyet ve siyaset tanımları üzerindeki farklılık, iki düşünce sistemi arasında uzlaşmaz bir çelişki görmektedir. Bu makale bu iddiaların aksine, Atsız'ın din algısının Kemalizm'in dinsel pratikleriyle örtüştüğünü, millî ve seküler bir din yaratma isteğinin Türkçülük ile Kemalizm'i ortaklaştırdığını iddia etmektedir. Nihal Atsız'ın millî bir Diyanet'i dini taassuba karşı mücadeleye çağırması ve tarikatların dini inhisarına karşı devletin inhisarında etno-seküler bir din arzusu, 1930'ların Kemalist din politikalarıyla koşutluk göstermektedir. Kemalizm ve Nihal Atsız'da temsil edilen Türkçü düşünce, metodolojik kaynağını pozitivizm ve Sosyal Darwinizm'den alarak dini "içtimai bir mesele" olarak kavrayıp Weberci anlamda dinin 'büyüsünü bozmakta' ve dine bakışı milliyetçi bir çerçevede ele almaktadır. Pozitivizm, teolojik ve metafizik spekülasyonlar yerine gözlem ve deneye dayanan açıklamaları bilginin kaynağı olarak sunup dinsel bilginin dogmatizmine meydan okurken, Sosyal Darwinizm milletlerin yaşam mücadelesinde bir kurum olarak dinin arkaik bir kurum olarak kaldığını iddia eder. Her iki düşünce de, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başlarında dönemin *Zeitgeist*'ını oluşturarak entelektüellerin zihin dünyasını biçimlendirmiştir. Özellikle Osmanlı'nın çöküş döneminde 'Devlet nasıl kurtulur?' sorularına aranan entelektüel cevaplar, pozitivist ve Sosyal Darwinist güzergâhlardan geçmiştir. Din, bu geçiş alanları üzerinde her şeyden önce iktidarın bir egemenlik alanı değil, sosyal bir müessese olarak kavranmıştır. Kemalizm'in Aydınlanma geleneğinden gelerek siyasal iktidarı gökyüzünden yeryüzüne indirme çabası gibi Atsız'ın da millî ve seküler bir dinin izini sürmesi ile mevcut kurumsal dini pozitivizm perspektifinden eleştirmesi bu iki düşünceyi ortaklaştırmaktadır. Bu yazı, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başlarındaki pozitivist ve Sosyal Darwinist düşüncenin devlet elitlerini ve 'geleneksel aydını' birleştiren bir düşünce olduğundan hareketle 1930'lardaki Kemalizm'in ve Nihal Atsız'ın din politikaları konusunda ortaklaştığını sonucuna varmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kemalizm, Türkçülük, din, Pozitivizm, Sosyal Darwinizm.

Cengiz F Ç (2020). Nihal Atsız'daki Kemalizm: Millî ve Seküler Bir Dinin İzini Sürmek, *Mülkiye Dergisi*, 44 (1), 37-64.

Makale Gönderim Tarihi: 20.08.2019, Makale Kabul Tarihi:10.03.2020.

Kemalism in Nihal Atsız: Tracing a National and Secular Religion

Abstract

Academic discussions on Nihal Atsız and Kemalism mostly concentrate on Atsız's criticism about the official ideology. According to these criticisms, Atsız's racism that is based on a genealogical investigation, his instruction on heroism and warfare *vis-à-vis* peace and indolence, his disposition to Westernization as degeneration and alienation are in opposition with the understanding of Kemalism on Turkish citizenship, modernization, and peaceful foreign policy. Divergent conceptualization on nation, civilization, and politics show an irreconcilable contradiction between two systems of thought. Unlike these claims, the article suggests that the perception of Atsız on religion overlaps with the religious practices of Kemalism and the aspiration to construct a national and secular religion also associate Turkism with Kemalism. Atsız's appeal to a national Directorate of Religious Affairs to fight against religious monopoly and his desire for an ethno-secular religion under the command of the state against the command of religious orders show similarity with Kemalist religious practices in the 1930s. Taking their methodological roots from positivism and Social Darwinism, Kemalism and Nihal Atsız's Turkism tried to 'disenchant religion' in Weberian sense by approaching religion as a social issue and they discussed religion within a nationalist framework. While positivism challenges religious dogmatism by presenting scientific explanations—which are based on experiment and observation—as the source of knowledge as opposed to theological and metaphysical speculations, Social Darwinism claims that religion as an institution as such is an archaic institution that has been redundant for nations' struggle for existence. Importantly, both thoughts shaped the intellectual mindset of its era due to its position as *Zeitgeist* at the end of the 19th and at the beginning of the 20th century. Indeed, intellectual responses to the question 'How can the state be saved?' passed through positivist and Social Darwinist routes during the fall of the Ottoman Empire. Religion was, above all, conceptualized not as a sphere of sovereignty for power, but as a social institution by these intellectuals. Similar to the endeavor of Kemalism—which traces its origin to the Enlightenment—to relegate political power from heaven to the earth, Atsız's trace of a national and secular religion along with his criticism on religion from a positivist perspective joint them. By taking into account that positivist and Social Darwinist ideas united state elites and 'traditional intellectuals' at the end of the 19th and at the beginning of the 20th century, the article concludes that Kemalism of the 1930s and Nihal Atsız's religious politics share a common ground.

Keywords: Kemalism, Turkism, religion, Positivism, Social Darwinism.

Giriş

Türkçülük ve Kemalizm üzerine yazılan akademik yazılar genellikle bu iki ideolojinin uzlaşmazlığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ümit Cizre-Sakallıoğlu (1994) radikal milliyetçi düşüncenin, Kemalizm'in Batılı modernleşme paradigmasına sahip çıkmasını reddederek geleneksel değerlere ve kurumlara dönüşün savunuculuğunu yapması temellinde Kemalizm'den ayrıldığını iddia etmektedir. Can Kakışım (2016) Türkçülüğün Cumhuriyet dönemi düşünürlerinden Nihal Atsız'ın özellikle Kemalist dış politikaya karşı çıktığını, Kemalizm'i yeteri kadar ırkçı olmamakla eleştirdiğini, Batılılaşma çabalarını bir aşağılık kompleksinin sonucu olarak gördüğünü ve İsmet İnönü özelinde Kemalizm'in komünizme göz kırptığı iddia etmektedir. İlker Aytürk (2011) ise Kemalizm eleştirisinin sadece liberal, İslamcı, ve sol cenahtan gelmediğini, Atsız'ın bizzat kendisinin Kemalizm'i eleştirdiğini birincil kaynaklara bakarak göstermiştir.

Nihal Atsız'ın Kemalizm eleştirisi ise her şeyden önce Kemalizm'in Batılılaşmayı benimsemiş bir ideoloji olmasında yatar. Atsız'ın özellikle 1950'li yıllarda Orkun Dergisi'nde kaleme aldığı düşüncelere göre Kemalizm, millî bir ideoloji olmadığı gibi dışarıdan alınan karmakarışık bir ucûbedir. Atsız'a göre, "... kemalizm denilen muazzam safsata kısmen Fransa kısmen de İtalya ve Rusyadan alınmak suretiyle dış âlemin bir değil, birkaç merkezine birden bağlı olan, bu suretle diğerlerinden daha çok karmakarışık bir şekilde dışarıya bağlı bulunan bir ucûbedir" (Atsız, 1997a: 235). Kemalizm, "yalan-dolan propagandasına" dayanan "inkılâp yobazlığıdır" (Atsız, 1997a: 235). "Milletin dinine tahakküm" eden Kemalist inkılâplar ecdat türbelerini kilitleyip, Kore'ye giden tugayın Kur'anı öpmesini yasaklayarak mukaddesata saldırmıştır (Atsız, 1997a: 235). 1950 yılında yazdığı "Kurucular Meclisi" adlı yazıda 1923-1950 dönemini gayri meşru ilan ederek gerçek cumhuriyetin 1950 seçimlerinden sonra Demokrat Parti ile kurulduğunu iddia eder (Atsız, 2011h: 192).

Atsız'ın Kemalizm eleştirisi sadece Orkun dergisinde yazdıklarıyla sınırlı değildir. Atsız'ın Tek Parti Dönemi'nde 1941 yılında yazdığı *Dalkavuklar Gecesi* adlı kısa roman, Mustafa Kemal'i isim vermeden çevresindeki dalkavukların dediği her şeye inanan bir lider olarak anlatmaktadır. Romandaki 'dalkavuklar', isimleri değiştirilmiş şekilde Kemalist aydın ve zümrelerden oluşur: Köy Enstitüleri'nin kurucusu Hasan Âli Yücel, öykü yazarı Sadri Etem, Türkiye'deki antropolojinin kurucularından Şevket Aziz Kansu, *Andımız*'ın yazarı Dr. Reşit Galip, hukukçu Sadri Maksudi Arsal, tarihçi ve sosyolog Afet Uzmay-İnan ve Mustafa Kemal'in başyaveri Cevat Abbas Gürer (Aytürk, 2011: 308-309, dipnot: 2).

Bu makale, Atsız'ın düşünce ve yazılarının her ne kadar Kemalizm'e açıktan bir saldırı niteliği taşısa da, bu iki ideoloji arasında şedit bir kan davası yerine ortak bir epistemolojiye dayanan bir akrabalık olduğunu iddia etmektedir. Atsız'ın nesnel gerçekliğe bakmak yerine olguları betimleme çabası ve ırkçılığı meşrulaştırmada kullandığı 'pseudo-bilimsel' dili ile Kemalizm'in Erken Cumhuriyet döneminde toplumsal geri kalmışlığın nedenlerinden biri olarak izlenimci bir şekilde geleneksel din anlayışını 'görmesi' arasında metodolojik bir ortaklık bulunmaktadır.

Kemalizm, en genel tabiriyle modern ulus devletin kuruluşunda ve sonrasında devlet politikalarına yön veren fikir ve ilkelerin bütünü olarak tanımlanabilir (Timur, 1971: 128). "Türkiye'de modern ulus devlet oluşumunun özgül bir ifadesi" (Köker, 2009: 98) olarak Kemalizm, her şeyden önce resmi bir ideolojisidir ve resmi ideoloji olması nedeniyle de adli ve idari müeyyidelerle korunur (Beşikçi, 2010: 17). Kemalizm'in genel bir modernleşme teorisine dayanması (Köker, 2009: 106) ve asıl sorunun modernleşmenin hangi araç ve yöntemlerle yapılacak olması, farklı türde Kemalizmleri meydana getirmektedir. Örneğin, 1932 yılında Şevket Süreyya Aydemir öncülüğünde Kadro Dergisi etrafında toplanan ve 1960'lı yıllarda Doğan Avcıoğlu öncülünde Yön Dergisi'yle devam eden, Marksizm'den etkilenen Sol Kemalistler olduğu gibi (Yanardağ, 2012) komünizm tehlikesini "varlık yokluk meselesi" olarak gören Turhan Feyzioğlu ya da "Atatürk'ün davasını tam manâsıyla tahakkuk ettirmek" misyonunu üstlenen başbakan ve cumhurbaşkanı muhafazakar-liberal Celal Bayar gibi Sağ Kemalistler de (Bora ve Taşkın, 2009: 531-535) 'Kemalizm' çatısı altında toplanabilmektedir.

Evrensel ön kabulleri olmayan Kemalizm'in değişen toplumsal koşullara göre farklı ideolojilerle kolayca dirsek temasında bulunabilmesi, Kemalizm'in "sağ-sol ayrışmasının (veya başka ideolojik kutuplaşmaların) *sorunsalla* ilgili bir ayrıma dönüşemeyip *tematik* düzeyde kalmasına neden olan egemen ideoloji" olmasından kaynaklanır (Bora ve Taşkın, 2009: 545). Bu nedenle tek, bütüncül ve sahih bir *Kemalizm'de*n değil, *Kemalizmlerden* bahsetmek daha doğrudur (Bora ve Taşkın, 2009: 529).

Bu makalede Kemalizm'in din politikalarından, Erken Cumhuriyet döneminde resmi din politikalarının inşasında yer alan Mahmut Esat Bozkurt, Afet İnan, Şükrü Kaya, Recep Peker gibi politik ve toplumsal elitin dinde reform düşünceleri ve toplumsal alana da sirayet eden laiklik pratikleri kastedilmektedir. Bu elitler, pozitivizmin 'insanlık dini' kurma çabasına benzer şekilde 'sahih İslam'ı' seküler ve millî temelde yeniden kurmak istemektedirler. Öte yandan, kurumsal din politikaları konusunda pozitivizmin rehberliğine duyulan millî inanç, dönemin

ırkçı yazarı Nihal Atsız ile düşünsel bir ortaklık kurabilmelerine de zemin oluşturmuştur. Bu ortaklığın epistemolojik temelini ise Sosyal Darwinizm ve pozitivizm oluşturmaktadır.

Sosyal Darwinizm'in ve pozitivizmin 19 yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Batılılaşma ile birlikte son dönem Osmanlı aydınının zihin dünyasına girmesi iki ideolojinin dine bakışını biçimlendirmiştir. Özellikle pozitivizmin etkisiyle İslam'ın millileştirilmesi ve rasyonelleştirilmesi, Avrupa'daki Reform Hareketi'ne benzer bir İslami Reformasyon istenci bu iki ideoloji arasında bir ünsiyet kurmaktadır. Kemalizm'deki reformasyon, dinin mevcut haliyle ilerlemeye ve muasırlaşmaya engel teşkil etmesi nedeniyle aydınlanmış bir İslam dini oluşturma amacı taşırken, Erken Cumhuriyet dönemi Türkçülüğü İslam'ı millî bünyeye ve mefkûreye aykırı bir Arap dini olarak alıp onu Türklüğün içinde eritme ve yok sayma çabasındadır. Keza, Türkler İslamiyet'i kabul ederek başka bir medeniyetin çekim alanına girmişler, kendi benliklerine yabancılaşmışlar, yani Sosyal Darwinci bakışla çevre ile bünye uyumsuzlaşmıştır. Ancak her iki düşünce sistemi de dini, bireysel ve vicdani bir mesele olarak görüp, dinin kamusal hayattaki irşat rolünün tırpanlanması gerektiğini düşünmüştür. Bu makalede, pozitivizmden ve Sosyal Darwinizm'den hareketle birbiriyle çeliştiği iddia edilen iki düşüncenin kurumsal din hakkındaki düşünceleri ekseninde ortak düşünme sistemi açığa çıkartılmaya çalışılacaktır.

Pozitivizm ve Sosyal Darwinizm Ekseninde Din

Pozitivizm, bilimi tek geçerli bilgi olarak gören ve varsayımlar yerine deneyimlenebilir, incelenebilir ve bilinebilir olguların keşfedilmesine dayanan bilimsel bir yöntemdir (Ural, 2012: 55). Bilimsel bir yöntemi işaret etmek amacıyla ilk defa Saint-Simon tarafından kullanılan pozitivizm, toplumsal yapının bilimsel metotlarla yeniden düzenlenmesini ve anlaşılmasını amaç edinmiş, Auguste Comte tarafından ise sadece toplumu anlamak değil topluma yön vermek için de bir vasıta olarak kullanılmıştır (Ural, 2012: 55-57).

Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri* adlı eserinde insanın zekâsının ve entelektüel kapasitesinin evrimi neticesinde bilgilerin ve felsefe metotlarının birbiriyle uzlaşmaz üç farklı aşamadan geçtiğini iddia eder: "1) Teolojik veya hayalî aşama, 2) Metafizik veya soyut aşama, 3) Bilimsel veya pozitif aşama". İlk aşamada, insan, olayların ilk ve son sebeplerine bakarak bu olayları yaratanın doğa üstü etkenler olduğunu düşünmektedir. Gözlenebilen ve duyularla algılanabilen her olayın insanüstü bir irade tarafından düzenlendiğini düşündüğü bu evrede insan, kendi potansiyelini gerçekleştiremediği ve dış dünyayı kendi gücüne dayanarak kontrol altına alamadığı bir evredir. Teolojik aşama, rahiplik gibi spekülatif bir

sınıfı doğurarak, paradoksal olarak insan aklının ilerlemesinin politik koşullarını da yaratmıştır. Ancak, insanlığın ilksel aşamadaki ihtiyaçlarına karşılık gelen teolojik aşama, insan evriminin ileri aşamalarında insan aklının ilerlemesinin zinciri olmaya başlar ve pozitif felsefe ile antagonizma içine girer. İkinci aşama teolojik ve pozitif aşamayı uzlaştırmaya çalışan metafizik aşamadır. Bu aşama geçici bir ara dönemdir. Bu aşamada insan aklı çevresiyle ilgili açıklamayı doğa üstü etkenler yerine soyut kuvvetlere dayanarak yapar ve bu açıklamanın son evresinde mutlak bir bilginin bulunamayacağını bilerek muhakeme ve gözlem tekniğini de kullanıp evrenin pozitif kanunlarını bulmaya çalışır (Comte, 2009: 158-172).

Burada önemle vurgulanması gereken nokta, bu üç toplumsal aşamanın lineer bir çizgide ilerleyen, düzenli, tesadüfi olmayan, ve toplumsal ihtiyaçların karşılığında oluşan aşamalar olduğudur. Comte'un Aydınlanma karşıtı Joseph de Maistre'nin sözüne atıfla söylediği "Olması gereken olur" aforizması, pozitif aşama öncesi teolojik ve metafizik aşamaların pejoratif aşamalar olmadığını, tüm bu aşamaların birikimli olarak ilerlediği ve böylelikle insanlığın evrimde geçmesi gereken zorunlu aşamalar olduğunu anlatır (Comte, 2009: 115). Yani, her ne kadar teolojik aşama, metafizik ve pozitif aşamaya göre gelişmemiş, önsel ve aşılması gereken bir aşama olsa da, sonraki aşamaların oluşması için gerekli toplumsal koşulları da hazırlar.

Comte'taki toplumsal evrime ilerlemeci ve bilimsel bakış, sosyolojinin biyolojiye tabi olmasını da gerekli kılar. Comte, sosyolojinin ancak biyoloji ile var olabileceğini, bunun sadece toplumsal olgular üzerinde araştırma yapmak için değil, bu olgular arasında karşılaştırma yapmak için de gerekli olduğunu söylemektedir. Pozitivist düşünceyle siyasal sistemler, fizik yasalarıyla açıklanmaya çalışılır. Birinci hareket yasasına atıfla, her türlü siyasi sistemin dış bir etki olmadıkça konumunu ya da eylemsizliğini koruyacağını yani değişime karşı koyacağını söyler. Ancak hareketin ikinci yasası gereği, siyasi sistemlerdeki herhangi bir eylemsizlik halinin bozulması yani düzensizliği ancak çok daha büyük bir ilerleme/gelişme ile etkisiz hale getirilebilir. Newton'un üçüncü hareket yasasının evrenselliği ise, Comte'a göre çok daha çarpıcıdır. Mekanik olgularda olduğu gibi, toplumsal olgularda da etki ve tepki eş değerdedir (Comte, 2009: 537-538). August Comte bu üç fizik yasasından hareketle düzeni ve ilerlemeyi uzlaştırarak bir insanlık dini kurmayı hedeflemiştir. Pozitivist sosyoloji de bu amacın vasıtasını oluşturmaktadır.

Birinci hareket yasasının yani eylemsizliğin korunmasının muhafazakarlığın kendi durumunu korumak için istikrar ve düzen istenciyle koşut olduğu iddia edilebilir. İkinci hareket yasasının yani ivmenin kütleyle ters, kuvvetle doğru

orantılı olması siyasal sistemlerdeki eylemsizliğin bozulmasının dışarıdan bir kuvvetle yani müdahale ile olabileceğini söylemektedir. Üçüncü hareket yasanın yani her etkiye karşılık eşit ve zıt bir tepki doğar yasasının toplum hayatına yansıması her türlü dışsal müdahalenin zorunlu olarak bir tepki ile karşılaşacağıdır. Bu toplumsal yasa, pozitivist düşünürleri dinin tamamen ortadan kaldırılmasını değil, dinin reformasyonunu savunmaya itmektedir. Böylece din, tamamen insan hayatından çıkmak yerine sekülerleşmelidir. Diğer bir anlatımla din, Tanrının koltuğuna insanın oturup vahye dayanan kutsal bir din olmak yerine insanlık dinin kurulduğu dünyevi bir olgu olarak karşımıza çıkar (Karaca, 2008: 9).

Pozitivist sosyoloji, sadece toplumu anlamak değil, yön vermek amacını da taşıdığından Osmanlı düşünce dünyasında etkili olmuştur. Böylece Osmanlı aydınlarının pozitivizme bakışı, felsefi bir düşünceyi tartışmak ve açıklamalarda bulunmak için değil, pozitivizmin devletin bekasını sağlamanın ve devleti kurtarmanın aracı olup olamayacağı tespit etmek yönündedir (Nişancı, 2009). Diğer bir anlatımla, Jön Türklerin ve Osmanlı aydınlarının özellikle Fransız pozitivizmini benimsemelerindeki ve 'araçsal aklı' yüceltmelerindeki amaç; Batı'nın ilim ve teknik alandaki üstünlüğünü alıp düşmanın silahıyla silahlanmak ve böylece batmak üzere olan bir İmparatorluğun korunmasını sağlayabilmektir. Bu anlamıyla Batı'nın yüzyıllar içinde geçtiği merhaleler ve deneyimler evrensel bir yasanın geçerliliğiyle Osmanlı'da da uygulanabilecek ve Batı'dakine benzer pozitif sonuçlara ulaşılabilecektir.

Son dönem Osmanlı aydınları özellikle de Jön Türkler ve İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri devletin kurtuluşu ve toplumsal ilerleme için pozitivizmin benimsenmesini bir önkoşul olarak görmüşlerdir. Kurumsal dinin toplum hayatındaki kuşatıcı rolü ittihat ve terakkiye (yani birlik ve ilerlemeye) engel teşkil etmektedir. İttihat ve terakkinin tarihsel bir aşama olarak pozitif bir toplum yaratacağına inanan Ahmet Rıza'nın Auguste Comte'un kurduğu Avrupa Birleşik Devletleri Komitesi'nin Osmanlı temsilciliğini yapmış olması şaşırtıcı değildir (Özlem, 2007: 458-459). Keza, bizzat Comte'un 1853 yılında eski Vezir-i Âzam Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektupta, Osmanlı'nın kaçınılmaz sonu olan çözülme ve parçalanmaya kaygı duymak yerine, tektanrıcı evrenselliği aşarak pozitif bir dinin İslam için de geçerli olabileceğini hatta İslam'ın yapısı gereği böyle bir değişime Katolik inancından daha yatkın olduğunu, İslam'ın lineer bir doğrultuda metafizik aşamaya geçmeden de pozitif aşamaya geçebileceğine inanmasını tebliğ eder (*Umran*, 2009: 48-49). Batı'nın evrimsel olarak ilerlediği bu pozitif aşama, İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesi Ahmet Ağaoğlu tarafından da her şeyden önce Batı'nın bir medeniyet olduğu, teknik ve kültür konularının ayrılamayacağı söylenerek Batıcılık ve Türkçülük kavramlarının sentezlemesine

gayret gösterilir (Kahraman, 2007: 130-131). Böylelikle Hasan Bülent Kahraman'a göre, Türkiye'deki Batılılaşmanın ilk evresinin kurucu öğesi materyalizm olarak karşımıza çıkarken, ikinci evresinde ise pozitivizm bir "siyasal-kültürel sistem" olarak karşımıza çıkmasıdır. Ahmet Şuayıp, Baha Tevfik, Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı gibi düşünürler biyolojik materyalizmi siyasal ve kurumsal bir zihniyet dönüşümünün ana ontolojisi olarak görmüşlerdir (Kahraman, 2007: 127-128).

Pozitivist metodolojiye ek olarak Sosyal Darwinist düşünce de çevresindeki ekonomik ve siyasal değişimlere uyum sağlayamayıp yok olma tehlikesi altındaki imparatorlukların entelektüel *Zeitgeist*'ını oluşturmaktadır. 1859 yılında Charles Darwin tarafından yazılan *Türlerin Kökeni* adlı kitaptaki doğal ayıklanma kuramının toplumlara uyarlanması olarak tanımlanabilecek Sosyal Darwinizm, Malthus'un nüfus artışının besin kaynakları artışından fazla olduğu ve bu nedenle de kaynaklar üzerinde bir yaşam mücadelesinin kaçınılmaz olduğu teziyle, çevre koşullarının değişimine paralel olarak türün ancak değişime açık, fiziksel ve zihinsel bakımdan uyumlu üyelerinin varlığını sürdürebildiğini, ve bu özellikleri gelecek nesillere veraset yoluyla aktardığını söyleyen Darwinci kuramın sentezine dayanır (Ünder, 2008: 427). Sosyal Darwinizm'in "sosyal" tarafı ise, bu biyolojik teorinin ilerlemeci bir bakış açısıyla toplumların mücadelesine ve gelişimine uyarlanmasıdır. Ancak mücadele eden toplum yetkinleşebilir ve iyiye doğru hamle yapar (Ünder, 2008: 427).

Sosyal Darwinizm'e göre, toplumsal ilerleme için geleneksel ve arkaik kurumların bir kenara bırakılması gerekmektedir. Sosyal Darwinizm'in en önemli temsilcilerinden Ernst Haeckel, pozitivizmin etkisiyle dinin ve despotik devletin evrimci ilerlemeye engel teşkil ettiğini ileri(ci)-geri(ci) dikotomisiyle anlatmakta, dini eğitim yerine seküler bir eğitim reformuyla modern bilimin öğretilmesi gerektiğini savunmakta ve Darwinci modern bilimin siyasi ve ahlaki faaliyetlere yol göstermesi gerektiğini savlamaktadır (Doğan, 2012: 80-81). Böylesi bir ilerleme toplumsal yaşam ve gelişme için kaçınılmazdır:

> İlerleme öyle doğal bir yasadır ki, hiçbir insan gücü, ne tiranları silahları ne de papazların dersleri, onu durdurmayı başaramayacaktır. Sadece ilerlemeci hareketle yaşam ve gelişme mümkündür. Sürekli durmak bizzat gerilemektir ve gerileme onu ölüme götürecektir. Gelecek sadece ilerlemeye ait olacaktır (Haeckel, 1902: 30 aktaran Doğan, 2012: 80).

Toplumsal ittihat fikrine Sosyal Darwinci bakış Osmanlı entelektüellerini de etkilemiş, medeniyetin ancak tahrip, savaş ve yıkım sonucunda oluşabildiğinin altı çizilmiştir. Ahmed Midhat Efendi'nin "Fikr-i Tahrip ve Fikr-i Tamir" adlı yazısı insandaki tahrip etme fikrinin tamir etme fikrinden daha ağır bastığını, medeniyetin bu zorunlu tahripten doğduğunu söylemektedir (Doğan, 2012:

142-143). İttihat ve Terakki üyesi Rıza Tevfik, Spencer'ı takip ederek, devletin Hobbesçu anlamda iradi bir sözleşme ya da adalet sonucunda kurulmadığını, zorbalık ve tecavüz sonucu ortaya çıktığını iddia etmiştir (Doğan, 2012: 265). Tevfik, ayrıca *Tarih-i Kadim* adlı şiirinde Tanrı ile hesaplaşmaya girerek ezmeyenin ezildiği bir dünyadan Tanrı'yı sorumlu tutar. *Ulum-u* İktisadiyye *ve* İçtimaiyye dergisinde pozitivist sosyolojiyi yayın hayatına sokan Ahmet Şuayb da toplumların kanunun yazılı ya da resmi kanunlar olmadığını, biyolojik evrim teorisinin çizgisinde ilerleyen tekâmül kanunları olduğunu söyleyerek Sosyal Darwinci bir bakış sergiler. İnsan, geçmişinden aktarılan verasetle vahşi, zalim, hırslı ve menfaat düşkünü bir varlıktır ve bu seciyeler insanın tam bir muhakemeye ulaşmasına da engeldir. Le Boncu bir anlayışla ancak aydınlar bu muhakeme yeteneğine ulaşabilir (Doğan, 2012: 267-269).

Osmanlı'nın hızlı çöküşü ve toprak kaybı sürekli bir seferberlik ve zindelik halinde olmayı Türkçülerin zihin dünyasına yerleştirmiştir. Nasıl ki Darwinci anlamda daha üst bir türle karşılaşıldığında mukavemet edemeyen türler doğal ayıklanma ile yok olursa, Osmanlı'nın da sürekli bir istila tehdidi altında olması Türkçülerde rövanşist bir intikam söylemini gelecek kuşaklara aktarır. Yusuf Akçura'nın 1904 yılında yazdığı dönemin Zeitgeist'ını anlatan Üç Tarz-ı Siyaset adlı makalesi, Sosyal Darwinist bir düşünce yapısıyla 'Devlet Nasıl ve Hangi İdeolojiyle Kurtulur?' sorusuna yanıt arar. Akçura'nın belirttiği gibi her cemiyetin gayesi hayatta kalmak ve kuvvetini arttırmak olduğuna göre, bu cemiyetler arasındaki savaşı da doğal görmek gerekmektedir. Ancak, makalesinde de sorduğu gibi önemli olan hangi cemiyetin çıkarına savaşılacağıdır (Akçura, 1976: 25-26). Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük farklı cemiyetlerin hayatta kalma stratejileri olarak karşımıza çıkar. Osmanlıcılık yani Osmanlı milleti yaratma düşüncesi, devlet içindeki farklı millet ve dine mensup toplulukların sürekli savaş hali içinde olması nedeniyle "beyhude bir yorgunluktur" (Akçura, 1976: 28-31). Öte yandan İslam birliği yaratma çabası ise İslam devletlerinin Hristiyan devletlerin nüfusu altında yaşamaları ve bu devletlerin Hristiyanlara siyasi bağımlılıkları düşünüldüğünde dış bir güç tarafından engellenmesi kolay bir çabadır (Akçura, 1976: 33). Ancak Türk birliği kurma çabası Akçura'ya göre devletin kuvvetlenmesi için daha olasıdır. Buradaki önemli nokta dinin bu birliği yaratmada kendisini ne kadar dönüştürebildiğidir. Pozitivist düşüncenin etkisiyle Akçura, siyasal önemini kaybeden dinin, şahsileşip kişilerin bir vicdan meselesi olabildiği ve ırklara hizmet ettiği sürece millî birlik için anlamlı olduğunu yazmaktadır (Akçura, 1976: 34).

Böylece Türkçüler, Türk birliği kurabilmeyi devletin kendini koruması ve güçlenmesi için en olası ve zorunlu bir sonuç olarak sunup ilerlemenin bir yönünü de dinin kendini reforme etmesinde görürken, Kemalist Cumhuriyet

toplumsal ilerlemeyi arkaik kurumların toplumdaki egemenliğinin kırılarak aydınlanmış bir din yaratmada görür. Bu şekliyle de hem Türkçülerde hem de Kemalistlerde dinin terakkiye engel rolü devletin düsturu haline gelmektedir. Bir Arap dini olan İslam'ın (Meram, 1969: 40) toplumsal egemenliğinin kırılması Türkçülerin ama özellikle de Nihal Atsız'ın 1930'lardaki ana söylemini oluşturacaktır. Böylelikle Osmanlı'nın son döneminde görülen pozitivist felsefe ve Sosyal Darwinci bakış Türkçülükle Erken Cumhuriyet dönemindeki Kemalist din politikalarının buluştuğu ortak mecra haline gelmektedir.

Erken Cumhuriyet Döneminde Pozitif Din Arayışı

Erken Cumhuriyet döneminde sekülerleşme hareketi ulus devletin kültürel ve siyasi alanda yaratmaya çalıştığı "hayali cemaat" için bir araç rolü görmüştür (Sakallioglu, 1996: 234). Bu 'hayali cemaat', milliyetçi bir tasavvurla ve ilmin mürşitliğinde arkaik kurumların ve özellikle de dinin baskısından kurtulacak, Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri* eserinde ortaya koyduğu teolojik veya hayalî aşamadan bilimsel ve pozitif aşamaya devletin gözetiminde geçebilecektir. Bu evrimsel geçişte Kemalist laiklik uygulamaları Osmanlı'nın son döneminde gerçekleşen sekülerleşme sürecinin mantıki bir uzantısı olarak Jön Türk hareketi ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sekülerleşme pratiklerinin izlerini taşır. 1916 yılında şeyhülislamın kabineden çıkarılmasını, eğitim-öğretim ve vakıflar üzerindeki yetkisinin sınırlandırılmasını ve 1917 yılında yeni aile hukuku kararnamesinin kabulünü takiben 1924 yılında halifeliğin kaldırılması, eğitimin laik ve ulusal bir bakanlık altında birleştirilmesi, Şeriye ve Evkaf Vekaleti yerine Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması gibi radikal reformlar Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet dönemine miras kalan uzun erimli bir modernleşme sürecinin farklı güzergahları olarak karşımıza çıkar. Ancak Kemalist laikliği önceki süreçlerden ayıran moment, Kemalist laikliğin din konusunda kişisel inanç pratiklerine ve devletle rabıtası bulunmayan İslami kurumlara radikal müdahalesi ile vatandaşların yaşam şekillerini değiştirmedeki kararlığıdır. Bu müdahaleler, geçmişin ürünü olan şeyhlerin, dervişlerin ve tarikat liderlerinin milletin mümessili olmalarını ve devlet otoritesiyle yarışır bir konumda kalmalarını engellemeyi amaçladığı kadar vatandaşları muasır bir medeniyet halkasına sokmayı da kendine görev bilir (Zürcher, 2005: 17). Keza, ulusal bir mücadeleden zaferle çıkmış olan devletin önündeki en önemli mesele artık sömürgecilik sorunu değil, arkaik gelenek ve göreneklerin değiştirilerek müreffeh devletler seviyesine çıkabilmektir. Bu amaç için çalışmaya da bir kutsallık atfedilir. Behçet Kemal Çağlar'ın dediği gibi "... Bizim dinimiz Türkiye'yi cennet yapmaktır. Bizim ibadetimiz bu ideal için çalışmaktır. Eğer varsa ahiretteki cennetin yolu da Türkiye'nin cennetinden geçer" (Çağlar, 1940 aktaran Kara, 2014: 28).

Erken Cumhuriyet döneminin muasır medeniyetler seviyesine çıkmadaki amacı dönemin pozitivistleri tarafından alkışlanır. İçtihad dergisinin 1928 yılındaki 24. kuruluş kutlamasında İttihat ve Terakki Cemiyeti kurucularından Abdullah Cevdet, Kemalist devrimlerle kendi prensipleri arasında bir paralellik gördüğünü, sömürgecilerle mücadele edildikten sonra çok daha zor bir mücadeleye girildiğinden bahsetmektedir. Bu mücadelede en büyük kahramanın Mustafa Kemal olduğunun altı çizilir. Hatta sadece devrimler övülmez, Mustafa Kemal'in kişiliğine kutsallık da atfedilir. Cevdet'e göre "bugünün peygamberi" olan Mustafa Kemal gökten inmemiş, köle olmayan Türk milletinin azminin sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Cevdet, 1925 aktaran Gündüz, 2010: 1078).

> [B]u gün emellerimizin pek çoğunun gerçekleşmesinden dolayı mutluyuz. Meşrutiyet inkılâbı, Cumhuriyet inkılâbı, toplumsal inkılâplar birbirini takip etti. İstiklal harbinin neticesi 'hasta adamın' mirasçılarını hayrete bıraktı. Maddî sömürgecileri kovduktan sonra, ondan daha şedit olan manevî düşmanları kovmaya başlıyoruz (…) Eski âdet ve alışkanlıklarla, hukuk kuralarıyla ve mevcut okuma yazma oranıyla medenî ve müreffeh devletler sınıfına giremezdik (Cevdet, 1928 aktaran Gündüz, 2010: 1072).

Cumhuriyet devrimleriyle muasır medeniyetler seviyesine çıkacak olan bu hayali cemaat üyelerinin öncelikle pozitivist ve seküler bir eğitim sisteminden geçerek kendi özgürlüğünü dinsel kurumlara karşı göstermesi gerekecektir. Mustafa Kemal'in isteğiyle Afet İnan tarafından yazılan ve Maarif Vekaleti Talim ve Terbiye Dairesi'nce 1931 yılında basılan *Yurttaş için Medeni Bilgiler* (2001) adlı kitapta kurumsal din anlayışı, ilkel insanın sığındığı bir liman olarak anlatılmakta ancak bu limanın insan özgürlüğü için kısıtlayıcı olduğunun altı çizilmektedir. İlerlemeci bir bakışla, ilkel insanların ancak tekâmülleriyle özgürlüğünü gökyüzünden yeryüzüne indirebildikleri hatırlatılır. Bu ilkel insanlar, Comte'un teolojik evresinde bahsettiği gibi, daha doğaya egemen değilken gök gürültüsü, sel, yırtıcı hayvanlar, karanlık gibi doğa olaylarından korkmakta, bu korku onların ilksel düşüncelerini oluşturmaktadır. Tekamül evresinde ise ilkel insandaki ata ya da oymak korkusu yerini Tanrı korkusuna bırakmakta ancak bu korku da insan davranışları üzerinde yasaklar koymaktadır. "Yasaklar ve boş sözler üzerine kurulan birçok gelenekler ve görenekler" insanın insan olmaktan kaynaklı haklarını bilmesini engellemiştir (İnan, 1930 aktaran Ozankaya, 2001: 63).

Pozitivist paradigmayla uyumlu olan bu düşünceler, hem devletin egemenlik kaynağının halkta olabilmesi hem de bireysel özgürlüğün sağlanabilmesi için dini vesayetin zihinlerden kalkması gerektiğini savlamaktadır. Immanuel Kant'ın 1784 yılında yazdığı "Aydınlanma Nedir?" adlı makalesinde vurguladığı dini

vesayetin tüm vesayetler içinde en aşağılayıcı ve en zararlı vesayet türü olduğu ve insanın kendi idrakini ve özgürlüğünü gerçekleştirmesinde dinin engel teşkil ettiği düşüncesine benzer şekilde Erken Cumhuriyet dönemi de yaratmaya çalıştığı seküler vatandaş için egemenin yetkilerini Tanrı'dan aldığı düşüncesinin kişinin düşünsel gelişimi için engel teşkil ettiğini savlamaktadır:

> ... insan önce doğanın tutsağı idi; sonra buna gökten güç ve yetki alan birtakım adamlara tutsak olmak eklendi. İnsan toplumları büyüdükçe de devlet durumuna geldikçe, bireyler üzerindeki ağırlık o kadar çoğaldı. Devletin başında bulunan adamın hakkı sınırsız, kısıtlamasız, koşulsuz, saltık bir güç olarak görülüyordu. Devletin biçimi imparatorluk ya da cumhuriyet olsun, bunun önemi azdı; bireyin kişisel bir hakkı yoktu. Eski zamanlarda, insanların yapabildikleri uygarlıklarının en yüksek dönemlerinde, durum böyleydi. Bireyin hakkı, buyurganın yararına olarak, Tanrısal hak içindeydi. Bu hakka dayanarak buyurgan (hükümdar), uyruklarının özgürlüğüne istediği gibi el koyabilirdi; bu bireyin hakkına saldırı sayılmazdı (İnan, 1930 aktaran Ozankaya, 2001: 64).

Tüm bu dini tutsaklık ve siyasal esarete karşı laiklik sadece dini vesayetten çıkmak değil, aynı zamanda kişinin özgürlüğünü yeniden kazanması ve bunun maliki olabilmesidir. Laiklik, "doğrudan doğruya bireyin düşünsel yaşamındaki özgürlük hakları"ndan biri olarak inanç özgürlüğünü kapsamakta, "Her birey istediğini düşünmek, istediğine inanmak, kendine özel siyasi bir düşünceye malik olmak, bağlı olduğu bir dinin gereklerini yapmak ya da yapmamak hak ve özgürlüğüne maliktir" (İnan, 1930 aktaran Ozankaya, 2001: 71). Bu inanç özgürlüğü, uygarlığın ilk aşamasında "din koruyuculuğu kılığına bürünenlerin" vesayeti altında olduğundan sürekli bir baskı altında kalmış, gerçeği gören ve söyleyenler türlü işkencelerden geçmiştir (İnan, 1930 aktaran Ozankaya, 2001: 71). Bu dini vesayetin Türkiye'de aldığı biçim olarak "şeyhlik, dervişlik, çelebilik, halifelik, falcılık, büyücülük, türbecilik ... gericilik kaynakları ve bilgisizlik damgalarıdır" (İnan, 1930 aktaran Ozankaya, 2001: 71). Ancak "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir" cümlesinden hareketle Türkiye'yi aydınlatacak olan, gaflet ve delalet içindeki dini mürşitlerin izindeki müritler değil, bilimin rehberliğindeki seküler aydın ve politik elitlerdir.

Türkiye'nin aydınlanması için arkaik kurumların da yok edilmesi gerekmektedir. Kemalist Cumhuriyet'te Adalet Bakanlığı yapmış Mahmut Esat Bozkurt (1924-1930) *Atatürk İhtilali* adlı eserinde laikliğin sadece modern bir cumhuriyet kurmak için değil, "dini Türk'ün ilerleme adımlarının önünde engel olmaktan çıkarmak" ve "modası ve manası yok olmuş, bütün bir tarih içinde Türk'e, yalnız ve sadece zararı dokunmuş" hilafet gibi bir müesseseyi de "yok etmek" için zaruri olduğunun altını çizmiştir (Bozkurt, 2014: 244). İçişleri Bakanı Şükrü Kaya, pozitivizmin de etkisiyle 1934 yılında Meclis kürsüsünden yaptığı konuşmada

dinlerin "vazifeleri tükenmiş, yeniden uzviyet ve hayatiyet bulamayan müessesleler" olduğunu söylemiştir (Kaya, 1934 aktaran Atalay, 2019: 84). 1936 yılında Recep Peker, "din telakkisinin hududu yurddaş vücudünün cildini aşamaz" diyerek dinin sadece siyasette ve yönetimde değil, toplum katında da bir yerinin olmaması gerektiğini belirtmiştir (Peker, 1936 aktaran Atalay, 2019: 85). Böylece laiklik, sadece siyasal bir kavram olarak din ve devletin ayrımı değil, sosyolojik bir kavram olarak toplumsal yaşamın da sekülerleştirilmesi olarak anlaşılmıştır.

Toplumsal anlamda laiklik için ise dinde reform düşüncesi Erken Cumhuriyet döneminde gündeme gelmiştir. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1928 yılında Mehmet Fuat Köprülü başkanlığında toplanan bir komisyon, İslam dininde reform ve modernleşme konusunda Milli Eğitim Bakanlığı'na bir rapor sunmuştur. Komisyonun amacı dini hayatı "ahlâki ve iktisadi hayat gibi, diğer kurumlarla ahenkli olacak bir şekilde bilimsel esaslar üzerinde yeniden düzenlemek" olarak belirlenmiştir (Lewis, 1993: 410). Komisyon, dinde reform çerçevesinde camilerde oturacak sıralardan, gerekli müzik aletlerine kadar birçok öneri sunmuş, ancak bu önerilerden sadece Türkçe ezan uygulanma alanı bulabilmiştir (Lewis, 1993: 411). Erken Cumhuriyet döneminde dinde reform projesi, geleneksel din anlayışı karşısında Protestan Reformu'na benzer şekilde İslam içinde de bir reform sağlama ve dini millileştirme amacı gütmüştür (Cündioğlu, 2017: 100).

Böylece, laikliğin Cumhuriyet devrimlerindeki kurucu rolü, Mustafa Kemal'i son dönem Osmanlı'nın Türkçü aydınlarının sentezci görüşlerinden ayırır. Mustafa Kemal'in 1930'lu yıllardaki din hakkındaki görüşleri, fikirlerinin babası olarak sunduğu Türkçü Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* ya da *Türkçülüğün Esasları* adlı eserindeki "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, garp medeniyetindenim" düşünceleriyle uyumsuzluk gösterir (Gökalp, 1976: 63). Gökalp, muasırlaşmanın ümmet olmak bilinciyle beraber yürüyebileceğini iddia ederek sentezci bir düşünceyi dile getirmektedir:

> Türk milletindeniz" dediğimiz için, lisanda, bediiyatta, ahlâkta, hukukta, hattâ diniyatta ve felsefede Türk harsına "Türk zevkine, Türk vicdanına göre" bir orjinallik, bir şahsîlik göstermeğe çalışacağız. "İslam ümmetindeniz" dediğimiz için, nazarımızda en mukaddes kitap Kur'an-ı Kerim, en mukaddes insan Hazret-i Muhammed, en mukaddes mabed Ka'be, en mukaddes din İslâmiyet olacaktır. "Garp medeniyetindeniz" dediğimiz için de ilimde, felsefede, fenlerde vesâir medenî sistemlerde tam bir Avrupalı gibi hareket edeceğiz (Gökalp, 1976: 68).

Ziya Gökalp'ın "İslam ümmetindenim" kabulü Erken Cumhuriyet döneminin toplum katında reddettiği bir düşünce olsa da Gökalp'ın Avrupa medeniyetlerini

şarka üstün tutması tüm Kemalist dönemde benimsenen bir düşüncedir. Gökalp'teki garbın şarka üstünlüğü millî olanın ancak "garbın afakını sarmasıyla" mümkündür. Gökalp, Tanzimatçıları eleştirirken onları millî üretimi ve ekonomiyi çağdaşlaştırmadan sadece gayri-milli Avrupai bir tüketimi benimsediklerini, vatanın istiklâli için olması gerekenin Avrupa medeniyetine tam olarak girip hukuk, eğitim, vergi, bütçe ve kanunlardaki ikiliklere son vermek olduğunu iddia eder (Gökalp, 1976: 59). Yani, "kültürde (hars) millilik, medeniyette beynelmilellik" Gökalp'ın benimsediği bir formülasyondur. Cumhuriyet'in ilan edildiği 1923 senesinde yayımlanan *Türkçülüğün Esasları*'nda belirttiği bu düşünceler yok olmuş bir İmparatorluk üzerinde kurulan Cumhuriyet için de bir kılavuz görevi görecektir. Ancak daha üstün bir medeniyetin kurumları benimsenirse, millî bünye yaşayabilecektir. Arkaik kurumların varlığı, yaşamın devamını sağlayamamakta, toplumda ikilik yaratarak çürümeye neden olmaktadır. *Türkçülüğün Esasları* adlı yapıtının "Dini Türkçülük" kısmında hutbelerin, dualaların, münacaatların Türkçe yapılması gerektiğini çünkü Türkçe ibadetin dinî bir vecd verdiği söylemektedir (Gökalp, 1976: 171).

Gökalp'ın *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde dile getirdiği "lisanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek" (Gökalp, 1976: 18) bir ulus oluşturma fikri yerine Halil Nimetullah Öztürk'ün 1953 yılında yazdığı *Türkleşmek, Layıklaşmak, Çağdaşlaşmak* adlı eserinde dile getirdiği laikliğin Türk devriminin ana kurucu öğesi olması ve laiklik sayesinde ulusallığın sağlanabileceği düşüncesi Kemalist din anlayışı ile daha uyumludur. Her ne kadar "Yaşıyorum, öyleyse ulusallıyım" cümlesi primordial ve özsel bir milliyetçilik anlayışını savunuyor olsa da ve laikliği dindışı alanla ilişkilendirip milletin kurucu unsuru olarak dini dışlaması "Kemalizmin din ve laiklik anlayışının gayretli bir hülasasıdır" (Bora, 2017: 151). Keza, Mustafa Kemal Atatürk 1 Kasım 1937 gününde TBMM'nin açılış konuşmasını yaparken devlet-parti özdeşliğinden bahsettiği gibi devlet idaresinin gökyüzünden yeryüzüne indirildiğini söylemektedir:

> Dünyaca malûm olmuştur ki, bizim Devlet idaresindeki ana programımız, Cümhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, idarede ve siyasette bizi aydınlatıcı ana hatlardır. Fakat, bu prensipleri, gökten indiği sanıla kitabların doğmalarıile asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gayipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz (TBMM, 1937: 9).

Mustafa Kemal'le Nihal Atsız'ı birleştiren diğer bir nokta İslamiyet ve Araplar hakkındaki görüşleridir. Mustafa Kemal'in din birliğinin ulus oluşturmada etkin bir unsur olmadığı, Türklerin İslamiyet'i kabul etmeden de büyük bir ulus olduğu düşüncesi Nihal Atsız'ın düşünceleriyle paralellik gösterecektir. Mustafa Kemal'e göre İslam her şeyden önce Tanrı tarafından tüm insanlığa

gönderilmiş evrensel bir din değil, bir ulusa ait olan bir dindir, yani kısaca "Arap dini"dir (İnan, 1930 aktaran Ozankaya, 2001: 21). *Yurttaş İçin Medeni Bilgiler* adlı kitapta İslam'ın Muhammed tarafından bir Arap ulusu yaratma siyasetine dayandığının altı çizilir:

> Türkler Arapların dinini kabul etmeden önce de büyük bir ulus idi. Arap dinini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de Mısırlıların ve başkalarının Türklerle birleşip bir ulus oluşturmaları yolunda hiç bir etkide bulunmadı. Tersine, Türk ulusunun ulusal bağlarını gevşetti; ulusal duygularını, ulusal heyecanını uyuşturdu. Bu pek doğaldı. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin amacı, bütün uluslukların üstünde, kapsamlı bir Arap ulusluğu siyasetine varıyordu (İnan, 1930 Ozankaya, 2001: 21).

İslam'ın Türklerin ulusal bağlarını zayıflatan bir öğe olarak Arap ulusçuluğu ile özdeşleştirilmesi Nihal Atsız'da da bahsedilen bir konudur. Ancak, Atsız'ın millet ve din kavramındaki ırkçı bakış, Sosyal Darwinizm çerçevesinde bilimsel bir söylemle ambalajlanır. Irkçı bir bilimsellikle Kemalist Batılaşmaya karşı çıkılır ancak din politikaları benimsenir.

Nihal Atsız'da Sosyal Darwinizm ve Pozitivizm Ekseninde Millet ve Din

Nihal Atsız 'medeniyette beynelmilellik' fikrini karşı olsa da "yüksek gördüğümüz milletlere ve memleketlere doğru hamle yapmak mecburiyetindeyiz" diyerek Türk milletinin millî benliğini kaybetmeden Avrupa ve Amerika'nın bilimini ve tekniğini alması gerektiğini söyler (Atsız, 2011i: 46). Ancak, Batı ile olan temas, millî hassasiyetleri dikkate almalıdır. Toplumsal gelişmelerle biyolojiyi özdeşleştirerek bilimsel metotların sosyal yapıyı bozmaması gerektiğini söyler:

> Kalkınma hamlesi hiç şüphesiz bilim metodları ile olacaktır. Fakat milletimizin toplum ve fert psikolojisiyle tarihî, millî gelenekleri, sosyal yapısı da hesaba katılmazsa, bilim metodları ile davranış gerekli başarıyı sağlayamaz. Çünkü nasıl ilâçlar, aynı hastalığa tutulmuş insanlar üzerinde aynı tesiri göstermiyorsa, bilim metodu da her toplum üzerinde aynı sonucu vermiyecektir (Atsız, 2011a: 95).

Atsız'ın biyolojik bakışı resmi tarihin Anadolu medeniyetlerinin kökeninin Türk olduğu anlatısına da mesafeli durmasına yol açmıştır. Resmi tarihin 1932 yılında Türk Tarih Tezi'yle anlattığı anlatı, Türklerin brekisefal ırka mensup insanların ataları olduğu; Türklerin göç ettikleri her yerde medeniyetler kurdukları; böylelikle Türklerin Sümer, Hitit, Mısır ve Yunan medeniyetlerinin mirasçısı olduğu ve Anadolu'daki her yerleşik halkın Türk olduğu anlatısına dayanmaktadır (Cagaptay, 2004: 88). Atsız ise Türkler'in farklı medeniyetlerin karması sonucunda ortaya çıkmadığını, aksine Türklerin tek bir atası olduğunu

savunur. Orkun Dergisi'nin 1952 yılında kapatılmasına dair yazdığı "Veda" adlı yazısında "eski milletleri ve hele Anadoluda yaşıyanları Türk saymak" düşüncesini komedi olarak görmekte "Türk tarihini Orta Asya'da Milâttan önce 12'nci asıda "Şu" veya "Çu" larla" başlatmaktadır. 11. Asra kadar Türklerin anayurdu Mançurya'dan Kırıma kadar uzanmış, 11. asırdan itibaren Anadolu, Suriye, Irak, Azerbaycan ve Horasan'dan oluşan ikinci bir anayurtta devam etmiştir (Atsız, 1997j: 107).

Atsız, Türkiye tarihini Selçuklu, İlhanlı, Osmanlı ve cumhuriyetin birbirinin devamı olarak görmesi noktasında resmi tarihten ayrışır (Atsız, 1997j: 107). Osmanlı İmparatorluğunu bir "Türk İmparatorluğu" olarak görür ve devrimler adına Türk tarihini bütünlüğünden koparan ve Osmanlıyı inkâr edip "maziye söven" resmi tarih anlayışına karşı durur (Ercilasun, 2018: 612). Ancak Atsız'daki millî tarihe bakış evrimsel ilerlemeci bir temele dayanır. Türk tarihini milattan önceki yüzyıllara dayandırıp Selçuklu, İlhanlı ve Osmanlı'nın kesintisiz bir devamı görmesi Türk milletini, Türk halkı teriminin çağrıştırdığı gibi sadece "o an için mevcut olan [şuursuz] topluluk" değil, olgunlaşmış bir topluluk olarak her zaman var olan ve gelecek için de bir şuur taşıyan topluluk olarak görmesinin zeminini hazırlar (Atsız, 2011b: 109). Keza, Ötüken Dergisi'nde 1969 yılında çıkan "Türk Halkı Değil, Türk Milletiyiz!" adlı yazısında evrimsel bir anlatıyla insanların 500.000 yıldan beri var olduğunu ancak tarih sahnesine çıkmalarının "dört beş bin yıllık bir mesele" olduğunu söyledikten sonra milleti ve devleti "insan olgunlaşmasının toplum hayatındaki son durağı" olarak tanımlar (Atsız, 2011b: 108). Bu evrimsel düşüncesi Atsız'ı resmi tarih anlatısı ile ortaklaştırır ve resmi tarihin Türklerin anayurdunda üstün bir uygarlık kurduğu tezini benimsemesinin yolunu açar. Erken Cumhuriyet döneminde 1931 yılında basılan *Türk Tarihinin Ana Hatları: Methal Kısmı* adlı eser Türklerin üstün bir medeniyet sahibi olmalarını, anayurdunda daha insanlar ağaç kovuklarında yaşarken madencilik ve kereste ile uğraşmaları, hayvanları ehlileştirmeleri ve çiftçiliği Türk Anayurdunda başlatmış olmaları olarak açıklamaktadır (Maarif Vekaleti, 1931).

Ancak Atsız, sabit bir ırklar hiyerarşisine inanıp Türk ırkını diğer ırklardan üstün gördüğünden Sosyal Darwinizm'in öngördüğü geri toplulukların daha üstün bir aşamaya geçebileceğine dair iyimser düşünceyi paylaşmazlar. Farklı ırksal tikellikler, tümel bir 'İnsanlık' hakkında bir bilgi sunamadığı gibi her ırkın değişmez özsel bir karakteristiği vardır. Örneğin, Nihal Atsız'ın 1934 Trakya Pogromları'ndan önce Orhun Dergisi'nde kaleme aldığı "Komünist, Yahudi ve Dalkavuk" adlı yazısında Yahudiler "cebine birkaç para koyabilmek için gölgesinde yaşadığı bayrağı satmaktan çekinmiyen namussuz ... bezirgan"lar olarak düşmanlaştırılmıştır (Atsız, 1997l). Yani her ırk, evrensel insanlığın eşit

bir parçası değil, ezme-ezilme ilişkisine göre özsel ve hiyerarşik olarak var olan ve karakteristik özelliklere sahip bir gerçekliktir. Yine de, Türkçülerin dayandığı genel ve evrensel bir ilke vardır: savaşın doğallığı. Nihal Atsız, ırkçı ve sosyal Darwinist görüşlerini pozitivist bir ambalajla sunar. Doğadaki, güçlünün güçsüzü ezme kanunu milletler için de evrensel olarak geçerlidir. Nasıl her cinsin kendi soyunu tüm dünyaya yaymak isteyip diğer cinslerin mukavemetiyle karşılaşması biyolojinin ve doğanın kanunuysa, milletlerin de aynı hayvanlar ve bitkiler gibi hayat kavgasına tutuşması ve bu kavgadan savaş çıkması o kadar doğaldır. Ancak Atsız'a göre, milletler sadece tabiat kanunlarına bağlı değildir. Milletin bilinçaltında bulunan millî ülkü, irade ve kuvvet sahibi rehberlerin kılavuzluğunda sistemleştirilecektir (Atsız, 2011c: 26).

Atsız, irredentist fikirlerini sınırların Türkiye ile sınırlanamayacağını salık vermesiyle açık eder. Kemalist Cumhuriyet'in 'Yurtta sulh, cihanda sulh' şiarı Atsız'a göre bir pasifizmi ve uyuşukluğu çağrıştırmaktadır. Keza fetihler millî ülkünün, bağımsızlık ve millî birlikten sonra üçüncü merhalesidir (Atsız, 2011d: 44). Türkçülük, Türk'ün diğer milletlerden üstün olduğu savıyla bütün Türk uruğunun birleştirilmesini amaç edinmesiyle irredentizme göz kırpar. Atsız'ın deyimiyle,

> Türkçülük, büyük Türkelinde Türk uruğunun kayıtsız-şartsız hâkimiyeti ve istiklâli ile Türklüğün her yönden bütün milletlerden ileri ve üstün olması ülküsüdür (Atsız, 1943 aktaran Ercilasun, 2018: 574).

İrredentist yayılma için savaş gerekli bir aygıt olarak Atsız tarafından kutsanır. Keza, "Her Türk asker doğar" mitinde olduğu gibi savaşmak, hem İslam öncesi hem de İslam sonrası Türklerin verasetle aktardıkları karakteristik özelliğidir:

> Savaş bozkırların bir hayat felsefesi olmuştur. Henüz İslâmiyet doğmamıştır ve Türkler ebedî cenneti bilmedikleri gibi şehitlerin cennete gideceklerinden haberi yoktur. Öyle olduğu halde savaşta ölmeye can atarlar, evde ölmekten utanırlar, böyle bir ihtimal karşısında benizleri sararır… Hayat savaştır. Ölümden korkanlar yaşamasın. Bayraklar nasıl kanlandıkça bayrak oluyorsa, toprak nasıl kanla sulandıkça vatan haline geliyorsa, toplumlar da ölmesini bildikleri nisbette millettir. Ölümden ancak hayvan ve hayvanlaşmış insan kaçar. Ölümlerin en güzeli ise yurt ve şeref uğrunda olan ölümdür. İçimizi sızlatan şehitlerimiz aynı zamanda övüncümüz ve sevincimizdir de.. (Atsız, 1962 aktaran Ercilasun, 2018: 636).

Yine de savaş hem ırkı korumak hem de Türk Birliğini kurmak için kaçınılmaz olsa da tek başına yeterli değildir. Hayvanlar dünyasında da savaşmak vardır ancak insanı hayvandan ayıran, rasyonel düşünme becerisi değil, millî bir ülküye sahip olup olmamasıdır. Millî ülküye sahip olmayan, "ölümden ve ızdıraptan kaçar ve

kuvvetliden korkar" (Atsız, 2011f: 16). Ancak bir ülküye sahip olan şuurlu insan hayvandan ayrılır. Bu ülkü dini ülküden bile asil ve büyük bir ülküdür çünkü millî ülküde hiçbir karşılık beklemeden kendini yok etme fedakarlığı varken, dini ülküde cennetin nimetlerinden faydalanma çıkarı vardır (Atsız, 1997b: 125).

Ülküler, fikri kuvvetle değil, "kanla, kılıçla, dövüşle, millî kinle" sonucuna ulaşır. Bu nedenle, "çelik yürekler, demir bilekler, sarsılmaz iradeler, yüksek ahlâklar" ülkü sahibi bir millet için vazgeçilmezdir. Kahramanlar ve şehitler isteyen millî ülkü, bir "dindir" ve "... bu uğurda ölmekteki ululuğu ancak ruhunda istidat olanlar bilir" (Atsız, 1944 aktaran Ercilasun, 2018: 570). Millî ülkünün kutsal karakteri her türlü eleştiriye de kapalıdır. Atsız'a sıkı bir disiplini savunarak "itaat edilen yanlış karar bile tartışılan doğru karardan daha verimlidir" der (Atsız, 1962 aktaran Ercilasun, 2018: 637).

Sosyal Darwinist düşünceyle paralel şekilde savaşların bazı milletleri tarih sahnesinden silerken bazılarının daha da güçlenmesine yol açtığını iddia eder. Ancak burada Atsız'ın ırkçılığı meşrulaştırmada kullandığı söylem, biyolojik bir söylem olmaya devam eder. Atsız'ın da kabul ettiği gibi tamamen saf, hiçbir şekilde başka bir soydan gelen insan topluluklarıyla karışmamış bir millet elbette yoktur. Atsız'a göre buradaki önemli nokta, "kadim milletler" ile ve "karışma sonucu oluşmuş toplama milletler" arasındaki farkı görebilmektir. Türklerin aksine Fransızlar, Keltlerin, Romalıların ve Frankların karışması sonucunda oluşmuş, hepsinin özelliğini taşıyan toplama bir millettir. Hukukçu ve Ali Fuat Başgil'in Anadolu Türklüğünü anlatmada kullandığı "sentez" ya da "karma Anadolu milleti" kavramlarına karşı Atsız, Türkün bir "karışım" sonucunda oluşan bir millet değil, göç ettiği yerlerdeki diğer insan topluluklarını "eritme" kabiliyeti sonucunda tarih sahnesine çıkmış kadim bir millet olduğunu söyler. Türkün erittiği bu insan toplulukları, Türklüğün asilliğine ve kimyasına zeval vermemiştir. Bir kimya deneyindeki fiziksel tepkimeyi gözlemlemesi gibi Türkün içindeki yabancı unsurların da Türkün özünü değiştirmediğini söyler. Çünkü "[b]ir bardak suya iki çorba kaşığı limon suyu ile yirmi gram şeker karıştırılırsa ortaya çıkan şey ne limon ne de şekerdir. Azçok hepsinin özelliklerini taşıyan limonatadır. Fakat bir bardak suya beş damla limon suyu veya bir gram şeker karıştırılırsa, suyun lezzeti ve mahiyeti değişmez. Terkibinde limon ve şeker olduğunu anlamak için kimya tahlili lâzımdır" (Atsız, 1997e: 419). Türkün içinde "erimiş" ama "karışmamış" diğer "limoni" unsurlar da Türk'ün özsel mahiyetini bozmamış, kimyasını değiştirememiştir.

Atsız'daki Türk milletini diğer milletlerden üstün olarak gören ırkçılık, ırkların diğer ırklara karşı kendini koruma güdüsü olduğunu öne sürdüğü ölçüde Sosyal Darwinist bir yol izler. Hatta bu ırkçılık, Nazizm'den bile daha kapsamlı

olmaktadır. Keza, Atsız'ın da belirttiği gibi Türkçü ırkçılık tek bir ırka mensup kişilere karşı üstünlük değil, Türk dışındaki her millette karşı bir üstünlük iddiasıdır. "Yalnız Yahudilere karşı güdülen Alman ırkçılığı ile, her millete karşı bir korunma ilkesi olarak ileri sürülen Türk ırkçılığı arasında bir bağlantı bulunmadığı ve Türk ırkçılığının Alman ırkçılığından çok eski olduğu" Atsız'ın vurguladığı bir ayrıntıdır (Atsız, 2011e: 37). Ancak Atsız'ın özellikle Yahudiler'e ve Araplar'a karşı olan ırkçılığında sadece onları küçük görme değil, kaba bir "hasetten" de kaynaklandığı iddia edilebilir. Örneğin, İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya siyasetinde artan itibar ve değerleriyle "dağınık, teşkilatsız ve geri olan Araplar" ülkü sahibi bir millet olarak "kafa tuttukları" İngiltere ve Amerika karşısında Mısır ve Suriye'yi 1945 yılında Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ne üye yapabilirken, "Bir Türk dünyaya bedeldir" sözünü benimsemiş Türklerin kurduğu "900 yıllık büyük bir geçmişi ve tarihi olan, askerî devlet olarak nâm kazanmış bulunan Türkiye" Güvenlik Konseyi'ne üye olamamaktadır. "Korkaklığı atasözü haline gelen" Yahudiler, bir ülküye sahip olmaları nedeniyle İngiltere ve Amerika'ya bile meydan okuyabilmektedir (Atsız, 2011g: 18-21).

Atsız'ın ırklar hakkındaki Sosyal Darwinist düşüncesi din hakkındaki pozitivist felsefenin temelini oluşturur. Din, taassupla buluştuğunda ırk için bozucu niteliktedir. Türklerin İslamiyet'i taassupla kabul eden tek millet olması kendi ırkdaşlarına karşı İslam'ın çıkarlarını ön planda tutmalarına neden olarak Türklüğü İslam içerisinde eritmiştir. Bu eritme, Türkün siyasi birliğini kurmasına engel teşkil ettiği gibi ırkdaşlar arasında da din çatışmaları yaratmış, millî enerji boşa harcanmıştır. Halbuki aşağı bir millet olan Araplar, Müslüman ve Hıristiyan da olsalar kendi aralarında bir dayanışma sağlayabilmiş; Arnavutlar Hristiyan soydaşlarıyla din savaşı yapmamış; farklı mezhepteki Sırplar bir arada yaşayabilmiştir. Bunların aksine Türklerin onuncu yüzyılda Müslüman olduktan sonra yaptıkları ilk iş, ırkdaşları Budist Uygurlarla savaşmak olmuş, İslamiyet'teki Sünnilik-Şiilik çatışması Türklere de sirayet ederek Şaman, Musevi ve Şii-Alevi ırkdaşların dışlamalarına neden olmuştur (Atsız, 1997g, 468).

Yapılması gereken ise millî öze dönüştür. Böylece, Atsız'ın din hakkında genel politika çağrısı Erken Cumhuriyet döneminin din politikalarıyla uyumlu hale gelir. Ezanda ve İslamiyet'te Türkçeleşme, "yarıda kalmış güzel bir iş" olarak Atsız tarafından yad edilir. Ezanın Arapça okunması, Türklerin İslam medeniyetine girmesi sonucunda "Türkçe'nin safiyeti"ni ve millî harsı bozmuş, "Türkçe'ye önce "Allah" girmiş "Muhammed" onun peşinden gelmiş"tir (Atsız, 1997c: 464-465). Türkçe ezanın tekrardan Arapçalaştırılması ise millî bir ülküyle anlaşılacak bir olay değil, ancak siyaset gibi "[a]şırı Kemalist olan ve dinle ilgisi bulunmayan Celal Bayar"a bile kendi kanaatini saklatıp oy toplamaya sevk edebilecek bir "iktidara geçme taktiği" ile anlaşılabilir (Atsız, 1997k: 25-26). Latin alfabesine

geçiş memleket için faydalıdır. Atsız'a göre, Darülfünun felsefe ve psikoloji hocalarından Şekip Bey'in (Mustafa Şekip Tunç) her ne kadar "Türkçe yerine başka bir dil kabul etmek" ve "hıristiyanlık dinine girmek" gibi gafletleri bulunsa da "fikirleri arasında eskiden beri 'lâtin harflerini kabul etmek' gibi memlekete faydalı olanlar" da vardır (Atsız, 1997d: 223). Buradaki önemli nokta, bu iki politikanın Osmanlı pozitivist aydınları tarafından da savunulmuş olmasıdır. Okuma yazma oranlarının düşüklüğü nedeniyle Latin harflerine geçiş, İçtihad Dergisi'nin çağdaşlık ve medeniyet yolunda 1904 yılından beri ısrarla savunduğu bir görüştür. Latin harflerine geçişin kabul edildiği haberleri üzerine dergi "Son darbe-i tahlis" ve "başımıza bela olan Arap harfleri terk ediliyor" başlıklarını kullanmıştır (Cevdet, 1927 aktaran Gündüz, 2010: 1073).

Atsız sadece Erken Cumhuriyet döneminin din politikalarıyla değil, bu dönemin İslam ve Araplar hakkındaki görüşleriyle fikir birliği içindedir. 1964 yılında Ötüken Dergisi'nde çıkan "İslam Birliği Kuruntusu" adlı yazısında Kemalist din anlayışıyla paralel bir şekilde ulus olamayan Araplar'ın ancak İslam ile ulus olabildiklerini, peygamberin ise din birliği aracılığıyla millî bir şuur yaratmak istediği anlatılmaktadır:

> Yedinci yüzyılda ortaya çıkan Müslümanlık, sosyoloji bakımından Araplar'ın millet haline geçme savaşıdır. Aynı dili konuştukları halde birbirine düşman boylar ve uruklar durumunda dağınık bir hayat yaşayan kalabalık bir kavim, bir iç veya dış etki ile birlik kurma yoluna elbet gidecekti. Peygamberin ortaya koyduğu esaslar her şeyden önce bunu sağlamış; bilgisizlik, ahlâksızlık ve pislik içinde yuvarlanan Araplara yüksek bir din ve ahlâk şuuru ile millî birlik düşüncesini aşılamaya çalışmıştır (Atsız, 1997g: 465).

Atsız, "Türkler müslümanlık sayesinde değil, müslümanlık Türkler sayesinde yükselmiş ve yaşamıştır" diyerek Müslümanların Türklere borçlu olduğunu (Atsız, 1997g: 471), Müslümanlığı ayakta tutanın ise "zavallı, âciz ve gülünç" Arap devletleri değil, "kanları sel gibi akan" Türklerin gücü olduğunu belirtmiştir (Atsız, 1997f: 487). İslamiyet'in ancak Türkler sayesinde korunabildiği düşüncesi Kemalist Cumhuriyetin politik elitleri tarafından da dile getirilmiştir. Mahmut Esat Bozkurt (2014: 252-253) Cevdet Paşa'nın "İslamiyet Türkler sayesinde Haçlılardan ve Moğollardan kurtuldu" düşüncesini bir adım ileri taşıyarak "İslamiyet, Türk zekâsının, Türk kılıçlarının gölgesi altındadır ki, yücelebildi. Yoksa yerinde yeller eserdi" diyecek, Müslüman Arapların Haçlılar Seferi'nde olduğu gibi 1914-1918 Dünya Savaşı'nda da "Türklere karşı düşmanla ittifak ettiklerini" söyleyecektir.

Benzer şekilde Atsız, "Oku" adlı Konya merkezli İslamcı bir dergide çıkan Türkçülüğün Yahudi korumasında olduğu ve Ziya Gökalp'ın İslamiyet'e karşı

çıktığı görüşlerine atfen 1970 yılında yazdığı "Türkçülüğe Karşı Yobazlık" ve "Yobazlık Bir Fikir Müstehâsesidir" adlı yazılarında İslamiyet'in millî şuuru köreltici etkisinden bahseder. Özellikle "Yobazlık Bir Fikir Müstehâsesidir" adlı yazısında "Keramet islâmiyette olsaydı her Müslüman millet yükselirdi. Hele tarafımızdan birkaç kere tekrarlandığı gibi islâmiyetten önce büyük devlet olan İran, İslâm olduktan sonra bugünkü durumuna düşmezdi" diyerek bir milletin yükselmesinde dinin hiçbir etkisinin olmadığını belirtmiştir (Atsız, 1997h: 497).

"Yobazlık Bir Fikir Müstehâsesidir" adlı yazısı, dinler ve özellikle İslam hakkında pozitivist düşünme tarzının izlerini taşır. Bilimin ilerlemesi öncelikle dinin kendi içindeki hurafeleri temizlemesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu ilerlemeyle çok tanrılı din anlayışından akla daha uygun olan iki tanrılı din anlayışına geçilmiş, bu anlayış da evrilerek son aşama olan tek tanrılı din anlayışı egemen olmuştur (Atsız, 1997h: 504). Bilimin ilerlemesi aynı zamanda dinsel dogmaları da yıkmaya başlamıştır. Atsız, dünyanın din kitaplarında iddia edildiği gibi altı günde yaratılmadığını, insanların soylarının Adem'le Havva'ya dayanmadığını, Adem'in yüzlerce yıl yaşamasının akla uygun olmadığını, Nuh Tufanı'nın aslında bir Sümer masalı olduğunu söyler. Deizme benzer şekilde Tanrı'nın kişilerin günlük işlerine karışmadığını, vahiy yoluyla insanlara seslenmediğini savunur (Atsız, 1997h: 494-499).

Atsız, kutsallık atfedilen din kitaplarının bilimsel yanlışlarla dolu olduğunu ancak bunda da şaşılacak bir durum olmadığını çünkü bu kitapların Tanrı kelamı değil, kusurlu insanların ürünü olduğunu söyleyerek 'dinin büyüsünü' bozar. Keza, mükemmeliyet atfedilen Tanrı gelecekteki asıl tehlikeleri de görebilmelidir:

> Zaten böyle olmasaydı din kitapları insanlığın sonuna kadar değişmeyecek hakikatlerle dolu olur, insanlığın geleceğini ve geleceğindeki tehlikeleri açıklar ve meselâ zararı nisbeten az olan alkol haram edilirken ondan on kat tehlikeli olan tütün ve hele eroin hakkında sükût edilmezdi. Tanrı günün birinde insanların tütünü ve eroini bulup kullanacaklarını, bunun büyük bir felâket olduğunu bilmiyor muydu? Milyarlarca yıl sonraki kıyamet haber verildi de neden birkaç yüzyıl sonraki zehirden söz edilmedi? (Atsız, 1997h: 499-500)

Benzer bir 'dinin büyüsünü bozma' Mustafa Kemal'de de mevcuttur. 1930 yılındaki *Tarih* adlı kitabında Mustafa Kemal, Muhammed'in ilahi peygamberliğini sorgular ve bu meselenin ilim ve mantık çerçevesinde yorumlanması gerektiğini söyler. Mustafa Kemal'e göre Kuran ayetleri, ilahi bir vahyin sonucunda çıkmamıştır. Tam tersi, Muhammed, "uzun bir devirdeki tefekkürlerin mahsulü olan ayetleri lüzüm ve ihtiyaçlara göre" ortaya çıkarmıştır (Mustafa Kemal, 1930 aktaran Perinçek, 1997: 163).

Öte yandan din, 'sosyal bir müessese' olarak hitap ettiği toplumun gelenek ve göreneklerine uygun müeyyideler koyar, onlara mükafatlar verir. Atsız'a göre, kumarın yaygın olduğu ve kız çocuklarının gömüldüğü yozlaşmış bir Arap toplumunda Muhammed, "[o]nlara korkunç cehennem azapları gösterecek ve dünyada doğrulukla yaşayanlara da öte âlemde köşkler, kevserler, yiyecekler, güzel huri kızları vaadedecekti" (Atsız, 1997h: 500). Aksi zaten düşünülemezdi. Atsız, Tanrı insanların günahlarını, suçlarını ve hatalarını daha evren yaratılmadan önce biliyorsa, yani "insanlar Tanrı'nın iradesiyle suç işliyorlar, akılları, fikirleri, iradeleri Tanrı'nın ezelî kararı karşısında bir işe yaramıyor, ceza neden?" diye sorarak kader inancını sorgular (Atsız, 1997h: 501). İslam hakkında ise radikal bir çıkış yapar ve Kuran'ın "Muhammed'in talimatı" olduğunu, Kuran'daki kimi ayetlerin Arap toplumunun gelenek ve göreneklerine uygun olarak "Muhammed'in gönlünden ve beyninden doğma" olduğunu söyler (Atsız, 1997h: 505).

Nihal Atsız'ın kurumsal din hakkındaki düşüncesi devlete de din alanını düzenleme yetkisi vermeyi gerektirir. Dini taassuba karşı devletin güdümünde aydınlanmış ve seküler bir dinin izini sürmek için bürokrasiyi göreve çağırması Kemalizm'in din politikalarıyla uyumludur. Atsız'ın "Diyanet İşleri Başkanlığı'nı yobazlığı bastırıp İslâmiyeti bir ahlâk sistemi halinde ruhlara sindirmek" için görevli bir kurum görmesi dini bir vicdan meselesi gördüğü kadar devletin din üzerindeki tekelini savunduğunun da kanıtıdır (Atsız, 1997f: 490). 1970 yılında çıkan "Türklüğe karşı Yobazlık" adlı yazısı tarikatlarla mücadele için en etkin silahın yine devlet güdümündeki dini kurumlar olduğunu iddia etmektedir:

> Dinle hiçbir ilgisi olmadığı halde dini inhisara alan bu zavallılara karşı çıkarılacak dinî kuvvet İmam-Hatip Okulları ile İlâhiyat Fakültesi veya enstitüleridir. Bizde de, batıda olduğu gibi birkaç dil bilen, felsefeden veya matematikten yahut biyolojiden doktora vermiş din adamları çıktığı zaman Nurcu, Süleymancı, Biberci, Kamerci tayfası kendiliğinden kaybolacak; dinin tamamen bir inanç ve vicdan işi olduğu anlaşılacaktır (Atsız, 1997f: 484).

Yine de burada vurgulanması gereken nokta Atsız'ın din hakkındaki düşüncelerinin Türkçülük içinde genel bir eğilim olmadığıdır. Atsız'ın görüşlerinden farklı olarak İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 1943 yılında yayınlanan *Türke Doğru* kitabında ancak İslamiyeti kabul etmeleri sayesinde Türklerin kendi milliyetlerini koruyabildiklerini, "ırkça ve kültürce Türk olan Bulgarlar[ın] hiristiyan olunca milliyetlerini kaybet[tiklerini] tarihi bir gerçeklik olarak sunar (Baltacıoğlu, 1943: 145). Yine de bir Arap mezhebi olan Sünniliğe karşı kuşkucu tutum korunur. Sünniliğin Türklük bedenine aykırı olduğu, Sünnilik dışındaki tarikatların ya da mezheplerin Türklerin Müslümanlık anlayışıyla

uyumlu olduğu vurgulanır. Sünniliğe karşı kuşkucu tutum "milli" addedilen mezheplerin daha kabul edilebilir olmasının yolunu açar. Bektaşilik, Alevîlik, Tahtacılık gibi mezhepler "Türk zihniyeti" taşımakta ve bu tarikatların pirleri "dini Türkleştirerek ululaştırmışlardır" (Baltacıoğlu, 1943: 146-147). Ancak, Alevilik sadece ve sadece eski Türk geleneklerine sahip çıktığı ölçüde anlamlıdır ve Alevilik etno-seküler bir biçimde Türkleştirilir. *Atsız Mecmua*'da "Anadolu Türklerinde Aile Teşkilatı" adlı yazısında Aleviliğin kadın-erkek ilişkilerinde Sünniliğe göre Türk kültürüne daha yakın görülmesi gündeme gelir:

> Anadolu'nun Kızılbaş köylerinde kadınlar erkeklerden kaçmazlar. Fakat hariçten gelen erkeklerle görüşmekten dahi çekinirler. Sünni köylerde ise bu adet biraz daha daralmıştır. Yani kadınlar kendi mahallerindeki erkeklerden kaçmazlar. Kızılbaşlar eski Türk ananelerini daha iyi sakladıklarından daha serbest kalmışlardır (Atsız, 1932: 59 aktaran Telek, 2012: 82).

Sonuç

1944 Irkçılık/Turancılık yargılamalarında Nihal Atsız, ırkçılık suçlamalarına karşı devletin bizzat kendisinin ırkçı uygulamalarının kaydını düşerek savunmasını yapar. Atsız, Maden Tetkik Arama Enstitüsü, askeri okul ve hemşire okullara alımlarında "Türk ırkından olma" şartının konulmasını, 2510 sayılı Iskan Kanunu ve Iskan Muafiyetleri Nizamnamesinin maddelerinde Türk ırkına mensup olanlar ve olmayanlar için farklı uygulamalar içermesini, devlet elitlerinin ırkçı söylev ve yayınlarını, marşlardaki sözleri emsal göstererek resmi ideolojideki ırkçı damarı ifşa eder. Devletin bizzat kendisinin ırkçı uygulamalarının olduğu ve devlet yöneticilerinin bu ideolojiyi benimsediği yerde İncil'deki bir anekdota atıf yaparak en günahsız olanın ilk taşı atması gerektiğini söyler (Ertekin, 2008: 358).

1930'lar ve 1940'lar Türkiye'sinde ırkçılık her ne kadar marjinal bir ideoloji olmak yerine devlet tarafından da uygulanan bir pratik olsa da resmi milliyetçilik ile ırkçı Türkçülük arasında her zaman bir çatışma olmuştur. Bu çatışmanın en görünür biçimi Kemalizm'in dış politikada büyük ölçüde barışçıl ve temkinli bir çizgi izlemesi ile Batılılaşmayı muasır medeniyet seviyesine ulaşmada ana hedef olarak görmesidir. Nihal Atsız ekolündeki Türkçülükte ise Türklerin Türkiye sınırları dışındaki siyasi birliğini kurmak maceracı bir hayalperestlik değil, millî bir ülkü olarak anılır. Ülküler ise taarruzîdir (Atsız, 2011c). Bu taarruzî ülkü, sürekli beka ve istila tehdidi altında olduğunu düşünen millete millî bir enerji sunarak onun zinde ve hayatta kalmasını sağlar. Ayrıca, Nihal Atsız'la temsil edilen Türkçülüğün Kemalist Batılılaşmaya karşı çıkışı ise Batı'nın bilim ve tekniğini almakla ilgili değil, bu Batılılaşmanın millî bünye ve seciyeye ne kadar uygun olduğuyla ilgilidir. Atsız'a göre, sadece bilimin ve tekniğin değil, topyekûn

"yabancının ahlakını" da almak millî özün bozulmasına ve yozlaşmasına neden olmaktadır.

Ancak Nihal Atsız'la temsil edilen Türkçülük ile Kemalizm arasında bir kan uyuşmazlığı olduğu da öne sürülemez. Bu makalede, Türkçülüğün önderlerinden Nihal Atsız'ın din algısıyla Erken Cumhuriyet dönemi din algısı ve politikasının örtüştüğü, bu örtüşmenin kökenlerinin ise dönemin *Zeitgeist*'ını oluşturan pozitivist felsefe ve topluma Sosyal Darwinci bakış olduğu iddia edilmiştir. Pozitivizm, teolojik ve metafizik spekülasyonlar yerine gözleme dayanan pozitif açıklamalar öne sürerek kurumsal dinin toplumsal meşruiyetini sarsar. Sosyal Darwinizm ise pozitivizmin bu seküler meydan okuyuşunu toplumların rakipleri karşısında hayatta kalabilmelerinin bir gerekliliği olarak sunar. Böylece her iki teori de kurumsal dinin meşruiyetini sorgulamaya açıp bilimin evrenselliğini kurumsallaştırır. Bu sorgulayış, Osmanlı'nın son döneminde 'Devlet nasıl kurtulur?' sorusuna verilen pratik cevapları da barındırdığından dönemin entelektüelleri tarafından benimsenir. Çökmekte olan devlet, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülüğün çatışan çıkarları karşısında Türkçülüğün genel prensiplerini benimseyerek ayakta kalmaya çalışacaktır. Ancak bunun için öncelikle din gibi arkaik kurumların egemenliğinin sorgulanması gerekmektedir.

Türkçülük *Zeitgeist*'ı Osmanlı'nın son dönemi ile Erken Cumhuriyet arasında bir rabıta kurarak dini Türkleştirip vatanın ve ulus devletin hizmetine sokmaya çalışmıştır. Mustafa Kemal'in "fikirlerinin babası" Ziya Gökalp'ın *Vatan* adlı şiirinde tasavvur ettiği gibi vatan, camilerinde Türkçe ezan ve mekteplerinde Türkçe Kuran'ın okunduğu, köylülerin namaz dualarını kendi anadilinde yaparak anladığı dolayısıyla Hüdâ'nın emirlerinin anlaşıldığı yerdir. Dil ve din arasında kurulan bu vatanî rabıta hem Türkçülüğün din hakkındaki prensiplerinden biri olmuş hem de Erken Cumhuriyet dönemine düşünsel bir miras olarak kalmıştır.

Millî bir din oluşturma dışında dinin toplumsal sınırlarının belirlenmesi bu iki ideoloji arasındaki diğer bir ortaklık alanı olarak karşımıza çıkar. Burada Nihal Atsız'la temsil edilen Türkçülüğün ve Kemalizm'in amacı ortaktır: dinin anlaşılması ve tatbik edilmesinde dini zümrenin telkin ve irşadını dışlamak. Zira bu ayrıcalıklı zümre, toplumun ilerlemesine ve çağdaşlaşmasına engel teşkil edip diğer milletlerle olan mücadelede milletin hayatta kalmasını zorlaştırdığı gibi dini taassuba da yol açmaktadır. Halbuki din, sosyal bir müessese olarak toplumun ilerlemesine ayak uydurmak zorundadır. Bu seküler düşünce, Mustafa Kemal'de muasır medeniyetler seviyesine çıkma düsturuyla karşımıza çıkarken, Nihal Atsız'da İslam'ın Türklük bilincinden uzaklaştıran bir yapısı olması nedeniyle etnik temelli rövanşist bir meydan okuma halini alır. Ancak iki türlü meydan okumada dinin büyüsünü bozarak toplumsal meşruiyetini zayıflatır.

Kaynakça

Akçura Y (1976). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Atalay O (2019). *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Atsız H N (1997a). Millî Birlik. *Makaleler III* (Orkun Dergisi, 1951, Sayı: 21). İstanbul: İrfan Yayınevi, 233-237.

Atsız H N (1997b). Milliyetçi Gençlik. *Makaleler III* (Ötüken Dergisi, Mart 1965, Sayı: 15). İstanbul: İrfan Yayınevi, 123-128.

Atsız H N (1997c) Aynı Tarihi Yanlışlığa Düşüyoruz. *Makaleler IV* (Atsız Mecmua, 1931, Sayı: 12). İstanbul: İrfan Yayınevi, 461-466.

Atsız H N (1997d). Darülfününun Kara, Daha Doğru Bir Tabirle Yüz Kızartacak Listesi. *Makaleler II* (Atsız Mecmua, 1932, Sayı: 17). İstanbul: İrfan Yayınevi, 217-226.

Atsız H N (1997e). Uydurma Milliyetçilik. *Makaleler III* (Ötüken Dergisi, 1964, Sayı: 2). İstanbul: İrfan Yayınevi, 415-422.

Atsız H N (1997f). Türkçülüğe Karşı Yobazlık. *Makaleler III* (Ötüken Dergisi, Mart 1970, Sayı: 75). İstanbul: İrfan Yayınevi, 481-492.

Atsız H N (1997g). İslâm Birliği Kuruntusu. *Makaleler III* (Ötüken Dergisi, 1964, Sayı: 4). İstanbul: İrfan Yayınevi, 465-474.

Atsız H N (1997h). Yobazlık Bir Fikir Müstehâsesidir. *Makaleler III* (Ötüken Dergisi, 1970, Sayı: 11). İstanbul: İrfan Yayınevi, 493-511.

Atsız H N (1997j). Veda. *Makaleler III* (Orkun Dergisi, Ocak 1952, Sayı: 68). İstanbul: İrfan Yayınevi, 95-115.

Atsız H N (1997k). Türkçülük ve Siyaset. *Makaleler III* (Ötüken Dergisi, 1972). İstanbul: İrfan Yayınevi, 25-28.

Atsız H N (1997l). Komünist, Yahudi ve Dalkavuk. *Makaleler IV* (Orkun Dergisi, Mart 1934, Sayı: 4). İstanbul: İrfan Yayınevi, 171-174.

Atsız H N (2011a). Türk Milleti'ne Çağrı. *Türk Ülküsü* (Orkun, 1. Sayı, Şubat 1962). 20. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 92-99.

Atsız H N (2011b). Türk Halkı Değiliz, Türk Milletiyiz. *Türk Ülküsü* (Ötüken Dergisi, 61. Sayı, 1969). 20. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 108-112.

Atsız H N (2011c). Ülkücüler Saldırıcıdır. *Türk Ülküsü* (Orhun, 14. Sayı, Şubat 1944). 20. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 26-31.

Atsız H N (2011d). Türk Birliği. *Türk Ülküsü* (Orkun, 3. Sayı, Ekim 1950). 20. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 41-46.

Atsız H N (2011e). Dışarıdan Gelmemiş Olan Tek Düşünce. *Türk Ülküsü* (Orkun, 2. Sayı, Ekim 1950). 20. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 35-38.

Atsız H N (2011f). Türk Ülküsü. *Türk Ülküsü*. 20. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 15-17.

Atsız H N (2011g). Kızılelma. *Türk Ülküsü* (Kızılelma, 1. Sayı, Ekim 1947). 20. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 18-22.

Atsız H N (2011h). Kurucular Meclisi. *Turancılık, Millî Değerler ve Gençlik*. 12. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 191-194.

Atsız H N (2011i). Milli Benlik. *Turancılık, Millî Değerler ve Gençlik*. 12. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 45-49.

Aytürk İ (2011). The Racist Critics of Atatürk and Kemalism, from the 1930s to the 1960s. *Journal of Contemporary History*, 46(2), 308-335.

Baltacıoğlu İ H (1943). *Türke Doğru*. İstanbul: Kültür Basımevi.

Beşikçi İ (2010). Türk Siyasal Hayatı: Resmi İdeoloji, Kemalizm ve Kürtler. İçinde: İ Beşikçi, vd. *Resmi İdeoloji ve Kemalizm*. İstanbul: Akademi Yayın, 13-26.

Bora T (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*. 4. Baskı, İstanbul: İletişim.

Bora T ve Taşkın Y (2009). Sağ Kemalizm. İçinde: T Bora ve M Gültekingil (der), *Modern Türkiye'de Siyasî* Düşünce: *Kemalizm.* Cilt 2, 4. Baskı,İstanbul: İletişim, 529-545.

Bozkurt M E (2014). *Atatürk İhtilali.* 4. Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Cagaptay S (2004). Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s. *Middle Eastern Studies,* 40(3), 86-101.

Cizre-Sakallıoğlu Ü (1994). Kemalism, Hyper-Nationalism and Islam in Turkey. *History of European Ideas,* 18(2), 255-270.

Comte A (2009). *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Vol. 2, New York: Cambridge University Press.

Cündioğlu D (2017). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*. İstanbul: Kapı.

Doğan A (2012). *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: Küre Yayınları.

Ercilasun A B (2018). *Atsız: Türkçülüğün Mistik Önderi*. Ankara: Panama Yayınları.

Ertekin O (2008). Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları. İçinde: T Bora ve M Gültekingil (der), *Modern Türkiye'de Siyas*î Düşünce: *Milliyetçilik.* Cilt 4, 3. Baskı, İstanbul: İletişim, 345-387.

Gökalp Z (1976). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Gündüz M (2010). Mustafa Kemal ve Erken Cumhuriyet Dönemi Eğitim ve Kültür Hayatına Abdullah Cevdet'in Etkileri. *Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* 5(1), 1067-1088.

Kahraman H B (2007). Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma. İçinde: T Bora ve M Gültekingil (der), *Modern Türkiye'de Siyas*î Düşünce: *Modernleşme ve Batıcılık.* Cilt 3, 4. Baskı, İstanbul: İletişim, 125-140.

Kakışım C (2016). Nihal Atsız'ın Kemalizm Eleştirisi ve Bu Eleştirinin Nedensel Çözümlemesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(8), 2624-2639.

Kara İ (2014). *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 1*. İstanbul: Dergah.

Karaca N (2008). *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Köker L (2009). Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi. İçinde: T Bora ve M Gültekingil (der), *Modern Türkiye'de Siyas*î Düşünce: *Kemalizm.* Cilt 2, 4. Baskı, İstanbul: İletişim, 97-112.

Lewis B (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. 5. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Maarif Vekaleti (1931). *Türk Tarihinin Ana Hatları: Methal Kısmı*. İstanbul: Devlet Matbaası.

Meram A K (1969). *Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi*. İstanbul Kültür Kitabevi.

Nişancı Ş (2009). İttihat Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(2), 19-49.

Ozankaya Ö (2001). *Mustafa Kemal Atatürk Yurttaş için Medeni Bilgiler*. 3. Basım, İstanbul: Cem Yayınevi.

Özlem D (2007). Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset. *Modern Türkiye'de Siyas*î Düşünce: *Modernleşme ve Batıcılık.* Cilt 3, 4, Baskı. İstanbul: İletişim, 452- 464.

Perinçek D (1997). *Din ve Laiklik Üzerine*. İstanbul: Kaynak.

Sakallioglu U C (1996). Parameters and Strategies of Islam-state Interaction in Republican Turkey. *International Journal of Middle East Studies*, 28(2), 231-251.

TBMM (Türkiye Büyük Millet Meclisi) (1937). *TBMM Zabıt Ceridesi*. Cilt 20, 1 Kasım 1937, 5. Dönem, 4. Yasama Yılı. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_dergisi_pdfler.birlesimler?v_meclis=1&v_donem=d05&v_yasama_yili=4&v_cilt=, Son erişim tarihi, 8/03/2020.

Telek G (2012). *Soytürkçülerden Milliyetçi Muhafazakârlığa Türkiye'de Milliyetçi Siyasetlerin Aleviliğe Bakışı (1930-1980)*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Timur T (1971). *Türk Devrimi ve Sonrası: 1919-1946*. Ankara: Doğan Yayınları.

Umran Dergisi (2009, Kasım). *Islah Edilemeyen (!) Kim'likler*. Sayı 183. http://umrandergisi.com.tr/u/umran/pdf/183-1363268140.pdf, Son erişim tarihi, 8/03/2020.

Ural Ş (2012). *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Alfa.

Ünder H (2008). Türkiye'de Sosyal Darwinizm Düşüncesi. İçinde: T Bora ve M Gültekingil (der), *Modern Türkiye'de Siyasî* Düşünce: *Milliyetçilik.* Cilt 4, 3. Baskı, İstanbul: İletişim, 427-437.

Yanardağ M (2012). *Kadro Hareketi: Dünya'da ve Türkiye'de Ulusçu Sol ve Üçüncü Yol Arayışının İdeolojik Kaynakları*. İstanbul: Destek Yayınları.

Zürcher E (2005). Ottoman Sources of Kemalist Thought. İçinde: E Özdalga (der), *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. Abingdon: Routledge Curzon, 13-26.