

**T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DE REFORM GELENEĞİ AÇISINDAN DİL VE  
YAZI SORUNUNUN DÖNÜŞÜMÜ VE HARF DEVRİMİ**

Doktora Tezi

Orhan Kemal KOÇAK

İstanbul, 2009

**T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DE REFORM GELENEĞİ AÇISINDAN DİL VE  
YAZI SORUNUNUN DÖNÜŞÜMÜ VE HARF DEVRİMİ**

Doktora Tezi

Orhan Kemal KOÇAK

Danışman: Prof. Dr. Nurçay TÜRKOĞLU

İstanbul, 2009

Marmara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLETİŞİM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İLETİŞİM BİLİMLERİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi ORHAN KEMAL KOÇAK'ın TÜRKİYE'DE REFORM GELENEĞİ AÇISINDAN DİL VE YAZI SORUNUNUN DÖNÜŞÜMÜ VE HARF DEVRİMİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 28.05.2009 tarih ve 2009-9/34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.


Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi

: 23.6.2009

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. NURÇAY TÜRKÖĞLU  
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ESRA BİRYILDIZ  
3) Jüri Üyesi : YRD. DOÇ.DR. LEVENT SOYSAL  
4) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. BURAK BUYAN  
5) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. CEM PEKMAN



## GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Orhan Kemal Koçak
Anabilim Dalı	: İletişim Bilimleri
Programı	: İletişim Bilimleri
Danışmanı	: Prof.Dr. Nurçay Türkoğlu
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora-Haziran 2009
Anahtar Kelimeler	: Türkiye Modernleşmesi, Dil ve Harf Devrimi, Millet Mektepleri, Okuryazarlık, Yurttaşlık

### ÖZET

#### TÜRKİYE'DE REFORM GELENEĞİ AÇISINDAN DİL VE YAZI SORUNUNUN DÖNÜŞÜMÜ VE HARF DEVRİMİ

*Bu çalışmanın konusu, bir toplumsal iletişim araştırması olarak, Türkiye'de özellikle Tanzimat Dönemi'nde açıkça ortaya çıkan ve Cumhuriyet Dönemi'nde devlet tarafından Harf Devrimi ve Millet Mektepleri okuryazarlık seferberliği ile çözümlenmeye çalışılan dil ve yazı sorunudur. Osmanlı Türkiye'sinde sınırlı olarak başlayan, Cumhuriyet Türkiye'sine bir süreklilik halinde devam eden "reform geleneği" çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır. Osmanlı-İslam bilim ve düşünce geleneği, Osmanlı toplumunda bütün "hayatın ritmini" belirlemiş, Osmanlı-Türk reform sürecinde dil ve yazı sorunu, sosyal yapıyı meydana getiren unsurlardan etkilenmiş ve onları etkilemiştir. 18. yüzyılda Avrupa ile ilişkiler Osmanlı toplumunda bir reform sürecinin devlet tarafından başlatılmasına neden olmuştur. Reform sürecinde meydana gelen değişiklikler dil ve yazı sorunu bir toplumsal "ikilik" olarak ortaya çıkarmıştır. Tanzimat Döneminde aydınlar ve devlet adamları dil ve yazının sadeleştirilmesi hakkında düşünmeye, tartışmaya ve çözüm aramaya başlamışlardır. Cumhuriyet dönemi modernleşme süreci, kendisinden önceki reform geleneğinin bir sonucudur. Bu dönemde devlet daha radikal bir modernleşme hamlesi olarak, toplumda daha önce yapılmamış birçok değişikliği yapmaya girişmiş ve geleneksel ve kutsal değerleri ve onların kaynakları olan kurumları da modernleşmenin mantığına göre yeniden düzenlemiştir. Bu yeniden düzenleme sürecinde dil ve yazı da modern toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yeniden-inşa konusu yapılmıştır. Çünkü Cumhuriyet döneminde modern toplum ulus-devlet ile ifade edilmektedir. Bu anlamda rejimin ihtiyaç duyduğu yurttaşlık biçimi, ulus-inşasını da zorunlu kılmaktadır. Ulus bilincinin yaratılması için "eski"nin temsilcisi olan Arap alfabesinin de değiştirilmesi gereklidir. Devlet, 1928 Harf Devrimi ve Millet Mektepleri okuryazarlık seferberliği ile, hem cehaletin giderilip okuryazarlığın artırılması için, hem de "yeni hayat"ın temsilcisi olarak "simgesel bütünleştirici" işleviyle Latin alfabesini topluma kabul ettirmeyi amaçlamıştır. Bunun önemli bir nedeni, rejimin yeni sözcükler ve yeni bir yazı ile toplumsal değişimi her bir yurttaşını ikna etmektir. Sonuç olarak geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde, modern toplumun ihtiyaç duyduğu yurttaş, ulus bilinci ile okuryazarlık kampanyalarında yaratılmıştır: "Yeni Türk Alfabesi"ni kullanabilen ve toplumsal iletişim süreçlerine katılabilen her yurttaş, bunun kanıtıdır.*

## GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Orhan Kemal Koçak  
Field : Communication Sciences  
Programme : Communication Sciences  
Supervisor : Prof. Nurçay Türkoğlu  
Degree Awarded and Date : PhD- June 2009  
Keywords : Modernization of Turkey, Language and Script Reform, National Schools, Literacy, Citizenship

## ABSTRACT

### **THE TRANSFORMATION OF LANGUAGE AND WRITING PROBLEM IN TERMS OF REFORM TRADITION, AND SCRIPT REFORM IN TURKEY**

*The subject of this study as a social communication research is a language and writing problem which appeared particularly in Tanzimat period and was tried to be solved by government with Script Reform and Millet Mektepleri literacy mobilization in Republic period. "Reform tradition" which has begun limitedly in Ottoman Turkey and continued permanently in Republic of Turkey form the content of the study. Science and thought tradition of Ottoman-Islam has determined the rhythm of whole life in Ottoman society and language and writing problem in the process of Ottoman-Turk reform was affected by the elements which has constituted the social structure and also affected them. The relationship with Europe in 18th century caused a reform process which has been given start by Ottoman government. The alteration which appeared in reform process emerge the language and writing problem as a social "dichotomy". Intellectuals and bureaucrats started to think, discuss and seek a solution about simplifying the language and writing. The modernization process in Republic period is a result of prior reform tradition. In this period as a more radical modernization moves government began to make a lot of difference in the society which was not done before and rearranged the holy values and also the institutions which was the resources of them in terms of modernization logic. In this re-arrangement process, also the language and writing have been made the subject of re-building towards the needs of modern society. Because modern society was expressed with nation-state in Republic period. In this sense the form of citizenship that regime needs required to make nation-building. The Arab alphabet which was the agent of "ancient" must had been changed in order to create the nation awareness. Government, 1928 Script Reform and Millet Mektepleri with literacy mobilization aimed not only to end the illiteracy and increase the literacy, but also to make the Latin alphabet as a agent of new life and with the role of "symbolic uniformity" accepted by the society. Crucial reason of this that to make every its citizen accept the social transformation with new words and a new writings. As a result in the process of transition from traditional society to modern society, the citizen that modern society needs was created with nation awareness in literacy campaign: Every citizen who can use "The New Turkish Alphabet" and attend the social communication process is the proof of this.*

## ÖNSÖZ

*Cumhuriyet dönemi Dil ve Harf Devrimleri, bütünlüklü bir toplumsal iletişim tasarısı olarak, modernleşme sürecinin “içerik özeti”ni temsil etmektedir. Değişim, hem “çağın ruhu” ile biçimlenmiş, ama aynı zamanda taşıdığı tarihselliğin zengin anlamlarıyla, sürece kendi tonlarını da katmıştır. Bu nedenle çalışmanın başlangıç kısmı, Cumhuriyet dönemi öncesini, sosyal yapıyı ayakta tutan ve çağının yaşayışıyla uyumlu bir dünya kavrayışını yeniden üreten, fakat reform sürecinde bir “epistemolojik engel”e dönüşen ve bunu yazının denetimini elinde bulundurarak sağlayan geleneğin temsil biçimlerinden hareketle ele almıştır. Cumhuriyet döneminde ise değişim, “kullanılsız olanın yerine geçen daha pratik bir araç olarak yeni alfabe” anlamını aşan ve yeni alfabeyle, modern toplumun mantığı ile uyumlu olarak “yeni gerçekliğin inşası”nın bir aracı olma işlevini de edindirmektedir. Yazı, bunu açık bir simgesel kuruluş ve insanlar için bir “başlangıç anı”na dönüştürerek, onunla ilişkili bireyin de bu zaman boyutuna, onun cisimlenmiş ve ortak bir deneyime dönüşmüş haline tutunarak giriş yapmasına, modernleşmenin değişimci iddiasını yurttaşın kendisinde izleyebilmesine olanak tanımaktadır. Tez çalışması boyunca, konunun kesin hatlar kazanmasını, oluşum sürecinin verimli ve anlamlı bir sonuca ulaşmasını sağlayan katkıları için danışmanım, hocam Prof. Dr. Nurçay Türkoğlu’na öncelikle çok teşekkür ederim. Olumlu ve destekleyici tutum ve yorumlarıyla Prof. Dr. Esra Biryıldız, titiz eleştirileri yanında, birikimini esirgemeyen Doç. Dr. Levent Soysal, önemli ve anlamlı tavsiyeleri için Doç. Dr. Burak Buyan ve Doç. Dr. Cem Pekman’a çok teşekkür ediyorum. Prof. Dr. Ünsal Oskay hem tezin boyutlarının zenginleşmesinde, hem de öğrencisi olmaktan çalışma arkadaşlığına uzanan bir zaman diliminde, içten ilgisi ile pek çok konuda aydınlatıcı oldu. Bununla birlikte üniversitedeki çalışma arkadaşlarım ve hocalarım yorum ve eleştirileri yanında anlayışlı yaklaşımlarıyla da tez sürecinde teşekkür borçlu olduğum katkılar sağladılar. Sevgili eşim Dilek Özhan Koçak, çalışmaya yapıcı enerjisi yanında, anlayış ve içtenliğini de kattı, ona minnettarım. Son olarak, neredeyse tez ile birlikte “doğan” bebeğimiz Eda Deniz Koçak, bütün olumsuzlukları küçük bir gülümseyişiyle dağıtmaya yardım etti.*

**İÇİNDEKİLER**

ÖZET .....	IV
ÖNSÖZ .....	VI
İÇİNDEKİLER .....	VII
GİRİŞ .....	1

**BİRİNCİ BÖLÜM**

**GELENEĞİN DOĞUŞUNDAN ÖNCE GELENEĞİN “DOĞU”SU:  
OSMANLI-İSLAM BİLGİ GELENEĞİ**

<b>I.A. GELENEĞİN KÖKLERİ: MEDENİYET ALANINA KISA BİR SEYAHAT.....</b>	<b>6</b>
a. Reformcu Geleneğin Bilinçaltı: Mesafe Hissi .....	6
b. Yeni Yakınlaşmalar ve “Muhayyel” Doğu'nun Doğuşu .....	13
c. Avrupa'da Değişim .....	27
d. Bilimsel Devrimler .....	34
<b>1.B. “MUTLAK METNİN” İZİNDE: İSLAM BİLGİ VE BİLİM GELENEĞİ... 39</b>	<b>39</b>
a. Osmanlı-İslam Uygarlığından Batı Uygarlığına Uzun Bir Yol .....	39
b. İslam'da Bilgi ve Bilim: Geleneksel Bilgi Teorisinin Kuruluşu .....	44
c. “İç”e Kapanan Bilgi: Skolastik .....	47
<b>I.C. ULEMA, MEDRESE VE (B)İLİM: GELENEĞİN DİRENÇ ALANLARI ...50</b>	<b>50</b>
a. Osmanlı-İslam Bilim Geleneği .....	50
b. Ulema, Medrese ve Bilim .....	53
c. Medrese Neden Üniversite Olamadı? .....	65

**İKİNCİ BÖLÜM**

**CUMHURİYET DÖNEMİNE KADAR ESKİ BİR BİLGİ SORUNU OLARAK  
YAZININ TOPLUMSAL BAĞLARI**

<b>II.A. MATBAA: YAZININ YENİDEN İCADI .....</b>	<b>83</b>
a. Bilgi Açısından Yazılı Kültür ve “Eski Bilgi” .....	83
b. Avrupa'da Matbaa: Yazının Yeniden İcadı .....	86
<b>II.B. OSMANLI YAZILI KÜLTÜR GELENEĞİ ve MATBAA .....</b>	<b>98</b>
a. Osmanlı-İslam Yazılı Kültür Geleneği .....	98

## VII

b. Gecikmiş Bir “Kurtarıcı” veya Yalıtılmış Bir Keşif: Osmanlı’da Matbaa.....	104
<b>II.C. REFORMCULUĞUN HAZIRLIK VE GEÇİŞ DÖNEMİ .....</b>	<b>122</b>
a. Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Reform .....	122
b. Entelektüel Bilinçte İkilik: İki Dünya Karşısında .....	136
c. Siyasal Bilinçte Olgunluk ve Ayrışma: Jön Türk Siyasallığı .....	151

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### REFORM GELENEĞİNDE DÖNÜŞÜM: DİL VE ULUS BİLİNCİNİN KESİŞME NOKTASI OLARAK CUMHURİYET MODERNLEŞMESİ

<b>III. A. ‘KADİM BİR MESELE’DEN, ‘YENİ BİR SORUN’A: CUMHURİYET DÖNEMİ DİL VE ULUS BİLİNCİNİN YAKIN KÖKLERİ .....</b>	<b>174</b>
a. Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Kadim Bir Mesele: Osmanlıca .....	174
b. II. Meşrutiyet ve Dilin Siyasallaşması .....	187
<b>III. B. ULUS DEVLETİN İNŞASINA KATKI: ULUS BİLİNCİNİN İNŞASI ....</b>	<b>192</b>
a. Modernleşme ve Milliyetçi Tutum: Cumhuriyet Döneminde Ulus-Devletin İnşası .....	192
b. Cumhuriyet: Yeni Bir Kimlik İçin Tarihi Yeniden Yazmak .....	211
c. Kolektif Söz Dağarcığını Yenilemek: Cumhuriyet Dönemi Dil Devrimi .....	239
d. “Dillerin Ulusal Karakteri”: Dil-Ulus Bağıntısının Kuruluşu .....	250
e. Yeni ve Yenilenmiş Anlamlarla Gerçekliğin Yeniden İnşası .....	274
<b>III.C. 1928 HARF DEVRİMİ VE MİLLET MEKTEPLERİ: YENİ YAZI, YENİ DİL, YENİ HAYAT .....</b>	<b>285</b>
a. Yeni Türk Alfabesi ve Onun Ulusal Karakteri .....	285
a.1. “Eski Yazı” ve Eskiye Anlamları .....	286
a.2. “Milli Yazı”: Yeni Türk Alfabesi .....	297
a.3. Cumhuriyet Döneminde Yazının Somut ve Soyut İşlevleri .....	307
a.4. “Yeni Yazı”nın Zihinlerde Kurduğu Yeni Hayat .....	313
b. Bir Millet Okula Gidiyor: Millet Mektepleri .....	317
b.1. Bir Ulusal Seferberlik Olarak Millet Mektepleri .....	319
b.2. Kolektif Bir Deneyim Alanı Olarak Millet Mektepleri .....	322

b.3. “Yeni” ve “Şimdi”nin Kuruluşuna Katılım ve İkna: Yazı, Okuryazarlık ve Yurttaşlık .....	331
b.4. Okuryazarlık: Yurttaşlığın “Keşif Anı” .....	333
SONUÇ .....	343
KAYNAKÇA .....	348
EKLER .....	362

## GİRİŞ

Osmanlı-Türk reform ve modernleşme süreçlerini, bu değişim dönemlerinde izlenebilecek dil ve yazı sorununun ortaya çıkışı ve Cumhuriyet döneminde köktenci bir müdahale ile çözüme kavuşturulması ile sonlanan bir zaman aralığında ve toplumsal iletişimin evrimi bağlamında ele almayı amaçlayan çalışma, üç bölümden oluşmaktadır.

İlk Bölüm, Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinin geniş arka planını meydana getiren ve bir gelenek olarak ele alabileceğimiz Osmanlı-Türk reformculuğunun köklerini oluşturan ilk değişimci hamlelerin, Doğu-Batı ölçeğinde tarihi bir karşılaşmanın sonucu olarak başladığını; değişim arzusunun, daha sonraki reform süreçlerinde de tekrarlanan zorunlu sayılabilecek kabullenişe neden olduğunu, Batı'nın kendi perspektifinde kurduğu “muhayyel” Doğu karşısında, kendisini Batı ile kıyaslamaya girişen Doğu'da da bir Batı algısının oluşmaya başladığını göstermeyi ve bunun Osmanlı-Türk reform geleneğinde “biz ve onlar” arasında varlığını hep hissettirmiş bir mesafe hissini Cumhuriyet dönemi reformlarının gerekçelerini oluşturacak olan “çağdaş uygarlık” kurgusuna nasıl yol açtığını göstermeyi amaçlamaktadır. Osmanlı sosyal yapısının ritmini belirleyen ve güçlü bir dünya kavrayışı ile kendisini yeniden üreten bilgi ve eğitim kurumlarını da yaratmış olan Osmanlı-İslam bilgi teorisi\*, bu karşılaşmaların bir sonucu olarak devletin edindiği reformcu gelenek çizgisi karşısında, bu çizginin kimi zaman belirginliğini yitirmesine neden olsa da kırılmasını sağlayamadığı bir “direnc alanı” olarak yaşamını sürdürmüştür. Osmanlı eğitim ve bilgi geleneğini sıkı bir denetimle elinde bulunduran İlmiye sınıfı, yazılı kültürün başat biçiminin de üretici ve aktarıcısı olan seçkinler tabakasıdır. Dönemi içinde toplumsal bir genellik sergilemesi beklenmeyen yazı kültürünün bu denetimli doğası, reform süreçlerini bütünlüklü bir değişime dönüşmesini engelleyen bilgi teorisinin ve onun yol açtığı kurumların yeniden üretiminin de aracısı olmuştur. Aynı zamanda kutsallığın simgesel anlamlarını da taşıyan bir “imaj-metin” olarak Osmanlı kültürünün değerlerinden biri olan yazı, yaydığı kutsal anlamlarla dokunulmaz, değişmez, daha doğru bir ifadeyle değiştirilemez bir yer edinmiş, dünyevi bir akılcılığın ortaya çıkmasına olanak tanımamıştır. Fakat Osmanlı toplumunda yüzünü Batı'ya dönen bir modernleşme süreci, belirgin olarak diğer monarşilerde görüldüğü

---

\* Bilgi Teorisi, *epistemoloji* yerine kullanılmıştır.

gibi, devletin başlatıp sürdürdüğü bir etkinlik olmaya başlamış, “mesafe hissi” ile birleşen “devleti müşkülattan kurtarma” yaklaşımını benimseyen ve Cumhuriyet modernleşmesinin de sahiplendiği reform geleneğinin ana temaları yine bu dönemde yer edinmeye başlamıştır. Bu bölüm, iddialarını Avrupa’da Kilisenin nüfuz alanından çıkararak, bağımsız akademiler biçiminde örgütlenen üniversite geleneğinin, Osmanlı toplumunda uzun süren bir hazırlık ve girişimler dönemine rağmen hayat bulamadığını, Osmanlı-İslam bilgi teorisi ve yazılı kültür geleneğinin bir sonucu olarak çözümlenmeyi amaçlamaktadır.

İkinci Bölüm, Cumhuriyet modernleşmesi ile uzak fakat sürekli bağları kurulabilecek dil ve yazı sorununun ortaya çıkmadan önce, reform geleneğinin kendisine örnek aldığı Batı Avrupa ile “Doğu’nun Batı’daki en son noktası” Osmanlı toplumlarında yazılı kültürün karşılaştırmalarını yaparak, Doğu-Batı ayrışmasının temel işaretlerinden bir tanesi ve “gecikmiş” olmasının Osmanlı toplumunun bir gerilik göstergesi olarak sunulan matbaanın, Osmanlı toplumunda etkin bir kitle iletişim aracı olarak neden var olamadığını, Avrupa’da “yazının yeniden icadı” diyebileceğimiz bu yeniliğin, Osmanlı toplumunda sosyal bir dönüşümü başlatma gücüyle gecikmiş bir “kurtarıcı” mı, yoksa toplumdaki geleneksel bilgi teorisinin duvarlarıyla yalıtılmış bir “keşif” mi olduğunu ele almayı amaçlamaktadır. İletişimin toplumsal bir genelliğe dönüşmesini engelleyen Osmanlı sosyal yapısının “kendine has” özellikleri yanında, dünya ölçeğinde bir değişimin etkilerini de hissettiren Tanzimat ve II. Meşrutiyet dönemi reform süreçleri, Anderson’un Batı Avrupa’da meydana gelen dönüşümü açıklamak için yaygın olarak kabul gören, yeni yazılı kültürün sunduğu olanaklarla ulusal dillerin, uluslaşma süreçlerini ve ulus devletleri yarattığı tezlerinden hareketle, Osmanlı sosyal yapısında olanaklı hale gelemeyen bu değişimin nedenleri ele alınacaktır. Fakat Osmanlı Devleti’ni, dünya ölçeğinde yaygınlık kazanmaya başlayan ekonomik sistemden ayrı düşünmeyen bir yaklaşımla, milliyetçiliğin Osmanlı “bünyesi” için zararlı etkilerine rağmen dil ve yazı alanlarında, dilin Jön Türk devrimi ile siyasal olgunluğa kavuşmadan hemen önce, yine kitle iletişim araçlarının devletten bağımsız olarak ortaya ilk çıkışı ile belirmeye başladığına, ilk gazetelerin aynı zamanda toplumda kendini artık bir sorun olarak hissettirmeye başlayan “dil ikiliği”nin ortaya çıkışına değinilecektir. Kendi kimliğini “millet” birimine indirgemeyen ve bu kavramı

gayrimüslim tebaa için kullanan devlet, topraklarını iyiden iyiye hareketlendirmeye başlayan milliyetçilik karşısında kendi “derlenişçi” mantığını, Osmanlılık kimliğini üretmeye girişmiş, fakat gerçeklikten uzak bu yeni kimlik tasarısı, başarılı sonuçlar verememiştir.

Son bölüm, reform geleneği içinde dil ve yazı sorununun ortaya belirgince ve siyasallaşmış olarak ortaya çıkışı ile başlayan II. Meşrutiyet dönemini, Cumhuriyet Modernleşmesinin “yakın kökleri” bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Bu dönemde artan kitle iletişim araçları ve nispeten özgür düşünce ortamında dil ile ulusal kültür arasında bağının doğrudan kurulduğunu, milliyetçi tutumu benimsemiş entelektüellerin tümünün aynı zamanda dilin milli bütünlük sağlayıcı bir aracı olarak gördüklerini ve “dil davası” ile siyasal ideallerin aynı kavşakta kesiştiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Cumhuriyet döneminde bilinçli ve sistemli bir dil politikası halinde uygulamaya konan bu düşünce, Cumhuriyet reformlarının Osmanlı kültürünü temsil eden değer ve kurumları bir “reddi miras” ile kendi yasallık alanının dışına uzaklaştırmaya girişmesi ile, kurmaya giriştiği ulus devletin ve bütünlüklü bir modernleşme hamlesinin gereği olarak, kendisi ile başlattığı ve kökleri Osmanlı tarihini bir kenara koyacak canlılıkta tarihöncesine kadar giden bir tarih yazımına ve dilin ulus inşasının bir gereği olarak ve “ulus”un ihtiyaç duyduğu köken kesinliğini ve netliği bulanıklaştıran dildeki “yabancı” sözcükleri tasfiye etme ve kendi köklerinden yeni bir dil kurmaya girişmesine tanıklık etmektedir. Tarih yazımı, Ernest Renan’ın “millet nedir?” sorusunun yanıtlarını ararken, modern ulus kavramını oluşturan temel argümanları birer birer çürüterek, ulus fikrinin geçmiş ve gelecek için ortak “hisler” taşıyan bir topluluk için öncelikle “unutma”yı gerekli kıldığı ve ortak değerlerle yeniden kurulan gerçekliğin zihinlerimizde her gün tekrarlanan bir onay ile yeniden inşa edildiğini söylediği tanımı ile uyumlu olarak ve “unutmanın” bir biçimi olarak devletin hızla uygulamasına giriştiği bir etkinlik alanı olmuştur. Bu dönemde tarihin yeniden yazılması, dilin açıkça ifade edilmeye başlanan ulusal karakterinin temel kanıtlarını da sağlamakta, dil ve tarih çalışmaları, birbirini etkileyen ve bitişik anlamlar üreten birer çalışma alanına dönüşmüştür.

Harf Devrimi, son bölümde ulus devletin kuruluşu ile bağlantısı kurulacak olan Dil Devrimi sürecinin bir parçası olarak ele alınmaktadır. Osmanlı-Türk reform geleneği içinde önemli bir yer tutan dil ve yazı sorununun dönemi için son aşaması olarak, 1928 Harf Devrimi ve Millet Mektepleri olarak cisimleşen okuma yazma seferberliğini, Türkiye Modernleşmesinin ve onun değişimci hamlelerini ulus devletin kuruluşu ve ulus inşası perspektifleriyle izlenebileceği bir süreç olarak sunmayı, aynı zamanda bütünlüklü olarak toplumsal iletişimin geçirdiği hızlı evrimi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Modernleşme sürecinin bir mantığı olarak, başka örneklerde de görüldüğü gibi “dil planlama” etkinliği, yeni bir ulus yaratma etkinliği ile aynı zamanda ortaya çıkan ve örtüşen biri siyasal, diğeri kültürel iki etkinlik alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Harf Devrimini, birincisi “somut ve pratik”, diğeri “soyut ve simgesel” gerekçeler çerçevesinde ele almayı amaçlayan son bölüm, Yeni “Türk Alfabeti”nin bir yanıyla Osmanlı-İslam kültürünü temsil eden değerlerden bir tanesi olarak ulus devletin ve modern yurttaşlığın önünde bir engel olarak görülen “Arap alfabesi” ile pratik nedenlerden çok, soyut ve simgesel gerekçeler nedeniyle yer değiştirdiği yaklaşımıyla çözümlenmeyi amaçlamaktadır. Örneğin okunup yazılmasının zorluğu Arap alfabesinin değiştirilmesi için pratik bir gerekçe olurken, Cumhuriyet modernleşmesinin ürettiği değişimin bir göstergesi olarak, onun yurttaşların zihinlerine “nakşedeceği” yeni, ya da anlamları yenilenmiş sözcükleri yayabilmenin ve yazının toplumsallaşmış bir değer olarak, toplumun iletişim olanakları da kullanılarak yeniden inşa edilebilmesinin olanaklarını sunan bir yenilik olarak topluma benimsetilmesi ve “milli karakter”i ile yazının ulus bilincinin inşasını öncelikle simgesel boyutta yapmaya giriştiğini göstermeyi hedeflemektedir.

Çalışma, Osmanlı-Türk reform geleneğinde ortaya çıkan dil ve yazı sorununun döneminin koşulları ile birlikte değerlendirilmesi gereken, eleştirilebilecek yanlarına rağmen modernleşmenin müdahaleci mantığı ile çözümlendiğini ve yazı kültürünün ve okuryazarlığın toplumsal bir genelliğe dönüştürülerek, devletin modern yurttaşlık tasarısı ile uyumlu olarak ulus bilincinin inşa edilmesini sağladığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte dönemin tartışma ortamında dile getirilen değişimi destekleyen ve karşı çıkan yaklaşımlar ve modernleşmeyi sürdüren kadroların dile getirdikleri düşünceler, yine dönemin ulus bilincinin inşasını sağlamayı amaçlayan

söylemini “ulus inşasının maddi kanıtlarını” sunduğunu söyleyebileceğimiz eğitim-öğretim süreçlerinde kullanılmak üzere oluşturulmuş ders kitaplarına yansıyan sonuçlarıyla gösterilecektir.

Çalışma şu kaynaklara başvurarak, iletişim bilimleri ile diğer disiplinleri bir arada kullanmayı, bununla bütünlüklü bir toplumsal iletişim projesinin hayata geçirilmesi ile son aşamasına ulaşan Osmanlı-Türk reform sürecindeki dil ve yazı sorununun hangi nedensel bağlarla bir dönüşüme yöneldiğini ve hangi sonuca, nasıl vardığını çözümlenmeyi amaçlamaktadır: Ernest Renan’ın ulus fikrinin kolektif bir “unutuş” ile başladığını ve her gün yeniden yapılan bir “plebisit” olan ulus bilincinin öncelikle zihinlerde inşa edildiğini söylediği etkili çözümlenmesi çalışmanın sunduğu kanıtları belirlemede ve çözümlenmede yol açıcı olacaktır. L. S. Vygotsky’nin dil ve düşüncenin etkileşimli gelişimini döneminin dil ve düşünce yaklaşımlarını eleştirerek yeniden kurduğu tezleri özellikle çalışmanın son kısmında, onun terminolojisindeki anlamıyla bir “keşif anı” olarak tanımlayabileceğimiz ulus kimliğini inşa eden sözcük-anlam ilişkilerini ele aldığı yaklaşımları, cumhuriyet döneminde ulus bilincinin yurttaşın siyasal ve kültürel olgunluğunun dil ve yazı ile temellendirilmesinde kaynak olacaktır. Bununla birlikte Wilhelm Von Humboldt’un “dil ve ulus bağıntısı”nı kurduğu temel tezleri, Ernest Gellner’in uluslaşma süreçlerini ele alan çalışmaları, Alain Touraine’in modern devlet-yurttaş ilişkisini sorgulayıcı bir mantıkla ele aldığı yaklaşımlar, tezin ilgili bölümlerinde çözümlenmenin kendi mantığını oluşturmak için kullanılacak olan ilk akla gelen kuramsal yaklaşımlar olacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

# GELENEĞİN DOĞUŞUNDAN ÖNCE GELENEĞİN “DOĞU”SU: OSMANLI İSLAM BİLGİ GELENEĞİ

## I.A. GELENEĞİN KÖKLERİ: MEDENİYET ALANINA KISA BİR SEYAHAT

### a. Reformcu Geleneğin Bilinçaltı: Mesafe Hissi

Osmanlı devlet adamlarının ve sonraki süreçte aydınlarının 18. ve 19. yüzyıllarda Batı Uygarlığı karşısındaki durumu, Ashab-ı Kehf'te<sup>1</sup> yaklaşık üç yüz yıl süren bir uykudan uyanıp şehre giden ve zaman farkını hisseden gencin durumu gibi, şok edici olmuştur. Önceki yüzyılda, eldeki kurumlarda asli değişiklikler yapmadan, kimi alanlarda yenilikler getiren düzenlemelere gidilerek kapanabilir gibi görünen bu zaman farkı, Avrupalılaşıma hedefini önüne koyan ilk Osmanlı reformcularından Cumhuriyet dönemi reformlarına kadar, karşılaştırmalar sonucunda ortaya çıkan aşılmaz bir büyüklük, kimi zaman uzayıp kısalan ve derinliği belirsiz bir nehrin iki yakası kadar kısa mesafelere dönüşerek varlığını koruyan bir ana motif, ama sonuçta aşılması güç bir ruh hali olarak kalmıştır.

Zirvesine 8. ve 12. yüzyıllarda ulaşan İslam dünyası, gerilemeye başladığı 13. yüzyıldan başlayarak, uygarlığını değil, üstünlüğünü yitirmiştir. Bu dönemden başlayarak önderliği elinde bulunduran Osmanlı İmparatorluğu'nun başarılı ilerleyişine rağmen, İslam dünyasının “hız kaybı” ancak 18. yüzyılda hissedilir olmaya başlamıştır.<sup>2</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı ile doğrudan karşılaşma, hızlı bir sonuç olarak gözle

<sup>1</sup> Ortadoğu dinsel inanışlarında Ashab-ı Kehf (Mağara Arkadaşları) olarak bilinen öykü, Kuran'da Kehf suresinde de (10-26. ayetler) anlatılmıştır. Mağarada üç yüz dokuz yıl süren, ama kendilerine birkaç saat, belki de bir gün sürmüş gibi gelen bir uykunun sonunda yeniden uyanan gençlerden biri, zaman farkını şehre indiğinde cebinden çıkardığı para ile yiyecek bir şeyler satın almak istediğinde anlar. Elinde tuttuğu gümüş para yüzlerce yıl önce kullanılan ve artık geçerlilik kıymeti kalmamış bir paradır. Bu konuda daha fazla bilgi için, Bkz. Metin And, **Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası**, Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, İstanbul, 1998, ss. 224-227 ve İsmet Zeki Eyüboğlu, **Bütün Yönleriyle Anadolu İnançları**, Koza Yayınları, İstanbul, 1974, ss. 225-227)

<sup>2</sup> Braudel “İslamiyet'in kaderi” dediği bu durumun, ya da başka bir ifadeyle onun “az gelişmişliğinin” nedeninin; “dünyayı makine hızında ilerletme yeteneğine sahip ilk devrim olan endüstri devrimini ıskalamış” olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Devamında ise, İslam dünyası Batı Uygarlığı arasındaki zaman farkını bize yaklaşık bir kesinlikle vermektedir: “İslamiyet bu aşık başarısızlıktan ötürü, uygarlık olarak sona ermemiştir. Yalnızca maddi düzlemde Avrupa'nın iki yüzyılı gerisine düşmüştür, ama ne yüzyıllar!” Bkz. Fernand Braudel, **Uygarlıkların Grameri**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996, s. 93

görülür önemli etkileri meydana çıkarırken, idare edenlerin bu karşılaşmaların bir sonucu olarak, uzun bir değişim döneminin kapılarını açan reformlara girişmelerine yol açan bir gecikme ve geri kalmışlık hissi meydana getirmiş, reformların Batılı içeriğinin ve yönünün de belirgin olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Avrupa ile kurulan ilişkiler sırasında ortaya çıkan bu gerçeklik, Osmanlı-Türk reformcularının başka bir gözle keşfe çıktıkları bu uygarlık alanından kendilerinininkinden başka gerçekliği deneyimleyerek geri dönmelerine yol açmıştır. Bu ruh hali, Osmanlı gerilemesinin nedeni olan ekonomik ve sosyal bozulmanın sonuçlarının kendini artık Avrupa ile karşılaştırmaya başlayan devlet sisteminde görünür hale gelmeye başladığında, değişmiş bir dünyanın kavranışı olarak Osmanlı devlet adamları ve aydınlarınca hissedilmesidir; Avrupa'nın üstünlüğünü ve değişimin referans alacağı bir uygarlık alanını zorunlu olarak kabullenmeye dönüştüren, İmparatorluk Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine geçmiş ve reformist retoriğin alt metninde yinelediği ana motiflerden biridir ve ulaşılması gereken hedeflerin toplamını ifade eden soyut bir alanı ima eder.

Bu kısımda, yukarıda söz edilen Cumhuriyet Dönemi öncesinde öncü ve hazırlayıcı reform süreçlerinin\* neler olduğunu ortaya koymak yerine, Cumhuriyet Modernleşmesini meydana getiren nedensel bağları bir arada tutan, aynı zamanda bu bağların gücünü artırıp azaltan bir gerçeklik algısının nasıl oluştuğunun saptanması öncelikli bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Çünkü Avrupa'yı izlemek, onu taklit etmek, ya da ona benzemeye çalışmak, Osmanlı reform hareketlerinin temelinde yatan ve uygulamaları yönlendiren bir üslup olarak, Cumhuriyet Modernleşmesini, toplumu bu yönde değiştirerek aradaki mesafenin kapatılacağı temel düşünüşüne dayanan bir proje geliştirmeye yönelten güçlü nedenlerden biri olmuştur.

Bir yanıyla, durup duraksamadan çöküş halinde seyreden bir devletin bu kaygı verici gidişatını tersine döndürmek gibi somut gerekçelere dayanan değişimci eğilimler,

---

\* Değişimci geleneğin önceki halkalarını oluşturan III. Selim ya da II. Mahmut dönemi yenilikleri çalışmanın sınırlılığı nedeniyle kimi zaman başvurulacak yenilikçi dönemlerdir ve çalışma kapsamına dolaylı etkileri nedeniyle yer verilmemiştir. Tanzimat ve İkinci Meşrutiyet dönemleri ise, daha çok Cumhuriyet dönemi dil ve ulusçuluk politikalarını hazırlayan yakın etkileri ve başlatıcı nitelikleri nedeniyle çalışmada yer verilmişlerdir.

devletin çözümlüşünü kendi temellerinde görememiş, bunu örneğin İbrahim Müteferrika'nın *Usul'ü l-Hikem Fi Nizam'il-Ümem* (Milletlerin Düzeninde İlimi Usuller) risalesinde değindiği gibi öncelikle ve daha çok devletin tepesine yakın katlarında bir çöküntüyle, sonraları ise eğitim ve teknik alanlarındaki bozulma ve geri kalmışlıkla açıklamak yoluna gitmişlerdir. Fakat bu açıklamalar, askerlik, tıp, ya da mühendislik alanlarında tekniğin elde edilip uygulanışı üzerine odaklanmış, bunların birer sonuç olduğu ve bu sonucu doğuran asıl kaynağın ekonomik değişimler ve belki daha da önemlisi Avrupa'da değişim geçirmiş bir bilgi teorisinden kaynaklandığı ve "ilim" in\* dünyevileşerek, uzunca bir süre ev sahipliği yaptığı teolojik terminolojiden uzaklaşmış olduğu uzun bir süre görülememiştir. Asıl fark yaratıcının Avrupa'da meydana gelen bir dizi düşünce, bilgi ve ekonomi alanlarında başlayan köklü bir değişimin beklenebilecek sosyal sonuçları olduğu, "gecikerek" fark edilse de, değişimci ruh, zincirin son halkası olan Cumhuriyet dönemine kadar kendine uygun bir beden bulamamıştır.

Cumhuriyet Döneminde adı Çağdaş Uygarlık olan Avrupalı değerler bütünü, onun temsilcisi olan Batı'yı, Osmanlı Devleti'nin ve Cumhuriyet Dönemi reformcu bürokratlarının kendi toplumsal yapıları ile karşılaştırıp, karşısında ona benzeyerek değişmek zorunda hissettikleri, yükselmiş yeni uygarlığın boy aynası yapmıştır. Sonucu ondan az ya da çok bir şeyler almaya dayanan kısmi bir reformculuk, ya da er ya da geç ona tam anlamıyla benzemekle bitecek bütünlüklü bir değişim yoluna girilmeli ve değiştirilmelidir.

Osmanlı-Türk modernleşmesinin hazırlık ve geçiş dönemi diyebileceğimiz bir süreç, uzun sayılabilecek bir geçmişe bağlanmaktadır. Bu dönem, Osmanlı Devleti'nin yüzünü bir uygarlık alanından başka bir uygarlık alanına dönmeye başladığı dönemidir. İslami Doğudan, kendini yeniden yapılandıran Batı Uygarlığına yönelen bakış, temel

---

\* Osmanlı bilgi ve eğitim geleneği uzunca bir süre "ilim"den öncelikli olarak iki şeyi anlamıştır; bu, geleneksel bilgi üretme ve aktarma sürecinin işleyişini de açıklamaktadır: İlki gözleme ya da deneye başvurularak kanıtlanmaya gerek duyulmadan ve ulemanın iş olarak yalnızca değiştirmeden aktarmakla yükümlü olduğu hem "nakli" hem "akli" bilimlerin bilgisidir. Bir diğeri ise bilimsel bilginin ürettiği teknik sonuçları bir araya getiren ve eğitim öğretim süreçlerinin asıl iş edindiği tekniğin aktarımına dayanan ve işlevsel olabilmesi için güncel tutulması gereken bilgidir. Fakat geçerliliğini pratik anlamda yitirmeye başlayıp hızla eskiyen bu bilgi türü, eskidikçe kendini yenilemek için sürekli asıl kaynağa başvurmak zorundadır.

bir kabule, eninde sonunda üstünlüğü teslim edilen Batı'dan bir şeyler alınması gerektiği inancına dayanıyordu. Parla'nın Tanzimat dönemi romanını ele alan çalışmasından alınan aşağıdaki bölüm, Osmanlı devletinin gündemine neden bir reform sorununun gelip oturduğunu ve bu yönelişi tartışmasız onaylayan bir girişim olarak ortaya çıkan Tanzimat Fermanı'nın önemli bir gerekçesini özetlemektedir:

“Bu ferman Batılılaşmaya yönelik bir dizi girişime meşruluk kazandıran bir belgeydi. Sultan Abdülmecit bu fermanla, o zamana kadar yalnızca yabancı ve kafir değil, aynı zamanda kuşkulu bir düşman da sayılan bir kültür ve medeniyet alanına yönelme gereğini açıkça teslim ediyordu. Diğer bir deyişle, törensel bir yenileşme görüntüsünün arkasında uğursuz bir yenilmişlik ve yabancılaşma duygusu yatıyordu.”<sup>3</sup>

Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının başta maddi boyutlarıyla ele aldıkları ve 19. yüzyılda yapılan ilk dönem reformlarının genel karakteristiği, yalnızca sonuçlarıyla tanınan Batı'yı bulunduğu gibi almak<sup>4</sup> yaklaşımına neden olmuştur. Bunu yaparak mesafe sorununun büyük bir kısmını gidereceğini düşünen ilk reformcuların eski tekniğin yenisiyle değiştirilmesi yaklaşımı önemli bir evrim geçirmiştir. Cumhuriyet dönemi reformculuğu, İkinci Meşrutiyet'ten devrıldıkları ile Avrupa'da meydana gelen teknik üstünlüğün bir yansıması olarak, Türkiye'de de Avrupa'dakine benzeyen temel dinamiklerde bir değişim gerekliliğini görmeye götüren bir olgunlaşma sürecini izlerken de yine, aynı “ruh hali”<sup>5</sup> ile hareket etmiştir. Bu ruh hali, değişimci projeyi önündeki maddi ve düşünsel engelleri ortadan kaldırarak Çağdaş Uygarlık temsilcisi Batı yönünde bir seyir edinmesi için yönlendiren Atatürk'ün de sahip olduğu bir gerçeklik algısıdır.<sup>6</sup> Atatürk'ün reformcu yönelişi, aşağıda değineceğimiz gibi bir

<sup>3</sup> Jale Parla, **Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri**, İletişim Yayınları, 2. B., İstanbul, 1993, s. 10

<sup>4</sup> Berkes, Türklerin Batı uygarlığı hakkında farklı düşüncelere sahip olmalarına rağmen, tümünün ortak bazı özellikler sergilediğini söylemektedir. İster taraftar veya hayran, ister karşı ya da düşman olsun, Batı, “sabit, kati, değişmeyen, mücerret bir medeniyet” olarak ve bu medeniyetin “son ve değişmez ölçüleri” olan kimi değerler toplamı olarak kabul edilmiştir. Batı uygarlığının, onu doğuran uzun vadeli bir değişim ve olgunlaşma seyrinin sonucu olduğu, değişiminin ise “dinamik sosyal amiller altında” olanaklı olduğu bütünlüklü olarak anlaşılamamıştır. Bkz. Niyazi Berkes, **Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları**, Adam Yayınları, İstanbul, 1985, s. 171

<sup>5</sup> Timur, Atatürk'ün reformların yönünü “çağdaş uygarlık” alanına yönelttiğini, bu özlemin öncesinin II. Meşrutiyet aydınlarınca ortaklaşa paylaşılan, “çağdaş uygarlıktan geri kalmış olmak” duygusu ile bağıntılı bir yönelişi meydana getirdiğini söylemektedir. Bkz. Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, İmge Kitabevi Yayınları, 3. Basım, Ankara, 1998, s. 34

<sup>6</sup> Bu gerçeklik algısı, Cumhuriyet Dönemi reformlarını yürüten çekirdek kadronun bir üyesi olan Falih Rıfki Atay'ın Atatürk'ün ısrarcı ve köklü reformculuğunu özetleyen şu sözlerinde ifadesini bulmaktadır: “Hayat ve sergüzeştleri kendisini bir şeye inandırmıştır: Biz Batılı bir millet ve bir Batı devleti olmadıkça

başka reformcu amacın, “devleti kurtarmak” gibi zorunlu ve yaşamsal bir gerekçeye dayandırılan sorumlulukla, reformcu geleneği bir kez daha bir araya getiren bir miras olarak devralınmasına yol açmıştır. Bunun uygulanma yönteminin ise, bir zorunlu tercih olarak modernleşme hamlesinin yönünü sıkıca sabit tutmakla ve bu “proje”nin gerekliliklerine göre ülkeyi yeni baştan kurmakla olanaklı olduğu düşüncesine dayanmaktadır.

Batı'nın tüm kültürel alanlara nüfuz eden yeni rasyonelliği, toplumları gelişmişlik gelişmemişlik düzeyleri ile gösteren bugünün sınıflandırmasının farklı görünen ama aynı kökene dayanan örneklerini sunmaktadır. Toplumların gelişmişlik düzeylerine göre farklı konumlarda bulunabilecekleri savı, toplumları birbirleriyle karşılaştırarak “uygarlık ve diğerleri” olarak iki ana kategoriye yerleştirmenin de geçerli bir dayanağı olmaktadır. Bunun sonucunu tüm toplumsal değişim kuramlarına kaynaklık eden asıl metinlerde gördüğümüz gibi, örneğin Comte'un insanlığın gelişim evrelerini teolojik, metafizik ve pozitif aşamalara ayıran Pozitivist kuramında, ya da Daniel Lerner'in İkinci Dünya Savaşı sonrasında Ortadoğu'da modernleşme süreçlerini açıklamak için başvurduğu modernleşme kuramında, ya da Diyalektik Tarihsel Materyalizm kuramının dünyayı ekonomik gelişim evrelerine ve üretim araçlarını elinde bulunduran toplumsal sınıfların iktidar konumuna göre ayırt eden köleci, feodal, kapitalist toplum aşamaları benzer bir bakış açısından ortaya çıkmaktadır. Aydınlanmanın “ilerleme” kavrayışından doğan bu yaklaşım, aynı zamanda Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketinin, ya da daha önceki kuşaklardan reformcuların aynı hisle hareket etmeleri sonucuna nedensellik ilişkisi içinde bir akılcılık kaynağı oluşturmuştur. Bu, değişmiş Batı karşısında Doğu'nun şaşkıncı, hatta telaşa sürükleyici bir farklılığa, daha doğrusu geriliğe sahip olduğunun görülmesidir. Batı karşısında geri kalmışlığın fark edilmesi, sonuç olarak kimi tepkilere neden olmuş, geleneksel yaşamın kendini muhafaza edebilme gücü ile karşılaştırıldığında, hızlı ve köklü reform dönemleri birbirini izlemiştir. Bunun ortaya çıkan ilk etkilerinin, örneğin aşağıda ele

---

kurtulamayız. Bizi batılı bir millet olmaktan ve bir Batı devleti haline gelmekten alıkoyan gelenekler ve müesseseler ortan kalkmalıdır.” Bu alıntı için, Bkz., Falih Rıfkı Atay, **Çankaya**, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1969, s. 369. Ayrıca, devralınan bir diğer ruh hali diyebileceğimiz devleti kurtarma sorumluluğu, Bir Doğu-Batı karşıtlığı kavrayışına sahip olmanın sonucudur. Reformcu çizginin terk edilmesi, Atatürk'ün atıfta bulunduğu kaynaklardan biri olan “Çağdaş Uygarlık”tan geri kalmakla eşanlamlıydı ve gelişmiş toplumları temsil eden ülkeler tarafından ekonomik ve siyasal sömürünün yolunu yeniden açma tehlikesini açıkça barındırıyordu.

alacağımız İbrahim Müteferrika'nın yukarıda da değindiğimiz risalesinde (*Usul'ü l-Hikem Fi Nizam'il-Ümem*) öne sürdüğü gibi, birincisi Avrupa'da meydana gelen askeri ve idari yeniliklere uzak kalmaktan kaynaklanan bir dış etkene, ikincisi ise devlet katlarındaki bozulmadan kaynaklandığını öne sürdüğü iç etkene dayandırılmasıdır. İç etkenler için Müteferrika'nın söyleyecek sözü sınırlıdır ve bir şikayet tonu taşımaktadır. Fakat dış etken kitabın çözümlenmelerini biçimlendiren asıl konu olarak ele alınmakta, ve Osmanlı ordu geleneğinin Avrupa karşısında teknik olarak daha zayıf durumda olduğu çıkarımına ulaşılmaktadır. Müteferrika, teknik üstünlükleriyle Avrupa'nın örnek alınması gerektiği önerisini yapmasına rağmen, hakkında çok iyi tarihsel bilgiye sahip olduğu devlet yönetimi konusunda belirgin bir öneride bulunmamıştır. Ama yine de, kitabın adının "*Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller*" olması, ve içeride bu usullere dair düşünürleri de kaynak göstererek örnekler vermesi devlet ve iktidar biçimi üzerine Batı ile karşılaştırmalar yaparak düşünmenin ilk örneklerinden biri sayılabilir. Askeri yenilgiler ve Avrupa'da Osmanlı ilerleyişinin yavaşlayıp durma aşamasına gelmesi, buna karşılık Avrupa'nın yükselişi ve daha hareketli ve vurucu güç olarak daha etkili bir askeri güç ile ortaya çıkması, ekonomisi önemli ölçüde fetihlere dayanan devletin ordusunun revize edilmesi gerektiği üzerine düşünülmesine yol açarken, devletin içinde bulunduğu kötü durumun dış etkenlere bağlanması, iç sıkıntıların görülmemesinin değil, bu sıkıntılara getirilecek çözümün üretilebileceği bir bilgi türüne Osmanlı Devleti'nin ideolojisinin de, Osmanlı-İslam bilgi geleneğinin de olanak tanıması, özette Müteferrika'nın bu "düşünce araçları"ndan yoksun oluşudur.

Sonuç olarak bu değişim arzusu Avrupa ile bir zaman kayması bulunduğu kavrayışına dayanmaktadır ve bu zaman farklılaşmasının Osmanlı Devletini saran bozulmanın ve onun geri kalmasının nedeni olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur. Tersi durumda da olduğu gibi Batı'dan Doğu'ya yönelen bilgi, kimi insani süzgeçlerden geçerek gelmekteydi. Sefaretnameler ve devlet görevlilerinin Sultan'a sundukları layihalarda Avrupa'nın zenginliği ve yükselişi övülürken, zaman olarak Avrupa'nın ilk bakışta görülen değişmiş dekorundan etkilenen ve onun teknik anlamda ileride olduğu kabulüne dayanan bir perspektif oluşmuştur. Ancak değişmiş Avrupa'yı yaratan itici gücün, bilginin doğasında meydana gelen dönüşümlerden kaynak bulduğu, 19. yüzyıl

Osmanlı aydınlarınca fark edilene dek kavranamamış, reformların yüzeysel ve tek boyutlu bir üslup kazanmasına yol açmıştır.

İlk karşılaşmalardan doğan algı, Batı düşüncesinden önce yaşam tarzının, Doğu'nun Batı'ya en yakın parçasında, Osmanlı Devleti sınırlarında meydana getirdiği değişimin, İmparatorluk Türkiye'si'nden Cumhuriyet Türkiye'si'ne süren değişimler zinciri düşünülecek olursa bir bütünlük göstermektedir. Ayrıca bir tekrara dayalı reformcu çizgi, reform-karşı reform karşıtlığının olumsuz tarafına yerleştirilerek eleştirilen II. Abdülhamit döneminde de sürmüştür. Devlet eliyle sürdürülen reformlar bir yana, düşünce geleneğinde köklü değişimlere yol açabilecek müdahale, İkinci Meşrutiyet'in uzun süren savaş koşulları nedeniyle sınırlı kalan reformculuk dönemine ve Cumhuriyet dönemi yenilikçiliğine kadar mümkün olamamış, kimi entelektüel ve siyasal hareketlerin merkezi devleti bu yönde etkilemesi olanaklı hale gelememiştir. Fakat eski reformculuk, devlet katlarında Batı ile oluşmuş bulunan ve Osmanlı Devleti ve toplumsal yapısının gelişim düzeyi olarak Avrupa'nın çok gerisinde bir yerlerde olduğunu kabullenen bir mesafe hissiyle düşünüp çözüm üreten bir bürokrat yenilikçiler geleneği yaratmıştır.

Oluşmuş bir zaman farkı karşılaştırması ve sonucu, Avrupa'da başlayan değişimin çok uzağında kalan ama coğrafi olarak bu kadar yakınken, tarihsel olarak bu kadar uzak olmasının anlamlı bir açıklamasını aramaya girişen ilk reformcular, çok geçmeden bunun kolayca bulunabilecek türden çözüm içermediğini de anlamışlardır. Osmanlı İmparatorluğu, Batı ile teması coğrafi olarak da en kaçınılmaz olan ülkeydi. Batı ile ilişkinin sınırları ortadan kalkınca yüzleşilen şeyin, Batı'nın yarattığı yeni değerlerin yalnızca kolayca giyilecek bir giysi olmadığını anlayabilenler de Osmanlılar olmuştu. Daha sonraları Avrupa'yı bütünlüklü olarak anlamaya başlayan Osmanlı aydınları, bu yüzden Avrupalı düşünürlerin İslam'ı da hedef alan eleştirel yaklaşımlarına ilk savunmacı tepkileri verenler olmuşlardır.

Gelişmiş bir uygarlık olarak kabul edilen Avrupa'nın temsil ettiği değerlerin, bu değerleri üreten rasyonel düşünce sistematığının, seküler dünya kavrayışının, bilgi teorisi ve devlet örgütünün, eğitim ve hukuk sistemlerinin bütünlüklü olarak kabul edilip örnek alınarak, devlet ve ona yasallık sağlayan egemenlik anlayışının köklü ve

hızlı bir değişim döneminde kaçınılmaz reformlar olarak, yeni değerler ve kurumlar bütününün eskileriyle yer değiştirmesi, bu değişimin temellerinin atıldığı 19. yüzyılda değil, yeni bir devlet biçimine geçişin hemen ardından, Cumhuriyet yıllarında olabilecek bir hareketliliklerdir. Öte yandan Cumhuriyet yönetimi, kendi tarihini yeniden yazıp yeni bir dil kurarak önceki kültürün reddi mirası eylemine girişirken, eski reformcu geleneğin miras kalan mesafe hissini ve bundan kaynaklanan bir ruh halini de kenara bırakmamıştır. Bu, uygar toplumlar ile bizim yaşadığımız coğrafya arasındaki “zaman farkı” boyutunda ifadesini bulan bir mesafe, ve başkalık hissidir. Bu ayırım, özellikle Tanzimat dönemi reformculuğunun güçlendirdiği ve bugün de tekrarlanmaya devam eden bir bakış açısının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Eski reformcu gelenek diyebileceğimiz ve Cumhuriyet dönemi modernleşme<sup>7</sup> hamlelerinin arka planını meydana getiren reformcu çizgi, aynı mesafe hissini devam ederek, cumhuriyet döneminde de bütün yenilikçi düşüncelere sızmış bir kavrayış, yenileşmeci retoriğin tekrarladığı bir bakış açısı ve ruh hali olarak yerleşmesine neden olmuş, olumlu ya da olumsuz yönleriyle “Batı”, bir karşılaştırma ölçütü olarak kalmaya devam etmiştir.

#### **b. Yeni Yakınlaşmalar ve “Muhayyel” Doğu'nun Doğuşu**

Bu kısım, çalışmanın kapsamı nedeniyle bütünlüklü ve yeni bir Doğu-Batı karşılaştırması yapmayı hedeflememekle birlikte, bu karşılaştırmaların sonuçları yardımıyla Osmanlı-Türk reformcu geleneğinin nedensel bağlarının önemli bir tanesini elde etmeyi amaçlamaktadır. Bununla, Avrupa ile dünyanın geri kalan kısmının Batı'ya en yakın parçalarından birinin, geleneksel üretim ve iktidar biçimini sürdüren Osmanlı Devleti'nin neden toplumsal ölçekte değişimci bir perspektif edindiğini açıklamayı hedeflemektedir.

Avrupa düşünüşünde ilahi kaynaklı bilgi türü, “insanların değerlendirilmesinde en temel ölçüt olmaktan” uzaklaşmaya başladıkça, Akdeniz'in doğusuna hac

---

<sup>7</sup> Modernleşme kavramının genel kabul gören anlamına göre modernleşme, “Batı'nın bazı seçilmiş somut kurumlarını ve yaşam biçimlerini benimsemek” olarak tanımlanmaktadır. Bu bilgi için, Bkz., Metin Heper, **Modernleşme ve Bürokrasi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1973, s. 19. Bu anlamda benimsenenlerin zamanla değişkenlik göstermesine rağmen, aynı kaynağa yönelen yenilikçi uygulamalar, reform sürecinin devamlılığının da izlenebileceği bir ortak özellik olmaktadır.

yolculukları dışında başka gerekçelerle de gidilmeye başlanmıştır.<sup>8</sup> Dünyanın insan tarafından ve yeniden yaratıldığı Ortaçağ sonrası Avrupa'sında insanın, coşkulu bir açlıkla her türden dünyevi bilgi kaynaklarına ihtiyacı bulunmaktadır. Avrupalı gezginlerin zihinleri artık Doğu'nun başka yönleri ile meşgul olmaya başlamıştır; bu bir yanıyla, “artık eskisi kadar gözde olmayan ve Batı'nın “evrenselleştirici” bilimiyle bütünleşen Arap biliminden feyz almak değil, şu Türklerin günlük yaşamları içinde ne mene şeyler olduklarını gidip görmek”tir. İslam dünyasından daha fazla ilgi uyandırmaya başlayan ve Doğu'ya yönelen ilginin içeriğini değiştirmeye başlayan ise, “korkuyla karışık bir saygı” uyandıran Türk imparatorluğundaki sosyal yaşamdır.<sup>9</sup> Batı'da “fikir, kavram ve hayal olarak çok etkili bir kültürel yankı”<sup>10</sup> meydana getiren “Doğu” ise, Avrupalı gezginlerin rotasını belirleyen bir anahtar sözcüğe çok daha önceleri dönüşmeye başlamıştır.

Haçlı Seferleri sonrasında, Avrupa'da 15. yüzyıl biterken meydana gelen dikkat çekici bir gelişme, Avrupa'nın, “topraklarının ötesine hızla yayılması” eğilimidir. Avrupa'nın değişen ekonomik yapısının da yönlendirdiği ticari etkinliklerin artışı, gezilerin önemli bir kısmını şeker ve baharat yanında “yeni altın ve kıymetli maden kaynakları” bulabilme arzusu ile de yönlendirmekteydi.<sup>11</sup> Avrupa'da değişim, topraklarından dışa açılarak ve topladığı bilgi ve teknikleri yeniden yorumlayarak üretim teknolojileri ve bilim alanlarında meydana gelen devrimler sayesinde olanaklı olmuştur. Fakat seyahat etme amacı farklı olan Doğu'lu gezgin, bir araya getirerek yeniden yorumlayacağı başka bir dünyevi bilginin cazibesıyla yolculuk etmektedir. Çalışmasında dönem olarak İslam aydınlanmasının yaşandığı 8. ve 12. yüzyıllar arasındaki İbn Sina, Farabi, İbn Rüşd, İbn Haldun gibi bilginlerin yetiştiği dönemi,

<sup>8</sup> Thierry Hentsch, **Hayali Doğu, Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı**, Çev. Aysel Bora, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 101

<sup>9</sup> Hentsch, ss. 104-105

<sup>10</sup> Edward Said, **Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu**, Çev. Nezh Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul, 1982, s. 342

<sup>11</sup> Jacques Le Goff, **Avrupa'nın Doğuşu**, Çev. Timuçin Binder, Literatür Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 218-219. Le Goff, bu duruma Ortaçağ tacirinin zorlu Avrupa içi yolculuklarını da ekliyor: “Ortaçağ taciri her şeyden önce hareket halinde bir tacirdi. Bozuk yollardan, malı için gerekli taşıma araçlarının kusurlarından, seyahat güvenliğinin yetersizliğinden ve muhtemelen her şeyden önemlisi, sayısız lord, kent ve cemaat tarafından köprülerini, nehir geçiş yerlerini kullanma ve hatta bölgelerinden sadece geçme hakkı için dayatılan vergiler, gümrükler ve yol ücretlerinden ötürü başı dertte bir tacirdi. (...) Fakat tüccarların büyük kısmının tercih ettiği ticari hatlar, nehir ve deniz yolu üzerinden olanlardı. (...) Deniz ticaretinin temel avantajı, yavaş olmasına rağmen, kara taşımacılığından çok daha ucuz olmasıydı.” Bkz., aynı yerde, ss. 132-133

İslam bilgi teorisinin Gazali'den başlayarak kendini yeniden üreten bir düşünüşe dönüşene kadarki dönemi Müslüman seyyahların çıktıkları seyahatlerin izini sürerek inceleyen Touati, bu dönemin İslam bilgi teorisinin “epistemolojik ufuklarını karartabilecek” tehlikelerle dolu bir yolculuk dönemi olduğunu ileri sürmektedir.<sup>12</sup> Yoluna çıkanları kendi değişmez dünya kavrayışıyla tüketen İslami Doğu, değişmezliğinin duvarlarını daha da yükseltmiştir. İlgileri karşılıklı olan bu iki uygarlık alanının gezginleri, ilgilerinin derecesinden çok içeriklerinin birbirine hiç benzemeyen amaçlarla hareket etmeleri ile birbirlerinden ayrılmaktadırlar:

“... Batı'da örnek seyyah kendi kültürel sınırını aşıp, kendisiyle karşı karşıya gelmek ve “öteki” deneyimini kendi kültürünün metnine aktarmak üzere “öteki yer”e giden insan iken; İslam'da büyük seyyah -bu isim *turist*'in tam karşılığıdır- kabul edilenler kendi inanç coğrafyalarından ya hiç çıkmamış ya da çok az çıkmıştır. Ve anlatı biçimine başvurmak yerine, başka seyahat yazım ifadeleri geliştirmişlerdir. Onların yer değiştirme deneyimlerinin olağanüstü zenginliğiyle, bu deneyimi aktaracak anlatılar yazma konusunda hiç acele etmemeleri arasındaki zıtlık çarpıcıdır. Tür olarak Batılı tarzda Öteki'nin aynasında kendi kimliğini keşfetmek için yola çıkan seyyahlara değil, kendini olması gerekenle karşılaştırıp düzeltmeye çalışan seyyahlarla karşı karşıyayız. Bu nedenle İslam'ın gezginleri (en azından bu kitapta karşılaştıklarımızı) “öteki yer”e gitmek yerine, aynılık mekanında dolaşmışlar ve ana uğraşları aynılığı üretmek olmuştur. Onların kaygısı psikolojik, estetik veya felsefi olmaktan çok, öncelikle dogmatik nitelikteydi.”<sup>13</sup>

“İlim Çin'de olsa gidip alınız” hadisinin verdiği güçle, “bilgi peşinde seyahat” olarak başlayan ve İslam Ortaçağı'nın başladığı 12. yüzyıl sonuna kadar süren bu dönemde, seyahatler bir başkalaşma değil, “aynılığın üretildiği” yolculuklar olmuşlardır.<sup>14</sup> Elbette seyahatnameler tek başına bir dönüşümün nedeni, hatta küçük

---

<sup>12</sup> Houari Touati, **Ortaçağda İslam ve Seyahat, Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi**, Çev. Ali Berktaş, YKY, İstanbul, 2004, s. 9

<sup>13</sup> Touati, s. 240

<sup>14</sup> Touati, değerlendirmelerinde, seyahatlerde toplanan bilgilerin çeşitliliğinden çok, bu bilgileri değerlendirme ölçütlerinin başka türlü bir tutumdan kaynaklandığını dile getiriyor. Örneğin her ikisi de Çin'i ziyaret eden Marco Polo ve İbn Batuta'nın seyahatnameleri, dönemlerinde okurlarından aynı ilgiyi görmemişlerdir. Dünyayı fethetmeye hazırlanan bir kültürün kaşifliğini yapan Marco Polo'nun aktardıkları başka bir başlangıç öncelikle, İbn Batuta'nın anlattıkları, “yorgun ve kendi içine kapanmış İslam dünyasının” ilgisini pek çekmiyordu. Biri değişmek için derlediği bilgilerden modernitenin ruhuyla doğmakta olan ve değişim halinde yeni bir yaşama kültürü için kapitalist sınır tanımazlığı için temeller kurarken diğeri bu yeni ruha yabancı kalmış ve “kendi kabuğuna çekilmiş” bir kültürün son büyük seyyahı olarak, seyahatname geleneğinin “son sayfalarını yazıyordu.” Çünkü alimlerin seyahatleri “aynılığı” ve “dogmacılığı” yeniden üretmek için, yine pek çoğu İslam coğrafyasının dışına pek çıkmayan bir seyahat geleneğinde, ve aranan “bilgi türü”nü ne olduğunda yatıyordu. Yukarıdaki satırlarını özetlediğimiz kitabın özellikle bu bölümleri hakkında daha fazla bilgi için, Bkz. Touati, ss. 239-245

ölçekli hareketlendiricileri bile sayılmayabilirler, ama dünya kavrayışının sergilendiği, başkallığı dışta tutan ve kendi düşünüşünün kalıcılığı ve değişmezliğini sağlamlaştıran bilgi türünü, kendi rasyonelliğini üreten İslam skolastiği hakkında fikir vericidirler. Yerleşik, Dünyanın değişmez bir dünya olarak algılanışı, belki de ilk kez Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da bulundurduğu daimi elçilerinin sefaretnamelerinde, yaklaşmakta olan bir ölüm-kalım mücadelesini hissededen Osmanlı Devlet yöneticilerinin yazdıkları bu raporlarda değişmeye başlamıştır.<sup>15</sup>

16. yüzyılda çoğalmaya başlayan “bilgi edinme amaçlı” yolculuklar 17. yüzyılda daha daha büyük bir ivme kazanarak artan bir seyir izlemiş, artık “Yeni Dünya” bile “cenneti arama düşleri”nin kaynağı olarak ya değil, buralarda yaşayan bitki ve hayvan türleri yanında insan topluluklarının gelenekleri hakkında bilgi edinmeyi amaçlayan gezilere dönüşmüştür.<sup>16</sup> Bu yolculuklar, iddia edildiği gibi “folklorik veya bilimsel geziler” olmanın yanında, dünya ölçeğinde büyüme eğilimleri edinen bir ekonomik sistemin kendine yeni kaynaklar ve yeni pazarlar arama yolculuklarının da başlangıcını oluşturmaktadır. Seyahatlerin önemli bir kısmı artık “merak duygusu ve macera düşkünlüğü”<sup>\*</sup> olmaktan uzaklaşmaya başlayacaktır. Çünkü yeni bir kapitalist pazar yükselmekteydi ve büyüklüğü dünya ölçeğinde olan pazarın yeni maddi kaynaklara da ihtiyacı bulunuyordu.

Biçimi nasıl olursa olsun, kültürel karşılaşmalar birbirini az çok etkiler. Fakat değişimci eğilimlerin ve buna yön veren beğeniden doğan benzeme arzusunun oluşması

---

<sup>15</sup> 18. yüzyıl sefaretnamelerinde ortaya çıkan en göze çarpan sonuç, Avrupa'nın yükselen maddi kültürünün ve gösterişli zenginliklerinin büyüleyiciliğidir. Bu sefaretnameler hakkında daha fazla bilgi için Bkz: Faik Reşit Unat, **Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri**, Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal (Yayına Haz.), 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987; şevket Rado, (Yayına Haz.), **Paris'te Bir Osmanlı Sefiri, Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006; ve Findley'in bir Tanzimat dönemi aydını olan Ahmet Mithat Efendi'nin 1889 şarkiyatçılar Kongresi, Dünya Sergisi ve Avrupa şehirlerini gezip Batı'yı Osmanlı toplumu ile karşılaştıran “mevcudiyet-i maddiyeye” bürünmüş olan ilerlemesini, bunun yanında manevi çöküntüsünü anlattığı *Avrupa'da Bir Cevelan* kitabından yola çıkarak, bir 19. yüzyıl Osmanlı aydınının “merceklerini incelediği” çalışması için, Bkz: Carter V. Findley, **Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da**, Çev. Ayşen Anadol, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999. (Alıntılar için Bkz. ss. 40-48)

<sup>16</sup> Hentsch, s. 102

\* Thierry Hentsch çalışmasında Marco Polo'yu “merak duygusu ve macera düşkünlüğü”nün yola çıkardığını söyleyken, onun daha önce babası ve amcasının çıktığı ve birine kendisinin de katıldığı yolculukların ticari ve politik amaçlı olduklarını da eklemektedir. (Bkz. Hentsch, s. 102'deki dipnot) Aynı konuya değinen Le Goff, Venedikli Polo kardeşlerin misyonerlik amaçlı geziler yerine artmaya başlayan yeni bir yolculuk gerekçesi olarak onların Çin ve Seylan'a kadar uzanan ticari amaçlı gezilerine ve dikkat çekmektedir. Bkz. Le Goff, s. 214

için Doğu-Batı karşılaşmasının önceki yüzyılların yaygın biçiminin aksine, askeri olmayan yollarla, siyaset ve ticaret ilişkilerinin artmaya başlamasıyla meydana gelmesi gerekmiştir. Bu ilişki, Avrupa'nın değişim geçirdiği ve bu değişimi büyük ölçüde tamamladığı bir dönemde yeni bir üslup edinerek olmaya başlamıştır. Karşılaşan iki su akıntısının yoğunluk, ısı, tat, renk gibi özelliklerinin değişmesi gibi, karşılaşan kültürler de bu karşılaşma anının öncesinden başlayan bir çekim gücüyle hareket ederek birbirlerini değiştirmeye başlamışlardır. İlginin sürekli ve karşılıklı olduğu bu karşılaşmada, elbette ilginin içeriği de türü de aynı değildi, gezginler, rahipler, sanatçılar ve tüccarlar doğuya giderken, Batı'nın bu birdenbire meydana çıkan farklılığını kabullenmiş Osmanlı Devleti'nin görevlendirdiği öğrenciler Batı'ya gidiyordu.<sup>17</sup>

19. yüzyıl, Osmanlı toplumunun, çoğu Pera'da bulunan elçiliklerde tercüman olarak çalışmış Oryantalistler tarafından iç ya da dış siyasal bağlarıyla değil, “incelenmeye değer farklı bir kültür alanı” olarak ele alınmaya başlandığı ve bu uygarlığı meydana getiren dil, eğitim ve bilim, tarih kavrayışı ve sanatı üzerinde çalışmaların ve kimi önemli metin tercümelerinin artış gösterdiği, yakınlaşma ve temasların yoğunlaştığı bir dönem olmuştur.<sup>18</sup> 19. yüzyılın ilk yarısında Avrupa ile yeni türden bir yakınlaşma ve bu yeni ilişki biçiminin bir sonucu olarak yoğunlaşan temaslar sonucunda Doğu ilgisi oldukça popüler bir meraka dönüşmüştür. Doğu'dan dönen gezginlerin yazdıkları ile birlikte ilgi onların “merak konusu olduğu kadar bir prestij ögesi” de olan giysi ve davranışlarına da yönelmeye başlamıştır. 2 Eylül 1843 tarihli *L'Illustration*'da kimi Avrupalıların gittikleri yerlerden topladıkları kostümleri yalnızca

---

<sup>17</sup> Kendisi de Avrupa'da eğitim alan Yusuf Akçura, ilk karşılaşmalarda bir teknik ithalciliği olarak ortaya çıkan reformcu yönelişin değişim geçirerek Batı'nın bir bütün olarak algılanmasına yol açacak olan Batılılaşma hareketlerinin doğmasına yol açacak bir “algı” değişimi meydana getirdiğini söylerken, bunun “Batı'ya giden öğrenciler”in yolculuk niyetlerindeki değişimin sonucu meydana geldiğini ima etmektedir: “Osmanlı Devleti'nin korunması ve idaresini yüklenmiş olanlar, 18. yüzyılın ortalarından başlayarak, Avrupa medeniyetinin, hiç olmazsa maddi medeniyetinin üstünlüğünü, çok kesin deliller önünde tasdik ve kabul zorunda kalmışlardı. Maddi medeniyetin manevi medeniyetle sıkı bağılılığı da çok geçmeden sezildi. 19. yüzyılın ortalarına doğru, Osmanlı Devleti'nin idaresi başında bulunanlar, bazı Osmanlı gençlerini yalnız maddi medeniyetin teknik yönlerini öğrenmek için değil, Avrupa medeniyetinin diğer kısımlarından da yararlanmak için, Fransa'ya, İngiltere'ye gönderir oldular.” Bu yorumlar için, Bkz., Yusuf Akçura, **Türkçülüğün Tarihi**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 20-21

<sup>18</sup> Timur, s. 25

bir anı değil, aynı zamanda buralara gerçekten gitmiş olmanın kanıtı olarak sakladıklarını yazmaktadır.<sup>19</sup>

Uluslararası sergilerde de doğu pavyonlarına ilgi büyüktür. Osmanlı devleti de Tanzimat'ın sonuçlarını batılı ülkelere gösterebilmek, bir dünya devleti olduğunu kanıtlayabilmek için Dergilerde illüstrasyonlara yer verilmekte, seyahat kitapları, romanlar yayınlanmaktadır.<sup>20</sup> Bu ilginin sonucu olarak meydana çıkan çekim gücü daha fazla batılıyı Doğu'ya gitmeye hatta buralarda yerleşmeye yöreklendirmiştir. Çünkü artık Doğu'ya yapılan yolculuklar gidiş ve dönüş zamanlarının önceden saptanabilmesi sayesinde daha da kolaylaşmış ve yaygın hale gelmiştir.<sup>21</sup> Batılı kimi ressamlar İstanbul'a yerleşmeye ve burada atölyeler açmaya başlamışlardır. Bunların içinde kendi bağımsız çalışmaları yanında saraydan maaş alarak resmi ressamlık yapanlar da bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Bu merak dolu ilgi elbette tek yönlü değildi, fakat Osmanlı gezginleri ve diplomatları Avrupa'dan biriktirdiklerini devlet katlarına sefaretnameler biçiminde sunmak üzere getirirlerken, sosyal yapı buralardan elde edilen bilgi ve deneyimlerin

---

<sup>19</sup> Semra Germaner, Zeynep İnankur, **Oryantalistlerin İstanbulu**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002, s. 46. Bu toplantıyı dergide resimleyen kendisi de bir Doğu gezgini olan Karl Girardet'tir; aynı yerde, yazının devamında Paris'te yapılan bir mimarın evinde yapılan toplantıdan özetle şöyle söz edildiği aktarılmaktadır: “Divandan başka hiçbir mobilyanın bulunmadığı, çiçeklerle süslenmiş zarif bir çadırdaki geçen bu toplantıya bütün davetliler Doğu giysileriyle katılmışlardır. Babil'e benzetilerek çeşitli doğu dillerinin konuşulduğu toplantıda uzun ipek giysileri, kaşmir kuşakları ve ayaklarında sandallarıyla Yemen illerinin Arap şeyhlerinin bir halı üzerinde bağdaş kurmuş olarak Asur dağlılarıyla sohbet ettikleri; bir diğerrinin kaba silahları ve lime lime ama pitoresk giysisiyle, Fransa'nın müttefiki bir ağa ile dostluk kurduğu bir Rum palikaryasının ışıl ışıl işlemeli kostümüyle komşusu Arnavutla bozuk bir Homer diliyle konuştuğu; Mısır fellahı kılığında birinin monoton bir müezzin sesi çıkarmaya çalışırken diğerrinin yanık bir Arap şarkısı söylediği; kiminin Hint tütününü, kiminin İran nargilesi, ya da Türk çubuğu içtiği bir toplantıda Tatarların, İranlıların, Hintlilerin, Japonların, Türklerin, Mısırlıların ve Nubyalıların, her tür Doğu halkının bulunduğu anlatılmaktadır.” Bkz. Aynı yerde, s. 46

<sup>20</sup> Said, bütün bir 19. yüzyılın Avrupalılar için Doğu ve Özellikle Yakın Doğu'nun “bir gezi alanı ve önde gelen edebiyat konusu” olduğunu, tecrübelerine dayanan “Doğu stilinde bir Avrupa edebiyatı” doğurduğunu belirtmektedir. Bu konuda daha fazla bilgi ve örnekler için, Bkz. Said, **Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu**, Çev. Neziğ Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul, 1982

<sup>21</sup> Germaner ve İnankur, s. 46

<sup>22</sup> Bu İstanbul ressamları içinde ilk bilinenlerden biri de Fausto Zonaro'dur. Batı'da oryantalist “kurgu”yu resimleri ile tamamlayan Zonaro, Karısı Elisa'nın tuttuğu resimlerinin satış kayıtlarına göre İstanbul'da bulunduğu 19 yıl boyunca yoğun bir sanatsal etkinlikte bulunmuştur. II. Abdülhamit'in tahttan indirilişinden sonra saraya çağrılarak “Saray Başressamı” görevine son verildiğinin kendisine bildirilmesinin ardından bir süre sonra İstanbul'dan ayrılmıştır. Bilgiler için Bkz. Osman Öndeş ve Erol Makzume, **Osmanlı Saray Ressamı Fausto Zonaro**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 129-142, 95

toplumun geneline yayabilme ve tanıtabilme şansını onlara sunmamıştır.<sup>23</sup> Bununla birlikte Doğu ile Batı'nın birbirlerine duydukları ilgi karşılıklıdır ve bu “canlanma” yaklaşık olarak aynı dönemlere denk gelmektedir. Bu, devletler askeri ya da diplomatik amaçlar dışında birbirlerine ziyaretlerini sıklaştırdıkları sıralarda olmuştur. Kendisini yükselmiş bir uygarlık modeli olarak sunan Avrupa karşısında Osmanlı Devleti, Batı'nın daha çok teknolojik sonuçlarıyla ve ileri gitmişliğiyle ilgilenmeye başlamıştır. Bunun nedeni, Batı Avrupa'nın, dünyanın artık bilinen geleneksel bilgi ve onun dünyayı açıklayan rasyonelliğinden ayrı yeni bir dünya kavrayışının başkalaşımı içinde epey yol almış olmasıdır. Bu değişimi yaratan pek çok etmenin yanında, daha sonraki dönemlerde dünyayı iki ana kutba ayıran ve doğuşu çok daha eskilere dayanan bir bakış açısının, yerleşik bir yargıya dönüşmesi yine bu “sıklaşan ziyaretler” döneminde olmuştur.

Hem ilk Osmanlı sefaretnamelerinden hem de onlarla kıyaslanamayacak kadar büyük bir literatür meydana getirmiş bulunan Doğu hakkında aktarılan bilgi, birbirine komşu iki “muhayyel” alan yaratmıştır. İlişkileri kesintili bir süreklilik gösteren ve etkileşimleri tek yanlı süren Avrupa ve Osmanlı-İslam bilgi geleneklerini ve dönüşümlerini ele almadan önce, Avrupamerkezci düşünüşün ürünü bir “muhayyel Doğu”nun nasıl inşa edildiğini tartışmayı, Osmanlı devlet adamları ve aydınlarının “muhayyel Batı”nın nasıl ortaya çıkarak “reformcu gelenek” üzerinde etkili olduğu daha sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

Aslında iki bilgi geleneği, bir başka açıdan bir düşünce farklılaşması, bugünden bakıldığında gitgide Doğu ve Batı diye iki ayrı düşünce ve davranış alanına bölünerek, Doğu-Batı, medeniyet-kültür, modern-geleneksel, ileri-geri, gelişmiş-azgelişmiş, uygar-barbar türünden bir gelişmişlik karşılaştırması yapan ve ayrışmasının yaşandığını ve tarihsel sayılabilecek sonuçlarının bu ayırmadan kaynaklandığını ileri süren bir yaklaşımın doğmasına neden olmuştur. Doğu'nun, daha doğrusu dünyanın geri kalanının Batı'dan geri oluşunun rasyonel kaynaklarını aramaya ve kendi tarihini dünyanın geri kalanının tarihinden ayırarak yazmaya girişen Avrupa, kendi sınırlarının ötesindeki dünyayı din, ticaret ya da bilim gezilerinin odağına yerleştirmiş, “tarihsiz”

---

<sup>23</sup> Hentsch, s. 105

insanları da birer araştırma nesnesine dönüştürmüştür. Bütün bu araştırmalar, belki de en olumlu katkıyı bilimsel alanlarda yapmışlardır. Bu bakışın en çok hissedildiği 18. ve 19. yüzyılda Batı, Doğulular için olduğu kadar Doğu da batılılar için bir cazibe merkezidir. Batılılar Doğu'yu kendi yaşadıkları akılcı, bilimsel, sanayileşmiş toprakların dışında, gerçek dünyadan özellikle zaman olarak yalıtılmış, mekan olarak ise geçmiş “altın çağ” kadar uzakta, ama hemen yanı başında bir keşif alanı, bir kayıp uygarlık olarak algılamış ve yeniden “üretmiş”lerdir.

Karşılaştırmanın dayandığı gerçeklik, Avrupa'da meydana gelen değişim ile bunun Doğu'nun en Batısı Osmanlı Devletinde meydana gelen etkileridir. Avrupa'da özellikle geleneksel bilgi teorisi olan skolastik düşünüş ile bilimsel bilginin birbirinden ayrılması, bu ayrışmayı gerçekleştiremeyen Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile “Batılaşamayıp” içinde bulunduğu durgunluktan çıkamayarak “doğululaşmış” olmasıdır.<sup>24</sup> Kaynakları'nı Batı'da bulabileceğimiz ve Oryantalistlerin çalışmalarıyla güçlü tezlere sahip bir söylem edinen ve ayrımlar üreten bir karşılaştırma kültürü, sonuçları ile birlikte Osmanlı toplumunda da yankı bulmuş ve onu daha “geride” konumlandıran bir yaklaşımı, aynı zamanda Doğu'nun Batıda yerleşmeye başlayan Doğu imajına bir katkıda bulunarak, kendi kendini “Doğululaştırması” sonucunu doğurmuştur. Kısaca bu gerçekliğin doğuşu, kaynağı dışta olsa da, yapıcı unsurlarının büyük bir kısmı “içte” aranması gereken bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Batı'da özellikle 18. yüzyılda oluşmaya başlayan ve Edward Said'in “Modern Oryantalizm” olarak adlandırdığı Avrupamerkezci bakış yeni olmamakla birlikte, Doğu'ya dair “şema” çok eskilere, Antik Yunan dünyasında oluşmuş bu temel çizgilere dayanmaktadır.<sup>25</sup> Bu imajı<sup>26</sup> Doğu'dan akışı hızlanan bilgi yanında, Avrupalıların bu bilgiyi değişime uğratarak ya da bu bilginin eksik kısımlarını kendi dünya kavrayışları ve bu kavrayışın terimleri ile tamamlayıp açıklamaya girişen simgesel bir kuruluşa

---

<sup>24</sup> Timur, ss. 47-48

<sup>25</sup> Said, s. 121. Edward Said'in klasik çalışması, bu bakışın oluşumunu ve politika yanında sosyal bilimlere de yansımalarını ortaya koyan örnekler sunmaktadır.

<sup>26</sup> Le Goff, aşağı-yukarı, medeni-barbar ayrımına “eşdeğer” bir karşıtlık olan kent-taşra ayrımının Roma dünyasında da var olan güçlü bir düşünce olduğunu söylemektedir. Bkz. Le Goff, ss. 118-119. Burada aynı biçimde, Avrupa kimliğinin, “genelde olduğu gibi” kendini “ötekilere” göre oluşturduğu söylenmektedir: “Antikçağ'da “ötekiler Perslerdi, ardından bir bütün olarak barbarlar ve paganlar ve en sonunda da Müslümanlardı.” (Bkz. Aynı yerde, s. 172)

dönüştürerek, toplumda yerleşik bir Doğu algısının doğmasına ve kökleşmesine hizmet etmişlerdir. Buna göre Batı ile Doğu temel olarak birbirinin karşısına yerleştirilerek ayrımlanmış iki uygarlık alanına bölünmüştür. Bu ise Timur'un dikkat çektiği gibi “geriliği gerilik ile açıklamak” türünden ve sonuçları “geriliğin kendisini yasallaştırmaya” zemin hazırlayan bir bakıştır.<sup>27</sup>

18. yüzyıl ile 19. yüzyılın ilk yarısında “Avrupalı zihinler”, bir “yeniden tanımlama” sürecinde, dünyayı ayrımlanmış iki alan halinde düşünmeye, “gelişmiş”, “akılcı” ve “üstün” değerleri ile olumlu bir anlam edinen “Dinamik” Batı’yı, “bozulmuş”, “durağan” ve “geri” değerlerin temsilcisi “Değişmeyen” ve Batı’ya has kavramlarla karşılaştırıldığında “yokluklarıyla” tanımlanan Doğu karşısında daha üstün bir yere yerleştiriyordu. “Kapitalist Modernite”yi yaratan özgür birey ve akılcı kurumları ile Batı karşısında, Doğu, bireysel özgürlüklere olanak tanımayan bir kolektivizm ile “akılcı bireyi daha doğduğu anda yok eden” despotik ve “akıldışı” kurumları ile yer alıyor, “durgunluk ve kölelik” onun kaderine dönüşüyordu.<sup>28</sup> Özellikle Ortaçağ Avrupa’sında dini nitelikler kazanan ve devam eden dönemlerde belirginleşen değişimle eşzamanlı olarak yerleşik hale gelmeye başlayan ve daha önceki ayrımlardan da beslenen yaygın bir Doğu imajı yerleşmeye başlamıştır:

“Aslında Doğu, “bizim” dünyamız olan Avrupa toplumunun sınırları dışında yaşadığı için tashih edilmiş, hatta cezalandırılmıştır. Doğu böylece Doğululaştırılmıştır. Bu davranış Doğu'nun Oryantalist için bir faaliyet alanı olduğunu belirtmekle kalmamış aynı zamanda okuyucuyu da Oryantalistin gösterdiği şeylere inanmaya zorlamıştır.”<sup>29</sup>

Kendi tarihini insanlığın tarihinden ayırıp kendisine ayrıcalıklı bir yer edinerek yeniden yazmaya girişen<sup>30</sup> Avrupa, Doğu’yu “muhayyel” bir aşamaya yerleştirir. Bu

---

<sup>27</sup> Timur, s. 225

<sup>28</sup> Hobson, ss. 23-24. Oryantalist metinler bu kavrayışı güçlendiren pek çok örnek içermektedir. Edward Said’in klasik çalışmasında yer verdiği edebi ve siyasal metinler yanında bilim diline de yansıyan örnekler için Bkz. Said, **Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu**, Çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul, 1982. Ayrıca 19. yüzyılın son çeyreğinde İstanbul’a yaptığı gezide, yavaşlığın, durgunluğun ve kaderciliğin hakim olduğu gündelik yaşamı yine benzer ve yerleşik bir açıdan görerek anlatan Amicis’in İstanbul seyahatnamesine başvurulabilir; Bkz. Edmondo De Amicis, **İstanbul (1874)**, Çev. Prof. Dr. Beynun Akyavaş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993

<sup>29</sup> Said, s. 120

<sup>30</sup> “Doğu’lu” bir yirminci yüzyıl düşünürüne göre, “Batı, tarihi, Batı insanının üstünlüğünü ispat etmek için” yazmaktadır. Bkz. Cemil Meriç, **Sosyoloji Notları**, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 293

yeni tarih, Avrupamerkezci bir “ayıklama” ile yazılmaktadır. Bütün tarih insanlığın yaptığı yeni başlangıç ve bu başlangıcı yapan Avrupa kökenli kavramların üzerine kuruludur. “Muhayyel Doğu”nun karşısında konumlanan Batı, kendi “üstün” nitelikleri sayesinde gelişmiştir; bu yeni tarih yazımı, dünyanın geri kalanının Batı'nın yükselişindeki “düşünce, kurum ve teknoloji” alanlarındaki katkılarını göz ardı etmektedir.<sup>31</sup> Sosyal bilimlerde de, “Batı kimliğinin yeniden yapılandırılma dönemi”nde, 19. yüzyılda meydana getirilirken, dünyayı iki karşıt alana ayıran Avrupa düşünüşü aynı zamanda ortaya çıkmıştır. Doğu-Batı ayrımını reddetmeyen, aksine bu “kutuplaşmayı” onaylayan sosyal bilim teorileri, Batı'nın yükselişini ve “kapitalist modernitenin doğuşu”nu bu Avrupamerkezci düşünüş ışığında oluşturmuşlardır.<sup>32</sup>

Kendini “Doğu'ya göre tanımlayan” Batı, dünya ölçeğinde bir uygarlığa dönüşen değerlerini yükselterek “üstün” bir konum elde ederken, Haçlı Seferleri ile 17. yüzyıla arasındaki dönemde etkilendiği, başka bir ifadeyle “büyülediği” Doğu'yu da temize çekmiş, onu “anatomik” ayırlamanın bir sonucu olarak “küçültücü ve horlayıcı” bir anlam kazanmaya başlayan bir sığfata dönüştürmüştür.<sup>33</sup> Sonuçta Oryantalizm “katkılarıyla”, bu ayrılık hissini Doğu'da bir gerilik hissi olarak inşa edilmesine de hizmet etmiştir. Doğu'da meydana gelen ise bu ayırlamanın yansımasıdır ve ne yaparsa yapsın bundan kurtulamamaktadır:

“... Oryantalistlerin “onlar” ve “bizler” ayırımına kesinlikle baş eğmek zorundayız. Yaşadığımız günlerde hiçbir tanrının kulu Doğu-Batı, Kuzey-Güney, Zengin-Fakir, Emperyalist-Antiemperyalist, Beyaz-Renkli adam

<sup>31</sup> Hobson, s. 293. Yazar Batı'nın kuruluşunun temellerinin Doğu'da bulunduğunu, bunun Akdeniz kıyılarına yakın olan Doğu ile birlikte ama ondan daha da önemli olarak Çin'in etkisiyle olduğunu ileri sürmektedir. Her bir bölümü bir başka modern uygarlık mitini sorgulayan çalışma, özellikle Çin'den Avrupa'ya taşınan kimi teknolojilerin (üzengi, koşum takımı, su değirmeni, rüzgar değirmeni, demir at nalı ve pulluk, vd.) tarımsal devrimi meydana çıkardığını ve mali devrimin temel etkilerinin (çekler, kambiyo senedi, bankacılık, takas, ticaret ve yatırım faizleri, anlaşma hukuku ve rasyonel muhasebe) yine Doğu kaynaklı olduğunu; denizlerde meydana gelen değişikliklerin de, yine Çin ya da İslami Ortadoğu kökenli olduğunu (harita, pusula, kış dümeni, kare gövde, çoklu direk sistemi, mükemmelleştirilen usturlap, “ve hatta Latin yelkenli”); bunun yanında tekstil ürünleri imalatı veya şeker ya da kağıt üretimi gibi temel kapitalist pazar ürünlerinin de Doğu kaynaklı teknolojilerin yardımıyla olanaklı olduğunu dile getirmektedir. Bir sonraki aşamada, düşünsel katkının ortaya çıkmasını sağlayacak Doğu kaynaklı buluşlar Avrupa'ya geçmiş, özellikle 15. yüzyıldan başlayarak, Avrupa'nın “ilerleme” aşamasının ortaya çıkışını olanaklı hale getirmişlerdir: “Doğu'ya ait (özellikle İslami, ama aynı zamanda Yahudi, Hintli ve belki Siyah Afrikalı) düşünceler Batı Rönesansı'nın ve bilimsel devrimin başarılmasında çok büyük önem taşımaktadır.”

<sup>32</sup> Hobson, s. 25

<sup>33</sup> Timur, s. 174

ayrımlarından kendisini kurtaramaz. Bu ayrımların mevcut olmadığını söyleyerek onları ortadan kaldırmak mümkün değildir.”<sup>34</sup>

Böylece modern-ilkel, gelişmiş-gelişmemiş, ileri-geri karşıtlıkları ile tanımlanmaya başlanan toplumlarda, bu ikililerin olumsuz anlamlar yüklü olanlarıyla “damgalanmış” olmanın sıkıntısını, doğulu toplumların Batı ile tanışan ilk temsilcileri duymaktaydı. Çünkü “asıl medeniyet” Batıdır ve bu bakış Doğu’yu “küçük ya da önemsiz bir dipnot” halinde özetlemiştir.<sup>35</sup> Batı ile “burası” arasındaki uçurumu kapamak, ancak onunla köprüler kurmakla, dahası ona benzemekle olanaklı bir “kurtuluş” olarak ve en işlevsel tercih olarak görülmeye başlanmıştır. Cumhuriyet Dönemi kadrolarına da intikal eden Batılılaşmacı “kurtuluş” fikrinin bu evrimi, Osmanlı devlet adamları ve bürokratlarının ilk başlarda bir teknik eşitsizlik olarak görüldüğü ilk reformcu tepkilerden fersah fersah uzakta bir yere taşınmıştır.

Batı, “geri kalmış ve ikinci sınıf” Doğu karşısında üstün bir Avrupa kimliği yaratmış, dahası “bu kutuplaşmış ve köklü yapı” 18 ve 19. yüzyıl Avrupalısının kafasında tamamen belirginleşmiştir.<sup>36</sup> Bu yerleşik düşünüş, açılmış modern eğitim kurumlarında yetişen “Doğulu” bireylerin de yabancı olmadığı bir tarihsel sıralama izlemekte ve güçlü bir teze dönüşmektedir:

“Bize hem okulda hem dışarıda öğretilen şeydu: Batı diye adlandırılan bir oluşum var ve bu Batı diğer toplumların ve medeniyetlerin karşısında bağımsız bir toplum ve medeniyet olarak düşünülebilir (Örneğin Doğu’ya göre). Hatta pek çoğumuz bu Batı’nın (özerk bir) soyağacı olduğuna, bunun da Antik Yunan’dan Roma’ya, Roma’dan Hıristiyan Avrupa’ya, Hıristiyan Avrupa’dan Rönesans’a, Rönesans’tan Aydınlanma’ya, Aydınlanma’dan Siyasi Demokrasi ve Sanayi Devrimi’ne uzanan bir sıra izlediğine inanarak yetiştirildik.”<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Said, s. 526

<sup>35</sup> Hobson, s. 25

<sup>36</sup> Hobson, ss. 22-23

<sup>37</sup> Eric Wolf, **Europe and The People Without History**, UCP, 1982, s. 5, aktaran, Hobson, s. 17. Hobson, Doğu ve Batı’yı “ayrı ve farklı oluşumlar” gibi algıladığımızı ve bu düşünüşün Avrupalı merkezci bir gelenek olarak Batı’ya dünya tarihinin ayrıcalıklı konumunda “haklı olarak” merkezi bir yer verdiğine dikkat çekmektedir: Aynı zamanda genellikle “özerk” ve “eski” Batı’nın modern dünyanın oluşturulmasına önderlik ettiğine inanırız; en azından çoğumuz okullarda, belki üniversitede bunları öğreniriz. Hepimiz eski Batı’nın (1492 dolaylarında Kristof Kolomb’u düşünün) dünyanın zirvesinde, eşsiz bilimsel rasyonalitesi, kabul edilebilir aceleciliği ve demokratik/ilerici özellikleri sayesinde ortaya çıktığını düşünürüz. Böyle olunca da geleneksel bakış açısı, Avrupalıların bir yandan Doğu’yu ve Uzakdoğu’yu fethettiği, aynı anda tüm dünyanın bozulma ve acıdan kurtarılıp modernitenin parlak ışığına ulaştırıldığı kapitalizmin izlerine teslim olduğu yolundadır. Buna göre, dünya tarihinin ilerlemeci hikayesini Batı’nın Yükselişi ve Zaferi’yle birleştirmek çoğumuz için doğaldır. Bu geleneksel görüş

Avrupamerkezcilik, Batı'yı ilerleme kavrayışının yönlendirdiği değişim yönelişi ve gelişmiş bir uygarlık olarak konumlandırmıştır. Bu ise sonuçta birbirine eşit olmayan kültürler, inanç ve düşünce gelenekleri ve yaşama biçimleri olarak Avrupa ve onun dışındakileri tanımlamak üzere bolca kullanılan bir kanıtlama sistematigi elde etmiş oluyordu. Batı'nın ürettiği Avrupamerkezci “mitleri” sorgulayan çalışmasında Hobson, dünyanın bir kısmının dünya tarihinin dışında bırakılmasını, Avrupa'da üretilen bir muhayyel dünya tasarımının sonucu olduğunu söylemektedir. Bu yöndeki çalışmaların geniş bir literatürünü de sunan Hobson, ayrıca Avrupa'nın yeni tarih yazımına haritacılığın yaptığı katkılara da dikkat çekmektedir:

“Bu bağlamda Doğu'nun işe yaramaz oluşu ve Avrupa'nın üstünlüğü hakkındaki genel algımızın Mercator'un dünya haritasıyla kuvvetlendirildiği ya da “onaylandığı” dikkate değer bir noktadır. Bu harita dünya atlaslarından okul duvarlarına, havayolu bilet acentelerinden toplantı odalarına kadar her yerde bulunabilir. Güney yarımkürenin gerçek kıta büyüklüğü kuzey yarımkürenin iki katıdır. Mercator'un haritasında Kuzey'in kıta büyüklüğü kıtanın üçte ikisini, Güney'in kara büyüklüğü ise üçte birlik bir bölümü kaplıyor. Böylece İskandinavya Hindistan'ın üçte biri boyuttayken, haritada ikisi de eşit yer kaplıyorlar. Mercator'un haritasında Grönland Çin'den neredeyse iki kat büyük görünüyor ki aslında Çin Grönland'ın dört katı büyüklüktedir.”<sup>38</sup>

18. yüzyılda yerleşmeye başlayan bir diğer kavrayışa göre Doğu, “zayıf ve çaresiz” kimliğiyle kadınsı, Batı onu bağımsızlığına kavuşturacak “ataerkil ve güçlü” erkeksi bir kimliğe kavuşturulmuştur: “Ve bu teori hayati bir öneme sahiptir; çünkü Doğu'yu egzotik, çekici ve tüm bunların ötesinde pasif olarak damgalamak (yani, kendi kendine gelişme inisiyatifine sahip değildi) Batı'nın Doğu'yu etkisi altına alması ve kontrol etmesi için dahice bir meşrulaştırma zemini yaratmıştı.”<sup>39</sup> Batı, “Asya'yı yiyerek” büyürken<sup>40</sup>, bu eylemini Oryantalizmin çizdiği Doğu şemalarından edindiği haklılığa dayandırmaktadır.<sup>41</sup> Bu akılcılaştırma, “ilerlemeci gelişmeye önderlik edebilecek” tek aktör olarak, ilerlemeci bir çizgi edinmiş Batı'nın karşıtı olan ve bir

---

“Avrupamerkezci” olarak adlandırılabilir. Bunun temelinde Batı'nın hem geçmişte hem de şu anda ilerlemeci dünya tarihinin merkezini işgal etmeyi hak ettiği düşüncesi yatıyor.” Hobson, s. 18

<sup>38</sup> Hobson, s. 21

<sup>39</sup> Hobson, s. 24

<sup>40</sup> Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 292

<sup>41</sup> Edward Said, Oryantalizmin dünyayı ayrımlara bölerek ve bu ayrımları sürekli canlı tutarak, eylemlerini meşrulaştıran Batı emperyalizmine teknik bilgi yanında akılcı dayanaklar da hazırlayan “sömürgeciliğin keşif kolu” olduğunu ileri sürer. Bkz. Edward Said, **Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu**, Çev. Nezih Üzel, Pınar Yayınları, İstanbul, 1982

“pasif döngü” içinde yaşayan Doğu karşısında yerini sağlamlaştırıyordu: “Avrupa'daki düşünsel devrimin sonucunda dünya tarihinin “hareketli” Avrupalı öznesi ile “pasif” Doğulu nesnesi oluşmuştu.”<sup>42</sup> Avrupamerkezci yeni tarih yazımı, Batı'nın Doğu ile ayrımlanmamış çağlarında yüzlerce yıldır süregelen ilişkisini ve bu ilişkilerin doğan etkileri bir kenara koymasına, Antik Yunan'a dayandırılan Batı'nın, Doğu'dan ve onun katkılarından bağımsız bir gelişim seyri izlediğini savunmaktadır:

Bu noktadan itibaren dünya tarihin yalnızca muzaffer ve öncü Batı'nın hikayesi olarak anlatılabileceği yolunda bir adım atılmıştır. Böylece, eski Batı miti doğmuştur: Avrupalılar kendi üstün yaratıcılıkları, akılcılıkları ve sosyal-demokrat yapıları sayesinde Doğu'nun yardımını almaksızın kendi kişisel gelişimlerini yönlendirmişler ve böylece modern kapitalizme doğru yaptıkları başarılı hamle kaçınılmaz olmuştur.”<sup>43</sup>

Bir Doğu-Batı ayrımı, ondan sonraki ayrımların da oluşturucusu, kısaca kavramlar dizininin ilk başlatıcısı olmuştur. Bu Doğu Batı ayrımı ise medeniyet-kültür, Doğu-Batı, ileri-geri, vd. ayrımlar üretirken, bunun sonucu olarak dünyanın bir kısmının hareketli ve gelişkin, diğer kısmının ise donuk<sup>44</sup> ve zayıf<sup>45</sup> olduğu temeline dayandırılmıştır. Örneğin ikisi de binlerce yıllık geçmişlere sahip olan Hint ve Çin uygarlıkları düşünüldüğünde, Avrupa ile karşılaştırsak çok daha erken dönemlerde “dikkat çekici bir olgunluğa” erişmiş olmalarına rağmen, “kendiliklerinden dönüşme, bunu isteme ve evirilebilme konusunda da müthiş bir güçlüğün içine düşmüşlerdir ve adeta değişim ve ilerlemeyi sistematik bir şekilde reddeder hale gelmişlerdir.”<sup>46</sup>

Braudel, Uzakdoğu'da anıtların kolay tahrip olan hafif malzemelerden yapılmalarına ve hızlı bozulmalarına rağmen, kültürel alanın “asla tahrip edilmez” duruşuna dikkat çekerken, bu durumu, Hindistan'da kast sisteminin, Çin'de ise aile ve toplumsal ilişkilerce belirlenen katı bir hiyerarşinin, hem dinsel hem de onunla bir

<sup>42</sup> Hobson, s. 24

<sup>43</sup> Hobson, ss. 24-25

<sup>44</sup> Durağan ve kalkınamamış doğulu toplumların sorununun bir düşünce sorunu olduğunu ve bunun zaman, bilgi ve dünya anlayışlarının batılı Aydınlanma değerlerinden farklı olması ile açıklanabileceğini savunan bir çalışma için, Bkz. Sheldon, Wilman H. “*Main Contrasts Between Eastern and Western Philosophy*”, **Essays in East and West Philosophy** (içinde), Honolulu, Hawai University Press, 1951

<sup>45</sup> Braudel, Müslüman toplumlar düşünüldüğünde bu “zayıflığın” Doğu'nun ekonomik bağımlı hale geldiği Batı'nın “kısmen sorumlu” olduğu bir durum olduğunu iddia etmektedir: “Bu zayıflık, aynı zamanda birçok özel nedene, İslamiyet'in geçmişine, onun doğal fakirliğine, aşırı nüfusuna da bağlıdır. Bunların hepsi de, devaları olsa bile, korkunç hastalıklardır.” Bkz. Fernand Braudel, **Uygarlıkların Grameri**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996, s. 123.

<sup>46</sup> Braudel, s. 185

bireşim oluşturan ve birer “hareketsiz sistem” olan “siyasal, ekonomik ve toplumsal yapılar bütününe” bağlamaktadır.<sup>47</sup>

Bu, değişen, ilerleyen bir uygarlık tasarımı değildir; bilgiyi, insanın ihtiyaçlarına göre yaşamı yeniden biçimlendirmesi için değil, fakat dünyanın yaratılıştan gelen “ahenkli” sürekliliğine uyması için arayan ve öğrenen, bu yüzden değişim dinamikleri sönük bir uygarlıktır. Akılcılığın kestirme yollarına başvurarak, bütün Doğu’yu tek bir resimde bir araya getiren bu düşünüş, bu Doğu “resmi” karşısında, Modern uygarlığın temsilcisi olarak Batı’yı, insanın sosyal yönünün en gelişkin halinin temsilcisi olarak sunmaktadır. Batı uygarlığını meydana çıkaran etkenler üzerine düşündüğümüzde, bu ayrıştırmanın özellikle Batı Avrupa’da Aydınlanma<sup>48</sup> adı verilen düşünce dönüşümü sonrasında bilimselleşen bir bakış olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Aydınlanma sonrasında 19. yüzyıl bilimi bütün dünyayı iki kutupta görme eğilimindedir: Eski ve geleneksel olanın temsili Doğu’ya, yeni ve modern olanın Batı’ya aittir. Bunun sonucu olarak, dünya tarihini yeniden yazmaya girişen Batı bilimi, kendi avrupamerkezci tarihini, dünya tarihinden ayırarak yazmaya başlamıştır. Bu tıpkı toplumların evrimini aşamalara ayıran Vico’dan<sup>49</sup> Herder’e, Auguste Comte’dan Marx ve Weber’e kadar Batılı düşünürlerin kurdukları düşünce sistemlerinde yerini almış bir düşüncedir. Buna göre, toplumlar, geçirdikleri evrimler sonucu bugüne ulaşmışlar, fakat yeryüzünde bunun farklı aşamaları görülebilmektedir.<sup>50</sup>

Bu algı, sosyal bilimlerin de aynı biçimde bilgi tasnifine yönelmesini, dünyayı anlamak ve anlatmak için aynı düşünce kalıplarını kullanmayı sürdürmesi sonucunu doğurmuştur. Bu kalıplar, Batı’nın bilimsel bilgi ve özgür düşüncenin gelişimine yol

<sup>47</sup> Braudel, s. 186

<sup>48</sup> Avrupa’da Aydınlanma, Avrupa’nın tümünde eşzamanlı olarak meydana gelen bir değişim değildir; “ülkeler ölçeğinde farklı zamanlara denk gelen bir başlangıç dilimi” bulunduğu bilinmektedir. Bu yorum için, Bkz., Onur Kınılı, **Osmanlı’da Modernleşme ve Diploması**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 39

<sup>49</sup> Vico’nun *Yeni Bilim*’inde yer alan döngüsel tarih yaklaşımı ile ele aldığı düşüncelerini, farklı araştırmacıların birer çalışması olarak, örneğin “millet”, “dil ve yazı”, “metafizik”, “şiir”, vd. başlıklarda bir derlemesini sunan kolektif bir çalışma için, Bkz., Levent Yılmaz, (Der.), **Giambattista Vico ve Yeni Bilim’in Temel Kavramları**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007

<sup>50</sup> Karl Polanyi, ekonomik anlamda bu eşitsizliğin sonucu olan bu zaman kaymasını; “Bazı ülkelerin geleceği diğerlerinde bugün yaşanıyor olabilir, aynı zamanda bazıları da ötekilerin geçmişini hala içlerinde taşıyor olabilirler” sözleriyle dile getirir ve er geç bütün toplumların aynı gelişim aşamalarından geçeceğini ima etmektedir. Bkz. Karl Polanyi, **Büyük Dönüşüm, Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri**, Çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 334

veren bir gelenek yaratırken, dünyanın geri kalanının bunun nimetlerine ya yüz çevirdiği, ya da bundan kısmen nasiplendiği bir dünya tasarımı yapmaktadır. Örneğin modernleşme teorilerinin tümünde, gelişkin (çağdaş) akılcılığı temsil eden bir düzey ana merkezi oluştururken, bunun karşısında diğer geleneksel düşünce ve yaşayış gelenekleri daha aşağı düzeylerde yer alırlar. Bunun sonucu olarak, karşılaştırma bilimsel bilginin sonucu olan teknik gelişmişlik ve toplumsal yaşamın ritmini belirleyen bilginin türünün, bir diğeriyle karşılaştırılması ve birbirleriyle eşitsiz konumlar elde etmeleri sonucunu meydana getirmiştir. Bu mesafe hissini yaratan Avrupamerkezci yaklaşım olmasına rağmen, toplumsal gelişmişlik düzeyinin, ekonomik gelişmeler ve sonuçlarının karşılaştırılması sonucu oluştuğunu da teslim etmemiz gerekiyor.

Doğu'nun bilgi ve teknoloji kaynaklarının “Avrupa’ya tahsis edilmesi” ile yükselişe geçen Batı uygarlığı, sonradan bu kaynaklara hammadde ve insan gücünü de eklemiştir. Doğu'nun buluşlar birikiminin Avrupa'ya ulaşması, Doğu toplumlarının aksine Hobson'un deyişiyle kısaca “uygarlık standartları” diyebileceğimiz bir eğilime, kültürlerini yayma ve kolonileştirme eğilimine yine Avrupalılar sahiptir. Bunun yanı sıra Avrupalıların dünya zenginliklerini ölçüsüzce yağmalamaları; örneğin ilk akla gelenlerden birinin, istilalar yoluyla sömürgeleştirilmiş Kuzey ve güney Amerika'nın altın ve gümüş madenlerinin Avrupa'ya taşınması da, Doğu ile Batıyı birbirinden uzaklaştıran “büyük ayırım”ın daha da çatallanmasına yol açmıştır. “Doğru yerde doğru zamanda” bulunmak gibi rastlantıların da yardımıyla Avrupalılar kendi yükselişlerini sürdürürken, aynı zamanda başka toplumların bu türden bir “ayırımı” gerçekleştirmelerine engel olabilmek için de muazzam bir enerji harcamışlardır. Oysa modern tarih yazılırken onlardan pek “iyi” bahsedilmese de, dışarıda bırakılan Doğu toplumlarının da bir tarihi vardır ve uygarlığın tarihi ancak onların da katkıları görünür kılındığında “tatminkar” bir hale gelebilecektir.<sup>51</sup>

### **c. Avrupa'da Değişim**

Batılılaşma, Batılama, Avrupalılaşma, Avrupaileşme, modernleşme, yenileşme, değişim, dönüşüm, reform, hangi sözcüğü kullanırsak kullanalım, bu eylemlilik halinin yönü, kökleri kent devrimi ve iktisadi değişimle başlayan Batı Avrupa akılcı rasyonel

---

<sup>51</sup> Hobson, ss. 296-305

düşünüşünün yön verdiği bir dünya kavrayışının bir sentez olarak meydana geldiği Batı Avrupa'yı işaret etmektedir.

Genel kabul gören bir düşünüşe göre, uzun süreli etkileri ve boyutlarıyla kendini tüm dünyada kabul ettirmiş köklü bir değişimin 13. ve 15. yüzyıllarda hızını artırarak, Avrupa'da meydana geldiğidir. Bu yaklaşıma göre, kültürel ve siyasal alanları da belirleyen ekonomik değişim ile, yine onunla bir neden-sonuç ilişkisinden çok etkileşime açık bir eşzamanlılık ilişkisi de kurabileceğimiz bilgi teorisinde meydana gelen değişim aynı zamanda gelişmiş ve “Yeni Avrupa”yı yaratmıştır.<sup>52</sup> Avrupa'da ortaya çıkan değişim, yalnızca hukuk ve siyasal idare süreçlerini değil, toplumsal yapının birbirinden ayrı düşünölemeyecek akılcı bağlarla birbirine bağlı tüm alanlarını ve kurumlarını; örneğin politikayı ekonomiden, eğitimi bilimden, yasayı devletten ayırmadan başka başka kurumları, ve tüm bunların dışında çoğalan farklılıklara bölünmüş bir toplumu yine bu etkinlik alanlarının içine dahil ederek birleştiren bir bağla birbirine bağlar. Bu bağ, farklılaşmanın herhangi birinin diğerinden ayrılarak uygulanamayacağı bir bütünlüktür sergilemektedir.

Ortaçağ'ın baskın dünya kavrayışı, “tanrısal” yaratım düşüncesinin hakim olduğu bilgi teorisine dayanmaktadır. Avrupa'daki değişimin sonuçları, dünyaya yönelmiş akılcı bir fetihçiliğin eşlik ettiği, cüretkar bir haldir ve ilerleme ruhu, önünde kendisinden önceki dünya kavrayışının ve yaşam pratiklerinin ritmini belirleyen dini de kendi yenilikçi etkinlik alanının içine bir araştırma ve değişim konusu olarak yerleştirir. Gündelik yaşam pratiklerinin yeni bir biçimde düzenlenmesi için zaman kavrayışının dünyevileştirilmesi önünde hiçbir engel tanımaz. “Modern” zaman kavrayışı, geleneksel

<sup>52</sup> 11. yüzyılla 13. yüzyıllar arasında “Avrupa Hıristiyan toplumunun temel değerlerinin toplamında derin bir dönüşüm” olarak adlandırılan “büyük ilerleme”, toplumsal yaşamın her alanında etkileri bütünlüklü olarak saptanabilen ve “Yeni Avrupa”yı doğuran sonuçları ifade etmektedir: “Daha önce gördüğümüz gibi bu ilerleme, toplumsal yaşama katkıda bulunan tüm alanlarda, değişen yoğunluk derecelerinde ve farklı yerlerde, farklı zamanlarda ve farklı toplumsal çevrelerde kaydedilmişti: teknolojik, ekonomik, toplumsal, entelektüel, sanatsal, dinsel ve siyasal. Yeni değerler, tüm bu alanlarla ilgili olup, bu alanlar ilk önce birinin, ardından bir diğerinin özellikle harekete geçirici rol oynadığı karmaşık bir tarzda birbirleriyle etkileşimde bulunmuştur. Uyarıcı etki, kah kentlerin büyümesinden, kah tarımsal devrimden, kah demografik genişlemeden, kah dilenci tarikatların skolastik yöntemlerinin belirmesinden, kah yeni devletlerin doğmasından, kah evrim geçiren köylülükten, kah burjuva gibi yeni kentsel kategorilerin ortaya çıkmasından gelmiştir. Bu unsurların birbiriyle sürekli etkileşimi, sonunda bu dönüşümü ortaya çıkarmıştır.” Burada Le Goff'un, dönüşümün toplumsal kategorileri birbirine bağlı ve etkileşimli bir süreç izlediğini ortaya koyduğu ve aşağıda değineceğimiz dış etkenleri yok sayarak değişimi “Hıristiyanlık aleminin büyük başarısı” olarak yineleyen ve kısmen kabul edilebilecek bilgiler içeren iddiası, “genel geçer” yaklaşımı ifade etmek için kullanılmıştır. Bu yorum ve bilgiler için, Bkz., Le Goff, ss. 173-174

bilginin yeniden üretildiği ritüellerin döngüsel ritminin dünya ve zaman kavrayışını çözülmeye uğratmıştır.

Avrupa'da Reformasyon hareketi, eski rejimin en büyük temsilcisi kilisenin karşısına siyasal bir güç olarak burjuvaziyi çıkarmıştır. Konumlanışları birbirine karşıt iki iktidar alanı, iki farklı bilgi türünde ısrar ederken, Braudel'in deyimiyle "Avrupa'nın en büyük derebeyi kilise", yükselen burjuvazi karşısında kendi siyasal nüfuz alanını daha geniş tutabilmenin mücadelesini sürdürmüştür. Özellikle bilimsel alanlarda söylenecekleri denetleyip biçimlendiren kilisenin bu ayrıcalığı, yaşamın ritmini belirleyen eski rejimin çöküşüyle eşzamanlı olarak çöküntüye uğramıştır. Bunun sonucu olarak yeni bir bilgi türü doğup tüm yaşama egemen bir bilgi teorisinin yerleşmesine zemin hazırlarken, "ilerleme" düşünüşünün tohumlarının serpildiği "büyüme" düşüncesi tekniğin farklı üretim alanlarında ve verimli olarak kullanılması sonucunda artan bolluğun bir sonucuydu ve Avrupa'da meydana gelen büyük değişimin kaynak bulduğu maddi temellerin gündelik yaşamda izleri saptanabilecek kaynaklarına işaret etmektedir.<sup>53</sup>

Daha çok Batı ülkelerinde kabul görmüş olmalarına rağmen Avrupa'da meydana gelen değişimi "Batı Uygarlığı" olarak adlandırmak, bu değişim yarattığı yeni değerlerle birlikte burada ortaya çıkmasına rağmen "yanıltıcı" bir kavrayıştır.<sup>54</sup> "Kapitalist moderniteye geçiş"in Avrupa'da meydana gelmesi, "üstün" Batı düşünüşünün bir sonucu değildir, fakat güçlü bir "uyarlama" kapasitesinin sonucu olmayı ifade etmektedir, ancak bu türden "üstün" bir gerekçe bile değişimin neden Avrupa'da meydana geldiğini tam olarak açıklamamıza yardım etmemektedir.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Le Goff, s. 175

<sup>54</sup> Timur, s. 29. Timur, genel geçer bir yargının yanlışlığına dikkat çekmektedir: Batı'nın yarattığı değerler, Batı'da uzun süren sancılı bir düşünsel evrimin sonucudurlar. Bu evrim "çelişkili" bir seyir izlemiştir, çünkü Aydınlanma ve Rönesans dönemleri övülürken, aynı zamanda "G. Bruno'nun yakıldığını, Kopernik ve Galile'nin teorilerinin mahkum edildiğini ve 18. yüzyıl düşünürlerinin sürekli baskı altında yaşadığını" ve olumlu değerleri yaratan Batı'nın, "aynı değerleri ezen mekanizmaları da" durmaksızın işlettiğini unutmamak gerekmektedir. (Bkz. Aynı yerde, s. 29)

<sup>55</sup> Hobson, s. 294. Avrupa'nın yükselişi ile ilgili Oryantalist ya da Avrupamerkezci görüşleri eleştiren Hobson, 6. ve 19. yüzyıllar arasında meydana gelen ve modern Batı uygarlığını olanaklı hale getiren değişimlerin, "Batı'dan daha gelişmiş olan Doğu'nun" oynadığı önemli roller sayesinde olduğunu ileri sürmektedir. 6. yüzyıldan sonra dünya ölçeğinde bir "iletişim ve ekonomi ağı yaratan" Doğu'ya ait değerler (düşünce, kurum ve teknolojiler) Batı'ya yayılmıştır. Çalışmanın bir diğer iddiası, Amerika'nın keşfi ile sonuçlanan denizcilik hareketleri sonrasında Batı, emperyalizm yoluyla Doğu'nun tüm ekonomik

Modern batılı kavramlar ve kurumlarla karşılaştırıldığında doğruluk payı kazanan bu tanımlamalar, Avrupa tarihinin modern dönemde yeniden yazılmasıyla “yokluğa” intikal eden kendi tarihinde de bulunan “akıldışı” kurumları hatırlamamıza önleyememektedir. Aynı zamanda, yalnızca bugünün değil çağının kavramlarıyla da açıklanması ve “anlaşılması” güç olan Batı emperyalizmini yaratan da Avrupa’dır. Dünya ölçeğinde bir yıkımlar ve yapımlar pratiği sergileyen değişim süreci, yalnızca olumlu yönleriyle ele alındığında, uzunca bir süre kısaca özetlenerek geçiştirilen bu yıkımlar görselliğini örtememektedir. Tahrip ettikleri ya da yok ettiklerinden oluşan büyük boşluklarla bir arada, aynı dünyada yaşamaya devam ederken, bütün “üstün”lüklerine rağmen bir Avrupa düşüncesi, havada asılı durmaktadır, çünkü modernist hamleler, sonuçlarıyla birlikte, tüm dünyada “aynı anlama” nadiren gelebilmektedirler.

Doğu'nun en Batı ucundaki temsilcisi olan Osmanlı eğitim, bilgi ve bilim geleneğinin sürdürücüleri, Batı Avrupa'da meydana gelen düşünsel ve ekonomik değişimleri geçirmemiş olan bir toplumda yaşamaktadırlar. Bir sonuç, aynı zamanda bir nedendir ve bunun nedeni, bilgi geleneğini de elinde tutan kilise ve aristokrasi geleneğine karşı gelişen düşünce hareketlerinin yeni toplumsal sınıflar tarafından desteklenmesiydi. Braudel'in “Avrupa'nın en büyük derebeyi” dediği kiliseye karşı burjuvazi, serbest düşüncüyü desteklemiştir. Ayrıca yeniliklerin Eski Dünya'da her yerde ve her şeyi ticarileştirebilme eğilimi, bu yeni düşüncenin potansiyellerini de değerlendirebilme sezgisine sahiptir.

Avrupa, birbirinden bağımsız bilgi, düşünce ve teknolojileri bir araya getirebilmiş ve bunları yeni bilgileri üretebilmek için kullanabilmiştir. Bütün nedenleri tek boyuta indirgeme tehlikesine karşın, baskın nedensel bağlar, ekonomik gerekçelerde aranmalıdır. Çünkü modern bilimi ve meydana çıkardığı yeni kamusalıkların bir ürünü olarak bireyi etkinliğinin merkezine koyan yeni bir ekonomi biçimi hızla tüm dünyaya yayılmış, ekonomik sistemin belirgin özelliğini taşıyan kapitalist metropoller hızla gelişirken, bu sistemin dışında ya da uzağında gibi duran ama bu sistemin can damarları

---

kaynakları üzerinde “kendine mal etmek” suretiyle hak sahibi oldu. Bu iki önemli temel bileşen olmadan, kısaca “Doğu'nun katkıları” yok sayılarak Avrupa'da meydana gelen değişimi anlamak olanaklı değildir. (Bkz. Hobson, ss. 18-19)

olan bir sömürge ağı da gelişmiştir. Kapitalizm, değişimi ithal edemeyen dünyanın geri kalanına sömürgeci bir ticari ve siyasi makine ile giriş yapmıştır. Bunun sonucu olarak, dünyayı az ya da çok, ama genellikle çarpık gelişen bir düzende “kapitalistleştirilmiş”tir.

Avrupa’da meydana gelen değişimler sonucu, kendisi de birçok değişimin öncüsü ve destekçisi olan “kentsoylu” sınıflar ortaya çıkarken, ağırlığı sanat, bilim ve teknik alanlarında hissedilen bir değişimle eşzamanlı olarak siyasal düşünce ve tutumlarda da köklü değişiklikler meydana gelmiştir.<sup>56</sup> Çünkü serbestçe dile getirilen her fikir, sonuç olarak eski sınıfların ve onları ayakta tutan ekonomik sistemin de sonunu hazırlayan birer saldırı aracı olarak, yükselen yeni sınıfların “değerleri” arasındaki yerini almıştır.<sup>57</sup>

Ortaçağ dendiğinde akla öncelikle dinsel taassubun gelmesi, Ortaçağ’da her şeyin dinle dolaysız bir ilişki içinde olmasından ve dünya kavrayışını kesin hatlarıyla biçimlendirmiş olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>58</sup> Yeni bir dünya kavrayışı, dini de değişim halindeki bu dünya ve örneğin onun yeni ekonomisi ile uyumlu hale getirmiştir. Luther, iyi bir Hıristiyan olmak için en iyi yolun münzevi bir yaşam sürmek değil, tanrının takdiri ile yapılan iş ve ait olunan sosyal konumun gerektirdiği ödevlerin yerine getirilmesi olduğunu dile getirmiştir.<sup>59</sup> Dünya, artık eski geleneksel yüklerinden kurtulduğuna göre, tüm dünya, mülkiyet olarak herkesin serbest girişimine -elbette kapitalin doğasıyla uyumlu olarak- açık bir dünyadır.

---

<sup>56</sup> Touraine, “siyasal terimlerle düşünölmeye başlanan” modern toplumun, Machiavelli, Hobbes, Rousseau gibi düşünöürlerce yaratıldığına ve dikkat çekmektedir. Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2002, s. 395

<sup>57</sup> Cemil Meriç, “hayat hakkını kabul ettirmiş olan” Burjuvazinin, düşöncelerin çeşitliliğine ve yaşamasına, kendisi de “mücadele içinde geliştiğı için” olanak sağladığına dikkat çekmektedir. Bkz. Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 221

<sup>58</sup> Le Goff, s. 231

<sup>59</sup> Febvre, Martin Luther’in, yaptığı İncil çevirisine “Beruf” (meslek) sözcüğünü katarak, kilise iradesine “dolaysız bir darbe” indirmiş olduğunu, çalışmanın tanrı iradesine uymak, insanın bu dünyadaki “esas ödev”i bedelini yine bu dünyada ödeyerek “hem genel yarara, hem de tanrının şanına hizmet etmek” olduğunu ve 16. yüzyılda Anglo-Sakson ölkelerindeki pek çok burjuvanın “çalışma dininin tadına varmak” düsturunu kabul ettiklerini söylüyor. (Bkz. Lucien Febvre, **Uygurluk Kapitalizm ve Kapitalistler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995, s. 104) Seküler dünya kavrayışının din ile uyumlu hale getiren reform sürecinin, değişim halindeki bir dünyanın, iktisadi değişim dinamiklerinin, dini olmasa da onun temel yasalarını çağa uyarladığını göstermektedir. Bu reform süreci ile bir arada ilerleyen kapitalist pazar, kendine kilise otoritesi dışına öncelikle zihinsel olarak atan yeni bir sınıfın iktisadi ve siyasal kültürünü de Avrupa’dan başlayarak yaymaya başlayacaktır. Bu, Modern Avrupa’yı ortaya çıkaran ve tüm dünyaya yayılma eğilimleri gösteren değişim sürecidir.

Avrupa'da meydana gelen zihinsel değişimlerin iki tanesi de büyük değişime yön veren güçlü birer gerekçe oluşturmuşlardır. Bunlardan birincisi “ebedi dönüş miti” ile döngüsel zaman kavramının yıkılışı ve “ilerleme” fikrinin yine Ortaçağ dinamizmi içinde doğuşuyla yeniliğin günahkarlıkla eş tutulmasının zayıflamaya başlamasıydı. Bir diğeri ise uzun süren tarımsal gerilikler ve veba nedeniyle azalan Avrupa nüfusunun, yaşama ve çoğalma eğilimlerinin artması ve güçlenmesiydi.<sup>60</sup> Zamansal olarak içinde yaşanılan bir zamanı, “şimdi”nin gücünü ve çekiciliğini meydana getiren ve insanın temas edebildiği bir dünyayı kurmaya başlayan bu nedensel bağlar, Avrupa’da siyasal ve kültürel tüm alanlarda dünyevileşmenin olanaklı hale gelmesinin yollarını açmıştır.

İnsanın yarattığı toplum, artık tanrı yaratısı olmayan insanın kendi eseri olan bir dünyadır. Herder, “kendi yarattığımız bir dünyada yaşıyoruz” diyecektir.<sup>61</sup> Bu, geleneksel, ilahi kaynaklı toplum düşünüşünün sonlandığının da habercisidir. Bu düşünüş geleneği, insani ve tanrısal etkinlikleri birbirinden ayırır. Alman İdealizminin reddettiği gerçekliğin dışta değil, içte olduğu, insan zihinselliğinin bir sonucu olduğu yaklaşımı, gerçeğin insan yaratımının unsurları ve örneğin dillerin, insanın bizzat kendisi tarafından yaratıldığıydı.<sup>62</sup> Tanrısal vahyi, toplumun örgütlenmesinin temel ilkesi olmaktan çıkaran<sup>63</sup> Aydınlanma düşünüşü, Dünyayı açıklayabilmek için ilerleme ve evrim gibi tanrısal olmayan güçlere uymaya zorlanan insan bilinci, “evrenin ya da tanrının yarasından” kurtulurken, toplumun yasasına uymuştur.<sup>64</sup>

Geleneksel toplum, insanları “düzene tabi olma, ya da arzunun ve bireyselliğın silinmesine” davet eden bir ahlakçılığa sahiptir.<sup>65</sup> İnsan, dünyanın insanın bilebildiği evrenin odağı olmasından çıkışıyla birlikte, onun yerine yerleşmektedir: Düşünceleri ve

<sup>60</sup> Le Goff, s. 230

<sup>61</sup> J. G. Herder, “*Uebers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele*”, VIII, s. 252, aktaran, Isaiah Berlin, **Vico and Herder, Two Studies in The History of Ideas**, The Viking Press, New York, 1976, s. 143

<sup>62</sup> Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989, ss. 4-5

<sup>63</sup> Touraine’in, “toplumsal yaşamın tasarımına ilişkin en büyük modellerden biri böyle oluşur” dediği bu büyük ayırım, insanın modern toplumun kuruluşuna doğru attığı en büyük adımdır. Alıntı için, Bkz., Touraine, s. 32. Bundan sonra insanın kendisine ait tasarımı düşünüşü, dünden, ya da dünya dışında işleyen belirsiz bir zamansallıktan değil, “şimdi”den, yani tam da merkezinde olduğu toplumun zamansallığından kaynaklanmaktadır. İnsanın yaptıklarının iyi ya da kötü oluşunun sonuçları ise “yarın” olduğu gibi, “şimdi”de, yani bireyin kendisinde olduğu kadar, işleyişine katkıda bulunduğu toplumun kendisinde de açıkça gözlemlenebilecek bir neden-sonuç ilişkisi doğurmaktadır.

<sup>64</sup> Touraine, s. 398, 402

<sup>65</sup> Touraine, s. 325

sonuç olarak gelenekleri değişime uğratan Rönesans, tüm dünyevi arzuları ve kişisel var oluşuyla, modern bireyi meydana çıkması için yüreklendirmiştir. Bir Ortaçağ düşünürü olarak Aquino’lu Tommaso, bu yeni insanı haber veren düşünceleri bize özetler; ona göre insan, yalnızca tanrısal bir yaratının ürünü değil, aynı zamanda “toplumsal ve siyasal bir hayvan” olarak, topyekun bir insandır.<sup>66</sup> Avrupa’da zevklerin incelmeye başlaması refah düzeyinin artışı, ile mümkün olurken, kendini yeniden kuran Avrupa Uygarlığı, bir göstergeler zemini olarak, örneğin “uygarca davranışlar” öğretmeyi amaç edinmiş pek çok adabımuâşeret kitabının yine bu dönemde yazılmaya başlanmasında ifadesini bulmuştur.<sup>67</sup> Modern bireyin zemini tanımlanmakta, dahası bu birey bir “yeni insan” olarak yaratılmaktadır.

Avrupa’da meydana gelen değişiklikler birbirinden ayıramayacağımız bir bütünlükte hem bilimsel-düşünsel hem ekonomik ve siyasal alanlarda kendini göstermiştir. Bilimsel gelişmelerin üniversite dışına taşınması ise evrensel ölçekte bir ekonomik sistemin tüm dünyaya yayılma eğilimiyle eşzamanlı bir hareketlilik sonucu ortaya çıkmıştır. Avrupa’da Ortaçağ toplumsal yaşamının ağırlık merkezini temsil eden kilisenin yerini, dünyevi olan bir kültürün ve onun kurumlarının almaya başlamasıdır. Teknolojik devrimi yaratan bilgi teorisinde meydana gelen ve birbirini izleyen devrimler bilgi ve felsefe alanlarındaki yenilikleri doğurmuştur.

Dünya, Hıristiyan değerlerinin izlerini taşıyan geleneksel bilgiden kurtarılmış, modernite ruhundan ilham alan bir bilimsel eleştirelilikle, insanın yeniden ve kendi kurduğu bir dünyaya dönüşmektedir. Bunda elbette yeni bir sınıf olarak ortaya çıkan Burjuvazinin ve onun ekonomi sisteminden doğan yaşama biçiminin, yeni bir ahlak ve insan anlayışının da yayılmaya başlaması etkili olmuştur. Kilisenin inandırıcılığı, eleştirel okumalara cevap veremediği için değil, dünya artık kontrol edilemeyecek kadar büyüdüğünden ve her geçen gün, kutsal metinlerde söz edilmeyen bir dünyanın, bilimsel bilginin süzgecinden geçerek daha güçlü tezleri olan bir bilgi teorisi ufkunun kanıtlarıyla birlikte oluşmaya başlamasındandır. Yok olmakla değişmek arasında tercih yapmak zorunda olanlar, yalnızca Kilise değil, hangi türden olursa olsun “geleneksel” hükmetme biçimleri de olmuştur. Feodal üretim ve toplum biçimlerinin, kapitalist

---

<sup>66</sup> Le Goff, s. 153

<sup>67</sup> Timur, s. 131

olanlara dönüşümü, insan zihinselliğindeki devrimle eş zamanlı bir “değişim”dir ve etkileri, bugün bile devam eden bir “yayıma” halindedir.

İnsanın zihinselliğini geleneksel olandan koparan, öncelikle zaman kavrayışının değişmesidir. Bu zamanın ölçülmesinde daha kesinlikli ve incelikli sonuçlar veren, evrenin dünyevi bir gözle ve akılcı rasyonelliğin çıkarımları ve hesaplarıyla yeniden kuruluşuna aracılık eden matematiğin yükselişini de haber vermektedir. Dünyevi zamanı hayatın ritmini belirleyen “kilisenin zamanı”ndan<sup>68</sup> ayıran da matematik olmuştur. Bir yanıla Günlük yaşamın dünyevi bir zamana ayarlanması arzusu, 13. yüzyılda Avrupa'da mekanik saatleri hızla yaygınlaştırırken, bir yanıla “semavi değerlerin yeryüzüne indiği”ni ve “değerlerin dönüşümü”nün hızlandığını simgeleyen bir göstergedir. Ortaçağ tarihsel zaman kavrayışına içkin olan ve geleneksel bilgi teorisine dayanan düşüncenin değişimiyle beraber, tarihsel zamanın akışının tersine çevrildiği bir yeni zaman tasarımı yerleşmeye başlamıştır: “Tarih artık dünyanın sonuna doğru giden bir gerileme değil, daha ziyade zamanın normal seyrini izlediği noktaya doğru bir yükseliş şeklinde” yer etmeye başlamaktadır.<sup>69</sup>

Bu dönemde rasyonel akılcılık ve dinsel inanç, iki farklı dünya kavrayışı olarak fakat bir arada yaşamaya devam etmektedir. Dinsel düşünce, “bir inançsızlık yüzyılı” olmayan 16. yüzyıl entelektüelinin zihinselliğinde ağırlığını korumaya devam etmektedir, fakat çeşitli düşüncelerin bollaştığı aynı dönem, ne yaklaşmakta olan dünyanın “keşfi”ni, ne de “öteki olana açılma”yı durduramamaktadır.<sup>70</sup> Bilimler, muğlak birer çıkarım olan sonuçlar yerine tüm bilimlerde birbirinden beslenen sonuçlarıyla dünyayı daha kesinlikli olarak parçalara ayırmaktadır. Bu parçalama işinden, tanrısal olanlar, geçen yüzyılların ayrıcalıklı alanları da nasibini almaktadır: “16. yüzyıl boyunca, doğa mekanikleştirilmiş, manipüle edilmiş, biçimi değiştirilmiş, teşrih edilmiş ve ona hakim olunabileceği düşünülmüştür.”<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Hıristiyanlığın “ebedi dönüş miti” ve “döngüsel tarih kavram” için, Bkz. Le Goff, s. 230

<sup>69</sup> Le Goff, ss. 174-176

<sup>70</sup> Hentsch, s. 108

<sup>71</sup> Pascal Acot, **Bilim Tarihi**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 23

#### d. Bilimsel Devrimler

Batı Ortaçağı'nın baskın bilgi teorisini değişime uğratan “başlangıç anı”nı saptamak niyeti taşımamakla birlikte, ilk adımların bilginin ve dolayısıyla bilimin kaynaklarının dünyevileşmesi ile atılmış olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda değindiğimiz gibi, “dışa açılmaya” ve içeri aldıklarını yaratıcı bir sentezle yeniden yorumlamaya başlayan Avrupa'da dönüşümün belirgin, izlerinin bilginin toplumsal ağırlık merkezinin, bir başka deyişle tanrısal olanın bilimsel olanla yer değiştirmesidir. Bu yeni bilgi ise, gündelik hayat pratiklerinin tümüne içkin bir egemenlik kavrayışına, Weber'in deyimiyle “büyüsünden arındırılmış” yeni bir dünya kavrayışını meydana getirecek olan her bir zerreyi, başta insan olmak üzere dahil etmektedir. 18. yüzyıl batı düşüncesine egemen olan “ampirist, pozitivist bilgi kuramı”nın<sup>72</sup> bilginin doğasını dünyevileştirdiği bu süreçte, insanın ilahi ruhu düşüncesi yerine “beynin genel görünümünün incelenmesi”<sup>73</sup> etkinlikleri yerleşmeye başlamıştır.

Geleneksel yaşama kaynaklık eden “mutlak metin” insanlara, sınırları bu dünya ile insanın gelecekte yaşayacağı dünya arasında sınırların birbirine karıştığı iki dünya gerçekliğine dair mutlak sorumluluklar da yüklemektedir.<sup>74</sup> Ritüeller, şüpheye yer bırakmayan ve aklın tam teslimine dayanan bir inanma biçiminin görselliğini sunarlar. Dönemsellikler barındıran bir zaman boyutu, döngüsel bir görünüm arz ederken, ağırlığı merkezi bir tanrısal kudret tarafından yönlendirilmektedir. Dünyanın şimdiki zamanını da anlamak ve açıklamak gibi bir rasyonellik iddiası da bulunan dinsel düşünce, insanın ruhani ve cismani yaşamını düzenleme iddiasındadır ve bunu yerine getirdiği sürece canlılığını korumaktadır. Ruhani yaşamı düzenleyen ve buna aracılık eden bir bilgi,

<sup>72</sup> Parla, s. 14

<sup>73</sup> Touraine, Aydınlanma düşüncesinin temel algısının, örneğin, tıp alanına dahil olabilecek; insanın ruhaniliğinden sıyrılıp bir canlıya indirgenmesi yaklaşımının, toplumun geneline uygulanabileceğine inanmak olduğunu, “yöntem”in siyasal düşüncüde olduğu kadar toplumun tümünde olduğu kadar bireyde de geçerli olduğu varsayılan bilginin kesinlik ve “saydamlığı”nı kurguladığını, Jakobenlerin bu türden bir kavrayışın iktidarını kurmaya giriştiklerini dile getiriyor; “ve bu girişimler, sürekli bir biçimde, geçmiş silip atmaya insanların kuşaklar boyu aktarılan eşitsizliklerden, mantıksız korkulardan ve cehaletten kurtulacağına ilişkin kanaatle beslendi.” Böylece akılcı bilgi, kesinlikçi bir netliğin toplumsal dayanağını da, yine bu türden bir bilginin olanaklı kıldığı yeni bir topluluk biçimiyle ve onun yeni bağıllık ilişkileriyle “yeniden” tasarlıyordu. Bkz. Touraine, ss. 25-27

<sup>74</sup> Le Goff, “Erken Ortaçağ” insanların elbette dünyevi bir yaşamlarının da bulunduğunu fakat “yaşadıkları ve savaştıkları” değerlerin temelde “doğüstü” olduğunun altını çizmektedir: “Tanrı, Tanrı devleti, Cennet, Ebediyet, dünyayı hor görme, din değiştirme, Hz. Eyüp'ün kişiliğinin oluşturduğu örnek, Tanrı'nın iradesi önünde secde etmek. Bu insanların ideolojik ve var oluşla ilgili kültürel ufukları semaydi.” Bkz. Le Goff, s. 174

maddi dünyayı anlama ve kavramada giderek işlevsiz kaldığı için değil, dünyaya dair bilgi artık başka kaynaklara da sahip olmaya başladığı ve dinsel bilginin dünyayı açıklamaya yeten kutsallığı bu yeni bilgi türünün karşısında sürekli kendini tekrar ettiği içindir. Bu bilgi geleneği, gündelik yaşamın ritmini belirleyen Kilisenin baskın gücü ile karşılaştırıldığında, “İslam Ortaçağı”nda Osmanlı Devleti'nin temsil ettiği bilgi geleneğine benzeyen bir yapı sergilemektedir ve Batı Avrupa'da meydana gelen ve sonuçlarıyla tüm dünyayı etkileyen değişimi anlamamıza olanak sağlar.<sup>75</sup>

İnsanın yasalarıyla uyumlu yaşayarak hem bu dünyayı hem de ötekini kazanmasını sağlayacak ruhsal ve fiziksel olgunluğa erdirmeyi, kısaca “kurtuluşu” vaat eden din, “bilim”i de, tüm “açıklayıcılığıyla” sahiplenmiştir. Bu bilim anlayışının bir sonucu olan skolastik, yaşamla bağlarını koparan<sup>76</sup> Ortaçağ bilimidir ve Batı tarihinde uzun süre yerleşik bilim anlayışı olmuş, Osmanlı-İslam bilgi geleneğinde karşılığı “medrese alimliği” olan “ilimcilik”e yol açmıştır:

“Fakat topraktan, doğadan, insandan uzaklaşıp kaçan, küçücük kafalara, küflü sayfalara, örümcekli raflara kapanan bilim sonunda her yerde, bir düşünce uyanışının tokadını yemiş, ezilmiştir. Arkasından “uyanışlar” (Renaissance’lar) gelmiş, tekrar doğanın ve insanın kucığına atılmış, canlanmış ve büyük “bilinmeyen”lerin esrar perdelerini arka arkaya kaldırıp atmıştır.”<sup>77</sup>

Avrupa artık, Aristo mantığının kıyas ilkesini bilimsel gerçekleri açıklamada yeterli bulan bir anlayışı yeterli bulmamaktadır.<sup>78</sup> Gözlem ve deneye dayanan ve zamanın ölçümünü hassas birimlere kadar indiren, evreni anlamak için matematiği yeğleyen ve sonuçlarını birbiriyle karşılaştırarak sürekli yenileyen bir bilim kültürü hakim olmaya başlamıştır.<sup>79</sup> Artık dünyanın din ve onun kurumlarını, uzantılarını

<sup>75</sup> Avrupa'da meydana gelen bilimsel devrimler hakkında bilgiler için, Bkz., Cemal Yıldırım, **Bilim Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, ss. 132-135. Yıldırım, bilim tarihçilerinin “17. yüzyıldaki göz kamaştırıcı bilimsel gelişmeleri açıklamada tam birleşmiş olamadıklarını”, bir kısmı değişimin uzun ve sürekli bir dönüşüm sürecinin sonucu olarak ortaya çıktığını, bir başka ana akımın ise değişiklikleri açıklamak için ekonomik koşullarda meydana gelen değişimi asıl harekete geçirici neden olarak gördüklerini dile getirmektedir.

<sup>76</sup> Skolastik akılcılık, “gerçeğin mantıksal tümdengelim yoluyla aranmasını tavsiye etmekte ve deneye başvurmayı reddetmektedir.” Bu yorum için, Bkz., Acot, s. 22

<sup>77</sup> Berkes, s. 241

<sup>78</sup> Aristoteles, “ancak İncil'i anlamaya yetecek kadar” etkinliğine izin verilen Ortaçağ biliminin başvurduğu tek otorite olmakla birlikte, Ortaçağ, “Hıristiyanlık ile Yeni-Platonculuğun mistisizminin kucaklaşmasından doğmuştur.” Bu yorum için, Bkz., Yıldırım, s. 62

<sup>79</sup> Deney ve gözlem, Avrupa bilim geleneğinde de uzun bir süre kendisine yer bulamamıştır. Avrupa'da meydana gelen bilim ve felsefenin birbirini etkileyen gelişimini ele alan bir çalışma için, Bkz., Şafak

dünyevi güçlerden uzak tuttuğu ve toplumsal işleyişin bu sayede güç ve hız kazandığı Avrupa’da “ilerleme”, dinsel bağların hayatın ritmini kontrol etmekten uzaklaştırılması ve hayatın yeni öznesi insan yararına dünyevileştirilmesi ile mümkün olmuştur. Aydınlanma ise, Batı’da Rönesans’ın getirdiği tanrısal yaratım düşüncesinden arındırılmış bir dünya kavrayışıyla bilimin sonuçlarının, tüm Avrupa’ya yayılmasını sağlamıştır.<sup>80</sup>

Eleştireliliğini ve Akılcı bilimsel temellerini Bacon’dan Kepler’e, Galileo’dan Descartes’a, Hobbes’dan Locke ve Newton’a, Leibniz’dan Berkeley ve Hume’a kadar evrimleştiren ve birikerek bilimsel bilginin temellerini sağlamlaştıran modern akılcılık, insani kökenlerini yazının yeniden özgürleşip toplumsallaştığı Ortaçağ sonrasında pek çoğu unutulmuş olan Antik Yunan metinlerinin batıda yeniden keşfedilmesi ve Hıristiyanlığa karşı bir hümanizma’nın doğuşunda ifade etmektedir. Dünyanın, merkezinde insanın yer aldığı rasyonellik, dünyevi\* bir toplum yapısının doğuşuna da kaynaklık etmiştir. Bunun için, evreni ve toplumu yöneten yasaların tanrısal değil, fizik yasaları ve sonradan daha önceki akılcılıklardan da beslenen rasyonel akılcılığa varan bilimsel bilgi birikimi, ancak yazının Ortaçağ’da yeniden keşfi ve matbaanın dönüştürücü gücü ve bilimsel bilginin rasyonel ilerleme fikrinin tek itici gücü olduğunun kabulü ile mümkün olmuştur.

Bu değişimi yapan Avrupa modern döneminin başladığı, “bilimsel devrimleri” izleyen yıllarda hukuk, tarih, siyaset alanlarında bir dünyevileşme söz konusudur. Bunun için canlarıyla bedel ödeyen Avrupalı bilim adamları da, politikacılar da vardır. Ama sonunda “bilgi” tanrısal etkiden kurtulmaya başlamış, dış dünyayı düzenlemeye, iç dünyayı düzenlemeden daha fazla önem vermeye başlamıştır. Örneğin dil ilk kez olmasa bile sistemli olarak ilk kez, “tanrının bir lütfu” olarak değil, yeryüzünde yaşayan tüm kültürlerle ve insana has bir özellik olarak incelenmeye başlanmıştır. Bunda elbette keşif hareketlerinin açtığı yollarda ilerleyen ticari ve dini amaçlı gezilerin de etkisi olmuştur. Bilimsel düşünce, felsefenin özgür düşünüşe verdiği güçle daha da sorgulayıcı, ve eleştirel olmaya başladığında, eski anlamlar, geçerliliklerini birer birer

---

Ural, **Bilim Tarihi III: Modern Çağ, Bilim ve Felsefenin Ortak Gelişimi**, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1994

<sup>80</sup> Timur, s. 133

\* “Seküler” ve “laiik” sözcükleri ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

kaybetmeye, yerlerini yeni anlamlar yayan bir dünya kavrayışına bırakmaya başlamışlardır.

Batı Avrupa'da meydana gelen değişimi “sosyo-ekonomik evrim” olarak açıklayan Timur, bilimi tanrısal yaratım düşüncesine dayanan bilgi teorisinin egemenliğinden kurtaran ve “bağımsızlaştıran” evrimin, Osmanlı toplumunda meydana gelmediğini söylemektedir:

“Bu eğilim, daha önce de belirttiğimiz gibi, Ortaçağın feodal-korporatif yapısını kırmış ve yeni bir aydın tipi yaratmıştır. Osmanlı devletinde kapitalizmin gelişmemesi ise Ortaçağ yapılarının sürüp gitmesinde başlıca neden olmuştur. Bununla beraber, kapitalizmin basın, yayın ve kağıt sanayi branşlarıyla gerçekleşen bu sürecin pek uzun sürdüğü ve ancak 19. yüzyılın sanayi devrimi ile günümüzdeki görünümünü aldığı unutulmamalıdır.”<sup>81</sup>

Toplumsal değişim, yeni roller dağıtan bir planlama ve uygulama aşamasında, yeniden kurulan bir “yeni insan” idealine, yeni toplumsal ilişkiler ağının en temel birimi, sağlam ve uzun ömürlü bir kültürel modeli olarak çağrıda bulunmuştur. Avrupa düşüncesi pek çok bilim adamı ve düşünürün katkılarıyla evrimleşirken, İslami Doğu bu evrimin yalnızca sonuçlarıyla ilgilenmeye başlamıştır. Çünkü Avrupa skolastiğini işlevsiz hale getirip değişime yön verecek olan bağımsız akıl, hem akademilerde, hem de akademi dışı etkinlikleriyle artık bağımsız bir bilgi üreticisi olmaya başlayan ve her şeyde bir bilimsellik arayan insanların yeni ve özgür bir sınıf oluşturmaya başlamalarıyla mümkün olmuştur. Fakat Avrupa, bu dönüşümü bir çırpıda, gerilimsiz ve zahmetsizce yaşamamıştır. Yakılan filozoflar, kitaplarını yıllarca saklayan bilim adamları, söyledikleri yüzünden ülke ülke kaçarak dolaşmak zorunda kalan ve düşünebilmek için bile çok kısa zamanlar bulabilen düşünürler, Avrupa'nın yeniden kuruluşuna katkıda bulunmuşlardır. Rönesans aydını, ekonomisi ve eğitim biçimiyle “uyumlu bir bütün” oluşturan Ortaçağ feodal yapısı, kapitalizmin yaygın üretim biçimine dönüşmeye başlamasıyla çözüldükçe, onunla birlikte eğitim yapısındaki çözülmenin bir sonucu olarak yaşam bulabilmiştir.<sup>82</sup> Batı'da sıklıkla Roma İmparatorluğu'na benzeyen ekonomik ve siyasi yönleri bulunduğu dile getirilen

---

<sup>81</sup> Timur, s. 133

<sup>82</sup> Timur, s. 131

Osmanlı İmparatorluğu,<sup>83</sup> Avrupa’da meydana gelen çözülmeye bu değişimi yaratan taraflardan yoksun oluşu nedeniyle uzak kalmıştır.

## 1.B. “MUTLAK METNİN” İZİNDE: İSLAM BİLGİ VE BİLİM GELENEĞİ

### a. Osmanlı-İslam Uygarlığından Batı Uygarlığına Uzun Bir Yol

Batı’da meydana gelen biz-onlar ayrımı ve farklılık duygusu bir ikiz ruh hali olarak karşı tarafta da dengini bulmuştur. Bu, Osmanlı-İslam kültür geleneğini, daha aşağıda ya da geride bir konuma doğal olarak yerleştiren, “Avrupa ve Biz” kavrayışına neden olmuştur. Çünkü “Doğu”nun, manevi zenginliği geçen yüzyıllarda egzotik bir cazibenin kaynağını oluşturmasına karşın, Batılı “değerler” sonuçları gelişmiş teknolojinin yaygın olarak kullanıldığı ve takibinin “yaşamsal” olduğu tüm alanlarda, örneğin askerlikte ve tıpta görülen belirgin bir gerilikte kendini “Doğu”ya kanıtlıyordu. Sonuç olarak “manevi zenginliğin” yaratıcısı olan kaynak, yani geleneksel Osmanlı-İslam bilgi teorisi, işlevselliği sorgulanmaya başlanmasa da, Avrupa düşüncüsü, başlangıçta yalnızca sonuçlarıyla olmak üzere, kapıları uzunca bir süre başka düşünce sistemlerine kapılarını kapamış olan Osmanlı-İslam bilgi teorisinden kaynaklanan maddi kültürü yerinden etmek üzere harekete geçmesine neden olmuştur. Bu, kimi düşünürlerin iddia ettiği gibi üzerimize “saldırıya geçen” ve “Doğu’nun canına okuyan” Batı’nın marifeti olarak görülse de<sup>84</sup>, Batı’ya ve Batılı düşüncüsü temsil eden değerlere kapılar, “içeriden” açılmıştır.

Osmanlı Devleti, 18. yüzyıl kısmi reform hareketleri ile başlayan, 19. yüzyılda ise sistemli bir reformcu çizgi kazanan süreçte yüzünü, kendi geleneği olarak gördüğü bir uygarlık alanından Batı Avrupa’da yeniden örgütlenen bir toplum biçimini meydana getiren bir başka uygarlık alanına çevirmeye başlamıştır. Meydana gelen bu değişim, Osmanlı Türklerinin güçlü bağlarla bağlı olduğu bu uygarlık alanını neden başka bir

<sup>83</sup> Timur, Marx’ın “*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*”sında, “Türklerin eski üretim biçimlerini tutucu bir biçimde devam ettirdiklerini” yazdığını hatırlatmaktadır. Bkz. Timur, s. 41

<sup>84</sup> Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 271, 346. Meriç’in söylediklerini anlamlı kılan, reformcu geleneğe karşı sistemli ya da sistemsiz oluşan tepkilerin ve muhalefetin, dönemin hangi koşullarının Osmanlı Devleti’ni bu süreci başlatmaya ittiğini açıklayabilmek için Cemil Meriç’in söyledikleriyle uyumlu, benzer bir söylemi sahiplenmiş olduğunu göstermesidir. Bugün de kabul gören bir teze göre, Osmanlı İmparatorluğu’nun sonunu hazırlayan Batı’dır: “Ama sonra Batı geldi, ve Osmanlı İmparatorluğu bitti.” (Bkz. Aynı kaynak, s. 233)

gözle görmeye başlamalarına neden olmuştur? Avrupa’da askeri alanda ardı ardına yaşanan yenilgiler sonrası imzalanan iki antlaşma<sup>85</sup> bu değişimi başlatacak denli güçlü bir nedensellik barındırmakta mıdır? Ya da askeri alanda alının bu “darbeler”, devletin kendi uygarlık geleneğini oluşturan kategoriler hakkında düşünmesine yol açacak bir karşılaştırma ve hesaplasmaya girişmesine mi yol açmıştır?<sup>86</sup>

Bu soruları, Osmanlı Türklerinin bu uygarlık alanındaki etkinliklerinde, özellikle din-bilim ekseninde ele alacağız. Çünkü İslam Uygarlığı, Türklerin daha önce üzerinde yeni kavramlarla hiç düşünmedikleri ve bir sorun olarak görmeyip kendilerini içinde bulmaya alışık oldukları, akılcılaştırılmış tanrısal bir kaynağa dayanan, İslam’ın evrensellik çağrısı ile uyumlu, tutarlı ve geçerli sonuçlar ürettiği için yerleşik hale gelmiş bir bağlılık ve birlik ilişkisinin harcını oluşturmayı yüzlerce yıl sürdürmüştür. Sonradan öncülüğünü ve bayraktarlığını yapacak olduğu İslamiyet, gücü yalnızca ortaya çıktığı sınırlı coğrafyayla ve dönemi ile açıklanamayacak bir tarihselliğe sahiptir. Çünkü bütün eski Ortadoğu uygarlıklarının “kadim” geçmişini ona “yeni bir titreşim vererek” sahiplenmiştir: “İslam uygarlığı jeopolitiğin, kentsel biçimlerin, kurumların, alışkanlıkların, ritüellerin, eski inanma ve yaşama biçimlerinin kökü derinlerde olan emirlerini kendi hesabına geçirecektir.”<sup>87</sup> Akdeniz’in politik ve dinsel coğrafyasını “kalıcı biçimde” etkileyen İslam’ın yükselişi, yayıldığı alanlarda, sonuçları bugüne dek süren kuvvetli bir belirleyici olarak toplumları etkilemiştir.<sup>88</sup> Yakındoğu’yu hızla ele geçiren ve İslam coğrafyasının sınırlarını genişleten Araplar, İslam’ın büyük derleyici ve motive edici gücüyle bir araya gelmeden önce dağınık ve birbirine düşman kabilelerden meydana geliyordu. Ayrıca Arap topraklarını çevreleyen devletler için açık bir kolonileştirme alanıydı. Ne sürgit çatışmaların iki eski aktörü Bizans ve İran’ın, ne de Suriye ve Mısır’ın aklına bu yoksul ve parçalanmış topraklardan “ciddiye

---

<sup>85</sup> Bkz. Karlofça (1699) ve Osmanlı-Avusturya Savaşı’nı hafif silahlarla donatılmış düzenli bir ordu karşısında yitiren Osmanlı Devleti’nin imzaladığı diğer antlaşma Pasarofça (1718), sonuçlarıyla Osmanlı reform ve değişim sürecinin ilk aşamalarından biri olan Lale Devri’ne yol açan askeri gelişmelerdir.

<sup>86</sup> İnalçık, Osmanlıların “klasik dönemde” Hristiyanlara, yani “Kafiristan dedikleri Avrupa’dan” gelen her şeye şüphe ile bakıldığına, geleneğin temsilcilerinin “Frenkleri taklit etmeyi” bir günah olarak gördüklerine dikkat çekmektedir. Fakat bu bakış açısı değişimi, yani Avrupa medeniyetinin algılanmasında “ilk davranış değişimi” 1699 Karlofça Antlaşması ile belgelenen “Osmanlı Bozgunu” sonrasında olmuştur. Bu yorum ve bilgiler için, Bkz., Halil İnalçık, “*Kültür Etkileşimi, Küreselleşme*”, **Doğu Batı Dergisi**, sayı: 18, Şubat/Mart/Nisan 2002, s. 78

<sup>87</sup> Braudel, ss. 65-69

<sup>88</sup> Hentsch, s. 52

alınabilecek” bir rakip ortaya çıkabileceği ihtimali hiçbir zaman akıllara gelmemiştir. Türkler ise, Müslümanlaşıp halife ordularının ağırlıklı bölümünü oluşturmaya başladıkları 10. yüzyıldan itibaren, “hizmetkarlıktan efendiliğe giden yolu” hızla kat etmeye başlamışlar, önce Selçuklu Türkleri ve onların siyasi mirasçıları Osmanlı Türkleri, “İslamiyet’in yeni hükümdarları” olmuşlardır.<sup>89</sup>

Yalnızca “dini değerleri” ile ele alamayacağımız ve “İslam Uygarlığı” alanına dahil edilen Osmanlı Devleti ve onun baskın unsurunu meydana getiren Türkler, Müslümanlığı kabul ettikten sonra “kendilerini ve toplumsal düzenlerini” bu dinin değerleri bağlamına göre tanımlamışlar, Avrupalılar açısından ise özellikle 15. yüzyıldan başlayarak yine İslam’ın en büyük temsilcisi olmak gibi bir öncelikli konuma yerleştirilmişlerdir. “Dünya görüşü, hukuku, siyasi yapısı ve sanatı ile çağının önemli uygarlıklarından” bir tanesi olan Osmanlı Devleti, diğer tüm imparatorlukların başına geldiği gibi “hayatini kaybedip” çözülmeye başladığı dönemlere kadar bir başka uygarlık alanının temsilcisi olmayı sürdürmüştür.<sup>90</sup>

Dünyanın rasyonelce kavranışını uzun süre anlaşılır kılmaya yeten din, ritüeller ve simgeselliğinin arkasındaki kutsallığı yanında, dünyevi açıklamalar, emir ve yasaklar gündelik hayatın ritmini de belirlemiş ve yönetmiştir. Bu, örneğin İslam’ın kuruluşundan başlayarak bir siyasi iddiası da bulunan bir sistem de oluşturması sonucunu doğurmuştur. Dünyevi yaşama, toplumsal ölçekte egemen olma ve nüfuz alanlarını geniş tutma eğilimine de sahip olmuştur. Din ve Devletin bütünleşerek aynı kutsallık kategorisi içine yerleşmesi<sup>91</sup>, Osmanlılar için olduğu kadar Batılılar için de uzun yüzyıllar boyunca Osmanlı İmparatorluğu’nun, İslami Doğu’nun önde gelen temsilcisi olarak görülmesini sağlamıştır:

“... Haçlı seferlerinden 17. yüzyıla kadar giden bir dönem içinde Batı, başka bir dünya olarak gördüğü “doğu” tarafından etkilenmiş ve hata biraz da büyülenmişti. Bu dönemin büyük bir kısmında, Batı, İslam’ın başlıca temsilcisi

<sup>89</sup> Braudel, ss. 68-77; Adivar, “tek tanrılı, gerçekçi ve savaççı” İslam dininin, “Türklerin mizacına” uygun bir din olduğu için kabulünde önemli bir etken olduğunu söylemektedir. Bkz. Abdülhak Adnan Adivar, “Islamic and Western Thought in Turkey”, *Middle East Journal*, No.1 (1947), ss. 270-271

<sup>90</sup> Timur, ss. 34-37

<sup>91</sup> Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 82: Din ve Devletin iç içe geçmiş yapısı, diğer İslam ülkelerinde devletin edinmediği bir zengin anlam bütünlüğüne sahip olmasına neden olmuştur. Mardin’e göre, bunun nedeni, Osmanlılar’ın bu iki kategoriyi “tev’em” (ikiz) görmeleriyle ilgilidir.

olarak Türk'ü gördü. Türk'ün, Batı gözünde İslam'ın ve giderek Doğu'nun temsilcisi oluşu esas itibariyle Osmanlı devrinde ve İstanbul'un fethinden sonra gerçekleşti. Bu şekilde Türk, yüzyıllar boyunca Batılı saraylara korku ve endişe salan bir güç oldu. Fakat Batı duyarlılığının bu olumsuz yönü, Türk'e karşı bir saygı, hatta bazen pek de gizlenemeyen bir hayranlık duygusundan bağımsız değildi.”<sup>92</sup>

Bu toplumsal sistemin, Braudel'in deyiimiyle “Türk Uygarlığı”nın<sup>93</sup> eski haliyle artık uzun ömürlü ve sağlıklı bir yapı sergilemeyeceği kanaati 19. yüzyıl devlet adamlarının açıkça dile getirdikleri ve çözüm aramaya giriştikleri bir dönem olmuştur. Bu tedirginlik verici hal güçlü ve yenilmez özgüveni son birkaç savaşta sarsıntıya uğramış Osmanlı Devleti'nin hal çareleri aramaya yöneltmiştir. İlk akla gelen, aynı durumla karşı karşıya olduğunu hissettiğinde, Batı'dan uzmanlar getirterek ülkesinde reformun temellerini atan Çar Büyük Petro'nun izlediği yolu tekrarlamak olmuştur. Petro'nun yaptıklarını, onu bir Rus ve Hıristiyan olduğu için aşağılayan, ama ülkesinin geleceği için yaptıklarını övemediği için yalnızca akıllıca bulduğunu söyleyen İbrahim Müteferrika da aynı fikirdedir.<sup>94</sup> Çünkü zamanın hızlandığı bir dünya ve değişimin sonuçlarının somut ve yaşamsal bir gerçeklik edinmeye başladığı dünya, geleneksel rasyonelliğin açıklamalarını yetersiz, aynı zamanda kaynağını da işlevsiz bir hale getirmek üzeredir.

Avrupalılar lehine yer değiştirmeye başlayan ticaret yolları, geliştikçe Avrupa'da “kapitalist üretim biçimini geliştirmiş, bu üretim ve paylaşım sistemi “emperyalist olduğu için” Doğu'da kapitalizmin gelişimini engellediği<sup>95</sup> ileri sürülse de, Osmanlı devleti için, Uzun yıllar fetihçi bir ekonomiye dayanan ve kapital birikimine olanak tanımayan Osmanlı sosyal yapısının, Avrupa'dakine benzeyen süreci yaratabilecek yapılardan yoksun olduğu çözümlemesi<sup>96</sup> daha tatminkardır. Fakat aşağıda

---

<sup>92</sup> Timur, s. 174

<sup>93</sup> Braudel, arşivleri düzenlenip araştırmacıların hizmetine sunuldukça “su üstüne çıkan” Türk Uygarlığı'nın ana hatlarını şöyle özetlemektedir: Tarihçilerin bu arşivlerde yaptıkları çalışmalar sayesinde; “... çok yönlü, kesinlikçi, ilerlemeci, otoriter, ayrıntılı sayımlar yapabilen, tutarlı bir iç politika oluşturabilen, devasa altın ve gümüş rezervleri oluşturabilen, İmparatorluğun Avrupa'ya karşı kalkını olan Balkanları, göçebeleri iskan ederek sistematik bir şekilde kolonize edebilen bir bürokrasinin çarkları” açığa çıkmaktadır. Bkz. Braudel, s. 113

<sup>94</sup> İbrahim Müteferrika, **Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller (Usul'ül – Hikem Fi Nizam'il – Ümem)**, Sadeleştiren, Ömer Okutan, MEB Yayınları, Türk Klasikleri Serisi: 32, İstanbul, 1990, s. 109

<sup>95</sup> Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 242

<sup>96</sup> Mardin, İnalçık'a dayandırdığı düşüncelere göre eski, hatta Bizans ve Selçuklu “sosyal yapı ve değerleri”nin Osmanlı sosyal yapısında devamlılık göstermiş olduğuna işaret etmektedir: “(...) kapital

değineceğimiz gibi, “kapitalistleşememe” 19. yüzyıl kapitalizminin Osmanlı Devleti’nin tanıdığı ayrıcalıklar sayesinde görünürde zora dayalı olmak bir yana, karşılıklı gönüllülük ve anlaşmaya dayalı ve “çarpık gelişen” bir kapitalist pazarı kurmaya başlamış ve Osmanlı Devletini hızla bir “yarı-sömürge”ye çevirmiştir.<sup>97</sup>

Osmanlı-İslam düşünce geleneğinde özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda “güçlü bir akım haline gelen dar kalıplar” dinin dışında pek çok nedene bağlanmaktadır. Geriliğin bir sonuç değil de neden olarak görülmesi, yani İslam’ın gerilemenin asıl nedeni olarak gösterilmesi, örneğin Farabi, İbn Sina ve diğer düşünürleri de yaratan kültürü açıklamaya yetmemektedir. Timur, kendi tarihi mirasımıza bakışımızı “kompleks yaratıcı bir kopukluk” ilişkisine çevirme ihtimali barındıran ve İslam kültürünü “bir ‘gericilik’ kaynağı olarak” görme eğiliminin başka ve daha önemli bir saptamayı gözden kaçırmamıza yol açabileceğinin altını çiziyor: “Osmanlı toplumu İslam yüzünden geri kalmamıştır. Osmanlı toplumunu geri bırakan unsurlar, aynı ortam içinde, dini de geri bırakmıştır.”<sup>98</sup>

Çünkü din, dünyanın rasyonelce kavranışlarından biridir ve ritüeller, semboller dışında çok dünyevi açıklamalar, yönetim, din için savaş, ticaretin nasıl yapılacağı, vd. konularda emir ve yasaklarla gündelik hayatı da yönetmektedir. Fakat değişimi hızlanan dünya, bu açıklamaların dünyayı tarifteki yetersizliğini de hızlandırır. Osmanlı İmparatorluğu’nun 18. ve 19. yüzyıllarda hissetmeye başladığı ve kendi uygarlığının değerler kategorisinin tümlüğünde bir gedik açılmasına neden olan da budur.

Dünya, bizim onu anlamlandırmamızı kolaylaştıracak, daha doğrusu alışkanlıkların ve geleneklerin işlevselliği gibi, kolaylaştıracak bir bilgi alanının ışığında anlam bulur. Bunun adı, referans noktası “izafet çerçevesi” bir bilgi sisteminin

---

birikimi 16. yüzyılda yavaş yavaş başlamış olmakla birlikte, Orta Avrupa’daki gibi bir sürecin can damarı olan bazı yapıları üretmemiştir. Böylece, şehirlerin politik ayrıcalık ve özerklik kazanmalarının eşdeğerleri Osmanlı toplumunda görülmedi. Osmanlı İmparatorluğu’nda tarımsal arazinin yaygın ticaretini ve toprak genişletme hareketlerini de görmeyiz. Kendilerine imtiyaz belgeleri verilen köylere ve nesiller boyu topraklarını genişletip, bunu toplumsal hareketlilik için kullanan zengin köylülere rastlandığı daha belgelenmemiştir. Avrupa’nın 14. yüzyıl siyasi sisteminin temelini “eşraf” belirler, bu gelişme Osmanlı İmparatorluğu’nda daha sınırlıdır.” Bkz. Mardin, s. 67

<sup>97</sup> Osmanlı Devleti’nin yarı-sömürge oluşunu, ülkenin ekonomik anlamda dışa bağımlı hale getiren devletin dış borçları ülkede aynı zamanda bir siyasal nüfuz alanı da yaratan Duyun-u Umumiye İdaresi’nin etkinlikleri ile açıklayan kapsamlı bir çalışma için, Bkz., Yahya Tezel, **Cumhuriyet Dönemi İktisadi Tarihi (1923-1950)**, Yurt Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1986, özellikle bkz., ss. 76-97

<sup>98</sup> Timur, s. 45

mantığına göre örgütlenir ve dışarıdan sızan her tür bilgi ya yok edilir, ya da dönüştürülerek “iç”e dahil edilir. İslami Neoplatonizm, bu türden bir değişim geçirerek, İbn Rüşd, İbn Sina ve Farabi’den “geçtikten” sonra, Gazali’nin İslam skolastiğini kurmasına yardım eden mantığına dönüşmüştür. Bu “iç”e dahil etme süreci bitince de, kendisini doğal bir tümlük ve tamlık olarak konumlandıran bu bilgi, başka bilgilerin ortaya çıkmasına izin vermemiştir. Bu türden arayışlar ve aykırı sesler olmuşsa da, kamusal edinen bir kurumlaşmaya dönüşmemişlerdir. Aynı durum, Avrupa Ortaçağı için de söz konusudur, dışarıya çıkış, dairenin dış çeperinde gezinenler görmezden gelinmemiş, bu girişim sahipleri, bu dışa yolculuklarının bedelini canlarıyla ödemişlerdir.<sup>99</sup>

### **b. İslam’da Bilgi ve Bilim: Geleneksel Bilgi Teorisinin Kuruluşu**

Osmanlı bilim anlayışı, İslam’ın “ilim” anlayışının bir devamı olan, geleneğin dini kökenlere dayandırdığı kaynaklarla başlatılmaktadır.<sup>100</sup> Hz. Muhammed’e göre ilim, “Ebu Davud ve İbn Mace’nin aktardıkları” bir hadise göre, “ancak kuvvetli bir ayet veya kaim ve sahih bir sünnet veya adaletli bir farizeden ibarettir.” Bir diğer kaynağın aktardığı hadise göre ise üç tür “ilim” vardır: “Manası açık bir ayet ve doğruluğu sabit bir sünnet, bir de bilmiyorum\* sözüdür.” Bilimin bir düşünce etkinliği olarak yoğunlaştığı bilgi alanı öncelikli olarak Kuran’dır<sup>101</sup>, çünkü o bilgilerin bilgisi, yani “Tanrı Sözü”nün mutlak kendisidir.

---

<sup>99</sup> Osmanlı tarihinde dönemleri için sapkın bulunan düşünceleri nedeniyle öldürülen alim, devlet adamı ve din adamlarına örnekler veren ve bunları birincil tarih kaynakları ve arşiv belgelerine dayandırarak ortaya koyan bir çalışma için, Bkz., Rıza Zelyut, **Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam Edilenler**, 2. Baskı, Alev Yayınları, İstanbul, 1992. Zelyut’un çalışmasında isimlerini saydığı “düşünceleri nedeniyle idam edilen alimler” başlığında verilen isimlerin bir bölümü Adıvar’ın çalışmasında da yer almaktadır. Bu kişilerin bir bölümünün gizli ve İslam’a aykırı mezheplerle bağlantılarının bulunması, kimilerinin siyasi husumet ve mesleki rekabet gibi nedenlere bağlı olması da dikkate alınması gereken önemli bir ayrıntıdır. “Gelenek” tarafından düşünceleri “dinsizlik” ile suçlanarak öldürülen alimlerden bir tanesi de Molla Lütü’dir. Bu konuda daha fazla bilgi için, Bkz., Halil İnalçık, **Tarih ve Akademi**, Türkiye Bilimler Akademisi Forumu Yayını, Ankara, 2002, ss. 11-12, 16

<sup>100</sup> Bu bilgiler için Bkz. Murteza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 171

\* Benzer bir biçimde bilemeyeceğini bilmek, bir bilgi kategorisidir. İbn Sina’ya atfedilen ve Cemil Meriç’in tekrarladığı didaktik bir önerme, Osmanlı-İslam bilgi geleneğinin asıl mekanizmasını özetlemektedir: “İdrak edemediğini idrak eden, idrak etmiştir.” Bkz. Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 270

<sup>101</sup> Timur, s. 57

Buradaki “ilim” ilk bakışta bilimsel anlamı olmayan bir “ilim” anlayışıdır ve “o alana ait tüm dinsel bilgi ve eylemler ile bunların yorumlarının bilgisi toplamıdır. Ama tarih boyunca pek çok İslam din adamı onu bilimler kategorisine dahil edip tıpkı ilkçağdan beri yapılan bilimler tasnifi gibi içinde modern anlamda bilimlerin pek olmadığı bilgi hiyerarşileri kurmuşlardır. Bu, Ortaçağ Avrupa’sının da bilim anlayışıdır ve felsefi etkinlik olarak “Aristoteles ve çömezlerinin”, yıldızının parladığı, düşünsel “ebedi, buna bağlı olarak her tür yaradılışın dışında olan bir kozmosun içinde Tanrının yerini belirleme” çabasıdır.<sup>102</sup>

Farabi<sup>103</sup>, Gazali<sup>104</sup>, İbn Sina ve İbn Haldun gibi İslam düşünce geleneğinin büyük ustaları, birer bilim sınıflandırması yapmışlardır. Timur bu sınıflandırmaların kimi farklılıklarına rağmen öz olarak Aristo’nun tasnifinden faydalanmış olduklarını söylemektedir: “Bunlar içinde Osmanlı alimlerini en çok etkileyen İslami ilimleri Şer’i ve akli ilimler olarak ikiye ayıran<sup>105</sup> Gazali’nin ve Nakli ilimler ve Felsefi ilimler olarak ayıran ve Katip Çelebi tarafından yinelenen sınıflandırmalardır.”<sup>106</sup> Fakat sonradan “akla gelen her bilginin” düzensizce tasniflere dahil edilmeye başlamasıyla, en belirgin örneklerinden bir tanesi de 16. yüzyıl Osmanlı alimi Taşköprülüzade’nin tasnifinde görüldüğü gibi ortaya sistemsiz “karmakarışık” tasnifler yığını çıkarmıştır.<sup>107</sup> Sonradan yenilenen bu bilimler hiyerarşisinde nakli ilimler, akli bilimler üzerinde hissedilen ağırlığıyla önemli etkisi olan ve bütün etkinlik alanı ilim’in dışına taşması “geleneğe” engellenen bir üst alana dönüşmüştür.

Osmanlı-İslam dünya kavrayışının temel değerleri, kendisinden önceki İslam uygarlığının temsilcisi olan Arap-İran geleneğinden devraldığı biçimiyle Kuran’a ve Hadislere, ayrıca bunların yorumlarına bağlıydı.<sup>108</sup> İslam uygarlığı, yaklaşık beş yüzyıl

---

<sup>102</sup> Braudel, s. 101

<sup>103</sup> Farabi, Aristo ve Platon’un düşünceleri ile Kuran kaynaklı İslami kavramları “bilimsel akıl yürütmeyi” de kullanarak bir senteze dönüştürme girişiminde bulunan ve kullanan “ilk filozof”tur. Bkz. Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 271

<sup>104</sup> *Ledünni İlim Risalesi*’nde ilimleri sınıflandıran Gazali, “güç ve zordur” dediği akli ilimlere, nakli ilimlerden sonra sıra vermiştir. Bkz., Gazali, **Ledünni İlim Risalesi**, Çev. A. Cüneyd Köksal, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 32

<sup>105</sup> İnsanın ise bu ilimleri biri akıl sahibi her insanın bulabileceği bir yol olan insani, diğeri rabbani olmak üzere iki elde etme yolu bulunmaktadır. Bkz., Gazali, s. 35

<sup>106</sup> Timur, s. 50

<sup>107</sup> Korlaelçi, s. 175

<sup>108</sup> Timur, 17, 35

süren üstünlüğüyle “Eski Dünya’nın en parlak uygarlığı” olmayı sürdürmüştür. Braudel, İslamiyet’in “altın çağı” dediği bu dönemin, düşünürlerin koruyucusu Halife Harun er-Reşid’in oğlu Memun zamanından “sonuncu büyük İslam Filozofu” İbn Rüşd’ün Marakeş’te ölümüne kadar geçen süre olduğunu belirtmektedir.<sup>109</sup>

“Neoplatonist Sentez”<sup>110</sup> ile karşılaşan Arap-İslam kültürü, 8. yüzyıldan sonra tercüme yoluyla “İslam Felsefesi”ni meydana getiren bir etkide bulunmuştur. Kuran’ın temel kurallarının Aristo mantığı ile kanıtlanması biçiminde yerleşen bu düşünüş, Osmanlı-İslam bilgi üretme ve aktarma kurumlarının da önemli bir bölümünü oluşturan “Kelam İlmî”ni meydana getirmiştir.<sup>111</sup> Bir İslam Felsefesi’nden söz edebileceğimiz 9. ve 11. yüzyıllar arasında, Antik Yunan klasik metinlerinin tercüme artmıştır: “Bu çeviriler ve bunlar üzerinde çalışan düşünürler, daha sonra Latinceyi de etkileyecek bir felsefi terminoloji geliştirdiler”; başlangıçta Abbasi halifeleri tarafından da desteklenen Mutezile<sup>112</sup> mezhebi, aklın üstünlüğüne dayalı bir bilgi teorisi geliştirmiştir. Fakat çok geçmeden bu benimseme kısa sürmüş ve Mutezile taraftarları cezalandırılmaya başlanmıştır. Fakat yine de El Kindi’nin öncü olduğu, Gazali’nin bir skolastik bilgi teorisine dönüştürmesiyle sonlanan bir “felsefe geleneği”nden söz etmek mümkündür. Çünkü “aklın ve özgür iradenin” beşiğini yaratan klasik Yunan metinleri dönemin önemli kaynakları arasında yerlerini alıyor; “9. yüzyıldan itibaren İslam düşünürleri, o dönemde Avrupa’nın unutmaya başladığı Yunan klasiklerini tekrar incelemeye başlıyor ve özgür düşüncenin bayrağını yeniden yükseltiyorlardı.”<sup>113</sup> Braudel bu dönemde meydana gelen “İslam Felsefesi”nin, “uzun süreli bir düşünce akımı” olduğunu iddia etmektedir:

Zaman ve mekan içindeki yeri belirlenmesi gereken, uzun süreli bir düşünce akımı söz konusudur. “Bu akımı beş esaslı düşünüre indirgeyeceğiz: El Kindi, El

---

<sup>109</sup> Braudel, s. 97

<sup>110</sup> “Neoplatonist Sentez” konusunda bilgi için: Bkz. Timur, ss. 46-47; ve ayrıca “Yeni Platonculuk” kısmı için Bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 8. Basım, İstanbul, 1996, ss. 131-137: Gökberk “Doğu ve Batı mistisizmlerinin başlıca kaynaklarından biri” dediği Yeni Platonculuk’un Ortaçağ skolastiğine nasıl dönüştüğünü ele alıyor. Burada Platon, Aristo ve Stoa’nın öğretilerine yer veren felsefenin “dini bir dünya görüşü oluşturma” amacıyla Ortaçağ Felsefesi’nin kuruluşundaki etkileri için; Bkz., aynı yerde, ss. 141-178

<sup>111</sup> Timur, s. 47, 54

<sup>112</sup> “Rasyonalist Ayrılkçılar” olarak da bilinen bu “açık fikirli” mezhep, Adıvar’a göre İslam Felsefesinin “dikkate değer” tek gelişmesidir. Bkz. Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 271

<sup>113</sup> Timur, s. 40

Farabi, İbn Sina, El Gazali, İbn Rüşd. İbn Sina ve İbn Rüşd bunların en ünlüleridir ve en önemlileri hiç kuşkusuz İbn Rüşd'dür. Çünkü Avrupa üzerinde büyük yansımaları olmuş ve *Averroisme* denilen (İbn Rüşdçülük) bir akım bu etkilerden kaynaklanmıştır.”<sup>114</sup>

Bu dönemde Müslümanların bilim alanında getirdikleri yenilikler hatırı sayılır bir yer tutmaktadır. Özellikle matematik alanında önemli çalışmalar yapmış, Braudel'in deyimiyle kimileri “Batı'nın çıraklık kitabı” sayılabilecek kitaplar yazılmıştır. Matematik alanında olduğu gibi, astronomi, optik, kimya, eczacılık ve “Batı'nınkinden tartışmasız bir şekilde üstün” olduğu tıp alanlarında da kayda değer buluşlarla sonuçlanan çalışmalar yine bu dönemde yapılmıştır. Bu dönemlerde filozoflar bütün bilimlerle ilgilenmelerine rağmen iyi birer tıpçı olarak yetişmişlerdir. Örneğin İbn Sina ve İbn Rüşd Batı'da uzun yıllar bir başvuru kaynağı olarak kalacak olan birer tıp “ansiklopedisi” yazmışlardır. Bu, onlara pratik bir fayda sağlamıştır; tıp bilgileri sayesinde devlet yöneticilerince sunulan lütufların en büyüğü, filozofların “yaşam güvencesi” olmuştur.<sup>115</sup>

### c. “İç”e Kapanan Bilgi: Skolastik

Fakat bu inceleme ve sentez döneminin arkasından Gazali'nin kurduğu bilgi teorisinin hakimiyeti başlamış<sup>116</sup>, felsefe geleneğini yaratan “özgür düşünce” bir İslam skolastiği ile sonlanmıştı. Felsefi düşünce tkinlikleri ise kutsal bilginin yine o bilginin sınırları içinde yorumuna ve tekrarına dayanan “Kelam ilmi”ne dönüşmüştür. Osmanlı Devleti'nin kurulduğu ve yükseldiği çağda, “canlılığını ve yaratıcılığını yitirmiş” olan İslam Felsefi düşünüşü, Arap-İran ve Selçuklu geçmişi miras olarak devralan Osmanlı

---

<sup>114</sup> Braudel, s. 104

<sup>115</sup> Braudel, ss. 103-106

<sup>116</sup> Adıvar, İslami bilgi teorisinde felsefi düşünüşten “Ortodoksluk”a dönüşün, Farabi'nin öğretilerini 12. yüzyılda tamamlayan Gazali ile başladığına dikkat çekmektedir: “... Farabi'nin öğretisi 12. yüzyılda Gazali'nin çalışmalarıyla tamamlanan İslami tutuculuğun yavaş yavaş kristalleşmesine yardımcı olan bir sürece dönüştü. Mistik düşünce günümüze kadar kesintisiz olarak sürdü ve sonunda Panteizmin bir biçimi oldu ve sofuluğun pek çok türü olarak ortaya çıktı ve İslam düşünüşü felsefi karakterini ve canlılığını yitirdi, donuk ve mekanik bir başka şeye dönüştü. İslami düşünüş böyle bir aşamada olduğu 13. yüzyılda Anadolu Selçukluları döneminde medreselerde bilim olarak yalnızca fıkıh ve daima dogmatik biçimde, Kuran'ın ilkelerine ve Sünnet'e uygun olan ilahiyat okutuluyordu.” Bkz. Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 271

Devleti'nin bu miras içinde hazır bulduğu bilgi üretme ve aktarma kurumları olan medreselerde felsefe ile değil, “tefsirlerle ve tefsirlerin tefsirleriyle” düşünmektedir.<sup>117</sup>

Sonuçta bu çalışmalar ve bilgilerin toplamı, bir bütünlük sergilememektedir. Bilimsel çalışmaların birbiriyle etkileşimi ve sentezler yoluyla mükemmelleşmesi gerekli bir ön koşulken, bu dönemde yapılan çalışmaların pek çoğu birbirinden habersiz ve dağınık olarak kalmıştır. Örneğin kan dolaşımı Arap dünyasında Avrupa'dan çok daha önceleri bilinmesine rağmen, uygulamada hiç kullanılmamıştır.<sup>118</sup> Bilgi, pratiğe dönüşmeyen ve başka bilim alanları ile değil kendi uğraşı alanının diğer bilgileriyle bile ciddi etkileşim içinde bulunmayan ve bir aracı olarak değil, nihai sonuç olan bir değerdir.

Özetle Osmanlı-İslam bilgi geleneği'nin de devraldığı bilgi teorisi iki ana aşamadan geçmiştir. Bunlardan ilki, 9. ve 12. yüzyıllar arasında “insan aklına büyük bir güven” duyulan ve “düşüncenin özgür” olduğu Mutezile mezhebi ve döneme damgasını vuran Farabi ve İbn Sina gibi filozofların yetiştiği ilk dönemdir. Bu dönemde filozoflar Tanrı sözü olan Kuran'ın da, “çelişkili bir düşünce kitlesi” olarak görmedikleri Antik Yunan kaynaklı felsefenin de tıpkı Kuran gibi gerçek olduğunu kabul ederek, gerçeğin bir tane olması gerekliliği düsturundan hareketle felsefe ile dini uzlaştırmaya girişiyorlardı. Sonradan pek hoş karşılanmayan bu girişimde ağırlık felsefeye veriliyordu ve çok geçmeden, dönemin halifesi Mütevekkil'in özgür düşünce yanlılarına karşı uyguladığı ezici koşullar içinde “bir inanç bütünlüğü ihtiyacı” hissedilir olmuştu. Kısa bir süre sonra “Sünni Ortodoksinin ilk temsilcisi” Al-Aşari ortaya çıkmış ve daha sonra Gazali'nin güçlendirip pekiştirdiği “İslami dogmaların” kelim ile “çok daha temelli ve etkili bir şekilde uzlaştırma” sürecinin de ilk adımlarını atmıştır.<sup>119</sup>

Yunan Felsefesi ile Kuran'ın “söz”ü arasında kalmış olan bu felsefe, Braudel'in çarpıcı vurgusu ile söylediği gibi; “bu duvarlara çarpmakta ve sürekli olarak başlangıç noktasına geri dönmektedir.”<sup>120</sup> Bu bitimsiz döngü, Gazali'nin Kuran'ın Tanrı Kelamı'nı bütün bilgi kaynakları ve düşünceleri bir kenara bırakarak üstün bir konumda

---

<sup>117</sup> Timur, s. 41

<sup>118</sup> Braudel, s. 104

<sup>119</sup> Timur, ss. 56-57

<sup>120</sup> Braudel, s. 105

yer vermesi ile büyük ölçüde “çözümlemiş”tir. Onun bu etkinliği bilgi geleneğinin ikinci aşamasını başlatmış, diğerinin cılız ve etkisiz varlığına baskın gelecek biçimde, bilgi üretme ve aktarma geleneğinin de, tüm toplumsal yaşama hakim bir geleneksel dünya kavrayışının yaygın olarak yerleşmesinde önemli bir etki sahibi olmuştur.

12. yüzyılda başlayan ve düşünsel etkinliğin ilgisini ve yönünü “dini bilgiler üzerinde toplayan” bilgi geleneği, İslam’ın “içine kapandığı” bir dönemle çakışmaktadır.<sup>121</sup> Aynı zamanda Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi büyük ustaları da İslam kültürü yaratmıştır. Fakat yorumları ve değişen öncü temsilcileriyle “yorum” da değişmiştir. İslamiyet’i yüzlerce yıl bir içe kapanmaya yönelten, dinin yaygın bir kabule dönüşen bilgi teorisinin bütün bir kültüre biçim verecek güçle egemenlik kazanmasıdır. Bu da elbette, dış etkenler göz ardı edilmeden anlaşılabilir bir durumdur. Braudel bu durumu anlayabilmek ve gerilemenin iç nedenlerini etkileyen dış nedenleri ortaya koyabilmek için üç soru ortaya atar. İlk olarak, tüm suç, “tutkulu ve çok etkili” bir biçimde saldırdığı ve geri çekilmesine neden olduğu “felsefe ve özgür düşünce”nin ortadan kalkmasına yol açan Gazali’nin midir? Bu önemsenmesi gereken bir iddia olsa da, önemli bir karşı tez hemen akla gelmektedir: “El Gazali, kendi döneminin ürünüdür, neden olduğu kadar sonuçtur da.” Aynı zamanda İslam toplumunda felsefe karşısında her zaman bir antipati mevcuttur, Braudel bunun kanıtının “zaman içinde yakılan kitapların çokluğu” olduğunu dile söylüyor. Ayrıca İslam Felsefesi, İbn Rüşd örneğinde görüldüğü gibi, Gazali’den sonra da “parlak günler görmüş”tür. Bir diğer soru ise gerilemenin Berberiler ve Türkler gibi İslamiyet’i sonradan kabul eden ve önce İslam’ın kurtarıcısı olan “barbar” katılımcılar mıdır? Son olarak, 11. yüzyıl sonlarında Akdeniz’de Avrupa lehine değişen ve güç dengesinin bir sonucu mudur? Çünkü bu, Henri Pirenne’in, Akdeniz’den uzaklaşan Avrupa’nın 8. ve 9. yüzyıllarda “seyrüseferden yoksun” kalarak “içine kapandığı” tezinin tersinden doğrulanmasıdır: “11. yüzyılda ise Akdeniz İslam’a kapanmakta ve o da bunun sonucu olarak nefes almakta güçlük çekmektedir.”<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Parla, ss. 23-24

<sup>122</sup> Braudel, s. 109. Yazar aynı zamanda ardı arkası gelmeyen ve 1258’de Bağdat’ı ele geçiren Moğol saldırılarının ve 1095-1270 yılları arasında gerçekleşen Haçlı Seferlerinin “yıpratıcı” etkilerine de dikkat çekmektedir. Ayrıca Türklerin Hint Okyanusu’nda Avrupalılar tarafından durdurulması, onu “denizden yana nefes alamadığından” içine hapsedmiştir. Yeni teknolojilere uzak kalıp “uyum sağlayamaması”, 19.

## I.C. ULEMA, MEDRESE VE (B)İLİM: GELENEĞİN DİRENÇ ALANLARI

### a. Osmanlı-İslam Bilim Geleneği

Geleneksel bilgi teorisi, şüphenin sorgulayıcılığı yerine inancın sağlamlaştırdığı, Osmanlı kültürünün başat düşünce biçimini de uzun yüzyıllar boyunca belirlemiştir. Batı Avrupa'nın "17. yüzyıl bilimsel devrimleri ve 18. yüzyılın Aydınlanma hareketi sayesinde" aşığı Ortaçağ skolastik<sup>123</sup> düşüncesi ile benzerlikler taşımaktadır ve bu "zihniyet" yapısı, "Osmanlı Ortaçağı"nın 19. yüzyıl sonlarına kadar sürmesine neden olmuştur.<sup>124</sup> Sınırları daha ilk başta "açık seçik belirlenmiş bir yenileşme faaliyeti olan" Batılılaşma sürecinde, "uzlaşılmasına olanak olmayan iki epistemolojik sistem"ın karşı karşıya bulunduğu, ancak yine 19. yüzyıl sonlarında anlaşılabilir bir gerçekliktir.<sup>125</sup>

Osmanlı ekonomisi ve İslam dini kaynaklı dünya kavrayışıyla örtüşen bir geleneksel bilgi teorisi dünyayı açıklamakta, dolayısıyla yaşanılan dünyayı anlaşılır kılacak kendi rasyonelliğinin akli araçlarını topluma sunarken, bu bilginin nasıl anlaşılması gerektiği bilgisini de birlikte sunmaktadır. Dönemsel çeşitlilikler ve ağırlıklar edinse de, aslında yinelenen bir ana motife sahip olan bu bilgi, "tanrısal kaynağı" nedeniyle hazır ve değişmez, "değiştirilemez" bir bilgi türüdür. Batı Avrupa Ortaçağı'nda hakim bilgi teorisinin biçimi olan ve "bazı 'gerçek'lerin kalıplar halinde tekrarlanmasına"<sup>126</sup> ve kendi yarattığı kurumlar aracılığıyla aktarılmasına dayanan "skolastik"\* , tanrısal kaynaklı bilginin sağlamasını insani bir yetenek olan akıl yoluyla

---

yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Rusya ile giriştiği askeri ve siyasi rekabetin yıkıcı sonuçları, yukarıda sayılan iç etkenler kadar pek çok dış etken de İslam dünyasının üstünlüğünü kaybetmesine ve bir daha asla toparlanamayışına yol açtığını işaret etmektedir. Bkz. Aynı yerde, ss. 110-113

<sup>123</sup> Antik felsefe ve bilim mirası "ilk Hıristiyanlık, sonra da İslamlık gibi büyük dinler" tarafından "sarsılmış" tır. Bu yorum için, Bkz., Nurettin Şazi Kösemihal, **Batı Uygarlığı ve Biz**, Ak Kitabevi Yayını, İstanbul, 1968 s. 32. Zamansal sınırlarını tam olarak saptamak olanaksız olsa da, genel olarak kabul gören bir düşünceye göre Ortaçağ, "Doğu Roma İmparatorluğu'nun düşüşüyle (İS 476) Yeni Dünya'nın keşfi arasında" yer alan zaman dilimidir; ve dönemin hakim düşünce biçimi "tanrısal yaratım düşüncesi" olmakla birlikte, bu düşünceyi temsil eden Hıristiyan tanrıbilimi "doğa olayları sorunsalı"nı kendi düşünce etkinliklerinin dışında bırakmıştır. Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz., Acot, s. 21

<sup>124</sup> Timur, s. 16

<sup>125</sup> Parla, s. 115

<sup>126</sup> Timur, s. 39

\* Ortaçağ Avrupa'sında da egemen olan bilgi teorisine "Ortaçağ Felsefesi" denmekte ve bunun temelini de Aristo mantığına dayanan "skolastik" adı verilmektedir. Osmanlı-İslam bilgi geleneği, aynı "okul"a bağlıdır, dahası bu geleneğin Gazali tarafından sistemleştirilmiş, Arap-İslam bilgi geleneği yoluyla Osmanlı Devleti tarafından da sürdürülmüştür. Akıl yürütme ve bu işlem sırasında aklın yerleşik bilgi teorisinin sağladığı "imaj"lara başvurması, bu sırada "yeni" olana kapalı bir toplumsal yaşam geleneğinin

yapmaya, bunu yaparken referans aldığı tanrı kaynaklı bilgiyi kanıt olarak kullanmaya ya da Aristo'nun cisimlerin hareketi hakkındaki düşünceleri yardımıyla tanrının ebediliğinin kanıtına ulaşmaya<sup>127</sup> ve sonuçta kanıt olarak kullandığı bilginin geçerli bir bilgi olarak tutarlılığını sağlamaya dayanan bir düşünce sistemidir. Bilginin bu “kapalı devre” haline kısaca “bir düşünceyi kendisiyle açıklamak” diyebiliriz.

Örneğin Namık Kemal, *Renan Müdafanamesi*'nde, İslamiyet'i eleştiren Ernest Renan'ın düşüncelerine, Kuran'dan ayetleri kanıt göstererek karşı çıkmıştır. Parla, Namık Kemal'in yönteminin sonraki kuşaklardan aydınların da kullandıkları bir yöntem olduğunu söylemektedir; bu, “belirli bir metni ya da epistemolojiyi onun terim ve kurallarıyla savunmak”tır.<sup>128</sup> Bu ise, Timur'un dikkat çektiği gibi “İslam Felsefesi” deyiminin “çelişkili” bir kavram-terim ilişkisine sahip olması sonucunu doğurmaktadır:

“Çünkü “felsefe”, tanımı gereği, aklın ve özgür düşüncenin ürünüdür. Her şeyden şüphe etmeden, tüm bilgileri aklın eleştirici süzgecinden geçirmeden felsefe yapmak söz konusu olamaz. Buna karşılık din bir inanç konusudur. Yaradılış ve varoluş karşısında insan ruhunun derinliklerinden gelen bir korkuya, evrenin gizemi karşısında duyulan bir ürpertiye dayanır. Bununla beraber, İslam uygarlığı çerçevesinde, 9. yüzyılda bir felsefeden söz etmek mümkündür. Çünkü bu dönemde felsefe-din ilişkilerinde felsefi düşünceyi belirleyen özgür düşünce ön plana çıkmış ve bu olgu çağın en üstün düşünce akımına olanak sağlamıştı. Ne var ki 12. yüzyıldan itibaren felsefe din ikileminde din ve kutsal inançlar tekrar üstünlük kazanmış ve İslam felsefesi giderek Ortaçağ skolastiğine dönüşmüştür.”<sup>129</sup>

Dinsel gerçekliği açıklamak yanında, yaşanılan dünyayı açıklamaya ve anlamaya yeterli bir rasyonellik sunarak dünyevi toplumsal ahengi de tarif eden “Nizam-ı Alem” bilgisi, öncesiz ve sonrasız<sup>130</sup>, zamanlar üstü tanrı kaynaklı bir metni, referans noktası ve güçlü bir dayanak alan ve saflığı, değişmezliği korunması gereken bir düzendir. Bu düzenin dışına çıkmak ise, açıkça tanrısal nüfuz alanının dışına adım atmak, “olmuş

---

sürdürülmesi ve güvencesi olarak kalıcı olmaya çalışır. Tekrarlar ve ritüeller kendini hep aynı “değiştirilemezlik” ile kutsamıştır, yalnızca dinsel irade değil, siyasi otorite de kalıcı ve değişmez olarak kendi varlığını sonsuza bağlama eğilimini bu bilgi türüne dayanarak bulmuştur. Metinde kısaca “Osmanlı-İslam bilgi geleneği”, ya da “geleneksel düşünüş” olarak adlandırılacaktır.

<sup>127</sup> Braudel, s. 107

<sup>128</sup> Parla, s. 48

<sup>129</sup> Timur, s. 38

<sup>130</sup> Dünyevi zamandan başka bir zaman boyutuna sahip olan Kuran kelamı, aktarıcısı olan Hz. Muhammed, “İsa'dan çok daha sonra inmiş olsa da, ezelden beri” değişmemiş olarak vardır. Bu yorum için, Bkz., Hentsch, s. 54

bitmiş ve sonsuz bir gerçek”<sup>131</sup> kavrayışının bozulması anlamına gelmektedir. Nizam-ı Alem, ezeli ve ebedi uyum demek olan tanrı hikmetidir ve onun dengesi şüpheye yer vermeyen ve birbiriyle çelişmeyen, çatışmayan her bir kuralı aynı zamanda Kuran’ın tek, mutlak gerçek olduğunun kanıtıdır. Kuran, tek ve mutlak metin olarak değiştirilmezliği ile kendi varlığını da kesinlikli bir ön kabule dayandırmaktadır. Fakat bu “İslam”ın, farklı yorumları bir yana bırakılarak Gazali’den sonra Osmanlı Devleti tarafından da resmi olarak kabul gören yorumu olduğunu söylememiz gerekiyor.

Geleneksel Osmanlı İslam toplumunda, tipik Avrupa Ortaçağı’nda olduğu gibi tek parça bir toplumsal yapının bulunduğunu söyleyemeyiz. Yaşamın ritmini yönlendiren “mutlak metin”<sup>132</sup>, toplumsal alanda bir tek boyuta indirgenemez. Fakat ana motifleri belirleyen bu “mutlak metin” hiyerarşik olarak katmanlaşan en özel alanlarda bile başka türlü olanaklı olmayan bir düşünsel etkileşim yaratır. Çünkü tüm bilgi türleri, en üstünde şer’i ilimler bulunan bir bilginin dünyayı kavrayışı da doğal olarak kendisine benzeterek biçimlendirmiştir. Tüm bilgi kaynaklı düşünce çatışmalarını daha başlamadan çözmeye muktedir bir bilgi geleneği, başka türlü düşünmenin olanaksız olduğu bir dünya kavrayışı oluşturmuş, dahası, ona dışarıdan gelebilecek her türlü iradi girişleri bir saldırı, “Nizam-ı Alem” bilgisini bozucu bir etki olarak algılamışlardır. Çünkü tüm metinleri kendisine benzeterek biçimlendiren, Osmanlı eğitim kurumları, geleneksel dünya kavrayışının yeniden üretildiği yerler olarak, tüm metinleri kendisine benzeterek biçimlendiren “mutlak metni” her türlü eleştiri, şüphe ve sorgulamaya karşı koruma altında tutmaktadır.

Osmanlılarda bilim anlayışı, gündelik yaşamın ritmini de belirleyen üst bilgi olarak “ilim” alanını da bu belirgin bir bilgi teorisi etkisi altında biçimlendirmiştir. Kökleri İslam bilgi geleneğinde Gazali’nin büyük ölçekli bir çaba sergileyen düşünce etkinliğine dayanan ve bilimler tasnifinde listenin en üstünde yer alan, ve öncesiz ve sonrasız olarak değişmezlikleri tanrının hükmü altında bulunan nakli bilimler yer almaktadır. Bu hiyerarşik sıralama dünyanın tanrısal düzeninin bozulmadan üretilmesi

---

<sup>131</sup> Kösemihal, s. 16

<sup>132</sup> Timur, “bütünlüklü olarak şimdiyi olduğu gibi önceyi ve sonrayı da içeren ve açıklayan” Kuran’ın Allah Kelamı olarak, kuşkuya yer bırakmayacak biçimde “bozulmadan ve mutlak gerçek olarak” Osmanlı-İslam bilgi teorisinin bir üst belirleyicisi, “mutlak metin” olarak bilim anlayışını da sistemleştirdiğini söylemektedir. Bkz. Timur, s. 56

üzerine kurulu olan İslam skolastiğinin baş mimarı olarak Gazali'nin yerine getirmeyi amaçladığı bir değişimin sonucudur.

Başat bilgi teorisi, Kuran'dan kaynaklandığı için kendi değişmezliğini ve her şeye muktedir kesinliğini olumlu bir değer olarak görmektedir. Bir Tanrı Hikmeti olan dünya düzeninin herhangi bir kısmında, başat bilgi geleneğinin açıklayıcılığı dışında meydana gelebilecek bir yenilik veya değişiklik, insan kaynaklı bir müdahaleye, bozulmaya işaret eder. Bu kavrayış, tıpkı “mutlak metin” gibi dünyanın geçmişten geleceğe tüm bilgilerinin kaydedildiği mutlak metne, yani tanrı kelamına sadık kalınarak varlığını sürdüreceği “gerçeğine” dayanmaktadır. Böyle bir dünya kavrayışı, bilginin “saklı perdeler” arkasından çıkarılması ve yeryüzünün herhangi bir yerinde, hatta kutsal metinlerin gizli anlamlarında aranıp bulunması gereken bilgiye dayanmaktadır. Akıl, insana “yapmak için” değil ancak “bulmak için” kılavuzluk eden sınırlı bir iradedir.

Avrupa Ortaçağı ile belirgin benzerlikler taşıyan bu bilgi teorisi, Avrupa'da uzun bir süreç izleyen ve başka bir bilgi teorisinin kurduğu dünyada meydana gelen değişimlerin sonuçlarıyla karşılaştığında, yaşamını sürdürmekteydi. Bu, İslamiyet'in, tıpkı Hıristiyanlık inanışındaki gibi, onun yorumlarından bir tanesinin, dünyayı değişmez, insan iradesini sınırlı sayan bir türünün baskın hale gelmesinin bir sonucudur.

## **b. Ulema, Medrese ve Bilim**

Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam düşünüşünün üretimi, “medrese” ile temsil ediliyordu.<sup>133</sup> Teoloji, kelim ve fıkıh öğretimi yapan felsefe ve rasyonel bilimi içine almayan bu eğitim kurumlarında<sup>134</sup>, birkaç istisna dışında Yunan felsefesinin özelliği

---

<sup>133</sup> Osmanlı eğitim, bilgi üretme ve aktarma sistemi hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., İlhan Tekeli ve Selim İlkin, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşum ve Dönüşümü**, TTK Yayınları, Ankara, 1993

<sup>134</sup> Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ve kapsamı için Bkz. Orlin Sabev, **İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746)**, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 233-244 (Sabev burada okutulan dersler ile bu derslerde kullanılan kitapları gösteren bir tablo da eklemiştir); Timur, s. 54-55; İslam kültüründe ve onun sürdürücüsü olan Osmanlı'larda bilim anlayışı ve özellikle “İslami İlimler Tasnifi” tanımlamaları ve geleneksel medrese eğitiminde okutulan dersler hakkında daha fazla bilgi için Bkz. Korlaelçi, ss. 171-185; ve ayrıca Adıvar'ın kapsamlı çalışmasının Osmanlı-İslam bilim geleneği içinde kitapların oluşum seyirlerini ve etkilerini ele alan kısımlarına başvurulabilir: Bkz. A. Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970

olan eleştireliliğe ve “felsefi ruha” ait hiçbir iz yoktur.<sup>135</sup> Başat İslam-bilgi geleneğine kalıcı biçimini veren Gazali felsefeyi “rasyonalizme” karşı bir düşünüşü inşa etmek için, ve Aristo mantığını “İslami dogmaları savunmak amacıyla” bir senteze ulaşmak için kullanmıştır. Bu bilgi “avam” için tehlikeli bir bilgidir.<sup>136</sup> Çünkü bilgi alanının kuruluşuna kaynaklık eden kutsal metinler ancak alimlerin anlayıp yorumlayabileceği gizli anlamlara sahiptir, bu yüzden gelenek, bilgi üretim ve aktarımını elinde bulunduran ve çeşitli meslekler biçiminde örgütlenmiş bir profesyoneller topluluğu yaratmıştır.

Medreseler Osmanlı İmparatorluğu’nun tek eğitim kurumu değildir. Şehzade mektepleri, acemi oğlanlardan memur yetiştirmek için ve yalnızca devşirmelerin alındığı Enderun mektepleri, acemi oğlanların askeri alanda yetiştirildiği yeniçeri ocakları, medresenin daha mahalli ve Arap alfabesi, Kuran ve surelerin öğretildiği sıbyan mektepleri ve kendi eğitimlerini veren tarikatların kontrolündeki tekkelerde de eğitim öğretim yapılmaktaydı. Fakat tüm bu eğitim kurumlarında kullanılan ve hakim olan bilgi geleneğinin üretimi, toplumsal bir eğitim hiyerarşisi düzeneğinin merkezinde, çekirdeğinde yer alan ve diğer parçaları ile dolaysız bir bütün oluşturan, medreselerin tekelindeydi.

Bilgi teorisinin kuruluşunun ilk basamağı Kuran’ın öncesiz ve sonrasız oluşu “mutlak gerçeğine”<sup>137</sup> dayanmaktadır. Çünkü Kuran, kendisinden önceki ilahi kaynaklı bilgiyi, bunların tümünü sahiplenip içererek işlevsiz hale getirmekte, “bilgi” kendisiyle başlamaktadır. Bu, bir yanılısma olarak dinin hayatın her alanıyla ilişkili olduğu bir dünya kavrayışının yerleşmesine ve dünyanın tamamlanmış olarak yaratılmış bir dünya olarak yorum bilgisine dönüşmüştür. Gazali ile başlayan ve sınırsız bir açıklayıcılıkla “her şeyi skolastiğin süzgecinden geçiren” İslam bilgi teorisi ve onu devralan Osmanlı ilmi düşünce sistematiği “yaygın ve güçlü bir skolastik”tir ve akli ilimler de bu düşünce sistematiği ile “karışmış halde” ve onun dili ile kurulmaktadır.<sup>138</sup> Bir eğitim kurumu olarak medreseler, diğer toplumsal kurumlar gibi yeniliğe ve değişime kapalı bir yapı

<sup>135</sup> Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 272

<sup>136</sup> Timur, s. 59

<sup>137</sup> Timur, “verili ve kesinlikli tek gerçek” olarak bilgi hiyerarşisinin zirvesine Kuran’ın yerleştirilmesinin, bir sonuç olarak “ilim” ve “alim” sözcüklerinin dini içerikler taşımasına yol açtığına işaret etmektedir. Bkz. Timur, s. 51

<sup>138</sup> Timur, s. 52

sergilemektedir. Geleneksel İslam bilgi teorisi sınırları içinde büyük bir birikim oluşturan bilgi toplamı, bilinen kitap, çeviri kitaplar ve asıl büyük yoğunluğu oluşturan bu sayılan kitapların yorumlarından oluşmaktadır.<sup>139</sup>

Osmanlı bilgi sistemi, çok daha eski zamanlarda gerilemeye başlamış ve Selçuklular'dan Osmanlı Devleti'ne geçmiş bu bilgi ve eğitim geleneğinin sürdürücüsüdür. Geleneksel İslam eğitim kurumları ile Osmanlı kurumları arasında devamlılığı sağlayan önemli bir faktör, Osmanlı ekonomisinin dayandığı fetihler yoluyla elde edilen toprak, para ve esir gibi ganimetler yanında, özellikle Müslüman topraklardan ele geçen alim ve sanatkarların da ganimet sayılması ve sefer dönüşünde ülkeye getirilmesidir. Bu yalnızca fetihler yoluyla oluşan bir durum değildi, çünkü hızla büyüyen Devlet, sunduğu güvenlik ortamı, diğer Müslüman ülkelerde yaşayan ulema için çekiciydi ve “kendiliğinden göçler” yoluyla da ulema ülkeye çekilmiştir.<sup>140</sup> Müslüman toplumlar ortak bir bilim dili olarak Arapçayı kullanıyordu. Bu yüzden Müslüman alimlerin, Avrupa'da Latincenin ortak bilim dili oluşu gibi ortak ilim dili olan Arapça'yı kullanıyor olmaları da bu geçişi kolaylaştıran önemli bir etken olmuştur. Osmanlı-İslam bilim dili olarak Arapça 17. yüzyıla kadar geçerliliğini korumuştur. Bunun en önemli nedeni ise geleneksel eğitim sisteminin ağırlık merkezini oluşturan “nakli ilimler”in kaçınılmaz kaynak olarak “Kuran dili olan Arapça”yı kullanmasıdır.<sup>141</sup>

Geleneksel bilgi sistemi bilgi üreten bilginin değil, bulunduğu gibi ya da geleneksel bilgi teorisi ufukları dahilinde basitleştirilmiş ve kalıplaştırılmış bilgi haline sokulmuş yorumlar eklenerek aktarılan eğitim etkinliklerine dayanmaktadır.<sup>142</sup> Bu bilimsel etkinliklerin başında Katip Çelebi'nin *Keşf-ül Fünun*'da tam listesini verdiği ulemanın yaptığı gibi, “kronolojik bir sıra içinde” ve “birbirlerini tefsir ederek” İslam

---

<sup>139</sup> Osmanlı Devleti'nin çağın teknolojilerinden yararlanabilmesine, geniş bir alana yayılmış büyük bir devlet organizasyonunu yönetebilmesine karşın bilim alanına yaptığı katkılar, eğitim sisteminin bu özelliği nedeniyle sınırlı olmuştur: “Osmanlıların dış dünya ile kurduğu ilişkiler ve askeri mekanizması Avrupa'daki teknolojik gelişmeleri bir ölçüde izleme olanağı verdilerse de kurdukları eğitim sistemi ancak eski yapıyı yeniden üretmeye dönük olmuş, Avrupa'daki bilimsel gelişmelere yakın yeni buluşlar yapmak bir yana onu izleyebilmekte bile yetersiz kalmıştır.” Bu yorumlar için, Bkz., Tekeli ve İlkin, s. 23

<sup>140</sup> Timur, ss. 125-126

<sup>141</sup> Timur, s. 45

<sup>142</sup> Bilgiyi aktaranların “bir tekrarın tekrarı, bir yankının yankısı olmak mecburiyetinde idi” diyen Meriç, medreselerin bilimsel etkinliklerinin sınırlılığını şu sözleriyle özetlemektedir: “Diyebiliriz ki, bütün Şark'ın nasibi tefsir ve şerh çemberleri içinde hüner göstermek.” Bkz. Cemil Meriç, **Jurnal, II. Cilt, 2.** Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 248

bilgi teorisinden kaynak bulan dünya kavrayışını “özetleyen” kitaplar yazmışlardır.<sup>143</sup> Medreselerde hakim olan “ilim” anlayışını yeniden üreten Şer-i bilimler (nakli ilimler), bilim tarihi boyunca “şer-i olmayan” bilimlerin (akli ilimler) durdurucusu olmuştur. Örneğin Fatih’in kurduğu medresede<sup>144</sup> şer-i olmayan bilimlerin üstünlüğü, önlenmiş, felsefe bir kez daha İslam bilgi teorisinden uzaklaştırılmıştır.<sup>145</sup>

Medrese geleneğinde bundan sonra hakim bilgi hiyerarşini oluşturan nakli ilimler, sorgulanamaz bir bilgi kategorisinden hayat bulmaktadırlar. Çünkü “mutlak gerçek” bir üst bilgiye, insani iradenin uzağında tanrısal bir kaynağa dayanmaktadır.<sup>146</sup> Kalam, Avrupa skolastiği gibi, sorulacak soruların yalnızca başat bilgi teorisi kapsamında olmasına ve bu sorulara yine ilahi bilgi kaynaklarından bulunan kanıtlarla yapılacak bir “savunma”yı içeren yoruma olanak tanımaktadır.<sup>147</sup>

Fatih’in kurulmasına önayak olup sıklıkla ziyaret ettiği ve daha sonra kendi adıyla anılan külliyyede, başlangıçta din dışı tartışmalar da yapıyordu. Astronomi, matematik, haritacılık, coğrafya ve Antik Yunan felsefesi külliyyelerde okutulmaya

---

<sup>143</sup> Timur, s. 62

<sup>144</sup> II. Mehmet’in yaptırdığı Sahn-ı Semaniye (Sekiz Medrese), ayrıca ulemanın medrese hocalığında bir derece addır. Bkz. “*sahn*” maddesi, Mustafa Nihat Özön, **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, İnkılap ve Aka Kitabevi, 6. Basım, İstanbul, 1979, s. 728

<sup>145</sup> Adivar’ın aktardığı bir ayrıntı, felsefenin geleneksel eğitim sistemindeki yerini daha belirgin olarak ortaya koymaktadır. Fransa elçisine dönemin Türkiye’sinde eğitim yapısı ve okutulan kitaplar hakkında bilgi vermek için hazırlanmış olan bir 18. yüzyıl yazmasında, ilimler üç kısma ayrılmıştır: “Faydalı ilimler, ne faydası ne zararı olan ilimler, zararlı ilimler.” Bu sınıflandırmaya göre faydalı ilimler; “akait, fıkıh, Arap dil ve edebiyatı, mantık, matematik, astronomi, anatomi ve tıp”tır. İkinci kısımda “şiir ve edebiyat” yer almaktadır. Son kısımda ise “sihir ve astroloji” ilimlerine zararlı bir ilim olarak, “felsefe” eşlik etmektedir. Yine bir başka örnekte, ise 18. yüzyıl başında “felsefe, tarih ve astronomi kitaplarının kütüphanelere vakfı caiz olamayacağına dair” bir Şeyhülislam fetvasından söz edilmektedir. Bkz. Adivar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, s. 157, 142

<sup>146</sup> Örneğin, “neden domuz eti yemeyiz?” sorusunun yanıtı, kutsal bir üst bilgi kaynağı olan Kuran’ın ve ondan kaynak bulan diğer metinlerin (Sünnet, Hadis, İcma, Kıyas, vd.) içinde, ya da bunların yorumlarında bulunabilir. Bu kaynakların herhangi birinde bulunabilecek “haramdır” açıklaması, başka bir soruya yer bırakmayacak biçimde çözüm sunan bilgiyi sağlar. Bu bilgi için çember kapanmış, süreç tamamlanmıştır.

<sup>147</sup> Le Goff, Ortaçağ Avrupa’sının skolastik düşüncenin üniversitelerde yöntem olarak diyalektiği kullanan bir “entelektüel etkinlik” olduğunu söylemektedir. Bu ise kanıtlama süreci geleneksel Osmanlı-İslam bilgi geleneğinin de diyalektik yöntem dışında kullandığı ve kurucusu Gazali olan Aristo mantığı ile İslami kuralları bir araya getiren sentezin de yaklaşık olarak benzeri bir yöntemdir. Bu yönetime göre diyalektik, “inancı anlamak” amaçlıydı ve “skolastik düşünceye bir temel de sağlamıştı: Tanrı’nın var olduğunu gösteren akla dayanan kanıtlar. 12. yüzyılın yeni bir düşünme ve öğretme yöntemiyle ilgili denemeleri, üniversitelerin skolastik olarak adlandırılan yöntemine yol açmıştı. Bu, ilk önce problemin oluşturulması ve ardından da bir *quaestio*’nun yöneltilmesiyle ilgiliydi. Daha sonra bu *quaestio* hoca ile öğrencileri arasında tartışılıyordu (buna *disputatio* deniyordu). Nihayet tartışmanın sonunda öğretmen çözümü (*determinatio*) sunuyordu.” Le Goff, s. 151

başlanmıştı. Padişah da bu dersleri ve Stoacılarla Gazali'cilerin tartışmalarını izlemek için onlara katılıyordu. Ama bu tartışmalarda Antik Yunan Felsefesi İslam tasavvufu karşısında ağır basmaya başlayınca, “ilmiye” sınıfının da baskısıyla, hızlı bir geçişle İslami eğitim sistemine dönmüştür. Külliye'nin Antik Yunan kaynaklı kitapları saraya gönderildi. Ardından astronomik gözlemler için yaptırılan Rasathane<sup>148</sup> kapatılıp yalnızca namaz ve oruç zamanlarının ayarlanmasında kullanılan bir “muvakkithane”ye dönüşmüştür. Daha geç dönemlerde bile, örneğin Aydınlanma düşüncesinin getirdiği, felsefede “varlık ve bilgi edinme yollarına ilişkin yeni sorular” Osmanlı İslam bilgi geleneğinde yer edinmemiştir. Yer bulanlar ise geleneksel bilgi teorisinin açıklayıcılığında baştan “safсата olarak” reddedilmek üzere ve akli ilimler dahilinde sınıflandırılmıştır.<sup>149</sup>

Bu bilgi sisteminin yarattığı eğitim kurumları olan medreseler, ayrıca bugünkü anlamıyla devlet memuru sayılabilecek pek çok meslek grubunun yetiştiği yerler olarak pratik olarak “iş gören” yerler olmuş, fakat her zaman haklı bir eleştireliliğe sahip olan “bozulma” eleştirisinin hedefi olmuşlardır. Bu bozulma hakkında pek çok kaynak benzer eleştirileri yinelemişlerdir. Bunlardan Ahmet Taşköprüzade, *Mevzuat-ı Ulum* (İlimlerin Konuları) adlı eserinde bir bilimler sınıflaması yapmanın yanında, çağının eğitim yaşamı hakkında yazarın görüşlerine yer vermesi ile önemli bir yer edinmektedir. Taşköprüzade, ulemanın “asli görevlerinden uzaklaştığını” ve görevlerini çıkar sağlamak için kullandıklarını eleştirel bir dille anlatmaktadır.<sup>150</sup>

Daha önce de meydana gelen usulsüzlüklere rastlanmış olmasına rağmen, bunların birer istisna sayılabileceğini dile getiren Uzunçarşılı, Osmanlı İlmiye teşkilatında 16. yüzyıl sonlarında müderris, tedrisat ve öğrenci açılarından gözle görülür bir bozulmanın ortaya çıktığını söylemektedir. Bu bozulmanın iki önemli nedeni bulunmaktadır. İlk olarak “matematik, kelam ve felsefe (hikemiyat) gibi akli ilimlerin terk edilerek, bunların yerine tamamen nakli ilimlerin kaim olması” en önemli etken

---

<sup>148</sup> Daha sonraları yeniden açılan Rasathane, III. Murat döneminin eseridir. Padişah'ın dönemin toplumu etkileyen “kıyamet kaygısıyla” aldattığı tedbirler dahilinde açılan rasathanenin kuruluşu sırasında Türk, Arap ve Yahudi astronomlar İstanbul'a davet edilmiş, fakat “bu beklentili dönem sırasında halkta “tanrının sırlarını öğrenmeye kalkmanın küfür olduğu söylentileri” artmaya başlayınca” rasathane 1580 yılında yıkılmıştır. Bu bilgiler için, Bkz., İnalçık, **Tarih ve Akademi**, s. 8

<sup>149</sup> Parla, s. 24

<sup>150</sup> Timur, s. 48

olarak ortaya çıkmaktadır. Daha önceleri kıymetli alimlerin akli ilimlere dair eserleri okutulmuş olmasına rağmen, bozulmanın başladığı dönemlerin biraz öncesinde “bazı şeyhülislamın telkinleri ile” felsefe dersine eğitim öğretim süreçlerinde yer verilmemeye başlanmış, bunlar yerine “nakli ilimler” eğitimde daha fazla yer tutmaya başlamışlardır. Öte yandan bir diğer önemli neden, ayrıcalık tanınan yetersiz, “liyakat sahibi olmayan” kişilerin, akrabalık ilişkileri sayesinde hak etmedikleri mevkilere gelmeleri, rüşvet ve torpil sisteminin yerleşmeye başlaması ile devlet yönetiminde ve ilmiye teşkilatında önemli yerlerde bulunanların çocuklarının, yetersiz ve hatta “cahillerin” elde ettikleri bu mevkileri hak eden, asıl yetenekli ve iyi eğitilmiş öğrencilerin medrese sisteminin dışında kalmış olmalarıdır.<sup>151</sup> Bu bozulmayı izleyen yıllarda ilmiye sınıfını ıslaha yönelik kimi girişimler olmuştur. Kendisi de ilmiye teşkilatı içinde kendisine “kalıtım yoluyla” geçen alimlik sıfatını taşıyan ailelerden birinin üyesi olan Dürri-zade Mehmet Arif Efendi, ikinci kez Şeyhülislam olduğu sırada padişaha ilmiye teşkilatının ıslahını konu eden bir ariza sunmuştur. Bu arizanın bir fermanla yasalaşması ile “Kadılar Kanunu” meydana getirilmiş, daha sonra bu kanuna ekler de yapılmıştır. Arizada özetle, kimi kadınların “cehele gürühandan olmaları” nedeniyle “şer’i ahkama vukufsuz” olmalarının, uyguladıkları şeriat yasalarını da “hükümsüz” kılacak derecede “gayr-ı şeri” olduğu, ilim sahibi ve adil kadınların bu görevlere getirilmesi gerektiği, “şefaaf ve rica ile” çok uzun emekler ve olgunlaşma sürecinde elde edilebilecek makamların kimi “ehliyetsiz kimesne”ye dağıtıldığı bu nedenle bu makamları hak eden pek çok adayın mağdur edildiği dile getirilmektedir.<sup>152</sup>

Bir toplumsal sınıf olarak ilmiye, Osmanlı toplumunda ayrıcalıklı bir yere sahiptir ve bu, inanış devralınan geleneğe ait bir saygınlığın tekrarına dayanmaktadır. Çünkü kabul gören bir hadise göre ulema, “peygamberin mirasçıları” idi. Bu güçlü ve ayrıcalıklı konum, İlmiye sınıfı Osmanlı toplumunda sonraları “kalıtımsal” özellik edinerek bir “aile tekeli”ne dönüşmüş, “üstün bir yetenekten yoksun olsalar da”<sup>153</sup>

<sup>151</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, TTK Yayınları, Ankara, 1984, s. 67

<sup>152</sup> Uzunçarşılı, ss. 257-258

<sup>153</sup> Berkes, ilmiye sınıfının bir tekele dönüşmesinin çarpıcı sonucuna dikkat çekmektedir: “17. yüzyılın sonuna geldiğimiz zaman hem alt, hem üst düzeydeki “okumuş” sanılan kişilerden oluşan büyük bir “cahillere” yığınının üremesi olayıyla karşılaşırız. Bu aşamasında, bu yığın durmadan o denli genişlemiştir ki, 20. yüzyılın gelişine değin yapılan ve aşağıda göreceğimiz çabalar, bu cahillik çıkının büyümesini durduramamıştır.” Bkz. Berkes, s. 107; Ayrıca Mardin, eğitimin gerileme nedenleri arasında ulemanın 17. yüzyılda “yazma becerilerinden yoksun” oluşunun “genel bir yakınma” olduğunu, imparatorluğun eğitim

kendilerine ayrıcalık tanınan ulema çocukları devlet katlarında önemli konumlara yerleşmişlerdir.<sup>154</sup> Kısa süren parlak bir dönem, Kanuni Süleyman reformlarından sonra sona ermiş ve Cumhuriyet dönemine dek süren bir çözülme dönemi başlamıştır:

“Geleneklere bağlılık, dar görüşlü bir gurur ve Avrupa ile düşünsel ilişkiye girmekteki isteksizlik, skolastik kitap ilmine bağlanma ve yeniçerilerle olan politik bağımlılık, olumlu bir gelişmeyi önlemiştir. Bütün bunlara karşın medrese 18. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun tek yükseköğretim şekli olarak yaşamıştır.”<sup>155</sup>

Tarihinde farklı bir düşünüşe yer vermeyen medrese geleneği, “gelenek dışından” da eleştirilmiştir. Bunlardan kayda değer olanlardan önemli bir tanesi, 17. yüzyılda düşünceleriyle ilmiye sınıfının pek hoş karşılamadığı bir düşünür olan, fakat düzenli bir medrese eğitiminden geçmemiş olan Katip Çelebidir. Çünkü medrese dışında ve daha çok akli ilimlerle ilgilendiği gibi *Mizan-ül-hak* kitabı “müspet ilimler ve felsefenin bir savunması”dır ve yazarın “akli ilimler” ile dinin bir sentezi hakkında düşüncelerini içermektedir. İslam bilim tarihi hakkında önemli bilgiler de içeren kitabının önsözünde döneminin tutuculuğundan da yakınmaktadır.<sup>156</sup> Fakat Katip Çelebi, keşfe çıktığı Batı bilimi alanına geleneksel bilgi teorisinin kavramlarıyla yaklaştığı için etrafını çevreleyen “iskolastik ilim deryası”nı aşamamıştır:

“Çok çalışkan ve ilmi bir tecessüse sahip olan bu zeki zat, etrafına bakıp hep iskolastik ilim deryası içinde boğulup kalanları gördükçe, kendi zekası ve kısmen de dostlarının yardımıyla Batı ilmiyle temasa geldikçe eleştirici fikri büsbütün açılmış, fakat bu sırada, belki zorunlu olarak kendini fazla beğenmek illetine tutulmuş ve kaba sofularla “ulema-i rüsum”a her fırsatta hücum etmeye başlamıştır. Ama Katip Çelebi, Batıyla vasıtalı olarak temasına rağmen, Doğu'nun geleneksel felsefesinden kendini kurtaramamış, bu yüzden de, “Büyük Yüzyıl” denilen 17. yüzyılın, hatta 16. yüzyılın muhteşem ilminden ziyade, hep Aristo ilim ve felsefesine bağlı kalmıştır. (...) Batı ve Doğudaki emsaliyle kıyaslanabilir. Şurası muhakkaktır ki, Osmanlı Türkiyesinde Kâtip Çelebi, ilk defa olarak Batı ilmiyle sıkı temasa girmeye başlayan ve özellikle o ilmin

---

kurumlarını kontrol eden “tabaka” olan ulema ailelerinin değişmezliğinin gitgide artan bir yetersizliği ortaya çıkışına neden olduğunu söylemektedir. Bkz. Mardin, 147-148

<sup>154</sup> Timur, ss. 126-128

<sup>155</sup> Horst Widmann, **Atatürk Üniversite Reformu**, Çev. Aykut Kazancıgil, Serpil Bozkurt, İ.Ü. Tıp Fak. Atatürk'ün Yüzüncü D. Y. Kutl. Yay., İstanbul, 1981, s. 19

<sup>156</sup> Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, ss. 123-124 Adıvar Katip Çelebi'nin döneminin uleması tarafından sevilmeşişinin nedenini düzenli bir medrese eğitimi yapamamış oluşuna bağlamaktadır. Bu durum belki de dersleri medrese dışından izleyerek kendini geliştiren ve özellikle akli ilimler alanında verdiği tanınmış eserleri (*Cihannüma* bunlardan biridir) ile bilinen Katip Çelebi, dönemi ile değerlendirildiğinde, yine de geleneksel bilgi teorisinin dışına çıkabilmeyi başaramamıştır.

değerini ve önemini takdir eden ve Batı ilmiyle Doğu ilmi arasındaki seti yıkmaya kalkışan zat olmak dolayısıyla, kendisini “Türkiye’nin ilim devrimcisi” diye anmasak bile, Türkiye’de ilim rönesansının müjdecisi gibi sayabiliriz”<sup>157</sup>

18. yüzyılda, Osmanlı-İslam bilgi geleneğinden bağımsız kimi girişimlerde bulunulmuştur: “... bu devirde medrese öğretiminin dışında bazı müspet ilimlerin, yukarıda görüldüğü gibi Batı’dan, gayet çekingen ve korkak bir tarzda Türkiye’ye sokulması için bazı teşebbüsler yapılmışsa da, bu teşebbüsler çoğu zaman medrese dışında yetişmiş bilginlerin eserleridir.”<sup>158</sup> Medrese, “görece bir özerkliğe sahip”<sup>159</sup> olmasına rağmen, gelenek içinden kimse bu cesareti kendinde bulmamaktadır. Çünkü daha önceki yıllarda ortaya çıkan kimi alternatif düşünce sahipleri, yukarıda değindiğimiz gibi, şiddetle cezalandırılmışlardır. Örneğin Osmanlı Ulemasının, geleneksel bilginin dışına çıkma girişimlerine karşı tutunduğu hoşgörüsüz tavır pek çok örneği akla getirmektedir. Avrupa Ortaçağı’nda da canlanmış bu sahneler, geleneksel bilgi bütünlüğü dışına çıkıp başka bir rasyonelliğin bilgisini üretmeye kalkanların sonlarını akla getirmektedir. Döneminin başat bilgi teorisinin ve ekonomi-politik koşulların bir sonucu da olan bu girişimler, geleneksel bilginin bütünlüğünü, dolayısıyla tanrı sözünün bozulmaz, değişmez ve değiştirilemezliğine birer bozuk maya çalma olarak algılanmış ve şiddetle durdurulmuşlardır. Kendisini, tamamlanmış ve bilginin değişimine kapalı olarak inşa etmiş bir bilgi sistemi olarak tanımlayan İslam Geleneksel Bilgi tarihinde, dışarıdan gelen veya içten ivme kazanan birer sapma olarak algılanmışlardır.<sup>160</sup>

Medreseler, geleneksel Osmanlı İslam düşünüş geleneğinin üretim alanı olarak dünyayı ve yaşamı değişmez algılayıp tanımlayan dokunulmazlık kazandırılmış mantığıyla, kullanılan dinsel söylemde “geleneksel yaşam”ın ideolojisini de üretmektedir. Değişimin güç olduğu bir sosyal yapı, ekonomik yapının çerçevesi dahilindeki mülkiyet ilişkileri yanında yinelenen etkinliklerle de döngüsel bir zaman kavrayışının hakim olmasına ve bu çemberin kırılmasını sağlayabilecek değişimci

---

<sup>157</sup> Adivar, ss. 133-134

<sup>158</sup> Adivar, s. 157

<sup>159</sup> Timur, s. 56

<sup>160</sup> Örneğin, “Vahdet-ül Vücut” felsefesini ve “Ene’l Hak” doktrinini kesinlikle reddeden” kemikleşmiş bir bilgi teorisinden kaynak bulan Osmanlı bilgi ve inanç kültürü, farklılıklara hoşgörülü davranmamaktadır. Timur’un anımsattığı gibi, “Vahdet-ül Vücut” inancına bağlılığı yüzünden, şair Nesimi’nin canından olmuştur. Bu hatırlatma için, Bkz., Timur, s. 61

dinamiklerin gelişmesine de olanak tanımamıştır. Avrupa'da Reform Hareketi ile başlayan ve İncil'e eleştirel bir yaklaşım içeren dönem İslam kültüründe hiçbir zaman yaşanmamıştır. Çünkü hem içtihat kapısı kapalıdır hem de bu değişimi gerektirecek Avrupa'daki gibi sınıfların yokluğu da önemli bir etken olmuştur.

Bunun anlamı, bu bilgi geleneğinin Avrupa'da yeni bir yaşam kültürü üreten bilginin doğasındaki değişimi, Osmanlı İmparatorluğu topraklarında hiçbir unsurun yapmaya girişmesi değil, bunu aklından bile geçirmemiş olması gerçeğidir. Çünkü “gelenek”, kendini koruma altına almıştır. Bu koruma, ürettiği ve yönlendirdiği söylemin gücüne dayanan ve bir kurumsal çekirdek olan medrese tarafından gerçekleştirilmektedir. Örneğin yeniliklere karşı çıkan hareketler, gruplar, ulema sınıfının her zaman müttefiki olmuş yeniçerilerin ve onlara destek olan esnaf loncalarının<sup>161</sup> desteğiyle ortaya çıkmıştır. “Ayrıcalıklı olmayan” ulemanın gücünün kaynağı, padişahı ve vezirleri değiştirebilme gücünü yalnızca “kılıç olarak kullandığı” yeniçeriler ile sağlaması değildir, fakat daha güçlü bir gerekçeye dayanmaktadır; Osmanlı toplumunda hiç kimsenin kendini içinde bulduğu bir kültürün “muhafızlığını” yapan ulema karşısında birleştirici alternatif bir inanç ve düşünce geleneğine, ya da ekonomik gerekçelerin hızla geliştirdiği bir “sınıfsal” nedenselliğe sahip olmamasıdır. Ulemanın temsil ettiği “gelenek” bu anlamda, “tek”tir ve iktidara yönelen saldırılara, başka renklere sahip olsalar da düşünsel bir destek ilave etmiştir.

Geleneksel bilgi, hayatı açıklamak ve anlamak için yeterli sayılan ve değişmeden aktarılan bir bilgi geleneğine dönüşmüştür. İslamiyet, Hıristiyanlık gibi, sonradan büyük bir uygarlığa dönüşmüş ve yeryüzüne evrensel ideallerle yayılmış olan, insanlığa hem bu dünyada hem de dünyadaki yaşamını tamamladıktan sonra kılavuzluk eden bir bilgi-toplum ilişkisi içinde, aynı zamanda “dünyevi” bir dindir. Uzun yıllar boyunca, yavaş değişen bir toplumu açıklamakta ve yönlendirmekte de yeterli bir bilgi kaynağı oluşturan, ilahi değerleri tüm dünya değerlerinin en üstünde tutarken, geleneksel bilgi üreticisi ve işleyicisi (yorumcusu) olarak kalmıştır.\* Yerleşik bilgi

<sup>161</sup> Mardin, s. 68: Mardin, 1720'lerde Damat İbrahim Paşa'nın giriştiği reformlara karşı örgütlenen Patrona Halil isyanının dayandığı İstanbul esnaf loncalarına dikkat çekmektedir.

\* Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, dinlerin de katı ve kalıplaşmış görünümüne rağmen değişime açık olabildiklerini söyleyebiliriz. İslam dininin yeryüzünün pek çok ayrı fakat kimi zaman “dirsek dirseğe yakın” yaşama alanlarında bile farklı yorumları görülmektedir. Çünkü dinler de yorumlanarak değişim

teorisinin temsilciliğini yapmanın yanında, aynı zamanda toplumsal ölçekte bir düşünsel egemenliği sürdürebilmenin yasallığını da edinmiştir. Geleneksel yaşamın sürdürücüsü ve yeniden üretilmesinin temel referans alanını oluşturan bu bilgi türü, yapılan reformlar ne denli köklü olurlarsa olsunlar, geleneksel kurumların devam ettiricisi bir güvence alanıdır. Dışarıdan kaynaklanan ve merkeze yönelebilecek her türlü bozucu etki, öncelikle bu iktidar merkezinin rasyonelliğini yeniden üreten bilgi geleneğinin duvarları önünde durdurulmuştur. Tek parçalı ve sıkı disiplinli bir yapı özelliği sergileyen bilgi teorisi ufku, bilginin üreticisi ve aktarıcısı olan bir sınıfın “aynılığı üreten” bir işlev yerine getirmesine neden olmuştur. Bu anlamda kaynağın değişmezliği ve katılığı, bu bilgi kaynağı tarafından biçimlendirilen toplumsal sistemin de bir değişmezlik kazanması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Osmanlı-İslam bilgi geleneği ve onun yeniden ürettiği dünya kavrayışı, devlet seçkinlerinin hayatına mal olan saray entrikaları ve bunların uzantıları olan ayaklanmalarda bile, sultan’ın ya da vezirlerin adlarını değiştirecek güce sahip olsa da geleneksel sistem korunmuştur.<sup>162</sup> Bunun nedeni, medreselerde “yüzlerce yıl değişmeden yeniden ve yeniden üretilmiş” olan Osmanlı-İslam bilgi geleneğinin, kendisinin “doğal bir uzantısı olarak” geleneksel dünya kavrayışına biçim veren en önemli etken olmasıdır.<sup>163</sup> Medreseler, döneminin bilim kurumları olarak bilgi üretme ve aktarma işini, kendilerinin yeniden ürettikleri geleneğin kendilerine sınırlarını önceden koyduğu bilgi teorisi ile uyumlu bir ideolojiyi, Osmanlı dünya kavrayışını, onun toplumsal hiyerarşisini ve toplumsal sınıflarının devamlılığını da yeniden üretmişlerdir. Ulema, Müslümanlığın tutucu bir yorumunu toplumda daha da güçlendirmek için uğraş vermiştir.<sup>164</sup> Bunun yanında ulema, işbirliği

---

geçirebilmektedir. Örneğin İslamiyet’in ilk yılları ile Abbasi ve Emevi dönemleri, mezhep ve tarikatların yorumları birbirinden kimi zaman çok ayrı kültürler üreten “okumalar” meydana getirmiştir. Değişmez yazılı metinlerin kutsallığı, “yorum” ile değişime uğratılabilmektedir. Avrupa’da İncil’in eleştirel okumalara tabi olduğu Reformasyon dönemi bunun köklü değişimlere yol açan, bilinen bir örneğini oluşturmaktadır. Çünkü onu yorumlayanların yaşadığı dünya ve değerler değiştiği için, “yorum”un kendisi de değişmiştir. Fakat eleştirilen İslam’ın bu yüzünü sergileyen İslami bilgi teorisi bunun tam tersi bir süreç izleyerek içtihat kapısını kapamış, yıllar süren değişmezliğini pekiştirmek için, yine yorumlara başvurmuştur.

<sup>162</sup> Mardin, Osmanlı Sultan’ının yetkisinin “ilahi kaynağını” şöyle ifade etmektedir: “Sultan için Osmanlı ülkesi, büyük bir oikos, üzerinde ilahi yetki ile hüküm sürdüğü bir aile kurumu idi. Oysa bu, tablonun sadece bir yüzü idi; çünkü geçmişe baktığımızda, sultanın meşruiyetinin kendi kişiliğinden değil, aksine hanedanın sembolik gücünden kaynaklandığını görebiliriz. Sultanlar, şahıs olarak oldukça savunmasız idiler ve çoğu kez gayrı memnun zümreler tarafından tahttan indirilmekteydiler. Bununla beraber, bu topluluklar, hanedanın bizatihi kendisini korumada titizdiler.” Bkz. Mardin, ss. 112-113

<sup>163</sup> Timur, s. 56

<sup>164</sup> Berkes, s. 113

yaptığı asker sınıflar ile siyasal karışıklıklarda taraf olmuştur. Ulemanın, iktidar üzerindeki gücünün kaynağı, kimsenin hayır diyemeyeceği ve herkesin doğuştan kendini içinde bulduğu İslam kültürünün “muhafızlığını” yapıyor olmasındandır. Bu ayrıcalıklı konum, siyasal çatışmalarda kendine güçlük çekmeden taraftar bulabilmesine olanak sağlamıştır.

Ordu ile ulemanın ortaklığının, yalnızca bir “icra gücü” olan Padişah’ı şeriat’a aykırı davrandığında “alt etmek” olduğunu ileri süren Meriç, ilmiye sınıfının, ortadan kaldırılan ordu ile birlikte gücünü yitirdiğini ve “Batı’dan gelen” saldırıların bu nedenle karşılanamamış olduğunu ileri sürmektedir.<sup>165</sup> Fakat ordu sınıfının önemli bir bölümünü oluşturan, “seçkin” askeri vasıflarını yitirmiş ve mahallelinin başına dert olup “bayağı mahalle kabadayılara dönüşmüş” olan<sup>166</sup> yeniçeri sınıfı ile, asıl işlevinden uzaklaşmış ve kişisel çıkarları için hareket eden bir ilmiye sınıfının, görünürdeki ve derindeki “ortaklığı”nın daha tutarlı sorgulanmaya ihtiyacı bulunmaktadır. İlmiye sınıfının bozulmasından ve içinde bulunduğu çöküntüden söz ederken, aynı zamanda tüm sosyal hareketlerde omuz omuza işbirliği yaptığı yeniçerilerin de bir çözülme içinde buldukları göz ardı edilmemelidir. Çünkü 19. yüzyıl başında uzun bir süredir “gözden çıkarılmış olan” yeniçeriler tasfiye edilirken, artık ne ulema yeniçeri ocağının ortadan kaldırılmasına engel olabilecek güçteydi, ne de yeniçeriler eski günlerde olduğu gibi, ulemanın peşinde siyasal çalkantılara gözü kara bir kararlılıkla atılabilecek durumdaydı.

İslam bilgi teorisi, başlangıçta bulunduğu çağın koşulları içinde, ve onun rasyonelliği olarak biçimlenmiştir. Fakat değişime kapılarını kapamış olarak, Osmanlı-İslam bilgi geleneğinde yüzlerce yıl süren yaşamı yalnızca dış etkenlerle açıklanamayacak denli büyük bir zaman dilimine dönüşmektedir. Batı’da 17. yüzyıla kadar egemen olan skolastik düşünüş, bu yüzyıldan başlayarak modern anlamıyla bilim ile bir yol ayrımı yaşamıştır. Ortaçağ Avrupa’sının benzeri bir bilgi teorisine sahip olmasına rağmen, Osmanlı Devleti bu süreci yaşayamamış, eski düşünce kalıplarını sürdürmüştür. Timur, bu durumun, geriliğin temel nedenlerinden biri olduğuna ve

<sup>165</sup> Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 347. Meriç burada, “Batıdan gelen saldırılar” ile devletin giriştiği reformları kast etmektedir. Çünkü reformlar karşısında pasif kalmakla suçlanan ulemanın elinden kılıcı, Yeniçeri Ocağı kapatılarak düşürülmüştür. Askeriye ve ilmiye sınıflarının saray entrikalarının sokağa yansması olan ve zor kullanarak “çözüm üretmek” gibi “geleneksel” bir işbirliği tarihleri bulunmaktadır. Daha sonraları yenileşme hareketlerine karşı birlikte durdurucu bir göreve soyunmuşlardır.

<sup>166</sup> Mardin, s. 279

Osmanlı Devleti'ni değişen dünyadan koparan bilginin dönüşümü ile ilgili ayrıntıya dikkat çekmektedir:

“Sonuçları daha sonraki yüzyıllarda gözle görülür hale gelse bile, Osmanlı Devleti'ni “çağdaş”lıktan uzaklaştıran olgu, bu oldu. Osmanlı İmparatorluğu kendine özgü nitelikleri olan farklı bir uygarlıktı. Fakat bugün kullandığımız anlamda “doğu-batı” ayrımının 18. yüzyıla kadar bir değeri yoktu. Osmanlı toplumu “doğulu” bir uygarlık değildi; 17. yüzyıldan itibaren doğululaştı.”<sup>167</sup>

Güçlü bağlarla birbirine bağlı, denetimli bir yapı sergileyen Osmanlı toplumunun yapısal değişimi önündeki engel, geleneksel bilgi teorisinin gücünü korumaya devam etmesidir. Eleştirel akılcılık yöneldiği her alanda yeni bir Avrupa'nın kuruluşuna zemin hazırlarken, buna Doğu'nun en Batıdaki temsilcisi Osmanlı Devleti'nin, reformlarla doğrudan müdahalesine kadar geçen bir sürede geçirgen olmayan bir bilgi teorisi engeli önünde durdurulmuştur. Avrupa'daki benzerini değişime uğratan ekonomik ve siyasal koşulların Osmanlı toplumunda yer bulmamış olması, yirminci yüzyıla kadar süren ve yaşamın her alanı ile, örneğin reformcu siyasetin söylemini, etkinliğinin sınırlarını ve hızını belirleyecek denli ilgili olan geleneksel bilgi teorisi yaşamını sürdürmüştür.

Düşünceleri olgunlaştıran ve dönüştüren deneyimler ve başka düşüncelerdir. Onlar ise tek bir kavramın bile “iç”e dahil olmasıyla başlayan bir düşünsel akım değişimine sahne olur. Olasılık dışı bir dünya kavrayışına doğal olarak kapılarını kapamış olan bilim geleneği, vahye dayalı dünya düzeninin sürdürücüsü bir bilginin yeniden üretilmesini ve bu bilginin her türlü temsil biçiminin tutarlı bir hayat sürmesini, sonuç olarak, sürekliliği sağlanan bu kültürün simgesel boyutunun ayakta durmasını sağlamaktadır. Bunun ilk ortaya çıkan sonucu, değişmeden kalması daha uygun olan bir toplumsal düzen, aynı zamanda kendi rasyonelliğinin tutarlılığını üreten bilgiyi de geçerlilik niteliğiyle ayakta tutmuştur. İslami bilgi geleneğinin kazandığı bu konum, değişmeden, daha doğrusu değişmeye gerek duymadan bir Nizam-ı Alem bilgisi olarak, insani akılcılık yerine vahye dayanan bir bilgi teorisi çerçevesi içine yerleşmiştir.

Dünya, yayıldığı Avrupa'dan başlayarak, dünyanın her yerinde kendini hissettiren yeni bir “çağın ruhu” ile ve hızla değişmektedir. Bu değişim Avrupa'da,

---

<sup>167</sup> Timur, s. 47

reformasyon hareketinin başlattığı kaynağın sorgulanmasına kadar varan eleştirelilik, başladığı andan itibaren onun ürettiği kurumların da sorgulanmasına ve geleneksel bilgi teorisinin üstünlüğünün sarsılmasına yol açan bir yıkıcılığa kapı aralamış ve yeni bilgi kategorilerinin toplumda geçerlilik kazanmasına yol açan bir süreç izlemiştir. Çünkü oluşmaya başladığı günden itibaren dayandığı kaynağa uyumlu tutarlılığını sürdüren bilgi teorisi, aynı zamanda ürettiği dünya kavrayışı için geçerli bir bilgi türü olmayı sürdürürken, açıklayıcılığı şüpheli hale geldiğinde, biçim verdiği toplumsal kategorilerin temsil düzleminde yer alan göstergelerine ulaşabilecek bir sorgulamaya neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nin ıslahatlar yaparak, yani sonuçlardan başlayarak, kültürel kurumların kendisinde görerek değiştirmeye çalışması, devletin kendisini yenileşme hareketlerinin “yapıcısı” ve başka kimsede “aracı” özellik olarak göremediği bir ayrıcalık olarak yerleşmiştir. Önce askeri alanlarda başlayan ve “çağın ruhu” ile ayrı düşen bir gerçeklik, bir tutarlılık ve geçerlilik yitimi olarak görülse de, asıl kaynağın sorgulanmasına varan bir eleştirelilik edinmemiştir. Sonuç olarak değişimci güç, devletin kendi kendini örgütleyip yönlendirdiği “ıslahatçılık” düzeyini aşamamıştır.

### **c. Medrese Neden Üniversite Olamadı?**

Osmanlı toplumunda ekonomik yaşam, uzun bir süre “fetihçi ekonomi”nin başat bir yere sahip olduğu ve tarımsal üretimde toprak mülkiyetine göz yummayan, fakat sermaye birikimini olanaksız kılan, Batı kapitalizminin ortaya çıkıp gelişimini olanaklı kılan koşulların neredeyse hiçbirine izin vermeyen bir yapıya sahipti. Fakat bu ekonominin dayandığı sistemi ve geleneksel kurumları yaratan geleneksel bilgi teorisi Osmanlı toplumu için çok uzun bir süre yeterli bir işlevselliğe sahip olmuştur. Batı kültürüne bir “kaynak” olarak bakılmaya başlanmış olması, kaynağın çekiciliği yanında, kendi yetersizliğinin ortaya çıkması ile ilgilidir. Avrupa'nın uygun yer ve zemininde yeni ve yaratıcı bir senteze dönüştürdüğü bu düşünüş olarak, Avrupa'nın kuruluşunu sağlayan bu kaynağı yaratan ise, İslam bilgi geleneğinin reddedip yeni bir bilgi teorisini kurmaya giriştiği 12. yüzyıla kadar üzerinde düşündüğü ve bilimsel sonuçları bugün bile şaşırtıcı bilimsel sonuçlar vermiş olan özgür düşünce ve bilim ortamıdır. Her iki durumda da, hem çekim gücü ile Avrupa'nın, hem de iç'te hissedilen bozulmanın bir sonucu olarak, ilk adımlar, karşılaşmaların doğal etkilerinden birinin işlemeye

başlaması ile, “kıyaslama” ile atılmış, Batı perspektifinden bir Doğu inşa edilirken, Doğu'da da bir “Batı” imajı yerleşmeye başlamıştır. Karşılaştırma, kendi varlığını “ezelden ebede” kusursuz ve üstün bir kaynağa dayandıran, sınırsızca güven duyulan bu kaynaktan yaşam bulan olumlu değerler kategorisinde bir bozulmadır; dahası bu bozulmanın hissedilmeye başlanmasıdır. Çünkü fetihlerin sürmesine ve üstünlüğün sağlanmasını açıklayıp anlam kazandıran kendi dünya kavrayışını üreten kaynağın yetersizliği, ortaya çıkan ve çözümünü yine devlet katlarında aranan fakat kolay kolay görülemeyen bir sorundur.

Geleneksel eğitim sistemindeki bozulma ve çöküşün yaklaştığı 18. yüzyıl ortalarında, padişaha sunulmak üzere, “yeni reform yolları önermek yerine, eğitimin geleneksel kurallara sıkı sıkıya dönmek tezi” kapsamında raporlar hazırlanmıştır.<sup>168</sup> Çünkü bozulmanın ve çöküşün gerçeklik kavrayışını ve geleneğin değişmez kalıplarını kullanan bu bakış açısı, değişimi eski kalıpların daha da baskın ve denetimli olduğu bir “ıslahat”çılık önerirken, güncel bir soruna bildik kavramlarla yaklaşmıştır. Sorunu, özellikle geleneksel dünya kavrayışında değil, onu üreten birimlerde bozulma ve çözülme olarak gören bu bakış, içinde bilinçli bir kasıt olmayan, ama sonuçları bir yenilik içermeyen bir çözüm anlayışı üretmiştir. “Çözüm” sorunu kendinde göremeyen yerleşik bilgi teorisinin çözülüşünü, örneğin batılı eğitim kurumları örnek alınarak açılan okullara kabul edilen medreselilerin durumunda görüldüğü gibi, medrese eğitiminin niteliğini gözler önüne sermektedir; bazı kaynaklar, “yeni okullara alınan öğrencilerin kimilerinin okuma yazma bile bilmediklerini” anlatmaktadır.<sup>169</sup>

Yeniçerilerin bozulma ve çözülme döneminde bir sorun olarak nasıl toplumun neredeyse tümünde yılgınlık yaratan başıboşluğuna yukarıda değinmiştik. Yinelemek gerekirse, ortadan kaldırılmaları sonradan “hayırlı bir olay” olarak anılacak olan ordunun bu seçkin kısmı, fetihçi ilerlemenin durduğu dönemlerden başlayarak, seçkin savaşçı özelliklerini yitirmeye ve gayrinizamî, yasadışı yollarla geçinmeye başlamış ve tedavisi güç toplumsal bir sorun haline gelmişti. Fakat Osmanlı bilim ve eğitim geleneğinin mirasçısı olmayı sürdüren ve bu konumunu yitirmek bir yana, Tanzimat döneminin yarattığı iktidar boşluğu sayesinde daha da güçlendiren ilmiye sınıfı, “ıslah”

---

<sup>168</sup> Berkes, ss. 109-110

<sup>169</sup> Berkes, s. 111

edilemediği gibi, yerinden de edilemiyordu. Bu dönemde yapılan reformları akla getirdiğimizde Tanzimat döneminde yapılan yeniliklerin içinde üniversite fikrinin çok geç ortaya çıktığını görmekteyiz. Bunun birinci nedeni, reformculuğun kendi düşünsel kaynaklarını edinecek birikimden yoksun oluşudur. Hem devlet katlarında hem de “bağımsız” düşünür anlamında bu katkıyı sağlayacak yetişmiş insan kaynağı bulunmamaktadır. Bu düşünce yine Tanzimat’ın sonradan “taklitçilik” olarak suçlanan yüzeysel “ithal” üslubu ile çözülmüştür; kurulacak üniversitenin Avrupa’da akademi geleneğine dayanan bir üniversite olması gerekmektedir. Diğer neden ise, reform süreci içinde bunun yalnızca “ithal” ile geçirilebilecek bir sorun olmaktan çıkması, yine reformcu kuşağın gördüğü bir gerçeklik olarak “epistemolojik engel” ile karşı karşıya bulunmasıdır. Çünkü üniversite, reform süreci içinde sonuçları önceden görülmüş ve bu nedenle incelikli olarak hesaplanmış olan ve sürüp gitmekte olan sorunun asıl kaynağını “bilgi”de gören bir ilk adımdır. Bu can alıcı görüş açıklığı, elbette dikkatlice ve acele etmeden sürdürülmesi gereken bir süreç olarak, bilgi geleneğinin halen ayakta duran ve gün geçtikçe güç kazanan sınıfına ve kurumlarına rağmen yapılacaktı. Aynı zamanda ilmiye sınıfı da, aşağıda ele alacağımız gibi üniversite açmanın sonuçlarının kendisine zarar verecek bir yöneliş olduğunu görebilecek kadar “bilinç açıklığı” içindedir. Yerleşik toplumsal sınıflar ve onların yürürlükteki kurumsal ilişkileri geleneğin kültürel kalıpların da değişim geçireceği yeni bir sistemin yerleşmesine ve yaratacağı yeni toplumsallıkların işlemesine izin vermeyip kendi etkinlik alanının dışında tutacak kadar mesafeli durma, daha doğrusu bu değişimi kendi ağırlıklı nüfuzunu ortaya koyarak “durdurma” eğiliminde olmuştur.\*

Medreseler, Avrupa Ortaçağı’nın bugün bilinen saygın modern üniversitelerin birçoğunun kökeninde yer alan Kilise’nin bilgi teorisi nüfuzunda oluşan üniversitelere benzemektedir. İstanbul Üniversitesi, böyle bir benzerlik iddiasına dayandırarak, köklerini Fatih’in kurdurduğu Sahn-ı Semaniye medresesi’nin tarihiyle başlatarak onun ardılı olduğunu iddia etmektedir. Ancak, “dogmatik düşünüş yerine eleştirel düşünüşü” yerleştirmeye çaba harcayan II. Mehmet (Fatih) zamanında, İslam skolastiği ve “Yunan bilimi” birlikte yaşam sürdürmüş, Fatih, Doğu ve Batı kültürlerinden bir etkileşim

---

\* Ulema için geleneksel bilgi teorisi, şüphenin ve evhamın yıkıcı etkilerinden uzaktır, oysa içinde felsefenin de yer aldığı üniversite bunun tam karşısı bir düşünce alanını ifade etmektedir.

meydana çıkarmaya çalışsa da, bu dönem kısa süren bir tartışma ve arayış dönemi olarak kalmış, ortaya belirgin ve kalıcı sonuçlar çıkaramamıştır.<sup>170</sup> Özetle, Avrupa'dakine benzer durumun söz konusu olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü İstanbul Üniversitesi (Darülfünun), medreseden üniversiteye kesintisiz süren bir geleneğin devamıyla evrimleşerek geçen bir dönüşüm geçirmemiştir. Aksine medrese sistemi devam ettiği sırada, Avrupa'da bilimsel saygınlığını yüzlerce yıldır kanıtlamış bir üniversite kurumsallığı sürmekteyken, ilk kez Tanzimat döneminde 1851-1870 yılları arasında kurulma girişiminde bulunularak hazırlıklar yapılmış, bu sonuca ulaşamayan bir girişim olarak kalmıştır. Uzun bir süre sonra ise II. Abdülhamit döneminde güçsüz ve etkisiz bir eğitim kurumu olarak kurulmasına izin verilmiştir. Üniversite, II. Meşrutiyet'ten sonra adını hak eden bir kimliğe ve bir sürekliliğe kavuşturulmak istense de, Cumhuriyet dönemine dek, etkinlikleriyle göze çarpan bir eğitim kurumu olamamıştır.

Yeni bir düşünce sistemi, ortaya çıkabilmek için, bu düşünceleri bir araya getirecek bir altyapıya ihtiyaç duymaktadır. Bu kamusallığın oluşturulması ise öncelikle ekonomik bir zeminini gerekli kılmaktadır. Avrupa bu zemini dinsel bilgi kategorileri dışında basılıp yaygınlaşmaya başlayan kitap ve bağımsız yaşayabilme olanağı bulabilen “özgür akıl” ile bulabilmiştir. Osmanlı toplumunda, düşünceleri kişisel girişimler olmaktan öteye geçemeyen parlak fikirli bilim adamları, sistemsiz ve sürekliliği olmayan kıvılcımlar olarak ortaya çıkmış, bir değişimci kamusalılık yaratmadan başladıkları gibi yok olan “rastlantılar” olmuşlardır.<sup>171</sup>

Bir toplumdaki idari ve toplumsal pratikler, son raddede egemen bilgi teorisinin ürettiği bilim geleneğine uygun olarak, onun çizdiği sınırlar dahilinde veya ona uyarlanarak dile getirilmektedir. Bu uyarlanma bilim alanında olmadıği için, Tanzimat döneminde eğitim alanında başlayıp Cumhuriyet Dönemi reformları ile ortadan

---

<sup>170</sup> Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, ss. 272-273. Adıvar aynı yerde, verimsiz geçen bu dönemin etkilerinin “19. yüzyıl ortalarına kadar süren bir cehalet ve tutuculuğun” yerleşmesini sağladığını, ayrıca Türklerin sonraki yüzyıllarda Avrupa ilerleyişleri sırasında pek çok kültürle karşılaşmış olmalarına rağmen, ilişkilerin askeri çatışmalar biçiminde olması nedeniyle Doğu ile Batı arasında düşünsel bir etkileşimin oluşmadığını belirtmektedir; düşünsel etkileşimin aksine Avrupa'da meydana gelen değişimi yaratan rasyonel akılcılık, İslami dogmacılık karşısında gerilemiştir.

<sup>171</sup> Bu düşünürlerle örnek olarak 17. yüzyılda pek çok alanda eserler vermiş olan Katip Çelebi'ye daha önceki kısımlarda değinilmiştir.

kaldırılana kadar süren bir “ikili” yapı ortaya çıkmıştır. Geleneksel bilgi teorisi, Osmanlı Devleti’nde üniversitede verilmesi düşünülen derslerin kapsamı üzerinde de etkili olurken, üniversite, ilmiye sınıfının hoş karşılamadığı bir yenilik olmuştur. Geleneksel eğitim kurumları ve onların yeniden ürettiği ve varlık nedenlerini de açıklayan ideoloji ile modern bir eğitim kurumu olan üniversite arasında böyle bir gerilimin olması doğaldır. Çünkü Batı Avrupa’da olduğu gibi, gelişen ve tüm dünyayı dünyevi bir akılcılığın yasalarına göre biçimlendiren bu bilgi türü, bu yeni dünya kavrayışı içinde geleneğe, Osmanlı toplumu düşünüldüğünde ulemaya bir varlık nedeni sunmamaktadır. Bu nedenle, “bilgi”nin iki farklı yorumu ve uygulaması, birbiriyle kimi zaman su yüzüne çıkan gerilimli bir ilişki seyrederken, toplumsal bir tabandan yoksun olan üniversite eğitimi, “bilgi geleneği” ile bir tür yol ayrımı anlamına geldiğinden, özgürce örgütlenip etkinlikte bulunması önlenmiştir.

Türk-İslam Felsefesi, Batılı anlamdaki felsefi yapının dönüşümü ile karşılaştırarak düşündüğümüzde bilimsel bilginin değişimi ile değişmeye başlamış, eleştirel yaklaşımın bir sonucu olarak bilginin, şüphe ve akıl yürütmeye, yeni sorulara tez ve anti-tezlere yol açtığı bir sistemli çatıya dönüşmemiştir. Çünkü yeni ekonominin biçimlendirdiği toplumsal yapının bir sonucu olabilecek bağımsız bir akademi, ya da bu değişimi düşünsel etkinlikleriyle “dışarıdan” zorlayabilecek ve yalnızca düşünceleriyle var olabilen ve “entelektüel sermaye” ile geçinebilen bireyler olamamıştır. Bu, felsefede olduğu gibi tüm bilimsel bilgi alanlarında da birikerek ilerleyen ve kolektif bir ürün olan bilimsel sonuçların, geleneksel Osmanlı-İslam düşünüş biçimlerinde görülmemesi sonucunu doğurmuştur. Değişimci ruhun yer edinmemesi yanında, reformların neden devlet tarafından gerçekleştirildiğinin de bir açıklamasını sunmaktadır. Bilimselliğin ancak daha öncekileri eleştirel ve dönüştürerek kullandığı Batı Felsefesi, 16. ve 18. yüzyıllarda yerleşmeye başlayan, şüphe ve analizin, eleştiri ve “yeni”nin korkutucu olmadığı bir bilimsel bilgi oluşum sürecinin ve bilimsel devrimlerin izlerini taşımaktadır. Ama Doğu’da bir üstadın söylediğine ancak şerh düşebilme, ya da yine aynı kaynaklara başvurarak yorum yapabilme ve öncekilerin söylediklerini tekrarlayan benzer bir bilimsel eser kaleme alabilme gibi sınırlı bir özgürlüğü vardır.<sup>172</sup> Bilimsel

---

<sup>172</sup> Örneğin 16. yüzyıl sonlarında Osmanlı alimi Taşköprüzade, bir ansiklopedi niteliğindeki *Mevzuat-ul Ulum* (Bilimlerin Konuları) adlı eserinde, Gazali’nin “*Al-Münkid min al-Dalal*” (Hatadan Kurtuluş) adlı

bilgi, dinsel bilgi kategorilerinden bir tanesi ve onun önem sırası olarak altında yer aldığından, tüm bilgi türleri ve yaşam pratikleri tanrısal kaynaklı bilgi teorisinin baskın izlerini taşımakla birlikte onunla iç içe geçtiğinden, “ilim” alanının herhangi bir yerinde meydana gelebilecek yok edici bozulma, bu iç içe geçmiş yapının tümüne yönelik bir bozulma tehdidi olarak görülmüştür. Çünkü gündelik yaşam bilgisini olduğu kadar bilimsel bilgiyi de düzenleyerek muhafaza eden tanrı kelamı, koruyucu bir referans kaynağı, bir üst bilgi olarak varlığını sürdürmektedir.

Bugünkü anlamıyla üniversiteler, ilk örneklerini Rönesans sonrası kurulan ve kürsülerini “sadece tanrının tedarik ettiği bilgi”nin<sup>173</sup> dışında, bilimsel bilgiye açan Avrupa akademilerinin başlattığı, Aydınlanma döneminde egemen hale gelen “özgür ve kritik düşünce”nin ana hatlarını belirlediği bilgi üretme ve aktarma kurumlarıdır. Hem üniversite, aynı zamanda nedeni olduğu bu değişimin ürünü olarak hem de daha sonraki bölümlerde ele alacağımız nedensellikleriyle matbaa eski yaşam biçiminin içinde meydana gelen değişikliklerin yeni bir sonucudur. Bu yüzden toplumsal dönüşümü hızlandırıp yavaşlatmak gibi etkileri bir yana, asıl varlık kaynağını değişmiş toplumsal yapılardan bulmaktadır. Ortaçağ Avrupa’sında kilise bünyesinde ve “korporatif esaslara” göre kurumsallaşan üniversiteler, “Hristiyan dogmalarla neoplatonist yöntem ve görüşlerin birlikte yer aldıkları” bir geleneği sürdüren, çağın “en çok feodal karakter taşıyan kurumları” olarak tam anlamıyla kilise kontrolü altındaydı.<sup>174</sup>

Modern üniversite, modern toplum öncesi topluluk biçimlerinin akılcılığını üretmeye ve aktarmaya yeten ve aracılık eden geleneksel bilgi yerine, sistemli ve eleştirel akılcılığı kendine dayanak olarak alan başka türlü bir bilgi türünün dünyayı fethetmeye başlamasıdır. Bunun sonucu olarak üniversite anlayışı, “akademi”lerde yenilenen bir anlayışla şekillenmeye başlamıştır. Akademiler, Kilisenin geleneksel bilgi tekeli ile birlikte, onun cemaatçi feodal yapısını da çözülmeye uğratmıştır. Avrupa’da bilginin toplumsallaşmasına aracılık eden akademi ve matbaa, geleneksel bilgi teorisi karşısında rasyonel akılcılığı güçlendiren ve eskisinin yerini almasını doğuran bir seyir izleyen

---

kitabından yüzlerce yıl sonra, fakat aynı dili kullanarak, Gazali’nin Eflatun ve Aristo’nun hatalarını açıklayarak Antik Yunan Felsefesinden esinlenmiş olan Farabi ve İbn Sina’yı inançsızlıkla suçlayan eleştirisini yinelemiştir. Karş. İçin Bkz. Timur, s. 58, 48

<sup>173</sup> Le Goff, ss. 176-176

<sup>174</sup> Timur, ss. 124-125

dönüşüme hem katkıda bulunmuş, hem de bu değişimden kendisi de güçlü bir toplumsal “aracı”ya dönüşerek çıkmıştır.<sup>175</sup>

Üniversite, aynı zamanda bilginin değişmezlik ve kalıcılık özelliğini olumlu bir değer olarak kabul eden geleneksel bilgi teorisinden ayrılmayı ifade eder ve yeni bir bilgi türünün, “bilgi üreten bilgi”nin akılcı rasyonellik ve çağın teknik olanakları sayesinde geliştirilmesini sağlar. İster akademide ister akademi dışında olsun bilgi teknolojiyi geliştirirken, teknoloji de bilimin gelişmesini olanaklı hale getirmiştir. Matematiğin, sonuçları fen bilimlerinin tüm alanları için bir ön koşul olan kesinliği, ancak teknik gelişmeler olarak sağladığı sürece olmaktadır. Bu sayede Evren, tanrı yaratımı ahengin çekip çevirdiği bir alan olmaktan çıkmakta, bunun yerine matematiğin doğrulanabilir sonuçlarıyla ölçülüp yargılara varılabilen bir evren olmuştur. Bilimsel gelişmelerin sonuçlarıyla güçlenen Rasyonel akılcılık, ve bunun sonucu olarak üniversitede üretilen “yıkıcı” bilim, öncelikle eski bilimin inandırıcılığının sarsılmasına neden olmuş, geleneksel bilgi teorisinin kurduğu dünyanın “bozulmasını” ve “değişmesini” sağlamıştır. Bu müdahale, dinin kendisini de yeniden biçimlenmeye, daha doğrusu yeni bir yorumla yeniden kurulmaya vardıracak bir değişim süreci içine yerleştirmiştir. Çünkü bilim, öncelikle “eski bilim”in geçerliliğinin sarsılmasına neden olmuştur. Sonuç olarak, geri döndürülemez bir süreç işlemeye başlamış, akılcı rasyonellik, din ile bilim arasında görünür haldeki çatışmanın, bilim lehine, eşitsiz bir güç karşılaşmasına ve uzun bir süreçte çatışmanın dinmesine, ya da üstü örtük bir hale gelmesine neden olmuştur.

Osmanlı geleneksel eğitim sistemi, toplumsal yapının gerektirdiği gibi, ihtiyacı medreseler sayesinde karşılayan bir bilgi üretme ve aktarma etkinliğine dayanmaktadır. Bu sistem ise varlığı zaten dinsel bir gerçekliğe dayandırılan bir eğitim sisteminin doğal olarak her şeyi açıklamaya ve anlamaya yeten bir bilgi türü ve insan tipinin yetişmesi için yeterlidir. Tanzimat’tan önce kurulmaya başlanan mesleki yüksekokul niteliğindeki askeriye, tıbbiye, mühendishane gibi okullar üniversite değil, devletin yenilenen idari yapısında sistemli ve güçlü bir eğitimden geçmiş yeni eğitilmiş kadrolara ihtiyaç

---

<sup>175</sup> Avrupa’da ortaya çıkan ilk akademiler, bunların özellikleri ve etkinlikleri hakkında bilgi için, Bkz., Yıldırım, ss. 130-131

duyması sonucu, bu yetişmiş insan gücünün donanım kazandırıldığı, “çağdaş bilimler” ile eğitim yapan kurumları olmuştur.<sup>176</sup>

Fakat geleneksel Osmanlı-İslam eğitim sisteminin dışında Batı eğitim anlayışı reformcu yöneticiler nezdinde daha 18. yüzyılda egemen olmaya başlamıştı. Sultan İİ. Mahmut’un kadavra üzerinde gözlem ve deneye izin verışı<sup>177</sup>, bilgiyi yalnızca aktarmak için kullanan, çeviri ve şerhlerle yetinen bir bilgi üretme sistemine dayanan geleneksel eğitim sisteminin dışına çıkışın ilk işareti sayılabilir. Fakat eğitim, mesleki bir etkinlik olarak kalmış bu yeni eğitim kurumları ile geleneksel kurumlar arasındaki uçurum kapanmamış, derinleşmiştir. Bu okullarda yetişenlerin toplumla düşünsel anlamda ilişkilerini olanaklı kılabilecek kamusalılık ise kendi araçlarından yoksundur. Üniversite oluşturma çalışmalarını yürüten kuruluşlardan biri olan ve bilimselliği geleneksel inanç sistemi ile uzlaştırmayı amaçlayan,<sup>178</sup> fakat nitelikli üyelerine rağmen kısa ömürlü bir girişim olan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye bu kamusalılık yaratma girişiminin ilk dikkate değer çabası olmuştur.<sup>179</sup>

Tanzimat’tan önce açılan ve üniversite karşılığı olarak kullanılan Mühendishane, Tıbbiye, Harbiye gibi okullar mesleki eğitim veren bugünkü anlamıyla “yüksekokul” diyebileceğimiz okullardır ve amaçları bu alanlarda ihtiyaç duyulan uzmanları yetiştirmek olmuştur. Adıvar, bunun aynı zamanda bir ilk’e işaret etmekte olduğunu söylemektedir: “Batı düşüncesiyle değilse de Batı tekniği ile ilk ilişki 1716 yılında modern matematiğin askeri mühendis okulunun müfredatına girişiyle” mümkün olmaktadır.<sup>180</sup>

Bilim ve teknolojinin ulaştığı son aşamanın da her zaman bir “sergisi” olan askerlik, tıp ve mühendislik alanları, Osmanlı Devleti için başka bir önem

<sup>176</sup> Bu okullar ve kuruluş tarihleri sırasıyla şöyledir: Mekteb-i Harbiye (1834) ve Mühendishane-i Bahri-i Hümayun, Mühendishane-i Berri-i Hümayun, Mekteb-i Tıbbi-i Adli-i Şahane (1838). Bu bilgiler için Bkz. Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, ss. 197-198

<sup>177</sup> Korlaelçi, s. 197

<sup>178</sup> Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 275. Aşağıda değineceğimiz gibi “Cemiyet”, yaklaşık yirmi yıl gibi uzun bir süre ikisinden de vazgeçemediği iki farklı düşünce geleneğini uzlaştırmaya çalışmıştır.

<sup>179</sup> 19. yüzyıl Osmanlı bilim kuruluşları; Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi, Encümen-i Daniş, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, ve dergiler hakkında kapsamlı bilgiler sunan bir çalışma için Bkz. Ahmet Karaçavuş, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006)

<sup>180</sup> Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, ss. 273-274

taşımaktadır<sup>181</sup>; eğitim yeniliklerinin bu başlıklarda gerçekleşmesi, tam anlamıyla “yaşamsal” bir niteliktedir. Örneğin askerlik, savaşın karşındaki düşmanın silahları ve manevra gücünden hız ve güç olarak daha avantajlı olmakla, ya da koşulları avantaja çevirmekle kazanılacağı bilgisi üzerine kuruludur. Düşmanın kullandığı teknoloji karşısında daha güçsüz bir teknik, eninde sonunda yenilecektir. Ya da tıp alanında yenilikleri izlememek, ekonomisi insan gücüne dayalı bir toplumsal yapıyı bir anda “insansız” bırakabilir. Çünkü salgın hastalıklar kadar savaşta modern tekniklerin ve hijyenin kullanılmaması, yaşamsal bir tehdit oluşturmaktadır. Örneğin Kırım Savaşı sırasında hijyen kadar, sahra ameliyathanelerinde çekilen doktor sıkıntısı da sonradan Tıbbiye’ye verilen önemi daha da artırmıştır. Tüm bu gerçeklere dayanan gelişmeler, ulemanın karşı koyma gücünü bir kenara koymasına ve bu yüksekokulların açılabilmesine zemin hazırlamıştır. Fakat aşağıda ele alacağımız gibi üniversite, başka türlü bir bilgi teorisinin açıkça hakimiyetini ilan ettiği, ve ulemayı bilgi alanında bir iktidar savaşına davet eden “felsefe” gibi bir modern bilimsellik kategorisinin varlığını, ulemaya “yaşamsal” gerekçelerle açıklayamamaktadır.\*

Tıp fakültesinin temelini oluşturacak olan Tıbbiye Mektebi, bir gün Üniversite niteliği kazanana dek, hep yabancı hocaların denetimi altında kalmıştır. Yapılan eğitim Fransızca olduğu gibi bilimsel etkinlikler, ancak bu dış desteğe bağımlı kalmış ve kendini yenilemek için yine asıl kaynağa, yani Batı’ya başvurmuştur.<sup>182</sup> Ancak 19. yüzyıl ortalarında kendi yerli hocalarını yetiştirmeye başlayacak olan bu yeni eğitim

---

<sup>181</sup> Ufukta “yeni ideolojisi” ile ortaya çıkan Fransız Devrimi’nin Osmanlı Devleti’nde başka türlü bir etkiye yol açmıştır: “Modern dünyanın bu siyasal ve entelektüel hareketi III. Selim’in ilgisini batı kültürüne, yalnızca askerlik sanatı ve tıp bağlamında çekti. Özünde batı düşüncesi yeterince bulunmayan, özellikle tıp tekniği üzerinde duran modern tıp okulları açıldı.” Bkz. Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 274

\* Modern bilim, biriktirilip saklanan değil, işleyip yenilenen bilgi türüne ihtiyaç duymakta, bu özelliği ile bilginin biresimler yaratarak bilimsel gelişmelerin hızlı bir seyir kazanmasını da sağlamaktadır. Geleneksel bilgi kategorileri ise tümü öğrenilmeye ve öğretilmeye açık alanlar değildir. Örneğin felsefe ile uğraşması için ulemanın kendini diğer nakli ilimlerde çok iyi yetiştirmiş olması gerekmektedir. Çünkü hazırlıksız ve güçsüz bir “ilim” ile yola çıkmak, alimin direncini kırıp onu inancından edebilme tehlikesi barındırmaktadır.

<sup>182</sup> 1867 yılında kurulan Mekteb-i Sultani, “üniversite ayarında” kabul edilmesine rağmen niyeti bilimsel düşünüşün, yani bilgi üreten bilginin hakimiyetine değil, Batı’dan alınan müfredata dayalı olan ve Batılı hocalarla eğitim sürdüren kurumlardan biridir. Fakat II. Abdülhamit döneminde açılan üniversite ile karşılaştırıldığında ders programının darülfünundan daha “ileride” olduğu söylenebilir. Örneğin ilk üniversite girişimi başarısız olduktan sonra, “Galata Saray Lisesi” hukuk alanında Darülfünun’un eksikliğini kapatmış, Batı hukuku ilk kez burada 1874 yılında okutulmuştur. Bu bilgiler için, Bkz. Korlaelçi, ss. 199-200

sistemi, yine de üniversite olma şansını İmparatorluğun resmen olmasa bile fiilen bittiği “Jön Türk Devrimi” sonrasında kurulacak üniversite sayesinde elde etmiştir. Bilimsel bilginin dünyadaki değişimini anlayabilmesi bile, geleneksel bilgi teorisinin kavrayışı ile mümkün olamamış, yenilikler Tanzimat'ın sonradan taklitçilik ile suçlanmasına yol açacak biçimde yalnızca yüzeysel birer aktarmadan ibaret kalmıştır. Ama açılan bu yenilik kapısından, sonradan başka düşünceler de girmeye başlamıştır.

Osmanlı bilgi teorisi ve düşünce geleneğinde reform çalışmaları, 19. yüzyılda Tanzimat sonrasının uygun koşullar sağlayan atmosferinde hızlanmıştır. Tanzimat döneminin getirdiği yenilikçi ve görelî olarak rahat ortamda, Encümen-i Daniş<sup>183</sup> ve Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye<sup>184</sup> gibi Osmanlı bilim kuruluşları ile başlayan bir düşünsel etkinlik de göze çarpmaktadır. Amaç, kurulması planlanan üniversite için hazırlık aşamalarını bu kuruluşlar aracılığıyla yönetmektir. Dünyada bilimselliğin kazanmaya başladığı saygınlık, Osmanlı Devletini, Tanzimat reformları sürecinde “bütün bilim dallarıyla felsefeyi içinde toplayan laik ve sivil bir yüksek kurulun” olanaklı olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır: Kurumun adı “Dar-ül Fünun” olacaktı; “Bilimler Evi” anlamına gelen bu isim, 1851 gibi bir tarihte, Reşit Paşa tarafından “Université” terimi karşılığı olarak kullanmıştır.<sup>185</sup>

Fakat bir değişimci gücün yeşermesi, ya da Avrupa'da Ortaçağ üniversitelerine alternatif olmaya başlayan akademiler gibi gelenek dışında gelişen bir üniversite kurumu da yaratılamamıştır. Devletin bütün koşullarını sağlayıp modern üniversite kurmak üzere yaptığı hazırlıklar, yine bu geleneğin “durdurucu” etkisi ile karşılaşmıştır. 1851 gibi erken bir tarihte Reşit Paşa'nın Darülfünun (Bilimler Evi) sözcüğünü telaffuz etmesinden ve kuruluşu için geçen uzun bir hazırlık süresi boyunca ürkekçe kendini

---

<sup>183</sup> İncalcık, bu kurumun ilk “akademi” sayılabileceğine dikkat çekmektedir: “Tanzimat’ın 1851 Şubatı’nın 11’inde kurduğu Encümen-i Daniş, Türkiye’de ilk modern akademi girişimi sayılabilir. Tanzimat’ın çağdaşlaşma kurumları arasındaki bu bilim kurumunun o zaman belirlenen başlıca görevi fen bilimleri alanında kitaplar hazırlamaktı. Encümen amacına ulaşamamıştır. Bir önemli nedeni üyeleri arasına iltimasla sivil ve asker bürokratların yerleştirilmesi, bir yemlik haline getirilmiş olmasıdır. 1862’den sonra Encümen hakkında resmi bir kayıt yoktur.” Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz., İncalcık, s. 25

<sup>184</sup> İncalcık aynı yerde, “Batı bilimlerini yaymak için” Münif Paşa idaresinde kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’nin, “muhafazakar” Encümen-i Daniş’e rakip olarak kurulduğunu ileri sürmektedir. Bkz., İncalcık, **Tarih ve Akademi**, s. 25

<sup>185</sup> Berkes, s. 115

ulemaya beğendirmeye çalışan üniversite, ilk adımın atılışından, tam olarak 19 sene sonra, uzun bir süre unutulmak üzere rafa kaldırılmıştır.<sup>186</sup>

Üniversite düşüncesini doğuran gerekliliklerden birisi de, reform sürecinin asıl bilgi çerçevesinde bir reform yapılmadan mümkün olamayacağını hissedilmesidir. 19. yüzyıl yenilik hareketleri sırasında yeniçeri ocağını kaldırmak, bozulması eskilere dayanan ilmiye sınıfında ve medrese eğitim sisteminde bir değişiklik yapmaktan daha kolay gelmiştir. Çünkü bu bilgi teorisinin ürettiği dünya kavrayışının muhafızı olarak ulema, dinin her şey ile doğrudan ilgili olduğu bir dünyada yerinden edilmesi kolay olmayan ve derin bağlarla bağlı olduğu toplumsal yapı ile iç içeydi. Bu yüzden Tanzimat öncesinde yeniçeri ocağını kaldıran güç, ilmiye sınıfında yenilik yapmak bir yana, tüm yeniliklerin toplumda ikili bir yapı sergilemesine neden olmuştur. Örneğin ulema, başlangıçta kuruluşuna katkı sağladığı üniversite fikrine, kendisine alternatif olabileceği ortaya çıkmaya başladığında hiç de sıcak bakmamıştır.<sup>187</sup>

Akademiler ve bilim kuruluşları bilimsel bilginin oluşum sürecinde önemli bir etkinliğe ve katkıya sahip olmuşlardır. Tanzimat döneminin Osmanlı Bilgi Cemiyetleri, Avrupa’da Kilise kaynaklı üniversite geleneğine alternatif olarak yeşeren ve İngiltere’nin bağımsız bilim kuruluşlarının ilki olan Royal Academy örnek alınarak kurulmasına rağmen, bu bilim kuruluşları hiçbir zaman akademi geleneğine benzer bir gelenek yaratamamıştır. Çünkü daha kuruluşundan itibaren tıpkı Tanzimat Fermanı ve daha sonraki yenileşme girişimlerinde olduğu gibi padişah’ın icazetine dayanan hukuki bir temele sahiptir. Bu “hukuk” zamanı geldiğinde yine padişahın emirnamesi ile, bir anda nasıl kurulmuşsalar, kolayca dağıtılabilmelerine neden olmuştur.<sup>188</sup>

Bu ilk üniversite girişimi sırasında üyeleri arasında Avrupalıların da bulunduğu Encümen-i Daniş ve Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye üniversiteye bilimsel desteği sağlayacak birer kurum olarak, bilimsel bilginin üretildiği ya da uyarlandığı birer

---

<sup>186</sup> Berkes, ss. 115-118

<sup>187</sup> Üniversite düşüncesi kurumsallaşma sürecinde ilmiye sınıfının gözetimi altındaydı. Bu dönemin önde gelen alimlerinden Vakanüvis Lütfi Efendi, bir Osmanlı üniversitesi kurulması fikrine kendisi de “derslerin ayırım gözetilmeksizin herkese açık olması” nedeniyle karşı çıkmış olduğunu, eğitim kurumları tarihi üzerine yaptığı çalışmasında yazmaktadır. Bu bilgi için, Bkz. Mardin, s. 155

<sup>188</sup> Bu cemiyetlerin kuruluş ve işleyişleri yanında, hukuki yapıları hakkında daha fazla bilgi için şu çalışmaya başvurulabilir; Bkz., Ahmet Karaçavuş, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006)

çekirdek olarak konumlanmışlardır. Avrupa kökenli akademi düşüncesinin Reşit Paşanın aklında “koşullar ne vakit kuruluşuna izin verebilirse” kurulması planlanan üniversitenin, eğitim müfredatında kullanması öngörülen ve “ınceden inceye işlenmiş ve özen gösterilmiş metinler”den oluşan ders kitaplarını üretmek de bulunuyordu.<sup>189</sup> “İnceden inceye” işleme titizliğinin gerekçesi kısa bir süre sonra ortaya çıkmıştır. Ulema bu kurumsallığın dışında tutulmamış, yayınların bir kısmı bu sınıftan alimlerin eserleri oluşturmuştur.<sup>190</sup>

Tanzimat döneminde kurulmaya çalışılan üniversite üzerinde ulemanın büyük bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Bunun nedenini, önemli bir makam olmaya başlayan Şeyhülislamlığa bağlayan Berkes, önemli bir ayrıntıya dikkat çeken bir tez öne sürmektedir. Buna göre Tanzimat’ın ortaya çıkardığı “ikili yapı” kurumların da ikileşmesine yol açmış ve bir iktidar boşluğu meydana getirerek, örneğin geleneksel kurumlardan şeyhülislamlığın tarihinde hiç elde etmediği bir güce sahip olmasına neden olmuştur:

“Doğal olarak, bu kararlar ve çalışmalar bunlara karşı olan ve eski Osmanlı geleneğine aykırı bir gelişmeyle bir çeşit Müslüman papalığı gücünü kazanan şeyhülislamlığın gözünden kaçmamaktaydı. Şeyhülislamlık din alanının otonom bir gücü durumuna gelmişti. Üniversite kurma aşaması yaklaşınca, bu yeni Müslüman papalığının, nasıl en güçlü darbesini indirdiğini az sonra göreceğiz. Tanzimat’a özgü olarak bildiğimiz ikileşme, eski Osmanlı devlet-din yapısının ikiye bölünmesinde kendini gösteriyordu.”<sup>191</sup>

1870 yılında, üniversitenin açılışı sayabileceğimiz ve halka açık derslerin başlangıcında yapılan bu törende üniversitenin evrensel kimliğini vurgulamak için Türkçe, Arapça ve Fransızca konuşmalar da yapılır. Arapça söylevi o sıralarda “kimsenin gerçek kimliğini bilmediği”<sup>192</sup> Cemaeddin Afgani\* yapar. Fakat bilinen, ilk

---

<sup>189</sup> Mardin, s. 164

<sup>190</sup> Berkes, s. 115

<sup>191</sup> Berkes, s. 115

<sup>192</sup> Berkes onun kendini farklı farklı kimliklerle tanıtan, bazen Arap, bazen Türk, bazen materyalist bazen İslam reformcusu, din adamı, bilim adamı kılığında ve siyasal amaçlarla dolaşan ve İstanbul’da etkilediği nüfuzlu kişilerin yardımıyla Yüksek Eğitim Konseyi’ne (Üniversite çalışmalarını sürdüren kurul) dahi seçilmiş, bir şarlatan olduğu iddiasındadır. Daha sonra üniversite kurulmadan önce verilen halka açık hazırlık dersleri sırasında sarf ettiği “peygamberlik de sanatlardan bir sanattır” sözleri nedeniyle, bu derslere katılan bir medrese öğrencisinin tuttuğu notlardan oluşturulan ve Şeyhülislamın yayınına desteklediği kitap yayınlandıktan sonra, Afgani kafirlikle suçlanmış ve sadrazamın verdiği emirle ülke dışına çıkarılmıştır. Fakat daha önemlisi, bu gelişmenin, ne öğrencisi, ne hocası ne de programı bulunan

derslerden birinde, üniversite kurma girişimin başarısızlıkla sonuçlanmasına, yaptığı ilk derste söylediklerinin de etki etmiş olduğudur. Çünkü ilmiye sınıfının gözetimi altında yapılan ve bir medrese öğrencisinin tuttuğu notlardan yola çıkarak, şeyhülislamın basılmasına önayak olduğu bir kitap, üniversite projesinin rafa kaldırılma nedenlerinden biri olmuştur. Üniversite açılmadan verilen halka açık dersler, üniversite fikrinin topluma alıştırılarak benimsetilmesi amacını gütmüştür; programı, hocası veya öğrencisi bulunmayan üniversite bu açık derslerde ilmiye sınıfının “görüşlerine” sunulmuş, fakat değinilen gelişmeler, üniversite hakkında olumsuz düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü Berkes’in “Müslüman papalığı olma yolunda” dediği Şeyhülislamlık, Yeniçeri ocağı dağıtılmış ve ulemanın elinden kılıç düşürülmüş olmasına rağmen, eskisinden farklı bir toplumsal ağırlık, bir güç elde etmeye başlamıştır.

Osmanlı Devleti, bilgiyi de geleneksel kurumları aracılığıyla denetim altında tutan bir devlet kültürü yaratmıştır. Matbaa gibi Osmanlı bilim cemiyetleri ve üniversite de padişahın izni ile kurulabilirler, ama son hükmü veren o olsa da, yönetim gücünün devredildiği kurumlar her zaman denetleyici görevlerini sürdürürler ve çoğu zaman ilk üniversite deneyiminde görüldüğü gibi, ya da Osmanlı bilim cemiyetlerinin yaşamını sonar erdirecek güce sahiptirler. Çünkü ulema, başka bilgi türlerinin toplumsal yaşamı ve kendi varlığını köklü biçimde değişime uğratabilecek doğasının da farkına varmıştır. Cumhuriyet’in hemen öncesinde Atay’ın genç bir üniversiteli iken gördükleri bu durumu belgelemektedir. “Yalnız bütün hakları ile aile değil, üniversitede tefekkür dahi

---

üniversitenin daha kurulmadan “suya düşen” bir proje olmasına neden olmasındır. (Bu kısımdaki bilgiler ve devamı için Bkz. Berkes, ss. 117-118)

\* Cemaleddin Afgani (1838-1897), Tıpkı Namık Kemal’in *Renan Müdafası* gib Avrupa’da özellikle pozitivist bilim adamlarının İslam’a yönelik eleştirilerine bir cevap olarak 1879 yılında Haydarabad’da kaleme aldığı *Tabiatçılığı Red* (1879) adlı tanınmış kitabın yazarıdır. Fakat Renan’ın ünlü “Bilim ve İslam” konferansında onun hakkındaki şu sözleri, Berkes’in onun hakkındaki düşüncelerini doğrulamakla birlikte, üslubu eleştirilebilecek “açık fikirli” ve eğitilmiş bir Doğulu olduğunu göstermektedir: “Şeyh Cemaleddin, İslam’ın peşin hükümlerinden tamamıyla kurtulmuş bir Afganlıdır; kendisi resmi din olan İslam’ın ince tabakası altında Ari ruhunun bütün kuvveti ile yaşadığı, Hindistan’a komşu olan İran yaylalarının o özlü ırklarına mensuptur ve sık sık ilan ettiğimiz mütearifenin yani dinlerin onları tatbik eden ırklara göre değer kazandığının en iyi delilidir. Düşüncelerindeki serbestlik, asil ve mert karakteri, kendisi ile konuştuğum sırada eski ahbablarım olan İbni Sina ile İbni Rüşd’den birinin veya beş yüzyıl müddetle insan zekasının geleneğini temsil etmiş olan o büyük imansızlardan birinin dirilip karşıma çıktığı hissini veriyordu.” Bkz. Ernest Renan, **Nutuklar ve Konferanslar**, Çev. Ziya İshan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 1946, s. 207

şeriatın kontrolü altında idi. Edebiyat Fakültesinde felsefeyi bir mutaassıp medreseliden okurduk.”<sup>193</sup>

Bugünkü anlamıyla üniversitelerin öncüleri olan akademiler, dini terminolojiden ve müfredattan ayıklanmış halde ve kiliseden bağımsız olarak gelişirken, Osmanlı Devleti'nin girişimiyle kurulan üniversiteler yaşayamamıştır. Aksine ‘Ortaçağ Üniversitesi’nin Osmanlı toplumsal yapısındaki karşılığı olan medreseler Cumhuriyet döneminde ortadan kaldırılana dek varlıklarını sürdürmüşlerdir. İstanbul’da bulunan Darülfünun ise sıkı denetimle kontrol altında tutulmaktaydı. Bu sıkı kontrol ise kurulmalarına izin veren siyasi iradenin denetimciliğinden değil, yine ilmiye sınıfının müdahalesiyle olmuştur. Osmanlı bilgi teorisi, yeni kurumlara ömür biçecek kadar güçlü bir yaşam sürdürmektedir.

Fakat bir başka düşünceye göre, “her yalı, her konak, her tekke, her tarikat bir akademi”ydi.<sup>194</sup> İlk bakışta “akademi” düşüncesine aykırı gibi gelen ve tekke-tarikat geleneğini de akademi saydığı düşüncesini doğuran bu satırlar, bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu geleneksel kurumlar, akademinin işlevini yerine getirmektedirler. Fakat ilk anlamıyla bilimsel bilginin üretileceği yerler elbette olamazlar, fakat işlevsellikleri ve yaşayan birer kurum olmaları onları akademi karşısında tercihsiz ve üniversite kurma girişimini de gereksiz hale getirmektedir. Sonuç olarak Encümen-i Daniş, Meriç’in doğru bir saptamayla söylediği gibi “gerçek bir ihtiyaca cevap vermediğinden” kapanmıştır.<sup>195</sup> Üniversite düşüncesi, toplumsal gerçekliği göz ardı ederek, yani geleneksel bilgi üretme ve aktarma kurumu olarak medresenin ve onun yaşamını sürdürmesini sağlayan ekonomi politiğin varlığına rağmen ve devlet ile ulemanın lütfettiği icazetle bağlı olarak kurulması gibi başından yenilmeye eğilimli bir ürkeklikle başlamış ve son bulmuştur. Öte yandan bu dönemde, Adıvar’ın hatırlattığı gibi medrese eğitimi “duraklama ve hatta çökme içinde bile olsa” kesintisiz olarak devam etmektedir.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Atay, s. 445

<sup>194</sup> Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 329

<sup>195</sup> Meriç, **Sosyoloji Notları**, ss. 329-330

<sup>196</sup> Adıvar’ın burada yer verdiği önemli bir ayrıntı ilmiye sınıfının dönemin atmosferini belirlemedeki gücüne bir kez daha dikkat çeken önemli bir bilgi sunmaktadır: “... bu medrese mezunlarına “alim”, okudukları derslere “ilim” adı verildiği halde, okullardaki müspet ilme “fen” kelimesi yeter görülüyordu.

Batılı tarzda açılan teknik okulları da, külliyeleri ve medreseleri de üniversite sayamıyoruz, çünkü üniversite, skolastik düşünüşten kopuşla birlikte ilk örnekleri yine Avrupa'da görülmeye başlayan bir bilgi sürecinin sonucudur ve Osmanlı Devleti'nde bu bilgi geleneğinin yeşermesine olanak sağlayacak koşullar bulunmadığı gibi, akademilerin kuruluşuna olanak tanıyan devlet, onların uzun süre yaşamasını sağlayamamıştır. İlk eğitim ise “cahil hocaların ve bir Müslüman papalığı olma yolundaki şeyhülislamlığın” tekelindedir; bunun yanı sıra II. Abdülhamit'in sıkı rejimi, kendisine karşı gelecek kuşakların yetişmesine neden olacak üniversite ayarında okulların kuruluşunu istememiştir. Rejim, kayıtsız şartsız itaat eden kuşaklar yetiştirmeyi planlamıştır.<sup>197</sup>

İlk girişimlerin başlatılıp üniversite anlamına gelen sözcüğün telaffuzu üzerinden 45 yıl, unutulmaya bırakıldığı 1870 tarihi üzerinden 26 yıl geçtikten sonra, üniversite kurma fikri ikinci kez gündeme gelmiştir. Fakat ortada garip bir fark göze çarpmaktadır, çünkü bu kez üniversiteyi kurmaya niyetlenen, uzun sayılabilecek bir süre bu düşünceyi akıllardan bile uzak tutmaya çalışan Abdülhamit rejimidir.\* Fakat rejim için, yetişen genç kuşakları el altında tutabilmek gibi daha yaşamsal bir gerekçeye dayanmaktadır. Çünkü 1890'lı yıllarda Abdülhamit'in gözde okullarında yetişen seçkin öğrenciler arasında “olumsuz davranışlar” artmaya başlamıştı:

“(…) Harbiye, Tıp, hatta Mülkiye ve Baytarlık okullarına dek, bunlar Abdülhamit döneminin en gözde okullarıydı! Sık sık baskınlar yapılıyor, araştırmalar sürüyor, kimileri okul hapisanelerine atılıyordu. Bu arada kaçmayı başaranlar da oluyordu. Bunlar Paris, Cenevre, Kahire gibi yerlerde okuyorlar ya da siyasal eylemlere girişiyorlardı. Bu gidişi önlemek için başvuru çeşitli çarelerinden birini, sadrazam Halil Rifat Paşa, padişaha sunduğu bir raporda

---

Halbuki, bilindiği gibi *fenn*, Arapçada çeşit, sık dal anlamlarına geldiği gibi, master olarak, bir adamı aldatmak anlamına da kullanılırken çağdaş Araplar, bu kelimeyi sanat=art ve teknik karşılığı kullanmayı tercih etmişlerdir. Bizdeyse Tanzimat'tan önce ve sonra “muhtes bilgi” (sonradan çıkma bilgi)” sayılan ve fakat gerçeklerin hilafına bir şey söylemek, aldatmak asla şiarı olmayan müspet ilimlere, belki medrese ulemasının gönlünü hoş etmek için, fen deyimi layık görülmüş ve hatta hala, cumhuriyet devrinde bile, üniversitenin ilimler (yani müspet ilimler=les Sciences) fakültesinin adı “Fen Fakültesi” olarak kalmıştır.” Bkz. Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, s. 198

<sup>197</sup> Berkes, s. 119: Berkas anı yerde, yetişen reformcu kuşakların yine Abdülhamit'in açtığı okullarda yetişmiş olmalarını ima ederek, bunu yaparak tüm baskı rejimleri gibi Abdülhamit rejiminin de kendi çukurunu kazdığını belirtmektedir.

\* Hakkında “geleneksel” bir önyargı beslenen bu döneme, reformcu geçmişin bir halkası olarak, daha sonraki bölümlerde değineceğiz. Reformlar, Abdülhamit'in kendi bildiği bir yol ve yöntemle, yine belirli amaçları gerçekleştirebilmek için sürdürülmüştür. Ayrıca, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi reformcu kadroları, her şeye rağmen, yine bu dönemde yetişmişlerdir.

şöyle önerdi: Yükseköğretim öğrencilerinin Avrupa'ya okuma bahanesiyle kaçmalarını önlemek için hemen yerli üniversite açılmalıydı. Öğrenciler profesör bulmak için Avrupa'ya gideceğine, yabancı profesörlerin kendileri buraya getirilmeliydi. O zaman üniversite öğrencileri Avrupa'ya gitme bahanesine başvuramayacak, öğrenciler Abdülhamit yönetiminin gözetimi altında yetişecekti.”<sup>198</sup>

Bu niyetlerle yola çıkan üniversite açma düşüncesi ancak 1900 yılında, belki de Abdülhamit'in saltanatının yirmi beşinci yılına denk getirilerek gerçekleştirildi. Avrupa'ya gidip zararlı fikirlerle dönmeleri istenmeyen genç kuşakları “ıslah” etmenin bir yolu olarak üniversite, istenen faydayı sağlamış olabilir. Fakat az sayıda öğrencinin, kadroları yetersiz bir üniversitede ve yoğun bir denetim altında eğitim sürdürdüğü bu üniversite “başarısız” bir girişim olarak anılmaktadır. Ayrıca “devrimci kuşaklar”ı, bu üniversite yetiştirmemiştir; onlar, halen “Abdülhamit'in kendi eliyle kurduğu” yüksek eğitim kurumlarında okumakta,<sup>199</sup> fakat arzu edilenin tam aksi bir yönde, zamanı geldiğinde yıkıcı olabilecek bir siyasal kültürle “olgunlaşmakta” idiler.

Osmanlı toplumunda bir üniversite geleneğinin bulunmayışı, bağımsız entelektüellerin bulunamayışı gibi aynı nedenlere bağlıdır. Bir düşünce geleneğinin oluşması için sistemli ve eleştirel bilginin üretildiği üniversite, Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Meşrutiyet dönemine kadar yer bulamamıştır. Darülfünun, bilimin “nakilcilik” geleneğinin yerini alabilecek “bilgi üreten bilgi”nin evi olamamıştır. Bunda yukarıda gördüğümüz gibi öncelikle inanç sisteminin biçimlendirdiği eğitim kurumlarının nüfuzu, ikinci girişimde ise siyasal çekinceler önemli rol oynamıştır. II. Meşrutiyet döneminde ise akademik bağımsızlık yine de kurulabilmiş değildir. Çünkü koridorlarında “hür düşünce” soluk alıp verememektedir; felsefe ise geleneğin “kontrolü altında” tutulmakta, “medresenin malı” olmaya devam etmektedir.<sup>200</sup>

Ortaçağ'da dinsel inanış kuralları ile uyumlu bir eğitim sistemi, Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi de Batı Avrupa'nın da dini sistemin bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>201</sup> Osmanlı toplumsal yaşayışında Avrupa'daki benzeri gibi bir değişimin

---

<sup>198</sup> Berkes, s. 121

<sup>199</sup> Berkes, s. 122

<sup>200</sup> Atay, s. 361, 445

<sup>201</sup> Timur, s. 121

meydana gelememiş olması nedeniyle medresenin geleneksel eğitimini, reformların sürdüğü dönemde de devam ettirmiştir. Kendi koşulları içinde düşündüğümüzde, Osmanlı din ve bilim ilişkisinin geleneksel sürdürücüsü olarak medreseler, uzun bir dönem bilim kurumları olarak, yerleşik bilgi teorisi çerçevesinde bilgi üretme ve aktarma görevini, kendilerine toplumsal olarak çizilen alan dışına çıkmadan gerçekleştirmişlerdir. Medresede tıp, matematik, fizik, kimya, astronomi vd. “akli” ilimlerin okutuluyor olmasını, bilginin kendini yenileyebileceği ve kendisine kaynak olan öncekinin yerini alabileceği bir eleştirel düşünce ortamının bulunması olan bir bilim anlayışının mevcut oluşu olarak göremeyiz. Bunun nedeni, felsefenin bilimsel bilginin kuruluşuna olanak sağlayan iki teorik etkinlik alanı olan varlık ve bilgi teorilerinin temel sorunları, “ilahiyat ilimleri çerçevesinde” kalmış olmasıdır.<sup>202</sup> Bu yüzden yukarıda sayılan ilim kategorileri de tıpkı nakli ilimler gibi deneyci yöntemler yerine, tekrarlamanın ve yorumlamanın değerli sayıldığı bir bilgi üretme ve aktarma sistematiğine dahildirler. Osmanlı-İslam bilgi geleneği kendi çağının ruhunu yansıtmış, ama aynı zamanda çağına ruh veren bir kültür yaratmıştır; bu etkileşimli sürecin her iki boyutu da aynı mesafe ile yaklaşmayı hak etmektedir. Sonuç olarak medrese dinsel akılcılığın ve buna bağlı bir toplumsal bilgi hiyerarşinin devamlılığını sürdürmek açısından önemli bir görevi yerine getirirken, ülkenin ekonomi politikası onun varlık nedenlerinden önemli bir tanesini açıklamaktadır. Avrupa ile karşılaştırıldığında Osmanlı Devleti'nin “krallık mülkleri, eyaletler, imtiyazlı şehirler ve topluluklar, üniversiteler ve yüksek rütbeli memur grupları” türünden “hükmi grupların” gelişmesine kesinlikle yaşam şansı tanınmayan sosyal yapı açısından eksiktir.<sup>203</sup> Bu eksikliğin sonuçlarında da görülebilecek bir Medrese-Üniversite değişimi, bir bilgi teorisinin evrimini sağlayabilecek “iktisadi temellerinden” yoksundur.

---

<sup>202</sup> Timur, s. 47

<sup>203</sup> Osmanlı ekonomik yapısını İncalcık'ın çalışmalarına dayanarak ele alan Mardin, Avrupa ile yapılacak bir karşılaştırmanın Osmanlı toplumunda ekonominin belirleyici olduğu toplumsal yapının kimi kurumların gelişmesine olanak tanımadığını belirtmektedir: “İncalcık'ın kamtladığı gibi, kapital birikimi 16. yüzyılda yavaş yavaş başlamış olmakla birlikte, Orta Avrupa'daki gibi bir sürecin can damarı olan bazı yapıları üretmemiştir. Böylece, şehirlerin politik ayrıcalık ve özerklik kazanmalarının eşdeğerleri Osmanlı toplumunda görülmedi. Osmanlı İmparatorluğu'nda tarımsal arazinin yaygın ticaretini ve toprak genişletme hareketlerini de görmeyiz. Kendilerine imtiyaz belgeleri verilen köylere ve nesiller boyu topraklarını genişletip, bunu toplumsal hareketlilik için kullanan zengin köylülere rastlandığı daha belgelenmemiştir. Avrupa'nın 14. yüzyıl siyasi sisteminin temelini “eşraf” belirler, bu gelişme Osmanlı İmparatorluğu'nda daha sınırlıdır.” Bkz. Mardin, s. 67, 112

Bunda etkili olan pek çok nedenin yanında, Geleneksel İslam Bilgi Teorisinin bir iç itken olarak değişimi en başından engelleyip durduran güçlü sistematığı yer almaktadır. Felsefenin bir özgür düşünce etkinliği olarak Gazali'den beri itibarını yitirmesi, sonraki yüzyıllarda ilimler tasnifinde yer verilmemesi ya da daha önceki kısımlarda değindiğimiz gibi “zararlı” uğraşlar altında tasnif edilmesi, bütün bilimlerin çatısı olabilecek bir bilgi teorisinin kendisini üretmesini de engellemiştir. Bunun yanında kapalı olan “içtihat kapısı”nı zorlayacak başka hiçbir bilgi türü ortaya çıkmamış, bu bilgi türünün ortaya çıkışını sağlayacak toplumsal araçlar ve bu toplumsal araçları kendi hesabına kullanım amacını değiştirip örneğin matbaa gibi, üniversite gibi bağımsız “entelektüel”leri ortaya çıkarabilecek dönüşüm ekonomik sistemde görülmemiştir. Böyle bir toplumsal yapının olmayışı, ulemanın alternatifi olabilecek bir bilgi üretici ve aktarıcısı yeni bir sınıfa ve onun üreteceği bu yeni bilgi türüne duyulan ihtiyacı da doğuramamıştır. Kurulan ilk Batı bilimi ile eğitim yapan yüksekokullarda ise bu kaynak, yabancı eğitimciler ile karşılanmıştır. Bu nedenle yeni bir sınıfın “entelektüel sermayeleri” ile yaşayabilmeleri, dahası bu sermayeyi geliştirebilecekleri bilim kültürü atmosferini yaratabilecekleri ortam, Avrupa'daki koşullarından mahrum kalmıştır. Kapitalist ekonomik değişimin, sanayileşme ve hızlanan kentleşmenin yarattığı sosyal sınıflardan biri olan aydınlar topluluğu (intelligentsiya) Osmanlı sosyal yaşamında var olamamıştır. Bu da “içtihat kapısı”nı<sup>204</sup> zorlayan aydınların, II. Meşrutiyet günlerine kadar etkilerinin birbirinden çoğunlukla habersiz ve uzak, dağınık etkileri döneminde cılız birer düşünsel yaşam kurmalarına neden olacaktır.

---

<sup>204</sup> İçtihat, açıklanması için başvurulacak örnek bulunmayan ya da yeni ortaya çıkan durumlarda ayet ve hadislerden hüküm çıkarma işidir. Bu durumu, yeni karşılaşılan bir durum karşısında Kuran'ın emirleri ve Peygamber'in sözlerinin o durumu açıklamak için uyumlandırılması, yorum yaparak bu durumun açıklanmasını yapılması işidir. Ancak İslam'da “içtihat kapısı” kapalıdır. Aslında dini konularda içtihat kapısının kapalı olmadığı, sorunun müçtehit (ayet ve hadislerden hüküm çıkaran) olmayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü Müçtehit'in yalnızca dini konularda değil, beşeri ilimlerde de tam bir yetkinliğe sahip olması gerekmektedir. II. Meşrutiyet dönemi aydınlarından Abdullah Cevdet'in uzun yıllar çıkardığı ve “Garpcıların” cesur yazılar kaleme aldığı *İçtihat* dergisi, geleneğe yapılan bir göndermeyle bu adla yayınlanmıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### CUMHURİYET DÖNEMİNE KADAR ESKİ BİR BİLGİ SORUNU OLARAK YAZININ TOPLUMSAL BAĞLARI

#### II.A. MATBAA: YAZININ YENİDEN İCADI

##### a. Bilgi Açısından Yazılı Kültür ve “Eski Bilgi”

Matbaa Osmanlı Devleti'nin gelişimine gecikerek onay verdiği bir yeniliktir, fakat bu, Osmanlı-İslam kültürünün yazı ile ilişkisinin yeni olduğu anlamına gelmemektedir. Bu konuya daha sonraki bölümlerde değinmeden önce, yazı ve yazılı kültürün geçmişine kısaca değinerek Avrupa'da meydana gelen değişimin matbaanın gelişimi ile eşzamanlı bir değişim geçirmesini Osmanlı toplumundaki değişimle karşılaştırma yapabilmek üzere ele alacağız.

Öncelikle yazının nasıl ortaya çıkıp hangi yazı türlerini oluşturduğu ve nasıl evrimleştiğinden çok, geleneksel bilgi türlerini oluşturmada ve onları uzun bir süre yorumlansa da temel metinleri değişmez olarak saklamada ve sonuç olarak bu metinlere dayalı bir bilgi ve bilim geleneğini yaratmada üstlendiği işlevlere değineceğiz. Bu işlevlerin nasıl yerine getirildiği ve sonuçlarını görebilmek için, yazının din ve bilim ile kurduğu ikili anlam ilişkisi önemli bir başlangıç noktası sunmaktadır. Yazıdan, ticari ya da edebi etkinliklerde kullanılma biçiminden çok, matbaa sayesinde denetimi ve egemenliği sarsılan din kökenli bilgi teorisinin taşıyıcısı olarak söz edeceğiz. Dil konusu ise daha sonraki reformcu gelenek ve dil sorununu ele alacağımız bir başka bölümde incelenecektir.

Yazı değişmezliğin, durağanlığın ve kalıcılığın aracı olduğu kadar, yeni bir işlevsellikle “yeniden icat” edilerek, değişimin ve hareketin aracı olmuştur. Elbette bunu, ekonomi politik evrimle açıklayabiliriz, fakat yazı matbaa sayesinde kazandığı yeni işlevsellikle, bu evrimi hızlandıran bir etkiye de sahip olmuş, yazılı kültürün değişimine yeni olanaklar sağlamıştır. Artık geçerli bilgi kategorileri, yalnızca ölçülebilir, “gerçek” bir dünyadan edinilen bilgilerden oluşmaktadır.

İnsan zihinselliğinde önemli bir değişimin işareti olan yazı, hem bu değişime aracılık etmiş, öte yandan başından beri tarihin her evresinde bir uzmanlık alanı olmuş ve kurumsal bir denetim altında tutulmuştur. Bununla birlikte yönetenlerle yönetilenler arasında doğrudan ilişkinin bulunmadığı geleneksel toplumlarda yazı kültürü, daha çok sınırlandırılmış bir seçkinler grubunun sahip olduğu bir etkinlik alanıdır.<sup>205</sup> Yazı tekeli elinde tutan dinsel otorite, aynı zamanda onu halkın yani bilgisi sınırlı olanların dışarıdan verebilecekleri zararlara da korumuş oluyordu. Dinsel otorite işte bu bozulmaya karşı muhafaza edici özelliğini yüzlerce yıldır kullanmış, yazıya “mutlak metnin” koruyucu zırhı işlevini yüklemiştir. Dini otorite inananların itaat etmelerini sürdürebilmek için kullandığı maddi bir simgeselliği kullanırken, anlaşılmayan Latince ya da Arapça metinler, insanın bilgi konusundaki “aciz” yaratılışının, kulluğunun altını çizer. İnançların tazelenmesine aracılık eden kutsal yazı, kanıt olarak kendini sunarken, güvensizlik ve şüpheyi önlemeye yaramaktadır.

Dini bilgi aynı zamanda sözlü bir aktarıma da dayanmaktadır, fakat bunlar da kolay değişen ve istenildiği gibi yorumlanan değil, yazılı metinlere sadık ezberlerdir. Ezber de, değişmezliği nedeniyle yazının metinselliğine tabi, bir tür yazı gibi, ezberlenerek aktarılmaya dayanmıştır. Ayrıca kutsal kitaplar bir dinin bütün inanç kurallarını ve ritüellerini bir araya getirmemektedir; örneğin İslam’da özet ve pratik bilgiler sunan “ilmihal”ler, fıkıh, kelim, tefsir yorumları, sünnet ve hadisler kutsal metnin “kanonları”dır ve dinin, bilgisi yalnızca dilde tutulmayan bir insan-tanrı ilişkisi örgütlemesine de aracılık etmektedirler. Burada da tekrar, ayinler, kutsal bayramlar, inananlara şart koşulan tekrarlama biçimleri gibi tapınmalar döngüsel bir niteliktedir ve yazılı hale geldikten sonra, asıl metne dayalı yan metinleri üretirken asıl metne sadık kalmak zorundadırlar. İslam yazı geleneğinde yorum (tefsir), yine uzmanlar tarafından yapılabilir, fakat asıl metin “değiştirilemez” özelliğiyle hiçbir yoruma açık değildir. Bu dünyayı anlamlandıran kutsal yasalar, böylece değişmez niteliklerini de korurlar. Artık taşınması, saklanması insan belleği ile sınırlanmayan yazı, tıpkı tapınakların değişmez yapıları gibi ve sonuç olarak bu dünyayı değişmez bir dünya olarak kurar. Kendi kutsallığıyla kendini denetleyen yazı, aynı zamanda bütün bir hayatı da denetler ve

---

<sup>205</sup> Eski Mısır ve Antik Yunan’da ve halkın gündelik işlerinde daha sade yazılar da kullanıldığını biliyoruz. Örneğin Mısır’da kullanılan Demotik yazı bu türlerden biridir. Bu bilgi için, Bkz. Haydar Ediskun, **Türk Dilbilgisi**, 3. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 20

Üretilen tüm metinler için değişmez bir üst metin olarak kalır. Bu nedenle yazının denetimi bir kutsallığa “doğal” olarak bağlanmıştır. Bu yüzden yazı herkesin değildir. Fakat bir yazıyı basmak bile bir kutsallığını ortadan kaldırmak için yeterlidir. Hem de bunu simgesel anlamının yitimi ile değil, bizzat yazılı hale gelen metnin insan elinde uğrayacağı “yorum” ile yapmaktadır. Bir din adamının söylediği gibi, artık “yeryüzünde ne kadar insan varsa, o kadar kutsal kitap vardır.”<sup>206</sup>

Yazı, sistematik bilgi üreticisi ve koruyucusu olarak, dinleri değişmez kalıplar haline getirmeye de hizmet etmiştir. Bu yüzden simgesel boyutuyla dünyevidir ve kutsal metinlerin yalnızca kendisini değil, yorumunu da tekelinde tutma gücünü “seçkinlere” sağlamaktadır. Yazı sıradan insanlara bırakılamayacak kadar ciddi bir iştir, yani yazının denetim altında tutulması, bir “tek sesliliğin” de denetim altında tutulması demektir. Buna göre insanın inancını ve tanrıya itaatini gösteriş biçimini değişim geçirmiş, düzenli, ve biçimsel olarak örgütlenişi profesyonellerce sağlanan kurumsal bir nitelik edinmiştir. Çünkü yazı, kalabalıkları ve birbiri ile ilişkisi yüzyüze iletişimin olanaksız kılmaya başladığı dini toplulukları bir araya getiren ve onları birbirine bağlayan bir araç olarak, simgesel bir anlam da edinmiştir. Fakat bir “seçilmişler” uğraşı ve geleneği olan yazı ile insanların genel anlamda ilişkileri daha sınırlı olmuştur, çünkü bu seçkinler grubu, yazının gizli ya da açık anlamlarını kalabalıklara “açıklayıp” aktarıırken, aynı zamanda kendi varlık gerekçelerini de bu bilgi sayesinde yeniden üretmişlerdir. Bu nedenle yazının korunaklı hale getirilip onu çevreleyen bir kutsallık zırhı edinmesinde bilgi alanında bir “iktidar” sorunu da bulunmaktadır. Yazının dokunulmazlığı ve kutsallığı, dinsel ve siyasal iktidarın mutlak sembollerinden biri olarak okunduğunda, geçerli paradigmanın kalıcılığının ve onun zihinlerde her gün yeniden inşa edilmesinin de araçlarından biri yapmaktadır.

Dinsel bilgi, hayatın her alanını açıklayan bir üst bilgi iken, kitabın yaygınlığına ihtiyaç duymamıştır. Gelenek, ihtiyaç duyduğu yazıyı üretebilecek kadar profesyoneller grubunu yetiştirmekte, kilise yaşamının bir kısmını da kutsal metinlerin çoğaltılması kaplamaktadır. Fakat burada söz etmek istediğimiz “ihtiyaç” insanları uzak tutma

---

<sup>206</sup> Borges, bir İspanyol Kabalacı'nın söylediği kutsal kitabın ne kadar okuru varsa, o kadar kutsal kitap olduğunu söylediğini hatırlatmaktadır. Bkz. Jorge Louis Borges, **Yedi Gece**, ev. Celal ster, Can Yayınları, İstanbul, 1994, s. 81

ihtiyacı gibi “savunmacı tepi” yanında, toplumsallaşmış ve genel bir yaygınlık kazanmış bir yazı kültürüne de ihtiyaç yoktur. 19. yüzyıl kitle iletişiminin, yaygın bir okuryazarlık yaratmaya başladığı günlere kadar bu, Avrupa için de geçerlidir, okuryazarlık oranları burada da düşüktür. Öte yandan yazı ile uğraşan sınıflar, aynı zamanda toplumsal bir işbölümünün bir parçasını oluşturmaktadırlar. Ayrıcalıklı olmaları, onlara sunulduğu gibi, toplumda başka ayrıcalıklı tabakalar da bulunmaktadır. Bu sınıf, kendi “işi” olan yazıyı tıpkı doktor, ayakkabıcı, vs. gibi yerine getirirken, eğitildiği alanın bilgisini sürdürebilmek için yazıya ihtiyaç duymaktadır.

İster dinsel, ister insani kökenli olsun, en eski örneklerinden biri olan Hammurabi Yasası’nda görüldüğü gibi, yazılı yasalar veya savaş anlaşmaları, ticaret ve noterlik kayıtları, vd. anlamı her koşulda aynı “okunabilen” hukuk da, yazılı kültürün bir ürünüdür ve devletin hükmedebilme sınırlarını genişletmiştir. Karmaşıklaşan bir toplumsal yaşamı düzenleyebilmenin de olanağını sağlayan yazı sayesinde kentler ve kent yaşamı olanaklı hale gelebilmiştir. Çünkü yazılı kültür, toplumsal organizasyonu da yazının mantığına göre yeniden örgütlemektedir. Modern toplumun belleği sayabileceğimiz yazı, akılcı rasyonalizmin hızla yükselip yayılmasına da aracılık ederken, Bilim, ticaret ya da hukuk alanında biriktirilen ve deneyimlerin ve etkinliklerin karşılaştırılması olanağını sistemli bilgi sayesinde sağlayan güçlü ve kullanışlı bir “sermaye” olmuştur. Avrupa reform hareketleri, insan yapısı bilginin daha dünyevi bir yaşama hakim olmasını sağlamıştır. Böylece, hesaplamaları insan aklının ürünü olan bilimsel bilgi, bir evren tasarımı geliştirebilmiştir. Bu evren tasarımı, insanı da kendi parçasına dönüştüren ve bunu da insani bilgiyle yapan bir bilgi türünü ortaya çıkarmıştır. Aşağıda değineceğimiz gibi, bir teknoloji olarak yazı, geleneksel bir sistemin sürdürücüsü olmuş, fakat yeni bir özellik kazanarak, matbaa sayesinde tam tersine geleneğe yönelen buzkıran gemisi olmuştur.

#### **b. Avrupa'da Matbaa: Yazının Yeniden İcadı**

Yazının matbaa sayesinde el değiştirmesi, böylece sözün iktidarının el değiştirmesine bir tarih düşülmesidir. Matbaa, bu el değiştirme işine aracılık eden bir araçtır ve deyim yerindeyse yazı, yeni bir işlevsellikle yazının kutsallık geleneğinden ayrılmış olarak, başka bir kamusallıkla Avrupa'da matbaa sayesinde yeniden icat

edilmiştir. Yazının “yeniden icadı” uzun sürmüş ve pek çok katkıya açık halde gelişmiştir. Yazının toplumsallığı bağlamında matbaa sayesinde yeni türden bir yazılı kültürün olanaklı olabilmesi, aynı zamanda nedenlerinden bir tanesi sayabileceğimiz bu değişimin, sonuçlarından bir tanesi olmayı da ifade etmektedir.

Yazı değişmezliğin, durağanlığın ve kalıcılığın aracısı olduğu kadar, yeni bir işlevsellikle değişimin ve hareketin aracı da olabileceğini göstermektedir. Elbette buna, toplumsal ölçekte değişim geçiren ekonomi politığın evrimiyle olanak bulabilmiştir. Fakat yazı kazandığı yeni işlevsellikle, bu evrimi hızlandıran bir etkiye de sahip olmuştur. Bu, aynı zamanda bir tekniğin, dönüştürücü etkisinin kendisini de dönüşüme uğratmasının bir örneğini sunmaktadır. Yazı, kendisini de içinde bulunduğu koşulların esinlenmesiyle değişime uğratmıştır.

Matbaa, Hobson’un dikkat çektiği gibi Gutenberg’in icadı olan bir “ilk” değildir; çünkü ilk hareketli baskı makinesi 1403 yılında Kore’de kullanılmaya başlanmıştır. Fakat Çin’e ait olan bir teknik, yeni işlevselliğiyle, Avrupa’da meydana gelen değişime zemin hazırlamıştır.<sup>207</sup> Baskı teknolojisinin daha eski zamanlarda biliniyor oluşu, tarihsel olarak bir “ilk” olma özelliğini hak etmektedir. Fakat bu iki matbaa aracı, aynı “matbaa” değildir; onu kullanan insanların ve yaratıcı bir teknik olarak içine yerleştiği toplumsal ilişkiler ağının kattığı değerlerle evrimleşmiş olarak öncekinden ayrılmakta, ürettiği yazılı kültür ile de farklı bir konuma yerleşmektedir. Önceden başka bir coğrafyada biliniyor olmasına rağmen, matbaanın yazının toplumsallaşmasına aracılık etmesine benzer bir işlevle, ve sonuçları Batı Avrupa’dakine benzeyen bir değişim süreci hiç olmamıştır. Fakat Avrupa’nın sınırlarından dışa açılıp bünyesinde toplamaya başladığı tüm bilgi ve teknolojilere başka bir gözle bakmasını sağlayan ve Avrupa’da değişime zemin hazırlayan bir yenilik olarak yazının matbaa aracılığıyla “yeniden icat” edilmesi, ortaya çıkardığı sonuçları göz önünde bulundurduğumuzda onu eski kullanım biçimlerinin üzerine taşımaktadır.<sup>208</sup> Avrupa’da değişime yön veren düşünüş, bütün bilgileri bir araya toplayan ve bütün bu bilgileri ve teknolojileri başka bir boyuta taşıyan

---

<sup>207</sup> Hobson, s. 293

<sup>208</sup> Aynı biçimde, İslam-Bilimi tarihçilerinin pek çok bilimsel yeniliğin ilk kez Müslüman bilginleri tarafından bulunduğu yolundaki haklı tezlerinde de görülebilir. Örneğin kan dolaşımının Avrupa’da keşfedilmesinden yüzlerce yıl önce biliniyor olması, bu bilginin bilindiği toplumda geliştirilmeden ve pratikte hiç kullanılmadan kalmış olmasını açıklayamamaktadır.

bir ivme kazanmıştır. Matbaayı mükemmeleştirme fikri, yeni düşüncelere aracılık etmesini sağlayan, karşı konulmaz bir işlevsellik kazandıran gelişmelerin bir sonucudur. Koşulları, teknolojiyi yorumlamaya, başka bir amaç için kullanmaya Gutenberg’i cesaretlendiren, kapitalist pazar ilişkileridir; matbaa değişime uğratılmış bir teknik olarak, yeni bir kültürel bağlamın, üretim biçiminin ve onun dünya kavrayışının “cihazı” haline gelmiştir. Aynı zamanda maddi kültürün bir dönüşüm çekirdeği olurken, diğer yandan zihinsel değişimlere enerji katan bir değere dönüşmüştür. Bunun önemli bir göstergesi matbaanın bilgiyi toplumsallaştırmadaki gücüdür; bilgi ve anlam üretip aktarmanın bir aracı olan yazı, böylelikle seçkin uzmanların sahip oldukları bir değer olmaktan çıkmaya başlamıştır.

Dinler, güçlü birer bilgi teorisi kurarak, ürettikleri rasyonelliğe sağlam temelleri yazı sayesinde bulabilmişlerdir. Çünkü korunan bir etkinlik olarak yazı, toplumda başka bir alternatifin oluşmasına, oluşsa bile dar bir ilişkiler ağı içinde kalarak, dinin ve o dinin yaygın bilgi teorisinin karşısında başından kaybedilmiş zayıf bir konuma yerleştirilmesine neden olmuştur. Kısaca yazı, düşünceleri aktarmak için kullanılan bir araç olduğu gibi, koruyucu bir zırh olarak da kullanılabilir. Yazının ayrıcalıklı bir muhafızlığını da üstlenen seçkin ve eğitilmiş uzmanlar, yazının yine seçkinlere, uzun ve zahmetli bir dini terbiyeden geçerek yazıyı kullanma hakkını ve onu kendi bilgisi dışındakilere karşı koruyucu olarak yetiştirilmişlerdir. Bunun yanında, yazı bir denetimli topluluk tarafından üretilirken, ve ayrıca genel bağlamın içinde üretilen bilginin yaygınlaşmasına ve bunun alıcılarının da önceden belli oluşuna bağlı, kapalı bir bilgi üretim ve tüketimi döngüsü mevcuttur. Böylece insani akılcılığın bilgi alanı, yazının dışında tutulmuştur. Matbaa, insanın, eskisinden farklı bir işlevsellikle “icat” ettiği bir araç kullanarak geleneksel bilgi alanına müdahalesidir ve sonucu bu geleneksel bilgi alanının çözülmesini, daha doğrusu toplumun tümünü çevreleyen sınırların kilise duvarlarına kadar geri çekilmesini hızlandırmak olmuştur.

Matbaa, bilginin üretilmesi ve aktarılması kadar, tüketilmesini de profesyonellerin yarı-gizli dinsel bir koruyuculukla sürdürdükleri geleneğin dışında, daha hızlı bir boyuta taşımıştır. Böylece yazı, matbaa sayesinde mutlak ve değişmez bir geçmişe dayanan bilgi yerine, “şimdi”nin ve onunla temas edilebilir bir yakınlık kuran

insanın elinde başka bir bilgi türüne geçişi sağlamıştır; bilgi, kalıcı ve mutlak değil, değişkendir. Matbaanın aracılık ettiği bu yeni yazılı kültür ile ve yeni türden bir bilgi, zaman ve dünya kavrayışı yayılmıştır.<sup>209</sup>

Sistemli dünyevi bilgi, yazının bilgiyi toplumsallaştırması ile olanaklı hale gelmektedir. Ancak yazım süreçleri kadar, yazılı hale geldikten sonra geçireceği eleştirel katkılardan da beslenen bilgi, onu işleyecek ve yeniden üretecek yetkinliğe sahip herkesin müdahalesine, değiştirmesine, eklemesine, bozup yeniden yapmasına da açıktır. Yazının bilginin taşıyıcısı olarak kullanması sonucunda, okuryazarlık kutsal metinleri de “açık” hale gelmiştir. Bu anlamda bilgiye sahip olmak geleneği, tanrısal kökeninden ve koruyucu-saklayıcı gelenekselliğinden arındırılmış, onu yeniden ve bir öncekinden daha tutarlı sonuçlara ulaştırabilecek her bireyin kendi aklının hizmetine sunmuştur. Yazının yeni toplumsallığı, kabul yerine sorgulayıcı bir düşünmeyi de biçimlendirir ve yazılı metnin çözümlemesine bir keskinlik ekler. Avrupa’da matbaanın bastığı ilk kitap bir İncil’dir. Çünkü Aydınlanma’nın yeni insanı, yeryüzünde bilmediği, söz geçiremediği, evirip çevirip yeniden düzenlemeye kalkışmadığı tek bir nesne dahi bırakmamaya kararlıdır. Ve geleneksel bilginin aktarıcısı olan kilisenin elinden bu ayrıcalık alınmıştır, okuryazarlığın artışı ise dini, kişiye özel hale getirmiştir. Halkın yazı ile bu yakın ilişkisi, onun uzak ve simgesel bir anlam yükleyerek kutsallaştırarak anlamaya çalışarak anlaşılır kılmaya çalıştığı bir değerler bütünüün izleyicisi olmaktan çıkarmıştır.

Avrupa’da matbaa ve bilgi üretme ve aktarma süreçlerinin dönüşüm geçirmesini hızlandırmış, bilginin kilise kaynağından bağımsızlaşmasına olumlu bir etki ile katkıda bulunmuştur. Yani yazının, matbaa sayesinde üretilmesi hızından çok, matbaanın yeni ve bağımsız bir düşünce türüne yaptığı aracılıkla öne çıkmaktadır. Elbette yazılanların daha kolay yazılıp yayılabilesini sağlamıştır, fakat asıl önemli yanı bir “denetim kırıncısı” olmasıdır. Yazının kutsallaştırılmasının dinsel olduğu kadar siyasal sonuçları da bulunmaktadır. Çünkü yazının toplumsallaşması ve gündelik kültürün bir parçası

---

<sup>209</sup> Burke, matbaanın “Reformasyon ve Rönesans’ın yayılmasındaki tek etmen” olarak görülmemesi gerektiği ayrınıncısını unutmamamız gerektiğine dikkat çeker. Bkz., Peter Burke, **Rönesans**, Çev. Özkan Akpınar, Babil Yayınları, İstanbul, 2000, s. 67

olmaya başlaması, aynı zamanda bir iktidar düzleminin parçalanmasının sonucudur. Yazı ortaya çıktığı andan başlayarak, bu parçalanmayı hızlandırmıştır.

Bugün rasyonel akılcılık, ya da bilimsel düşünüş dediğimiz düşünceyi olgunlaştıran kırılma noktası, bu düşüncelerin, kilise dünya kavrayışından bağımsızlaşması ve bilimsel bilginin teolojik terminolojiden ayıklanmasıyla gelişme olanağı bulmuştur. Matbaa, bu anlamda hızla yayılan bir yeni bilginin aracısı olmanın yanında, eski bilgi teorisinin yıkılmasa bile temellerinin sarsılmasını sağlayan araçlardan bir tanesidir. Çünkü ilk örnekleri Antikçağ filozoflarına dayandırılabilen bilimsel bilgi, yalnızca yaygınlık kazanabilmek için değil, geleneksel bilgi üretme ve aktarma süreçlerinin dışına çıkabilmek için de Avrupa'da kilise denetimi dışında bilginin özgürce üretilmeye başlandığı akademiler gibi, matbaanın da yazıyı toplumsallaştırması sayesinde olanaklı hale gelmiştir.

Yazı bir yandan bilginin değişimci doğasını, öte yandan kapalı ve değişmez yanını bilginin inanç değerleriyle biçimlendirilmiş “sürümünü” güçlendirmek için kullanılmıştır. Bu süreçte din, yazının anlam üretme, aktarma ve saklamada sağladığı kusursuz olanakları hizmetinde bulmuştur. Kutsal öğretilerin kesinlik ve yaygınlık kazanması da yine yazının sağladığı olanaklar sayesinde; örneğin hem Hıristiyanlık hem de İslam, yazının sınır tanımayan yayılma gücü ile anlamlarını dağlar ve denizlerden aşırabilmiş, yalnızca mekânın değil, zamanın da koyduğu sınır engellerine ve yıkıcı etkilerine karşı kendilerini bu korunaklı “kap” sayesinde koruyabilmişlerdir. Kutsal metinler uzun sayılabilecek bu süreçte derlenip, merkezi ve mutlak bir metne dönüşmüşlerdir. İncil örneğinde görüldüğü gibi, farklı okumaların önce çoğalmasını ve genişlemesini, ardından denetimini sağlayabilmek için azaltmayı ve böylece tanrı sözünü “tekleştirmeyi” sağlamıştır. “Yorum”un öncelikle hadis, Kelam ve diğer ilimlerle ama sıkı bir denetim altında olanaklı olabildiği Kuran’da ise aynı durum, İslam’ın hızlı yayılması ile aynı zaman aralığında, kısa bir sürede çoğalan ve kaynağı kuşkulu hale gelmeye başlayan hadislerin bir süre sonra “sahih” bir kaynak içinde denetim altına alınması örneklerinde de görülebilir.

Yazının matbaa ile toplumsallaşması sayesinde dünya, geleneksel bilginin değil, insanın yorumuna açılmıştır; çünkü insan artık Herder’in deyimiyle “kendi yarattığı bir

dünyada” yaşamaktadır. Yazılı kültür iletişimin daha etkili bir araca dönüşmesini, matbaa hız kazanarak, yeni türden bir bilgi, zaman ve dünya kavrayışının da yayılmasını sağlamıştır. Ayrıca matbaa bu bilgi türünün ortaya çıkışını ve yaygınlaşmasını sağlayarak, yazının, dolayısıyla toplumsallaşan bilginin üzerindeki üretim ve dağıtım denetimini kırmaya aracılık etmiştir.

Avrupa’da matbaa sayesinde, korunaklı sınırları aşarak yalnızca kitaplar değil düşünceler de yolculuk etmiştir. Bu sayede birbirinin yüzünü görece kadar yakın ilişkilerde bulunamayan düşünürler, kendi düşüncelerinin biçimlendirirken, yakın bir temas ortamı içinde bulunmak, hatta yaşamları boyunca birbirlerini görmek zorunda kalmamışlardır. Kitap bu işi onlar için yapmakta, daha düzenli, sistemleştirilmiş, en iyi ifadeyi verebilecek biçimde düzenlenmiş metinler sayesinde, Avrupa düşüncesi yeni bir bilgi türünün birbirinden etkilenerek doğmasına yol açmıştır. Düşünce, yaratıcı sentezlerle gelişirken, kitabın hareket kazanacak kadar küçülmesi ve ucuzlaması, ayrıca kendine yeni okuyazarlar bulacak kadar konu çeşitliliğine sahip olmasına da buna olanak sağlamıştır.

Sistematik bilginin aktarımına aracılık eden matbaa ile toplumsallaşan yazı, bilgi birikiminin de oluşturucusudur. Bilgiyi depolamak ve aktarmakta denetim ve hız kazanmanın yanında, metinde soyutlama kategorilerini çoğaltırken, bilgiyi yeniden biçimlendirme yolunu da açık tutar, açık metinler üretir. Geleneksel bilgi türlerinin akılcı bir süzgeçten geçirilerek yeniden yorumlanması sonucunda bilginin edindiği bu yeni karakteri, bilgi üreten bilginin, yani eleştiri ve deneyin, şüphe ve nedenselliğin biçimlendirdiği hızlı değişim halindedir. Matbaanın sağladığı olanaklarla yazının toplumsallık edinmesi, Bilimsel rasyonelliğin bir sonucu olarak bilginin bu yanını güçlendirmiştir. Bilimsel bilginin yaygınlık kazanması, yazının sunduğu bu yeni “ıcadın” olanaklarıyla olmuş, din ve bilim bir karmaşa ve çatışma döneminin ardından önemli bir ayrışma yaşamıştır; matbaanın kendisi kadar, değişim geçiren üniversite de bunun kanıtlarını sunmaktadır.

Batı’da sarsılan geleneksel bilgi otoritesi dünyayı açıklamakta yetersiz kalmaktadır ve insanın nüfuz edebildiği dünya büyüdükçe, kutsal metinlerin dünya tasarımı inananlar nezdinde tutarlılık ve geçerliliğinde bir sarsıntı geçirmiştir. Bu

değişimi etkileyecek olan bağımsız akıl, hem akademilerde, hem de akademi dışı etkinlikleriyle artık bağımsız bir bilgi üreticisi olmaya başlayan ve her şeyde bir bilimsellik arayan insanların yeni bir sınıf oluşturmaya başlamalarıyla olmuştur. Matbaa ise bu yeni sınıfların düşüncelerini daha hızlı ifade etmelerini, kilisenin ve devletin elinde bulunan el yazısı ile bilgi üretme tekeli, kendi ellerine almaya başlamalarına sunduğu pratik olanaklarla yön vermiştir. Artık bilgi yalnızca ve sistemli olarak kilise tarafından izin verildiği gibi ve onun kutsallığını sarsmayacak biçimde değil, geleneği yeniden üreten ideolojinin tekelinden çıkarak onu tehdit eder biçimde üretilmeye ve yayılmaya başlamıştır.

Ortaçağ düşüncesinin çözülmesi yalnızca matbaa veya Luther sonrası İncil'in eleştirel okumaları değildir. Edebiyat başta olmak üzere sanatın tüm dallarında ortaya çıkmaya başlayan ve baskın "bilgi" türünün çizdiği yolun dışında başka bir yol izleyen yeni bir dünya anlayışı gelişmektedir. Bu dünya, artık dinsel kökenli tanrının dünyayı evrenin merkezine yerleştirdiği fikrinin dışında yeniden ve insan tarafından biçimlendirilen bir dünyadır. Bilimsel akılcılığın sunduğu "gerçeklik" dünya kavrayışında yeni türden bir rasyonelliğin kuruluşuna da olanak sağlamıştır. Yazı, yeni "fenomenal alanın" tanımlanması ve yapılandırılması için kullanılmaya başlandıkça, artık insan, insanın yeniden tanımladığı dünyevi özellikleriyle Batılı akılcı düşüncenin inceleme alanına tabi tutulmuştur:

"Geleneksel Osmanlı kültürü peder-evlat, hoca-talebe, pir-mürit, padişah-kul gibi kişiye bağlılıkta toplanan ilişkiler üzerine kuruluydu. Bu tip ilişkiler Batı'da matbaa, kitap ve gazetenin yaygınlık kazanmasıyla zayıflamaya başlamıştı. Batı'da "metin" olarak varlığını sürdürebilen, fakat aynı zamanda tahlil edilebilen, müzakere açan, gücünü bir anonim okurlar kitlesinden alan "kitap", yerleşmiş tek kitap olan İncil'i aynı esnek kalıplar içine soktuğundan, dini bile otoritesini ispatlaması gereken ilkeler arasına sokmuştu. Zamanla, devletin merkezileşme eğilimleri karşısında, kitabın etkisi, iletişim dinamiğinden temel bir değişiklik meydana getirdi. "Gerçek", artık bir "hoca"nın irfanından değil, soyut kuramların kendi içyapısından çıkarılmaya çalışılıyordu. Otoritenin – "baba"nın bu çeşitli görüntüleri seviyesinde- baltalanması, onun yerine seçme olanağının –yani "hürriyet"in getirilmesi "kitap"ın marifetidir."<sup>210</sup>

Artık bu bilginin yönlendirdiği bir yeni dünya kavrayışı içinde, her şey mutlak olmayan bir bilgi süzgecinden ve yeniden tanımlanmak üzere geçmektedir. Yaygınlaşan

---

<sup>210</sup> Mardin, ss. 85-86

ansiklopedi merakı bu yeniden tanımlama ve tasnif etkinliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dünyevi gerçekliğin yeniden inşa edildiği uzun yüzyıllar boyunca akıl, açıklanamaz ya da anlaşılamaz, değiştirilemez hiçbir bilgi türü “bilmemektedir”.

İnsanın temas edilebilir bir zamansallık ile yüzleşmesi, ancak yazının matbaa yoluyla toplumsallaşması, söz ve yazıdaki denetimin parçalanmasıyla mümkün olabilmiştir. İnsan zihinselliğindeki değişimle eşzamanlı olan bu gelişme, Aydınlanmanın ilerlemeci ülküsünü, merkezine özgürlükleri ve iradi etkinlikleriyle insanı “birey” olarak yerleştirmeyi vaat eden yeni insan tasarımlarıyla bir arada gelişmiş, gündelik hayatı kutsal ve değişmez bir geçmişe bağlayarak anlamlandıran ya da düzenleyen irade biçimlerine karşı, “şimdi”nin temas edilebilir dünyasını da kurmaya başlamıştır. Avrupa’da özellikle 19. yüzyılda yaygınlık kazanan yazı, okuryazarlığın artmasına, yurttaşlık ve ulus bilinci temelinde yeni bir kamusal oluşmasına da aracı olmuştur.

Değişmez motifleri önceden üretilmiş, mutlak bir döngüsel zaman, insan zihinselliğindeki devrimle eşzamanlı olarak değişime uğramıştır. Kutsallığın sorgulandığı çağ, yazının kurumsal denetimden çıktığı, matbaa aracılığıyla toplumsallaştığı bir dönemde olmuştur. Dünya içinde yaşayan insanların “şimdi” ile yakın temas kurdukları ve çok daha büyük bir hızla değişen bir dünyadır. Rönesans, Reform, Modern kapitalizm, devlet politikaları ile “birey” kavramının belirlediği bir gündelik yaşam, bilginin yayılma hızıyla birlikte yazıyı da dünyevileştirmiştir. Değişim ve “ilerleme”, dünya zamanını, insan zihinselliğinde döngüsel değil, “ilerleme” ülküsünün doğrultusunda bir işleyişe oturtmuştur. Bilginin sıkı denetlenip ve kendini yeniden ürettiği kurumlar nezdinde, yazının toplumsallaşması ve okuryazar sayısının hızla artışı önlenemez bir gelişmeye dönüştükçe, matbaada üretilen metin, artık “birey”e seslenmektedir, elle yazılan metinlerin aksine daha düzenli, standart ölçüleri olan daha kolay çoğaltılabilen ve hızlı okunan bir yazıdır ve etkileri daha geniş bir alana yayılmıştır.

Ortaya çıkışı “insan zihinselliğindeki devrim ile eşzamanlı” olan matbaa, modern bireyin talepleri ile şekillenen bir iletişim etkinliğinin de sonucudur ve Avrupa’da Reform sonrası ulusal dillerin birer yazı dili olarak yaratılmasında etkili bir

araç olmuştur. Burada bir değişim söz konusudur, artık tanrı sözü olduğu için değil, yazılı olduğu, maddi ve görsel bir nitelik kazandığı için değiştirilemez olmaktan çıkmakta, “bireysel” okumalara açık hale getirilmektedir. Bilimsel ve edebi metinler, bu üst metne bağlı olarak üretilmek zorunluluğundan kısmen ayrılmaya başladıkça, ister el yazması iste matbaa baskısı olsun kitap, dünyevileşmeye karşı koyamamıştır. Çünkü bu dillerde yazılan kitaplar kendi tüketicisini, bu okur kitlesi de kendi kitaplarını “yaratmıştır”.

Matbaa aynı zamanda Latincenin kayıtsız şartsız geçerliliğini sağlayan kendinden menkul yasallığını kuşkululu hale getiriyordu. Avrupa düşünüşünde, korunaklı geleneksel bilgi kaynağı (Latince ve Latince yazı kültürü) değişime uğradıkça, matbaanın bilgi üzerindeki tekeli kaldırıcı “adil” işlevi sayesinde asıl kaynak, ulusal dillerin, hatta bilim dilinin, dünyevi bilginin aktarımına aracılık eden yazılı kültürün esaslarına göre bir değişim geçirmiştir.

Yazıcılar Latince yazıyorlardı, ama matbaa, ulusal dillerde de basmaya başlamıştır. Çünkü bir yazı dili olarak Latince sadece bilimsel ve dinsel konuları yazmaktaydı. Gündelik dilin kullanılmaya başladığı ilk metinler Bu yazılı kültür yeni türden bir zaman ve dünya kavrayışının yayılmasını hızlandırmıştır. Öte yandan ulusal bir dilde üretilen her metin, geleneksel yazı ve dilin koruduğu yöneten yönetilen ilişkisinin de kırılmaya uğraması demektir. Fakat bir yanı sıra Avrupa’da meydana gelen siyasal değişimlerin sonucu olan bu değişime aracılık etmek bir yana, bu değişimin bir sonucu olmak ve bu tarihsel değişime tanıklık etmek gibi çok boyutlu bir işleve sahiptir.

Gündelik hayatta kendisini hissettiren “Yeni Hayat”, ilk kez siyasal görünümü daha geri planda olmak üzere, dünyevi bir yaşam kavrayışı ile tutucu dinsel-siyasal otorite arasındaki çatışmanın da su yüzüne çıktığı noktada şekillenmektedir. Artık dünyayı ve insan etkinliklerini açıklayabilmenin referans noktası din ve ondan kaynak bulan bilgi biçimleri değildir. Luther, kilisenin ve onun kurumlarının dünyevi iktidar etkinliklerini bir yana bırakıp, insanlara para karşılığında “kefare” değil, tanrının onlara sonsuzca bahsettiği ilahi zenginliklerden dağıtmaları gerektiğini söyleyerek ve kullandığı örtülü dille dünyevi bir toplumsal yaşayışın düşünülmesini sağlamıştır. Aynı zamanda kilise, yeni sınıfların siyasal bağımsızlığın önünde de bir engel olarak

durmaktadır. Ulusal burjuvazilerin ortaya çıkışı siyasal özgürlük ihtiyacının ortaya çıkarmış, bu çatışmayı kaçınılmaz olarak aynı zamanda bir siyasal çatışma içeriği de katmıştır. Ayrıca kapitalizmin “erdemlerinden” biri olan insanlar arasındaki eşitsizliğin dünya düzeninin bir sonucu olduğunu söyleyerek, Luther, Reform hareketinin ve yanında yer aldığı ve güçlenmekte olan yeni sınıflarla olan ilişkisinin sınıfsal yanını da ortaya koymuştur. Bu yüzden Reform hareketi, gelişmekte olan burjuvazinin “ulusal burjuvazi” olma yolundaki ve siyasal yaşamda ağırlığını hissettirme, siyasal yaşama katılma isteklerinden ve niyetlerinden ayrı düşünülemez. Luther’in bir diğer önemli yanı da, İncil’in Latince’den Almancaya çevrilmesini sağlarken, bir anlamda Alman dilinin yazılı ve yaygın bir dil halinde kuruluşuna yaptığı katkıdır.

Matbaa modern anlamıyla okuryazarlık kavramına yol açmış, okur sayısını artırmanın en önemli aracı olmuştur. Fakat matbaa yazısı, okuryazarlıkta birdenbire bir değişim yaratmamıştır. Örneğin, sanayi devriminin sonuçları en çok kentlerin çehresindeki değişimde “kentsel devrimin” sonuçlarında da görülebilen kitle basınının müthiş bir ivme kazandığı 19. yüzyılın ilk çeyreğinde bile, satışı 5000’i geçebilen bir Fransız gazetesi bulunmuyordu.<sup>211</sup> Bu nedenle 15. yüzyılda kullanılmaya başlanmasına rağmen, yayıncılığın kitlesel bir nitelik kazandığını söyleyemeyiz. 18. yüzyıla kadar ortalama kitap baskısı yüzlerle ifade edilirken, birkaç binlik tirajları yakalayabilen yayıncı sayısı çok azdı. Fakat “Aydınlanma yüzyılı”, düşüncelerin hareketliliğiyle paralel olarak yayıncılıkta da bir “kıpırdanmayı” beraberinde getirmiştir:

“Bunu dönemin Voltaire, Diderot gibi popüler aydınlarının yayınlarından izleyebiliriz. Gerçekten dönemin ünlü Ansiklopedisi ilk baskısından 4250’lik bir tiraja ulaşırken, Voltaire’in “Örf ve Adetler Üzerine Deneme”si 7000 basarak bir rekor kırıyordu.”<sup>212</sup>

Artan okuryazarlık, dünyayı sorgulayan bir akıl ve bilinci geliştirirken, önce matbaa aracılığıyla ağır basan bölgenin dilini ulusal dil haline getirmiş, dönemin siyasal gelişmeleri uluslaşma bilincini uyandırmış ve yine yazı ve matbaa yoluyla hızla yayılmıştır. Dönemin ve Aydınlanmanın insani değerleri, kabul gören bir yurttaşlık

<sup>211</sup> Eric Hobsbawm, **Devrim Çağı 1789-1848**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s. 185 Hobsbawm bu dönemde ayrıca kalabalık kentlerin sayısının da az olduğunu, dünya çapında, nüfusu yüz bini aşan 19 kent bulunduğunu (Paris’in nüfusu beş yüz binin biraz üzerindedir) ve yüksek bir okuryazarlık oranına, gazete ve kitap tirajlarına “doğallıkla” rast gelinmediğini hatırlatmaktadır.

<sup>212</sup> Timur, s. 133

bilincini de pekiştirmiştir. Yazılı kültürün sağladığı yeni kamusalıklar, artan okuryazarlığın ve uluslaşma süreçlerinin hızlanmasına yol açmıştır.<sup>213</sup>

Avrupa'da meydana gelen değişimler, Rönesans ve Reformun düşünsel sonuçlarının bilimsel devrimlere ve Aydınlanma düşüncesine yol açan evrimi, yazılı kültürün toplumsal yaşamın dünyevileşmiş ağırlık merkezine doğru çekilen bir seyir izlemesine yol açmıştır. Zihinsel donanımı ve entelektüel sermayesi ile bu değişime yön veren yeni insan türü, değişen üretim ilişkilerinin ve onun ürettiği kültürün, matbaa sayesinde yayıncılığın bir kapitalist etkinlik olarak toplumda yer edinmesinin bir sonucudur, karşımızda modern “aydın”ın ilk örneklerinden biri olan Erasmus<sup>214</sup> durmaktadır:

“Genel olarak “hümanistler” denilen bu aydınlar, basın-yayın müteşebbislerinin himayesinde ve bir ölçüde de hizmetinde yaşıyorlardı. Bunlardan Erasme ve Budé gibi en ünlüleri, belli bir süre matbaalarda tashihçi olarak çalışmayı küçültücü bulmamışlardır. Bu hümanistler, Ortaçağın korporatist yapısı dışında yeni dayanışma mekanizmaları geliştirmişler ve Avrupa çapında bir “mektuplaşma” ağı kurarak ve birbirlerine ziyaretler yaparak bunu pekiştirmişlerdir. Bu durum kendileri için de görelî bir güvence yaratmış ve kilise ya da öğrencilere muhtaç olmadan yaşayabilir hale gelmişlerdir. (...) Osmanlı toplumunda bu ortamı yaratabilecek bir sosyo-ekonomik evrime tanık olmadığımız için bu gibi “yeni aydın”lara rastlayamıyoruz.”<sup>215</sup>

Timur’un dikkat çektiği “evrim” ayrıntısı, Avrupa’daki düşünce hareketliliğinin, matbaayı adeta zorunlu olarak büyük bir dönüşüm geçirmeye zorlayan ve onu yukarıda ele aldığımız “mertebe” yükselten, içinde yeniden doğduğu yeni toplumsal sistemin ekonomi politikidir. Geleneksel bilgi teorisi ve onun geleneksel kurumları, haklı olarak kendi bilgi alanının bütünlüğünü bozacak olan bir bilgi üreticisi ve yayıcısının gelişmesine de olanak tanımamıştır; çünkü matbaa, bu geleneksel bilgi alanını, yazıyı toplumsal alana dahil ederek “parçalar”. Fakat bunu, bu parçalama işinin sonuçlarını talep eden yeni toplumsal sınıflar adına yapar.

<sup>213</sup> Matbaa ve basın yayın etkinlikleri ile ulusal dillerin ortaya çıkışı arasındaki bağa dikkat çeken Benedict Anderson, iletişimin bu sayede toplumsal bir nitelik kazandığını ve ulus düşüncesini pekiştirdiğini söylemektedir. Özellikle “ulusal bilincin kökenleri” başlıklı bölüm için, Bkz., Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler**, Çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2007, ss. 52-62

<sup>214</sup> Timur, ss. 130

<sup>215</sup> Timur, ss. 130-131

Matbaa, öncelikle dini vasfı koruyuculuk olan özel eğitimli seçkin bir sınıfı ortadan kaldırmaya da gerilemesine neden olmuş, onun işlerini devralmış, hatta kendine yeni “işler” yaratmıştır. Artık yazılı sözün çoğaltılması dinsel bir alandan çıkıp, hayli dünyevi olan ticaret alanına girmiştir. Aynı zamanda bir üretim aracı da olan matbaa, bir yanıyla modern uygarlığın gelişimine ve hızlanmasına katkı sağlarken, öte yandan bu gelişmelerin sunduğu yeni toplumsal olanaklar sayesinde de karlılığını ve sonuç olarak yaygınlığını artırmıştır. Çünkü değişen toplumsal yapı ve eskisi ile karşılaştırıldığında çok daha hızlı bir bilgi akışını talep eden bir iletişim ağı da birlikte oluşmaktadır.

Eski ekonomi rejimini temsil eden kurumlardan biri olan kilise, aynı zamanda kendi sanatını, bilimini, dilini ve siyasetini de üretim denetim altında tutmuştur. Ekonomik göstergeler Avrupa’da ortaya çıkan ve tüm dünyaya yayılma eğilimleri gösteren yeni bir ekonomi biçimi olarak kapitalizm ve onun yeni sınıfları ise kültürel üretim alanlarında kendi toplumsal ürünlerini yaratmıştır. Bunun için, örneğin matbaa, yeni sınıflara kilise denetimi dışına çıkmanın ve yeni bir bilgi geleneği üretmenin en önemli aracısı olmuştur. Burjuvazi, bağlı olduğu ekonomik sistemin de yönlendirdiği bir süreçte yazıyı toplumsallaştırıp dünyevileştirerek, kendi kültürünün yeniden üretimini sağlayan bir araca dönüştürmüştür. Yeni ahlak anlayışının temelleri dini olmayan yeni bir yasaya göre yeniden tanımlanırken, gündelik yaşam pratiklerinin de, siyasal ve kültürel faaliyetlerin de kapitalizmin temel yasası “azami kar”dan bağımsız olması düşünülemez.<sup>216</sup> Bu yüzden yeni sınıflar, ekonomik bir güç olarak yükselmenin yanında siyasal olarak da etkili olabilmenin olanaklarını bu kaynağa sıklıkla başvurarak bulmuşlardır.

İster ticari etkinliklerin bir sonucu olsun, ister siyasal ve diplomatik nedenlerden kuvvet alsın, ister Kiliseninkinden ayrı bir din yorumunun yayılmasına aracılık etsin, ya da Avrupa’yı Rönesans ile Aydınlanma arasında bir laboratuara çeviren hızlı bilimsel

---

<sup>216</sup> Timur, kapitalizmin doğasının bilimi ya da özgürlüğü değil, karı ve sermayeyi yüceltmek olduğunu, “paradoksal” bir nedensellikte, örneğin kapitalizmin sömürü mekanizmalarının yarattığı eşitsizliklerin ve sınıfsal çelişkilerin sonucu olarak özgürlük, eşitlik ve demokrasi gibi olumlu değerlerin; ya da “karın azamileştirilmesi” doğası sayesinde rasyonel düşünüşün gelişmesini sağlayarak yaygınlık kazandırmış olduğunu ileri sürmektedir. Timur, s. 29. Aynı biçimde matbaa, kağıtçılık ve yayıncılık karlı bir kapitalist etkinliğe dönüştüğü için toplumda eğitim düzeylerinin artmasına ve sonuç olarak “yeni bir aydın tipinin” gelişimine katkıda bulunmuştur. (Bkz. Aynı yerde, s.29)

gelişmeler bunu gerekli kılsın, Avrupa’da sosyal örgütlenmenin yakın ilişkiler ağından uzak ilişkiler ağına dönüşmesi, iletişimin yeni bir işlevsellik edinen araçlar sayesinde “çapının büyümesi” sonucunu doğurmuştur. Matbaa, başlangıçta sınırlı bir etkinlik alanı edinse de, prekapitalist döneme özgü manüfaktür üretim aracı ve ticaret etkinliği olmaktan çıkmaya başlamıştır. Çünkü matbaa, bilginin çevreye yayılmasında geleneksel yöntemlerden daha hızlı ve etkili bir iletişim aracı olarak, yazının yeni bir işlevsellikle yeniden icat edilmesinin bir sonucudur.

## II.B. OSMANLI YAZILI KÜLTÜR GELENEĞİ VE MATBAA

### a. Osmanlı-İslam Yazılı Kültür Geleneği

Bu kısım, Osmanlı İmparatorluğu’nda matbaanın kuruluşunun neden gecikerek girdiğini ve kuruluşundan sonra da neden uzun bir süre toplumsal yapıya eklenemeyen, dönüşme ve dönüştürme gücü sınırlı, “yalıtılmış” bir etkinlik olarak kaldığını anlamayı amaçlamaktadır. Çünkü bugünün olanaklarıyla dünü anlamaya ya da açıklamaya çalışırken, dünde olanları gerilik, ya da ilkelikle açıklamak gibi bir hataya düşebiliriz. Osmanlı-İslam geleneği köklü bir yazılı kültüre sahiptir.\* Ama yazının işlevi ve toplumsallığı söz konusu olduğunda geleneksel kültürlerin yazı ile kurdukları ilişkinin benzeri bir durum söz konusudur.<sup>217</sup> Tıpkı diğer yazılı kültürler gibi onu kullananlar, genel nüfusla kıyaslanamayacak kadar azdır.<sup>218</sup> Fakat bu azlığı bir yetersizlik olarak okumak yanlısına düşmek yerine, dönemin toplumsal yapısının, bu düzeyin bilimsel etkinliklerde ve devlet işlerinde kullanımını açısından yeterli olduğu bir

---

\* Bunun yanında Osmanlı İmparatorluğu’nda çok dilli bir toplum yapısı bulunuyordu; tebaasını oluşturan unsurların kendi dilleri olduğu gibi pek çoğunun kendi yazıları (Arap, Grek, Ermeni, İbrani, Kiril, Süryani, Latin, vd.) vardı. Tanzimat Fermanı ile bütün unsurlara eşitlik getiren hukuk düzenlemeleri yapıldıkça, kamusal alanda görünmeyen ve daha çok kendi din ve edebiyat geleneği içinde öğretilen ve yaşatılan yazılar olmuşlardır. Çünkü bu tarihe kadar, kentsel alan bir bütünlük göstermiyor, tüm unsurların birbirinden yalıtılmış olarak kendine yeten ve dışı kapalı mahalle düzeninde yaşamaları biçiminde örgütlenmiş bir kent kültürü yaratmıştır.

<sup>217</sup> Berkes, bunun anlaşılabilir bir nitelik olduğunun altını tekrar çizmektedir: “Bu alanda eğitim, modern-öncesi bir geleneksel toplumunun gereksinimleri ve olanakları açısından, toplumun kültür ve teknoloji düzeyiyle olan ilişki açısından, kendi zamanında başarılıydı. Köylü, halk, esnaf dediğimiz toplum tabakaları için ne Avrupa ortaçağında, ne de geleneksel Osmanlı ortaçağında, daha yaygın ve nitelikli bir eğitim gereksinmesi görülmemiştir.” Bkz. Berkes, s. 106

<sup>218</sup> Tarım toplumlarının tümünde görülmeyen bir özellik olan okuryazarlık, bulunduğu tarım toplumlarında da toplumsal genellik niteliği taşıdığı söylenemez, yazı, sınırlı bir alanda yürütülen etkinliktir ve onunla kurulan ilişki, nüfusun çok küçük bir kesimini ima eder. Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz., Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksoy Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 31, 34

sistemdir. Fakat aşağıda değineceğimiz gibi bu yeterlilik, tutarlılığını ve geğerliliğini yitirdiğinde bu kurumsal geleneğin varlığını neden sũrdũrmeye devam ettiğini de anlaşılır kılabilir.

Osmanlı toplumunun hakim bilgi teorisi ve sosyal yapısı ile uyumlu bir yazı geleneği, İslam uygarlığı'nın ¼rettiđi bũtũn kurumları ve Ortadoğu ve eski Tũrk geleneklerini harmanlayarak devraldığı kũltũrel yapının içinde bulunmaktadır. Tũrkler, Mũslũmanlıđı kabul ederken, aynı zamanda yeni bir yazı kũltũrũne de giriş yapmışlar ve bu kũltũrũn temel motiflerinden biri olan Arap alfabesini de sahiplenmişlerdir. Bu, Osmanlı toplumunda başat uygarlık biçiminin Arap-İslam motiflerini de ¼retmeye devam etmiştir. Osmanlı-İslam yazı geleneği, devletin devraldığı uygarlıka ¼retilmiř olan ve hazır bulduğu, olgunlaşarak kalıplarını yaratmış bir kũltũrel formdur. Osmanlı toplumunda da, diğer Mũslũman topluluklarda olduğu gibi gũlũ bir kutsallık içeriği ile birlikte ‘‘İslam Yazısı’’ olarak var olmayı sũrdũrmũřtũr. Yukarıda diğer bũlũmlerde ele aldığımız gibi, Arapça aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin ‘‘ilim’’ dilidir ve yapısı titizlikle korunan bir kurumsallık edinmiştir. Bu nedenle yazı geleneği, bilgi ve bilim geleneğine eşlik etmektedir. Aynı zamanda ‘‘ilim dili’’ oluşu, yazı etkinliklerinin bũyũk bir bũlũmũnũn bu dil alanının yazı geleneği içinde sınırlanmasına da yol açmıştır, ũnkũ İslam bilginleri yalnızca Arap harfleriyle değil, aynı zamanda Arapça yazıyorlardı. Benzer bir durum, Avrupa'da dũřũnũrlerin 17. yũzyıla kadar ‘‘İncil'in dili Latince’’yi kullanmayı sũrdũrmelerinde de gũrũlebilir; bununla birlikte aynı dũnemın Osmanlı toplumunda ‘‘Kuran dili Arapça’’ egemenliği ‘‘yadırgatıcı’’ değildir.<sup>219</sup>

İslam, ‘‘Nizam-ı Alem’’i de dũzenleyen bilgidir ve bilginin ¼stũnde kaynak olabilecek başka bir bilgi yoktur. İnsanın o bilgiye katacağı şey yine ondan kaynak bulup zenginleşen ve yine onunla uyumlu yorumlardır. Yazının koruyuculuğu da keskin bir koruma iğũdũsũyle burada devreye girer. Yazı, geleneksel toplumsal bağları nedeniyle muhafazakãrdır, yazılı metin, kutsal metnin gelenek içinden bir yorumu bile olsa kolay kolay değiştirilemez. Bu tepkiselliğin, dũnemi ile anlaşılabilen bir açıklaması ise, geleneksel bilgi ve bilimin, eleştirelliğin değil, geçerli bilgi teorisinin anlam ufku içinde yeniden ¼retmek ¼zere seçilmiş ve eğitilmiş profesyoneller sayesinde yeniden

---

<sup>219</sup> Timur, s. 45

üretilmekte oluşudur. Bu kurumsallığın dışında bu bilgi türünü okumak, yorumlamak, eleştirmek, aksini iddia etmek, ya da onun dışında başka bir düşünceye sahip olmak, ve tüm bunları yazılı hale getirmek, yasa ilahi bir kalemle yazılmış olan “Nizam-ı Alem”in değişmez ve “değiştirilemez” kutsallığına insani bir müdahalede bulunmaktır ve her şey bir yana, geleneksel bilgi teorisinin kaynağı olan asıl bilgiye, insandan önce ve sonra da var olacak olan “mutlak metne” bir alternatif üretmek, temel bir suçtur; çünkü bu bilginin insan kaynaklı bir alternatifi yoktur. Bu nedenle yazı ile ilişki, ancak eğitilmiş seçkinlerin uğraşı olabilir.\*

Geleneksel düşüncenin dayandığı değişmez dünya, yani “Nizam-ı Alem” onu ayakta tutan ilahi kudretin yasına tabidir. Bu nedenle İslam din kültüründe yazı ile uğraşanların işi katiplik ile sınırlı değildir. Yazı sonuçları önceden bilinebilen tehlikelere karşı koruma ve denetim altındadır. Böylece geleneksel bilgi teorisinin devamını sağlayan kurumlar, aynı zamanda bu bilginin bir “aracısı” olarak yazının tekeli de ellerinde bulundurmaktadırlar. Kuran, tek ve mutlak metin olarak değiştirilmezliği kendi varlığını garantileyen bir dokunulmazlığa sahiptir, bu yüzden yazılı metin kendini sonsuzluğa eşdeğer görmektedir. Yazının bu dokunulmazlığı, dinsel ve siyasal iktidarın mutlak sembollerinden biri olarak okunduğunda, kurulu paradigmanın kalıcılığının ve onun zihinlerde her gün yeniden ve yeniden inşa edilmesinin de araçlarından biri olagelmesinin garantisidir. Bu yazılı kültür, devletin temellerinden hiyerarşisinin en üst katlarına kadar İslam kültürü ile biçimlendiği bir dönemde, Osmanlı feodal çağının gerektirdiği gibi, İslam kültürü kaynak olarak varlığını ve bağlılık biçimini üretmiş ve kalıcılığını ürettiği kurumlar sayesinde sürekli hale getirmiştir.

Yazı yerleşik paradigmanın ve onun iktidar sembollerinin bir tanesi, hatırlatıcısı, yaşamın her anında kendini tekrarlayan parçalarından bir tanesidir. Bu, yazının kutsallığının, simgesel bir boyut da edinerek, dünyevi olan her şeyin aynı zamanda geçici olduğunu ve tanrısal bir bağla ayakta durduğunu baskın imajlara dönüşerek, örneğin mimaride temel süsleme formuna dönüşerek anımsatmaktadır: dünya, tanrısal kudretin baskın izlerini bir “imaj-metin” olarak yazıyı yeryüzünün her yerine

---

\* Eski bir söze göre “yarım hekim insanı candan, yarım alim dinden” eder.

taşımaktadır. Bir çeşme kitabesinde kendini gösteren yazı, İslam uygarlığı ile kurulan doğrudan bağın da başladığı yerdir. Bu karşılaşma anı, insanın ondan aldıklarıyla kendi kimliğini ve evrendeki yerini belirleyen bir “doğrulama aracı” haline gelmesine, yazının yüklendiği ikonografik anlamlarla bir “inanç tazeleme” bakışı edinmesine yol açmaktadır. O, bilinmeyen bir zamandan beri orada olan “mutlak metnin” kabıdır ve bütün sözlerin ve iyiliklerin kaynağı olan Kuran’dan kaynaklanmaktadır. İnsanların onun sözlerini anlamak gibi bir sorumlulukları yoktur, yeterli olan ona sahip olduğu kutsallığı hissedeceği bir titizlikle yaklaşımdır, dinsel terbiye insanlara kutsal olan ile gündelik olan arasında yapması gereken ayrımı öğretir ve bunun bilgisini bir alışkanlıklar ve değerlerin aktarımına aracılık eden ritüellerle sürekli yineler. İnanç sisteminin insana verdiği görev, kulluktur. Kulluk, modern anlamıyla birey arasında uçurumlar bulunan bir kimlik formasyonudur. Buna göre insan, iradesi sınırlı bir etkinlik dahilinde dünyanın ilahi düzeni ile uyumlu ve tamamlanmış, fakat insan tarafından keşfedilebilir bir bilginin toplumsal pratiklerin ritmini belirlediği ve yönlendirdiği, geçici bir dünyada yaşamaktadır. Bu bilgi dahilinde çocuklara daha ilk Kuran öğrenme deneyimleri sırasında, kutsal yazıyı taşıırken de okurken de bir Müslüman’a yaraşır bedensel ve ruhsal temizlikte olunması gerektiği, onun ciddi anlamları henüz bilinmiyor olsa da ona karşı saygısızlık edilmemesi gerektiği öğretilir ve bu bilgi yinelenir. Çünkü her şeyden önce, insanların taşıdıkları, dokundukları ve öğrenip tekrarladıkları şey, sıradan bir metin değil, hem gerçek dünyanın, hem de bu dinin gereklerini yerine getirmesi gereken ve bunun sonucunda ödülünü alacak olan bir dindar olarak, ruhani hayatın güvencesi ve açıklayıcısı olan tanrı sözleri, ya da onun çoğalan yankılanmalarıdır.

Osmanlı-İslam bilgi geleneği, önem sırasının en üstünde Kuran’ın yer aldığı bir bilgi geleneğine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu gelenek, bilginin üretim ve aktarımı tekeli elinde tutan, ve onun dönüşümüne olanak tanımayan bir yapıya sahiptir. Osmanlı bilgi geleneğinin yeniden üretimini ve aktarımını sağlayan medreseler, ve bunlara sonradan eklenen Enderun çıkışlı bürokratlar, bu bilginin ve dolayısıyla yazının tekeli ellerinde bulundurmuş, kendi kamusalılığı dışında bir yazılı kültürün gelişmesine olanak tanımamıştır. Çünkü sıbyan mekteplerinde kazandırılan temel din bilgileri hariç tutulursa, onun bir sonraki aşamasını oluşturan, “yüksek eğitim” medreseler dışında

gerçekleştirilmeyordu ve daha önceki kısımlarda değindiğimiz gibi ayrıcalıklı bir seçilmişler grubunun geleneği olmaya başlamıştır. Ayrıca Enderun mektebi, devlet yönetiminin üst düzey “kalem ehli”<sup>\*</sup> ihtiyacını karşılamak için hizmet verirken benzer yazı geleneği sürdürmüştür.

Osmanlı toplumu, yönetenlerle yönetilenlerin birbirine yabancı ve uzak olduğu bir sosyal yapıya dayanmaktadır. Bunun en belirgin özelliği ise yine yazı ve dil alanında görülebilir. Geleneksel eğitim sistemi yönetenler katının, topluma yeten bir işlevsellikle yazıyı kullandığı, halkın ise “yazısız” olduğu bir toplumdur, çünkü çağın koşulları, bağlı olunan kültürel gelenekle birlikte Osmanlı toplumunun işleyişini bu biçimde düzenlemektedir. Fakat 17. yüzyılda yazılı kültür geleneğinin uygulayıcıları olan ulemanın “düşük standartları ve azalan sayıları” nedeniyle, ortaya çıkışı yeni olmayan bir “iletişim krizi”ne yol açmıştır. Mardin, bu “iletişim krizi” sonucu, ulemanın “standartlarında” meydana gelen düşüşün, Enderun’da yetişen “kalem adamlarını” avantajlı bir duruma getiren nedenlerden biri olma ihtimali üzerinde durmuştur. Fakat bu ihtimalin yanında “oldukça açık” olan bir durum ise, “17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyıl başlarının imparatorluğunun “anayasal hukukunda” bir karışıklık, fermanlarda ve devlet belgelerinde hızlı bir çoğalma ve “devlet kalemleri” ve bürolarının sayılarında” gözle görülür bir artışın olduğudur.<sup>220</sup> Yazının titiz ve gösterişli kullanımı yanında, yazıyı bu yetkinlikte kullanabilecek yetişmiş insanların bulunmayışı nedeniyle devletin iletişim gücünü yavaşlatıp zayıflatan bu gelişmeler, matbaanın henüz kurulmadığı dönemlerde, başka bir ifadeyle matbaa kurulmadan biraz önce ortaya çıkmaya başladığı için anlamlıdır. Bir başka açıdan matbaanın da, diğer yenilikleri gibi “yaşamsal” bir gerekçeye dayanmadıkça ülkeye girişine izin vermeyen ilmiye sınıfının bu yeniliğe neden çok fazla olumsuz yaklaşmadığını da anlamamızı sağlamaktadır. Çünkü matbaanın bastığı kitaplar arasında en büyük kategoriyi sözlüklerin oluşturduğu ve yukarıda değinildiği gibi devletin kalemlerinde ve “anayasal hukukunda” bir iletişim krizi olduğu düşünülürse anlamlı olmaktadır. Çünkü burada Arapçanın ağırlıklı olduğu

---

<sup>\*</sup> Ya da bir başka kullanım biçimi ile “Kalem Erbabı”, devletin merkez teşkilatında görev yapan okuryazarlara verilen addir; çoğunluğu Enderun’da yetişen bu kesim Osmanlı bürokrasisinin çekirdeğini meydana getirmektedir. Mardin, 18. yüzyıla kadar devletin merkezi işlerini ulema ile paylaşan bu kesimin zamanla bunu tek başına sürdürmeye başladığını belirtmektedir. Bkz. Mardin, s. 149

<sup>220</sup> Mardin, ss. 147-149

bir devlet dili kullanılmaktadır. Bu nedenle matbaanın bastığı sözlüklerin, bu iletişim krizinin kısmen çözüme kavuşturulmasında bir iş gördüğü söylenebilmektedir.<sup>221</sup>

Geleneksel bilgi üretim ve aktarım süreçleri, okuryazarlığın yaygınlığına, ya da yazının gündelik hayatta kullanılmasına neden olabilecek bilimsel-entelektüel bir kamusalılığın doğmasına neden olamayacak kadar kapalı bir sistem içinde işliyordu. Osmanlı devlet örgütünün ‘kalem’lerde ürettiği yazının bir yazı kültürü olduğu doğru bile olsa, bu, devletin iradi alanlarının dışına taşamayan bir ‘okuryazarlık’ olarak kalmıştır. Mardin, “Kitabet-i Resmîye”nin bir başka önemli özelliği olan, yazı geleneğinin ezoterik karakterini hatırlatmaktadır. Yazı dilinin belli bir zümreye ait oluşu, yazı etkinliklerinin etrafında “yazma faaliyetinin kutsallıkla kuşatılmış doğası biçimindeki İslami düşünce”nin kaynaklık ettiği fakat yazıyı kutsallaştıran daha eski bir geleneğe bağlı bir “kabuk” oluşturmuştur. Bu ezoterik yöne de sahip geleneğe, bilginin ve yazının muhafızlarınca korunan “kabuğa” müdahale, doğrudan “radikal-modernist” bir girişim anlamını taşımaktadır.<sup>222</sup> Osmanlı-İslam bilgi üretme ve aktarma geleneğinin asıl omurgası olan medrese sistemi ise, ürettiği kalıpların dışına çıkmanın olanaklı olmadığı sıkı denetimli bir yapı sergilemektedir. Geleneksel bilgi teorisini sarsma tehlikesi barındıran her türlü girişim zaten, bir düşünce olarak bile biçimlenmeden dayandığı kendi yasallık kanallarıyla engellenmektedir; çünkü geleneksel bilgi teorisi tıpkı Avrupa’da olduğu gibi, Tanrısal kaynaklı olan karşısında insani bilginin kıymetsiz olduğu, farklılığa olanak tanımayan, ve bu türden bir bilgiyi daha oluşum halindeyken ortadan kaldırmaya dayalı bir sistem özelliğine sahiptir. Bu kanalları aşip düşünceye ve söze dönüşebilenler ise örnekleri tarihte bolca bulunan bir cezalandırma sistemi ile durdurulmuştur.

---

<sup>221</sup> Mardin, s. 157

<sup>222</sup> Mardin, ss. 153-156

## b. Gecikmiş Bir “Kurtarıcı” veya Yalıtılmış Bir Keşif: Osmanlı’da Matbaa

Matbaanın Osmanlı ülkesine gecikerek girmiş olması yinelenen bir bilgidir.<sup>223</sup> Bu yaklaşıma göre, İmparatorluk Türkiye’inde yaklaşık üç yüz yıl sonra etkinlik göstermeye başlaması, yazılı kültürün bu yeni teknik sayesinde yaygınlık kazanıp düşünce alanında da değişimler getirmeyi geciktirdiği ve toplumsal değişimlerin bu nedenle Avrupa’dan matbaanın gelişi kadar bir süre kadar gecikmiş olduğu düşüncesi yaygındır.<sup>224</sup> Bu gecikme bütün bir Osmanlı-Türk gerilemesinin nedenlerinden bir tanesi olarak gösterilmektedir. Fakat Avrupa’da yukarıda ele aldığımız türden bir değişimin ve bu değişimi matbaanın yeni kullanım biçimi ile yeniden örgütleyen ve kullanan bir toplumsal yapının aynısının İmparatorluk Türkiye’inde de bulunduğu gözden kaçan bir nokta olmaktadır. Türkiye’de matbaa bir sonuç değil, değişimin zorunlu bir nedeni olarak algılanmıştır. Matbaaya Osmanlı toplumunda gereğinden fazla önem atfedilmesinin nedeni de, bir “aracı” olarak yüklendiği işlevlerin, dönüştürücü gücüne atfedilen beklentinin, onun bu tür “vazife”lere yeten gücünden daha fazla olmasıyla ilgilidir.

Tezin ilk bölümünde özellikle 16. ve 18. yüzyıllarda artan bir ilgiyle Doğu ve Batı’nın birbirine karşı duyduğu karşılıklı ilginin ve bu dönemde meydana gelen karşılaşmaların, Osmanlı devlet adamlarında üzerinde hemfikir oldukları bir farklılık ve Batı’nın üstünlüğünün kabulü ile başlayan bir “gerilik” hissine yol açtığına değinmiştik. Bu karşılaşmanın matbaanın ülkeye yapılan reformların bir parçası olarak getirilmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat matbaayı, bu dönemde ihtiyacı duyulan yazılı kültürün, kullanışlı bir iletişim aracının değişiminin bir göstergesi ve sonucu olarak değil, bir düşünce geleneğinin mutlak hakimiyeti altında geleneksel yapı ölçeğinde bir

---

<sup>223</sup> Sabev kapsamlı çalışmasında bu düşüncelerin geniş bir toplamını sunmakla birlikte, özetle bu düşüncelerin gecikmesinin nedenini; “tutucu Osmanlı uleması, geçimini düşünen hattat, tezhipçi, mücellit ve sahaf, yüzyıllar boyu hat sanatı geleneği, Osmanlı’nın kafirlerin icatlarına karşı kibirlilik duygusu, bu icada gerçek bir ihtiyaç olmadığı, bu tekniği bilen kişilerin bulunmadığı, Arap yazı sisteminin özellikleri gibi çeşitli nedenlerle izah etmeye çalıştıklarını” söylemektedir. Bkz. Orlin Sabev, **İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746)**, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 343

<sup>224</sup> Türkiye’de matbaanın gecikmesinin sonuç olarak halkı cahil bıraktığı teması, Cumhuriyet dönemi ideolojisinin de vurguladığı bir söylem olmuştur: “Matbaacılık nedir bilmeyen” Türkler, kitap ile tanışık değildiler; “ne okuyanın ne de okutanın anladığı” az sayıda çoğaltılarak satılan kitaplara ulaşabilenler ise yalnızca zenginlerdi, bu nedenle; “Kitap okumak herkese nasip olmazdı. Bu sebepten memleketimizde çok kişi cahil kalırdı.” Alıntı için, Bkz., Ahmet Refik, **İlk Türk Matbaası (Kıraat Kitabı)**, Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul, 1929, s. 4

değişimin başlayışının işareti olarak ele alabiliriz. Özetle, matbaanın başlangıcı, ona duyulan ihtiyaç ve ortaya çıkaracağı etkilerden öte, meydana gelmekte olan değişimin yönünün anlaşılabilmesi ve ölçülebileceği bir gösterge olarak okunmalıdır. Bu nedenle matbaayı, “geri kalmanın” bir nedeni değil, bir “göstergesi” olarak görmek gerekmektedir. Çünkü özellikle matbaa, yeni düşüncelerin güçlenip yayılmasına ve değişim süreçlerinin hızını ve yaygınlığını artırmaya olanak sağlarken, bunun büyük ölçüde onun işlevselliğini yönlendiren ve ona yöneltilen taleplerin toplamının da matbaayı değişime uğratarak güçlendirdiği, basit bir üretim aracından geniş ve yaygın bir üretim aracına dönüştürdüğü, kısaca matbaanın “ekonomik yönü”<sup>225</sup> gözden kaçırılmamalıdır. Benzer ekonomi politik, Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısında Avrupa ile eşzamanlı olarak bulunmamıştır.

Ancak Batı Avrupa ile eşit koşulların bulunduğu varsayımını barındıran bir yaklaşım, zamanı gelmiş bir yeniliğin olmayışından gecikme olarak söz edebilir. Fakat matbaanın ilk faaliyet tarihinden, yayınlanan kitapların baskı sayılarının artık matbaacılığın kapitalist ticari bir etkinlik olduğunu gösterdiği uzun zaman içinde “matbaa”ya dönüştüğünü düşünecek olursak, bağlı olduğu ekonomik koşullar ve yarattığı okuryazar ve düşünür kamusalılığı matbaayı “matbaa” yapmıştır. Yerleşik fuarların, dağıtım ve pazarlama olanaklarının bulunmasına karşın, matbaaların rahatça çalışabilecekleri, örneğin iyi bir “alıcısı” bulunan Protestan metinleri basan matbaaların da kendilerine özgürce yayıncılık yapabilecekleri yerleri aradıkları, suçlanıp cezalar aldıkları, bastıkları kitapların, ya da kitap basmalarının yasaklandığı ve şehir şehir gezmek zorunda kaldıkları da unutulmamalıdır.<sup>226</sup> Bu nedenle ulemanın karşı oluşu bir kenara bırakılırsa, Osmanlı toplumunda ne ekonomik yapının, ne de matbaayı gerekli kılacak kamusalığın henüz hazır olmadığını söyleyebiliriz. Bunun bir göstergesi olarak

---

<sup>225</sup> Osmanlı Devleti'nin geri kalma nedenleri üzerine üretilen düşüncelerin, matbaanın kuruluşunun geçliği ile açıklayan düşüncelerin sık sık dile getirildiğini söyleyen Timur, bu “gecikmenin” ekonomik yönünün “İslami bağnazlık” açıklamalarının kolaylığı nedeniyle arka planda kaldığını ileri sürmektedir. Bkz. Timur, s. 131

<sup>226</sup> Bu bilgiler ve Avrupa'da matbaanın yaygınlık kazanıp ticari bir etkinliğe dönüşümünü ele alan bir çalışma için, Bkz., Lucien Febvre, Henri-Jean Martin, **The Coming of The Book: The Impact of The Printing 1450-1800**, Çev. David Gerard, Verso, Londra, 1997, ss. 216-238.

Müteferrika'nın matbaacılığı uzun yıllar verilen imtiyazla ve manifaktür seviyesinde sürdürmüş olmasıdır.<sup>227</sup>

Bu yanıyla matbaanın ülkeye girişinin geç oluşunu\*, basit bir çıkarma işlemi yaparak, Türkiye'de matbaanın kuruluş tarihinden Gutenberg matbaasının faaliyete başlama tarihi düşülerek çıkan sonucu “gecikme” olarak görmek ve bu gecikmeyi “modern uygarlık” ile aramızdaki mesafeyi ölçmede bir gösterge olarak kullanmak ilk akla gelen saptama olmaktadır. Fakat matbaa, Avrupa'da yaygın ve özel bir “üretim aracı”na dönüştükten sonra “matbaa” olmuştur. Çünkü yukarıda değindiğimiz gibi, manifaktür üretim, matbaanın etkinliğini çok dar bir alanda tutmuştur. Ancak yayınlanan kitap sayısının azlığı, bu kitapların etkilerinin de düşük olduğu anlamına gelmediği gibi, onun gücünü kesin olarak belirleyebileceğimiz sonuçlar da sunmamaktadır, öte yandan Avrupa ölçeğinde bir düşünür ve okur kamusalığı yaratmaya yeterli bir etkinlik olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca matbaa, Osmanlı ülkesinde Müslüman topluluğun yaşamına ilk kez girdiği yıllarda, Avrupa'da da değişim halindeydi ve “matbaa” kimliğini henüz kanıtlamak üzereydi. Çünkü matbaayı basım faaliyetlerinde bir çoğalmanın “matbaa” yapışı, düşünce alanında hareketliliklerin yaşandığı 18. yüzyılın ikinci yarısında ve 19. yüzyılın kitlesele okuryazarlığının yayıncılığı dönemin havasını dini-siyasi atmosferi canlandıran kent kültürünün ve ekonomik yapının önemli bir parçası haline getirişi ile mümkün olmuştur.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> İbrahim Müteferrika hakkında ve matbaasında bastığı ilk on üç kitap hakkında bilgiler için, Bkz., Aladar V. Simonoffy, **İbrahim Müteferrika, Türkiye'de Matbaacılığın Banisi**, Çev. Faruk Yener, Başbakanlık Basın ve Yayın G. Müd. Yayını, Ankara, 1945, ss. 7-14; ve Franz Babinger, **Müteferrika ve Osmanlı Matbaası, 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat**, Çev. Nedret Kuran-Burçoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004

\* Matbaanın yaygınlaşan yazılı kültüre ve toplumsal değişimlere yol açan değil, onlardan etkilenen ve hız veren önemi düşünülürse, önemli bir gecikmeden söz edilebilse bile, geçmişe dönük ihtimaller ile akıl yürütmenin sağlıklı çıkarımlar yapabilmeye hiçbir katkısının olamayacağı açıktır. Fakat burada konumuzun genel yapısı ile doğrudan ilişkili olmayan bir başka ayrıntıya kısaca değinmek gerekmektedir: Osmanlı İmparatorluğu topraklarında pek çok liman şehri (İstanbul, İzmir, Selanik, Samsun, vd.) başta olmak üzere pek çok gayrimüslim unsur daha 1493 yılından başlayarak pek çok matbaa kurmuştu. Bu etnik grupların Türk olmadıkları için Osmanlı devleti topraklarında yaptıkları kitap basma faaliyetinin de bu alana dahil edilemeyeceğini düşünmek, imparatorluk tebaasının geçerli olduğu bir nüfus yoğunluğuna, modern millet kategorileri ile yaklaşmak olacaktır. Bu nedenle Osmanlı tarihinde “bulunamayan” matbaa Müslüman yoğunluk için geçerli genelliğe sahip bir bilgidir.

<sup>229</sup> Kimi Avrupa kentleri bu anlamda öne çıkmaktadır. Örneğin Lyon'da çoğu yabancılardan oluşan bir kitap satıcıları grubu bulunuyordu 1500'den önce. Lyon coğrafi özelliği nedeniyle Avrupa kitap ticaretinin merkezi durumundaydı. Büyük yayıncıların da burada şubeleri bile bulunmaktaydı. Almanya, İtalya ve İsviçre'den kitap ithal eden ve tüm Avrupa'ya kitap ihraç edecek kadar bir büyüklüğe ulaşmış

Osmanlı-İslam bilgi ve yazı geleneği Osmanlı toplumunun ve çağın ruhu ile uyumlu ve işlevseldi, aynı zamanda bilgi teorisinin oluşumu ve aktarımı “kapalı devre” bir sistem içinde, dıştan gelebilecek etki ya da katkıları sınırlarında durduran bir yapı sergilemektedir. Değişimin yavaş olduğu ve “yeni” olan her şeyin geleneksel bilgi kültürü tarafından önce denetime tabi tutulduğunu ve yeniliklerin toplumsal yapıya nüfuzunun, ya geleneksel yapıyı biçimlendiren kategorilere uyarlandığını, ya da dışlandığını görüyoruz. Açılan tıp okullarında uzun süre kadavra yerine resimler ve alçı modellerin kullanılması ya da üniversitenin, uzun bir “deneme” süresinden sonra açılmamasında bu denetim sistematigi işletilmiştir. Dinlerin evrensellik şiarı, yerleşik bilgi teorisinin de evrensel nitelikler barındırdığı anlamına gelmemekle birlikte, geleneksel bilgi teorisi değişimin hızla nüfuz edebileceği “geçirgen” bir yapıya da sahip değildi. Bu nedenle düzenini sorunsuzca devam ettiren gelenek kendinde bir yenilenme ihtiyacı duymamıştır. Çünkü okuyazarların, yani ilmiye sınıfının taleplerini karşılamaya yetecek kadar bir büyüklükte yazı çoğaltıcıları zaten bulunuyordu. Ayrıca Osmanlı toplumu, basılmış kitaba da yabancı değildi, küçük çaplı ve Mısır (Bulak) ve Kırım (Kazan) matbaalarında basılmış Arap harfli kitapların küçük çaplı bir ticareti yapılmaktaydı. Bu nedenle, Avrupa’daki anlamıyla, yani benzer işlevselliği ve dönüştürücü gücüyle matbaayı Osmanlı toplumunda olanaksız kılan asıl neden Osmanlı ekonomisinin “zembereğinde” bulunmaktadır. Avrupa’da değişmeye başlayan geleneksel bilgi sisteminin bir sonucu olarak, etkileri gündelik hayatta, ekonomide, askerlikte, eğitimde, sağlıkta ve “maddi olarak” sergilendiği her alanda görülmeye başlayan bütünlüklü ekonomik ve siyasal değişimler Osmanlı toplumunda yaşamamıştır. Sonuç olarak Osmanlılar, askeri yeniliklere karşı gösterdikleri ilgiyi, matbaaya karşı göstermemişlerdir. II. Mehmet’ten başlayarak, Batılıların aracılık ettiği pek çok matbaa önerisi ve girişimde bulunulmasına karşın, kimi zaman padişahların

---

bulunuyordu. Bir diğer fuar, Avrupa’da Gutenberg tarafından hareketli harflerle ilk kitap basımının yapıldığı Mainz’a çok yakın olan Frankfurt’ta da bir kitap fuarı bulunuyordu. Bu fuar, Alman kitapları için ana Pazar özelliğini koruyordu. Bu fuarda da ayrıca yalnızca kitaplar değil, basım ile ilgili akla gelebilecek her şeyin ticareti yapılmaktaydı. Latince ve özellikle Katolik kitapların uluslar arası pazarı iken, 16. yüzyıldan sonra, Avrupa’nın dört bir yanından gelen Protestan kitap satıcılarının buluşma yeri olmaya başlamıştı. Kitap bulmaya gelenlerle, eleştirel ve tartışmalı kitapları basan yayıncılarla karşılaşıyorlardı, böylece fuar, Lutherci Reformasyon propagandasının da yayılma merkezi olmuştu. Bu bilgiler için, Bkz., Bu bilgiler ve Avrupa’da matbaanın yaygınlık kazanıp ticari bir etkinliğe dönüşümünü ele alan ve yukarıda da değinilen çalışmanın şu bölümleri için, Bkz., Febvre ve Martin, **The Coming of The Book: The Impact of The Printing 1450-1800**, ss. 229-232

bizzat kendisi tarafından “denizin dibine” yollanan matbaa makineleri ve dökülmüş harfler, ya da yurt dışında basılıp getirilen ve yine yok edilen kitaplar örneklerinde görüldüğü gibi, kalıcı bir sonuca uzun bir süre ulaşamamıştır.<sup>230</sup>

Matbaa kurma girişimi, yine diğer reformlarda olduğu gibi\* devlet sürece başında müdahale edip bürokratlarını bu iş için görevlendirmiş, daha doğrusu onlara imtiyaz yolu ile havale etme yolu ile dolaylı olarak üstlenmiştir, bunu gerekli kılan toplumsal sistemin özellikleri yanında, böylece doğrudan kendisine yönelecek eleştiri ve tepkilerden de korunmuş olduğu düşünülebilir. Osmanlı Devleti'nin imtiyaz tanıyarak basım işlerini sürdürmesine izin verilen İbrahim Müteferrika ilk matbaacımız olarak bilinmektedir. Müslüman bir tebaanın üyesi ve kendisine resmen tanınan imtiyaz düşünüldüğünde doğru bir bilgidir. Ancak Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yaşayan diğer “unsur”ların, Müteferrika matbaası etkinliğine başlamadan önce zaten kurulu matbaaları bulunuyordu.<sup>231</sup> Ayrıca özellikle Mısır’da veya Rusya toprakları içinde bulunan Müslüman veya Türk nüfusun yoğun olarak bulunduğu bölgelerde basılmış Arapça ve Farsça kitaplar da Osmanlı Devleti topraklarında küçük çaplı bir ticarete konu oluyordu. Fakat elbette Avrupa’daki anlamıyla, süreklilik gösteren bir ticari faaliyeti, kendisine sunulan ve bir imtiyazı elinde bulunduran İbrahim Müteferrika başlatmış ve sürdürmüştür. Aynı zamanda bir diplomat olarak devlet görevlerini devam ettirmiş ve bu görevlerden biri için çıktığı yolculuk sırasında yaşamını yitirmiştir.

Avrupa gezisine Yirmisekiz Mehmet Çelebi ile katılan oğlu Sait Efendi, Avrupa’da matbaa ile artan bir etkinlik göstermeye ve mükemmel sonuçlar vermeye başladığı bir dönemde karşılaşmışlar ve bir devlet görevlisi olan İbrahim Müteferrika’dan matbaa hakkında rapor hazırlaması istemişlerdir. Kaleme aldığı

---

<sup>230</sup> Babinger, ss. 7-11

\* Bunlara sırasıyla verilebilecek örnekler; ilk matbaa, ilk gazete, ilk tiyatro ve kısmen üniversite kurma görevini üstlenen bilgi “cemiyetleri”dir. Fakat bu durum, okuryazarın aynı zamanda ya devlet bürolarında görevli ya da ulemadan olduğu düşünülürse, reformları başlatanların devlet görevlileri oluşu anlaşılır olmaktadır. Aynı durum, daha sonra Tercüme bürolarında yetişen ilk Osmanlı aydınları için de geçerli olacaktır; çünkü toplumsal ölçekte bu görevleri üstlenecek kapitalist girişimcilik de, özgür düşüncüyü geliştirecek entelektüel kamusalılığı da oluşmamıştır. Bürokrat aydınların büyük bir kısmı düşünsel bir özgürlük elde edip devlete karşı suç sayılan fiilleri işleseler de, yaşamlarını birer üst düzey memur olarak tamamlamışlardır.

<sup>231</sup> Fakat bu ayrıcalık, yani unsurlara verilen matbaa kurarak kitap basma izni, Arapça ve Türkçe kitap basmamaları koşuluna bağlanmıştır. Bu bilgi için, Bkz., Osman Ersoy, **Türkiye’ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler**, Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, Ankara, 1959, s. 21

risaleden<sup>232</sup> anlaşılacağı üzere, onun matbaa hakkında önceden de bilgili olduğu anlaşılmaktadır. Müteferrika matbaanın gerekliliklerini anlattığı bu risaleyi Sadrazam İbrahim Paşa'ya sunmuş, paşa da beğendiği bu küçük kitabı padişah III. Ahmet'e iletmiştir. Görevlendirilen bir ulema grubundan ve Şeyhülislam'dan da görüşlerinin sorulmasını isteyen padişah'tan sonra, olumlu görüşler bildiren alimlerin, ve övgüleriyle birlikte şeyhülislamın da fetvası alınarak, İstanbul'da bir matbaa kurulmasına izin veren padişah fermanı çıkarılmıştır.<sup>233</sup> Bu süreç devam ederken, İbrahim Müteferrika harf dökümü için Almanya'dan getirttiği ustalarla çok önceden çalışmaya başlamıştır.<sup>234</sup>

Müteferrika'nın, ortağı Sait Mehmet Efendi ile hazırlıklarına başladığı matbaa, kuruluşundan (1727) iki yıl sonra ilk kitabını yayınlar, kitap, dönemin mahkemelerinde ihtiyaç duyulan “*Vankulu Sözlüğü*”dür (1729). Müteferrika'nın kısa bir dönemde (1729–1745) 17 adet gibi az sayıda kitap basmış, bu kitapların bir kısmının baskıları Avrupa'da matbaanın ilk yıllarındaki gibi az sayıda yapılmıştır. Osmanlı toplumu için önemli ve karlı bir yenilik olarak görülmesine rağmen bunun gerçekleşmediği ve çok başarılı sayılamayacak bir ticari yaşam sürdürmüş olduğu görülmektedir.<sup>235</sup> Çünkü Avrupa'da karlı bir ticari etkinlik olmaya başlayan matbaa, onu çevreleyen bir pazar yaratıp tanıtım ve dağıtım ağı da kurmuş, uzun ve zahmetli bir olgunlaşa döneminden

<sup>232</sup> Bu risale, 1729 yılında basılan ilk kitap olan Vankulu sözlüğünün başına da eklenmiş olan *Er-Risale't-ül-Müsemma bi-Vesiletü't-Tıbaa'a* (Matbaanın Gereklileri)'dir. Müteferrika özellikle sözlük çoğaltmanın öneminden söz etmiş, matbaanın yazı yazmanın bir çeşidi olduğunu söyleyerek on maddelik bir gereklilik listesi sunmuştur. Risalenin sonunda ise medreselerde okutulan “nakli ilimler” ile ilgili kitapları değil, “akli ilemler” alanına giren kitapları basacağını güvencesini vermiştir. Bu kitapların birkaçının adını veren Müteferrika, Hıristiyanların yanlışlarla basıp dağıttığı bu kitaplardan edinecekleri kazancın da önlenmesi gerektiğine sıraladığı on maddenin içinde değinmiştir. Bkz. Sabev, ss. 138-140

<sup>233</sup> Dönemin koşulları İbrahim Müteferrika'nın bu işe girişebilmesi için olumludur; III. Ahmet'in damadı ve baş veziri İbrahim Paşa açık fikirli ve okumuş bir devlet adamı olarak Müteferrika'yı desteklemiş, ayrıca sadrazamın dönemin ilmiye sınıfının lideri şeyhülislam üzerindeki nüfuzu bunda olumlu olmuştur. Bkz. Sabev, 153-154

<sup>234</sup> Bu bilgiler için Bkz. Edvard Carleson, **İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı İlk Eserler/İbrahim Müteferrika's Printing House and Its First Printed Books** (ed. Akbulut), Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1979, s. 9, aktaran, Sabev, s. 136

<sup>235</sup> İbrahim Müteferrika'nın bu girişiminin başarısızlıkla sonuçlanmasının pek çok nedeni sayılabileceği gibi, ilk Osmanlı matbaası hakkında çok titiz bir çalışma yapmış olan Orlin Sabev, bunun nedenlerini şöyle sıralamıştır; basılan kitapların konusu ve içerikleri düşünüldüğünde duyulan ihtiyaç, kitapların yüksek fiyatları, yazma kitaplara “zihinsel olarak alışkın” okurun baskı kitabı yadırgaması etkili olmuştur. Bunlara eklenebilecek bir diğer “ayrıntı” kitap pazarının ve tekniğin gelişmesinde önemli katkıları olan rekabetçi bir pazarın bulunmayışıdır. Fakat dikkat çekici nokta, yukarıda değindiğimiz gibi, okurun “konu ve içeriği ile” Müteferrika'nın bastığı kitaplara ilgisiz kalmış olmasıdır. Ayrıca Sabev bu topladığı bilgilerin ışığında basım işlerinin başarılı da başarısız da bulunabileceğini, ama kesinlikle söylenecek şeyin, bastığı kitapları az çok satabilen Müteferrika'nın kısa süren ve ölümüyle yarım kalan ticari etkinliğinin tam anlamıyla bir “fiyasko” sayılamayacağına dikkat çekmektedir. Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz. Sabev, s. 302-303

sonra asıl kimliğine kavuşmuştur. Oysa böyle bir pazarın gazete ve reklamcılık gibi iletişim olanaklarının da bulunmayışı nedeniyle, Müteferrika bastığı kitapları “kulaktan kulağa” yayılan bilgilerle duyurabilmiştir.<sup>236</sup>

Müteferrika, benzeri olmayan hem üretimini hem dağıtımını yaptığı bir ticaretle uğraşmıştır. Uzun bir süre bu tekeli elinde tutarak kitaplar basmış, ayrıca tıpkı Avrupalı kapitalistleşmiş yayıncıların “emekleme dönemi” gibi manifaktür üretim yaparak bunun satışı ile de ilgilenmiştir. Ticari olarak başarılı ya da başarısız bulunabilecek olan ilk matbaa deneyiminin dikkat çeken noktası, verilen imtiyazın Osmanlı ekonomik sisteminde Müslüman uyruklarda görülmemiş bir ticaret biçimi oluşudur. Avrupa’da baskın ekonomik sistem içinde kültürel anlamda öncülüğü dışında “basım kapitalizmi” biçiminde gelişen ve önemli bir ticari etkinlik olan kitap basma işi, yerleşik Osmanlı ekonomik sistemi içinde, başka bir ekonomik sistemin nüvesi olarak zanaat görünümü ile prekapitalist manifaktür üretim olarak yer almıştır. Fakat rekabetçi bir serbest pazar etkinliği özelliği kazanmaya başlayan Avrupa’dakinden farklı olarak, basım işi sınırlı bir alanda ve bir lüks olarak yer edinmiştir.

Müteferrika’nın Osmanlı toplumunda bir ilk olacak yeniliğin bu avantajının sağlayabileceklerini görmüş olsa da, sonuçların beklentilerini karşılamaması bir yana, dikkat çekici olan, önceden de bilinmekte olan matbaaya, Osmanlı geleneksel toplumsal yapısında hızlı ve bağımsız bir yazı üretme aracı gözüyle ilk kez burada bakılmış olmasıdır. Çünkü basılan kitapların niteliğinin daha çok işlevsel gramer kitapları ve sözlükler ile okur bulma ihtimali yüksek olan ve çoğunluğu oluşturan tarih kitapları olması bunu kanıtlamaktadır.<sup>237</sup> Daha önce yazı ile böylesi bir işlevsellik bağı kurulmadığı gibi, toplumda bu yönde bir ihtiyaç da doğmamıştır. Çünkü toplumun en geniş okuryazar kamusalığı medrese çekirdeği etrafında oluşmuştur ve bu yapı kendi yazı geleneğini disiplinli bir titizlikle üretmekte ve korumaktadır. Özetle Müteferrika matbaası kurulduğunda, matbaanın hızlandırmasını gerektirecek türden bir yazılı kültür,

---

<sup>236</sup> Sabev, ss. 283-284

<sup>237</sup> Kendisine verilen imtiyaz senesinde ilmiye sınıfının alanına giren konularda kitaplar basmayacağı söylenmişti, yukarıda söz edilen bu “ağırlıklı” kısım bu sayede ilk sıraya oturmuştur.

bilgi üretme ve aktarma “sorunu” yoktur, talebin Osmanlı toplumunun en geniş “okur” sınıfı olan ilmiye sınıfından gelmemiş olması da bunu göstermektedir.<sup>238</sup>

Bastığı kitapları az çok satabilen Müteferrika'nın bu etkinliğinin bütünüyle başarısızlık olduğunu söyleyemeyiz, fakat matbaadan çıkan kitapların hızının yavaşlamaya başlaması ve kitap basım tarihleri arasında görülen ve uzun yıllar süren aralıklar Müteferrika'nın basım işlerine ara vermesine ve diplomatik görevlerine dönmesine neden olacak denli bir sıkıntı yaşadığını göstermektedir. Ayrıca bu 16 yıllık sürenin toplamının yoğun bir kitap basma etkinliği olarak düşünülmemesi gerekmektedir, çünkü bu dönem kimileri yıllar süren ve matbaanın kapısına kilit vurmuş boşluklardan oluşmaktadır. Ayrıca yalıtılmış bir girişim olarak matbaanın, Müteferrika öldükten sonra uzun süre basım işlerine ara vermesi, iki kadiya daha imtiyaz verilmesine rağmen bu hakkı kullanmamaları ve ancak Batı tarzı eğitim yapacak okullar için kitap basımının yeniden başladığı 1784 tarihine kadar kitap basma işinin bir daha gündeme gelmemesi, bu “zembereğin” ne kadar etkili olduğunu bir kez daha göstermektedir.

Diğer taraftan, müteferrika matbaası, benzer bir süreçten geçen Avrupa matbaaları ile karşılaştırıldığında “faal” bir matbaadır. Fakat ulemanın uzmanlık alanına giren kitaplar hariç tutularak kitap basmasına izin verilen yayıncılık etkinliğinin “yayma” aşamasında pek de başarılı olduğu ve bu şansı yaratabileceği bir pazar bulabildiği söylenemez. Hazır bulmak bir yana, aynı zamanda yeni bir düşünce etkinliği de olan matbaanın, geleneğin şekil verdiği ve oluşumu uzun bir sürede meydana gelmiş olan toplumdan yalıtılmış bir düşünce etkinliği olarak kendi kamusallığını yaratamamıştır. Çünkü medrese dışında yazılı “düşünce” üretim ve paylaşım alanları henüz yok denecek kadar sınırlıdır. Bunun yanında “hattatların muhalefeti” gerekçesinin ise gerçeği yansıtmadığı, matbaa girişimi sırasında devlet adamlarının uyguladığı “diplomatik yaklaşım” sayesinde hem ulemanın hem de hattatların çıkarları

---

<sup>238</sup> Sabev'in, 1724 -1748 yılları arasında tutulan 326 tereke defterleri üzerinde yaptığı inceleme bu okur sınıfı hakkında karşılaştırma olanağı sunan önemli bilgiler içermektedir. Buna göre, İstanbul'da 3'ten, Sofya ve Rusçuk gibi şimdi Bulgaristan sınırları içindeki Osmanlı şehirlerinde 2'den fazla kitap sahibi olanların yaklaşık yüzde 70'lik en büyük kesimini dini içerikli kitapların ağırlıkta olduğu ulema, onu izleyen yaklaşık yüzde 22'lik grubu ise asker, bürokrat ve idareciler izlemektedir. Yüzde 92'lik bu iki kesimin dışındaki grup, esnaflardan ve mesleği kaydedilmeyen kişilerden oluşmuştur. Bu bilgileri gösterir çizelge için, Bkz. Sabev, s. 275

korunarak basım işlerine muhalefetleri önlenmiştir. Hattatlar mesleklerini icra etmeye 19. yüzyılın son dönemlerine kadar bu sayede sürdürebilmişlerdir.<sup>239</sup> Böylece matbaa, Osmanlı düşünce dünyasına, ulema'nın sınırlı denetiminde bir bilgi üretme ve aktarma aracı olarak, Osmanlı yazılı kültür geleneğine ilk kez giriş yapmıştır. Osmanlı-İslam bilgi ve yazı geleneği, değişim süreci içinde büyük ölçüde etkileşimli bir karşılaşma yaşamasa da, alternatif bir bilgi üretim aracı ile ilk kez yüzleşmiştir.

Yazının “kutsallığı” onu dış müdahalelerden ve bozucu etkilerden korumaktadır. Avrupa’da Ortaçağ’ın korporatif meslek örgütleri olan loncalar da mesleki bilgilerini, yeri geldiğinde mezara götürecek kadar sıkı bir sır olarak gizlemişlerdir. Dili ancak uzmanların anlayabileceği bir hale getirerek yazmanın ötesinde, ilmiye sınıfının ve “kalem erbabı”nın elinde tuttuğu yazının tekeline çevreleyen bir “kalın kabuğun yaratılmasına” başka etkenlerin de dahil olduğuna, Mardin şöyle dikkat çekmektedir:

“Bu unsurlardan biri yazma faaliyetinin kutsallıkla kuşatılmış doğası biçimindeki İslami düşünce ise, diğeri de öğrenmeye karşı olan yarı-sihirli (semi-hermetic) tutumdur; başka bir ifadeyle Osmanlı öncesi döneme kadar giden, hattatlar arasındaki bir gelenek.”<sup>240</sup>

Osmanlı yazı geleneğinde ezoterik gelenek, kökleri güçlü bir gelenek olarak daha eskilere dayanmaktadır. Örneğin yazının aracılık ettiği bilgiyi korumak için “muamma ve kinaye metodunu” kullanan Farabi ise, Platon’un *Kanunlar*’ına yazdığı özetle “ilimleri halka göstermediği ve açıklamadığı için” övmüştür.<sup>241</sup> Kutsal metinlerin ancak yetiştirilmiş uzmanların anlayabileceği bilgiyi “avam” için tehlikeli olarak gören<sup>242</sup> ve ulema'nın “kitlelerin anlayışları dışında kalan konulara burunlarını sokabilecekleri” endişesinin,<sup>243</sup> çok daha eskilere giden bir gelenek olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Yarı tanrısal bir öz taşıyan bilginin toplumsallaşmasına

---

<sup>239</sup> Sabev, s. 343. Bununla birlikte yazma kitaplardan geçinen hattatların, bu yenilik karşısında tam olarak sessiz kalmadıkları söylenemez. Bkz. Babinger, s. 9, (ve aynı sayfada yer alan dipnot). Fakat bir mesleki tepki olarak yeniliğe karşı olumsuz tavır takınan hattatların bu “duyarlılıkları” da anlaşılabilir bir durumdur.

<sup>240</sup> Mardin, s. 153

<sup>241</sup> Mardin, s. 153

<sup>242</sup> Timur, s. 59

<sup>243</sup> Mardin, s. 154

duyulan korkunun beslediği obskürantizm\*, yalnızca İslam bilgi geleneğinde bulunmamaktadır:

“Plutarkhos’un anlattıklarına bakılırsa, bir de Büyük İskender’in Aristoteles’e gönderdiği o hoş ve ilginç mektup var elbette. Aristoteles’in *Metafizik*’ini yeni yayımladığı, daha doğrusu çoğalttığı günlerde Büyük İskender bir mektup yollamış ve o güne değin yalnızca seçkinlerin bildiği şeyleri artık herkesin öğreneceğini söyleyerek Aristoteles’i paylamış.”<sup>244</sup>

1686’da Londra’da basılan bir kitap, “basım sanatı”nı Osmanlı Devleti’nin kesinlikle yasaklamasının nedenini, “hükümetleri için aykırı olduğu kadar tehlikeli de olan ilim öğrenmenin inceliklerini elde etmede bir başlangıç” olabileceği olarak göstermektedir.<sup>245</sup> Doğu’da olduğu kadar Batı’da da, din ve devlet, “kendileri ile halk arasında anlaşmama olmasını” doğal bulmuştur; çünkü siyasal olduğu kadar dinsel iktidar da sınırlı seçkinlere hak görülmüştür. Örneğin Katolik kilisesi, Latincenin “halkın anlamadığı” bir dil olmasına rağmen, din dili olmasında ısrar etmektedir; Arapça, aynı işlevi anadili farklı toplumlarda da benzer bir “tekelsizliğe” aracılık etmiştir.<sup>246</sup> Yazının ve dilin bu korunmacılığı sayesinde kitleler, edebiyat ve siyasetten olduğu kadar, hukuk ve dinin merkezi alanlarından da uzak tutulmuş oluyorlardı. Böylece yazı etkinliğinin bu temel alanlarını aşılmazlıkla sınırlayan bu yaklaşım, matbaanın Türkiye’de muhalefetle karşılaşp gecikmesinin nedenlerinden güçlü bir tanesini oluşturmaktadır.<sup>247</sup> Osmanlı toplumunda etkileri uzun vadede hissedilen matbaa, Avrupa’da Ortaçağ’ın dünya kavrayışını ve buna biçim veren kutsallığıyla geleneksel bilgi teorisini parçalayan ve eski “seçkin” sınıfların iktidarına son veren etkileri düşünüldüğünde yukarıda ele aldığımız “korku”nun aslında ne denli haklılık taşıdığını kanıtlamıştır.

---

\* “Bilmesinlercilik”, “karanlıkçılık” olarak açıklanan ve bilgiyi kitlelerin gözü önünden uzak tutarak onun gücünü yitirmesinden çekinen yaklaşım.

<sup>244</sup> Borges, s. 99

<sup>245</sup> Sir Paul Rycout, **The Present State of the Otoman Empire**, London, 1686, s. 32, aktaran, Mardin, s. 154

<sup>246</sup> Berkes, s. 324; Berkes, Müslümanlığın Arap olmayanlar için olduğu kadar, “Kuran dilini iyi bilmeyen Araplar için bile” Arapça olmasının “faydalı” görüldüğünü söylemektedir: “Belki en önemli yalnız din açısından değil, politik açıdan halkın aydınlanmasının önlemesinde görülür. Halkın engelsiz öğrenmesine en çok fırsat verilen dil, vaiz ve büyücü dilidir. İkisi de halkın ya uyutulmasına ya da sersemleştirilmesine, söylenenlerden anlam çıkarmamasına yol açmıştır.” (Bkz. s. 302)

<sup>247</sup> Mardin, “bu muhalefetin büyük bir kısmında “dışarıdakiler”i yazının entelektüel dünyasına sokmamak için sıkı bir kararlılık” gösterdiğini konu üzerindeki otoritelerin de kabul ettiği bir gerçek olduğunu söylemektedir. Bkz. Mardin, s. 155

Matbaa ve üniversiteyi birlikte düşündüğümüzde ortaya çıkan sonuç, ikisinin de bilgi geleneğini tekelinde tutan ve bu reform süreçlerinin yanı başında bir denetleyici güç olarak ulemanın hazır bulunuşudur. Geleneğin kutsal metinler üzerinde en hassas olduğu konulardan biri, “tahrif” olmakla birlikte, ulemanın asıl çekindiği, matbaa aracılığıyla başka bilgi türlerinin yaygınlık kazanması ile birlikte, yaygınlaşan bilgi türlerinin kendi bilgi geleneğini zayıflatma tehlikesini barındırmasıdır. Başka bir deyişle matbaaya karşı ortaya çıkan muhalefetin asıl nedeninin akli ilimler alanına giren kitaplar basılmasından çok, “kitap dolaşımındaki artışa ulemanın itirazları”nın neden olduğu gösterilmektedir.<sup>248</sup> El yazması kitaplardan para kazanan hattatların huzursuzluğu bir yana, matbaa kurma girişimleri, ilmiye sınıfının ciddi bir direnciyle karşılaşmadı, çünkü verilen izin bu alanlarda etkinliği sınırlamakla birlikte dini kitapların basılmaması ve basılacak diğer kitapların yine ulema tarafından düzeltilmesi koşuluna bağlıydı.<sup>249</sup> Fakat içten içe bir hoşnutsuzluğun sürdüğü söylenebilir. Bunun nedeni bilginin dolaşımının matbaa sayesinde artması, bunun da Osmanlı İmparatorluğu’nda kalabalık olmasa da etkili bir sınıf olan İlmiye sınıfını rahatsız etmesidir. Bilginin yayılıp çoğaltılması demek, bilginin usta çırak ilişkisiyle devredilmesini ve bundan kaynaklanan güç ilişkilerinin de bozulması demektir. Aynı zamanda İslam Skolastiğinin “yenilik” karşısındaki tutumu, bilginin yaygınlaşması karşısında duyulan korkuyu açıklar. Geleneksel eğitim sistemi medreselerde “akli” ilimlerin bu geleneğin doğası gereği sınırlandırdığı düşünülürse matbaa, bu geleneğe “meydan okumakta”, rasyonel bilimlerin daha da gelişmesi ve önem kazanmasa yol açma tehlikesini açıkça barındırmaktadır.<sup>250</sup> Bu nedenle Müteferrika matbaasında

<sup>248</sup> Server İskit, **Türkiye’de Neşriyat Hareketleri**, İstanbul, 1939, s. 7, aktaran, Mardin, s. 154

<sup>249</sup> Sabev, s. 151

<sup>250</sup> Sabev, s. 244: Ayrıca Sabev çok sayıda kitap basmaya başlayacak olan matbaanın, geleneğin “kapalı devre” işleyen sistematığının salık verdiği bilginin herkese açık olmaması gerektiği prensibini geçersiz hale getirme tehlikesinin görüldüğünü söylemektedir. Aynı yerde 1630 yılında Avrupalı bir gezginin Kahireli bir doktor ile yaptığı konuşma bilginin toplumsallaşmasına karşı oluşan savunmacı tepkinin önemli bir örneğini sunmaktadır: “Bu sohbet esnasında gezginin doktora yönelik neden kısa zaman içerisinde çok sayıda kitap basabilen matbaayı reddettiler sorusuna doktor, kitapların çok olması faydalı değil zararlı olduğunu, herkesin kendi mesleğiyle uğraşması gerektiğini ve sadece gerekirse ve gereken kitapların okunması doğrultusunda bir cevap verir. Doktor bu cevabına, matbaa “kötü” kitap da basabileceği, sansür uygulansa da tabii olarak insanlar yine bu “kötü” kitaplara ilgi duyabilecekleri, sonuçta el yazmalarının kontrol edilebileceği, halbuki matbu kitapların kontrolünün çok daha zor olduğu görüşünü de ekler.” Bkz. Wahid Gdoura, **Le d’ébut de l’imprimerie arabe à İstanbul et en Syrie: Évolution de l’environnement culturel** (1706-1787), Tunis: Institut Supérieur de Documentation, 1985, s. 110; zikredenler, Orhan Koloğlu, **Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları**, İstanbul: İstanbul Gazeteciler Cemiyeti, 1987, ss. 54-55 vd., aktaran, Sabev, s. 244

değişim geçirmekte olan Avrupa düşünüşü ile de ilk ilişkilerden birini “fazlasıyla ürkekçe” yayınladığı birkaç kitapla kurmaktadır.<sup>251</sup> Çünkü Parla’nın da hatırlattığı gibi, reformlar ve yenilikler, “geride duran ‘mutlak metnin’ gözaltında, denetiminde”dir.<sup>252</sup> Matbaa bu nedenle, her şeyden önce yerleşik bir bilgi teorisi engeliyle karşılaşmıştır. Yani sorun toplumsal değişim sorunu olduğu kadar, toplumdaki bu değişimi anlayacak ve anlatabilecek bir bilgi birikiminin oluşmasını sağlayacak olan yeni bir bilgi türünün belki de öncekinden tamamen bağımsız bir bilgi kültürün yaygınlık kazanabilmesi önündeki engellerdir. Müteferrika matbaası, bir “kurtarıcı”, reformcu geleneğe hızlı bir ivme kazandıran dönüm noktası olamamıştır. Fakat bu sürecin etkili ve önemli ilk adımlarından biri olma özelliğini de hak etmektedir.

Sabev, matbaa daha etkinliğine başlamadan “olağanüstü beklentiler” yarattığını, mesleklerini kaybetme endişesi yaşayan hattatların, Doğu'nun gizli bilgi hazinelerinin ortaya döküleceğini zanneden batılı diplomat ve gezginlerin, başka merkezlerde de matbaalar açabileceğini düşünen Sait Efendi'nin ve ülkedeki kitaplıkların matbaasından çıkma kitaplarla dolacağını zanneden İbrahim Müteferrika'nın beklentilerinin matbaanın çok üzerinde olduğunu söylemektedir; matbaa tam olarak ondan bekleneni verememiş, ancak “bir buçuk asır süren bir uzun devrimi” harekete geçirmiştir. Çünkü “beşik devri”nin görkemli olacağı zannedilen matbaacılık, Avrupa’da da “ağır ve zor” adımlarla gelişmiştir.<sup>253</sup>

Bilgi geleneği, sorgulamanın, şüphe duymanın ve yenilemenin değil, değişmeden aktarmanın erdem olduğu bir bilgi teorisi de kitaplar ve kitaplar hakkında yazılan yeni kitaplar yığını olmanın ötesine geçemeyen bir bilgi birikimi sağlamıştır. Bu yüzden yazılı kültürünü yalnızca din alanında eğitilmiş bir uzmanlar kadrosuna terk etmiş, yazıyı toplumsallaştıramamış bir toplumda, bilimsel gelişmeleri sağlayıcı bilgi alışverişini bilginin dolaşımını sağlayıcı hızlı yazım basım ve dağıtım tekniğinin gelişmemiş olması şaşırtıcı değildir. Bunun sonucu olarak, ustanın söylediğini yineleyen, geleneksel akılcılığın dışına çıkamayan bir akılcılığın hakim olduğu Osmanlı düşünce dünyası, dış etkilere kapalı bir toplumsal yapının değişime gerek duymadan,

---

<sup>251</sup> Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 274

<sup>252</sup> Parla, s. 28

<sup>253</sup> Sabev, s. 344

kendini tekrarlamasına neden olmuştur. Bu durum, Osmanlı ekonomisinin “zembereği” ile benzeşen özelliklere sahiptir: Fetihçi siyasete, ticaret ve tarımdan alınan kısıtlı vergilere dayanan bir ekonomik düzen, sermayenin birikimine, tıpkı bilginin birikimini olanaksız hale getirdiği gibi olanak tanımamaktadır. Çünkü fetihler, yani vergi sağlayacak topraklar eklenmeye devam ettikçe güçlü bir gelir kaynağını sorunsuzca sürdürmektedir. Fakat ülkeye girişi bu yolla olan kapitalin kesintiye uğraması büyük bir krizin baş göstermesi demektir. 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı devletini, dönemin orta boy bankerlerine bile borçlu hale getiren, yarı sömürge görüntüsü doğuran ekonomi, bunun sonucudur.

İnsanın düşünsel etkinliği, ancak bu bilginin pekiştirilmesine ve yukarıda söz edilen “anlam ufku”nu zorlamayacak tekrarların üretilmesine dayanmaktadır. Fakat bilgi geleneği, Tanrısal olanla uyumlu olduğu, ya da uyumlu hale getirilebildiği sürece yeni bir bilginin ortaya çıkmasına olanak tanımaktadır. Bu bilginin ise yeniliği, başka bir biçimde ifade edilen ve mantığı yine aynı “mutlak metne” uyan bilginin yeniden üretilmesidir. Bu geleneksel düşünüş, kendi içinde yine kendisinininkinden başka hiçbir düşünüşün dünya kavrayışına sahip olmasına, bu kavrayışın kendi nüfuz alanlarında değiştirici bir güç kazanmasına izin vermemiştir. Bu nedenle matbaa kurulmuş olması, onun Batı Avrupa'dakine benzer bir etkinlik sürdürmüş olması anlamına da gelmemektedir. Avrupa'da, yeni toplumsal bağlamı ve işlevleriyle, yazının yeniden icadı sayabileceğimiz kadar büyük ve çok önemli bir gelişme olan matbaanın ve onun sonucu olarak basılı kitabın yaygınlaşması, Osmanlı toplumunda ancak imtiyazlı bir kişi tarafından yıllarca tek başına sürdürülmüş, Avrupa'nın ekonomik dönüşümünün de uzağında kalan Osmanlı İmparatorluğu topraklarında kapitalist bir etkinlik de olamamıştır. Avrupa'da matbaa dünyevileşmiş bilgi teorisinin ortaya çıkardığı yeni kamusalılıklarla ilintiliyken, Osmanlı toplum yapısı bu yenilikleri birer ihtiyaç olarak kendi yapısına katabilecek yaşamsal birer bilgi üretme ve aktarma aracı olarak görmemiştir, sonuç olarak matbaanın ürünleri işlevselliği kitabın basılı hale getirilmesinin ötesinde değişim değeri olarak değer kazanacağı kamusalılıktan yoksun, yalıtılmış bir lüktür.

Bu anlamda matbaa yerleşik bilgi teorisinin ufuklarını aşır, bir “kurtarıcı” misyon üstlenerek değişime aracılık eden birer bilgi üretme aracı olarak Osmanlı toplumunda var olamamıştır. Osmanlı toplum yapısı için bu yeniliği zorunlu bir gereksinim olmaktan çıkarmakta ve toplum yapısının işlerliğini sürdürmesine yarayan rasyonellik yeterli bulunduğu sürece yenilik değil birer lüks olarak, toplumsal etkinliği sınırlı ve değiştirici gücü olmayan birer fazlalığa dönüştürmektedir. Bunun tek nedeni ne bu yeniliği istemeyen ulemanın karşı çıkması, ne hayatını kitapları yazarak çoğaltan zanaatçıların muhalefeti, ne de basılan kitaplara pazar bulunamamasıydı. Tüm bunlara ek olarak, belki de fazlasını içeren bir gerçek açıklayıcı öneme sahiptir, bu dönemin Osmanlı toplumunun geçekliğinin, “konuşkan” (communicative) bir toplum olmamasıdır.

Osmanlı toplumunda matbaa, bağımsız bir bilgi üretme aracı olarak diğer reformlar gibi toplumsal olarak bilgi ve yazı geleneğinin yalıtılmış ortamına, onun da içine yine yalıtılmış olarak yerleşmiştir. Sonuç olarak, yazının öğretilmesi toplumsal ölçekte yetersizdir. Bunda eğitiminin uzun sürmesi yanında, bilginin aynı zamanda kutsallıkla çevrelenmiş bir ayrıcalıklı güç sağladığı toplumda, yazıyı ve bu geleneğin sistematiğini öğrenebilecek bireyler, özellikle yazı alanından uzak tutulmuştur. Çünkü yazı alanında hüner gösterebilmek demek, bilginin bu koruyucu kabına istediği şekli verebilmek demektir. Fakat bu tek başına hiçbir şey ifade etmemektedir. Çünkü yazı etkinliği aynı zamanda kendi okuryazar kamusallığını da yarattığında bir güce dönüşebilmektedir. Medrese geleneği, yazının da muhafızlığını yaparak, kendi iradesi dışında bir anlam üretimine aracılık eden yazının yaygınlaşmasını doğal olarak istememiştir. Çünkü böylesi bir metin, geleneksel yollarla ve değişmeden aktararak gelen bilginin dışında tutulması gereken, onun içinde yer almaması gereken, ve başlangıç noktası Kuran ve onun mantığına göre biçimlenen asıl metinler olmayan “yabancı” bir metindir.

Yenilikler başladığında, Müslüman doktor ihtiyacı Tıbbiye, güçlü ordu ihtiyacı harbiye mektebini kurdu muştur. Kitap ihtiyacını karşılayacak yeterliliğe sahip, bağımsız düşüncenin gelişmesine olanak sağlamayan bir toplumda matbaa yalnızca ürettiği kitaplar pahalı olduğu için değil, sosyal yapının böyle bir bilgi ve yazı üretme ve

aktarma aracını gereksiz kıldığı için bir lükstür. Bu bilgi geleneği, kendi ihtiyacı olan yazılı kültürü üretmektedir ve başlangıçta matbaanın bu bilgi alanının ihtiyacını karşılamak gibi bir işlevden men edilmiştir. Yayımlanan kitapların okuyucusu olabilecek medrese bilgi geleneği dışında yetişmiş bir okuryazar “sınıfı” da henüz oluşmamıştır.

Bir diğer yanı ise matbaanın bir bilgi üretme yarma işleve yanında, bundan bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz, fakat bu yönünün önüne geçen bir ağırlıkla aynı zamanda kapitalist pazar ile uyumlu bir “üretim aracı” olduğudur. Üretim aracı olarak, pazara sunulan “meta”; kitap, aynı zamanda kendisine bir pazar yaratabilmiş olması ölçüsünde verimli bir “üretim aracı” olarak, basım yayın etkinliklerinin yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Yeni üretim ilişkilerinin yaygınlaşması, tüm Avrupa’yı bir anda saran matbaaları, kitap dağıtım ağlarını, profesyonel kitap pazarlamacılarını, satış yerlerini, çarşıları, telif piyasalarını ve tüm bunların bir arada bulunabileceği yerleşik fuarları da oluşturmuştur.<sup>254</sup> Avrupa’da kitabı yaygın hale getiren “kapitalist çerçeve”<sup>255</sup> ve bunun sonucu olan toplumsal iletişimi özgürleştirip hızlandıran bir sosyal yapı oluşmamıştır; çünkü hızlı bilgi akışını zorunlu kılacak bir sosyal yapı yerine, kapalı ve ağırlığı tarım ve kısa mesafeli ticaretin hakim olduğu bir ülke ekonomisi varlığını korumaktadır. Fakat matbaanın gelişebilmek için toplumsal ölçekte değişmiş bir ekonomik ve siyasal ilişkiler ağı içinde hayat bulması gerekmektedir. Bu değişmiş ilişkiler ağından yoksun bulunan bir ortamda matbaa ilk girişim için uzun yıllar beklemiş ve faaliyete geçebilmesi için tıpkı üniversitenin açılışı gibi önce feodal toplumun geleneksel bilgi teorisini yaşatan kurumları tarafından bir süre “denetlenmiştir”. Müteferrika Matbaası kapandıktan sonra uzun bir süre kitap basımına ara verilmiştir. Ancak 1784’te Mühendishane Matbaası olarak yeniden açılan matbaa, kesintisiz bir yayın faaliyetine başlayabilecektir. Metin And bunun nedeninin, Batı bilimine duyulan ilgi ve onu harekete geçiren Fransız Devrimi olduğuna dikkat çeker.<sup>256</sup> Osmanlı geleneksel bilgi düzeninden yalıtılmış olarak sınırlı bir etkinlikle yaşamını sürdüren, bu arada uzun süren bir sessizliğe gömülen matbaa, işlevsel olamamış, dahil olamadığı bilgi üretim ve aktarım süreçlerine bir etkide bulunamamıştır. Çünkü matbaa,

---

<sup>254</sup> Febvre ve Martin, s. 226

<sup>255</sup> Timur, s. 131

<sup>256</sup> Metin And, **Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1972, s. 16

başka türlü ve daha dünyevi bir bilginin dolaşıma çıktığı ve geleneksel dünya kavrayışını çözümlere uğratan özgün seslerin güçlü bir çoğalma aracıdır. Sanayi devrimini “ıskalayan” ve bu devrime yol açan kapitalist ticari etkinlikten yoksun olan bir toplumun okuryazar insana da bir ihtiyaç duymayacağı açıktır, fakat Avrupa'nın yeni toplumsal düzeni, insanların kitaba da para ayırmaya başlayabilecekleri bir toplumdur, çünkü “düşünce” kendisine yeni “mesenler” bulmuştur.

Okuma ve yazmanın bir ihtiyaç olarak görülmesi, yani basılan kitapların bu uzmanlık alanları dışına çıkan bir çeşitlilik elde edebilmesi gereklidir. Toplumsal yapı düşünüldüğünde, böyle bir yapıya rastlanmadığı gibi, okuyup ve yazabildiği şüpheli bir “okuryazar” çoğunluğuna sahip olan ulema dışında kalan sınıfların aldıkları yüzeysel eğitim buna yeterli değildir. Osmanlı toplumsal sistemi, Avrupa'da meydana gelen ekonomik ve toplumsal değişimleri yaşamamış ve bu değişimin ortaya çıkardığı özgür düşünce ortamlarında nefes almaya başlamış aydın ve düşünür sınıfından da yoksundur.<sup>257</sup> Bu nedenle bir geri kalma hissini doğuran matbaanın var olamayışı Osmanlı devletinin ve toplumu geri bırakmamış, ekonomik, siyasal ve kültürel gerilik bu yeniliğin de ülkeye girmesine gerek bırakmayacak biçimde yaşamını sürdürmüştür. Çünkü görüldüğü gibi devletten kendisine ilişilmeyecek kadar bir yaşama alanı sunulmuştur.

Matbaanın gecikmesi, geleneksel kurumların yasakları, yazıcıların muhalefeti gibi nedenlerden çok, pahalılığı ve en önemlisi tüketicilerin ilgisini çekmemesi, ya da başka bir ifadeyle alıcı okuryazar bulmaktaki güçlükle açıklanabilir. Ama bundan daha da önemlisi, kitap pazarını yaratacak ekonomik gelişmişliğin ve bu gelişmişliğin bir sonucu olan ve özgür aklın ürettiği dünyanın yeni bilgisini yorumlayacak bağımsız düşüncelerin yokluğu ve talep yaratmaması asıl belirleyici etken olmuştur. Matbaa yerine, geciken Osmanlı sosyal yapısında ve geleneksel bilginin doğasındaki ve onun anlam üretme ve aktarma aracı olan yazıdaki dönüşümdür. Matbaaya değişimi yaratan değil, ona yön veren, ritim ve renk katan bir ayrıntı olarak baktığımızda, onu bir güce

<sup>257</sup> Örneğin Avrupa'da modern üniversitenin kuruluşuna önyak olan ve özellikle Doğu dillerinden Antik Yunan ve Doğu metinlerini çevirten akademiler, Almanya ve diğer Kuzey ülkelerinde artan sayıda Katolik Roma'ya karşı polemikçi bir yayıncılık faaliyeti de sürdüren dini eleştirel ekoller, sanatçının ve düşünürün “yeni mesen”leri olan burjuvaların desteğiyle oluşan bilimsel, ya da edebi kamusalıklar, ayrıca yine kapitalizmin üretim ve dağıtım ilişkilerinin verdiği yönle güçlü bir biçimleniş izleyen gazetecilik, bu sınıfların yaşama alanları için verilebilecek bazı örneklerdir.

dönüştürebilecek ve etkileyebileceği özgür düşünceden düşünce ve davranış olarak geri dönen ve yaşamını sürdürebileceği bir yankıdan yoksun kalmıştır.

Burada İbrahim Müteferrika'nın önemli bir özelliğine daha dikkatimizi toplamak, onun matbaacı kimliği yanında bir başka özelliğini de görmemize yardım edeceği gibi, reformlar sürecinin gerekçelerini ve dönemin atmosferini anlamamıza da katkı sağlayacaktır. Berkes, *Usul al-Hikem fi Nizam al-Ümem* adlı (1732) yapıtını okuduğunda İbrahim Müteferrika'nın yalnızca bir matbaacı değil, önemli ve “üzerinde durulması gereken bir sima” olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>258</sup> Onun, *Risale-i İslam*' da dahil olmak üzere kendi matbaasında bastığı üç telif kitabından biri olan *Usul al-Hikem fi Nizam al-Ümem* bu ilgiyi hak edebilecek ve reform geleneği içinde önemli bir yer edinen ilginç bir metin sunmaktadır. İbrahim Müteferrika “tarih kitaplarına koşarak” ve “Latin diline olan yakın aşinalıkla” yaptığı araştırmalar ve vardığı sonuçlarla, Batılı devletlerin neden ilerleyip üstünlük sağladığını, askeri düzenlerinin ve devlet yönetme biçimlerinin neden daha güçlü olduğunu kitabını ayırdığı üç bölümde anlatmaktadır.<sup>259</sup> Ona göre Batı ile kendi ülkesi arasındaki “farklılığı” görüp, davranan ilk devlet adamı, Rus Çarı I. Petro (1672-1725) olmuştur:

“(Ruslar) Av avlama yoluyla kazanç sağlamaya kanaat etmişler iken, bundan yirmi veya otuz sene önce içlerinden bir akıllı ve bilgili Çar namında kralları zuhur etti. Bu Çar, Sair kavimlerin durumlarını, askerlerinin tertip ve tanzimini, siyasete dair kaidelerini ve kanunlarını teftiş etti ve etraflıca araştırıp inceledi. Harp tekniklerine ve bunun sebeplerine rağbet gösterip bu alemde mahir olan hüner erbabını başka diyarlardan kandırıp ülkesine çekti. Onların görüş ve tedbirleri ve vaatleri ile askerinin bir tertip ve nizama konulmasını emretti. Ve bunu az zamanda kendi askerinde kuvveden fiile çıkardı. Böylece bir Hıristiyan hükümdarın askerlerine mukabil ve paralel, mürettep ve muntazam asker peyda eyledi.”<sup>260</sup>

Müteferrika'dan da anladığımız gibi, Osmanlı Devleti, kuzeydeki komşusu Rusya'daki değişimden ve bu değişimin sonuçlarından olduğu kadar, kaynağından, yani Batı Avrupa'dan da haberdar olmaya ve kendini onunla karşılaştırmaya başlamıştır.

<sup>258</sup> Konumuzla doğrudan ilgisi bulunmayan *Risale-i İslam* ve İbrahim Müteferrika'nın “rivayetleri kesin bilgi haline sokan” Macar Katolik Rahibi Karácson'a dayandırılan, daha sonra hem Batılı, hem de Türk tarihçiler tarafından “uzatılıp kısaltılarak” tekrarlanan bilgilerin yanlışlığı; ve Müteferrika'nın Calvinist değil Unitarian olduğu hakkındaki saptamaları ve daha fazla bilgi için; Bkz: Berkes, ss. 85-103

<sup>259</sup> İbrahim Müteferrika, **Milletlerin Düzeninde İlmî Usuller (Usul'ül – Hikem Fi Nizam'il – Ümem)**, Sadeleşiren Ömer Okutan, MEB Yayınları, Türk Klasikleri Serisi: 32, İstanbul, 1990, ss. 19-25

<sup>260</sup> Müteferrika, s. 109

Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da toprak kaybetmeye ve gerilemeye başladığı yıllarda, devlet yönetiminin üst basamakları ve ordunun düzeninin eleştirilmeye başladığı, daha doğrusu, İbrahim Müteferrika'nın devletin uğradığı bir çözülmeyi gördüğü ve belki de ilk kez bilimsel yöntemlerle bunun nedenlerini ve çözüm yollarını göstermeye çalıştığı, ve düşüncelerini kitaplaştırarak matbaasında çoğalttığı görülüyor. Çünkü Müteferrika'nın saray yönetiminde ulaştığı yüksek görevli kimliği yanında kendisinin de açıkça dile getirdiği gibi bizzat padişah tarafından korunduğu için<sup>261</sup>, belki de Paris sefiri Yirmisekiz Mehmet Çelebi'ye yakınlığı nedeniyle, onun sefaretnamesinde görüp, üstü kapalı bir biçimde dile getirdiği Batı'nın üstünlüğünün kabulü ile başlattığı eleştiri üzerine, İbrahim Müteferrika'nın reform yanlısı eleştirisini bozulmanın ulaştığı tepe noktalara kadar yükseltmekten çekinmediği görülmektedir.<sup>262</sup>

Devlet biçimleri ve yönetenlerin iktidara gelişlerinin temelleri gibi açıklamalarının ardından, Müteferrika çözüm olarak için önerdiği en önemli yaklaşım, askeri düzenin, Batılı ordular gibi bilimsel temellerle yeniden düzenlenmesidir ve Rus Çarı, bu yolu izlemiş ve hızla gerçekleştirdiği yeniliklerle başarılı da olmuştur. Bu yaklaşımı, İbrahim Müteferrika'yı "reformcu geleneğin" ilk bağımsız düşünürlerinden biri yapmaktadır. Bir "şikayetname"den daha fazlasını içeren "rapor"unun sonunda, askeri düzenlemelerin yanında devletin merkezi düzeninde de yapılması gerekli değişikliklerin işaretini kısaca verir: "kapu halklarını dahi nizam ile muntazam"<sup>263</sup> edecek olan bu yenilikçilik, 18. ve 19. yüzyıl Osmanlı reform sürecinin temellerindeki "ıslahatçılık" motifini oluşturmuştur.

*Usul'ü l-Hikem Fi Nizam'il-Ümem* (Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller) risalesi, Osmanlı-Türk reformcu geleneğinin temellerine indiğimizde karşımıza çıkan ilginç bir metindir. İbrahim Müteferrika, matbaasında bastığı bu kitapla, -kendi ileri sürdüğüne bakılırsa ilk kez- bir ıslahat (reform) önerisini kitaplaştırmış olan kişidir. Matbaacılık yapmadan önce yüksek mevkilerde bürokratik yapan ve yayıncılık yaşamı sırasında bu görevini de sürdüren Müteferrika'nın matbaacılık etkinlikleri onu başka bir

---

<sup>261</sup> "Daima himaye kanatlarının gölgesinde olduğum, padişahlık makamının yardımları sayesinde, şamatacılarım ve kötülerin hainliklerinden, garaz sahiplerinin ellerinde zulüm görmekten korundum. Şikayetten uzak oldum ve rahat ettim." Bkz. Müteferrika, s. 20

<sup>262</sup> Müteferrika, s. 21

<sup>263</sup> Müteferrika, s. 112

örneği olmayan bir zanaat alanında “tüccar” da yapmıştır. Fakat hakim olduğu Batı dilleri ve kitabında bahsettiği filozoflar ve Avrupalı düşünürler hesaba katıldığında, ayrıca bu küçük kitabın sorunu ortaya koyuş, ve çözümlenmeleriyle bilimselliğini hesaba kattığımızda, aynı zamanda birikimli bir düşünür olma özelliğini de hak etmektedir. Matbaanın gelemeyişini, reform gerekçelerini gibi tek nedencilikle açıklayamayız. Bunlar içinde baskın olanlar olduğu gibi, tarihin akışını değiştirecek kadar kuvvetli, ya da cılız olarak ortaya çıkan ama sonradan güçlü birer ana akıma dönüşen fenomenler de belirleyici olabilmektedir. Bunun en iyi örneklerinden bir tanesi, reformcu geleneğin kaynaklarından biri ve çağının damıtılmış bir sonucu olan, İbrahim Müteferrika'nın kendisidir.

## **II.C. REFORMCULUĞUN HAZIRLIK VE GEÇİŞ DÖNEMİ**

### **a. Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Reform**

Avrupa Aydınlanması, bireysel hak ve özgürlükler temelinde yeniden yapılanması gereken bir devlet yönetim biçimi, dünyevi ve eşitlikçi bir yurttaşlık zeminine dayandıran aydınların katkılarıyla düşünülür olmuştur. Bir yanılla, etkinlik çerçevesi olarak tüm dünyayı kendine yayılma alanı olarak doğası gereği benimseyen kapitalist üretim ve paylaşım ilişkileri ağı, gündün güne büyüyen bir ekonomik bir sistem olarak, eninde sonunda tüm devletlerin kaçınılmaz olarak karşılaşacakları bir gerçeklik olmuştur. Bununla birlikte devlet felsefesi olarak, kuruluş döneminden 19. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı Devleti'nin uzak kaldığı, daha doğrusu bir kapitalist pazar ve bu ekonomik sistemin sınıflarını yaratmadan içine girdiği yeni dünya ekonomik sistemi, onu da zorlar hale gelmiştir. Avrupa merkezli bu yeni üretim sistemi ve onun dünya görüşü, aynı zamanda düşünsel olarak da evrensel ölçekte bir değişimi harekete geçirmiş, önünde hiçbir engel tanımadan yayılmaya başlamıştır. Bu yenilik, geçirgen bir yapı özelliği bulunmayan ve dıştan gelecek olan düşünceleri kendine uyarlayarak bünyesine alan Osmanlı Devleti'ni, ona bir imparatorluk vasfı kazandıran geniş toprakları içindeki ülke ve uyrukların hareketliliğine karşı çözümsüz ve yabancı kalması sonucunu da beraberinde getirmiştir.

Bugünden bakıldığında eleştirilebilecek özelliklere sahip olsa da sahip olduğu dünya kavrayışıyla, Osmanlı Devleti uzun bir süre “çağıyla birlikte yaşayan bir uygarlık” olmuştur.<sup>264</sup> Bu nedenle Tanzimat Reformculuğunun\*, daha baştan kendi sınırlarını ortaya koymuş bir yenileşme hareketi olduğu düşünülebilir. Çünkü Osmanlı devlet ve siyaset geleneğini ve onun kaynağı olan toplumsal “zembereği” açıklayan “Nizam-ı Alem” bilgisi, yukarıda değindiğimiz gibi, her şeyin, tanrısal bir kaynağa dayandırılıp toplumsal düzen içindeki yerinin önceden belirlenmiş olduğunu kabul eden, geleneksel Osmanlı-İslam bilgi teorisinin ürettiği dünya kavrayışı egemenliğini korumuştur. Fakat başımıza ne gelmişse Şeriat’ın bozulmuş olmasından geldiği” girişiyile başlayan<sup>265</sup> Tanzimat Fermanı ile Osmanlı devleti ilk defa olarak, insan aklının dünyaya düzen vermeye aday olduğu ve yapacağı değişikliklerin kendi eseri olduğu resmen duyurmuştur.

Tanzimat yine de kendini ifade ederken, geleneksel bir dile başvurarak şeriat kurallarının çizgisi dışına çıkmamıştır. Bu bir yanıla devlet bildirimlerinin yerleşmiş üslubu olarak tıpkı aynı zamanda gelenekte kitapların da “girizgâhı”nın klasik ve kalıplaşmış bir takım övgü ve tanımlamalardan oluşması olarak anlaşılmalıdır. Fakat devlet 18. yüzyılın Lale Devri askeri ve ekonomik yenilikçi hareketlerine karşı oluşan tepkinin İstanbul’da yol açtığı karışıklıklar ve isyanlar düşünüldüğünde, devlet yenilik hareketine “mutlak metnin” gölgesi ile birlikte, bu karşı-reformcu ayaklanmalar döneminin gölgelerini üzerinde taşıyarak ve dikkatli ve fazlasıyla temkinli girdiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle, yeniçeri ocağı henüz kaldırılmış olmasına rağmen; devlet bildirisi, eski zamanların düzenine geri dönmeyi dile getirmekten söz eden “ıslahatçı” bir söyleme sahiptir. Fakat bunun bir işlevsel yöntem uygulaması olarak kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi, İbrahim Müteferrika da, hem *Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller*’de, hem de matbaa için hazırladığı risalede aynı üslubu kullanmıştır. Yapılacak olan yenilikler ülkenin ve İslam’ın düşmanları karşısında güçlenmesini geleneksel yaşayışta bir bozulmaya yol açmadan ve onu sağlamlaştırmak üzere devam ettirilerek sağlayacaklardır; değişim yalnızca kısmi

---

<sup>264</sup> Timur, s. 217

\* Bu reformlar dönemi, Tanzimat Fermanı’nın ilanı ile Mithat Paşa’nın hazırladığı Kanun-i Esasi’nin kabul edildiği yıllar (1839-1876) arasında siyaset, eğitim, hukuk, ekonomi ve devlet teşkilatında yapılan ve devletin sürdürdüğü yenilikleri kapsamaktadır.

<sup>265</sup> Atay, s. 393

olacak ve geleneğe kendini uyarlayacaktır. Bu başlangıç ideali, Tanzimat reformlarının, düşünülenden daha fazla fakat örtülü bir dirençle\* karşılaşması nedeniyle geri adımlar atmak zorunda kalmasına ve özellikle eğitim ve hukuk alanında görülen “ikili yapıların”<sup>266</sup> oluşmasına neden olmuştur. Daha ilginç bir örneği ise aşağıda ele alacağımız gibi Tanzimat aydınının yaşadığı gelgitli kimlik arayışlarında görmek mümkündür. Çünkü “gelenek” yerini Doğulu bir toplumsal yapıya sahip olan Osmanlı Devleti'nin yerleşik ve işlevselliğini sürdüren kurumları nezdinde hala korumaktaydı ve Tanzimat Modernizmi'nin başlangıç noktasını içerikten önce biçime ve vermesinin ve toplumda ikili yapılara yol açmasının nedenlerinden birini oluşturmaktadır. Bu ikili yapı nedeniyle Tanzimat dönemini bir “kısmi değişim” süreci olarak görebiliriz; başlangıçta reform, yeniliğe konu olan alanların özünde değil dış kabuklarında bir yenilenme olarak kendini göstermiştir.

Avrupa ile kurulan bir yeni ilişki döneminde, karşılaştırmalardan ve askeri yenilgilerin sonuçlarından duyulan endişe, İmparatorluğun uygulanacak reformlarla “kurtarılması” gerektiği düşüncesinin, Cumhuriyet dönemi reformlarına kadar sürecek olan bir gecikmişlik hissinin de yerleşmesine yol açmıştır. Örneğin Tanzimat anısına bastırılan madalyonun ön yüzünde, duvarlarını azgın dalgaların dövdüğü ve üzerinde Osmanlı arması ve sancağının resmedildiği bir kale yer almaktadır. Abdülmecit döneminde yabancı bir heykeltıraşa ısmarlanan bu madalyon, bir “kuşatılmışlık” hissinin cisimlenmiş hali gibidir.<sup>267</sup> Bu nedenle ilk elden yeniliklerin bir ihtiyaç olarak

---

\* Üniversite kurma girişimi, ulemanın gözetim ve denetiminde, açık bir çatışmaya dönüşmeden yirmi yıl sürmüştür. Kimi reformları doğrudan uygulamayan reformculara karşı, ulema da aynı yöntemi izlemiş, tepkisini şiddete dökmeden açılış derslerinden birinde yapılan konuşmayı şeyhülislam desteğiyle kitaplaştırarak üniversite fikrine karşı olumsuz bir havanın doğmasına neden olmuştur.

<sup>266</sup> Atay, bu “ikili yapıların” cumhuriyet döneminde de sürdüğünü gösteren şu sözleri sarf etmiştir: “Fakat mektebin yanında medrese, yeni kanunların yanında şeriat, sivil mahkemelerin yanında şer’iye mahkemeleri, hakimnin yanında kadı, valinin yanında müftü, sadrazamın yanında şeyhülislam, 1920’de dahi, olduğu gibi durmakta idi. Bizzat padişah aynı zamanda Halife idi. Tanzimat’ın yüzüncü yıldönümüne doğru Bab-ı Ali’de yirminci, Süleymaniye’de yedinci asırda idik.” Bkz. Atay, s. 445

<sup>267</sup> Tanzimat anısına yaptırılan bu madalyona ve karşılaştırmalara dikkat çeken yazısı için, Bkz. Selim Deringil, **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)**, Çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 37: “Son dönem Osmanlı Devleti’nin kendini algılayışının bir belgesi olan bu madalyonun ortasında “Cet Etat Subsistera Dieu le Veut” (Bu devlet yaşayacaktır, Tanrı onu emrediyor) ibaresi yer alır.” (Bkz. aynı yerde, s. 37). Avrupa’da meydana gelen ulusal hareketliliklerin kendi topraklarına da er geç sızacağını bilen Osmanlı Devleti, elinde kala kala son bir kalenin kaldığı karanlık bir geleceği beklemek yerine harekete geçecektir. Batı ile kurulan ilişki, fetihlerin duraksamadan devam ettiği çağın genel karakteristiği olan savaş-şiddet ilişkisinden, daha

ortaya çıkması “pratik nedenler” ile açıklanabilir. Reform çabalarının başlangıç noktası askeri eğitim alanındaki düzenleme yenileşme ihtiyaçlarında kendini göstermiştir. Bu değişikliklerin öncelikle söz edilen alanlarda gerçekleşmesi, reformculuğun mekanizmasının nasıl işlediğini de göstermektedir. Bu mekanizma Mardin’e göre “batı siyasal düşüncesi”nin ülkeye gelişinin, öncelikle önemli düşünürlerin fikirleri yoluyla olmayışında da görüldüğü gibi, fizyokratlar, yani “kamu idaresi kuramcılarının uzantısı” sayılan “kameralizm”<sup>\*</sup> mantığına göre işlemektedir:

“Kameralizm, Batı’da “aydın despotizmi” adı verilen siyasal görüşün siyasal teorisini oluşturuyordu. Aydın despotizmi ise Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Prusya Kralı Büyük Friedrich gibi merkeziyetçi devlet kurucularının o zamanlar için kotarılmış “gelişme” politikasıydı. Bu hükümdarlar, tıpkı Aydınlanma devri filozofları gibi, Ortaçağ kalıntılarına karşı cephe almışlardı. Fakat filozofların Ortaçağ karşıtı tutumu, “hürriyet” ve “kişi” ile ilgiliydi. Hükümdarlar ise tekellerinde toplamak istedikleri gücü parçalayan Ortaçağ kurumlarını ortadan kaldırmak istiyorlardı. Bunların arasına loncalar, şehirlerin özel imtiyazları, kısaca bölük pörçük bir idare sistemini oluşturan, egemenliği parçalayıcı bütün kurumlar giriyordu. Aydın despotizminin istediği, bunların yerine merkezden idare edilen, bütün birimleri birbirinin eşi bir devlet yapısı kurmaktı. Bu açıdan, aydın despotizminin en son halkasının bu amacı gerçekleştirmiş olan Fransız İhtilaliyle gerçekleştiği söylenebilir. Kameralizm, aydın despotizminin kuram haline getirilmiş düşüncesiydi. Kameralistlere göre güçlü bir devlet, aynı zamanda güçlü ve problemsiz bir orta sınıfa dayanan bir devlettir. Devletin bu açıdan görevi tebaaya eğitim ve ticareti kolaylaştırmak, onları koruyarak birer “üretici” haline getirmek ve bu yolla elde edilen vergilerden yeni tipte bir orduyu, bürokrasiyi ve genel olarak devlet kurumlarını güçlendirmektir.”<sup>268</sup>

Değişim arzusunun ilk önce, Rusya, Almanya ve Japonya’da olduğu gibi Osmanlı Devletinde de yönetici zümrelerde ortaya çıkmış olması, bu savı güçlendirmektedir. Reformları başlatanlar devletin en üst mevkilerinde bulunanlar “modernleşmenin temel amili mutlak monarşi”nin<sup>269</sup> temsilcileridir.<sup>270</sup> Mardin’in

---

uyumlu ilişkilerin kurulduğu bir döneme doğru evrilmiştir. Aradaki farklılığın ilk hissedilişi askerlik alanında olmuştur, çünkü Osmanlı ordusu yaptığı savaşları ardı ardına kaybetmeye başlamıştır.

\* Kameralizm, ekonomide ve devlet politikalarında 16. ve 18. yüzyıllar arasında çöken feodal ekonomi sonrasında gelişen ve rağbet gören merkantilist uygulamaların Almanya ve Avusturya’daki adıdır. Osmanlı ordusu 18. yüzyıl bitmek üzereyken iki önemli yenilgisini Avusturya ordusu karşısında almıştır.

<sup>268</sup> Mardin, s. 83

<sup>269</sup> Touraine, s. 377

<sup>270</sup> Bu düşünce Cumhuriyet dönemi reformcu kadrolarından Atay’ın düşüncelerinde görüldüğü gibi devleti kurtarma görevinin ve bunun için girişilecek reformların ancak “üstten” gelebileceği yasallığı olarak da sürmüştür: “Bizler usul olarak tekamülden ötesini görememiştik. Ortaçağ müesseselerinin hükmü adlındaki bir toplulukta, ileri fikirlerin ihtilali alttan gelmez, üstten gelir. Büyük Rus ihtilalcisi

dikkat çektiği gibi Ortaçağ feodal yapılarını ortadan kaldırmaya yönelik hükümdarlar, reformların da ilk başlatıcıları olmuşlardır. Bu anlamda Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması (1826) bu hareketin yöneldiği ilk geleneksel yapılardan biri olarak görülebilir. Osmanlı Devleti'nin giriştiği İlk reformlar, İbrahim Müteferrika'nın yöneticilere sunmak üzere hazırladığı raporda<sup>271</sup> da dikkat çektiği gibi askeri alanlarda yapılacak reform gerekliliklerini içermektedir. Geleneksel yöntem ve savaş araçlarıyla ilerlemenin değil, yerinde durabilmenin bile artık mümkün olmadığı görülmeye başlanmıştır. Bunun için de tıpkı Batılıların yaptığı gibi orduyu küçültme, hafif ama hareketli bir ordu kurarak, eğitiminde geleneksel örgütlenme yapısını terk edip yeni eğitim kurumları kurarak, yine Avrupalılarca verilecek bir eğitim sonucunda daha nitelikli askerlerden oluşan bir ordu kurma düşüncesi, ilk reform çabalarının yönünü de çizmiştir. Avrupa ile kurulmaya başlanan bu yeni ilişki döneminde fark edilen, ülkenin kendine has kurumlarıyla değil, tüm ülkelerde yerleşmeye başlayan kurumlar aracılığıyla “ıslah” edileceğinin anlaşılmasıdır. Fakat öncelikle reformların önünde bir engel olarak duran geleneksel ordu yapılanmasının, Yeniçeri Ocağı'nın bir engel olmaktan çıkarılması gerekmektedir. Bir askeri güç olması yanında, siyasal kargaşaların çatışmaya dönüştüğü zamanlarda bir yedek kuvvet olma özelliği de edinen bu çekirdek ordu, siyasal bağlaşıklarıyla bir araya geldiğinde etkisi artan bir siyasal güç olarak da varlığını korumaktadır. Yükselme döneminin bu seçkin ordusu, işlevini askeri anlamda yitirmiş, fakat siyasal olarak yenilikçi hareketlere ulema ve esnaf ile karşı koyan, yenilik karşıtı ayaklanmaların vurucu gücünü üstlenen bir güç olmaya başlamıştır.

1826 yılında Yeniçeri Ocağının kaldırılması, Tanzimat Reformlarından hemen önceye rastlamaktadır. Yeniçeri-ulema muhalefetinin 18. yüzyıl reformlarına karşı takındıkları tavırlar düşünülürse, öncelikle toplumsal bir direniş odağının ortadan

---

Deli Petro'dur. İlk Osmanlı ihtilalcileri padişahlardır, vezirlerdir. Böyle topluluklarda alttan yalnız “karşı-ihtilaller”, yani irtica gelir.” Bu bilgi için Bkz. Atay, s. 387

<sup>271</sup> “Batı siyasal düşüncesini (Osmanlı yüksek memurlarına yönelik bir şekilde) sistematik olarak değerlendiren ilk Osmanlı düşünürü olan büyükelçi Sadık Rıfat Paşa'nın devlete gönderdiği raporlar” da bu birikimin olgunlaşma aşamalarını tamamlayıcı nitelikte görülmelidir; çünkü bu değerlendirmeler Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşit Paşa'ya esin kaynağı olmuştur. Bu bilgiler için Bkz. Mardin, s. 84. Aynı biçimde “Milletlerin Düzeninde İlmi Usüller” Matbaacı olarak bilinen ve reformcu kimliğiyle de daha önceki bölümlerde söz ettiğimiz İbrahim Müteferrika'nın devlete sunduğu rapor da, devletin bürokrat ve diplomatlarından uzun bir süredir derleyip ve işlemekte olduğu Avrupa hakkındaki bilgi bütününün bir örneğini sunmaktadır. Görüldüğü üzere değişim uzun süreli bir hazırlık döneminin sonucudur.

kaldırıldığını söyleyebiliriz. Ulema'yı geçici bir suskunluğa iten bu durum, devlet yöneticilerine Tanzimat reformlarına girişebilmeyi de olanaklı kılmıştır. Meriç'e göre Tanzimat'ı ülkede hiçbir muhalefete şans vermeyecek biçimde gündeme getiren, yeniçeri-ulema ittifakının dağıtılmış olması, bunun için de yeniçeriliğin "ilgası" kaçınılmaz bir temel adım olarak gerçekleştirilmiştir.<sup>272</sup> Fakat Yeniçeri Ocağı kaldırılmasına rağmen, bunu bir "yardımcı kuvvet" olarak kullanan ve yenilikler karşısında bir durdurucu güç olan ulema, bu gücünü ve toplumsal konumunu korumaya devam etmiştir.

19. yüzyıl başlarında Mühendishane-i Bahr-i Hümayun'da ve diğer teknik ve mesleki okullarda "Avrupa'da gelişmiş pozitif ilimler ilk kez" ve "sistemli bir öğretim konusu olarak girerken"<sup>273</sup> modern eğitimin temelleri atılmıştır.<sup>274</sup> Öncelikli olarak askeri okullarda modernleşme çalışmaları ve buna bağlı olarak eğitimde de batılı eğitim anlayışı tek çıkar yol olarak görülmüştür. Çünkü devletin toplum nezdinde Yeniçerilerden daha güçlü ve özel konumu nedeniyle ilmiye teşkilatında yapmayı düşündüğü bir ıslahat düşüncesi olamamakla birlikte, Batılı eğitim kurumları örnek alınarak kurulacak olan okulların yaygınlığının ve etkinliğinin artırılarak bunun örtülü bir biçimde yapılmak istendiği söylenebilir. Bu dönem eğitiminin bir başka özelliğine dikkat çeken Mardin, Avrupa'da okuryazarlara duyulan ihtiyacın yönlendirdiği, eğitim kurumlarını canlandıran ekonomik gerekçeler, benzer sosyal yapıya sahip olmayan Osmanlı Devleti'nin Batı'dan uyarladığı bu eğitim kurumlarını, ihtiyaç duyduğu bürokrasi kadrolarını oluşturmak kullanmıştır.<sup>275</sup> Eğitim alanında pozitivizmin yeni eğitim kurumları, kurulan bilim dernekleri, yayınlanan dergi ve kitaplar, edebiyat akımları, okullara koyulan dersler, açılan yabancı eğitim kurumları, ve Avrupa'da pozitivist entelektüel çevrelerle ilişki kuran aydınların büyük bir kısmını etkilediğini savunan Korlaelçi, bu düşünce sistemine yakın duran aydınların sonunda İttihat ve Terakki olarak sonuçlanacak siyasal olgunlaşma sürecinin pozitivizmin büyük ölçüde etkisi altında şekillendiğini söylemektedir. Tanzimat ile başlayan ve Cumhuriyet

<sup>272</sup> Meriç, **Jurnal**, II. Cilt, ss. 246-247

<sup>273</sup> Halil İnalçık, "*Kültür Etkileşimi, Küreselleşme*", s. 81

<sup>274</sup> Bilindiği gibi Batı bilimleri ile ilişkilerin kurulduğu ilk dönem Tanzimat reformları dönemi değildir, 18. yüzyılın başlarında sürdürülen reformlar sırasında orduda ıslahatların yapılmış, matbaa, silah teknolojileri gibi yenilikler yine bu dönemde kullanılmaya başlanmıştır. Bu bilgi için Bkz. Berkes, s. 110

<sup>275</sup> Mardin, s. 231

döneminde de süren Batı bilimsel düşünüşün yanında siyasal düşünce de ülkeye pozitivizm yoluyla girmiştir.<sup>276</sup> Auguste Comte'un aşağıda kısaltarak bir kısmını verdiğimiz mektubu, bunu düşündürür niteliktedir. Tanzimat Fermanı'nı hazırlayan Mustafa Reşit Paşa'ya 4 Şubat 1853 tarihinde kaleme aldığı ve Doğu'nun, kökleri ve gelenekleri ne olursa olsun insanlık dinine bir gün mutlaka ulaşacağını ve Türklerin buna, diğer doğulu uluslardan (Yunan, İran, Rus) daha yakın oldukları öngörüsünü de içeren bir mektup yollayan Comte, reform hareketinin mimarını kendi düşüncelerini kabule ve uygulamaya davet etmektedir:

“(…)Sizin yönetiminiz burada yenilikçi bir sultanın cesurane ilk defa yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettirerek şerefli bir pay alıyor. Osmanlıların başkentini hala kirleten esir pazarını kaldırıp monogaminin parlak bir örneğini vererek, Müslüman medeniyeti için şimdi en fazla önem taşıyan çift yönlü terakkiye tamamen işaret ettiğiniz asla unutulmayacaktır. Gerçek bir filozofu, doğuda da batıdakinden daha az beklemeyen zihinsel ve toplumsal bir yenileştirmenin sistematik teklifini size arz etmeye karar verdiren özel sebepler bunlardır. (...) Müslüman dehasının böyle bir tarihi değerlendirmesine göre bugünkü Müslüman tiplerin, ilk şaşkınlıklarını attıktan sonra, belli başlı kaygılarına umulmadık çözümü kendi kendiliğinden sunan müspet dini kabul etmelerine şüphem yoktur. Hiçbir metafizik geçiş olmaksızın İslam'dan, insanlığa tapınmanın ulu evrenselliğini sistemleştiren pozitivizme geçerek, büyük peygamberlerine özgü değerli niyetlerinin, layık devam ettiricilerini hissedeceklerdir.”<sup>277</sup>

Comte, Osmanlı sosyal yapısını yakından izleyen ve devleti yönetenlerin içinde bulunduğu parçalanma endişesinden haberdardır. Aşağıdaki satırlar bu dağılma endişesinin Tanzimat Fermanı'nın duyurulduğu günlerde hangi derecede hissedildiğini göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Comte, Reşit Paşa'ya bu endişeleri bir kenara bırakmalarını öğütlemektedir, çünkü yakın bir gelecekte tanrının yerini alacak olan insanın iktidarı bu endişeleri zaten sonlandıracaktır:

“(…)Böyle boş bir politik birliği terk etme yoluyla, geçici egemenliğin tabii bölgesini her tarafta sınırlayan sosyolojik kanunun normal bir tatbikatını görerek Osmanlı İmparatorluğu'nun zaruri dağılmasına üzülmelerini bırakacaklardır. Aynı zamanda Osmanlı şefleri, kendilerinininkinden daha az homojen bir gücün gelecek istilası ile ilgili ve o zamandan beri bu kendiliğinden dağılmaya daha fazla ram edilmiş, yıkıcı olduğu kadar da esassız olan endişelerinden kurtulmuş bulunacaklardır. İslam'ın esas ruhuna göre siyasi bir yönetim altında toplanma,

<sup>276</sup> Korlaelçi, s. 201

<sup>277</sup> Korlaelçi, 129-130

sadece görüş ve adetlerin benzerliğini sağlayıp sağlamlaştırmaya yöneliktir. Bu büyük gayeye Allah'ın yerine insanı geçirerek, daha iyi ulaşılacağını yakından görecektir.”<sup>278</sup>

Söylediklerinin devletin üst katlarında ne kadar dikkate alındığı bilinmese de, Auguste Comte'un düşünceleri, bilim alanında açılan yüksekokullarda kabul görmeye çok daha önceleri başlamıştır. Dahası, adını onun düşüncelerinden alacak bir siyasi parti, 19. yüzyıl sonunda başladığı cemiyet etkinliklerini olgunlaştıran bir sürecin sonunda, padişah'ı “hal” etmiş ve iktidarı ele geçirecek gücü kazanmıştır. Fakat düşüncelerinin kurulan okullarda ağırlıklı bir rol oynadığı söylenebilir, çünkü “pozitivist bilim atmosferi” içindeki Avrupa bu eğitim kurumlarına büyük ölçüde eğitimci desteği de sağlamaktadır.

Asıl kuruluş amacı orduya gerekli olan Müslüman doktorlar yetiştirmek olan Tıbbiye'ye Tanzimat'tan sonra okula gayrimüslimler tebaadan öğrenciler de alınmaya başlarlar. Burada hocaların çoğu batılı, dersler de Fransızca olduğu için gayrimüslim öğrenciler daha başarılı olmuşlardır. Devlet, başarısız olanlardan cerrah ve eczacı olarak yararlanma yoluna gider. 1838 yılında ise ilk kez Tıbbiyede Viyana Üniversitesi profesörlerinden Doktor Bernard, derslerinde II. Mahmut'un izniyle çizimler ve alçı modeller yerine kadavra kullanmaya başlamıştır.<sup>279</sup> Bu eğitim tekniğinde basit bir yenilik gibi görünen gelişme, Müslüman gelenekselliği olan bir toplumda çığır açıcı bir reform olarak görülebilir. Çünkü insanın bedensel bütünlüğü, bu dünyadaki hayatı bittikten sonra insanların evirip çevirmesine, incelemesine açık bir olanak sunmaz. İnsan, “mahlukat”ın en şerefli sidir ve ruh bu dünyadan ayrıldığında insanın bedeni geldiği yere, tam ve bütün olarak geri dönmelidir. Bu dünyada sınındığı, acı çektiği, zaafına boyun eğdiği beden ruhtan ayrılmıştır, ama kutsallığı devam etmektedir. Daha önce akıllardan bile geçmeyecek bu uygulama, ilk kez kurumsal ölçekte bir Osmanlı vatandaşının yaşamı olduğu kadar ölümü de dünyevileştiren, geleneksel inanç ve bilgi sisteminde açılan bir geditir. Bu nedenle kadavra üzerinde deney, pozitif eğitim açısından önemli bir adımdır. 1847'de Tıbbiye'yi ziyaret eden bir batılı, eğitimde kullanılan ve kütüphanede çok okunan kitapların batılı materyalist ve pozitivistlerin

---

<sup>278</sup> Korlaelçi, ss. 132-133

<sup>279</sup> Korlaelçi, ss. 195-197

kitapları olduğunu söylemiştir.<sup>280</sup> Bu “dinsiz” kitaplar, batı düşüncesinin yalnızca dıştan görünen kabuğu ile değil “ruh”u ile de tanışıldığını ve yeni kuşakların bu anlayışla ama sınırlandırılmış alanlarda karşılaştığını göstermektedir.

Bütün eğitimi kendi denetimi altına almayı amaçlayan Maarif Nezareti'nin kurulması yönündeki açık bir girişim Mekatib-i Umumiye Nezareti (Umum Okullar Bakanlığı) 1857'de gerçekleşmiş, fakat bu girişim eğitimi denetimi altına alamamıştır. Fakat milli eğitim bakanlığının çekirdeği olan kuruluş, yükseköğretim üzerinde denetimi sağlamayı amaçlayan 1846 tarihli Meclis-i Kebir-i Maarif olacaktır. Bunun nedeninin, bu kurumlar üzerinde ulema etkisinin diğer orta dereceli okullar ve özellikle kurulması düşünülen üniversite üzerinde düşünsel olarak nüfuzunu sürdürmek istemesi olarak görebiliriz.<sup>281</sup> Daha sonraları Fransız Akademisi örnek alınarak kurulan “Encümen’i Daniş”, 1867’de kurulan Galatasaray Lisesi, Fransız eğitim bakanlığına hazırlatılan Osmanlı eğitim sistemi için Sıbyan Mektepleri, Rüştüye, İdadi ve Sultaniyeler ile bir Üniversite kurulması sonucunu doğuran bir eğitim öğretim girişimi başladı. Yapısında edebiyat, hukuk ve fen fakültelerinin de bulunduğu üniversitenin uzun bir hazırlık aşamasından sonra halka açık derslerin başladığı yıl rafa kaldırılmış olduğuna yukarıda değinilmiştir. Fakat onun işlevini Fransızca eğitim yapan Galatasaray ve İngilizce eğitim yapan Robert Kolej yerine getirmiş ve açılmaya başlanan diğer yabancı okullarda pozitivist eğitim uygulanmaya başlanmıştır.<sup>282</sup>

Medreseler ve sıbyan mektepleri düzeni, Osmanlı devlet yapısının en karakteristik yanı olan “yöneten kat üyelerinin yönetilen kata yabancılaştırılması” işlevini yerine getirmek üzere kurulu eğitim ideolojisini sürdürmektedir. Bu, “ezbercilik yuvası” olarak medrese yapısının himayesinde geleneksel eğitim kurumları olma niteliklerini sürdürürken, “reform önderleri” bu eğitim geleneğinde bir yenilik gerçekleştirilememiş, modern eğitim kurumları ile aralarındaki fark gittikçe artan bir “uçuruma” dönüşmüştür. 1838 yılında ise, II. Mahmut’un kurdurduğu Meclis-i Umur-u Nafia (Yararlı İşler Meclisi) “bilim ve endüstri uygarlığına geçiş aracı ve yolu olarak

---

<sup>280</sup> Korlaelçi, s. 198

<sup>281</sup> Berkes, ss. 114-115

<sup>282</sup> Korlaelçi, ss. 199-200

bütün eğitim sisteminin üç düzeyde bütünleştirilmesini” önermiş, fakat bu dileği ancak Cumhuriyet döneminde “eğitimi birleştirme” yasası ile gerçekleştirilebilmiştir.<sup>283</sup>

Tanzimat dönemi, eğitim kurumları yanında özellikle hukuk alanında yapılan reformlarla öne çıkmaktadır. İnsana verilen kıymetin, tanrısal bir kökene dayanmayan insan aklının bir eseri olan yazılı bir hukuk metnine dayandırılması, Tanzimat Fermanı'nın Osmanlı toplum yapısını dünyevi bir hukuk temelinde yeniden kurma girişimidir. Ferman, tebaaya tanınan hürriyetleri gerekçeleriyle birlikte içermektedir ve Müslüman ve gayrimüslim unsurları dışlamayan eşitlikçi bir Osmanlı kimliğinin yasal temellerini oluşturmayı hedeflemiştir. Tanzimat dönemi, gelenekçe o güne dek dile getirilmemiş kişi hak ve özgürlükleri ve yargı reformları ile “sosyal yapıyı ve siyasal yaşamı” yeniden yapılandırmaya başlamıştır.<sup>284</sup> Bu dönemde, ilişkilerin hızlandığı Avrupa ülkelerinin de yönlendirmesiyle Şer'i olmayan mahkeme kurma düşüncesi doğmuş, hukuk reformunun bu sonucu, şeriat'tan tamamen bağımsız olmayan, ama Avrupa medeni kanunu tam anlamıyla uyarlayamayan bir sentez olarak, "Mecelle-i Ahkam-ı Adliye" Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında bir kurulca hazırlanıp 1869'da yürürlüğe girmiş ve 1926'ya kadar yürürlükte kalmıştır.<sup>285</sup>

Osmanlı'da modern anlamda mülkiyet hakkı, Tanzimat ile başlamıştır. Ondan sonra da, Batı kapitalist metropollerine ilişkisi olan, gayrimüslim azınlıklar, Levantenler ve onlarla birlikte iş yapan Batılı girişimciler tarafından bir “ticaret kapitalizmi” Osmanlı devleti aleyhine işleyen bir yarı sömürge ilişkisi çerçevesinde gelişmiştir.<sup>286</sup> Ticaret burjuvazisinin yerelleşmesi de, bu burjuvazinin sanayi

---

<sup>283</sup> Berkes, ss. 111-114

<sup>284</sup> Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 274

<sup>285</sup> Atay, Ali Paşa Fransız Medeni Kanununun kabul edilmesini önerdiğinde, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın, Reşit ve Ali Paşa'yı “Şeriat-ı İslamiye dururken, garptan kanunlar almak”la suçladıklarını, bu sürecin, “Mecelle tavizciliği” ile sonuçlandığı bilgisini aktarmaktadır. Bkz. Falih Rıfkı Atay, **Çankaya**, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1969, s. 393

<sup>286</sup> Karl Polanyi, daha sonra Düyun-u Umumiye olarak şirketleşecek olan Batılı finans kuruluşlarının temsilcilerinin ülkenin ekonomisini yönlendirmedeki gücüne dikkat çekmektedir: “Uluslararası finansı etkili kılan yollardan biri de, geniş yarı sömürge bölgelerinde maliyenin gayri resmi yönetimi; bu bölgelerin içine, hemen alevlenmeye hazır Yakın Doğu ve Kuzey Afrika'da çürüyen İslam İmparatorlukları da giriyordu. Bankerlerin günlük işleri, buralarda iç düzeni belirleyen çok incelikli konulara karışıyor ve barışın en sallantılı durumda olduğu bu bölgelerde bilfiil yönetimi sağlıyordu. Başa çıkılmaz gibi görünen engeller karşısında, uzun dönem sermaye yatırımlarının gerekli koşulları bu bölgelerde işte böyle yerine getirilebiliyordu.” Osmanlı Devleti'nin yerine getiremediği borç yükümlülükleri “Konstantinopolis'te Düyun-u Umumiye'nin kurulmasına yol açan 1881 Muharrem Kararnamesi”nin yayınlanmasıyla sonuçlanmıştır, “büyük finans çevreleri, Türk maliyesinin tümünün

burjuvazisine dönüşmesi de mümkün olamamıştır. Bunun nedenleri başında, başından beri kapitalist ana yurtlar ile çok eskiye dayanan bağları bulunan azınlık ve Levanten sermaye sahiplerinin, yatırımlarını bu alanda tutmalarının daha karlı oluşu idi. Vergilerden muafiyet sağlama niyetiyle, bu azınlıkların kapitalist ülkelerin vatandaşlığına geçmiş olmaları dikkat çekicidir. Üretim ve ticaret etkinliklerinden elde edilen gelir, ülkeye yeniden yatırım olarak dönmüyordu. Bu da ekonomik büyümenin olmadığı, dışa bağımlı ve yarı-sömürge bir ülke doğurdu. İkinci Meşrutiyet döneminde hükümeti üstlenen İttihat ve Terakki yönetimi ülkeyi ekonomik olarak da canlandırmaya çalışmıştır. Cumhuriyet dönemi reform hareketlerinin temelleri sayabileceğimiz bu dönem, siyasal ve ekonomik reformların temellerinin atıldığı, bir geçiş dönemi olmuştur. Fakat Teşvik-i Sanayi kanunu da, gümrük vergilerinin artırılması da işe yaramamıştır.<sup>287</sup>

Ulusal bir sanayi kapitalizmi yerine, büyük kapitalist ülkelerin desteğiyle kurulan, banka, sigorta ve üretim-dışı ticari etkinlikleri yöneten finans-kapital yerleşmiştir. Yerli tedarikçi/temsilciler (agenta) tarafından kontrol edilen bir iç pazarda, yatırım, çoğunlukla hammaddenin işlenmesi ve mamul sanayiye dönüşmesi yerine daha az riskli olan ticaret burjuvazisinin gelişmesine neden olmuştur. Tüm sıkıntıların nedeni, 19. yüzyıl ortalarından başlayarak Batılı ticaret erbabına verilen ayrıcalıklardır. Avrupalılar, bankacılık etkinliklerini izleyen sanayi faaliyetleri, madencilik ve demiryolu işletmeleriyle ekonomi üzerinde mahalli denetimi kurup, ülkenin ekonomik yapısını sarsıcı bu ekonomik faaliyetleri artırdıkça ülkenin azgelişmiş bir ülkeye dönüşmesinin yolunu açan “mahalli ekonomi” çökmüştür. Bunun sonucunda belirgin olarak ortaya çıkan durum Osmanlı Devleti'nin kısa bir sürede bu hale gelmesinin aynı zamanda siyasal amaçlar da barındırdığını göstermektedir:

“Türkiye'nin durumunda göze çarpan özellikler, ülkenin bir yabancı egemenliği altına girmesi ve Mısır örneğindeki gibi bir kurtuluş çabası göstermeden

---

idaresini” siyasal aracılığını da üstlendikleri devletler nezdinde yönetmeye başlamışlardır. Bu bilgiler ve 19. yüzyıl ekonomik dönüşümleri için, Bkz. Polanyi, ss. 49-50

<sup>287</sup> Tezel, 1908-1918 yılları arasında iktidarda bulunan İttihat ve Terakki'nin “iktisadi milliyetçilik” uygulamalarının aynı zamanda bir hükümet politikası da olmaya başladığını, alınan gelişme önlemlerinin ülkeyi İngiliz ve Fransız egemenliğinden kurtarmaya çabalarken “Alman emperyalizminin en büyük arenası” haline getirdiklerine dikkat çekmektedir. Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz., Tezel, özellikle bkz., s. 86

giderek az gelişmişliğe doğru yol alması ve başlangıçta en çok ticari alanda kendini gösteren dış baskılara karşı direnememesidir.”<sup>288</sup>

Fakat yabancılara tanınan kapitülasyonlar, yerli girişimcilerin aynı haklardan yararlanmasını önlememiştir. Yerleşik adalet yapısı ile sistemde yapılabilecek koruyucu düzenlemelerle giderilebilecek sorunlar, eski sistemin iktidar boşluğundan ve yabancı sermayenin yönetici sınıfları satın almak için harcadığı paralar yüzünden ve sonuç olarak birdenbire ve hızla yükselen bir zenginleşme yaşayan bürokratların ve paşaların çıkarları ile uyuşmuyordu. Bu ilişki ağı, eski düzenin ve geleneksel ekonomik yapıyı sürdürmenin açıklamasını tümüyle Osmanlı devlet-toplum bütününe dini karakterine yükleyemeyeceğimizi gösteriyor.<sup>289</sup>

Timur’un eleştirisi, 19. yüzyıl Osmanlı reformlarının “gerçek”liğinin ve bu dönemi açıklamak için kullanılan iki yaygın tezin ise tartışmalı olduğu yönündedir. Birincisi Osmanlı sivil toplumunun olmadığı yönündeki tez, bir diğeri bunun tamamlayıcısı sayabileceğimiz kapitalizmin gelişmemiş oluşu nedeniyle burjuvazinin görevini üstlenerek reformları gerçekleştiren yönetici bürokrat sınıfına atfedilen büyük önemdir. Fakat yönetici sınıfların değişim yanlısı olabilmeleri için Avrupa’da olduğu gibi öncelikle kendilerinin değişim geçirmeleri gerektiğidir. Buna örnek olarak ya toplumsal sistemin evrimleşerek burjuvazinin aristokrasiyi tasfiyesi ile, ya da

---

<sup>288</sup> J. Maillat, **İktisadi Olayların Evrimi**, Çev. Ertuğrul Tokdemir, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1983, ss. 211-212

<sup>289</sup> Bu düşüncelerine başvurduğumuz Timur’un dikkat çektiği önemli bir diğer nokta, Osmanlı yöneticilerinin “iktisadi düşünce”yi tanımadıkları, para akışını “mali düşünce” yaklaşımıyla çözmüş olduklarıdır. Yani gelirlerin önemli kısmını sanayi yatırımları ve ticarete yöneltmek yerine var olan vergilerde artışa gitmek, ya da vergilerin sayısını artırmak gibi geçici çözümler üretmişlerdir. Gelirlerin önemli bir kısmının lüks tüketime ayıran devlet yöneticileri, geleneksel yapıyı devletin değil, kendi çıkarları için sürdürmektedirler. Bu dönemde, “her Osmanlı devlet adamının bir Ermeni, bir Rum, ya da bir Yahudi bankeri” ile çalıştığı düşünülürse, geleneksel düzenin sürdürülmesinin dini bir gerekçeye dayandırılması gibi geleneksel bir çözümleme tartışmaya açık hale gelmektedir. Bkz. Timur, 222-223. Eklenmesi gereken bir diğer nokta, ülkeye sömürgeci ve “çarpık gelişen” bir kapitalizm olarak giren yeni ekonomik sistemin, yaşama olanağını ancak “iç” destekçiler sayesinde bulabilmiş olduğudur. Batılı girişimcilere sağlanan müthiş ayrıcalıklar sayesinde ülkede bir ekonomik canlanma hissedilse de, sömürülen zenginlikler karşısında bu “canlanma”nın bir sürekliliğe ve büyümeye dönüşmeyen, sonuçları kültür-sanat ve kentleşme alanlarında izlenebilen yanıltıcı bir iyimserlik dönemine yol açtığını söyleyebiliriz. Ortaya çıkan ikili yapı, yarattığı iktidar boşluğu nedeniyle Tefik Fikret’in bu işbirlikçi sınıflara tepkisini dile getirdiği “Han-ı Yağma” şiiri, bu yarı sömürgeci düzene kayıtsız kalıp yerleşmesine, Osmanlı bürokrasisinin çıkarlarının da eşlik ettiğinin başka bir kanıtını sunmaktadır: “... Verir zavallı memleket, verir ne varsa; malini / Vücutunu, hayatını, ümidini, hayalini / bütün ferg-i halini, olanca şevk-ı balini / Heman yutun düşünmeyin haramını helalini / Yiğün efendiler yiğün; bu han-ı iştiha sizin / Doyunca, tıksırınca, patlayıncaya kadar yiğün! ...” Bkz. Tefik Fikret, **Rubab-ı Şikeste ve Diğer Eserleri**, Fahri Uzun (Haz.), İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1973, ss. 36-37

burjuvalaşan aristokrasinin değişimini örnek göstermektedir. Osmanlı toplumunda ise kendisi bu sistemin devamından yana olan ve zenginleşen bürokrasi bu değişimi istememekte, geçici çözümler üretmektedir.<sup>290</sup> Fakat söyledikleri Tanzimat döneminin sonu ile II. Meşrutiyet'in ilanı arasındaki Abdülhamit dönemi “durgunluğu” için önemli bir açıklayıcılığa sahiptir. Zaten bu dönemde reformlar durmuş, bu durgunluğun temsilcisi Abdülhamit, Han-ı Yağma düzeninin tepesinde bir padişaktan çok yüksek dereceli bir bürokrat gibi oturmaktadır. Timur'un söyledikleri, aslında ilan edildiği 1839 tarihinden daha önce başlatılmayı hak eden Tanzimat dönemi reformları için geçerliliği tartışmalı bir açıklamadır. Çünkü değişim, başka monarşilerde de görüldüğü gibi, Avrupa'da meydana gelen değişimin etkilediği yönetici sınıflardan gelmektedir. Bu sınıflar toplumun, düşünce ve kültürel karşılaşmalar anlamında dünya ile ilişki kuran tek sınıftır ve bu karşılaşmalarda oluşmaya ve birikmeye başlayan bilgi, dünya ile ilişkisini doğrudan sürdürebilen Osmanlı devlet katlarında zaten var olan değişimci eğilimleri güçlendirmiştir. Buna örnek olarak Avrupa'ya giden Yirmisekiz Mehmet Çelebi ve Sait Efendi'nin dönüşte İbrahim Müteferrika ile kurmaya giriştiği matbaa gösterilebilir. Bu icat kendi matbaalarına uzun bir süredir sahip olan gayrimüslimler sayesinde bilinmesine rağmen, matbaanın Avrupa'da basit ve küçük bir üretim aracı olmaktan çıkıp geniş çaplı bir üretim aracına, düşüncelerin ve kültürün de üretiminin bir aracına dönüştüğüne gözleriyle tanık olana kadar, böyle bir işlevle tasavvur da edilememiştir. Sonuçları beklentileri karşılamasa da, Osmanlı Devleti'nin tepki çekebilecek yenilikleri açıkça teşvik ettiği anlamına gelen imtiyazlar yoluyla, devletin reformculuğunu konumu gereği ilerletemediği ya da esnetemediği diğer alanlarda, örneğin ilk gazetenin yayınlanmasında olduğu gibi bu işi kendi adına yapacak olanlara havale ederek, desteğini gizlemeden ama denetimini de hissettirerek sürdürmüştür.\*

---

<sup>290</sup> Timur, ss. 219-222

\* Batılı bir içeriğe sahip yeniliklerin pek çoğunu kendisini ön plana çıkarmadan kişilere “havale” ederek sürdüren yönetici sınıf, örneğin batılı anlamda ilk matbaa, gazete veya tiyatro gibi medeni toplumun göstergeleri olarak kabul edilebilecek yenilikleri, tünel ve tramvay işletmesi ile elektrik gibi bir sanayi kentinde bulunan hizmetler de birer imtiyazla devam etmiştir. Aynı biçimde modern üniversitelere kaynaklık eden akademi benzeri ilk bilimsel kuruluşlar padişah fermanı ile hayat bulup, yine onun fermanı ile dağıtılmışlardır. Bu “denemeler” hep bir noktaya işaret etmektedir: Reformcu çizgi, mümkünse bu reformların kısa süren ve kapsamı dar tutulan kimi uygulamalarla giderilmesi yoluna gitmiştir. Birdenbire değişim yapmak yerine, toplumun alışkanlıklarını sarsmadan ve yenilikler karşısında öngörülebilir korumacı tepkileri azaltma yoluna gitmişlerdir. Bu üslup, Değişimin köklü bir başkalaşmayı

Bunun eleştirilerine Yahya Tezel'in çalışmasından yani ne Timur'un iddia ettiği gibi Müslüman olmayan ama ulusal burjuvazinin bulunduğu iddiasına karşılık, burada bulunanın bir aracılık görevi üstlenen ve uluslararası finans-kapitalin "bankacılığı"nı yapıp onların ticari operasyonlarını yürüten yerli gayrimüslimlerden oluşan bir "sermaye" grubu bulunmasına rağmen, bunlara "burjuva" diyemiyoruz. Çünkü kazandığı paranın tamamını çok daha köklü tarihsellikleri olan geleneksel ilişkileriyle uluslararası metropollere aktaran ve karın geri kalanını gösterişli yaşamlarına harcayan bir "sermaye" grubundan oluşuyordu. Fakat imparatorluğun çokkültürlülüğünün bir sonucu olarak "ulusal" sayabileceğimiz bu sermayedarlar grubu, ülkede "ulusal ölçekte" bir pazar yaratmaya da girişmemişlerdir. Bunun sonucu ise, yerli burjuvazinin destekleyeceği milliyetçiliğin neden bu kadar gecikmiş olduğunu anlaşılır kılmaktadır. Çünkü burjuvazi, Avrupa'da 19. yüzyıl entelektüel davranışı olan milliyetçiliğin kamusallığını beslemiştir. Ayrıca bunu, onların yayınlarını açıktan veya reklamlar yoluyla da desteklemiştir. Onların oğulları akrabaları olarak bile hiçbir ilişkileri yoktur. İmparatorluğun dağılma tehlikesi yanında, Osmanlı aydınınının bu kamusalıktan yoksun oluşu onun milliyetçilik gibi dinamik bir ideoloji ile tanışmamasına yol açmıştır. Buna verilebilecek ilginç bir örnek, Osmanlı Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine intikal eden aydınlardan bir tanesi olan milliyetçi entelektüel Yusuf Akçura'nın kimliğinde gözler önüne serilmektedir. Akçura Rusya'da (Kazan) fabrikatör olan amcasının yanında yetişmiş, onun yanında kâtiplik yapmış, okumak için onun sayesinde Avrupa'ya gitmiştir.

Değişimler tek merkezde oluyormuş hissi doğursa da, aslında dünya birbirini yüksek duvarlara ve aşılmaz denizlere rağmen hızla etkileyen geçişlere açık, etkileşimli bir dünyadır. Birebir benzemese de dünya kavrayışı Aristo mantığına dayanan bir bilimcilikle açıklamaya dayanan iki Ortaçağ eşzamanlı olarak var olmuştur. Ortaçağ'dan çıkış ise Avrupa'nın başardığı, Osmanlı-İslam geleneksel yaşayışının ise bunu hızlı bir biçimde gerçekleştirmenin olanaklı olmadığı bir yapıya sahiptir. Fakat benzerlikleriyle öne çıkan bir eşzamanlılıkla değil de neden-sonuç ilişkisiyle düşündüğümüzde, Avrupa'da başlayan değişim önce "Avrupa'ya en yakın Doğu"dan

---

değil, parçalarda yapılan düzenlemelerle asli yapıyı korumayı amaçlıyor görünmesinin nedenini oluşturmaktadır.

başlayarak, İslam uygarlığının ilk akla gelen temsilcisi olan Osmanlı devletinde değişimci bir hamleye dönüşmüştür. Bu değişim Avrupa'daki seyrinin tersi bir süreç izleyerek önce teknik gelişmişliğe önem veren, kültürel kurumların örnek alındığı fakat bu kurumları ayakta tutan bilgi teorisinin Osmanlı geleneksel bilgi üretim ve aktarım kurumlarında karşılığını bulamamıştır. Dönüşümü durduran geleneksel ekonomik yapının ve bu yapının 19. yüzyılda yerini alan dışa bağımlı ve yarı sömürge özelliği gösteren bir ekonominin önleyiciliğinin neden olduğu, sınırlı bir reformculuk geleneğinin doğması nedeniyle ise değişim, Tanzimat döneminin sonunda mesafe alamamış, fakat olumlu bir etki olarak, gelecek reformcu kuşakların yetişeceği bir ortamı kuran, çok belirsiz gibi görünse de, önemli bir hazırlık dönemi olmuştur.

### **b. Entelektüel Bilinçte İkilik: İki Dünya Karşısında**

Avrupa ile düşünsel ilişki ve karşılaşmalar ise ülkenin reformcu bir çizgi edinmeye başlamasından çok sonra olmuştur. Devletten bağımsız ve eleştirel bir bakışla yetişen entelektüellerin öncüleri sayabileceğimiz bürokrat aydınlar, Avrupa'ya eğitim için gönderilen, dönüşte Tercüme Odası'nda istihdam edilen genç Osmanlı bürokratlarıdır. Devletin izni dışında hiçbir adımın henüz atılamadığı bir ülkede, bu koşullara rağmen bağımsız düşünce etkinlikleri bu çevrelerde yeşermeye başlamıştır.

Tanzimat dönemine atfedilen ikili yaşam, entelektüellerin kendi yaşamlarında da etkisini göstermektedir. Avrupa'da eğitim almış ve onun nimetlerini yakından tanımış olan Genç Osmanlılar, “modern yaşamın teknik yanına uyum sağlarken, doğulu kültür ve düşüncelerini” devam ettirmişlerdir.<sup>291</sup> Bu dönemi romanlarda ele alan Parla, Tanzimat dönemi roman anlatısını ele alan çalışmasında, belirginleşen temel çizgilerin Osmanlı düşünce geleneğinden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. İncelemede romanları ele alınan yazarlardan biri de Ahmet Mithat'tır. Babasız, fakat “İslam kültür ve terbiyesi” ile iyi yetişen ve kendisini özdeşleştirdiği kahramanlar yaratan yazar, romanlarında kimlik bunalımı yaşayan karakterlerinin kendi kültürüne sırtını dönmüş, yaptığı için geleneği temsil eden “baba” imgesi ile çatışan, ait olmadığı bir toplumda gülünç durumlara düşen, ya da bu kimlik bunalımı sonucunda intihara sürüklenen

---

<sup>291</sup> Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 276

tiplere yer vermiştir.<sup>292</sup> Yapılan eleştirinin içeriği, bir modernlik eleştirisi olarak okunduğunda, kalın çizgilerle ikiye bölünmüş bir Batı ortaya çıkarmaktadır; bilimsel ve teknolojik gelişmişliği hayranlık verici boyutlarda olan Batı, bu özelliğiyle zaten Ahmet Mithat'ın da kabul ettiği bir gerçekliktir. Fakat onun eleştirisi, Osmanlı toplumunda da etkileri görülmeye başlanan Batı'nın “ahlakı” ve yitirdiği maneviyatı<sup>293</sup> olmaktadır: “Ahmed Midhat'a göre Batı'nın teknolojisi alınabilirdi, hatta çok çalışmak gibi bazı değerleri de alınabilirdi ama iş, askeri kahramanlık ve onun tersi olan “züppelik” gibi Osmanlı toplumunun can damarlarına gelince orada duruyordu.”<sup>294</sup>

Parla, roman karakterlerine yansıyan bu durumun bir kimlik bunalımı olduğunu söylemesine karşın, bu romanların yazarlarının (Ahmet Mithat, Namık Kemal, Recaizade Mahmut Ekrem, Nabizade Nazım, vd.) Batı düşüncesi hakkındaki yeterli bilgi donanımına sahip olmadıkları ve kendi kültürlerinin üstünlüğünden kuşku duymadıkları için bir Doğu-Batı ikilemi yaşamadıklarını ileri sürmektedir. Bu sonuca, Tanpınar'ın Namık Kemal hakkında “garp felsefesi ile alakasız” olduğunu söylediği sözlerini hem bu yazar, hem de dönemin diğer yazarları için genelleyerek ulaşmaktadır. Fakat döneminin havasını yansıtan romanların önemli bir özelliği, değişimin ortaya çıkmaya başlayan sonuçlarının, bu metinleri kaleme alan entelektüelin zihninde nasıl karşılandığını da göstermesidir. Çünkü romanların kahramanları aynı zamanda dönemin aydının kafasındaki mücadelenin, korkularının yanında, ağırlık verdiği eğilimlerin de su yüzüne çıkarmaktadır. Aydın, doğrudan değil yarattığı kahramanlar aracılığıyla kendisine bakmaktadır. Çünkü, devleti yönetenlerin yöneldiği Batı uygarlığını kuran şeyin yalnızca teknik gelişmişlik olmadığını, bu tekniği ve hızlı bir değişim sürecinin dümenini elinde tutan şeyin, Osmanlı-İslam düşünce geleneği ile tam olarak karşıt bir akılcı bilimsellik olduğunu görmüşlerdir. Bu fark ediş, rahatsızlık vericidir ve yeniden köklere dönüşten, dahası vazgeçilemeyen uygar dünyanın, bizi kimlik bunalımına ya da intihara sürüklemeyecek iyi yanlarının alınarak bir karışım ortaya çıkarılmasından yanadır. Çünkü romanlarda görüldüğü üzere, ne Batı'dan ne de Doğu'dan vazgeçebilen

---

<sup>292</sup> Parla, ss. 29-31

<sup>293</sup> Ahmet Mithat Avrupa'daki gözlemlerini dile getirdiği yazılarında Avrupa'yı “sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan hastalıklarla özdeşleştirmek” gibi bir yargıya sahiptir: “Burada veriler, maddi ilerleme ve manevi çürüme resmine tam olarak tekabül eder.” Bu değerlendirmeler için, Bkz. Findley, s. 53

<sup>294</sup> Mardin, s. 58

aydın, sancılı bir tereddüt yaşamakta, ikiye bölünmüş yanlarından geleneğin sürdürücüsü olanı olumlu bir konuma yerleştirmekte, kendini tam olarak Batı'ya veren ile alay etmekte, ya da onu öldürerek cezalandırmaktadır. Kahramanlarının kimlik bunalımı olarak yaşadığı şeyi, yazarları ikilem olarak yaşamaktadırlar. Bir yandan Avrupa'nın nimetlerini yerinde görüp bunlara hayran olan ve kendi ülkesinde de bunların yerleşebilmesi için canla başla çalışan Namık Kemal ve Ahmet Mithat, Batılı kültürel kurumların ve alışkanlıkların yerleşebilmesi için uğraşmışlardır. Fakat Batı ile düşünsel temaslar, dinin de bilimsel düşünüşün inceleyebileceği bir çalışma alanına dönüştüğü Avrupa'da, İslamiyet hakkında yapılan kimi eleştirilerin Osmanlı aydınları tarafından bir saldırı olarak görülmesine yol açmıştır.<sup>295</sup> Batılı okullarda modern eğitimlerle yetişen fakat savunularında geleneksel dünya kavrayışı ile hareket eden entelektüeller için, bu karşılaşmanın fazlasıyla “sert” bir karşılaşma olduğunu kabul etmeliyiz. Bunlardan ilk akla geleni Namık Kemal'in *Renan Müdafanamesi*' ve Ahmet Mithat'ın *Niza-ı İlm ü Din* kitabıdır. Bir diğer örnek ise ilk Osmanlı üniversitesi girişimi sırasında Arapça konuşmayı yapan ve halka açık dersler sırasında kullandığı bir tanım yüzünden üniversiteye olumsuz tepkilerin oluşmasına neden olan Cemaleddin Afgani'nin *Tabiatçılığı Red*'idir. İslam'ı savunmak, yine bu entelektüellerin kendini sorumlu gördüğü bir faaliyet olmuştur. Fakat bunu yaparken, donanımlarının bu ilk karşılaşmayı kaldırabilecek düzeyde olmayışı, “bilimsel olgular ve gerçeklerin karşısı olarak beliren katı dinsel fikirleri tereddüt etmeden”<sup>296</sup> savunmalarına yol açmış,<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> Bu savunmacı tepkiye yol açan, özellikle Ernest Renan'ın “İslamiyet ve Bilim” başlıklı sonradan metin olarak da yayınlanan konferansı olmuştur. Bu konferansın tam metni için, Bkz. Ernest Renan, **Nutuklar ve Konferanslar**, Çev. Ziya İshan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 1946. Renan'ın düşününler üzerindeki etkileri daha uzun vadeli olmuştur; Cemil Meriç bu sorunun yanıtını bulmaya çalışır ve bilimsellikten uzak olduğunu düşündüğü ve Osmanlı aydınının karşılığını bulmak isteyip kendine sorduğu o soruyu yeniden sorar: “İslamiyet terakkiye mani midir?” Yanıtı ise İbn Rüşd ve İbn Haldun'un yetişmesine izin veren İslamiyet'in kendisinin buna kanıt olduğu yönündedir. Hatta İslamiyet ancak Hıristiyanlık kadar “terakkiye” engel olabilir. Din, yükselip gelişen bir ülkeye hız veren, çöken bir ülkenin ise çürümüş yapılarını üretmektedir. Çürümenin nedeni ise ekonomiktir; “Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü sosyal ve ekonomik sebeplerdendir, İslamiyet'in bunda hiçbir rolü yoktur. Feodal istihsal sistemi, kapitalizm tarafından bozguna uğratılmıştır.” Bu alıntı için, Bkz. Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 194

<sup>296</sup> Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, ss. 274-275

<sup>297</sup> Adivar, bu yazarların “batılaşmış kültürleri” hesaba katıldığında, savundukları düşüncelere kendilerinin de inanmamış olduklarına ve bu tutumlarının “resmi sansürün ve eski düzenin savunmacı tepkilerinden doğan ahlaki baskılardan” kaynaklanmış olabileceğine dikkat çekmektedir: “İslami düşüncenin dogmatik yönü saldırılardan bağışık tutulurken, modern yazarlar bunu sorgulamaya cesaret edemediler.” Bkz. Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s.. 275. Fakat onların bu savunmacı tepkileri, başka bir şeye daha yol açmıştır. Bu, İslam'da skolastik düşünceyi ele aldığımız kısımda “bir şeyi kendisiyle açıklamak” olarak tanımladığımız bir yöntemin yenilenmesidir. Ahmet Mithat ve Namık

zorunlu bir gerçeklik kavrayışını ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda bunun gerçekçi bir kavrayış olduğunu da söyleyebiliriz, çünkü Osmanlı aydını batıyı elbette kendi düşünce dünyasının perspektifinden ve algı dayanaklarından görmüştür. Ama öte yandan Namık Kemal yaptığı çeviriler ve yazdığı yazılarla “yenilikçiliğinin” kuvvetini defalarca gözler önüne sermektedir. Ahmet Mithat ise yazdığı sayısız kitapta<sup>298</sup> uygar dünyanın nimetlerini okurları ile paylaşmış, satır aralarında bu dünyanın davranış biçimlerini bir “hoca” edasıyla okurlarına dikte etmiştir. Ama aynı zamanda Renan’a karşı İslam’ı savunanlar da, çevirdikleri bilim-din çatışmasının tarihini anlatan kitaplara bu çatışmanın İslam ile bilim arasında yaşanmadığı yolunda “arasöz”ler<sup>299</sup> katanlar da onlar olmuşlardır.<sup>300</sup>

Eklenmesi gereken bir diğer ayrıntı da, bu iki yazarın da hem süslü ve ağır bir dille yazmayı, hem de aşağıda ele alacağımız gibi bu dilden şikayet etmeyi sürdürmeleridir. Çünkü içinde yetişip ustalaştıkları “inşa” yazı geleneğini terk etmekle, az sayıda okuryazarın bu yazılanları anlayamaması yüzünden yazdıklarını daha fazla okurla paylaşamamak arasında yine “ikilem” yaşamaktadırlar. Son olarak, bu iki yazarın da İmparatorluk içinde hayli yol alıp onu altüst etmiş olan ve hala tehlikesini sürdürmekte olan milliyetçilik karşısındaki tutumlarıdır. Felsefe bilmemek, bu nedenle kendi geleneğine dönmekle açıklanabilir; fakat “milliyetçiliği bilmemek” milliyetçiliğin

---

Kemal savunularında vahiy ve hadisleri kanıt olarak göstermişlerdir. Bu yöntem, bugün de geçerliliğini koruyan bir yöntemdir. Çünkü önemli bir haklılık payı taşımaktadır: Bilimsel bilgi ile vahiy kaynaklı bilgi aynı bilgi kategorisini oluşturmazlar. Çünkü bilimsel bilginin sınanmak için başvurduğu yöntemleri, kutsal metinlere dayanan “bilgi teorisi” ancak kendi kaynaklarına başvurarak açıklayabilmektedir, inancın sorgulanıp ölçülebileceği “dünyevi” bir yöntem bulunmamaktadır.

<sup>298</sup> Her türde ve konuda kitap yazan Ahmet Mithat Efendi’yi, Adıvar’ın Katip Çelebi için kullandığı “polygraphe” sıfatı ile tanımlayabiliriz. Bu tanım için Bkz. Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, s. 124

<sup>299</sup> Ahmet Mithat, bilimsel düşüncenin din ile gerilimli ilişkisini ele alan J. W. Draper’in *Din ve Bilim Arasındaki Çatışmanın Tarihi*’ni çevirirken bile, yazarın “düşüncelerini çürütmek için” çevirisine İslam’ın bilim ile bir çatışma yaşamadığını iddia ettiği bir “arasöz” katmayı ihmal etmemiştir. Bu bilgi için Bkz. Adıvar, *Islamic and Western Thought in Turkey*, s. 275

<sup>300</sup> Bu karışım, Tanzimat’ta “kimlik bunalımı”ni sergileyen bir görünüm ortaya koyar; karşılaşan iki kültürün de ekledikleriyle ortaya yeni bir şey çıkarması değil, bu kültürlerin adet ve davranışlarının var olmaya devam etmesidir. Bu ise bir sentez değil, Okay’ın yerinde bir tanımlamayla söylediği gibi bir “mülemma”dır. Tanzimat dönemi kurumlarının “ikili yapı”sını da anlaşılır kılan önemli özelliklerinden bir tanesi olan bu durum, iki kültürün birbirine karışması, fakat bu karşılaşmayı yaşayan insanın ikisinden de vazgeçememesini ve bir senteze ulaşamamasını açıklamaktadır. Bu konuya dikkat çeken yorumları için, Bkz. Orhan Okay, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi**, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1975 s. 358, aktaran, Parla, s. 112. Bilindiği gibi “mülemma” klasik dönem Osmanlı-Türk edebiyatında bir şiirin bazı kısımlarının Arapça, diğer kısımlarının Farsça ve Türkçe yazılması biçiminde görülen tarzın adıdır. Bu bilgi için, Bkz. Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Aydın Kitabevi, Ankara, 1988, s. 859

altın çağında, dünyanın neresinde olursa olsun bir düşünür için, bir entelektüel tavrı sayabileceğimiz 19. yüzyıl milliyetçiliğinden habersiz olmak, olanaksızdır. Modern anlamda millet kimliğinden neredeyse hiç söz etmemelerine, tehlikeli gördükleri bu kavram karşısında meşveret ve ümmeti, Osmanlılığı savunmalarına rağmen, öte yandan *Vatan* piyesinde olduğu gibi milliyetçi duyguları harekete geçirebilecek piyesler de yazabilmelerini açıklayabilmemiz için, Parla'nın dile getirdiği “Doğu-Batı ikilemi yaşamadıkları” yorumu yeterli olmamaktadır.<sup>301</sup>

Bu ikilemin bir nedeninin de, ekmek kapılarının bir yanıyla hala devlet olması ile açıklayabiliriz. Onları entelektüel sermayeleri ile para kazanıp yaşamlarını sürdürmelerine yetecek kadar bir yazar-okur kamusalılığı bulunmaması, daha cesur düşünceleri savunmalarını da engellemiştir. Tersine kolektif bir düşünce geleneğinin bulunmayışı yüzünden, İslam'ı savunmak, geleneksel düşünceyi temsil eden ve böyle bir tartışmanın var olduğundan haberi bile olmayan ulemanın yerine, eleştirileri kendi kültürlerine yönelmiş bir saldırı olarak gören ve savunmacı bir tepkiyle cevap veren reformculara kalmaktadır. Namık Kemal'in, Descartes'çı felsefeyi anlayamayıp reddetmiş olması,<sup>302</sup> onun bir ikilem içinde olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü aynı ikilemi Descartes'ın kendisi de bir yanda, yaşamını adadığı ve kenara atamadığı bilimsel çalışmalarının sonuçları, diğer tarafta “inançsızlık”la suçlanmak, dahası bunu içinde yetiştirdiği bir inanç kültürünün ağırlığını kendi kişisel sorumluluğu olarak taşımak arasında, belki de bilimsel düşüncelerinin sonuçlarıyla zayıflayan inançlarından kaygı duyarak yaşamıştır.

---

<sup>301</sup> Burada Mardin'in Şinasi'yi diğer Yeni Osmanlı grubu aydınlarından ayırdığı karşılaştırmasını hatırlamak gerekiyor; “iki cami arasında binamaz” Osmanlı aydınının düşüncelerini derin bir biçimde etkileyen “sosyal kimlik eksikliği”, bir arayış olarak kültürel köklerine dönen, ama aynı zamanda Tanzimat'ın önde gelen reformcu kadrolarına yönelen eleştirilirdinde kendini açıkça ortaya koymaktadır. Bu değerlendirmeler için, Bkz. Mardin, s. 86. Bu yargılardan elde edeceğimiz gibi, onların tercihi tek yönlü bir duruş ve ağırlığı tutuculuktan yana ağır basan ve bir süreklilik izleyen tutumlar değil, eksikliğin kapatılması için bir biresim yaratma arzusudur.

<sup>302</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, **Namık Kemal Antolojisi**, İstanbul, 1948, s. 62, aktaran, Jale Parla, s. 42: “Zevzekliğin en tuhaf ciheti şurasıdır ki bunlara “Siz aklın hükmünü terdit ediyorsunuz. Halbuki terdit de bir hükmü aklidir denildikçe: Bizim şüphemizin varit olduğunda da şüphemiz var. Ve ikinci ve üçüncü defa da hellem cera tereddüt edebilecek şübehatımızın cümlesinde yine şüphemiz var” derler ve bu suretle hem devir, hem teselsülü cami ve yabancı cüz'ü asumandan müşevveş bir hezeyanı aynı hikmet addederler.” Fakat benzer ikilemi, Aydınlanma öncesi bilim adamlarının pek çoğu gibi Descartes de yaşamıştır.

Onların İslam savunması bir bakıma Batı'dan gelen eleştirilere verilen bir yanıt izlenimi verse de, devlete yöneltilmiş ve henüz siyasallaşmamış bir eleştiriden kaynak bulan bir devlet eleştirisi de içermekte olduğu söylenebilir. Buna göre, Ali ve Fuat Paşa, sonuçları Osmanlı devletini ve toplumunu daha da zayıflatan sonuçlara yol açan uygulamalarıyla, birer reformcu değil taklitçiydiler; bu da Osmanlı toplumsal yapısında sarsıntılara neden olmaktaydı, bu bakış açısı onların siyasal kimliklerinin “şeriattan alınacak ilkeler” üzerine kurma eğilimlerini açıklamaktadır. Sonuç olarak “temel bir felsefe ve ahlaki değerlerin kökünü oluşturacak zemin”den yoksun olan Tanzimat’ın bu eksikliğini Yeni Osmanlılar İslam Felsefesi’nden yararlanarak doldurmak düşüncesine<sup>303</sup> sahiptirler.<sup>304</sup> Bunun en anlaşılır nedeni, kendi düşüncelerine ve sistemli bir eleştirel düşünüşe sahip olmamaları, Batı'nın değerler toplamını henüz tam anlamıyla olumsuz bir yere yerleştirmemeleridir.

Batı'nın zenginlikleri yanında hastalıklı yanları da bulunan ve yüzeysel ve yalıtılmış ilişkiler biçiminde gerçekleşen temasın, eninde sonunda derinleşmeye başlaması kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Bu teması zararsız hale getirebilmek, bu ikisinden yeni ve sağlıklı bir bünye yapabilmekle mümkün olacaktır, çünkü batı'nın bize katacakları yanında, bizim de bu karışıma ekleyebileceğimiz ve zaten hazırda bulunan İslam ahlak ve terbiyemiz mevcuttur, çünkü bunun kaynağı, toplumda etkisini yitirmeden sürdürmektedir.<sup>305</sup> Bu ikilem, daha belirgin olarak iyi bildiği batılı bir ideoloji olan milliyetçilik ile vazgeçilmez İslam kültürü arasında, bireşimini yaratmaya çalıştığı Osmanlı-Türk kimliği üzerine düşünen Ziya Gökalp'in yazdıklarında da görülmektedir.

Ortaya çıkan “mülemma”, bu ikili yapının yapılan reformların bir sonucu olduğu kadar, hem devlet görevlilerinin, hem de entelektüelin, karşılaştıkları ve içinde

---

<sup>303</sup> Bu duruma örnek oluşturması açısından yeni bir yasa oluşturma tartışmaları sırasında ortaya atılan düşüncelerini hatırlamamız gerekiyor; Atay, Ali Paşa Fransız Medeni Kanununun kabul edilmesini önerdiğinde, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın, Reşit ve Ali Paşa'yı “Şeriat-ı İslamiye dururken, garptan kanunlar almak”la suçladıklarını, bu sürecin, “Mecelle tavizciliği” ile sonuçlandığı bilgisini aktarmaktadır. Bkz. Atay, s. 393

<sup>304</sup> Mardin, ss. 87-88

<sup>305</sup> Ahmet Mithat'ın romanlarında da sıklıkla dile getirdiği bu düşünceler yanında, İslam'ı Batılılara karşı savunduğu *Niza-ı İlm ü Din*'de (1895), vahiyleri kanıt olarak sunmakta, bilimin 19. yüzyılda elde ettiği gelişmelerin, Kuran'da bildirilmiş olduğun göstermektedir. Parla, bu savunmanın tek başına “mutlak metnin” bu tarihte hala nüfuzunu sürdüren “geçerli bir otorite kaynağı” olmayı sürdürdüğünü gösterdiğini söylemektedir. Bkz. Parla, s. 45

yaşadıkları bu iki dünyadan da vazgeçemeyişleri nedeniyledir. Çünkü zihinsel bir olgunluk olarak ne tam olarak Batı'yı kavrayıp isteyebilecek durumdadırlar, ne de geleneğin ülkeyi bu duruma sürükleyen yapısının devam etmesine taraftardır. Çünkü eskisinin gidişle, oluşumu yüzlerce yıl süren bir tarihselliğiyle bir uygarlığın olumlu değerleriyle birlikte yitip gitmesidir. Romanlar ise bu tehlikeli gidişin erken sonuçlarını gözler önüne sermeye başlamıştır. Hızla reformları uygulamaya girişen devlet, bu uygulamalar sonucunda iki kültür arasında sıkışmış ve yaşadığı toplum içinde gülünçlükleriyle özentili ve yapmacıklı bir Batı hayranı insan türü yaratmıştır. O, hızlı reform döneminin hastalıklı sonuçlarından biri olan ve Mardin'in "Bihruz Bey Sendromu" olarak çözümlenmesini yaptığı Tanzimat romanlarında yaşayan "garp taklitçisi ve garp mahkumu"<sup>306</sup> kişidir ve Tanzimat Aydınının o kişi olmaktan korktuğu kişiyi ifade eder, geleneksel değerlerin yitimi, sonuçta böyle bir insana neden olacaktır. Güçlü bir inanç sistemi içinde yetişip, yalnızca düşman bildikleri Avrupa'nın değil Hıristiyanlığın da yeniden düzenlendiğine tanık olmuşlar, bu değişimin kendi toplumlarında olma olasılığına karşı başka bir çıkış yolu, sentez bulmaya çalışmışlardır. Buna elverecek bir zihinselliğin ve cesaretin olmayışı, Tanzimat döneminde oluşan "ikili yapı"nın ve aydınının bu ikircikli durumun bir göstergesi olarak görülebilir. Hem devletin reformcu kadroları, hem de yazdıklarıyla belli eden aydınlar, iki uygarlık arasında sancılı bir tereddüt yaşamışlardır. Aynı durumun II. Meşrutiyet aydını olarak aynı zamanda cumhuriyet dönemine miras kalan düşünceleriyle Ziya Gökalp'te de bulunduğu aşağıda değineceğiz. O da, modern bir düşünür olarak ne milliyetçilikten, ne de bir Müslüman olarak İslam uygarlığından vazgeçememiştir. Ürettiği ideoloji bugün bir kafa karışıklığı olarak değerlendirilse de, onun giriştiği şey, "olanaksız sentez" için uğraş vermek olmuştur. Bu tereddütlü döneme son veren ve bakışını tek bir uygarlık alanına çeviren, Cumhuriyet Dönemi reformları ve onu sürdüren devrimci kuşak olmuştur. Tanzimat dönemi aydını, hem Avrupa'da sürgünde muhalif olarak yaşamış, hem de kendisine açılan devlet kapısından gözünü hiçbir zaman ayırmamış,

---

<sup>306</sup> Atay, bu insanı şöyle tarif etmektedir: "(...) Tepeden tırnağa "alafranga" cilalı adam. Milletinden umutsuzdur. Ve memleketinin kendisini benimsemediğini de bilir. Frenk doğmadığına pişmandır. Ancak Düvel-i Muazzama kontrolü altındaki bir Türkiye'de hayat hakkı olduğuna inanmıştır. "Bu millet adam olmaz" ona göre. Bu milletin ona borcu, ya içeride rahat ve refah içinde yaşatmaktır, ya elçilikler kadrosunda ona yer, konak ve araba ve altın vermektir." Bkz. Atay, s. 513

ona yakın durmak zorunda kalmıştır.<sup>307</sup> Çağdaş uygarlığın eşiğinde duran, ama bir türlü içeriye girmeye cesaret edemeyen bu geçiş döneminin aydını olarak, vazgeçemediklerine yeniden bağlanmayı tercih etmiş, siyasal ve kültürel olarak bir “Osmanlılık” idealine yaklaşmışlardır.

Geleneksel Osmanlı kültürel yapısı ise “çok zayıf bağlarla birbirine bağlı ve semboller alanında birbirinden kesinlikle ayrılmış iki grup”tan meydana gelirken<sup>308</sup>, Batı tipi haberleşme (kitap, gazete ve telgraf) de bu iki grubun bir tarafında, yönetici tabakanın kullanımında bulunuyordu. Ayrıca iletişim, anlamı tam olarak yerleşmemiş “hürriyet” kavramının gerektirdiği serbest iletişim ortamını yaratamamış, merkezi idarenin ve onun siyasal yapısının gücü hizmetine koşulmuştur. Bu anlamıyla iletişim olanakları, II. Abdülhamit rejiminde görüldüğü gibi merkezi iktidarın güçlenmesinde işe yarar bir görev edinmiştir. İletişimin ve bilginin seçkin uzmanlar elinden çıkıp toplumsallaşamaması, bu toplumsallaşmayı hareketlendirecek entelektüel birikim yanında, uygulama alanına dahil edilecek fikirlerin serbest dolaşımını sağlayıcı bir basın yayın özgürlüğünün olmayışı ile de ilgilidir. Fakat bu ortama “özgürlüğün olmayışı” yerine, koşulların böyle bir yeniliğin oluşmasını sağlayıcı temellerden yoksun olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum ilk gazetenin “resmi gazete” formunda kalarak yıllarca rakipsiz yayın yapması ile de açıklanabilir. Kitap ve gazete sayesinde yaygınlık kazandırılacak düşünceler, Osmanlı toplumunun 19. yüzyıl boyunca uzak kaldığı, bilmediği bir etkinlik alanıdır. Toplumda bu türden bir enformasyon ağını ve onun yaydığı bilgiyi yaratamamış olması, okurların tepkileriyle de biçimlenen, birbirinden eleştirel düşünce temaslarıyla beslenen bir okuryazar kamusallığını da meydana çıkaramamıştır. Bilginin paylaşımını gerektirecek “pazar”dan yoksun oluşu, ilk yenilikçi hareketlerin üniversite örneğindeki gibi ya baskıcı bir sonla yok olmaya zorlanmasına, ya da ilk matbaa deneyiminin bize gösterdiği gibi toplumdaki yalıtılmış olarak yaşamını kısa bir sürede kendi kendine sonlandırmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü bağımsız akıl, Osmanlı toplumunda çarpık bir gelişme eğrisi izleyen kapitalizm nedeniyle, onun meseni olacak bir “pazar”dan ve burjuva sınıfından yoksun kalmıştır.

---

<sup>307</sup> Mardin bu durumun, dönemin aydınlarını birbirine bağlayan bir ortak nokta olan “yarı özerk” karakterlerinden kaynaklandığını, aydınının hükümet memurluğu yanının uzun süre devam ettiğini söylemektedir. Bkz. Mardin, s. 62

<sup>308</sup> Mardin, s. 56, 27

Çünkü bu, geleneksel toplum biçiminin ekonomik ve sosyal yapısının ortaya çıkışını olanaksız kılışının bir sonucudur. Geleneğin katmanları, özgür ve bireysel düşüncenin oluşmasına izin vermeyen, hazır ve üretilmiş bir kolektif kimliğin sürdürüldüğü yapısını korumakta, devletin vatandaşı ile kurduğu ilişkide asıl belirleyici olan bu geleneksel bağlılık biçiminin gerektirdiği gibi olmaktadır. Aydının devletten ve geleneğin kalıplarından uzaklaşıp bağımsız olarak yaşaması ve bunun sonucu olarak bağımsız düşünebilmesi, “içinde yaşadığı olguların evrensel boyutlarını kavrayacak bir görüş yüksekliği”<sup>309</sup> edinmesini önlemiştir. Osmanlı toplumunda düşünceyi üreten ve aktaran ulema ise bilginin yeniden üretilmesinde, diğer zanaat kollarında olduğu gibi, kişisel katkının, yani üslubun yerine bozulmadan aktarımın ve yinelemenin esas olduğu bir düşünce etkinliğini sürdürmüş, bu bilgi alanında, Avrupa reform hareketi gibi “devrim” niteliğindeki değişim aşamaları görülmemiştir. Timur, sonradan Tercüme Odası’nda yetişen bürokrat aydını ve onların mirasçısı “garpçılar” ulemadan boşalan Osmanlı düşünce alanını doldurduklarını ve tüm sorunların burada başlangıç noktasını bulduğu yönündeki eleştirilerini dile getiren Cemil Meriç’in düşüncelerine yakın bir tanımlama yapmakta, bu düşünce geleneğinin, ulemanın “entelektüel faaliyet”in Osmanlı toplumundaki karşılığı olduğunu ileri sürmektedir:

“Bir toplumun kültürünü o toplumun tüm fertleri temsil eder. Hiç kuşkusuz toplumda işgal ettikleri yere göre dereceli ve farklı bir şekilde temsil ederler. Fakat yine de kişilikleri, o toplumun bir ürünü olarak tayin edilmiştir. Ancak her toplumda işlevi bu kültürü yaratmak, yenide üretmek ve değiştirmek olan ayrı bir insan kategorisi vardır ki, bunlara “aydın” diyoruz. Osmanlılarda bu kategoriyi “ulema” oluşturuyordu.”<sup>310</sup>

Bu aydın tanımlamasında ulemaya atfedilen “kültürü yeniden üretmek” vasfı geleneksel bilgi kültürünü yeniden üretmek anlamında görüldüğü gibi doğru olmakla birlikte, bunun aydınının görevleri arasında bulunduğunu söyleyemeyiz. Aydın yerleşik yaşamın sürdürüldüğü toplumun düşüncelerinden farklı olarak, öne çıkan düşünceleriyle, düşünce ortamında bir keşif kolu olarak ancak ideallerin, yani yaşadığı toplumda bulunmayan savunusunu ve bir değişim arzusunun taraftarlığını, içinde bulunduğu ve kendisini üreten kurumlara ve değerlere rağmen yapmaktadır. Oysa yerleşik değerler kategorisinin yeniden üretilmesini, eğitimciler, bürokratlar ve

---

<sup>309</sup> Timur, s. 43

<sup>310</sup> Timur, s. 43

zanaatçılar sürdürmektedir; ulemanın ise düşüncelerini “değiştirmek” gibi bir niteliği, tarihinin hiçbir aşamasında olmamıştır. Buna kalkışanlar, ya Katip Çelebi ve İbrahim Müteferrika gibi ilmiye sınıfının dışında yer alanlar, yahut daha sonra dışlanmışlardır. Ulema, değiştirmek için devleti yöneten katları hedefleyen siyasal kargaşa ve ayaklanmalarda dahi, devlet yapısını, hatta hanedanın kendisini hedeflememiş, onu korumakta titiz davranmıştır.<sup>311</sup> Bu yanıyla ulemanın görevi değişimi değil, “aynılığı” yeniden üretmek ve bunu sağlayan kurumların yaşamını devam ettirmek olmuştur.

Geleneksel Osmanlı düşünüşünde bağımsız, sistemli “dünyevi” düşünceye yer verilmememektedir. Yaşamın her alanının din ile ilişkili oluşu gibi, düşüncenin her türüsü de geleneksel bilgi teorisi içinde zuhur etmektedir; bunun sonucu olarak düşünce etkinliği ile uğraşma ayrıcalığı ilmiye sınıfınındır. Fakat bu bir zihinsel üretimden çok, geleneğin tekrarı ve aktarımına dayalı bir düşünce etkinliğidir. Bağımsız düşüncüyü yeşertecek, “birey” kavramının en alt düzeyde bile gerçekleşmesine izin verebilecek olmaktan uzak olan bu sınıf ise, “özgürlük” kavramına şans tanımının ötesinde, bu kavrama yabancıdır. Yukarıda sayılan (dünyevi, birey, özgürlük) kavramları, bilinen birkaç örnek dışında<sup>312</sup>, ancak 19. yüzyıl sonunda ve II. Meşrutiyet döneminin görece özgürlük ortamında karşılıkları aynı zamanda siyasal bir anlam edinen olgunluğa erişerek yerleşmeye başlamıştır.

Ancak bağımsız bir düşünce üreticisinin kimliğini biçimlendiren bir etken olarak burjuvazinin bireysel özgürlüğü siyasal özgürlükle birleştiren zorunlu yasasının bir sonucu olan “birey” kültürü; Batı Avrupa’da, özgürlüğün bireysel özgürlüğü ve siyasal

---

<sup>311</sup> Yeniden hatırlatmak gerekirse, daha önce de değindiğimiz gibi, kişi olarak “savunmasız” durumda bulunan ve hoşnutsuz kitleler tarafından tahttan indirilen sultana karşılık, zaman zaman ulemanın da içinde bulunduğu ayaklanma bağlaşıkları saltanatın ve hanedanın korunmasına dikkat etmişlerdir. Bkz. Mardin, ss. 112-113.

<sup>312</sup> Örnekler çoğaltılabilir, fakat Mardin Şinasi’nin “Batı düşüncesinin derinliklerini anlayabilmiş” ve onun dünyevi yanını görebilmiş ilk düşünür olduğunu ileri sürmektedir. Fakat bu, dönemin aydınına has bir özellik olarak değil, Şinasi’nin “nüfuz etme kabiliyeti” gibi bir kişisel özelliğine, bir “karakter yapısı”na bağlanmıştır: “Fakat bu başarının diğer bir yönü, Batı’nın “hürriyet” kavramını şekillendirmiş olan somut bir gelişme, iletişimin matbaanın icadından sonra aldığı yeni şeklidir. Matbaanın icadından sonra, kitap, eskiden hakim olan “şahıstan şahsa geçen bilgi” sürecinin yerine kaim olduğu oranda, “tenkit”, kurallarını otoritenin yerine “sebeplerle anlatma” kültürünü yerleştirmiştir. Şinasi’nin fikirlerine baktığımız zaman, onun “şahıslara bağlı” olmayı yerdığı, okuryazar kitesine yönelik “sebepli” medeniyete inandığı görülür. Bu düşünce biçimi Aydınlanma devri filozoflarının yarattıkları “fikir iklimi”nin sonucu olduğu kadar, bu “iklim”in kendisini yaratan kitap kültürünün de sonucudur. Konu bu şekilde ortaya konulduğunda, Şinasi’nin Türkiye’de aydınlara yönelik ilk kitle iletişim aracı olan Tasvir-i Efkar gazetesini kurmuş olmasının bir tesadüf eseri olmadığı görülür.” Bkz. Mardin, ss. 84-85.

özgürlüğü bir araya getiren “hürriyet” kavramını, sadece “esirliğin karşıtı” olarak görmeyen Fransız Devrimi’nde<sup>313</sup> de görülen bu bağ Osmanlı-İslam toplumsal yapısında görülmemektedir.<sup>314</sup> Bunun doğal bir sonucu olarak, bu kavramlar ülkeye girerken anlam değişimine uğramış olarak girmektedir. Bunların bağlı oldukları kavramsal bağlam, onu kullananın algı dayanakları ölçüsünde olduğu kadar, bir yanılla da yıkıcı anlamlar taşıyan “hürriyet” ve “millet” kavramları daha uyumlu hale getirilerek ithal edilmiş olmalarıyla da ilgilidir. Bu dönemin aydını Tercüme Odası’nda yetişmiş olmasına rağmen, Batı’yı bu tercüme yanlarında bizzat gidip, kısa sayılmayacak bir süre yaşayarak tanımıştır. Ama Batı’nın işleyişini yalnızca kendiliğinden ortaya çıkmış ve yayılan bir hastalık olarak görmemişlerdir. Çünkü bizzat gidip yaşayarak deneyimledikleri Batı kültürü, onlara “Hürriyet” ve “Vatan” kavramlarını bilmemeyi değil, bunları başka anlamlara gelecek biçimde kullanacak kadar örtülü kullanmayı öğrenmeye yetecek bir “karşılaşma” ve deneyim sağlamıştır. Bu nedenle kendi olanaklarıyla bir sentez yaratmaya çalışmış ve buna bir çözüm olarak inanmasalar da İslam’ın savunuculuğunu üstlenmişlerdir. Reformcu devlet bürokratları ve reformları merkezi iktidarı ve rejimini kuvvetlendirmek için yeni bir boyut katarak sürdüren II. Abdülhamit ile Genç Osmanlılar bu nedenle birbirine benzeyen iki düşman gibidirler:

“Tüm 19. yüzyıl boyunca hiçbir Osmanlı aydını, o dönemde Batı’ya egemen olan fikir akımları içinde yer alabilecek bir eser vermemiştir. Osmanlılar, 20. yüzyıla kadar Şeriat sınırlarının dışında kalan, laik ve özgür bir düşünce geleneği yaratamamışlardır. Bu açıdan Ali ve Fuat Paşa’yla, Yeni Osmanlıların ve Abdülhamit’le Jön-Türklerin benzerlikleri farklarından daha büyüktür. Bu yüzdendir ki siyasal kavgaları daima ılımlı olmuş ve aralarındaki çatışmaları, çoğu kez işbirliği dönemleri izlemiştir.”<sup>315</sup>

Ama düşmanlıkları, uzun süreli olmamıştır. Onlara Avrupa’da sürgünde yaşama ve yayın etkinliklerini sürdürebilme olanağı sağlayan para kaynakları kesildiğinde yeniden ülkeye dönmüşlerdir. Buldukları ise değiştirmeyi umdukları ama değiştiremedikleri bir ülkenin, büyük bir hapis hayatı olarak onlara sunulması olmuştur. Yaşayabilmek için aynı zamanda karşı oldukları şeye tutunmak zorunda kalmışlardır. Avrupa’da kısa süreli özgürlük dönemleri ve çıkmaza giren siyasal maceraları sona

<sup>313</sup> And, **Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu**, s. 16

<sup>314</sup> Mardin, s. 107

<sup>315</sup> Timur, ss. 217-218

erdiğinde, kapılarının kanatlarını karşı konulmaz cazibesıyla hep biraz aralık tutmuş olan devletin ilan ettiği afa yeniden ÷lkeye göç etmekte, kendilerine “ceza” olarak verilen “sürgünvari” orta-üst düzey memurluklara, siyasal dostları ile bağları kesilmiş olarak geri dönmüşlerdir. Bunun nedeni, onlara zihinsel özgürlüklerini de sunabilecek bir ekonomik özgürlükleri ve içinde aynı havayı soluyabilecekleri bir entelektüel kamusalığın olmayışıdır. Osmanlı aydını yarı bürokrat, yarı tercümandır, ama siyasal etkinliklerinde bağımsız oldukları söylenemez. Çünkü ÷lke, entelektüelin sermayesini karşılayacak bir “pazar”ı hiçbir zaman oluşturabilecek koşulları hiçbir zaman yaratmamıştır. Sattığı değere alıcı bulamayan entelektüelin sonu, kaçmak, ya da erken yaşta kendini tüketmek, belki bunlardan daha da onur kırıcı ve acı olanı ise, başladığı yere, bir kademe artırılmış memuriyet ödülüyle dönmek ve kendisine biçilen şerefli bir yok oluş törenine katılmak olmuştur.

Onların durumunu bir arayış, düşünsel olarak sakıncaları yararlarından fazla olan bir düşünce dünyasından bilerek uzak durarak kendi orijinal düşüncesini yaratmaya çalışan bir geçiş dönemi olarak görebiliriz. Mardin’in belirttiği gibi, geleneksel toplum yapısı içinde, saray, ilmiye ya da ordu gibi hiçbir geleneksel sınıfa dahil olmayan ve “Osmanlı toplumunda bir yama gibi duran” bürokrat aydınlar, kendi kimliklerini yaratmak zorundaydılar.<sup>316</sup> Fakat bu yeni oluşmaya başlayan sınıf, kendisini bir arada tutabilecek bir ideolojiden yoksun, kendi yolunu kendi belirlemeye çalışan, üyeleri arasında birbiriyle çelişen düşüncelerin de görüldüğü insanlardan oluşmaktadır. Bir geçiş döneminin karakteristiği olarak, yönetimde anayasal meclisi isterken, öte yandan bu yasanın kaynağının Batı kökenli medeni kanun değil, şeriat olması gerektiğini dile getiren tutucu bir yanları da bulunmaktadır. Bu nedenle geleneksel yaşamın bir daha geri gelmemek üzere ortadan kaldırılabileceği sonuçları olabileceğini görerek hukuk alanındaki düzenlemelere karşı çıkmışlardır. Bu, onların siyasal anlamda olgunlaşmalarının önünü de kapayan bir durum ortaya çıkarmıştır. Tıpkı bilim adamlarının bir bilim geleneğinin kendi katkıları da bulunan sonuçlarını kendilerinden sonrakilere miras bırakmaları gibi, bugünün ortalama matematik bilgisiyle çözülecek problemlerini çözmeye uğraşan ve buna hayatlarını adayanları çocuksu bulmayışımız gibi, yaptıklarını birer başlangıç olarak değerlendirmemiz gerekmektedir.

---

<sup>316</sup> Mardin, s. 86

Olanaksızlıklar ve donanımsızlıkları yanında, birdenbire kaybetmekten çekindikleri bir geleneksel yaşamın ağır yükünün de, onların omuzlarında olduğunu hatırlamamız gerekmektedir. Ayrıca Batıdan fikirler düzenli ve sistemli olarak değil, neyin savunulduğu belli olmayan parçalar halinde nakledilmeye gelmektedir. Ortak amacı “devleti kurtarmak olan” ve bu nedenle Batı düşüncesine “selektif bir biçimde ve savunma içgüdüleriyle yaklaşan Osmanlı aydınının<sup>317</sup>, düşünce olarak siyasallaşamamasının ve tepkisinin patrimonyal<sup>318</sup> bir nitelik taşımasının önemli sayılabilecek nedenlerinden bir tanesi de budur.

Toplumsal ölçekte, geleneksel bilgi düzeni, elbette engelleyici ve toplumu düzenleyen asıl “görünmeyen el” olarak bir bilgi geleneğinin kendisine benzettiği biçimde toplumsal yapıyı örgütlemiştir. Bu güçlü “el” 19. yüzyıl sonuna kadar varlığını sürdürdüğü gibi, Yeni Osmanlılar’ın Tanzimat reformculuğunu zorlayan değişim isteklerinin, evrim geçirerek olgunlaşmak yerine, hızla bir din ve gelenek savunusuna dönüşmesinin de nedenidir. Bunun yanında ülkenin sosyal koşulları, geleneksel yaşamının meslek grupları içinde, bağımsız düşünürün yer alabilmesini sağlayabilecek olanakları sunmadığı gibi, bunun sonucu olarak aydın sınıfının (intelijansiya) ekonomik bir altyapısı da bulunmuyordu. Bürokrat aydın uğraş alanı olarak kendine yine içinde yer aldığı devleti seçmiştir. Bunun sonucu olarak, Namık Kemal’den Ziya Paşa’ya kadar Yeni Osmanlılar, gözü kara başladıkları düşünce serüvenini daha da olgunlaşan siyasal görüşlerle değil, geleneksel değerlerin savunuculuğunu yapar duruma gelerek tamamlamışlardır. Osmanlı geleneksel düşünüşü, geçirgen olmadığı için değişken de olamayan bu özelliğini sürdürmektedir. Bu ise ilk aydınların düşüncelerinin bir sentez yaratamayışının ve bir “mülemma” halini almasının da nedeni olarak görülebilir.

Düşünce geleneğinde, Tanzimat’a rağmen “Doğulu ve Batılı felsefi düşünüş” bir etkileşim yaratamamıştır. Çünkü çatışmaya dönüşebilecek bir “karşılaşma”yı olanaklı

---

<sup>317</sup> Timur, s. 160

<sup>318</sup> Devleti kurtarma mantığına da sahip olan “gelenek”, patrimonyal özünü Cumhuriyet dönemi modernleşme hamlelerine de “intikal” ettirmiştir: “Mustafa Kemal ve arkadaşlarının öncülüğünde başlatılan ulusal kurtuluş hareketinin temelinde, devlet seçkinlerinden bir grubun Osmanlı Devleti’nin çöküntüsüne gösterdikleri tepki yatmaktadır. Bu tepkinin biçimini önemli ölçülerde belirleyen etken, 19. yüzyıldaki değişmelere rağmen Osmanlı Devleti’nde devam eden geleneksel patrimonyal nitelikler olmuştur.” Bu yorum için, Bkz., Ali Kazancıgil, “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, içinde, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 17, Bahar 1982, s. 65.

kılabilecek koşullar bulunmadığı gibi, Adıvar'ın deyimiyle bu iki düşünüş birbirlerini “gizli olmayan içten içe bir bakış” ile “izlemekte” idi.<sup>319</sup> Henüz başka bir düşünceye ihtiyaç duymayan, daha doğrusu bunlara mesafeye yaklaşan, ideolojisiz ve el yordamıyla ilerleyen bu reform döneminin aydını, ilk olmanın anlaşılabilir yön değiştirme eğilimliliğiyle, sarsıntılı her durumda kendi kaynaklarına dönerek bu açığını kapamaya çalışmıştır.

Avrupa düşünüşü bir sentezin ürünüdür, fakat bu onun tek biçimli, tek kalıplı bir yapı sergilediği anlamına gelmemektedir. Batılı düşünceleri tek parçalı bir bütün olarak gören, bu nedenle köklü bir kabulle reddeden ya da kabul eden Osmanlı aydını, burada geleneksel dünya kavrayışının etkisi altındadır. Çünkü içinde yetiştiği ve soluyarak “tekamül ettiği” bu hava, güçlü bir dünya görüşü olarak, içten içe sürmeye devam ederken, bir yandan da modernliğin ölçülerini değişmez doğrular olarak algılayan ve kabullenen, eleştirmeden, bir senteze girişmeden, fakat pek de kolay olmayan bir kabullenişle “modern” olmuşlar, fakat “eski” olanı da bir çırpıda kenara atamamışlardır. Dönemin koşulları nedeniyle aydınının yetişebileceği çevreyi hazır bulmadığı gibi bunları kendi kendine yarattığını, düşüncelerinde dağınık ve geleneksel kalıplardan kopuşu bir anda gerçekleştiremediklerini görüyoruz. Bu “modern” okumuşlar grubu, İslam'ı, bir bütün olarak algıladıkları Avrupa düşünüşü karşısında, yine bir bütün olarak savunuculuğunu da yaparken, bu sorumluluğu üstlenebilecek bir sistemli bir düşünce geleneği olmadığını bilerek hareket etmişlerdir. Savunma, geleneksel düşünce kavrayışını ve onun kavramlarını kullanmıştır, çünkü donanımları, karşılaştıkları yeni dünyanın bilgisini, doğal olarak geleneksel kavramlarla karşılamalarına yol açmıştır. Ayrıca bu düşünce alanında yeni fikirlerle karşılaşp kendisinininkini oluşturmaya başlamış olan insanların, birdenbire bir kopuş ya da kabulleniş gerçekleştirmesi beklenemez. Ancak yukarıda söz ettiğimiz gibi henüz “mülemma” fikirleriyle Tanzimat aydını, içinde yaşadığı ve arzuladığı her iki dünyadan da vazgeçmek istememektedir.

Aydın, oluşumu uzun yıllar sürmüş ve yerleşik hale gelmiş ekonomik sistemin bir kültürel sonucu olmak gibi ekonomik bir temele dayanırken, Avrupa'da gelişen ve bireysel özgürlükleri ile yeniden tanımlanmaya başlayan insan türünün de bir sonucudur

---

<sup>319</sup> Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 276

ve toplumda meydana gelen değişimlerin dűşünsel anlamda hareketlendiricisi olmayı üstlenen bir işleve sahiptir. Fakat, Osmanlı “uzun yüzyılı” boyunca bilgili olsa da “kapıkulu” olmaktan öte gidemeyen aydınlar yerine “siyasal otoriteden bağımsız” bir dűşünűşe sahip olan aydınlar topluluğu (intelijensiya) bağımsız olarak ortaya çıkabilme olanağını ancak İkinci Meşrutiyet’ten sonra ve bu dönemin dűşünce akımları ile edinebilmiştir.<sup>320</sup> Avrupa’da devlet ve kilise otoritesinin dıőına çıkan ve yeni bir dűşünce üretme, söz söyleme yetkisini kendinde gören yapıların ortaya çıkmasına neden olurken, bu Osmanlı devleti topraklarında aynı yakın zaman süreçlerinde hiçbir zaman mümkün olamamıştır. Batılı “meslektaőı” ile aynı temel dayanaklara sahip olmayan, aydın’ın yaşamasına olanak tanıyan sınıf ilişkilerinin ve kültürel kurumların olmadığı ya da henüz yeni oluşmaya başladığı Osmanlı toplumunda, bu görevi, bugünkü anlamıyla memur sıfatını taşıyan kişiler üstlenmişlerdir. Fakat ekonomi temelli yokluk yanında bireysel özgürlükler üzerinde sürmekte olan tahakküm Timur’un dikkat çektiği gibi, “özgürlükle beraber tüm çağdaő değerlerin kitlelere yayılması”nı yavaşlatmış; “kültürel azgelişmişlik devamlı olarak iktisadi azgelişmişlikle bir arada” yürümüştür.<sup>321</sup>

Osmanlı Devleti, daha sonra savaş yılları entelektüelleri tarafından sıkça dile getirilecek olan Tanzimat reformculuğunun sakat gelişen bir ekonomik ve politik yapısı sonucu, bağımsız olabilecekleri ortamı bulamamışlar, devletin yetiştirdiği gençler olarak, yine ona karşı bir sorumluluk bilinciyle devleti kurtarma sorumluluğunu üstlenme zorunda hissetmişlerdir. Bunun iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, milliyetçiliğin de, kiőı hak ve özgürlüklerinin de ne demek olduğunu bilecek kadar hem yabancı dillere vakıftırlar, hem de Avrupa görmüş, Avrupa’nın “Devrimler Yüzyılı”nı tam da yerinde ve heyecanını bizzat damarlarında hissedecek kadar içinde yaşama şansı bulmuşlardır. Ama imparatorluğun parçalanmaya yüz tutması, onları, hürriyetçi ve milliyetçi fikirlerinde ısrarcı olmaktan alıkoymuş, devlet reformlarının yönü için tavsiyelerde bulunmuşlardır. Çünkü artık Fransız İhtilali’nden beri epeyce bir hem eylem hem dűşünce olgunluğuna ulaşmış olan milliyetçilik ideolojisi yerine başka türden, toplumsal dayanağı olmayan bir “Osmanlıcılık” savunusuna “gerilemişlerdir”. Avrupa ile burun buruna karşılaőmanın ilk yüzyılı sona ererken, gözler önüne serilen

---

<sup>320</sup> Timur, s. 30

<sup>321</sup> Timur, s. 30

zenginliklerin ve gösterişli uygarlığı yaratan düşüncelerle karşılaştıklarında, birer modernleştirilmiş bir geleneğin savunucusu olmuşlardır. Milliyetçiliğin bir yanı bütünleyen, bir yanı parçalayan doğası, onları yeni bir ideoloji yaratmak, daha doğrusu bir ideal tasarı kurma sorumluluğuyla baş başa bırakmıştır.

Bunun sonucu olarak yaratılmak istenen ve kendisi de hem bir gelenekçi-modern olan II. Abdülhamit'in izlediği Pan-İslamist siyasetin de içinde değerlendirilmesi gereken, diğer imparatorluk sonrası devletlerde olduğu gibi gelenek-modern çatışması sancılı bir kopuş dönemine girmeden önce, bir düşünsel ve siyasal birlik arayışının sonucu olarak Osmanlılık ideali doğmuştur.

### **c. Siyasal Bilinçte Olgunluk ve Ayrışma: Jön Türk Siyasallığı**

19. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin ekonomik çözümleninin hızlandığı, Avrupa'daki değişimlerin, onun hemen yanı başındaki Osmanlı İmparatorluğu'nda önce endişe ve merak, sonra imrenme ve öykünmeci tepkilerle, ama dikkatlice izlendiği bir dönem olmuştur. Bunun nedeni, Osmanlı Devleti'nin aslında adı ne kadar İmparatorluk olursa olsun, 19. yüzyılın sonlarına doğru içi oyulmuş, etkisiz ve güçsüz bir ülke görünümünde olduğunun, ülke hakkında akıl yürüten herkes tarafından görülmeye başlamasıdır. Dünyanın baskın ekonomik sistemi içinde hakim bir konumda yer almayı, geleneksel ekonomik yapının üretmeden tüketmeye dayanan ve sürekli borçlanarak ayakta tutulmaya çalışılması, yenilenme ihtiyacı duyulan hukuk ve vergi sistemi, yabancı girişimlere sağlanan ayrıcalıklar ve teknolojinin kullanılmadığı tarım ve ticaret ilişkilerinin modernleşmemesini, bir ulusal burjuvazinin ortaya çıkışını da engellemiştir. Yine de bu dönemde reformculuğun siyasal bilincinde bir dönüşüm başladığını ve bunun yalnızca Tanzimat reformlarını sürdüren devlet bürokrasisine yönelik eleştirileriyle aydınların değil, II. Abdülhamit dönemi reformculuğunun da, Osmanlılığın anlamına pan-islamist bir yaklaşımla siyasal bir ton katmaya çalışarak başlatmış olduğunu söyleyebiliriz.

19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak olgunlaşmaya, patrimonyal özünü kaybetmeden muhalefete ve siyasal eyleme dönüşen Osmanlı entelektüel hareketi<sup>322</sup>, bir düşünce geleneğinin oluşup, bu oluşumun siyasal taleplerinin bilinçliliğe dönüşümünü de ifade etmektedir. Bu dönemde “değişim”, siyasal ve kültürel anlamda kendi anladığı gibi bir modernleşme projesi uygulayan bürokratların da, birçoğu Avrupa’ya kaçmak zorunda kalan, burada çıkarılan yayınlar yoluyla bir arada durmaya çalışan küçük muhalif grupların da gündemindedir. Genç Osmanlılar ve onların siyasal mirasını olgunlaştırarak devralan Jön Türkler, devlet eliyle girişilen modernleşme hareketlerinin yetersizliğini dile getiren, siyasal uygulamalara muhalif, yakından ilişkili oldukları Avrupa’daki gibi gündelik hayatta sonuçları görülebilecek “gerçekçi” bir reformculuğun savunucusu olmuşlardır.<sup>323</sup> Fikirlerini özgürce dile getirmek, yönetimin tebaa’ya daha adil, uygulamalarında göstermelik olanı değil kalıcı ve gerçekçi olanı yapmasını istemişlerdir. Varış noktası Cumhuriyet modernleşmesi olacak olan bu düşünce hareketlerinde meşrutiyeti ve “Osmanlılık”<sup>324</sup> idealini aşabilen fikirler zamanla gelişme olanağı bulmuşlardır.<sup>325</sup> Ulusal bilinç temelinde örgütlü bir toplum ise, belki de imparatorluğun çok uluslu yapısı ve “uluslaştırma” politikasının ekonomik temellerinin olmaması nedeniyle henüz ülke aydınının siyasal gündeminden uzaktır. Hem bu

<sup>322</sup> Mardin bu hareketin sınıfsal çerçevesini şöyle çizmektedir: “... 1865 yılları civarında görüşlerini yaymaya başlayan Genç Osmanlılar, bir yandan Hariciye Nezareti’nin Tercüme Odası’nda yetmiş genç bürokratlardan, yani Batı’ya yönelmiş laik memurlardan, diğer taraftan da gazeteci-medreseli Ali Suavi ve aynı duyguları paylaşan kimi ulemadan ibaret bir önderlik konumuna sahiptirler. Aslında, hareket içinde askeri üyeler sadece küçük bir azınlığı oluşturuyordu.” Bkz. Mardin, s. 117

<sup>323</sup> Jön Türk hareketinin birinci grup üyelerinin geldikleri coğrafi bölgeleri gösteren bir çizelge hazırlayan Zürcher, çizelgede yer alan 20 kişilik bu ilk kurucu grubun Balkanlar, İstanbul, Kafkasya, Kürdistan, vd. bölgelerden gelmiş olmalarına rağmen, Anadolu’nun’dan hiç katılım olmadığına dikkat çeker. Daha sonraki üyeler (1908-19018 yılları arasında “merkez komite” mensupları) arasında da Balkanlardan katılımın hareket içinde aktif subaylar arasında da büyük bir oran oluşturduğu görülmektedir. Bu bilgiler için, Bkz., Erik Jan Zürcher, **Savaş, Devrim ve Uluslaşma, Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: 1908-1928**, Çev. Ergun Aydınoglu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005, ss. 147-148. Bu özelliklerinden dolayı yazar, Jön Türkler için “Sınır Bölgelerinin Çocukları” tanımını kullanmaktadır, Bkz., s. 139

<sup>324</sup> Tunaya, daha sonraları Türkçülerin “Osmanlı milleti”nin var olmadığını, Osmanlılığın “olsa olsa bir devletin, bir siyasi organizasyonun adı” olabileceğini, “sosyal bir gerçeğin adı” olamayacağını düşünmeye başladıklarına dikkat çeker. Bkz., Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Arba Yayınları, İstanbul, 1996, s. 89.

<sup>325</sup> Cumhuriyet döneminde “millet” kavramı yerine ikame edilmeye çalışılan bu “Osmanlılık” yaratma girişimi şöyle eleştirilmektedir: “Milli mücadele başlamadan önceleri milliyetçilik cereyanı henüz vazıh bir görüntü almış değildi. Osmanlı devleti, tabiiyeti altındaki muhtelif unsurlardan bir Osmanlı Milleti vücuda getirmeye uğraşmış, fakat “Osmanlılık siyaseti” tam bir muvaffakiyetsizliğe uğramıştı. Bu muvaffakiyetsizlik bazı nazariyatçıları, “ümme” dedikleri “İslam milleti” fikrine, İslam ittihadı siyasetine sevk etmişti.” Bu alıntı için, Bkz., Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti. **Tarih IV (Liseler İçin Ders Kitabı)**, Devlet Matbaası, İstanbul, 1934, s. 181

grupların sürdürdüğü muhalefet hareketinin hem de devlet eliyle yürütülen reformculuğun ortak amacı “devleti kurtarmak” ile sınırlı kalmıştır.

Devlet reformculuğu çizgisi dışında, hatta karşısında yetişmeye başlayan entelektüel kuşak, Jön Türk siyasallığı olarak olgunlaşınca kadar, bu yönde taleplerini daha ilerilere vardırarak yerine, devletin ıslah edilmesi anlayışının birer devamcısı olmuşlardır. “Hürriyet” sözcüğü, topraklarında pek çok etnik nüfus bulunduran Osmanlı Devleti içinde, patrimonyal duygularla yetişen, yaşamlarını devletin onlara sunduğu memurlukla kazanan entelektüeller için, kolayca ifade edilebilecek düşünceler değildi. Osmanlılık kimliğinin hem II. Abdülhamit döneminde devlet tarafından, hem de Genç Osmanlılar ve I. Jön Türk hareketi içinde kabul görmesinin nedeni, 19. yüzyıl sona ererken artan milliyetçi ve bağımsızlık yanlısı kaynaşmalar, toprak kayıpları arttıkça daha iyi kavramaya başladığı bir dünyada, kimlik edinmenin bedelinin, o kadar da kolay olmadığını göstermektedir. Osmanlı Türkiye’sinde 19. yüzyıl reform hareketlerinin devlet tarafından sürdürülmesini ve bu reform hareketleri içinde doğan genç kuşakların bir “Osmanlılık” idealine yaklaşmaları da bu yüzden olmuştur. Çünkü imparatorluk topraklarında milliyetçi idealler gibi, kendisini millet olarak görebilen ne bir topluluk, ne de bu idealleri taşıyabilecek entelektüel birikim mevcut değildi.<sup>326</sup> Bu bilincin Namık Kemal’i neden Osmanlılığı bir siyasal tavır olarak milliyetçiliğin yerine ikame ettiğini anlaşılır kılmaktadır. Çünkü Tanpınar’ın söylediği gibi; “bilakis, o da Tanzimat’tır.”<sup>327</sup>

Genç Osmanlıların üç önemli ismi sayabileceğimiz Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi’nin Osmanlı Türkiye’sinden Cumhuriyet Türkiye’sine uzanan bir çizginin düşünce zincirinin yakın kurucuları olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü donanımları ile dönemin dünyanın pek çok yerindeki genç düşünürleriyle kıyaslandığında daha zayıf bir konumda olmalarına rağmen, ilk adımları atan, devleti, hürriyet kavramını, insani temel hakları ilk sorgulayan isimler olmaları açısından önemlidirler. Fakat düşünsel ve siyasal

---

<sup>326</sup> Smith’e göre, İmparatorluk Türkiye’sinde modern anlamıyla “ulus” kavramı uzun bir süre kendi iç dinamikleri nedeniyle oluşmamıştır: “Anadolu’da Türkçe konuşan, İslami bir çekirdeğin çevresinin Arap, Ermeni, Ortodoks Yunan ve diğer *ethni*lerle sarıldığı Osmanlı İmparatorluğu, Osmanlı elitlerinin imparatorluk Avrupa’dan büyük ölçüde çekilinceye ve Fransız Devrimi’nin teritoryal milliyet idealleri, yöneticilerin ve entelijansiyanın toplumsal bilinçlerine nüfuz edinceye kadar bir “Türk” ulusu tahayyül etmesini güçleştirmiştir.” Bu yorum için, Bkz., Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002, s. 178

<sup>327</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, 10. Baskı, Çağlayan Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 425

etkinliklerini, bağımsızlaşamadıkları kökleri nedeniyle sınırlı bir çizgiye kadar taşıyabilmişlerdir. Bugün bir düşünce akımı geleneği olarak sistemleştirmek güç olsa da, 19. yüzyıl Osmanlı aydını, yetiştiği ortamdan soyutlanmamalıdır, geldikleri aşamalara “engeller içinde” ulaşmışlardır.<sup>328</sup> Eleştirel siyasallığın gecikmiş olması, iletişim kanallarının düşünenlerin kendilerini ifade araçlarından yoksun oluşudur. Bu kanal, dönemin entelektüellerinde var olan siyasi bilinci yukarılara taşımada büyük öneme sahip bir etken olan, Şinasi'nin 1862'de kurduğu *Tasvir-i Efkâr* ile ilk kez yaratılacaktır. Bu gazete sayfalarında yeşermeye başlayan siyasal bilinçle, başını Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın çektiği Yeni Osmanlılar, Tanzimat dönemi reformculuğunu siyasal özgürlükler konusunda yetersiz bularak eleştirmeye başlamışlardır; çünkü yapılan batılılaşma çabaları, reformcuların reformun asıl anlamını, örneğin anayasal meclisi kavrayamamış olmalarından kaynaklanan bir yüzeyselliğin sonucudur. Bu “sistemik eleştiri”nin bir diğer içeriği ise, reformların geleneği bir kenara koyması; örneğin yeni Anayasa çalışmaları, şeriatı değil, Avrupa medeni kanunlarını kaynak olarak kullanma eğiliminde olmasıdır.<sup>329</sup>

1865 yılında kurucuları arasında Namık Kemal, Ali Suavi, Ebuzziya Tevfik ve Agah Efendi'nin de bulunduğu Yeni Osmanlılar Cemiyeti (Jön Türkler), Osmanlı şehzadeleri ve Mısır hanedanının kimi üyelerinden de ilgi görmüştür. Derneğin aynı zamanda Avrupa'da finansörü de olan ve yazılarında hareketi isimlendirmek için kullandığı “Jön Türk”, dernek üyeleri tarafından isim olarak da kabul edilen Mısır'lı Mustafa Fazıl Paşa Fransa'da derneğin çalışmalarına aktif olarak da katılmış ve meşrutî yönetimi savunmaya başlamıştır. Çalışmalarını bir süre Avrupa'da sürgünde geçiren dernek üyeleri çıkarılan genel aftan yararlanıp ülkeye dönerek Mithat Paşa'nın etrafında toplanmışlardır. Yapılan çalışmalar, 1876 Anayasası ve I. Meşrutiyet ile sonuçlanmasına rağmen, kısa süreli bir yenileşme döneminden sonra II. Abdülhamit'in meclisi kapatıp anayasayı askıya aldığı uzun ve kapalı bir dönem başlarken, geçen dönemin yenilikçi fikirleri Tıbbiye, Mülkiye ve Harbiye öğrencileri arasında yayılmaya başlamıştır. Devletin sıkı tedbirlerine rağmen yetişen yeni kuşaklar ilk kuşak aydınların kavramlarıyla, çevirdikleri kitaplar ve gazetelerde savundukları düşüncelerle yetişirler.

---

<sup>328</sup> Timur, ss. 224-225

<sup>329</sup> Mardin, ss. 13-15

Bu ikinci kuşak yenilikçiler siyasal bir harekete dönüşme yolunda ilk adımı atarak, 1889 yılında gizli İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurmuşlardır. Cemiyet, tüm İmparatorluk topraklarında hızla örgütlenip Tanzimat ile başlayan ve düşünsel temelleri atılan bir modernleşme geleneğinin İttihat ve Terakki Cemiyeti ile tam anlamıyla bir siyasallaşma yaşamıştır. Kurulduğu günden sonra devletin özellikle Balkan topraklarındaki kentlerinde hızla ve sıkı bir biçimde örgütlenen Cemiyet, bürokrasi ve ordu içinde geniş bir taraftar çevresi edinerek siyasal etkinliklerini giderek artırmış, kimi şiddet olaylarının ve çatışmaların yönlendiricisi olmuştur. Tüm bu süreç II. Abdülhamit'in 1908 yılında Anayasayı yeniden yürürlüğe koyması ile sonuçlanmıştır. 1908'de Serbest seçimlerin yapılması kararı üzerine partileşerek II. Meşrutiyet'ten sonra ülke yönetiminde söz sahibi olmaya başlamış, hem idari, askeri, siyasal anlamda ülke yönetiminde ağırlığını koymaya başlamıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara geldikten sonra ekonomi ve eğitim alanında yapmaya başlayıp sonlandıramadığı girişimler, Cumhuriyet'in ilanı ile sonlanacak uzun bir savaş ve iktidar boşluğu dönemine girilmesi nedeniyle kesintiye uğramıştır. Fakat II. Meşrutiyet döneminde yapılamayan modernleşme uygulamaları, tekrar Cumhuriyet döneminde yeniden, hızlı bir gelişmeyle süreklilik kazanmaya başlamış, fakat dönemin modernleşme çizgisi aşağıda değineceğimiz gibi çok daha farklı, cüretkâr bir boyuta taşınmıştır. Bu anlamıyla, Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet hattında bir modernleşme çizgisi, araya giren uzun yavaşlama ve duraklama dönemleri sonunda gelişmeye devam etmiş ve Cumhuriyet döneminin köktenci reform dönemiyle sonuçlanmıştır.

Önce Genç Osmanlı entelektüellerinin daha sonra II. Abdülhamit'in sıkı rejimine Osmanlılık idealinin fikir öncülüğü yaptığını söyleyebiliriz. Çünkü Tanzimat reformcularını eleştirirken geleneğin ihmal edildiği ve kendine has bir reform pratiği yerine taklide dayalı ve geleneksel değerleri istismar eden bir reformculuk olduğu yönündeki eleştiriler, kısa ömürlü anayasayı kaldırıp, kendi modernleşme programını yürürlüğe koymuş olan II. Abdülhamit rejimini de etkilemiştir. Devletin modernleşme serüveninin başında olduğu gibi, modernleşme toplumsal yaşamda sunduğu tüm olanaklarla bir bütün olarak değil, teknik bir altyapı sorunu olarak görülmüş ve yenilik, kurumların ve tekniğin modernize edilmesi olarak anlaşılmıştır. Abdülhamit, kendisi ve dönemi için modernleşme hareketini yönlendirmiş, diğer modernleşme savunucusu

sesleri bastırmıştır. Devletin büründüğü “teokratik ve otokratik karakter” düşünce etkileşimleri için olumsuz bir hava yaratırken, bu dönemin 1908 Jön Türk Devrimi’ne kadar sürmüştür.<sup>330</sup> Fakat Abdülhamit rejimi onlarla doğrudan ve şiddetli bir çatışma yaşamamış, ikna ve telkin yoluyla düşüncelerinden vazgeçirmeye çalışmıştır. II. Abdülhamit ve onun bürokratları tarafından belki de “geçici bir çılgınlık dönemi” olarak görülen dünyadaki değişimlerin, ülkenin hiçbir noktasına fikir olarak bile girmemesi için çaba gösteriliyordu.<sup>331</sup> Çünkü imparatorluğun ve monarşinin sonu demek olan, yıkıcı bir anlama sahip “millet” kavramının dolaşıma girmesi yerine, öne çıkarılan Osmanlılık karakterli tebaa kavramı, Sultan’ın onlar için zaten en iyisini düşündüğü sonucunu veren bir vatandaşlık düzenlemesi olarak güçlendirilmeye çalışılıyordu. Bu nedenle reformculuk yeni bir siyasal boyut kazandırılarak, bir tebaa sorununa ve devleti kurtarma sorumluluğuna indirgenmiş, tarihsel ve sosyal koşullar göz ardı edilmiştir. Bu, her türlü yöntem kullanılarak, ama Tanzimat taklitçiliğinin gerisine düşen ve ülkeyi kurtarmakla görüntüyü kurtarmayı bir gören ve bunlardan yalnızca görüntüyü kurtarmaya yönelik bir reform siyaseti için işlevsel olanaklar sunmuştur.

Yaygın bir okuryazarlığın olmadığı Osmanlı toplumunda, iletişim kanalları, dünyanın her yerinden ve her türden bilgiyi de aynı zamanda yönetici elit’in kulaklarına kadar getiriyordu. Avrupa’da yaşanan gelişmeler Osmanlı İmparatorluğu’nda tedirginlik verici bir boyut olarak algılanmıştır. Öncelikli olarak siyasal ve idari yapıda girilen yenilikler, gündelik hayata daha sorunlu olarak yansımıştır. II. Abdülhamit döneminde yenileşme hareketlerine yeni bir boyut katılırken, burada amaç öncelikli olarak imparatorluğun kan kaybını önlemek olmuştur. Bunların pek çoğunun “günü kurtarma” ve “güçlü bir görüntü sunma” siyasasının bir parçası olduğu söylenebilir. Aynı zamanda yöneten merkezin yönetilen çevreye hükmedebilmesi, iktidarın imparatorluğun en uç köşesine kadar götürebilesi için güçlü bir posta-telgraf sistemi ve Hicaz Demiryolu, devlette bir değişiklik yapmayı değil, onu güçlendirmeyi, güçlü devlet görüntüsü vermeyi hedefleyen yanlarıyla düşünülmesi gereken yeniliklerdir.

---

<sup>330</sup> Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 274

<sup>331</sup> Adivar, bu dönemde Batı kaynaklı düşüncelerin ülkeye nüfuzunun sıkı bir biçimde engellendiğini, baskıcı ve engelleyici tutumun II. Abdülhamit iktidarının son günleri yaklaşırken bile, devletin bir emirle sözlüklerde “hikmet” (felsefe) sözcüğünü bile yasaklattığını hatırlatmaktadır. Bkz. Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 275

Batı ile ilişkileri daha da geçişli hale gelen Osmanlı İmparatorluğu, dışarıya karşı kurumlarda, özellikle eğitim alanında yenileşmeci bir görünüm sergilese de, içeride durumunu sağlamlaştırmak için Osmanlılık kimliği inşa edilmeye çalışmıştır. II. Abdülhamit reformculuğunun Osmanlılık düşüncesi, milliyetçilik yerine bir devlet politikası olarak dini bir birlik zemini olarak İslamcılığın canlandırılarak bir çözüm olarak görülmeye ve güç kazanmaya başlamasıdır.<sup>332</sup> Bu siyaset, milliyetçiliğin Osmanlı devlet katlarındaki yansımasıdır ve feodal yapının sürdürülmesini sağlayan ve ülke yarı sömürgeye dönüşürken buna tepkisiz kalan bir bireşim yaratmaya çalışılmıştır. Fakat II. Abdülhamit'in başka bir boyutuyla ele aldığı bu idealin toplumsal katmanlarda gerçekçi bir karşılık bulması için, halkın kimliğinin geleneksel ümmet kavramı revize edilerek onun yerine geçebilecek ve devletin tebaayı bütünlüklü olarak kapsayacak ve modern “millet” ile aynı anlama gelmese de aynı işlevi görür hale gelebilecek bir “Osmanlılık” kimliği üzerinde durulmuştur. Abdülhamit'in yeniden canlandırılan hilafet makamının temsilcisi konumu edinmesi, Müslüman tebaa üzerinde etkisini artıracak yeniliklere

---

<sup>332</sup> İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından Ahmet Rıza Bey, Osmanlı devlet sistemine muhalif olsa da, bir Osmanlı aydını ve imparatorluğun çeşitli unsurlarını kucaklayan örgütün yöneticisi olarak, İttihat ve Terakki ideolojisi ile uyumlu bir biçimde, Türkçülüğe karşı olduğunu dile getirmektedir: “Türkçülük; Türkleri, Osmanlıyı oluşturan halklardan siyaset olarak ayıran, dolayısıyla birliğimizi ve birbirimize bağlılığımızı kıran bir etken olarak düşünülüyorsa, hiçbir zaman Türkçülük gibi güzel bir isimle anamayacağım. Bu düşüncenin tamamıyla aleyhindeyim. Bunu yasalarımıza da aykırı bulduğum gibi, devletin genel siyaseti için de zararlı görürüm.” Bu alıntı için Bkz., Ahmet Rıza, **Anılar**, Haluk Y. Şehsuvaroğlu, (Der.), Yeni Gün Haber Ajansı Yay. (Cumhuriyet Gazetesi Eki), İstanbul, 2001, s. 104. Fakat devamında Türkçülük ile amaçlananın Osmanlı toplumunu oluşturan unsurlardan birinin yükselmesi ve onun düzeyinin çağdaş bir aşamaya getirilmesi amaçlanıyorsa bunu desteklediğini, fakat “bireysel isteklerin, özel yayın ve telkinlerin toplamına düşünce akımı denilemeyeceği” gibi, ulusun bir ülküden yoksun olması nedeniyle ancak propaganda düzeyinde kalan düşünceler olduğunu söylemektedir. Bkz., aynı yerde, ss. 104-105. Daha sonraları, Osmanlılık idealinin dönemin aydınları kadar, II. Meşrutiyet döneminde de güçlü bir düşünce olarak varlığını sürdürdüğünü görebiliriz. Ziya Gökalp, Osmanlılık ile Türkçülüğü birbirinden ayıramaz ve birbirinin destekleyicisi iki düşünce olarak görmektedir: “Türklük akımı, Osmanlılığın karşıtı olmak şöyle dursun, gerçekte onun en güçlü destekleyicisidir. Yalnız her yeni akımın olduğu gibi, Türklük akımının da, bir takım gençlerden oluşan aşırıları vardır ki, bunlar bir takım yanlış yorumlara neden oluyorlar. Türklük kozmopolitliğe karşı, İslamiyet'in ve Osmanlılığın gerçek dayanağıdır.” Bkz., Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak** (1918), İlhan Bahar (Yay. Haz.), Kum Saati Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 17. Ziya Gökalp'in yaklaşımı, çalışmasının bir yerinde özetlenen bir cümleye dönüştüğü gibi: “Çağdaş bir İslam Türklüğü” yaratmaktır. Bkz., aynı yerde, s. 20. Ziya Gökalp bir sentez yapmaya giriştiği “Osmanlı Kimliği”ni, savaş yılları sonuna kadar dile getirdiği tüm düşüncelerinde yinelediği bir ana motif olarak kullanmıştır. Fakat tüm bunlara karşın, 1922 yılında *Küçük Mecmua*'da yeniden sorduğu Millet Nedir? sorusunun yanıtını ararken, “millet ne değildir?” mantığı ile sıraladığı özellikler arasında, milletin; “bir imparatorluk içindeki müşterek bir siyasi hayat yaşayanların toplamı da değildir. Mesela, eski Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün tebaasına Osmanlı milleti adını vermek hata idi. Çünkü bu karışımın içinde birçok milletler vardı” diyerek, kendi düşüncelerini yine kendisi düzeltmiştir. Bu alıntı için, Bkz., Ziya Gökalp, **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I**, (*Küçük Mecmua*, 1922), Haz. Rıza Kardaş, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1973, ss. 225-226

gitmiş olması ve İslamcı siyaseti bu yeni kimlik modelinin “seferberlikçi” yanı olarak kullanmak istemesi bu projenin bir sonucudur.

Eskiden beri millet, Osmanlı toplumunda etnik ya da ırksal özelliklere değil, dinsel kimliğe vurgu yapan bir millet kavramıydı, modern millet kavramı ise ortaya çıkıp sahiplenildiği her yerde fitili kısa tutulmuş bir bomba gibi “hızlı” etkilere yol açmıştır. Osmanlı Devleti, ele geçirilmesi uzun yıllar alan Balkanlardaki topraklarını, etkileri güçlü olan bu sözcüğün yıkıcı etkileri sonucunda kaybetmiş, ortaya pek çok bağımsız ülke çıkmıştır. Osmanlılık, bu yüzden kısa süreli bir arayış döneminin sonucu olarak, hiçbir zaman sahibini bulamamış bir hayali kimlik olarak hızla gelip geçen bir “kimlik yanılsaması”na yol açmıştır. Bu ideali sürdürme eğilimine sahip olan İttihat ve Terakki'nin bu yapay siyaseti, II. Meşrutiyet meclisinde bir Bulgar asıllı mebusa atfedilen “Osmanlı Bankası ne kadar Osmanlı ise, biz de o kadar Osmanlıyız” sözünde olduğu gibi, alay konusu bile olmuştur.

Halifelik, bu dönemde yeniden canlandırılmış bir iktidar kimliğidir ve inanç yönü dini amaçlardan çok siyasal amaçlar için bir araç olarak kullanılmıştır. Fetihlerin sürdüğü Osmanlı Klasik Çağında önemli bir birlik zemini sağlayan hilafet, işlevini yitirdikten sonra da yeniden canlandırılarak çünkü halife, fetihler durunca geriledi. 19 yüzyılda kendine has bir reformculuk yolu izleyen Abdülhamit tarafından milliyetçiliğin alternatifi bir başka birlik işlevselliği kazandırılmaya çalışılarak yeniden canlandırma yoluna gidilmiştir. Milliyetçiliğin zararlı sonuçlarını ve en kötülerini yirminci yüzyılın başında yaşayacak olan Osmanlı Devleti, topraklarını kaybetmeyi durdurmak için İslamcılık siyaseti yeniden güç kazandırılarak, belki de tarihinde hiç olmadığı kadar anlam yüklenerek ve merkezi bir işlev atfedilerek yeniden canlandırma yoluna gidilmiştir.<sup>333</sup>

---

<sup>333</sup> Mardin, “II. Abdülhamit Panislamizmi”nin iki boyutuna dikkat çekmektedir. Öncelikle amaç, Müslüman Osmanlı tebaa'yı “İslam” çatısı altında bir araya getirmektir. Diğeri ise Halifeliğin tüm Müslümanları kendi etrafında toplayan, kapsam genişliği edinmiş bir kimliğe büründürülerek yeniden canlandırılmasıdır. Bunlardan yalnızca ilkinin kısmen başarılı sonuçlar verdiği görülmektedir; “: Anadolu'nun bölük pörçük, birlik duygusundan yoksun köylüsü, Abdülhamid devrinin sonuna doğru, Müslümanlığın ayırıcı nitelikleri üzerine kurulu bir bilinç başlangıcına sahip olmuştur.” Bu düşünceler için, Bkz. Mardin, s. 88

İslamcı bir politika izleyen II. Abdülhamit döneminde bir yandan halifelik Hindistan ve Hicaz'a kadar ulaşan ve yeniden diriltilmeye çalışılırken, öte yandan Batı tarzı okullar açılmaya devam edilmiş, güçlü merkezi bir devletin temelleri iletişim olanaklarını kendi yararına ve istediği gibi kullanan rejim tarafından seferber edilerek sağlamlaştırılmıştır. Bu dönem aynı zamanda, başka okullarda olmadığı kadar düşünsel serbestliğe sahip olan, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet kadrolarının yetiştiren askeri okulların eğitimlerini sürdürdükleri bir dönem olmuştur. 19. yüzyıl başlarında açılan yeni okullar (Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Harbiye, Rüştiyeler, Avrupa'ya daha sıklıkla gönderilmeye başlanan öğrenciler, zorunlu ilköğretim ve Tıbbiye'de Fransızca eğitim verilmeye başlanması, daha sonraki reformcu kuşakları yetiştirecek kuşakların da bu yenilikçi ortamda yetişmelerine yardımcı olmuştur. İlk hamleler kendisinden sonra ortaya çıkacak olan düşüncelerin ve siyasal hareketlerin, en baskıcı dönemlerde bile içten içe gelişmeye devam etmesine neden olmuştur. II. Abdülhamit dönemi, toplumsal yaşamda hiçbir düşünsel yeniliğin, tartışmanın, eleştirelliğin oluşmasına izin vermezken kendi sonunu hazırlayan kuşakları, yine kendi bağrında büyütmüş, bu okulları kapamayı göze alamamıştır. Bunun kısa vadeli sonucu ise, bir sonraki hareketi daha kitlesel ve siyasal anlamda daha cürekâr olan reformcu kuşakların ortaya çıkışında görülmektedir.

II. Abdülhamit dönemi Tanzimat ile Meşrutiyet arasında bir ara reform dönem, fakat uzun sürmüş bir geçiş aşamasıdır. Reformcu devlet yenilikler yapmayı, merkezi devletin gücünü artırma siyasetinin zorunlu bir sonucu olarak ve ona kendi yönünü vererek sürdürmüştür. Ancak bu dönemi bir geçiş aşaması yapan, devlet eliyle reform yaklaşımının içerik değiştirse bile sürdürülmesinden çok, çoğu cumhuriyet dönemi reformcuları olarak yetişecek kuşakların, ya da onların etkilendikleri düşüncelerin yeşerdiği bir dönem olmasındandır.

Bu dönemde, II. Abdülhamit yönetiminin tüm olumsuz koşullarına rağmen aldıkları nitelikli eğitim sayesinde yeni "bilgi sınıfı"nın kendilerinden meydana gelmeye başladığını "sezmeye başlayan" asker sınıflar siyasal olgunlaşma sürecinin bir sonucu olarak nitelik değiştirmeye başlamışlardır.<sup>334</sup> Geleneksel bilgi teorisinin karşısında ve dünyevi bir temele dayanmakta olan bu bilgi türü, ve siyasi çalışmaları için İttihat ve

---

<sup>334</sup> Mardin, s. 119

Terakki'ye elverişli bir çalışma olanağı sunmuş, askerler ise cemiyetin daha sonra önde gelen kadrolarını oluşturan sınıf olmuşlardır. Reformlar, Tanzimat döneminin ardından II. Abdülhamit döneminde de merkezileşmeye devam eden, sıkı devlet kontrollü olarak sürdürülmüştür. Ana teması önceki reformcu çizgi ile aynı olan devleti kurtarma, ya da daha kötüye gidişi engellemek mantığına sahip olan reformculuk devam ederken, değişen II. Abdülhamit'in uyguladığı ve kendisi tarafından bizzat yürütülen bir reformculuk "üslubu" olmuştur.

Genç Osmanlıların düşüncelerinden ve daha çok başlattığı "devlet üzerine düşünme" alışkanlıklarından beslenen bir eğilim, Jön Türk Devrimi arifesinde İttihat ve Terakki içinde yetişmiştir. Gazeteleri sansürleyen, sözlüklerden "hikmet" (felsefe) sözcüğünü çıkarttıran rejim, siyasal anlamda "ihtilal" sözcüğünün ne anlama geldiğini bilecek kadar olgunlaşmış ve artık isteklerinde ısrarcı olan bir kuşağı karşısında bulmuştur. Bu olgunluk, Cumhuriyet dönemi ideolojisinin de çıkış noktasını oluşturmuş olan patrimonial sivil-bürokrat-asker aydınların miras olarak devrildikleri ve bir kutsallık bağı ile bağlandıkları devleti "müşkülattan kurtarma" girişimlerinin yeni bir örneği olarak ortaya çıkmıştır. İttihat ve Terakki'nin, A. Comte'un "ordre et progrès" (düzen ve ilerleme) sözünde içerik özetini somutlaştıran felsefesi, başlangıçta derneğin başkanı Ahmet Rıza'nın pozitivismle düşünsel olarak kurduğu ilişkinin bir göstergesi olmuş, "Nizam ve Terakki" olarak birebir çeviri ile yeni kurulan bu gizli derneğin adı yapılmak istenmiştir. Ama dernek içinde gençler "Düzen" yerine "Birlik"i kabul için yönetime ısrar etmişlerdir, sonuç olarak isim olarak "union et progrès" (İttihat ve Terakki) kabul edilmiştir.<sup>335</sup> Avrupa'da 1895 yılında başkanı Ahmet Rıza'nın yönetiminde yayımlanmaya başlanan Meşveret dergisini çıkaran dernek, Avrupalı pozitivistlerle yapılan bir toplantı sırasında bir üyenin yaptığı konuşması, derneğin pozitivism ile kurduğu sürekli ve bilinçli ilişkiyi de göstermektedir:

"Bizim sizden olduğumuzu, aynı aileye, yegâne çocuğu terakki olan hürriyetin büyük ailesine ait olduğumuzu düşündünüz. Pekala! Yanılmıyorsunuz. Biz Asyalıyız, biz Avrupalıyız, biz Osmanlıyız ve biz Fransızız. Irk olarak Asyalıyız, eğitim bakımından Avrupalıyız, kan ve kalbimizle Osmanlıyız.

---

<sup>335</sup> Korlaeçli, s. 211

Özgürlük düşüncesi, medeni milletler ruhu ile ve devrim ilkelerine bağlılığımızla Avrupalıyız.”<sup>336</sup>

Eldeki düşünsel olanaklarla ve siyasal örgütlenmeyle ilk Osmanlı entelektüelleri ancak devletin kurtarılmasını, düzeltilmesini, bunun için de yöneticilerin değiştirilmesini arzulamışlardır. Abdülhamit giderse, yerine gelecek olan daha adil, daha dürüst, daha özgürlükçü bir padişah olacak, Osmanlı geleneksel yapısı, bir takım tadilat ve ıslahat ile eski gücüne kavuşacaktır. İttihat ve Terakki, bu düşüncenin evrimleşmiş bir pratiğini II. Abdülhamit’i, başka bir güce dönüşmüş olarak tahttan indirerek göstermiştir; sultan, devlet geleneğinde görülmeyen bir yöntemle, yerinde tutularak önce anayasanın yeniden yürürlüğü koyulmasına zorlayarak “hal” etmiştir. II. Abdülhamit’in hal’i (1909) padişah’ı devirmeye giden Meclis-i Mebusan üyeleri, ona “sen” diye hitap eder: “Meclis seni hal’etti padişahım” Bu günden sonra gelecek olan sultan, bu yetkiyi kendinde gören güce tabi olacaktır. İktidar “Jön Türk Devrimi” sonrasında Abdülhamit’in hal edilmesiyle İttihat ve Terakki yönetiminin eline geçmiştir. Bürokrasi, II. Meşrutiyetin yönetsel otoritesi olmuş ve ülkeyi savaş bitimine, “üç paşa” döneminin sonuna kadar yönetmiştir. Bu, aynı biçimde zaten bir kuklaya dönüşmüş olan padişahlığın tüm idari yetkilerini örtülü olarak üzerine geçiren Enver-Cemal-Talat Paşaların, devletin yönetim gücünü tam anlamıyla elde etmelerini ve Büyük Savaş’ın bitimine dek süren bir yetki devri sonucunu doğurmuştur. Bu yetki alma gücü, savaşı sonunda ortaya çıkan ve Cumhuriyetçiler lehine çözüme kavuşan meşruiyet krizinin, Mustafa Kemal’in askeri görünümlü, fakat siyasi bir içeriğe sahip hareketinde, çözüme girişiminde bulunmak için 1919 tarihinde adımlar atmasında da görülmektedir. Ülke, imparatorluk Türkiye’sinden Cumhuriyet Türkiye’sine doğru asıl modernleşme sürecine 1908 yılında girmiştir. 1908 Jön Türk Devrimi ve II. Meşrutiyet düşünce ortamı, Mustafa Kemal ve Milli Mücadele dönemine ve ardından Cumhuriyet Modernleşme hareketine katılan pek çok kadro burada yetişmiştir.

Eski rejim, daha Tanzimat döneminde geleneksel siyasal yapısını ve toplumsal örgütlenme ve onların hayat içindeki ağırlık merkezlerinin değişimi sonucu çözülmeye başlamış ve II. Abdülhamit’in tahttan indirilmesi ve Jön Türk Devrimi ile bu çözümlenme doruk noktasına ulaşmıştı. Bu meşruiyet yitimi, bir yenisinin başlangıcı olmuştur. Fakat

---

<sup>336</sup> Korlaelçi, ss. 211-213

bunun yönetim anlayışında bir yenilik getirdiğini söyleyemeyiz; yetki devri, karar ve yetki mekanizmalarının tabana devredilip yayılması değil, denetimin merkezden sürdürülüp aynı zamanda bu mekanizmanın güçlendirilmesi ve kolaylaştırılmasıdır.<sup>337</sup> İmparatorluk son günlerini yaşarken, iktidarda bulunan İttihat ve Terakki, İmparatorluk Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine bir geçiş aşamasıdır. Savaşın ülke lehine sonuçlanması, daha uzun bir süre iktidarda kalmalarını sağlayabilecekti, fakat ağır sorumluluklar da getiren ateşkes önde gelen yöneticilerinin ülkeyi terk etmesine ve uzun süredir iktidarda bulunmayan saltanat temsilinin Osmanlı mebuslar meclisi üzerinde bir denetim sağlayamamasına neden olmuştur. Cumhuriyet döneminin siyasal temelleri bu kriz döneminde atılmıştır. Cumhuriyet rejimi, açıkça ifade etmese de bu siyasal çizginin eskiyi açıkça reddetmeyen, kendini yenilemiş olarak devam etmesidir. Yöneticilerin büyük bir kısmı yönetimden uzak tutulmuştur, fakat İttihat ve Terakki kadroları, yetişmiş insan gücünün yaşamsal olduğu günlerde Cumhuriyet rejimi için, yani devletin yeniden kuruluşu için çalışmışlardır. Bu yüzden bu döneme bir geçiş dönemi diyebiliriz. Bu geçiş dönemi duraksamamış, Kemalist hareket, Jön Türk-İttihat Terakki siyasi olgunlaşma ve dönüşüm çizgisinin son aşaması olarak gerçekleşmiştir. Ortaya çıkan kurumlar, yetenekli teşkilatçılar, dikkatli siyaset adamları ve modernleşme geleneğinin sürdürücüsü askerler birden bire değil, elbette eskinin içinde gelişmeye başlayan yeni yapıların sonucudur. Bu nedenle, bir modernleşme arayışının öne uzun süren bir savaşılar dönemi ile kesintiye uğrayınca, bu, geçiş döneminin hızlanmasına yol açmıştır; reform çizgisi son perdesini siyasal olarak yasallığını ilan eden yeni bir yönetici sınıfı, hızla yeni bir sahneye, Ankara'ya taşımıştır. Sonuç olarak, Tanzimat'tan önce başlayan ve Tanzimat-Meşrutiyet-Cumhuriyet çizgisinde ilerleyen bir reform sürecinin her

<sup>337</sup> Mardin, yöneten-yönetilen mekanizmasının, Osmanlı devlet yönetiminde bir süreklilik gösterdiğini, bu sürekliliğin Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdüğünü söylemektedir: "Sultan'la yönetilenler arasındaki zımni sosyal sözleşme kurumunun Osmanlı İmparatorluğu'nda öyle kesintisiz bir tarihi olmuştur ki, silinmez izler bırakmış ve bu sözleşmenin gözle görünmeyen siyasi mürekkebi 20. yüzyıl Türkiye'sinin liderlerinin ve onların taraftarlarının tavırları –ve ayrıca siyasi yetenekleri- üzerine damgasını vurmuş olduğundan emin olabiliriz." Bkz. Mardin, s. 120. Modernleşme sürecinin yürütücüsü olan asker-bürokrat seçkinler sınıfı kendi kendini imal etmiştir. Bu yasallık, gerilemenin geleneksel değerler kategorisinden kaynaklandığını, bu kategorilerin biçimlendirdiği toplumsal ilişkilerin halkın hiçbir zaman yenilik ve reform isteğine dayalı değişim arzulamayacağı temel tezi ile hareket etmektedir. Fakat ülkenin geriliğini ülkenin okumuş kesimleri görmekte, alınacak tedbirleri ve yapılacak değişikliklere kendisini yetkili görmektedir. Devlet geleneği içinde patrimonyal bir tutum, yeniçeri-ulema birlikteliğinin iktidar üzerinde her zaman söz sahibi olması biçiminde yerleşen, ülkenin asıl sahiplerinin kendileri olduğuna ve kötüye gidişin ancak kendileri tarafından durdurulacağına inanmasıdır. Bu gelenek, siyasal milliyetçiliğin ana damarlarından biri olarak ve kendisini sürekli yenileyen ve zamana uyarlayan bir geleneksel kalıp olarak, devleti kurtarma sorumluluğu olarak bugün de sürdürülmektedir.

birinin ötekinden bağımsız ve kendine has özelliklere sahip ve birbirine bağlanan birer reform dönemi olmuşlardır.

1908 Devrimi'ni izleyen on yıl boyunca, İttihat ve Terakki yönetimi, Cumhuriyet döneminin bir ön hazırlık alanı, 19. yüzyıl reformcu geçiş sürecinin olgunlaştığı ve Tunaya'nın deyimiyle Cumhuriyet'in bir "laboratuvarı" olmuştur. Tartışılmaya başlanan yeni kavramlar, beraberinde yeni ve çözümlü güç sorunlar da getirmiştir. Kalkınma ve ilerleme fikrinin bağlı olduğu ulusal bütünlük sorunu, İttihat ve Terakki'nin çözmeye niyetlendiği, izlediği politikalar ve savaşlar nedeniyle ancak kendisinden bir sonraki aşamaya, Cumhuriyet'e bıraktığı bir modernleşme geleneğini de başlatmıştır. Bu dönemde yapılan eğitim ve idari alandaki yenilikler, savaşla son bulan bir modernleşme süreci sonunda, Dünya Savaşı'nın kaybeden taraflarından biri olan Osmanlı Devleti'nin İttihat ve Terakki yönetimi sonrasında yeniden bir yönetim ve meşruiyet krizi yaşamasına neden olmuştur. İşgal güçlerinin meclisi feshetmesine kadar çalkantılı ve sallantılı bir yönetim dönemi geçiren iktidar, zaten bir kukla işlevi gören padişah ve onun temsilcilerinin Lozan'da ve ardından gelen Cumhuriyet'in ilanı ile kesinlikle biten bir süreçte son bulmuştur. Ankara'da yeni kurulan devlet, 1923'te saltanatı kaldırmış, halife İstanbul'dan "dünyevi" gücünü yitirmiş olarak" ve diğer dini kurumları anlamlı kılan "bağlamı" ile birlikte ayrılmıştır.<sup>338</sup>

Tanzimat ile başlayan reformlar, Abdülhamit zamanında başka bir renge bürünerek yine de devam etmiş, geri dönüşü olmayan ve zorunlu bir değişim kaygısı, özellikle II. Meşrutiyet döneminde de olgunlaşan bir siyasal harekete dönüşerek, Cumhuriyet dönemi modernleşmesini olanaklı kılan bir hazırlık dönemi olarak işlev görmüştür. Değişim isteklerinin yansıtıldığı derneklerde ve dergilerde, ilk dönem reformlarından gelen bir ortak tema, Batılılaşmanın biçimi ve içeriğinin ne olacağı biçiminde sürmüştür. Çünkü köklü bir değişim gerektiği, bu değişimin de siyasal olarak

---

<sup>338</sup> Adıvar, "Islamic and Western Thought in Turkey", ss. 278-279 Elde edilişi ve sürekliliği ile karşılaştırıldığında kısa sayılabilecek bir süre sonunda ise halifelik makamı da şeriye mahkemeleri ve ülkedeki diğer dini kurumlarla birlikte yeni devletin dünyevi yasallığının dışına çıkarılmıştır. Bütün Müslümanların lideri olan halife, ruhani liderliğinin ötesinde, dünyevi bir siyasal önderliğe de sahiptir. Fakat halifelik ve İslami kökeni her zaman vurgulanan saltanat, içi boşalmış, modern çağın gereklerini karşılamaktan uzaklaşmış, II. Abdülhamit'in bütün yeniden canlandırma çabalarına rağmen kof bir kabuğa dönüşmüştür. Dünyevi bağları siyasal tutarsızlık ve yetersizlikle suçlanarak kolayca yasadışı alana itilen iktidar, bu yanı sıra da kolayca dünyevileştirilerek, yasal bir müdahale ile gündelik yaşamın merkezinden uzaklaştırılmıştır.

gücünü ispatlamış İttihat ve Terakki eli ile gerçekleştirileceği yönünde görüşler bildirilmeye devam edilmiştir. Reform geleneği, üzerinde uzlaşmış bir hisse dönüşmüş halde, cumhuriyet dönemi reformculuğuna da rehberlik eden bir ruh hali olarak, yaşamaya devam etmiştir.

İlk başta Batının yalnızca teknik ve biliminin alınmasını öngören yenilik çabaları, 1909'dan sonra çok daha geniş bir çerçeve edinen bir modernleşmeye doğru yönelmiştir. Özellikle siyasal bir içerikle meydana gelen 1908 Jöntürk Devrimi, eğitim alanında önemli adımlardan birini atarak, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi müfredatına, “karşılaştırmalı din çalışmaları” ve felsefe derslerini ekleyerek, “dinsel düşünüşün eleştirel bakışla incelenmesinin” de sağlamıştır. Düşünce etkinliklerinin artmaya başladığı bu dönemde pek çok dernek kurulmuş, basın üzerindeki engellerin kalkışı, bir yayın bolluğu da doğurmuştur. Değişimin ilk yıllarında, ilginin kaynağı aydınlanma düşünürlerinin ve ansiklopedistlerin çalışmalarından 19. yüzyıl materyalistlerinin eserlerine yönelmeye başlamıştır.<sup>339</sup>

Yine bu dönemin bir sonucu olarak, II. Meşrutiyet döneminde birden bire artan yayıncılık etkinlikleri ve düşünce bolluğu, Abdülhamit rejiminde yeraltında yaşamını sürdüren birçok siyasal eğilimin de yasallaşmasını sağlamıştır. Bunlar içinde, kimileri tabu sayılan konuları tartışmaya başlayan ve eleştirinin boyutlarını daha önce hiç yükselmediği kadar yukarılara taşıyan düşünceler ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin Abdullah Cevdet'in sahibi olduğu İttihat, geleneksel yaşamın pek çok motifine eleştirel bir perspektiften bakmaya başlamıştır. Fakat düşünsel bir kuruluş dönemi sayabileceğimiz, 1908'de “Hürriyet'in İlanı” ile başlayan bu dönem Osmanlı Devleti'nin kendisini içinde bulduğu savaşlar nedeniyle çok kısa süren bir düşünce etkinliğine sahne olmuştur. 1912'den sonra Trablusgarp ve Balkan Savaşlarını “Büyük Savaş” izlemiş oluşan savaş koşulları *Yeni Mecmua* dergisi çevresinde toplanan gençlerin özgürce hareket edebilmelerini engellemiştir. Savaş yıllarını izleyen Mütareke Dönemi, düşünce atmosferinde daha ağır bir havanın hakim olmasına neden olmuştur. Savaş felaketleri, yitirilen topraklar bu dönem aydınları üzerinde, “her şeye karşı tam

---

<sup>339</sup> Adivar, “Islamic and Western Thought in Turkey”, s. 276

bir kayıtsızlık, bir bıkkınlık hissi ve olumsuz etkileriyle bir “entelektüel oportünizm”e, yol açmıştır.<sup>340</sup>

Geleneksel bilgiyi ve onun kurduğu dünyayı eleştirebilen özgür akıl, ancak 19. yüzyılın sonunda belirmeye başlamıştır. Fakat asıl hızını II. Meşrutiyet döneminde, basın yayın faaliyetlerinde ve düşünce çeşitliliğinde gözle görülür bir artışa ortam hazırlayan yeni rejimin sunduğu serbest ortamın olanaklarıyla kazanmıştır. II. Meşrutiyet döneminin özellikle iki düşünce akımı dikkat çekicidir: milliyetçilik ve garpçılık.<sup>341</sup> Bunun nedeni bu iki akımın, Cumhuriyet dönemi reform hareketinin kimliğini oluşturan iki ana düşünce biçimi olarak etkili olması, katkılar sağlamış olmasıdır. Buna göre, önce milliyetçilik, Cumhuriyet döneminin kurucu bir işlev üstlenerek ulus devletin kuruluşunda hem yeni bir devlet ve yurttaş kimliğinin oluşmasında önemli bir seferberlikçi ruh hali edinmesini sağlarken, “garpçılık”<sup>342</sup> Cumhuriyet dönemi reformlarının kapsamını genişleten katkısıyla ona yön verici bir etkiye sahip olmuştur.<sup>343</sup> Başlangıç özellikleriyle, reformların devraldığı geleneğin iki düşünce geleneği olarak önem kazanmaktadırlar. Bununla birlikte bu iki düşüncenin, cumhuriyet kadrolarınca bütünlüklü olarak kabullenilen ve uygulamalarda birebir başvurulan birer kaynak olmaktan çok, bu düşünce grupları içinde ağırlıklı yerler tutan kişilerin rejime katılmaya davet edilmeleri ve genel olarak uygulamaların biçimlenmesinde birer sistemleştirilmemiş, yorumlanarak başvurulan birer referans kaynağı özelliğine sahip olmalarıdır. Sonuç olarak Cumhuriyet rejimi, bu iki kaynağı

<sup>340</sup> Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 278. Adivar, içinde bulunduğu bu dönemi ve yenilgiyle ve büyük kayıplarla sonuçlanan savaşın üzerinden kısa bir süre geçtikten sonra, İstanbul’un işgalini yaşayan ve bu atmosferi yukarıda tarif ettiği gibi hisseden entelektüellerden biridir. İşgal kuvvetleri tarafından gözaltına alınıp içlerinde Ziya Gökalp’in de bulunduğu pek çok İttihat ve Terakki üyesi ile birlikte Malta Adası’na sürgüne gönderilmiştir. Adivar’ın tarif ettiği bu karamsar dönem daha sonra pek çok romana konu olmuştur. Törenek’in bu dönemin atmosferini yansıtan romanları konu alan çalışması, bu romanların geniş bir koleksiyonunu sunmaktadır. Bkz. Mehmet Törenek, **Türk Romanında İşgal İstanbulu**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2002

<sup>341</sup> Garpçıların düşünceleri ve özellikle Türkçü akımın temsilcileri ile girdikleri polemikler için, Bkz., Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’de Siyasal Gelişmeler**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001.

<sup>342</sup> İnalçık, Türkiye’de 1880-1914 döneminde gelişen Garpçı akımın “yurdumuzda Aydınlanma Çağı felsefesini, toplum ve devletin selameti için yegane çıkış yolu olarak getirmiş aydınlar grubu” olduğunu söylemektedir. Bkz., İnalçık, **Tarih ve Akademi**, s. 23

<sup>343</sup> Hanioglu, bu katkıya dikkat çekmektedir: “Kılıçzade Hakkı Bey tarafından hazırlanan Batılılaşma planı Atatürk Devrimleri adını verdiğimiz değişimlerin büyük çoğunluğunun ilk tasarımlarını içermektedir. Bu açıdan “Batılılaşma Utopia”nın Türkiye Cumhuriyeti üzerindeki fikri etkisini gösteren bu plan diğer yönden mevcut toplumsal yapıda düşünülen radikal değişiklikleri sergilemektedir.” Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz. M. Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat Yayını, İstanbul, tarihsiz, s. 375

kendi ideolojisinin bireşimini oluşturmak için kısmen başvurduğu birer rehber olarak kullanmıştır. Bunun en açık ifadesinin, Cumhuriyet ideolojisinin ilk bakışta paradoks gibi görünen iki yönünü oluşturan, ulusallık ve evrensellik şiarının, modernleşmenin kimliğini belirleyen birer perspektif katmak olduğunu söyleyebiliriz. Aynı dönemde, diğer Avrupa ülkelerinde de bir “ulusçu” canlanma gözlenmektedir; bu dönemde ulus, “her zamankinden daha da güçlü bir şekilde siyasi meşrutiyetin en temel dayanağı” olmuştur.<sup>344</sup>

Bir yandan milliyetçiliğin, kökleri “bugünü kurmak için seferber etmek” olan yerelliği, diğeri ise tüm insanlık için ortak bir üst kültürün, çağdaş uygarlığın bu modernleşme kimliğinin asıl tonlarından birini oluşturmasıdır. Ziya Gökalp tarafından da tartışılan ve çözümlenmeye çalışılan bu tartışma “kültür ve medeniyet” gibi iki kimlik üreten kategori belirlemiştir. Bu çok net olarak Cumhuriyet döneminin modernleşme sürecinin bilinçli bir tavrı olarak sürekli dile getirilen bir tutumdur. Evrensel olanla uyumlu hale getirilmiş bir yerel kültür, “insanlık ailesi” olarak uygarlığı oluşturan milletlerden biri olmanın ön koşuludur. Geleneksel kültür ise ancak geleneğin bağlı olduğu uygarlık ailesi ile bağlar kurmaktadır ve bu uygarlık alanı, son Osmanlı halifesinin kimliğinde ülkeyi fiilen terk etmiştir. Bunun yanı sıra, milliyetçilik ve garpcılık, başlangıçta tıpkı Osmanlılık gibi dinamikleri ve oluşma süreçleri gerçekten orijinal olan bir sistemli düşünceye dönüşmekten çok Batılılaşmanın ölçüsünü belirlemeye çalışan tutumlar olmuşlardır. Bu dönemin düşünce alanında çeşitlenmeye başlayan yaklaşımlarından bir tanesi de, İttihat ve Terakki yönetiminin uygulamalarına ve Batılılaşmaya bir tepki olarak gelişmeye başlayan İslamcılıktır.<sup>345</sup> Adivar, İttihat ve

---

<sup>344</sup> Sandrine Bertaux, **1920’ler ve 1930’larda Avrupa Devletleri, Ulusu Tasarlamak**, Çev. Ceyda Eldem, vd., Osmanlı Bankası Arşiv ve Arş. Mrk. Yay., İstanbul, 2006, s. 22. Bertaux, İstanbul’da oluşturduğu 1920 ve 1930’lu yıllarda “devletin kendini sergilemesi, siyaset ve yönetim sanatının yeni ve çok önemli bir unsuru olan propagandaya dayalı kültürel bir saldırı ve siyasi gücün meşrutiyet kaynağı” olarak tanımladığı “Ulusu Tasarlamak” sergisi için hazırladığı kitapta, Sovyet Rusya’dan Faşist İtalya’ya, Nazi Almanya’sından Kemalist Türkiye’ye ve diğer örneklerde yansıyan dönemin “modernite kurguları arasındaki benzerlikler, farklılıklar ve etkileşimler” bulunduğunu dile getirmektedir.

<sup>345</sup> Gökalp’in İttihat ve Terakki tarafından da desteklenen düşüncelerini *Yeni Mecmua*’da ortaya koyduğunda, şeyhülislam’ın önderlik ettiği ulema sınıfının dikkatini çekmiş ve siyasallaşma yolundaki İslamcı çizginin yayın organı *Sırat-ı Mustakim*’de saldırgan tepkilere yol açmıştır. Adivar bunun nedeninin Ziya Gökalp’in “talihsizce” yaptığı bir yanlıştan kaynaklandığını ileri sürmektedir: Gökalp, laik sözcüğünü, ladini (dinsiz, din dışı) olarak çevirerek bu tepkilere neden olmuştur. Bkz. Adivar, *“Islamic and Western Thought in Turkey”*, s. 277. O dönemki yazarları arasında Mehmet Akif’in de bulunduğu bu dergi, adını Fatiha suresindeki bir tamlamadan almıştır; Cumhuriyet’ten sonra Sebülülreşad adıyla yayınlarını sürdürmüştür.

Terakki hükümetinin giriştiği “ılımlı modernleşme” girişimlerinin İslam karşıtı sapkınlıklar ve “ateizme tepki”<sup>346</sup> olarak meydana çıkan eleştirilere yol açtığını ve İslamcı siyasetin sahnede yer almak üzere bu “kendine has dönemde” harekete geçtiğini söylemektedir.<sup>347</sup>

Daha 1910’larda İctihat dergisinde “Pek Uyanık Bir Uyku” adlı yazıyı kaleme alan Kılıçzade Hakkı, özetle padişahın tek eşli olduğu, fes yerine şapka giyilen, kadınların daha özgür olduğu, “tembellik yuvası tekke ve zaviyelerin kapatılıp yerlerine üniversitelerin kurulduğu, Avrupa medeni hukukunun kullanıldığı bir toplumun rüyasından söz etmiştir. İctihad dergisinin 55-57 no.’lu sayılarında (1911-1912 yılları) yayınlanan bu yazıda, Cumhuriyet döneminde yapılacak olan değişikliklerin pek çoğu sıralanmıştır.<sup>348</sup>

Sistemli bir düşünce geleneğinin bulunmadığı ve toplumun ve devletin yapısını sorgulayan temel sorulara yanıtların bu sistemli düşünceler çerçevesinde aranmadığı 19. yüzyıl, vatanseverlerin ya da tersine vatanlarını hor gören “Frenk taklitçilerinin” yetiştiği bir dönem olmuştur. “Kafalara yön verici sanatçılar ve düşünürler” sınıfı ancak II. Meşrutiyet döneminde Türkçü akım sayesinde mümkün olabilmıştır.<sup>349</sup> Bu dönemde Türkçülük fikri hızlı bir yükseliş seyri izlemiş, milliyetçi düşüncelerin hızla olgunlaşmasını sağlayan koşullar, ülkenin bulunduğu savaş ortamının getirdiği dış tehlikeler ve artan kaygıların bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Çünkü Osmanlı devleti uzunca bir süredir, milliyetçi ayrılıkçı hareketlerden ve çatışmalardan muzdariptir. Önce Jön Türk hareketinin sonra da İctihat Terakki Örgütünün girişimleri görünürde meşrutiyete dayanmış olmasında da görülebileceği gibi, milliyetçilik imparatorluğun çokkültürlü yapısını sürdürmesi nedeniyle, temelde monarşiyi ayakta tutmayı hedefleyen İctihat ve Terakki’nin sistemli bir ideolojisi hiçbir zaman olmamıştır. Mardin’in dile getirdiği, 1906’dan sonra İctihat ve Terakki içinde oluşmaya

---

<sup>346</sup> Derginin yayınları dönemin reform yanlısı aydınlarını hedef alan yazılar yayınlıyordu. Tevfik Fikret dergide çıkan ve kendisini ağır bir dil kullanarak “Protestan kilisesinin zangoçluğunu yapmak”la suçlayan Mehmet Akif’e cevap olarak yazdığı *Tarih-i Kadim’e Zeyl* isimli şiiri ile yanıt vermiştir. Bkz. Tevfik Fikret, **Rubab-ı Şikeste ve Diğer Eserleri**, ss. 376-381

<sup>347</sup> Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, ss. 277-278

<sup>348</sup> Bu yazının tam metni için, Bkz., Hanioglu, ss. 375-383. Hanioglu Abdullah Cevdet hakkında yaptığı önemli çalışmasında II. Meşrutiyet dönemi düşünürlerinin Cumhuriyet dönemi yenilikleri üzerine etkilerini ve kurulan bağları görebilmemizi sağlayan bilgiler de sunmaktadır.

<sup>349</sup> Atay, s. 369

başlayan “Şakir-Nazım grubu” Türkçülüğü, örgütlenmede disiplinli bir organizasyonu hedefleyen yaklaşımlarıyla<sup>350</sup>, partinin genel eğilimleri içinde bir istisnayı oluşturmaktadır.

Modern anlamıyla “Millet” kavramı, daha çok Türklerin azınlıkta bulunduğu topraklarda konuşulmaya başlanan ve başka ülkelerin vatandaşı bulunan Türkler tarafından yine buralardan Osmanlı devleti topraklarına taşınan bir kavramdır. Çünkü nüfusun en büyük yoğunluğunu oluşturan Türklerde, milliyetçi düşünceler örgütlü bir siyasallaşma seyri izlememiş, bu Avrupa’da Osmanlı hakimiyetindeki uluslarda ve diğer imparatorluk unsurlarında görülmüştür. Çünkü Türklerin II. Meşrutiyete kadar, parçalanmış Osmanlı devletini bir arada tutabilmek, dinamik bir siyasal ideale dönüşebilecek türden bir milliyetçilik anlayışı yerleşmemiş, bunun yerine yerleştirilmeye çalışılan Osmanlılık düşüncesi, bir sisteme Abdülhamit ile kavuşmuştur. Aynı biçimde Rusya’da yaşayan Türklerin “milliyetçilik ile tanışmaları çok daha önce ve siyasal bir milliyetçilik olarak başlamıştır. Oysa II. Meşrutiyet zamanında bile milliyetçilik, örneğin yönetimdeki İttihat ve Terakki’nin yapısını oluşturan farklı etnik yapısı nedeniyle ciddiye aldığı ve sistemleştirdiği bir ideoloji olmamıştır. Fakat bir yandan kültür ve dil milliyetçiliği biçiminde bir gelişme başlamış, bunda ise “devletin sınırlarını Meriç kıyılarına getiren Balkan harbi”<sup>351</sup> ve Trablusgarp savaşlarının milliyetçiliğin büyük bir sıçrama yaparak siyasallaşması yönünde çok büyük etkisi olmuştur. Çünkü milliyetçilik dünyanın her yerinde görüldüğü üzere, daha çok onu harekete geçirecek etkilere ihtiyaç duymaktadır. Bu etkiler kimi türlerinde görüldüğü gibi bir düşman yaratma, ya da dışarıdan gelen bir saldırıya reaksiyon olarak gelişmektedir. Milliyetçiliğin doğası hakkında söyledikleriyle Polanyi, bunun ekonomik doğasını şöyle dile getirmiştir:

Namık Kemal’de belirgin olarak ortaya çıkıp eserlerine yansımaya başlayan ve onun “Hürriyet Şairi” ya da “Vatan” şairi olarak anılmasını sağlayan fikirleri, henüz “Osmanlılık” düzeyini aşabilmiş değildir. Ama kendisinden sonrakiler üzerindeki gücü, onun vatan, vatandaşlık, millet, hürriyet gibi sözcüklerle düşünürleri etkilemeye başlaması açısından önemlidir. II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan ve yitirilen

---

<sup>350</sup> Mardin, s. 99

<sup>351</sup> Atay, s. 383

savaşların etkisiyle gelişip yaygınlık kazanmaya başlayan yurtseverlik bilinci, aynı zamanda modern anlamlar da edinmiş olan yekpare bir “millet” fikrinin de doğmasının hazırlayıcısı olmuştur.

Bir kültür milliyetçiliğinin nasıl siyasallaşma eğilimleri taşımaya başladığını ve siyasal milliyetçi hareketliliğin her zaman dil sorunu ile yollarının kesiştiğini göstermesi açısından *Genç Kalemler* dergisi<sup>352</sup> önemli ayrıntılar sunmaktadır. II. Meşrutiyet dönemi dergilerinde siyasal alanda olduğu kadar edebiyat alanında da pek çok temsilcisi bulunan milliyetçi fikirler, “millet” kavramını Batı’daki anlamına yakın, tebaadan ayrı, başka bir vatandaşlık kavramına gönderme yapar hale gelecek biçimde edebiyat alanında kullanmaya başlamışlardır. Birbirini etkilemekten ve bir düşünce geleneğine dönüşebilecek sentezden yoksun olarak, milliyetçiliğin ilk kıpırdanışları, daha çok kültürel bir milliyetçiliğe, sonradan toprak olarak Anadolu’yu değil, uzaklarda ve var olmayan bir ülkeyi ideal olarak benimseyen bir milliyetçiliğin doğmasına kadar varmıştır. Türkçeyi sadeleştirme hareketinin milliyetçiliğin yükselişiyle ortaya çıktığını, daha doğrusu bunların birbirine geçmiş halkalar gibi kültürel ilerlemenin ve yükselme ideallerinin iki yönünü oluşturduklarını söyleyebiliriz. Siyasal bir anlam edinmiş millet ile bir arada kullanılmaya başlanan “Türk” adı ise, Osmanlı İmparatorluğu’nun tarih boyunca pek de itibar etmediği göçebe bir etnik grubu ifade etmek için kullanılmış, iktidarın kimliği hanedan adını taşımayı bu dönemde de sürdürmüştür. Daha sonra bu millet anlamına gelen “Türk” kimliği, Cumhuriyet’in de sahiplenip yarım kalan inşasını devam ettireceği hızlı bir uluslaşma süreci sonunda, bir insan topluluğunun ve bir ülkenin adına karşılık gelecek hızlı bir seyir izlemiştir.

Modern millet kavramının 19. yüzyılda bugünkü anlamını edindiği unutulmazsa, bunun aslında doğal bir bakış olduğu gözden kaçmamalıdır. Çünkü Millet, "tarih kadar eski" değildir<sup>353</sup>; toplumlar ve siyasal hareketler, “üst metin”den bağımsızlaştıktan sonra, dünya kavrayışının değişmesi ile birlikte yeniden tanımlanan insan, yeni

---

<sup>352</sup> Tanzimat ile başlayan bu dil sorununu, özellikle II. Meşrutiyet döneminde *Genç Kalemler* dergisi etrafında biçimlenmeye başlayan “Yeni Lisan Hareketi” bağlamında ele alan bir çalışma için, Bkz., Yusuf Ziya Öksüz, **Türkçenin Sadeleşme Tarihi, Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi**, TDK Yayınları, Ankara, 1995

<sup>353</sup> Eric Hobsbawm, **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik**, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2. B., İstanbul, 1995, s. 16

insan'dan sonra ortaya çıkmış olan “ulus devlet”in<sup>354</sup> yurttaşını tarif eder. Bu duruma bir örnek vermek gerekirse, modern millet kavramının bilinmediği günlerde, Osmanlı askeri ve idari yapısının önemli ağırlığını oluşturan ve Hristiyanlardan Müslümanlaştırılan kalabalık devşirme grupların “Türklüğü” Osmanlı toplumunda hiçbir zaman sorun olmamıştır. Fakat modern milliyetçilik, “millet”in bir düşünürün iddia ettiği gibi “tarih kadar eski” olarak görülmesi yanılığına neden olmaktadır. 19. yüzyıl aydınlarının tercih ettiği isim, imparatorluğu geçmişin büyük İslam hanedanlarına bağlayan ve “millet” anlamına gelmeyen, ama onun yerini doldurması hedeflenen “Osmanlı”dır. Çünkü saltanat yaşamını kurduğu tüm toplumsal ilişkiler ağı ile sürdürmektedir. Bu ilişkiler zayıflamaya, II. Abdülhamit’in tahttan indirilerek, iktidarın el değiştirdiği günlerde başlamıştır, fakat yerine koyulacak kavram, Türk adı kendini kabullendirmeye başlamış olmasına rağmen, İttihat ve Terakki çizgisinde yayın yaparak bir dil sadeleşmesini savunan ve dil ile milliyetçi tutumları birleştiren *Genç Kalemler* dergisinde çıkan ve padişah’a seslenen şu yazı, açıkça iğneleyici bir dille ona saygısını sunarken, “Türk Milleti” değil, “Osmanlılık” kavramından yararlanmaktadır:

“Bütün Osmanlıların padişahı, bütün İslamların halifesi ve bütün Türklerin hakanı olan büyük sultanımız, yıllarca istibdadın katı tırnakları altında meyus ve bizar yaşadıkdan; yüzlerce, binlerce elemeler gördükten sonra Meşrutiyetin yüksek ve altın kanatları üstünde milletine kavuştun ve hepsini bahtiyar ettin; şimdi de hürriyetin en saf, en hayat verici havasını teneffüs için buraları, Rumeli’nin pak ve bakir sahalarını şereflendiriyorsun. “Genç Kalemler Tahrir Heyeti”, büyük Turan’ın öz evlatları olan bu kendi çocukların bu dakikalarını hayatlarında en mukaddes bir zaman olarak telakki ediyorlar. Sana, ey büyük hakanımız sana, genç ve hür kalplerinden kopup gelen şükran ve mahmudimizi takdim etmelerine müsaade et...Ey Muhterem Babamız, milletle, büyük ve bahtiyar Osmanlılıkla yaşa ve mes’ut ol.”<sup>355</sup>

En bilinenleri Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Rusya’da İsmail Gaspralı ortak bir yargı taşımayan milliyetçi-Türkçü bir düşünce ortamı yaratmaya ve

<sup>354</sup> Ulus devlet, 18. yüzyıldan başlayarak ortaya çıkan, bugün için dünya ölçeğinde bir yaygınlık kazanan “bir siyasi yapılanma biçiminin” adıdır. Bu bilgi için, Bkz., Ozan Erözden, **Ulus-Devlet**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997, s. 122

<sup>355</sup> Hürriyet’in (II. Meşrutiyet) ilanına yol açan siyasal gelişmeler, imparatorluğun Rumeli topraklarında başlayan ve bir süre sonra şiddet hareketlerine dönüşen bir sürecin sonunda meydana çıkmıştır. “Tahrir Heyeti”, tahttan indirildikten sonra Rumeli’de (Edirne) “hürriyet”in yeşerdiği topraklarda oturmasına izin verilen II. Abdülhamit’e, onun baskıcı rejiminin bir kurbanı gibi seslenerek, kinayeli bir dille “hoş geldin” demektedir. Bkz., *Genç Kalemler Tahrir Heyeti*, **Genç Kalemler**, C.II, Sayı: 3, içinde, İsmail Parlatır ve Nurullah Çetin, (Haz.) **Genç Kalemler Dergisi** (Çevrimyazı), TDK Yayınları, Ankara, 1999, s. 145

Türkçü düşüncelere yaymaya bu dönemde başlamışlardır. Ziya Gökalp, Akçura'nın “*Üç Tarz-ı Siyaset*”te ortaya attığı soruları<sup>356</sup> yanıtlamaya çalışmış, fakat yine de devletin çok kültürlü yapısı, bir millet fikrinin belirmeye başladığı, fakat diğer milletlerin İslami bir kültür çerçevesinde bir araya getirmeyi önermiştir. Adıvar, düşünceleri “pek çoğu Gökalp’in politik dostları olan” İttihat ve Terakki ileri gelenleri üzerinde etkili olan ve Durkheim sosyolojisi ve Bergson’un felsefelerinin her ikisine de hakim olmakla yeterli bir donanıma sahip olan Gökalp’in, “Batı Felsefesi ve Doğu Düşünüşü”nü bir araya getirip bir sentez oluşturmak gibi “yerine getirilmesi çok zor bir görev”e hiçbir zaman girişmediğini öne sürmektedir.<sup>357</sup> Bir yönüyle kabul edilebilecek bu eleştirinin haklı yönü, onun çalışmalarının, dönemin koşullarında hemen uygulanabilir sonuçlar üretmekten uzak oluşudur. Fakat Ziya Gökalp’in, millet düşüncesinde ve çağdaşlaşmanın yönünü Türkleşmek ve İslamlaşmak” olan ve her ikisine de eşit bir ağırlık veren bir ideoloji oluşturmaya, bir sentez yapmaya girişmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışma, yabana atılmayacak bir çabanın ürünüdür. Ancak onun bu düşünceleri, savaş koşullarında sınıdıkça, bütün unsurları içine alan bir milliyetçiliğin, bir ulus kimliğinin düşünce olarak geçersiz hale getirmiştir. Ziya Gökalp bu geleneğin sürdürülmesinde önemli bir aracı konum üstlenmiştir. Düşünceleri karmaşık ve tutarsız bulunan Gökalp’in misyonunu düşündüğümüzde haklılık payı olan düşüncelerdir bunlar. Fakat onun katkısının Cumhuriyet döneminde yapılan yenilik hareketlerine özellikle dil ve tarih alanında yapılan değişimlere yön verdiği bir gerçektir. Bir üst

---

<sup>356</sup> Uluslaşma sürecinde, tartışmaların daha siyasi bir boyuta taşınmasında Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı çalışması önemli bir yer tutmaktadır. Akçura, 1903 yılında yazdığı ve Osmanlı toplumunda belirmeye başlayan siyaset biçimlerini ele aldığı uzun makalesinde, bir Osmanlı milleti oluşturmayı ve böylece değişik unsurları “temsil ederek birleştirmeyi” hedefleyen Osmanlılık idealini, “bütün İslamları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmeyi” amaçlayan “Pan-İslamizm”i ve son olarak “ırka dayanan siyasi bir Türk milleti teşkil etmeyi” amaçlayan Türkçülük siyasetlerini ele almıştır. Genel olarak bir “düşünce alıştırması” diyebileceğimiz ve bütün yönleriyle Osmanlı toplumunda bu siyasaların olanaklarını araştıran yazısının sonunda Akçura, kesin bir sonuca ulaşmamış, fakat bu alanda ilk kez tutarlı sorular soran ve yanıtlar arayan bir yaklaşımla, bu yaklaşımların her birine eşit mesafede durmayı denemiştir. Çünkü imparatorluk Türkiye’sinde Müslüman unsurların varlığı, onu yakın durduğu Türkçülüğe de, tıpkı Ziya Gökalp gibi tam anlamıyla sahiplenmesini önlemiştir. Yazısını yine bir soruyla bitirirken, bu soruları örneğin Ziya Gökalp gibi *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* çalışmasında olduğu gibi gelecekte yanıtlamaya girişecek olanlara da ilk yolu açmıştır: “Hulasa, öteden beri zihnimi işgal edip de, kendi kendimi ikna edecek cevabını bulamadığım sual yine önüme dikilmiş cevap bekliyor: Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha yararlı ve kabil-i tatbiktir?” Onun Türkiye Cumhuriyeti’nin de düşünce temellerini atan görüşlerinin olgunlaşması, ancak II. Meşrutiyet döneminde, toplumsal yapının da bu düşüncelerle uyumlu bir sosyal yapıya bürünmesi sayesinde olmuştur. Akçura’ya ait alıntılar için, Bkz., Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (1904), Lotus Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2008, s. 35, 52

<sup>357</sup> Adıvar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, s. 277

kuram oluşturmaya girişmekten çok kendisi için de dönemin yetişen kuşakları için de yararlı olacak düşünceleri derleyip dile getirmiş ve her biri ilk olabilecek sorular sormuştur. Bunların pek çoğunun ikircikli gibi duran bir tutumda, yapıda olduğu doğrudur. Özellikle siyasal anlamda bir bireşimi denediği milliyetçilik ve ümmet düşüncelerini sonradan terk etmiştir. Dil konusunda da tutarsız gibi görünen ama bu alanda sonradan yapılacak tartışmalara ışık tutan sorular sormuş, yanıtlar aramıştır. Çünkü sahip çıkabileceği bir düşünce geleneği olmadığı gibi, siyasal olarak da elle tutulur tek hareket olan İttihat ve Terakki içinde yer almıştır. Ziya Gökalp bir “kurucu” olarak, zorlu koşulların eşlik ettiği bir araştırma dönemi aydınıdır. Çelişkili gelgitlerinin ve tutarsız gibi görünen düşüncelerinin altında Doğu ile Batı arasında bir bireşim yaratmaya çalışmış olması yatmaktadır. Bunlardan Batı düşüncesine daha yakın durmuş ama geleneği de ihmal etmemiştir. Fakat bunlar, geniş bir alana yayılmış olmaları nedeniyle bir bütünlük göremeyeceğimiz çalışmalardır. Hızlı değişim geçiren koşullar, onun düşüncelerinin de sıklıkla değişmesine neden olmuştur. Bilimsel yaklaşım ile mitlerin bir arada yer aldığı metinler kurmuş, fakat bu ikisini birbirinden ayrı tutmayı bilmiştir. Fakat özellikle izlediği sosyoloji ekolünün ülkede yansımaları ilk soruları sorarak ve araştırmaları yaparak girişmiştir. İçinde bulunduğu dönemin hızlı siyasal değişimlere sahne oluşu, düşüncelerini evrimleştirebilecek zamanı ve koşulları ondan esirgemmiştir. Fakat sınıf kavramına yer vermeyen düşüncelerini özetleyen “sınıfsız imtiyazsız toplum” tezi<sup>358</sup>, düşüncelerine İttihat ve Terakki çevrelerinde de kıymet verilen Ziya Gökalp’in bu düşüncelerinin Cumhuriyet döneminde sahiplenilen bir milliyetçilik anlayışının temel unsurlarından bir tanesi olmuştur.<sup>359</sup>

Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. Yüzyıl başlarında hız kazanan toplumsal dönüşüm ve yenilik hareketlerinin bağlı olduğu gerekçeler, yeni Türkiye

---

<sup>358</sup> Halk Fırkası programında yer alan ve devletin uyguladığı rejimin “halk” anlayışı, yine dönemin bir desrs kitabında şöyle tarif edilmektedir: “Halk Fırkası nazarında halk mefhumunun herhangi bir sınıfa münhasır olmadığı, hiçbir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve umumiyetle kanun nazarında mutlak bir müsavata kabul eden bütün fertlerin halktan olduğu; halkçıların hiçbir aile, hiçbir sınıf, hiçbir cemaat ve hiçbir fert imtiyazı kabul etmeyen ve kanunları vazetmekteki mutlak hürriyet ve istiklali tanıyan fertler olduğu tasrih edilmiştir. (...) **Türkiye’de halk sınıfları arasında mücadele olmamak** esasını hususi bir ehemmiyetle tespit etmiş olmasıdır.” Bkz., Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti. **Tarih IV (Liseler İçin Ders Kitabı)**, Devlet Matbaası, İstanbul, 1934, ss. 169-170 (Alıntıda bulunan koyu vurgu, asıl kaynaktan yer almaktadır.)

<sup>359</sup> Ziya Gökalp’in düşüncelerinin sınıf anlayışını reddeden bir “Korporatist” meslekçilik anlayışının bir uzantısı olduğu yönünde ele alan bir çalışma için, Bkz., Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İletişim Yayınları, 2.B., İstanbul, 1993

Cumhuriyeti'nin modernleşme, uygarlaşma, uluslaşma ana temalı çabalarında da etkili olmuştur. Bu girişimler, dinsel tabanlı "ümme" anlayışından Tanzimat ve sonrasında "tebaa" anlayışına ve son olarak 'Cumhuriyet'te "yurttaş" kavramının dil ve yazı hareketleri ekseninde gelişimine kadar uzanan bir süreklilik göstermiştir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# REFORM GELENEĞİNDE DÖNÜŞÜM: DİL VE ULUS BİLİNCİNİN KESİŞME NOKTASI OLARAK CUMHURİYET MODERNLEŞMESİ

### III. A. ‘KADİM BİR MESELE’DEN, ‘YENİ BİR SORUN’A: CUMHURİYET DÖNEMİ DİL VE ULUS BİLİNCİNİN YAKIN KÖKLERİ

#### a. Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Kadim Bir Mesele: Osmanlıca<sup>360</sup>

Adına ister “İmparatorluk Türkçesi” ister “Klasik Türkçe” ister “Osmanlıca” densin, özellikle yazı dilinde yaşamış, bir yazı geleneği, kurallar ve uzmanlar yaratmış böyle bir dil var olmuştur. Osmanlı Türkçesi ile, hem bükünlü bir dil olan Arapça ve Farsça, hem de eklemli bir dil olan Türkçe sözcükler yanında bu dillerin sözdizimi özelliklerini ve dilbilgisi kurallarını da kullanarak sözcükler ve cümleler yaratılmıştır. Yazan kişinin Osmanlıcaya tam anlamıyla hakim olabilmesi için, yalnızca bu dilin Osmanlıcaya has kalıplarını değil, aynı zamanda Arapça ve Farsçanın kurallarını sözcük ve dilbilgisi ölçeğinde iyi biliyor olması gerekmektedir. Yazı dilinde Arapça ve Farsçanın bilim ve edebiyat dilleri oluşu ve “medresenin” ve eğitilmiş seçkinlerin etkinlik alanında bulunuşu hatırlanacak olursa, “İnşakari”<sup>\*</sup> bir metin yazmak uzun yıllar süren bir eğitimden geçmeyi gerekli kılmaktadır.<sup>361</sup> Bağlaçlarla uzatılan cümlelere, biçimsel güzelliği sağlamak için anlamı feda eden kafiyelelere yer veren ağır ve

---

<sup>360</sup> “Osmanlı” ve “Osmanlı dili” kavramlarının Tanzimat Türkiye’sinde ortaya çıktığını söyleyen Timurtaş, “siyasi birliği sağlamak için uydurulan “devlet-i Osmaniye” ve “millet-i Osmaniye” deyimlerine eş olarak, “lisan-i Osmani” teriminin kullanıldığını”, bu dönemde yazılan gramer kitaplarında Osmanlıcanın “Türkçe, Arapça ve Farsçadan tereküp eden” bir dil olarak tarif edildiğini belirtmektedir. Osmanlıca bu üç dilin yalnızca sözcüklerini değil, biçim ve kurallarını da kullanan bir yazı dilidir: “Bu dilde Arapça ve Farsça pek çok isim ve sıfat tamlaması, birleşik sıfat, çokluk şekilleri kullanılmıştır. Fakat cümlelerde fiil ve bağlama unsurları daima Türkçe olmuştur. Osmanlıcanın kendi çerçevesi içerisindeki gelişmesi, Arapça ve Farsça unsurların dozu bakımından cereyan etmiştir. Yüzyıllar boyunca bu doz gittikçe artmış, bazı eserlerde Türkçe arka plana düşmüştür.” Bu bilgiler için, Bkz., Faruk K. Timurtaş, **Dil Davası ve Ziya Gökalp**, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1965, ss. 9-10

<sup>\*</sup> İnşa, Osmanlıcanın dil ve yazım kurallarına uygun, ustalık gerektiren süslü bir yazı dilidir. Bu alanda beceri göstermek, eski devlet büroları olan kalemlerde iş bulabilmek ve yükselebilmek için önemli bir nitelik sayılıyordu. “*Edebiyat-ı Cedide*”nin ve bu dönemin önde gelen dergisi *Servet-i Fünun*’da yeniden canlandırılan bu süslü ve ağır dile karşı, dilde sadeleşme eğilimli reformculuğu savunanların ilk sesleri (Yeni Lisan Hareketi) *Genç Kalemler*’de duyulmaya başlanmıştır.

<sup>361</sup> Atay, s. 470

dolambaçlı bir üslup yazı dilinde gelenek haline getirmiştir. Böylece resmi yazı dili, zorlu bir yazı biçimciliğine dönüşmüş olarak, merkezi çevreden yalıtmanın da aracılığını, başka bir ifadeyle onun koruyuculuğunu yerine getirmiştir: “Bu dil bir yandan, kentlerdeki birtakım ayrıcalıklara sahip olan sosyal tabakaları İslam Kültürü çevresinde birbirine yaklaştırırken; öte yandan, Arap ve Fars etkisinden uzak Kabatürkçe konuşulan Anadolu’yla kentler arasındaki kültürel bağları koparıyordu.”<sup>362</sup>

Osmanlıca, kullananların da üzerinde ustalaşıp hâkimiyet kurmakta güçlük çektiği bir dildir. Resmi işlemlerde kullanılan Arapça ve Farsça sözcüklerin sıklıkla yanlış kullanımları görülürken, bu yanlışlıklar çoğunlukla “her yazarın hayal gücünün ürünü” olarak edindiği anlamlar nedeniyle yapılmıştır. Mardin, bu yanlış kullanımların, bugün de dilimizde bulunan pek çok Arapça ve Farsça sözcüğün kökeni olduğunu belirtmektedir.<sup>363</sup> Ağırlıklı olarak Arapça ve Farsça dilbilgisi kurallarının uygulanması, Türkçeyi Osmanlıca dediğimiz yazı dilinin içinde daha pasif bir duruma getirmiştir. Biri konuşma dili, diğeri yazı dili olmak üzere iki dilliliğin nedeni de budur. Cumhuriyet dönemi dil reformları ile amaçlanan, öncelikle bu dil ikiliğini ortadan kaldırmak olmuştur. Bunun içinse Arapça ve Farsça sözcük ve dilbilgisi kurallarının ve sözcüklerin birçoğunun yeni Türkçeden çıkarılması tek çıkar yol olarak görülmüştür. Fakat dilde sadeleşme çabaları, Tanzimat sonrasında ortaya çıkan tartışmalardan da izlenebileceği gibi, öneri ve uygulama olarak Cumhuriyet döneminden çok daha eskilere gitmektedir.<sup>364</sup>

Kaşgarlı Mahmut ya da Karamanoğlu Mehmet Bey örnekleri kadar eskilere gitmeden, yakın sayılabilecek bir tarihte, örneğin II. Murat’ın *Kabusname*\* çevirisinin

<sup>362</sup> Kurt Steinhaus, **Atatürk Devrimi Sosyolojisi**, Çev. M. Akkaş, Sander Yayınları, İstanbul, 1973, ss. 123-124

<sup>363</sup> Mardin, ss. 151-152. Berkes aynı duruma dikkat çekerek, Osmanlıca pek çok sözcüğün, kökenlerinden farklılaştırılarak “uydurulmuş” sözcükler olduğuna, bunu önleyebilmek için eskiden pek çok “Galatı Lügati” yazıldığı bilgisini vermektedir. Bu bilgi için, Bkz. Berkes, s. 323

<sup>364</sup> Mardin, s. 156

\* *Kabusname*, Ziyar oğullarından Emir Keykavus İbn İskender İbn Kabus tarafından hicretin 475. yılında (M. 1082) oğlu Giylanşah için Farsça yazdığı öğütler içeren tanınmış bir kitaptır. 15. yüzyılda yaşamış olana çevirmen Mercimek Ahmet tarafından dönemin Osmanlı Padişahı II. Murat’a sunulmak üzere Türkçeye çevrilmiştir. Çeviri, Türkçe olsa da II. Murat bu çevirinin pek de açık ve anlaşılır bir dile sahip olmadığını dile getirir. Çünkü kitap, devletin yazı dili olan Türkçeye, yani büyük bir kısmı yine Arapça ve Farsça sözcük ve dilbilgisi kurallarına göre biçimlenmiş olan Osmanlıca’ya çevrilmiştir. Mercimek Ahmet, kitabının girişinde II. Murat’ın eleştirilerine yer vermekten çekinmemiştir. Bu bilgi için, Bkz., Edisun, s. 31. Orhan Şaik Gökyay tarafından gözden geçirilmiş ve sonuna sözlük eklenmiş baskısı

açık ve anlaşılır bir Türkçesi olmadığı yolundaki eleştirisi bunu bir kez daha göstermektedir. Daha iyi anlaşılabilmesi için kitabın tercümesinin Türkçe olması gerektiğini söyleyen padişah, bu güzel kitabın ancak o zaman daha verimli olabileceğini söyleyerek eleştirilerini dile getirmiştir. Bunun üzerine Mercümeç Ahmet yeni bir çeviri yapmış ve bugün bile rahatlıkla okunan bir anlatı dili ortaya çıkmıştır.<sup>365</sup> Dilin sadeleşmesi çabalarına verilebilecek bir başka örnek, 15. yüzyılın sonunda ortaya çıkan ve “Türki Basit” (Basit Türkçe) “cereyanı”dır. Aydınlı Visali adlı bir şairin başlattığı yalın Türkçe merakı, birkaç isim dışında taraftar bulamamış bir teşebbüs olmanın ötesine geçememiştir.<sup>366</sup>

Türkler İslamiyet ile karşılaşp onu bir yaşama biçimi olarak kabullenmeye başladıklarında, bu büyük kültürün, yazılı ve sözlü birikimiyle daha baskın ve kurumlaşmış bir kültür geleneği olduğunu da görmüşlerdir. Devletin temellerinden tepesine kadar İslam kültürü ile biçimlendiği bir dönemde, Osmanlı devleti feodal çağın gerektirdiği gibi dilin kaynağını da İslam kültürü alanından edinmiştir.<sup>367</sup> Bilim<sup>368</sup> ve edebiyat<sup>369</sup> dilinde süren bu ikili baskın durum, bütün yazı dilinin Arapça ve Farsçadan

---

Cumhuriyet döneminde ilk kez 1944 yılında Milli Eğitim Bakanlığı’nca “Eski Türkçe Metinler; Tercümeleler: I sırasıyla yeniden yayınlanmıştır. Bu dil sorununa verilebilecek bir başka örnek Tanzimat Fermanı’nın hemen öncesine rastlamaktadır. II. Mahmut, 1829’da Edirne’yi tehdit etmeye başlayan Ruslara karşı alınan önlemleri kendisine bildirmek için “ağır ve aşırı titiz” bir dil kullanan görevlilere kızmıştır. Bu bilgi için, Bkz. Mardin, s. 159

<sup>365</sup> Atay, s. 469

<sup>366</sup> Timurtaş, s. 20

<sup>367</sup> Kimi sözcükler Türklerin eski inanç sistemlerinde bulunmayan, bu yeni inanç kültüründen kaynaklanan bir kaçınılmazlık olarak Türkçeye girmişlerdir; Atay bu kaçınılmazlığa örnek olarak “cennet” ve “cehennem” sözcüklerini vermektedir. Bu bilgi için, Bkz. Atay, s. 470. Ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi, Arapçanın Ortaçağ Avrupa’sının bilim dili Latinceye benzer bir biçimde, ilim dili olarak bütün Müslüman topluluklarda olduğu gibi Arapçayı kullanmış olması da bu dilin kaçınılmaz bir egemenlik kurmasının nedenlerinden bir tanesi olmuştur.

<sup>368</sup> Timur, Batı’da 17. yüzyıla kadar bilim dilinin “İncil’in dili Latince” olması gibi, Osmanlı-İslam ilim geleneğinin de “Kuran dili Arapça” olmasının, yadırganmaması gereken bir durum olduğunu söylemektedir. Bkz. Timur, s. 45

<sup>369</sup> Meriç, edebi dilin ağıdalı ve biçime önem veren bir dile dönüşmesini, Osmanlı-Türk edebiyatının, yoksulluğunu “kelimelerle zenginleştirme” ihtiyacının bir sonucu olarak görmektedir. Bkz. Meriç, **Jurnal, I. Cilt**, s. 70. Fakat edebiyatın “yoksulluğu” yerine bu durumun, Osmanlı klasik dönem şiirinin de neredeyse tüm konularını dini temalardan seçmek zorunda kaldığını, çok geniş bir söz sanatları zenginliğine sahip olan Divan şiirinin, yoksulluğun değil, böylesi bir engelin zorlanmasının sonucunda kapalı ve ağır bir şiir dili kurmak zorunda kalmış olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında, bütün dillerde olduğu gibi Arap alfabesinde de yazıyı güzelleştirme yüksek düzeyde estetik sonuçlar doğurmuş, bir mesleğe dönüşmüştü, hattatlık geleneğinin bir yönü de güzel yazılmış göze de hitap eden metinleri süsleme formu olarak kullanmaktır. Fakat aynı şey metnin güzelliğini ön plana çıkaran bir kurma işi olarak seci’ye yol açmıştır, bu yazının anlamından çok biçimsel güzelliğinin hedeflendiği yazı geleneğinin dildeki etkisidir.

meydana gelmesi sonucunu doğurmuştur, çünkü hayatın tümünü kavrayan bir inanç sistemi olarak İslam, Türklerin yaşamına hazır kalıplarıyla girmiştir. Arapça ve Farsçanın ağırlığı özellikle devlet katlarında üretilen kimi metinler düşünüldüğünde, bazı dönemlerde ve alanlarda içinde yalnızca tek tük birkaç yüklem veya bağlacın Türkçe olduğu metinler çok büyük bir yoğunluk kazanmıştır. Aşağıdaki örnek, 1545 tarihli “Fâtih Aşhânesi Tevzî’nâmesi” adlı risaleden alınmıştır:

“... atebe-i aliyye-i mersûme-i refîatü’l-bünyân refaahümâ’lahü Teâlâ ilâ yevmî’l-mizân hademesinden ba’zısına evkâf-ı mezburci ammeraha’llâhu defter etmek için emr-i şerîf-i vacibü’l-iz’ân ve lazımu’l-itkân varid olub ceride-i cedîdede yazdıklarında hakk üzerinde kitâbet olunmadığı ecilden makbul-i Hazret olmayub hâliyâ evkaf-ı merkume tahdîd ve mevâzi’i haleli ıslâh olunub izdiyâda kabil olan mevadda muktezây-ı şer’-i şerîf-i nebeviyye ve mübtegay-ı râh-ı münîf-i Mustafaviyye üzerine ziyâde olunub ve meblağ-ı mahsûl...”<sup>370</sup>

İçinde belki birkaç tanıdık sözcüğün bulunduğu bu 16. yüzyıl yazı dili, yalnızca sözcüklerin değil, söz dizimi ve dilbilgisi kuralları açısından da Türkçeden başka bir dilin varlığına işaret eder. Bu, yazabilmek için dil bilgisi kuralları yanında, Arapça ve Farsçayı da bilmeyi gerekli kılan bir melez dildir.

Fakat tüm bunlara rağmen, halkın konuşma dilinde ve sözlü edebiyatta Türkçe yaşamaya devam etmiştir. Bu durum, işleri aksatan bir “mesele” olmaktan çok, resmi yazı etkinliğinin bir yönünü oluşturmuş, törensi bir boyut katılan yazı ve dil ikiliğini pekiştirmiştir. Mardin, Osmanlı toplumunda bu dil ikiliğinin nedenini sosyal yapının “birinin vergi toplayıcılardan, diğerinin de vergi ödeyicilerden meydana gelen” merkez ve çevrenin, iki ayrı kültür yaratmış olmasına bağlamaktadır. Asker, din adamı ve bürokratlardan oluşan “merkez” Arapça ve Farsça’yı temel alan “Osmanlı” dilini kullanmışlar, kitleler yani “çevre” ise sade bir Türkçe kullanmıştır.<sup>371</sup> Devlet halktan yalıtılmış bir durumda, yönetenler ve yönetilenler ikiliği halinde bir yaşam sürdürmüş

<sup>370</sup> “Fâtih Aşhânesi Tevzî’nâmesi”, **İstanbul Risaleleri**, içinde, Çevrimyazı, A. Süheyl Ünver, İstanbul Belediyesi Yayını, İstanbul, 1995, s. 342. Dilde sadeleşme aşamalarına rağmen, eğitilmiş ve seçkinler, belki biraz daha hafifletilmiş böylesi ağıdalı bir yazı dili kullanmayı, metni hazırlarken çekilen zahmetlerden olsa gerek makbul ve saygıdeğer bulmuşlardır.

<sup>371</sup> Mardin, ss. 55-56. Saray dili olarak benimsenen Osmanlıca, bir konuşma dili olmanın ötesinde, daha çok bir yazı diliydi. Türkçe ise yazısı olmayan ve halkın kullandığı gündelik bir dil olarak varlığını sürdürmüştür. Karagöz oyununda olduğu gibi halkı temsil eden Karagöz ile okumuşları ve devleti temsil eden Hacivat, bu dil farklılığının yol açtığı anlaşmazlıkları sıklıkla yaşarlar.

ve devlet ile halk arasında doğrudan olmayan bir ilişki ile sınırlı kalmıştır. Berkes, bu “ikili” durumun, dil alanında eskiden beri süren bir “uçurum” olduğuna dikkat çeker:

“İki ayrı güç bölümü olan devlet ve din adamlarının diliyle halkın dili arsında derin bir uçurum vardı. Osmanlı sistemi dediğimiz sistem için bu çok uyumlu bir şeydir. Halk ne devleti, ne de medreseliyi anlardı. Anlaması da beklenmezdi, hatta istenmezdi. Onların dilini anlamak için halka ne gerekti? “Reaya” denilen halkın kendi dini, kendi edebiyatı vardı. Ne sarayın, ne de medresenin dili halkın anlayacağı dildi. İskeleti Türkçe olsa bile; taşı, sıvası, kiremidi vb. şeyler açısından bu dilin yapısı Türkçe yapısı değildi. Medresenin diline gelince, o bu kadar bile Türkçeyle ilgisi olmayan yabancı bir dildi. Halkın din dilini bilmesi ve anlaması değil, bilmemesi ve anlamaması gerekti. İslamlığın “akli” (akla uygun) bir din olduğu sözü sonradan çıkmış bir sözdür. İslam düşününde böyle bir tez yüzyıllardan beri unutulmuştu.”<sup>372</sup>

Ziya Paşa ise, 19. yüzyılın ortalarında devlet ile yurttaşları arasında iletişimi kesintiye uğratan ağır ve süslü Osmanlıcanın bir iletişim sorununa yol açtığından<sup>373</sup> şikayet etmektedir. İslam kültürü ve toplumsal sistemi, Tanzimat’a kadar işlevsel bir dünya kavrayışı da sunmuştur. Bir İslam toplumu olarak Osmanlı’nın gitgide daha da yoğunlaşan bir biçimde Avrupa ile kurduğu ilişkiler, yaşam kültürünün tüm pratiklerine doğru yayılan bir “karşılaşma” sonucu hem ekonomik hem de kültürel alanda önemli değişimlere kapı aralamıştır. Bunun sonucu olarak devlet bürolarında üretilen ferman ve emirnamelerin, halkın anlamadığı bir dilde yazılıp, onların yeni haklarını bilmeden yaşamalarına neden olduğu, bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır:

“Bugün resmen duyurulan fermanlar ve devlet bildirimleri insanlara okutulduğunda bir yarar sağlıyor mu? Ya da bu yazılı kağıtlar yalnız yazı yazma (kitabet) yeteneği olanlara mı özeldir, yoksa halk devletin emrini anlasın diye midir? Anadolu ve Rumeli’de halkın içinden her bir kişiye, devletin bir ticaret düzeni vardır ve aşar vergisi için müzayede ve ihalelere dair, vergi paylaşımı ve diğer konular hakkında ferman ve bildirimleri vardır denildiğinde, görülür ki bu

<sup>372</sup> Berkes, s. 301. Gellner, okuryazarlığın görüldüğü tarım toplumlarında bu durumun alışılabilir bir ayrımı “doğal olarak” ürettiğini, bunun ise iletişimin bilinçli olarak kesintiye uğratılması olarak da görülebileceğinin altını çizmektedir: “Okuryazar tarım toplumunun yüksek tabakaları arasında ayrıcalıklı grupların ayırıcı, farklılaştırıcı ve tekelleştirilebilecek özelliklerini sivriltmeleri ve vurgulamaları için açıkçası işlerine gelmektedir. Dini ayin dilinin halkın gündelik dilinden yarı olma eğilimi çok güçlüdür. Sanki okuryazarlık sıradan insanla ruhbanlar arasında yeterince bir engel oluşturmamış ve aralarındaki uçurumun daha da derinleşmesi gerekirmiş gibi, ayin dili yalnız ulaşılamaz bir yazıda belgelenmekle kalmaz, sözle ifade edildiğinde de anlaşılmaz olur.” Bu yorum için, Bkz., Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, s. 36

<sup>373</sup> Yeniçeri Ocağının kaldırılış nedenlerini halka duyurmak ve reformlara ısındırmak niyetiyle hazırlanan için hazırlanan *Uss-u Zafer*’in dili oldukça sadeleştirilmişti, fakat dilini anlayabilenlere yine de zorlukla rastlanıyordu. Bu bilgi için, Bkz. Mardin, ss. 158-159

çaresizlerin bunların hiçbirinden haberi yoktur. Bu nedenle, ülkemizde halen Tanzimat nedir ve yeni düzen hangi yenilikler getirmiştir, halk bilmediğinden, genellikle o yörenin ileri gelenleri, zalim valiler ve memurların elinde Tanzimat öncesinde meydana gelen haksız baskı yöntemleri altında ezilir ve kimseye dertlerini anlatamazlar. Ama Fransa ve İngiltere ülkelerinden birinde memurlardan bir tanesi var olan düzenlemeler dışında küçük bir harekette bulunsa, halk hemen (ondan) davacı olur. Çünkü düzenlemeler, halkın anladığı dilde yazılmış ve uygun bir biçimde herkese duyurulmuştur. (...) Ayrıca bu, sorgulamalarda da aynı haldedir. Sorguya çekilen çaresiz derdini bildiği dille söylerken, sorgulayan görevli, “olduğundan” sözüne aşağıda bir de “bulduğundan” ve “olmakla” ve “bulunmakla” gibi bağlayıcı sözcükler ekleyip, sorgulananın dilinde bulunmayan birtakım cümleleri kendi cebinden yazar. Sonra insanlık gösterirse bir kez de yüzüne karşı okur. Ve, “bunu sen söylemedin mi, getir mührünü ve yoksa parmağını bas” der. Sorgulanan adam, okunan şeyi Arapça gibi dinleyip bir şey anlamadan yalnız efendiyi gücendirmeyeyim düşüncesiyle mührünü ve parmağını basar. İşte bu sorgulama metni kimi zaman bu çaresizin idamına bile neden olur. Belki onun anlattığı gibi yazılsa kurtulma ihtimali bulunur.”<sup>374</sup>

Fakat Osmanlı-İslam bilgi geleneğinin bilim dili olarak Arapçayı kullanması, devletin yazışmalarında Arapçanın ağırlıklı olduğu karma bir dili uygulaması, uzun yıllar sorun olmamıştır. Çünkü yönetenler ve yönetilenler arasında böyle bir mesafenin bütün Ortaçağ toplumlarında, sosyal yapının ve sınıfların konumlanması nedeniyle bulunduğunu biliyoruz. Berkes’in tanımladığı gibi, “nasıl devlet ile halk arasında doldurulması gereken bir uçurum varsa, Osmanlıca ile Türkçe arasında da öyle bir uçurum” doğal olarak iletişimsizlik bulunmaktadır.<sup>375</sup> Fakat Ziya Paşa’nın yukarıda yer verdiğimiz ve devlet ile halk arasında ilişki biçiminin Tanzimat sonrasında aldığı yeni hali gözler önüne seren düşünceleri, bu sorunun ortaya çıkışının öncelikli nedenlerinden bir tanesi olmasını göstermesi bakımından önemlidir. Onun düşüncelerinde dikkat çektiği gibi, örnek Batılı devletler, yurttaş ile doğrudan bir iletişim halindedirler, fakat aynı sosyal yapıya sahip olmayan Osmanlı devletinde bu, bir sorun, “ikilik” halinde yaşamaya devam etmektedir. Tanzimat döneminde gelinen nokta, Osmanlıcanın yetersiz bir dil olduğu yönünde aydınlar arasında bir düşüncenin doğmaya başlamasıdır. Çünkü Osmanlıca yazı dili, son dönemlerinde öyle karmaşık bir hal almıştır ki, devlet dairelerinde Arap, Acem ya da Türk, önlerine koyulan bir yazılı metni anlayamamaktadır. Yalnızca bir avuç eğitilmiş kişi arasında dolaşan bu “lisan-ı hususi”,

<sup>374</sup> Ziya Paşa, “Şiir ve İnşa”, **Hürriyet Gazetesi**, Londra, 1868’den aktaran, Ediskun, ss. 33-34 (Anlaşılmasında yer yer güçlükler neden olduğu için sadeleştirilerek yer verilmiştir.)

<sup>375</sup> Berkes, s. 324

onu kullanan ve çoğunluğu kendine tabi kılmaya çalışan bir azınlığın dili olmuş ve sonunda “milleti lisansız bırakmıştır.” Ahmet Mithat Efendi “*Osmanlıcanın Islahı*” başlığını koyduğu yazıda, sadeleşmeyi savunmaktadır.<sup>376</sup> Bu dil, “Osmanlı Lisanı” isminden başka hiçbir isim kabul etmeyecek olan bir lisan”, bugün Osmanlıca dediğimiz dildir.<sup>377</sup>

Atatürk'ün not defterlerini\* inceleyerek bunların içerikleri hakkında bilgiler veren ve bir kısmının transkripsiyonunu yaparak yayınlayan Ali Mithat İnan, bu defterlerin genel bir tanıtımını yapmıştır.<sup>378</sup> Bu defterlerde göze çarpan durum, genel olarak sade ve anlaşılır olan yazı dilinin örneğin, Mustafa Kemal'in eğitiminin sürdüğü yıllarda kaleme aldığı bir dilekçe söz konusu olduğunda başka bir dile, üzerinde çok çalışılmış Osmanlıca'ya dönüşmesidir:

“Padişah-ı terakki-perver ve Şehr-yari meali-güster velinimet-i muazzamamızın bütün ümmet-i İslamiyyeye şamil inam-ı celilesine müstagrik himayet-i zıll-ullahilerine mazhar olarak iktisab-ı feyz ve irfan eylediğinde sa'y ve gayretimin hidemat her yönden de istihdamım kabiliyetimi iktiran-ı tenmiye-i amal-i kem-teranemi teşkil etmekte idi. İcabat-ı sadakat ve ubudiyeti ibraza nezaret-i devletlerinde istihdam-ı kem-teranem idi. Farize-i vicdaniyem olan hidemat-ı memlukanemi hüsn-i ifaya medar-ı kavi teşkiline en müsaaid olduğunu düşünerek hak-payı nezaretpenahilerine müracaatta cüret ve aklam-ı muhtelifeden bir menasibine kayıt ve kabulüm ile taltif ve tesrir buyurulmaklığımı istirhama cesaret eylerim.”<sup>379</sup>

Osmanlıca yalnızca eğitim, devlet büroları, mahkeme, edebiyat gibi alanlarda yetişmiş uzmanlarınca yürütülen ve kitlesel olarak kullanılmayan bir yazı dilidir. Osmanlı Devleti'nin değişen idari yapısı ve iletişim olanaklarının artışı ile bu dil, iletişimde aksamalara yol açan temel sorun olmaya başlamıştır. 19. yüzyıl yazı ve dil

<sup>376</sup> Timurtaş, s. 22

<sup>377</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Dağarcık Dergisi**, 1871'den aktaran, Ediskun, ss. 35-36

\* Genelkurmay başkanlığı tarafından Anıtkabir Müzesi görevlilerine teslim edilen Atatürk'e ait kişisel eşyalar arasından çıkan 24 adet defter; askeri okuldan yeni mezun olmuş küçük rütbeli bir subayın, üst rütbeli bir kurmayın, meclis başkanı veya cumhurbaşkanının, milli mücadele liderinin, vs olarak yaşamının son günlerine dek tuttuğu defterler çoğunlukla taslaklar ve kısa notlardan oluşmaktadır. Bu defterler adeta onun el yazısına geçirdiği hafızasıdır. Kişisel notların diğerlerine oranla daha az olduğu bu defterler, önemli olaylara tanıklıklar, anılar, yorumlar, mektup, bildiri ve konuşma taslakları, randevu ve isim listeleri, alıntı şiirler, yapılacak reformların ilk düşünce karalamaları, dil ve tarih konularında düşünceler, vb.den oluşmaktadır. Bkz. Ali Mithat İnan, **Atatürk'ün Not Defterleri**, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1996

<sup>378</sup> Ali Mithat İnan, ss. 24-25

<sup>379</sup> Ali Mithat İnan, ss. 51-52

alanında yenileşme hareketleri başlarda imlaya yeni işaretler eklemek, ya da ayrı yazmak gibi düzenlemeler çerçevesinde kalmıştır. Bu dönemde Türkçenin sadeleştirilmesi arzusuyla birlikte, Türkçenin fonetiğini karşılamayan Arap alfabesinde düzenlemeler yapılması isteniyordu. Çünkü dilde bir sadeleşmenin hızını yine bu sorun önlüyordu. Bu çerçevede ortaya çıkan Latin alfabesi teklifi geri çevrilmiştir, çünkü yazı geleneğinin malıdır ve reformcuların onun üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi de bu nedenle sınırlı olmaktadır. Sadeleşme yolunda Tanzimat dönemi reformcu paşalarının kimi küçük “ıslah” edici müdahaleleri dışında, çok büyük etkileri olan değişiklikler yapılamamış, sonuç alınamayan resmi girişimler, pek çok sorunla karşılaşmıştır. Fakat daha dikkate değer bir katkıyı, bu çabalara “önemli bir kanal” oluşturan basın etkinliklerinin başlaması olarak niteleyebileceğimiz, Şinasi'nin Türkçenin sadeleşme sürecine yaptığı büyük katkıdır. Sade bir yazı dili kullanarak, yazıyı geleneğin “ezoterik” korumacılığı dışına çıkarmaya başlamış, ilk kez meydana gelen bu durum olarak, gazetesinin hızla hem siyasi hem edebi bir tartışma zeminine dönüşmesine yol açmıştır.<sup>380</sup>

İşlevselliğini koruduğu ölçüde bir “sorun” olarak görülmeyen Osmanlı yazı dili, Tanzimat döneminde artık eleştirel bir gözle, bu yenilenme ruhundan kaynak bulan bir “incelemeye” tabi olmaya başlamıştır. Bu tartışmaların ortaya çıkışının önemli bir nedeni de, Osmanlı toplumunun dünyevileşmenin sonuçları ile karşılaşmaya başlamasıdır. Çünkü bu bilgi ve yazı geleneğinin dışında yetişmiş bir okuryazar çevresi oluşmaktadır. Bu yeni okuryazar çevresinin, Türkçenin sadeleşmesi yolunda, giriştikleri basın yayın etkinlikleri ile büyük katkılar sağladıklarını söyleyebiliriz. Bu dönemde düşünce sahibi olup bunları ifade etmeye başlayanların konuşmaya başladıkları ilk konular arasında dil, önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü dönemin koşulları düşünüldüğünde siyasi düşüncelerini paylaşabilecekleri bir okuryazar halk kitlesi henüz bulunmamaktadır. Onların okurları, yeni kuşaktan devlet kademelerinde görevli gençler olmuştur. Fakat düşüncelerinin daha geniş bir okur kitlesi ile buluşmasını arzulamaktadırlar. Osmanlı Devleti'nin yayınına izin verdiği ilk gazeteler uzun yıllar çok az baskı yaparak yayın hayatlarını bu satışlardan gelen para ile değil, yayınlayanların kişisel çabalarıyla sürdürmüşlerdir. Tanzimat düşünürlerinin dile

---

<sup>380</sup> Mardin, ss. 166-170

getirdiği önemli sorunlardan bir tanesi de, buradan kaynak bulmaktadır; gazete etkinliklerini ayakta tutacak düzeyi karşılamayan okur sıkıntısı Türkçenin sadeleştirilmesi yönünde yapılan bu yazı çabalarını harekete geçirmiş, aynı zamanda sahibi ya da başyazarı oldukları gazetelerde bu sorun üzerinde ciddi düşünceler üretmelerine neden olmuştur.

1860'ların "Anayasacılık ve Temsili Hükümet" tartışmalarının getirdiği "özgürlükçü coşku", bir okuyucu kitlesi yaratılmasında çok etkili olmuştur. Fakat dil konusundaki tartışmalar öncelikle ülke içinde değil, ülkede "geniş ve gizli bir dağıtımına sahip" olan Avrupa'da yayınlanmakta olan özgürlükçü Türk gazetelerinde yer bulmuştur. Bu gazeteler arasında bulunan Genç Osmanlılar'ın yayınladığı Hürriyet'te dil konusunda eleştiriler sürdükçe, Osmanlıcanın sadeleştirilmesi düşüncesi daha konuşulur hale gelmiştir.<sup>381</sup> Bunun nedeni ilk Türkçe gazetelerin ortaya çıkışının, bir sorunu da açığa çıkarmasıdır; yazarların okurları ile buluşmasını sağlayabilecek kadar uygun açıklıkta bir Türkçe bulunmamaktadır.<sup>382</sup> Bu nedenle Şinasi, *Tercüman-ı Ahval*'de "insan aklının en güzel icadı" dediği yazma becerisinin, kalemle söz söylemek yeteneği olduğunu, bu gerçeğin bir gereği olarak, gazetenin dilinin de halkın genelinin anlayabileceği düzeyde olacağını duyurmaktadır.<sup>383</sup> Çünkü yalnızca "kalemler"de ya da Mühendishanelerde yetişen, Avrupa görmüş ya da kendi kendini yetiştirmiş reformcu bir çizgiyi savunan entelektüellerin düşündüklerini toplumun büyük bir kesimi ile paylaşabilmelerini sağlamanın başka bir yolu yoktur.

Dilde reform isteklerinin önemli bir yönünü siyasi kaygılar oluştururken, dilde sadeleşme arzusu, yayınladıkları dergilerde bu sorunu tartışmaya başlayan genç entelektüellerinin katkısı ile biçimlenmeye başlamıştır. Fakat bunun tek etken olduğunu söyleyemeyiz. Aynı zamanda edebi bir gerekçe olan, okur kitlesi yaratma ihtiyacı da belirleyici olmuştur. 19. yüzyıl, dilde sadeleşmeyi daha önceki yıllarda alınan tedbirler ve yapılan iyileştirmelerden çok daha ileriye taşıyan bu süreçte, "Türk gazetecilik hareketi"nin yazı dilini konuşma diline yaklaştırma çabalarına tanık olmuştur.<sup>384</sup> Bu nedenle, dil sadeleşmesi konusunun ortaya çıkmasıyla, ilk bağımsız gazetelerin ortaya

<sup>381</sup> Mardin, s. 172

<sup>382</sup> Berkes, s. 302

<sup>383</sup> Şinasi, *Tercüman-ı Ahval Gazetesi*, 1860'tan, aktaran, Ediskun, s. 32

<sup>384</sup> Mardin, s. 146

çıkıldığı dönemin aynı olması şaşırtıcı değildir. Çünkü bağımsız gazeteciliğin ortaya çıkışıyla birlikte bir dil sorunu kendini belli etmeye başlamıştır. Dilde sadeleşmenin gündeme gelmesiyle birlikte, basın yayın etkinlikleri, yeni bir toplumsal iletişim boyutu kazanmış, *Tasvir-i Efkâr* sade diliyle başarılı bir yayın sürdürürken, Şinasi o güne kadar resmi iletişimden oluşan ve toplumun okumuş kesimlerini hedef alan yayıncılığın sınırlarını genişleterek, “millete seslenen” bir dile dönüştürmüş, dil konusu, bir başka örtülü siyasi çatışmayı, “eskiler ve yeniler arasındaki kavga” ile aynı anlama gelen bir mücadele anlamı da barındırmıştır, bu ise tartışmalar sayesinde gazetenin tirajını hızla yukarılara taşımasını sağlayan önemli bir etken olmuştur.<sup>385</sup>

Gazetecilik, aydınların kullandıkları dil hakkında düşünmeye başlamalarına da neden olan ilk adım olmaktadır. Bu dönemde kullanılan dil, sorunlu bir gelenek olarak belirirken, Tanzimat aydını, gazeteciliğin diğer tarafında bulunanlar, yani okurlar üzerine düşünmeye de başlamalarına ve daha önce hiç fikir sahibi olmadıkları “okuryazarlığı” hızla keşfetmelerine neden olmuştur. Bu nedenle, baskı sayısı çok sınırlı olan gazete ve dergilerin okur kitlesi olabilecek, okuduklarını anlayabilecek ve bir süreklilik ilişkisi ile basına bilgi akışının önemli ve vazgeçilmez bir kaynağı olarak bakabilecek bir okuryazar kamusalının da artık tasavvur edilmeye başlanması ile ilgilidir. Bunun bir örneği olarak Ali Suavi, “dile getirilmesi uygun olan her şeyi İstanbul’da kullanılan basit dil ile, herkesin anlayabileceği bir anlatım diliyle” yazacağını söylediği *Muhbir*’deki yazısında herkesi bu konuda uzlaşmaya çağırmıştır. Dili sade kullanabilmek için dilde zaten bulunan sözcükleri daha da süslü hale getirmek ve örneğin “şarap” yerine “ateşrenk”i kullanmak yerine doğrudan şarap demeye çağırır. Çünkü konuyu anlatmaya çalışırken, okuru bir de “ibarenin kendisi ile” uğraştırmak gereksiz bir yöntemdir; bunun için gazeteleri İstanbul halkının dili olan Türkçe yazmaya başlanmalıdır. Bir başka örnek vererek, “telkih” yerine “aş” kullanılarak Türkçe okuyabilen ve tarımla uğraşan birinin bu yazılanları anlayabilmesi için “15 sene de tahsil-i ilme” çalışmasına gerek kalmayacağını ve yazıda bunca güçlüğü kalkışmanın gereksiz olduğunu dile getirir. Fakat o, “Türkçe yazmak” derken “kaba kelimeler ve gün görmedik lakırdılar kullanma”yı kastetmediğini, Ali Şir (Nevai) gibi eski Türklerin yazma yöntemini örnek almayı önerdiğini hatırlatır. Bu yöntem, sözü kısa kesmek, özne

---

<sup>385</sup> Mardin, s. 171

ile yüklem arasını zorunlu olmadıkça uzatmamaktır, ayrıca metinde anlamı açık sözcükler kullanılmalıdır, sonuçta böyle yazmak, açık bir anlatıma ve anlaşılır bir yazıya olanak sağlayacaktır.<sup>386</sup>

Bu sorun özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında artan bir şikâyete dönüşmeye başlamış, eğitim geleneği içinde öğretilmeyen ama konuşulan Türkçe, yeni bir dil olarak güncel bir önem kazanmaya başlamıştır, çünkü okuryazarların talep etmeye başladığı dil, daha sade ve gündelik bir dildir. Osmanlı edebi yazı geleneğinin (inşa) güçlü bir kalemi olan Namık Kemal yazdığı bir mektupta, süslü yazmaya olan düşkünlüğünden dert yanan Abdülhak Hamid'e, nefret ettiği aynı alışkanlığın kendisinde de olduğundan, babasına yazdığı mektuplarda bile birbiriyle ilgisi olmayan kafiyeler kullanmaktan kurtulamadığından yakınır. Yayıncılığa başladıktan sonra, "büsbütün utandığım ve kurtulmayı başaramadığım bela" dediği bu durumun, Namık Kemal'e göre yazarların karakterlerinden değil, kullanılan dilin eksiklik ve kusurlarından kaynaklandığını düşünmektedir. Fakat bir gün zorunlu olarak, geleneksel üslubu ustaca kullanarak yazdıklarını, artık okuyan kişilerin onun olduğunu anlamayacakları kadar sadeleştirmeyi arzuladığını dile getirmiştir.<sup>387</sup>

Bu aydınların aynı zamanda hepsi de birer muhalif ve siyasal eyleme dönüşmemiş de olsa filizlenmekte olan siyasi düşüncelere sahiptirler. Bu düşüncelerini yaymanın tek yolunun, üstlenmek durumunda kaldıkları devleti kurtarma, düzeltme misyonunu yerine getirebilmek için, iletişim kanallarının tümünü elinde bulunduran ve istediği gibi kullanan devlet yerine kendi kendine yeten ve desteğe ve siyasal yönlendirmelere uğramadan yayın yapabilmenin, düşündüklerini kendi kendine sansür uygulatan bir statüko bağı kurmadan yapabilmenin tek yolu olarak görmüşlerdir. Basın onlara bir özgürlük alanı açmıştır, öte yandan okullarda onların yazılarını anlayabilen ve etkilenen bir kuşak yetişmektedir.

Aydınların milliyetçilikten, burjuvazinin kent kültürüne kattıklarından, yaygın okuryazarlıktan etkilenmelerini sağlayabilecek bir sosyal yapı mevcut değildir. Bu yüzden, daha sade yazabilme arzusu, bir moda olarak başlamamıştır. İletişim

<sup>386</sup> Ali Suavi, **Muhbir Gazetesi**, 1867'den, aktaran, Ediskun, s. 33

<sup>387</sup> Namık Kemal, "Abdülhakhamid'e Mektup, 1875'ten, aktaran, Ediskun, s. 32

olanaklarını geliştirecek basın yayın faaliyetlerinin ortaya çıkması, daha geniş kalabalıklara ulaşma kaygısını canlandıran asıl neden olmuştur. Fakat aynı zamanda başka diller de bildiklerinden kendi dillerini ve onun kuruluşunu, anlam üretme ve aktarma yöntemlerini başka dillerle de karşılaştırmışlardır. Bu karşılaştırma sonucunda, aynı zamanda basın-yayın faaliyetlerinin kısırlığını aşabilmenin okur sayısını artırmanın, basının yalnızca okumuşlara ve bürokratlara değil, toplumun tüm kesimine seslenebilen gücünü, bunu ise toplumun konuştuğu dille mümkün olabileceğini, sonuç olarak daha hızlı yazabilmenin ve daha çok okur bulabilmenin olanaklarını düşünmeye başlamışlardır.

19. yüzyıl dil ve yazı reformculuğu, pratik bir ihtiyaç üzerine ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Bunu en iyi özetleyen düşünceler, Ahmet Mithat'ın yazdıklarında bulunabilir. Dilin sadeleştirilmesi, yazının basitleştirilmesi yazarlara ve okurlara büyük kolaylıklar sağlayacak ve okuryazar sayısını doğal olarak artıracaktır. Ahmet Mithat gibi, “her konuda” yazan ve geçimini kurduğu matbaada bastığı kitaplardan ve gazete yazılarından sağlayan bir yazar için, dilin sadeleşmesi, daha fazla okur anlamına gelmektedir. Fakat bu sade dilin ne olduğu konusunda onun da şüphe ve tereddütleri bulunmaktadır:

“En evvel kalem sahiplerine şunu sormak isterim ki, bizim kendimize mahsus bir lisanımız yok mudur? Türkistan’da söylenmekte bulunan Türkçeyi gösterecekler, öyle değil mi? Hayır, o lisan bizim lisanımız değildir. Bundan altı, yedi asır mukaddem bizim lisanımız idi, fakat şimdi değil. O Türkçe bizim lisanımız olmadığı gibi, Arabi ve Farisi dahi lisanımız değildir. Amma denilecek ki, bizim lisanımız her halde bunlardan hariç olamıyor. Hariç olmadığı gibi dahilinde de sayılamıyor. Türkistan’dan bir Türk ve Necef’ten bir Arap ve Şiraz’dan bir Acem getirsek, edebiyatımızdan en güzel parçayı bunlara karşı okusak hangisi anlar? Şüphe yok ki hiçbiri anlamaz. Tamam, işte bunlardan hiçbirisinin anlayamadığı lisan bizim lisanımızdır diyelim. Hayır, onu da diyemeyiz. Çünkü o parçayı bize okudukları zaman biz de anlayamıyoruz. Pekala, ne yapalım? Lisansız mı kalalım. Hayır, halkımızın kullandığı bir lisan yok mu? İşte onu millet lisanı yapalım. Arapça ve Farsçanın ne kadar izafetleri ve ne kadar sıfatları varsa kaldırıversek, yazdığımız şeyleri bugün yedi yüz kişi anlayabilmekte ise yarın mutlaka yedi bin kişi anlar.”<sup>388</sup>

Ahmet Mithat, 1871 gibi erken bir tarihte “halkın konuştuğu lisanı millet lisanı yapmak” düşüncesine sahiptir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin o günlerinde “okumuş” bir

<sup>388</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Basiret Gazetesi**, 1871'den aktaran, Ediskun, s. 33

yetişkinin okuyup yazdığı dil, yeryüzünde başka hiçbir yerde konuşulmayan, ama yapısını Arapça, Farsça ve Türkçenin oluşturduğu üç ana dil kaynağına dayanan bir yazı dili olan Osmanlıcadır. Tanzimat döneminde oldukça rasyonel bir nedene dayanan bu sorun, yazı etkinliklerinin basın yayın yolu ile kitleleşebilmesi için yazının ve dilin “sadeleştirilmesi” zorunluluğuna dayanmaktadır. Arapça ve Farsça, devletin yazılı tüm işlerinde kullandığı bu dilin Türkçenin önüne geçen özelliği, sözcüklerinin büyük birçoğunun bu dillerden alınmış olması değildir. 19. yüzyıl entelektüelinin değişmesini istediği, sözdizimi yapısı ve dilbilgisi kurallarının ağırlıklı olarak bu iki dile dayanmasıdır. Bu dönem sadeleştirme hareketi “Osmanlıcayı reddetmeden”, özellikle “calib-i nazar-ı dikkat” karşılığı olarak “nazarı dikkati celbeden” karşılaştırmasında görüldüğu gibi tamlamaların ve Arapça ve Farsça gramerin yazı dilinde kullanılmaması üzerinde durmuş, “koyu inşa” üslubunu sadeleştirmek amacı güdülmüştür. Bu dönemde sözcüklerin yerlerine yenisini kullanma düşüncesi birkaç istisna dışında önerilmemiştir.<sup>389</sup> 19. yüzyılın sonlarında bile, bu düşüncelerin yaygın bir uygulama olanağı yaratılamamıştır. Yakınmalar, Namık Kemal’in 1882 yılında bile Osmanlıcanın işlevsizliğinden, “okumak bilenlerin” bile çoğunluğunun anlamadığı bu yazı dilinin, kısacık bir metinde bile okuyucuyu “seksen defa” sözlük ve gramer kitaplarına başvurmaya mecbur bıraktığı biçimindeki sözlerinde görüldüğu gibi,<sup>390</sup> eyleme dönüşmeyen, fakat sorunun çerçevesini iyiden iyiye belirginleştiren düşüncelerin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Fakat başlangıçlar kendilerini tamamlayacak kuşakları da yetiştirmekte gecikmemiş, II. Meşrutiyet döneminde dil ve yazı tartışmaları, dönemin siyasallığının ve bu siyasallığa katkı sağlayan milliyetçi düşüncelerin de yardımıyla hızla bir tartışma ve uygulama alanı yaratmıştır. Bunun yanı sıra geleneksel yazı etkinlikleri dışında artık yazı ile haşır neşir olan yeni bir yazı üreticisi sınıf ortaya çıkmış, gazete ve kitap yayıncılığı geleneksel bilgi sistemi dışında da yazının olanak sağlaması ile üretilmeye başlanmıştır. Yazarlar, okuyanlara ihtiyaç duymakta, fakat bu ilişki, okuryazarların üretilen yazı dilini anlayamamaları nedeniyle kurulamamaktadır. Böylesi pratik bir

---

<sup>389</sup> Atay, s. 469

<sup>390</sup> Namık Kemal, “*Mukaddime-i Celal*”, 1882’den, aktaran, Ediskun, s. 32

nedene bağlanabilecek bu sorun, yine de II. Meşrutiyet dönemine dek, dili sadeleştirme düşüncesi etrafında gelişen uzun bir tartışmalı bir döneme yol açmıştır.

Tanzimat dönemi dil tartışmaları sırasında, bu sadeleşme arzularının aydın ve sanatçıların tümünde taraftar bulduğunu söyleyemeyiz. Tanzimat döneminde Edebiyat-ı Cedide, edebiyatta yenilikler yapmasına karşın, dil konusunda sadeleşme eğilimlerinin unutulduğu ve sadeleşmeyi savunanların “avam” sayıldığı bir gerileme ifadesi olmuş, onun bu mirası, II. Meşrutiyet döneminde Fecr-i Ati “mektebi” tarafından sürdürülmüştür.<sup>391</sup> Sadeleşmeye karşı çıkanların en büyük endişesi, Arapça ve Farsça sayesinde bir anlatım zenginliği elde edilmiş olması, bunun yerine yalnızca Türkçe kullanılarak oluşturulacak metinlerin, gündelik dili kaynak olarak kullanmak zorunda kalmasıdır. Ancak gündelik dil, dönemin anlayışına göre edebiyat yapmak için kullanılmayacak kadar sade ve güçsüz bir dildir. Cumhuriyet döneminde de dile getirilen bu kaygı, dildeki Osmanlıca’yı oluşturan Arapça ve Farsça sözcüklerin atılmasının, “Osmanlı kamusunun hemen bütün bütün boşalacağı” anlamına gelmekte ve kullanılan dilin tamamen yitirilmesi tehlikesi barındırdığına inanmaktadır.<sup>392</sup> Oysa Osmanlıca, “kılıcıyla ülkeler, zekasıyla kelimeler” fetheden atalarımızdan bize miras kalmış, fethedilmiş vatan toprağı kadar bizim olmuştur.<sup>393</sup>

## **b. II. Meşrutiyet ve Dilin Siyasallaşması**

Yukarıda ele aldığımız gibi, 1908 sonrasına kadar süren düşünme ve tartışma döneminde, dil ve yazı konusunda kesinlikli adımların atılmadığı, kişisel denemeleri aşmayan yenilik çabalarının bir yaygınlık, ya da akım yaratamadığı görülmektedir. Türkiye daha önce de edebiyatçıların sürdürdüğü bir dilde sadeleşme dönemi geçirmiştir. Fakat bu, reformcu iktidarın doğrudan müdahalesi ile değil, II. Meşrutiyet döneminin genç edebiyatçılarının girişimleriyle olmaya başlamıştır. Ziya Gökalp’in dil sorunu ile milliyetçi siyasallık arasında ilişkinin kurulmasında önemli bir katkısının olduğu görülmektedir.

---

<sup>391</sup> Atay, s. 470

<sup>392</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Dağarcık Dergisi**, 1871’den aktaran, Ediskun, s. 35

<sup>393</sup> Meriç, **Jurnal**, I. Cilt, s. 70

Tanzimat dönemi aydınlarının dilin sadeleştirilmesi yolundaki yukarıda ele aldığımız arzularını, daha geniş bir boyuta taşıyan ve bir geleneğin başlangıcına dönüştürerek, dilde sadeleştirme için ilk planlı hareketi başlatanlar, II. Meşrutiyet döneminde “Ziya Gökalp ve arkadaşları” olmuştur.<sup>394</sup> Ziya Gökalp’in de yazı kadrosunda bulunduğu *Genç Kalemler* dergisi, neredeyse her sayısında yayınlanan ve bir süre sonra bu hareketin adı oluveren “Yeni Lisan” hareketini başlatmıştır. Bu yöndeki girişimler, 1908 Jön Türk Devrimi sonrasında harekete geçen Ziya Gökalp<sup>395</sup> ve arkadaşları, bir yandan dil ile ulusal kültür arasında bağlar kurmaya, öte yandan, 19. yüzyıl Osmanlı entelektüelinin özlemini çektiği gazete ve kitap dilinin halkın anlayacağı bir dilde olması gerçeğini dile getirmeye başladılar. Bu harekete geçme zamanının 1908 Meşrutiyetinin hemen ardından, dergi ve gazete sayısında daha önce görülmemiş bir artış ve yayınların çeşitleri açısından bir bolluk dönemi -aynı zamanda bu dönemde sistemli bir sansür bulunmadığını da eklemek gerekir- yaşanmakta olan dönemle çakışması anlamlıdır. Bir yandan basın yayın faaliyetlerinin, yani okuyazar kamuya seslenen yeni bir dilin kendini zorunlu olarak dayatmasıyla, halk dilini gazetelere taşımak yerine, dili sadeleştirerek halkın anlayacağı hale getirmeye çalışmışlardır.<sup>396</sup> Dilde sadeleşme eğilimleri sistemli işleyen bir yapıya kavuşturulurken, modern anlamıyla milliyetçi siyasal tutumların belirmesiyle birlikte olmuştur. Çünkü sade bir dil, yaygın okuryazarlığı ve siyasal anlamların da yayıldığı bir kamusalılığı getirmektedir. Bu nedenle siyasallaşmaya başlayan milliyetçi hareketler aynı zamanda dilde de bir standartlaşmanın olduğu sadeleşme ve öze dönme eğilimlerinin görüldüğü

<sup>394</sup> Ediskun, s. 30

<sup>395</sup> Ziya Gökalp, dil ile milliyet duygusunun bir arada ve özellikle ortak dil alanında geliştiğine dikkat çeker: Milliyet duygusu bir kavimde uyandıktan sonra, komşu kavimlere de kolayca geçer. Çünkü milliyet duygusu uyanır uyanmaz, sahiplerinde yardımlaşma, fedakarlık ve mücadele duygularını arttıracak onların ahlak, dil, edebiyat siyaset alanlarında, ilerlemelerine neden olur. Bu duruma imrenen komşu kavimlerde de –halk dilinde yazan gazeteler de varsa- milliyet düşüncesinin derhal yaygınlaşması çok doğal bir olay olur.” Bkz., Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak** (1918), ss. 13-14. Gökalp aynı yerde, gazetenin “halkın toplumsal ve yöresel duygularını, günlük ve duygulu renklerle boyanmış olarak tasvir ettiği için” millet duygusunun doğuşuna aracılık ettiğine dikkat çekmektedir. Bkz., aynı yerde, s. 18

<sup>396</sup> Bu dönemde düşünceleri kadar, söylediklerini yazı diline de uygulayan Ömer Seyfettin, Türkçenin “kendi kendine” sadeleşmeyeceğini söylerken, “millet”in doğduğu yeri de işaret etmektedir: “Lisanımızın kendi kendine Türkçeleşmesini beklemek boştur. Biz cehdedip “Türkçeleştirmeli”, kendimizi eski edebiyat lisanının intibalarından, selikamızda olmayan klişe terkiplerden kurtarmalıyız. Konuşulan Türkçe beş altı asır evvel de vardı. Bugün de vardır. Fakat yazılmıyor. İş onu bütün güzelliğiyle, tabiatıyla, edasıyla, sarfıyla, şivesiyle yazmakta... Milletler ve edebiyatlar hep lisandan doğar.” Bkz., Ömer Seyfettin, **Bütün Eserleri: 13, Dil Konusunda Yazılar**, (Türk Sözü, Sayı: 13, 16 Temmuz 1914), (Haz.) Muzaffer Uyguner, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1989, s. 116

dönemde ve olarak birbiriyle iç içe geçmiş bir görünüm sergilemektedir. Bununla birlikte ulusal bir dil olma yolundaki Türkçe, aynı zamanda siyasal bir tutum olmaktan çok bu dönemde kültürel bir milliyetçi tutumu da beraberinde getirmiş, II. Meşrutiyet döneminde yayınlanmaya başlayan milliyetçi *Türk Yurdu* ve *Yeni Mecmua* dergileri yeni Türkçeciliği savunmuştur. Edebi temalara, açıkça “Hürriyet” “Millet” “Vatan” gibi kavramlar yine bu dönemin dergilerinde yeni anlamlar edinerek giriş yapmış, edebiyat, “milli bir bütün” düşüncesini gündeme getiren “toplumsal bir öge” olmaya başlamıştır.<sup>397</sup>

Bu tartışmaların yine de bilinçli bir çerçevede sürdürüldüğü ve bir tutarlılık izlediği söylenebilir. Genç Osmanlı aydını, ülkenin kurucu temelleri Türk-İslam kültürel geleneğine sıkı sıkıya bağlı bir imparatorluk olduğunu biliyordu. Yazının değiştirilmesinde ısrar etmek bu kültür bağlamını, bu bağlamı meydana getiren inanç ve bilgi geleneğini de değiştirmek, bir kenara koymak demektir.

*Genç Kalemler*'in dil tartışmalarına yeni bir soluk getirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Sadeleşmenin ve “Yeni Lisan”ın iki temel yasasını belirleyen dergiye göre, diller başka dillerden elbette sözcük alabilir, fakat kural alamaz; diğer yaklaşım ise dilde Türkçesi olan sözcüğün Arapça ve Farsçasının kullanılmaması gerektiği idi.<sup>398</sup> Bu iki temel ilke, Cumhuriyet dönemi dil hareketinin de benimsediği ilkeler olmuştur. Çünkü eğer arayıp bulunursa, bir sözcüğün Arapça-Farsçası yerine Türkçesi kullanılmalıdır. Bu yaklaşım, gelecekte yapılacak olan Dil Devrimi sırasında sürdürülen araştırmalara da fikir vermiştir. Bu dönemde yeni sözcük yapma yerine halkın kullanmadığı, unutulmuş sözcükleri Türkçeye yeniden kazandırmak, bütün dili ve Türkçenin lehçelerini tarayıp derlemeler yapmak, öncelikli olarak kullanılan dil sadeleştirme yöntemi olmuştur. Fakat Ziya Gökalp bir Türkçü olmasına rağmen, bilim dilinin Arapça olarak devam etmesi gerektiğini düşünüyordu. Türkçeye, en bilinenleri “şe’niyet” (gerçeklik) ve “mefkure” (ideal) olan ve Arapçadan ürettiği kimi sözcükler de katmıştır.<sup>399</sup> Arapçadan yeni sözcükler üreten Gökalp, Dil Devrimi sırasında yeni

---

<sup>397</sup> Mardin, s. 86

<sup>398</sup> Atay, ss. 470-471

<sup>399</sup> Atay, s. 472: Bu bilgileri veren Atay, aynı dönemde mizah dergilerinin bile malzeme yaptığı, tayyare sözcüğü yerine kullanılması bu dergilerde önerilen sözcüğün “uçak” olduğunu söylemektedir.

terimler üretmek için eski Türkçeyi ve Türk Lehçelerini kullanan dil reformcularına onun yaptığıının tam tersini yapmak üzere ilham vermiş olduğunu söyleyebiliriz.

Ziya Gökalp, Cumhuriyet rejiminin sesi ve yarı resmi gazetesi niteliğindeki *Hakimiyeti Milliye*'de dil konusunda 11 maddelik\* bir liste halinde sıraladığı düşüncelerini, daha önce savundukları ile karşılaştırıldığında kısmen değişim geçirmiş olarak sürdürmektedir. Bunları özetleyecek olursak; Bir “milli lisan” meydana getirebilmek için Osmanlı dili “hiç yokmuş gibi” bir tarafa bırakılmalı, halkın, özellikle İstanbul kadınlarının konuştuğu gibi yazılmalıdır; Türkçe karşılığı bulunan Arapça ve Farsça sözcükler atılmalı, küçük bir değişiklik geçirmiş olanlar korunmalıdır; Halk dilinde yanlış anlamlarla yerleşmiş olan Arapça ve Farsça sözcüklerin bu bozulmuş halleri Türkçe kabul edilmelidir; Yerlerini yeni olanlara bıraktıkları için eski Türkçe sözcükler diriltilmeye çalışılmamalıdır; Yeni kavramlar bulunurken halk dilinden, yoksa dilin kurallarının izin verdiği biçimde üretilmeli, bunun da olanaksız olduğu durumlarda Arapça ve Farsçadan ya da başka yabancı dillerden alınmalıdır; Arapça ve Farsça dil kuralları kaldırılmalıdır; Halkın alışık olduğu ve yapay olmayan her sözcük millidir ve Türk halkının bilip kullanmaya devam ettiği tüm sözcükler Türkçedir; İstanbul Türkçesi “yeni Türkçenin temeli olduğundan”, diğer Türk lehçelerinden hiçbir sözcük ve kural alınmamalı, fakat karşılaştırma yapmak için bu diller dikkatli bir biçimde araştırılmalıdır; Eski Türk uygarlığı araştırıldıkça, kaçınılmaz olarak eski Türk kurumlarının adları olduğu için kimi eski Türkçe sözcükler yeni Türkçeye girse de, bu çok sınırlı olacaktır; sözcükler temsil ettikleri anlamların tarifleri değil işaretleri olduğundan, sözcüklerin anlamları aynı kökten türeyen diğer sözcüklerin bilinmesiyle anlaşılır olmaz; Yeni bir sözlük ve dilbilgisi kaynağı oluşturulmalıdır.<sup>400</sup>

Osmanlı Türkiye'sinde daha önce dile getirilen Osmanlılık idealinin yerini alan, fakat bir siyasal yapıya dönüşmekten çok, yeni kimliğin temellerini dilde ve tarihte

---

\* 1930'larda Dil Devrimi sürecinde Ziya Gökalp'in yapılmasını tavsiye ettiklerinden kimileri önce yapıp sonra terk edilmiş (örn. Türkçede karşılığı bulunan Arapça ve Farsça bütün sözcükleri atmak), kimi yapılmasını istemedikleri (örn. başka lehçelerden sözcük almak, eskimiş Türkçe sözcükleri diriltmeye çalışmamak) ise dil devriminin özellikle ilk yıllarında ve daha sonra da en temel sözcük bulma ve üretme yöntemi olarak kullanılmıştır. Dil konusunu yeniden tartışmaya açmak isteyen Cumhuriyet yönetimi, gelenekten ve bu konularda bilgili bir entelektüel olarak onun sözlerine yer vererek ağırlığını koymasını ve benzer düşüncelere sahip olan gelenekten bir entelektüel olarak avantajlı bir başlangıç yapmak düşüncesinde olabilir.

<sup>400</sup> Ziya Gökalp, **Hakimiyet-i Milliye Gazetesi**, 1923'ten, aktaran, Ediskun, ss. 40-41

arayan bir edebiyat etkinliği sürdürölmüştür. Fakat bu yaklaşımlarda, düşünürlerin aynı fikirleri paylaştıklarını söyleyemeyiz.

“Milli kimlik”, kendini öncelikle dil ile temsil etmeye başlamıştır.<sup>401</sup> Bunun sonucu olarak, ulusal kültür hakkında bilgi, ancak yazı ile ve sistemli olarak derlenip aktarılabilir bir bilgidir. Bu, sonuç olarak kökenlere yapılan bir kazı çalışmasına dönüşür, sonuçta bulunan şey değil, araştırma yaparken yolda karşılaşılanlar ile kimlik biçimlenmeye başlar. Okuyucular, okudukları her satırda, yeni bir kimliğin bilinci ile donanmaktadırlar, bu insanların devlet ile karşılıklı ilişkisinde modern yurttaşlığı önceleyen bir kimliğe, yurttaşlığa ilk kez kapı aralamaya başlamasıdır. “Türk dili” ve “millet” aynı anda ve birbirinden etkilenerak hareketlilik kazanmaya başlamışlardır. Cumhuriyet döneminde Tarih ve Dil çalışmalarının birbirini geliştiren ve tamamlayan bir süreklilik göstermesini, bu dönemde başlatılan bir eşzamanlı dil ve ulus hareketliliğinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki alan, birbirlerine “yasallık” sağlayan kanıtlar sunmaktadır. Fakat bu durum Türkiye’de bir ilk olmadığı gibi, dünyada bir ilk değildir. Daha erken tarihlerde, Tanzimat döneminde, Ahmet Vefik Paşa’nın “Türkçenin en erken ve saf biçimleri” üzerinde çalışmaya başlayıp Çağatay Türkçesi’nden bir yazı dili kurma çabaları, alaycı yorumları üzerine çekmiştir. Fakat bu başarısız dil çalışmaları başka bir şeye, “Orta Asya’daki Türklerin saygıya değer atalar oldukları” düşüncesinin gündeme gelmesine neden olmuştur. Vefik Paşa, bu ataları yücelten ve onların geçmişine dair çalışmalar yapıp bir metne dönüştüren ilk Osmanlı olmuştur. Bu çalışmalar ve ilginin yönü aynı zamanda kimlik alanında “Osmanlı

---

<sup>401</sup> Akçura, dil ve ulusal kimlik bağıntısının bir arada meydana geldiğini, fakat öncelikle ulus bilincinin asgari bir biçimde uyandırılmış olması gerektiğine dikkat çeker; Osmanlı toplumunda meydana gelen bu değişimi de gösteren ve ulus bilincinin yerleşmesini sağlayan süreç, şu gelişim seyrini izlemektedir: “‘Milliyet fikri aşlanmış bir kavim, kendi milliyetiyle ilgili kültürel olaylara büyük bir değer vermeye başlar. Kültürel olayların en önemlisi dildir. Kendi dilinin ciddi incelemeleriyle uğraşan, kendi dilinin bağımsızlığı ve gelişmesine usulüyle çalışan kavimlerde milliyet fikrinin varlığına, hiç olmazsa milliyet duygusunun pek kuvvetli olduğuna hükmedebiliriz. Ciddi dil incelemeleri, Ortaçağ’daki gibi ‘sarfiyyun ve nahviyyun’ (dil bilginleri) tarzında cılız incelemelerle kalmaz, zamanımızın ‘filoloji’ usullerine kadar gider; yani dil incelemesi, kavmin kaynaklarını araştırmaya sevk eder. ‘Filoloji’ ile kavmin en eski hayat devri, en eski kültürel ve destani olayları bulunur ve tespit edilir. Filoloji ve tarih araştırmaları, etnografya ve arkeoloji incelemelerini gerektirir. Bu bilgiler sayesinde kavmin bütün geçmişi, ilk devrelerine kadar aydınlanır; kavmin maddi ve manevi kültürü anlaşılır.” Bu düşünceler için, Bkz., Akçura, ss. 19-20

kavramından Türk'e doğru" bir değişimin de başlangıçlarından birine işaret etmektedir.<sup>402</sup>

II. Meşrutiyet döneminin uygun koşulları, siyasallaşmış ve iktidarı hedefleyen bir düşünce hareketinin sonucu olarak, değişim isteklerinin yazınsal anlamda da ortaya çıktığı ve aynı zamanda ulusal bir içerik de edinmeye başladığı bir dil ve kültür hareketine dönüşmesine yol açmıştır. Cumhuriyet dönemi reform süreci içinde yeniden ortaya çıkacak olan dil ve yazı sadeleştirme hareketlerinin değişimci ilk adımları, yine bu dönemin bir "laboratuvarı"<sup>403</sup> sayılan II. Meşrutiyet döneminde konuşma ve yazı dilinde "yabancı" sözcüklerin varlığının, Türk kimliğinin oluşması önünde önemli bir sorun olarak ele alınmaya başlanarak atılmıştır. Cumhuriyet döneminde yapılan dil reformu sırasında, başlangıçta benimsenen Türkçeye girmiş tüm yabancı sözcükleri hedef alan tasfiyeci çözüm, sonunda yine Ziya Gökalp ve II. Meşrutiyet dönemi milliyetçi dilcilerin önerdikleri çözüme bir dönüşü getirmiştir. Bu, Türkçeye girmiş olan, halkın kullanmakta olduğu sözcükleri dilde tutmak düşüncesinin ağırlık kazanmasıdır ve dili sadeleştirme ve "arıtma" çabaları bir çırpıda yapılmak yerine zamana, uzman dilcilere ve edebiyatçılara bırakılmıştır.

Bu dönem, aynı zamanda İmparatorluk Türkiye'sini, Cumhuriyet Türkiye'sine hazırlayan ve bağlayan ulusal kültürün yaratıldığı ve bunun ulus kimliği ile iç içe geçmiş olan bir dil hareketini başlatmıştır. Örneğin *Genç Kalemler*'de sürdürülen pek çok yazı ve polemik, II. Dil Kurultayında yeniden alevlenmiş, aşağıda değineceğimiz gibi, bu dönemde de aynı düşünceleri savunan aktörler yeniden sahneye çıkmışlardır.

### III. B. ULUS DEVLETİN İNŞASINA KATKI: ULUSAL BİLİNCİN İNŞASI

#### a. Modernleşme ve Milliyetçi Tutum: Cumhuriyet Döneminde Ulus-Devletin İnşası

II. Abdülhamit'in tahttan indirilişi Osmanlı-Türk siyasal yaşamı için önemli bir yere sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruti meclis yönetiminin temsilcileri, 1908 yılında II. Abdülhamit'i tahttan indirdiği gün, Osmanlı İmparatorluğu'nun da fiilen sona

<sup>402</sup> Mardin, s. 174

<sup>403</sup> Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 97

erdiği gündür. Çünkü ondan sonraki padişahlar İttihat ve Terakki Partisi yöneticilerine söz geçiremeyen, etkisiz “kuklalar” olmuşlardır.<sup>404</sup> Daha önce de Osmanlı siyasal geleneğinde görülen alaşağı etmelerden farklı olarak, bu kez aynı siyasal yapının devamına sözü olmayan fakat hanedan üyesinin değiştirilmesini talep ederek ağırlığını koyan bir grup değil, II. Abdülhamit meclisin milletvekilleri tarafından “hal” edilmiştir. Bu hatırlatmayı, Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan bir meşruiyet çatışması nedeniyle yaptıktan sonra, bu çatışma sırasında saltanat makamının fazla ısrarcı davranmamış olmasına dikkat çekebiliriz. Çünkü Cumhuriyet rejimi meclisin açılışını izleyen günlerde, özellikle Mustafa Kemal’in yaptığı açıklama ve konuşmalarda “halk”, “halk egemenliği” kavramlarını sıklıkla kullanmaya başlamış ve meclis 20 Ocak 1921 tarihinde “Hakimiyet bila kaydı şart milletindir” diye başlayan bir anayasayı kabul etmiştir. Bundan sonra ise ülkede bir tarafta itibarı düşmüş olmasına rağmen Müslüman devlet ve iktidarın devamcısı olan İstanbul yönetimi ve onun kurumları, diğer tarafta ise askeri zaferlerini dayanak yapan halkçı, milliyetçi hükümet ve meclis olarak, iki iktidar kuvveti siyaset sahnesinde bulunmaktadır. Lozan Konferansı’nda da bu ikili durumun yol açacağı sorunları göz önünde bulunduran Mustafa Kemal, bu “ikili ve parçalanmış otorite” görüntüsünü sonlandırmak için “yakın arkadaşlarını bile huzursuz eden” bir girişimde bulunmuştur. 1 Kasım 1922’de kabul edilen ve ilki iktidarın kaynağının geçersiz olduğunu, ikincisi bu görevi yürüten halifenin meclis tarafından seçileceğini<sup>405</sup> dile getiren meclis kararları alınmıştır.<sup>406</sup> Yeni meclis 23 Ağustos 1923’te yeni

---

<sup>404</sup> Deringil, s. 180

<sup>405</sup> Ziya Gökalp, aynı günlerde, safları arasına katıldığı Cumhuriyet Halk Partisi programını gözden geçirdiği “Doğru Yol” başlıklı çalışmasında henüz “çözülmemiş” halifelik makamı konusunda, bir Osmanlı aydını olarak düşüncelerini dile getirmekteydi: “... Bundan dolaydır ki bütün İslam alemi halife sorunuyla ilgilidir. Yeryüzünde hilafet makamı bulunmazsa İslam alemi kendisini imamesiz kalmış bir tespih gibi dağılmış, perişan görür. (...) Bu sözlerden anlaşılıyor ki kesinlikle İslam inandığı topluluğunun başında halife adı verilen sembolik olarak bir kişinin bulunması gerekir.” Bkz., Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak ve Çağdaşlaşmak Doğru Yol**, Haz. Yusuf Çotuksöken, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul, 1976, ss. 108-109

<sup>406</sup> İktidarı ele geçirmenin yasallığı tıpkı Fransa ve Rusya’da olduğu gibi siyasi iradeye nüfuz etmiş olan dünyevi olmayan güç kaynağının, onun yeryüzündeki gölge temsilcisi ile birlikte yok edilmesi biçiminde gerçekleşmektedir. Bu yüzden hilafetin ortadan kaldırılması önemli bir zorunluluk olarak görülmüştür. Türkiye’de halifelik ve Osmanlı saltanatının kaldırılması onun hiyerarşik düzenini, temellendiği dinsel-siyasal irade önce birbirinden ayrılarak, sonra ortadan kaldırılarak mümkün olmuştur. Reformcu hareket, öncelikle eski iktidar bütünü yapısal parçalara ayırarak, birbirinden bağları koparılmış birer hedefe dönüştürdüğü halifelik, saltanat, şeriye mahkemeleri, evkaf gibi, kurumsal köken ve netlikleri kısa bir süre içinde şaibeli hale gelmiş kurumlara dönüşmüşlerdir, böylelikle Cumhuriyet modernleşmesi kendi yasallığını, eski rejimi “maziye intikal” ettirerek sağlamaktadır. Cumhuriyetin ilan edildiği gün bir Fransız gazeteciye bu makamın yasallığının zaten başından beri kuşkulu olduğunu ima eden bir demec vermiştir: “Tarihimizin en mesut devresi, hükümdarlarımızın halife olmadıkları zamandır. Bir Türk

Türkiye'ye uluslararası bir statü sağlayan Lozan Antlaşması'nı onaylamış, 13 Ekimde, İsmet Paşa'nın, Türkiye devletinin idare yerinin Ankara olduğuna dair verdiği yasa önerisi mecliste kabul edilmiştir. Çünkü İstanbul artık, "Mustafa Kemal'in kurmak istediği yeni Türkiye'ye bir merkez sağlayamayacak kadar geçmişle yakın ortaklık içinde", saraylarında ve Bab-ı Ali'de "uğursuzca" can çekişmekte olan "muhteşem bir geçmişin solgun hayaletleri"ni taşıyan bir şehirdir. Yeni başkenti onaylayan yasa, bir "İslam İmparatorluğu'nun merkezi" olan İstanbul'dan uzaklaşma anlamını da taşımaktadır. Girişilen bu yer değiştirme, yalnızca bir coğrafi gereklilikleri olan değişiklik değildir; "meydana gelmekte olan değişiklikleri sembolleştiren ve iyice belirten" ve yeni devletin "bir hanedan, imparatorluk veya din üzerine değil, Türk ulusuna dayandığını" vurgulamaktadır. Yerini ise "Türk anayurdunun kalbinde" seçen bir zaman boyutuna da işaret etmektedir.<sup>407</sup> Sayfalarını yeni bir zaman boyutuna açan Cumhuriyet yönetimi, adını ve yasalarını değiştirmekle eski rejim ve eski toplumun bir anda ortadan kalkmadığını, bir zihniyet biçimi olarak yeni kurumların içinde işleyen bir mekanizma olarak varlığını sürdürmekte olduğunu bilmektedir.<sup>408</sup> Fakat dönemin atmosferi, modernleşmeci uygulamalar için değil, ülkenin yönetim biçimini değiştirmek için bile erken bir dönemdir; bir gazeteciyle görüşürken ağzından kaçan "cumhuriyet"i

---

padişahı hilafeti her nasılsa kendisine mal etmek için nüfuzunu, itiyadını, servetini istimal etti. Bu sırf bir tesadüf eseridir. Peygamberimiz, tilmizlerine dünya milletlerine İslamiyet'i kabul ettirmelerini emretti, bu milletlerin hükümeti başına geçmelerini emretmedi. Peygamberin zihninden asla böyle bir fikir geçmemiştir. Hilafet demek, idare, hükümet demektir. Hakikaten vazifesini yapmak, bütün Müslüman milletlerini idare etmek isteyen bir halife, buna nasıl muvaffak olur. İtiraf ederim ki, bu şerait dahilinde beni halife tayin etseler, derhal istifamı verirdim." Bkz. Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III**, s. 92. Bu sürecin adım adım nasıl gerçekleştiğini daha iyi görebilmek için Mustafa Kemal'in gazete demeçlerinde kullandığı kimi zaman kapalı kimi zaman net bir dille, halifeliğin varlığını reformlar önünde önemli bir sorun olarak gördüğünü gösteren ifadeler için Bkz. Mustafa Kemal Atatürk, s. 71: "Bu babda kati bir şey söyleyemem. Mamafih şimdiki usulün muhafazası müreccah olacağı zannındayım. Çünkü, en sade ve en sehlüttatbik usul budur. Esasen bu mesele yalnız Türkiye'ye ait olmayıp bütün alem-i İslam'ı alakadar eden bir meseledir." 1922 yılındaki bu demeç 1923 yılında İzmit'te yaptığı konuşmayla karşılaştırıldığında, yaklaşmakta köklü değişim hissedilebilir olmuştur: "Makam-ı hilafetin mevcudiyeti, Türkiye devletinin ne istiklali, ne idaresi ve ne de hakimiyeti ile tearuz teşkil etmez. Bu makam ve bu makamda oturan zatalinin, mevcudiyeti, sebebiyet verilmedikçe müvellidi mehzir telakki edilemez. Fakat şurası katiyen malum olmalıdır ki, herhangi bir makam ve şahıs tarafından bir mahzur tevlid edildiği gün orada nazariyat biter, ameliyat ve tatbikat başlar." Bkz. Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II**, s. 67

<sup>407</sup> Bu kısımdaki bilgiler için, Bkz. Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Türk Tarih Kurumu Yayını, 9. Baskı, Ankara, 2004, ss. 248-260

<sup>408</sup> "1919 ile 1924 yılları arasındaki iktidar değişiklikleri, Türk gelenekçiliğinin kontrolü altında bulunan politik kilit noktalarını ele geçirmişti. Ancak toplumun büyük çoğunluğu devrimden önceki yapılarını koruyorlardı. Devrim öncüleri, devrimin iktidarı ele geçirmekle sona ermemiş, yalnızca yeni bir döneme girmiş olduğunun farkındaydılar." Bu yorumlar için, Bkz., Steinhaus, ss. 120-121

bir dil sürçmesi<sup>409</sup> olarak bile kabul edemeyecek bir havada, “doğan çocuğun adı Cumhuriyet”tir.<sup>410</sup>

Halk Fırkası kuruluncaya dek, Mustafa Kemal’in çoğu gerilimli geçen meclis tartışmaları ve meclis dışında gelişen muhalefete karşı kararlılıkla “halk iktidarı” ve “milli hakimiyet” temalarını konuşmalarında sıklıkla yinelemiştir. Elde edilen askeri başarılar ve Ankara hükümetinin kazanmaya başladığı “yasallık”\*, mecliste ve meclis dışında oluşan muhalefeti cumhuriyete muhalefetle eş gören bir boyuta taşıyarak sindirmeye başlamıştır. Aynı günlerde meydana gelen ayaklanmalar ve bu ayaklanmaların dinsel niteliği de alınan meclis kararlarının birbiriyle bağlantılı konularda, örneğin şeyhülislamlık makamının, Şer’iye Vekaletinin ve mahkemelerinin, medreselerin kapatılarak “yasallık” temeli eski rejimin kontrolünden çıkarılırken, modernleşme girişimlerinin akılcı gerekçelerine temel oluşturan bir “hukuk reformu”nun hazırlıkları yapılmaktadır.<sup>411</sup> Sonrasında girişilen halifelige son verme<sup>412</sup> ve cumhuriyet’in ilanı, bu başlangıç reformları arkasından gelen ve daha kolay gerçekleştirilen, aynı zamanda yeni başlayan dönemin yenileşmeci çizgisini iyiden iyiye açığa çıkaran eylemler olmuşlardır: Böylece hükümet, modernleşmenin mantığı ve “ulaşılmak istenilen yeniliklerle çelişki içinde olan Osmanlı gelenek ve simgelerini

---

<sup>409</sup> Atay, s. 373

<sup>410</sup> Mecliste Cumhuriyet ilan edilmeden önce yapılan tartışmalar sırasında üyelerden Abdürrahman Şeref, yaptığı konuşmada “hükümet biçimlerini birer birer saymak gereksizdir. Egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur. Kime sorarsanız sorunuz bu cumhuriyettir. Doğan çocuğun adıdır. Ama, bu ad kimilerine hoş gelmezmiş, varsın gelmesin!” demiştir. Bkz. Atatürk, **Nutuk**, Türk Dil Kurumu Yayınları, C. II, Ankara, 1964, s. 564 Steinhaus, “fiilen uygulanmış olmasına rağmen” kimsenin ağzına bir süre daha cumhuriyet sözcüğünü alamadığına dikkat çeker: “Çünkü kamu bilinci, geçmişle olan bağların mümkün olduğunca sessiz sedasız koparılmasını zorunlu kılmaktaydı.” Bu yorum için, Bkz., Steinhaus, s. 107

\* Bu yasallık edinme sürecinin, çekişmeli geçen bir taktik savaşına sahne olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlı Devleti’nin bir memuru olan şeyhülislam’ın Mustafa Kemal ve arkadaşlarının öldürülmelerini salık veren fetvasına karşı, Ankara müftüsü şeyhülislam’ın fetvasının geçersiz olduğunu ileri sürmüş, Ankara hükümetinin işgal kuvvetlerine karşı takındığı tavır, hükmedilen topraklar, İzmir’in işgalden kurtarılışı, Anadolu merkezinin Yunan, İngiliz, Fransız ve İtalyan kuvvetlerinden temizlenişi ve bunun çok iyi yapılan propagandası ile bunun karşısında İstanbul hükümetinin payitaht ve komşu iller dışına çıkamayışı, işgal altında bir başkentte bulunuşu nedeniyle, Ankara toplumsal ilgiyi kendi üzerine çekmeye başlamıştır.

<sup>411</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için Bkz: Lewis, ss. 256-273, özellikle “Siyasal Reform” ve “Hukuk Reformu” başlıklarına bakılabilir.

<sup>412</sup> Modernleşme hareketi, önündeki kutsallığın nüfuzunu Cumhuriyet döneminde sürdürme olasılığı barındıran tüm kurumları ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Atatürk, yalnızca halifelğin değil, onunla birlikte “Ortodoks ve Ermeni kiliseleri patrikhaneleri ile Musevi hahamhanelerinin de ortadan kalkması lazım gelmekte” olduğunu söylemiştir. (4 Mayıs 1924), Bkz. Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III.**, s. 102

ortadan kaldırma amacı güttüğünü” açıklamakla birlikte<sup>413</sup>, bunu bir modernleşme etkinliğine dönüştürüyordu. Cumhuriyet dönemi modernleşme hamlelerine karşı hoşnutsuz bir tavır sergileyen Toynbee’ye göre uygarlığa hiçbir katkısı olmayan bu modernleşme girişimleri, Batı’ya yönelmiş bir karşı koyuştu ve geleneksel değerlerin tasfiyesi anlamına geliyordu:

“Türkler yalnızca anayasalarını değiştirmekle kalmadılar (bu oldukça basit bir iş sayılabilir) fakat İslam inancının koruyucusu durumunda olan halifeyi ve kurumunu, tekkeleri, medreseleri, kadınların yüzünden, anlattığı bütün şeylerle peçeyi kaldırdılar; İslam’ın temel direklerinden olan, kişinin alnını yere koyarak kıldığı namazı, kılan insan için olanaksızlaştıran şapkaları giymek zorunluluğu getirerek erkekleri inanmayanlarla aynı düzeye getirdiler; İsviçre Medeni Hukukunu kelimesi kelimesine Türkçeye çevirip, İtalyan Ceza Hukukundan alıntılar yaparak şeriatı kaldırdılar ve meclisin oylarıyla yasallaştırdılar; Osmanlı edebi mirasının büyük bir bölümünü yok saymak pahasına Arap harflerini Latin alfabesiyle değiştirdiler.”<sup>414</sup>

Cumhuriyet döneminin başarılarındaki askeri ve siyasi başarılar yalnızca iktidarın yasallığını değil, sosyal değişime hem meşruiyet hem de ikna gücü sağlayacak olan bir kararlılık vermektedir: “Terakki yolumuzun önüne dikilmek isteyenleri ezip geçeceğiz. Teceddüt vadisinde duracak değiliz. Dünya müthiş bir cereyanla ilerliyor. Biz bu ahengin haricinde kalabilir miyiz?”<sup>415</sup>

Batılılaşmayı “19. yüzyıldaki anlamıyla kavrayan” Kemalizm, “Batılılaşmaya karşı derin bir bağlılık” geleneğini sürdürüyordu.<sup>416</sup> Cumhuriyeti de kuran modernleşme hareketi, Osmanlı Türkiye’sinden Cumhuriyet Türkiye’sine devrolan ve değişimin son aşamasına uzun bir hazırlık döneminden geçilerek gelmiş bir reform sürecinin tamamlayıcısıdır. Süregelen bir Batılılaşma perspektifinin değişim geçirmiş versiyonu, bu gelenekselliğin miras olarak, Cumhuriyet modernleşmesine intikal etmesidir. Reform geleneğini sürdüren Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketi, devraldığı mirası, bir

<sup>413</sup> Steinhaus, s. 121

<sup>414</sup> Arnold J. Toynbee, **Uygarlık Yargılanıyor**, Çev. Kasım Yargıcı ve Mehmet Ali Yalman, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 168. Bu durumdan elbette batılılar da kendi paylarına düşen ölçüde suçluydular, bu yönüyle Türkleri Avrupalılar sürüklemişti ve “bizim tehdidimiz yüzünden kararını değiştirip, kendisini komşu ülkelerin insanlarından farksızlaştırmak için elinden gelen her şeyi yapan” Türkiye, “öykünmeci” bir modernleşme çizgisi edinmiştir ve uygarlığa katkıları ancak öykündükleri toplumların “işçi sınıfını artırmak” olacaktır. Bkz., aynı yerde, ss. 168-169

<sup>415</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III.**, ss. 94-95 Bu konuşma, Bursa’da , 1922 yılında yapılmıştır.

<sup>416</sup> Ernest Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, Çev. Simten Coşar, vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 115

üslup farkıyla, daha önceki reform hareketlerinin çıkmayı denemediği bir boyuta taşınmış<sup>417</sup>, işgal<sup>418</sup> ve mütareke yıllarının iyice koyulaşan bunalımlı atmosferinden yeni bir devlet ve rejim çıkarmaya girişmiştir. Cumhuriyet, İmparatorluk döneminin yenilikçi yönelimlerini, belki bundan daha fazlasını içeren bir sorumluluğu bütün tarihsel anlamlarıyla kendi hesabına kaydetmiştir. Bu nedenle İmparatorluk dönemi yenileşme hareketlerini ele aldığımızda, Cumhuriyet dönemi reformlarının kimi temel çizgilerini belirleyen ve ona yön veren geleneğin yakın köklerini örneğin II. Meşrutiyet döneminde görebiliriz.<sup>419</sup> Atatürk, daha önceki reform süreçleri ve siyasal düşüncelerle organik bağları dolaylı olarak kurulabilecek bir reform dönemine düşünsel anlamda da yön verirken, siyasal bağlarından koptuğu gibi, Cumhuriyet dönemi reformlarını da “miladı kendisi olan” bir reform dönemi olarak konumlandırmaktadır. Bu anlamda hem devlet hem de reform geleneğinin sahiplenilen ve reddedilen yönleri bulunmaktadır.<sup>420</sup>

---

<sup>417</sup> Feroz Ahmad, bu hızlı değişiklikler ortamında rejimin, “gelenekselcilikten baş döndürücü bir hızla modernliğe doğru ilerlemekte” olduğu saptamasını yapmaktadır. Bu yorum için, Bkz., Feroz Ahmad, **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 104

<sup>418</sup> “Türkiye hiçbir zaman işgal edilmedi ve kolonileştirilmedi” diye yazan ve sık sık hakkında yazdığı konuya ait bilgisinin yüzeyselliği için af dileyen Gellner Türkiye’nin hiçbir zaman “işgal edilmemiş” ve kolonileştirilmemiş bir ülke olduğunu söylerken I. Dünya Savaşı’nın son perdesinin sadece bu yüzden Anadolu topraklarında cereyan ettiğini de muhtemelen bilmiyordu. Ernest Gellner’in yorumları için, Bkz., Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, s. 114. Gellner’in söylediklerinde yine de kısmi doğruluk payı bulunuyor. Uzun süreli bir işgal ve işgali izleyen yağmacı sömürgeci bir mekanizma Türkiye’de yerleşmedi; Türkiye’nin işgali askeri nitelikteydi ve nispeten kısa sürdü. Ayrıca Türkiye işgale konu olan topraklarını kaybetmemiştir. Fakat Hindistan’a benzemediği için ülkenin 19. yüzyılda başlayan ve uluslararası kapitalizmin “katkılarıyla” yerleşen sömürge düzeninin, Osmanlı devletini bir imparatorluktan “hasta adam”a dönüştürürken yalnızca “iç dinamikler”in etkisi ile meydana gelmediğini hatırlamamızı engelleyemiyor.

<sup>419</sup> II. Meşrutiyet döneminde özellikle kılık kıyafet, devlet organizasyonu, hukuk, siyasal katılım, dil ve yazı sorunlarını ele alan yoğun bir yazı, eleştiri ve polemik sürecinin yaşandığı bilinmektedir. Cumhuriyet dönemi reformları, Tanzimat ve II. Meşrutiyet döneminde dile getirilen bu düşüncelerden etkilenmiş, daha önceki reform süreçleri, Cumhuriyet modernleşmesinin birer hazırlayıcısı olarak dolaylı etkilerde bulunmaları yanında, özellikle kimi II. Meşrutiyet dönemi entelektüellerinin düşüncelerinden doğrudan etkilenmiştir. Bu etkilerin özellikle, Ziya Gökalp, Dr. Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı, Hüseyin Cahit, Peyami Safa gibi ilk akla gelen düşünürlerin düşüncelerinden doğrudan etkilerinin bulunduğunu ve “Türk İnkılabı adı verilen sosyal değişimlerin fikri hazırlık” aşaması olarak ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz., Selami Kılıç, *“II. Meşrutiyet Devri Aydınlarının Atatürk Üzerindeki Etkileri”*, **Tarih ve Toplum Dergisi**, Sayı: 83, Kasım 2000, ss. 16-17

<sup>420</sup> Cumhuriyet, iki miras ile karşı karşıyadır; bunlardan ilke Osmanlı Türkiye’sinin sosyal yapıda yaşamaya devam eden kurum ve simgeleri; diğeri ise yakın geçmişin reddedilmeyen uygulamalarıyla bir reformcu gelenek. Bu geçmiş mirasından birincisini reddeden modernleşmeci hareket, ikincisinin bir devamı olmasına rağmen Tanzimat dönemini yüzeysellik ve yapaylıkla, İttihat ve Terakki’yi ise iktidarları sırasında ülkeyi uçurumun kenarına sürüklemekle suçlayarak reddetme yolunu seçiyordu: “O fırkaya mensup olan zevat mevki-i iktidarda iken milletimizin ihtiyacına, mizacına tealluk etmeyen istilacıyane bir politika takip ettiler. Kendi toprağı himmet ve itinaya muhtaç iken, bu milletin gözlerini

“Osmanlı “ancien-régime”inin değerlerini doğrudan hedef alan”<sup>421</sup> bu “reddi miras” etkinliği, yalnızca toplumdaki yalıtılmış kurumların, ya da toplumun kimi sınıflarını değil, yeniden kurulan bir toplumsal yaşamın tüm kategorilerini de sistemli olarak düzenleme ve modernleşmenin idealleri ile uyumlu bir yenileştirmeye yönelme anlamını da içermektedir. Uygulamalar kısmi, ya da günü kurtarma amaçlı yapılmamakta, sosyal yapının tamamını değiştirmeyi hedefleyen modernleşme hamlesi, bu anlamıyla da reformcu gelenekten ayrılan bir ton edinmektedir. Fakat ilk reform girişimlerinin başlangıcından beri süregelen ve Cumhuriyet dönemi reformlarına da yön veren “farklılık” ve “geri kalma” hissi, daha önceki kısımlarda değindiğimiz gibi bunun bir sonucu olarak, ortak yaklaşımı “devleti kurtarma”<sup>422</sup> olan asker ve bürokrat reformcular geleneğinde de devam ettirilmiştir. Reddi miras, yenisinin başlangıcını da haber verirken; bunun için ise yeni bir tarih yazıp yeni bir dil kurmaya girişirken, eski reformculuk geleneğinin ruh halini bir kenara bırakmamıştır, bu, medeniyet alemi ile bizim yaşadığımız coğrafya arasında süregelen, ve kapanması yaşamsal gerekçelerle açıklanan bir “zaman farkı” boyutudur:

“Gözlerimizi kapayıp mücerret yaşadığımızı farz edemeyiz. Memleketimizi bir çember içine alıp cihan ile alakasız yaşayamayız... Bilakis müterakki, mütemeddin bir millet olarak medeniyet sahasının üzerinde yaşayacağız. Bu hayat ancak ilim ve fen ile olur. İlim ve fen nerede ise oradan alacağız ve her ferdi milletin kafasına koyacağız. İlim ve fen için kayıt ve şart yoktur. Hiçbir delili mantıkiye istinat etmeyen bir takım ananelerin akidelerin muhafazasında ısrar eden milletlerin terakkisi çok güç olur; belki de hiç olmaz. Terakkide kuyut ve şurutu aşamayan milletler hayatı makul ve ameli müşahede edemez. Hayat felsefesini vasi gören milletlerin tahtı hakimiyet ve esaretine girmeye mahkumdur.”<sup>423</sup>

Cumhuriyet dönemi modernleşme süreci, çok daha önce başlamış bir reform geleneğinin, İmparatorluk Türkiye’sinden Cumhuriyet Türkiye’sine devam eden hat üzerinde, daha önceki modernleşme sürecinin tamamlanmasıdır. Dönem, dünya

---

başka noktalara tevcih etmeye çalışan bir siyaset, tabii bir siyaset değildi. Binaenaleyh iflasa mahkum idi.” Bkz. Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III.**, s. 13

<sup>421</sup> Suavi Aydın, **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 226

<sup>422</sup> Osmanlı toplumunda ilk kez iktidarı hedefleyerek ortaya çıkan ve geçirdiği hızlı değişim ve olgunlaşma süreci sonunda bu arzusunu gerçekleştiren İttihat ve Terakki de, iktidarda bulunduğu yıllarda olduğu gibi, savaşın sonuna dek “Osmanlı Devleti’nin birliğini korumaya çalışan bir siyasal örgüt” olarak kalmıştır. Bu yorum için, Bkz., Masami Arai, **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, Çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2003, s. 143

<sup>423</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, s. 48

ölçeğinde yaygınlık kazanmış Batı kapitalizminin “sanayileşemeyen dünyanın tarihini de” yazdığı bir dönemdir ve Osmanlı-Türk reform ve modernleşme sürecini de “evrensel tarih içinde cereyan eden” bir dönüşüm olarak ele alınmayı gerektirmektedir.<sup>424</sup> Dünyanın pek çok yerinde, pek çok farklı üretim, dağıtım, paylaşım özellikleri sergileyen ekonomi biçimleri bulunabilir. Ancak bunları “ekonomik sistem” yerine koyabilmemiz için, dünya ölçeğinde bir yaygınlık edinmiş olması ölçütüyle değerlendirilmesi gerekmektedir. 19. yüzyıl Avrupa’sı, tüm dünyaya baskın olarak kapitalizmi ve onun sosyal sisteminin kuruluşunu tamamladığı ve başka ülkelerde de ulusçu siyasallığın açtığı yollardan ilerleyen bir kapitalistleşme sürecini de doğurmuştur.\* Ekonomik gelişmişlik düzeyinin, aynı zamanda siyasal sistemi, askeri ve bürokratik kurumlar yanında bütünlüklü bir kültürel dönüşüme zorladığını söyleyebiliriz.

Hayatı küçük ve yerel döngülerden, daha büyük ve dünya ölçeğinde ortak bir büyük döngüye oturtmak, küçük döngüleri büyük olanla uyumlu bir hıza ve yöne yerleştirmek olarak da özetleyebileceğimiz modernleşmenin, gelenekselden moderne geçiş sürecini tüm toplumlar yaşamıştır. “Modernleşme” süreci, bu değişimin ekonomik kökenlerden kaynak bulan siyasal ve kültürel değişimlerini ifade etmektedir. Ulus devlet<sup>425</sup> modernleşmenin siyasal yönünü oluştururken, ulusal kültür modernleşmenin

---

<sup>424</sup> Timur, ss. 20-21

\* Bir ülkenin yaygın ve sistemli sanayi üretimi yapan kapitalist etkinliğe sahip olmaması ya da işçi sınıfının nüfus yoğunluğunun düşük olması, o ülkenin dünya kapitalizminin bir parçası olmadığı sonucuna ulaşmamızı sağlamaz; çünkü örneğin ulusal burjuvaziye meydana getirecek sermaye birikiminin geleneksel Osmanlı toplumunda olmayışı, mülk edinmeyi ve paylaşmayı zorlaştıran vakıf sistemi yanında, kapitalist metropollerle köklü ekonomik ilişkileri bulunan Levanten, gayrimüslim ve yabancıların sermaye birikimlerini daha karlı ve risksiz bir alan olan ticarete yönlendirmeleri ve sermaye birikimini ülke dışına çıkarmaları, 19. yüzyıl Avrupa kapitalizmine benzemeyen bir ekonomik ve toplumsal hayatı, “yarı-sömürge” bir ülke ekonomisini dünya kapitalizmine eklemlemiştir. Sanayi burjuvazisi ve proleteriyadan yoksun olan ülke, dünya kapitalist pazarının bir parçası, işgücü ve hammadde gibi kaynak üreticisi, ekonomik nüfuzun yanında, gerilimli kazanç arayışlarının saldırıya ve çatışmaya dönüştüğü, “Büyük Savaş”ın son sahnelerine kendi topraklarında tanık olan bir ülke olarak Türkiye’yi dünya ölçeğindeki kapitalist sistemin bir parçası yapmaktadır. Uluslararası düzeyde ülkelerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerin tümü, artık yaygınlık kazanan, kabul görmüş evrensel yasalara uyumlu olmak zorundadır. Osmanlı Devleti’ni, çevresinde kurulmakta olan dünyaya uzunca bir süre yabancı kaldıktan sonra kapılarını açmak zorunda kaldığı temel çerçeve, evrensel olmaya başlamış bir hukuk ve zaten uzun zamandır etkisi altında olduğu kapitalist dünyanın üretim güçlerinin dönüşmüş olarak olmasa da Avrupa’nın “açık pazar”ı olarak dahil olduğu serbest piyasadır.

<sup>425</sup> Ulus-Devlet teorilerini ele alarak, ulusun Hobsbawm’ın dile getirdiği gibi “icat”lara dayandığı ve Anderson’un güçlü tezinde dile getirdiği gibi “hayali” bir topluluk olduğu tezlerine değinen ve Renan’ın ulusun bileşenlerini çözümlenerek “unutma” ve “plebisit” kavramlarını, ulusun somut olarak var olmayan

toplumsal yönünde daha belirgin olarak çıkan dil ve tarih anlayışında bir yeniden yapılanmanın görülmesine de neden olmaktadır. Modernleşme ve uluslaşma süreçlerine görece geç giren bir ülke olarak Türkiye dönüşüme açık, hatta çok da yatkın değildi. Fakat geçmişin gecikmeye yol açan bütün olumsuzluklarına karşın, uygarlık hedeflerine erişebilmek için, toplumun modernleşmeyi yürüten üyeleri, toplumun yenilenmesi görevini, bir sorumluluk bilinciyle üstlenmişlerdir: “... medeniyetin bugünkü gelişmelerinden feyiz ve ilham almış aydın evlatlarının sevk ve rehberliğiyle, mazide kaçırdıkları fırsatların doğurduğu gecikmeleri, telafi çaresi bulmakta gecikmezler.”<sup>426</sup> Modernleşme sürecini yaşayan bir ülke olarak Türkiye'nin, kendisini modern Batı ile özdeşleştirmek zorunda olduğu kabullenilmiş bir gerçekliktir.

Toplumsal değişim ve gelişim bir “ilerleme”<sup>427</sup> mantığı ile yorumlanmaya ve algılanmaya başlandığında, ilerlemeyi harekete geçiren ve durduran nedenler de kendiliğinden belirir, ya da adlandırılırlar. Zamanın ve dünyanın kavranışında yeni bir boyut olan “ilerleme”, ve modernleşmenin, uygarlaşma çizgisi ile paralel olarak ilerlediği düşünülmektedir. Modernliğin vurgu yapılan en önemli sonucu uygarlık ve ilerleme fikri olurken, ilerleme ise bizi şu anki durumumuzdan daha iyi bir yere götürmeye yarayacak olan kurumların ve araçların akılcı yasalar çerçevesinde örgütlenmesi ile yola çıkılabilecek bir “yolculuk” olmaktadır. İnsanın çalışma ve üretilen zenginlikle “kurtulacağı” olumlu bir geleceği kurmaya çağrı yapması, onun modernleşme süreçlerinin yol açacağı “acılı çözümlerin hepsini haklı kılabilecek” en cazibeli kavramı yapmıştır.<sup>428</sup> Bunun bir sonucu olarak, “ileri” ve “geri” kavramsallıkları, kendi etki alanlarının sınırlarını, birbirinin karşıtı çekim alanları olarak çizmektedirler.

---

fakat güçlü bir bağa işaret ettiği anlamlarıyla kullanarak dikkat çeken başka bir çalışma için, Bkz., Ozan Erözden, **Ulus-Devlet**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997

<sup>426</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II**, s. 249. Atatürk 1930 yılında, “mazinin en derin medeniyetlerinde kuruculuk iddia eden bu Türk kavminin bugünkü çocukları”nın “açık ve sağlam yolu”, yani çağdaş uygarlığı hedefleyen modernleşme sürecini yeniden kurmaya giriştiklerini söylemektedir. Bkz. Asım Us, **Gördüklerim, Duyduklarım, Duygularım; Meşrutiyet ve Cumhuriyet Devirlerine Ait Hatıralar ve Tetkikler**, Vakıf Matbaası, İstanbul, 1964, s. 141

<sup>427</sup> Touraine, “akılcılaştırma fikriyle gelişme fikrinin ortasında, ara ama merkezi bir yer işgal eder” dediği ilerleme düşüncesinin siyaset ve bilgiye öncelik tanıdığını, uygulanan gelişmecî siyasetler ile onun akılcılığı arasında bir bağ kurmayı ve bunlar arasındaki “özdeşliği” vurguladığını, bu düşünceye inancın ise “hem kaçınılmaz, hem de parlak olan gelecek” düşüncesine bağlanmak anlamına geldiğini söylemektedir. Bu karşılaştırma için, Bkz., Touraine, s. 81

<sup>428</sup> Polanyi, s. 134

Geleneksel toplumu çözülmeye uğratan Aydınlanma düşüncesinden beslenen ve “vahyi, toplumun örgütlenmesinin temel ilkesi olmaktan çıkararak” bunun karşısına insanın akılcı yasalar dahilinde “örgütlenmesi ve hareket etmesi”ni koyan modernlik, “akılcı, bilimsel, teknolojik ve idare etkinliğinin ürünlerinin yaygınlaştırılması” bunun sonucu olarak “toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşması” ve bu farklılaşmayı “herkese uygulama iddiası” olarak tanımlanmaktadır. Korku, eşitsizlik ve cehalet yaratan geçmişin tüm değerleriyle silineceği iddiası taşıyan bu düşünce, “cemaatlerimizden çıkmak ve hareket halindeki bir toplumun oluşumuna katılmak” için bizleri davet etmektedir. Bu yeni toplum tasarımı, rasyonel akılcılığın “ilerleme” ve “toplumsal bütünleşme” düşüncesini de beraberinde getirmiştir.<sup>429</sup>

Cumhuriyet Dönemi, reformcu bir geçiş döneminin sonucu olmakla birlikte, daha önceki modernleşme girişimlerinin aksine, örneğin kendi tarihselliği içinde başka türünün de beklenemeyeceği gibi İttihat ve Terakki’nin yapamadığı bir şeyi yaparak, Osmanlı siyasi mirasından başlamak üzere kültürel ve tarihsel mirasını reddederek<sup>430</sup> işe koyulmuştur. “Medeniyet”<sup>431</sup>, modernleşmenin iki yönlü yapısının evrensel yanını ifade ederken, diğer yanı ise yerel olanı, yani ulusal kültürü temsil etmektedir. Kültür-medeniyet ayrımının giderilebilmek ve çağdaş uygarlığın bir parçası olabilmek için, modern devlet biçimi olan ulus devleti zorunlu kılmıştır. Bu üst kültür alanı, Müslüman olarak değil, Türk olarak katılımı zorunlu kılıyordu.<sup>432</sup> Çünkü medeniyet ailesinin diğer

---

<sup>429</sup> Touraine’in, “toplumsal yaşamın tasarımına ilişkin en büyük modellerden biri böyle oluşur” dediği bu büyük ayrım, insanın modern toplumun kuruluşuna doğru attığı en büyük adımdır. (Bu bölümdeki alıntılar için, Bkz. Touraine, ss. 13-23, 30, 32-262). Bundan sonra insanın kendisine ait tasarımı düşünüşü, dünden, ya da dünya dışında işleyen belirsiz bir zamansallıktan değil, “şimdi”den, yani tam da merkezinde olduğu toplumun zamansallığından kaynaklanmaktadır. İnsanın yaptıklarının iyi ya da kötü oluşunun sonuçları ise “yarın” olduğu gibi, “şimdi”de, yani bireyin kendisinde olduğu kadar, işleyişine katkıda bulunduğu toplumun kendisinde de açıkça gözlemlenebilecek bir neden-sonuç ilişkisi doğurmaktadır.

<sup>430</sup> Atay, Tanzimat’ın yarattığı medeniyet-kültür “ikizliğini” ortadan kaldırmak için, Mustafa Kemal’in çevresini oluşturan ve kendi deyimiyle “Türkçülüğün tam batılı kolu” olan reformcu kadroların “eski nizami köklerine kadar yıkmak” ve uygarlık ailesi içinde “bir yeni çağ cemiyeti olarak” Türk Milleti’ne yer açmak için çalıştığını yazmaktadır. Bkz. Atay, s. 360

<sup>431</sup> Timur, II. Meşrutiyet aydınlarının “ortaklaşa paylaştıkları bir duygu”nun “çağdaş uygarlıktan geri kalmış olmak” olduğunu söylemektedir. Atatürk de “çağdaş uygarlık” hedefine ulaşmayı, bu modernleşmenin yönü olarak “seçmiştir”. Bkz. Timur, s. 34

<sup>432</sup> Erözden’in ulus devletin “siyasal bütünlük unsuru” dediği, yurttaş kimliği ile donanmış bireylerden meydana gelen ulus, yurttaşın bu yeni kimliğiyle “siyasi yapıya dahil” edilmesini sağlayan bir etkinlik olarak yurttaşların “ulus çerçevesi içinde bütünleştirilmeleri işlemi” olmaktadır. Bu yorum için, Bkz., Erözden, s. 116

üyeleri, kendilerini ulusal kimlikleri ile tanımlıyorlardı. Bu yeni kimlik biçimi<sup>433</sup> ise, yeniden tanımlanmayı, temel bir birlik biçimi olarak toplumu bütünleştirme idealinin gerekçelerini ve zeminini hazırlamaktadır. Mustafa Kemal, medeniyet kavrayışı ile Cumhuriyetin ilk günlerinde modernleşme sürecinin asli gerekçesinin de altını çizmektedir:

“Memleketler muhtelifdir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin terakkisi için de bu yegane medeniyete iştirak etmesi lazımdır. Osmanlı İmparatorluğu’nun sukutu, garba karşı elde ettiği muzafferiyetlerden çok mağrur olarak, kendisini Avrupa milletlerine bağlayan rabitaları kestiği gün başlamıştır. Bu bir hata idi, bunu tekrar etmeyeceğiz.”<sup>434</sup>

Modernleşme bir ölüm-kalım sorunu olarak Cumhuriyet dönemi yeniliklerinin belirgin bir ana motifi olurken, 19. yüzyıldan miras kalan bir entelektüel tutum olan milliyetçilik, 20. yüzyılda modernleşme süreçlerinin siyasallaşmış baş aktörü olmuştur. Modernleşme, Osmanlı “kültürel yapısı”nın toplumda yarattığı ayrılığın<sup>435</sup> nedeni olan cemaatlere dayanan geleneksel toplumda, birbirinden ayrı duran bir birliğin ve sadakatin temellerini oluşturan, fakat artık yetersiz ve işlevsiz görülen paradigmayı, Cumhuriyet döneminde yapılan reformlarla bu durumu ulus inşasını hedefleyen bir modernleşmeyle aşma ve toplumda bir tümlük yaratma girişimidir. Kopukluklar ve yabancıliklar üreten eski toplumsal sistemin tarafları arasında bu tarafları yeniden konumlayarak, onları yeni sistemin ta kendisi yaparak yeni bağlar üretmeye bunu da kitlesel bağlanma kanalları açarak yapmaya çalışmıştır. Bu bağlar, yeni tarih ve dil kavrayışı ile üretilen yeni değerler olarak, yurttaşları birbirine bağlayacak ve ona zihinsel hareketlilik yanında toplumsal bir hareketlilik olanağı da sağlayacaktır. İşlevsel bir verimlilik, bu yeni toplum biçiminde yapılan bireysel ya da kolektif tüm etkinliklerin akılcı bir rasyonellikle uyumlu olarak yerine getirilmesi demektir. Bunun bir yansıması

---

<sup>433</sup> Oran, Bir “düşünüş ve hareket biçimi” olarak Türk kimliğinin sınırlarını çizen Atatürk milliyetçiliğinin, Birinci Dünya Savaşı sonrası döneminin Avrupa’sı ile benzerlikler taşımakta, savaş sonrasında meydana çıkan “milliyetçi” hareketlerden biri olduğunu, Liberal ekonominin son günlerinde, siyasal olarak da “liberalizmin bitişi”ni ilan ederek, uygulamada “tek devlet”, “tek ulus”, “tek önder”, “tek doktrin” ve “tek parti” sloganları ile görünürlük kazanan bir yaklaşımın Avrupa’da aynı dönemde ortaya çıktığını söylemektedir. Fakat daha önce Polanyi’nin de belirttiği gibi, bu yaklaşım yalnızca Almanya ve İtalya ile sınırlı değildi. Oran, tüm Doğu Avrupa ülkelerinin Çekoslovakya dışında, Bulgaristan, Macaristan, Romanya, Polonya’yı da peşine takan zincirin, 1936’da Yunanistan’da iktidara gelen milliyetçi hükümet ile “tamamlandığına” dikkat çekmektedir. Bkz. Baskın Oran, **Atatürk Milliyetçiliği**, Bilgi Yayınevi, 4. Basım, Ankara, 1997, ss. 39-43

<sup>434</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III.**, ss. 90-91

<sup>435</sup> Mardin, s. 56

olarak, işlevsel olmayan eskiyi, pratik olarak verimli olan yenisi ile değiştirmek, bu akılcılığa denk düşmektedir. Çağdaş uygarlığın zorunlu bir gereği olan modern toplumu inşa eden ulusun, “milli ruh”unu meydana gelmekten alıkoyacak bütün engeller kaldırılmakta, geleneğin din alanındaki kurumları da bu “düzenleme”ye öncelikle konu edilmektedir (1925):

“En doğru, en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyedir. Medeniyetin emir ve talep ettiği yapmak, insan olmak için kafidir. Rüesa-yı tarikat bu dediğim hakikati bütün vuzuhuyla idrak edecek ve kendiliklerinden derhal tekkelerini kapatacak, müritlerinin artık vasıl-ı rüşt olduklarını elbette kabul edeceklerdir.”<sup>436</sup>

Kurumlaşan otorite, toplumsal denetimi kolaylaştıran, akılcılaştırılmış yeni bir gelenekselliği eski ve insan açısından iradi olmayan bağıllık ilişkileri ürettiği varsayılan eski gelenekselliğin yerine ikame etmektedir. Tıpkı iktidar meşruiyetinin elde edilmesi gibi, bir topluluğu oluşturan insanları da ne yapmaları gerektiği konusunda bilgilendiren, uyaran, yönlendiren veya emreden bir üst ve mutlak metin kurucusu ve yayıcısı kimliğinin de elde edilmesi, deyim yerindeyse fethedilmesi yaşamsal bir gerekliliğe dönüşmektedir. Devletin özellikle bu iradi vasfının sürekliliği, yurttaşlığa bilinçli katılım ve toplumu dönüştürücü kolektif etkinliklere katılım ile mümkün görülmektedir. Aynı zamanda reform geleneğinde de bir dönüşüm anlamına gelen bu yeni perspektif, “ulus”un, kurulmakta olan yeni toplumun temel siyasi birimi olarak görülmesidir.<sup>437</sup> Çünkü görünür olan kurumlar yanında görünmeyen bağlar üreten

<sup>436</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, s. 225

<sup>437</sup> Smith, bu dönüşümde ulus düşüncesinin, ırka ve onun gerektirdiği örneğin toprak kazanma gibi siyasi etkinliklere değil, sınırları kesinlikli olarak belirlenmiş “teritoryal” bir anlam edinmesi ile doğrudan ilişkili olduğunu söylemektedir: “Bu dönüşümün doğuştan gelen ikilemleri, hemen ardından 1908’de Jön Türk Hareketinin başına geçtikten sonra Enver Paşa ve yandaşlarının savaş maceralarında ve siyasetlerinde ortaya çıktı; onların Pan-Türk etnik birlik çağrısı, alt sınıftan “Türklerin” hiçbir payının olmadığı, sınıfsal temelli aristokratik Osmanlı *ethniesinin* uzun süredir toprak altında kalan etnik mirasın güvenilmezliğini açığa çıkardı. Sonunda Atatürk, teritorya ötesi etnik pan-milliyetçiliğe sırtını döndü ve yerine teritoryal vatandaş-milliyetçiliğini, Osmanlı yanal aristokrasisinin yerine de İslam öncesi ideolojik anıları (ya da mitler ve teoriler) ikame etti, çünkü sadece bu temelde Batı tipi bir “ulus” geliştirilebilirdi. (...)Atatürk, etnik dayanışma yerine siyasal dayanışmayı öngörün “siyasal vatandaşlık” politikaları uygulayarak, “etnik pan-Türkçülüğe ve onun maceralarına sırtlarını dönerek” ülkenin sınırlarını etkinlik alanı olarak kabul eden ve “özellikle Batılı hat üzerinden bir teritoryal ulus –sağlam bir teritorya, vatandaşlık hakları, ortak hukuk kuralları ve seküler bir siyasal kültür ya da vatandaşlığa dayalı din inşa etmeye çalıştı.” Bu yorumlar için, Bkz., Smith, ss. 187-188, 195. Feroz Ahmad da, Atatürk’ün döneminin diğer milliyetçi liderleri ile ayrılan yönüne dikkat çekmektedir: “Kaybedilen toprakları geri almak veya fütuhata girişmek gibi bir amacı olmadığından, halkı reformlarını kabul etmeye iknaya çalışıyordu. Devrinin liderlerinin aksine karizması toprak fethetme sözüne dayanmıyordu.” Bu yorum için, Bkz., Feroz Ahmad, **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 112

ilişkiler bütününün üstünde idealleştirilmiş bir gelecek, “şimdi”de kurulmakta, olumsuz anlamlarıyla “eski” ise “yeni” olanın gücü karşısında, cumhuriyetçi söylemin içeriğini oluşturan bir ayrıntı haline getirilmektedir: “Arkadaşlar, bu idareyi bir daha dirilmemek üzere tarihe gömdük. Bugün eski idareden büsbütün ayrı yeni bir Türkiye devleti var.”<sup>438</sup> Türkiye, imparatorluk olarak giriştiği “büyük savaş”tan cumhuriyet olarak çıktıktan hemen sonra, devletin, görünür olduğu her alanda, yeni bir alışım meydana getirmeye çalışmaktadır. İmparatorluğun göreceli olarak zenginlik sergileyen, fakat birbirleri arasında geçişin neredeyse olanaksız olduğu kültürel çeşitliliklerin yerini alan ulus devlet, bütüne katılma niyetlerinin ortak olması koşuluna bağlandığı, tek boyutlu yeni bir birlik biçimi sunmaktadır.

Cumhuriyet modernleşmesi, uluslaşma sürecinin kuşkusuz tohumları imparatorluk Türkiye’inde atılmış bir düşünce geleneğinin temsiline dönüşmüştür. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura, onların entelektüel tutumlarını belirleyen milliyetçi tavrın Cumhuriyet döneminde de süreklilik göstermesini sağlayan iki Osmanlı aydınıdır, bu anlamda düşüncenin bir gelenek halkasını ifade eden sentez girişiminin de sahibidirler. Türkçü akım, Osmanlı-Türk Reformcu çizgisinin, “ıslah” yaklaşımından çıkarılıp modern bir toplum kurulması amacıyla Cumhuriyet’te olgunlaşmasının ve tüm kurumlarıyla toplumun yeniden inşasını öngören siyasal bilincin de hazırlayıcısı olmuştur.

Ziya Gökalp, düşüncelerinde batılı bilimsel düşünce ile İslami düşünce geleneğinin bir sentezini yapma görevini üstlenerek, “bir uzlaşma zemini” yaratmaya çalışmıştır. Ortaya koyduğu “formül” ile uygarlık ve kültürü birbirinden ayırmakta, “Türkiye’nin milli kültürünü kaybetmeden Batı uygarlığını kabul etmesi ve bu ikisi arasında bir öncelik ya da tahrifata gitmeden bunu başarması” gerektiği üzerine kurmaktadır. Yazdıklarında uygarlık ve kültürün birinin diğerine tercih edilmemesi gerektiğini öğütlemiş, zorunlu olarak “tüm pozitif bilimleri ve onun tekniklerini” kabul etmemiz gerektiğini dile getirmiştir.<sup>439</sup> Ziya Gökalp’in sonradan “ılımlı bir İslamcılıkla”

---

<sup>438</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, s. 125

<sup>439</sup> Adivar, “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, ss. 276-277

bir araya getirdiği<sup>440</sup> “batıcılık” ve “milliyetçilik” 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayan, siyasal arzuların biçimlenmeye başladığı Osmanlı toplumunda “dinci” dünya kavrayışının çözülmeye başladığı bir dönemde ortaya çıkmış, fakat etkileri Cumhuriyet dönemine de yansıyan milliyetçilik daha ön plana çıkmaya başlamıştır.<sup>441</sup> “Sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış toplum” tezi, Türk siyasal literatürüne, ülkenin bir “ev”, bireylerin de “kardeş” olduğu bir yurttaşlık anlayışını, “Halk”ı yerleştirmiştir. Bu pozitivist aydınlanmacılık, “ilerleme” ve kalkınmanın ancak, halkın eğitimi ile, topyekun seferberlik ve ulusal dayanışma ile mümkün olabileceğini öngörüyordu. Batılaştırıcı etki, eski sistemin bir köşesinden başlayıp tümünü değişime uğratana kadar hızla ilerleyen yıkıcı bir mekanizmayı siyasi etkinliklerin özüne yerleştirmiştir. İlerlemeye ve onun sağlayacağı zenginlik ve gücün cazibesine doğru çekilen bir toplumsal değişim, kendini karşı konulmazlığıyla, ısrarcı bir ilerleme, uygarlaşma yönelişi olarak tanımlamış, Ziya Gökalp’in giriştiği sentezin önemli bir ayağı olarak “muasırlaşma”yı meydana getirmiştir. Diğer yandan “İslamlaşmak” Ziya Gökalp’e atfedilen düşünsel bir “sıgılık sorunu” olmaktan çok<sup>442</sup>, İmparatorluğun Müslüman tebaasını oluşturan Arap ve Kürt unsurlarının varlığı sorunu ve onun bu sorunu dışlayarak düşünce boyutunda bile bir çözülemeye girişebilmesini önlemesinin bir sonucuydu.<sup>443</sup> Savaş yılları, bu “millet” sorununa kısmi ve pratik bir çözüm getirmiştir;

---

<sup>440</sup> Berkes, onun milliyetçiliğini “Osmanlı milliyetçiliği, hatta üçte bir oranda Müslüman milliyetçiliği” olarak tanımlamaktadır: “Doğrusunu söylemek gerekirse o, Ulusal Bağımsızlık Savaşı dönemine değin Osmanlı devletçiliğinden hiç çıkmamıştır. Türkçülüğü, Osmanlı İmparatorluğu’u çerçevesi içinde kaldığı gibi, Batıcılığı da İslam “beynelmileliyetçiliği”nden henüz kopamamıştı. Halkçılığına karşın, dediğim dönemde bile, ancak hilafet’li bir Müslümanlık düşünebiliyordu.” Bununla birlikte, “*Üç Tarzı Siyaset*”inde Akçura Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük yaklaşımlarını ilk kez yapan Yusuf Akçura olmuştur. Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz., Berkes, ss. 210-213

<sup>441</sup> Timur, ss. 223-224

<sup>442</sup> Masami Arai, Ziya Gökalp’in yaptığı sentez girişiminin, daha özgün ve adaletli gerçekleşebilecek, “Batılılaşmadan farklı bir modernleşme yolu” bulma arayışı olarak değerlendirmektedir. Bkz., Masami Arai, **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, Çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2003, s. 77

<sup>443</sup> Modern “millet” düşüncesini kabul etmenin, aynı zamanda kadim bir medeniyet alanından, İslam uygarlığı dairesinden çıkmak olarak görülmesi perspektifinin devam ettirilmesinin de onun düşüncelerinin bir sentezi olanaksız kılmada etkili olduğunu söyleyebiliriz. “Millet”e karşılık yerleştirilmeye çalışılan “Osmanlılık” kulağa hoş gelen, ama uygulanması mümkün olmayan bir ideal olarak yer almıştır. Çünkü “millet” olarak vasıflandırılmak, kendini bir anda Rum, Ermeni gibi dinsel aidiyetleriyle “millet” olarak tanımlanan gayrimüslimlerle bir olmak anlamına gelmektedir. Berkes, Osmanlı düşünce geleneğinde, “hatta Yeni Osmanlılar’da”, ulus kavramına yabancılık olduğuna dikkat çekmektedir: “Avrupa dillerinde modern anlam kazanmış “nation” sözcüğünün karşılığı yoktu (gerçekte bu terim Avrupa dillerinde bile uzun bir gelişme sonucu 19. yüzyıldaki anlamını almıştır). “Millet” ve “Milliyet” sözcükleri Meşrutiyet döneminde bile şimdiki anlama değil, “din birimi” anlamına gelir ve yalnız Osmanlı Hıristiyanları için kullanılırdı. Bu yüzden İslamcılar Türklerin bir millet olduğunu

Arap dünyası üzerinde imparatorluk dönemi nüfuzu sürdürülmemiştir. Fakat imparatorluğa dayalı egemenlik anlayışını henüz terk etmemiş bir Osmanlı aydını ve İttihat ve Terakki lideri olarak ele aldığı sorunsalı, Cumhuriyet aydını olarak sürdürmeye ve çözümlenmeye ömrü yeterli olmamıştır. Onun Diyarbakır'da çıkardığı *Küçük Mecmua*'da sorduğu “millet nedir?” sorusunun yanıtı ise, Cumhuriyet döneminin modernleşme sürecinde, kendini eski imparatorluk rejiminden büsbütün farklı tanımlayan, ve yeni bir Türk nüfusu yaratmaya girişen bir ulus-inşası projesinin, her gün yeniden kurduğu bir ülke atmosferinde verilmiştir.

Öne çıkan bir diğer isim olan Yusuf Akçura, Rusya'da “intelligentsiya” akımından etkilenerek yetişmiş, “Osmanlı Türkiye'sine Çarlık Rusya'sından gelme” kimi düşüncelerin taşıyıcılarından bir tanesi olmuştur. Ziya Gökalp'i Mustafa Kemal ile tanıştıran<sup>444</sup> ve bu “eski İttihatçı'nın” Cumhuriyet döneminin “yeni havası içine girmesine yardım eden” Akçura, Mustafa Kemal'in hep yakın çevresinde bulunmuş, milletvekilliği yanında Türk Tarih Kurumu'nun kuruluşunda da çalışıp başkanlığını yapmış ve ilk Tarih Kongresi'ne başkanlık etmiştir. Üniversite reformu sonrasında ise üniversitede siyasi tarih dersleri vermiştir. Cumhuriyet Türkiye'sinde, özellikle 1930'larla başlayan “ikinci dönem” diyebileceğimiz ideolojik ölçü ayarlamalarının yapıldığı yıllarda Akçura, iyi karşılanmış ve çalışma olanağı bulmuştur. Türk Modernleşmesi'nin önde gelen “Türkçü aşısı” olan bu entelektüel kişilik, Cumhuriyet döneminin ulus inşası sürecinde, Kemalist kadronun düşünce gücünün önemli bir yönünü temsil etmektedir. “*Halka Doğru*” ve Türkçülüğün daha sistemli sözcüsü olan “*Türk Yurdu*” dergilerinde Ziya Gökalp'ten farklı bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Gökalp'in geliştirmeye çalıştığı “halk” kavramını belirsiz bulan Akçura, toplumda “asıl güç ve siyasal kalkınma desteği(nin), dayanak noktası, ırk, halk, köylü, esnaf, hatta devlet değil” sınıf olduğunu, bu sınıfın ise “burjuva sınıfı” olduğunu dile getirmiştir.

---

söyleyenlere karşıydılar. Böyle bir tanımlamanın onları Rum ve Ermeniler ile bir tutmak gibi bir küçültücülük olduğuna inanırlardı.” Bkz. Berkes, s. 213 Bununla birlikte toplumun kültürel tabanını oluşturan İslami değerler, Ziya Gökalp'in değişim sorununu ele alırken, zorunlu olarak kabullenilen modernleşme, ve yeni bir kimlik olan Türklük ile uyumlu hale getirme çabası olarak biçimlenmiştir. Bu yorumlar için Bkz., Timur, ss. 225-227

<sup>444</sup> Cumhuriyet Halk Partisi'ne katılan ve programı üzerinde değerlendirmeler de yapan Gökalp, Atatürk'e seslendiği *İstida* adlı şiirinde, dönemin atmosferine uyum sağladığını göstermektedir: “...*Garpta, şarklı yaşamaktan usandık / Kurtar bizi bu karanlık zindandan!*” Bkz. Ziya Gökalp, **Ziya Gökalp Külliyyatı I, Şiirler ve Halk Masalları**, Haz. Fevziye Abdullah Tansel, TTK Yayınları, Ankara, 1952, s. 327

Gökalp'in Akçura'nın tanımladığı anlam dışında, yani Batılı anlamda sınıf yerine “Osmanlı esnaf kavramından artakalan meslek zümreleri” kavrayışını sürdürmüş, Cumhuriyet rejimince kabul görmeyen “mesleki temsil zümreleri solidarizmi” perspektifine sahip bir kuram oluşturmaya girişmiştir.<sup>445</sup>

Bu iki düşünürün görüşlerinin de ne tam anlamıyla reddedildiğini, ne de bir ideoloji olarak modernleşme sürecinde siyasal kalıplar üreterek uygulamalara birebir rehberlik ettiğini söyleyemeyiz. Fakat Yusuf Akçura'nın yaklaşımı Ziya Gökalp'in söyledikleriyle bir arada kullanılmış, uygulanmıştır. Ulusal bir burjuvazi<sup>446</sup> yaratma isteği, en azından Cumhuriyet döneminin ekonomik yapılanmasının temelleri atılırken, daha 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde, rejimin ekonomik alanda yol arayışları sırasında dile getirilen ve kabul edilen bir gerçek olmuştur. Dünya ekonomisinin ülkeleri dışa kapalı devletçi ekonomi ve para politikaları izlemeye yönelttiği günlerde bile, bir ulusal burjuvazi yaratma çabaları hep sürdürülmüştür. Bununla birlikte Ziya Gökalp'in “sınıfsız, imtiyazsız” bir anlamı olan “halkçılık”<sup>447</sup> anlayışı, Akçura'nın tezlerine karşın kabul edilen bir anlayış olarak, “gerek savaş öncesinde, ve gerekse savaştan sonra bilinen politik ideolojilerle taban tabana zıt”<sup>448</sup> olan Kemalist ideolojinin temellerini atmıştır. Ziya Gökalp'in “halk” anlayışı, onun söylediği anlamda başından beri ülke gündeminde yer almış, daha doğrusu Türk Modernleşmesi'nin ana motifleri bu kavram etrafında çeşitlenmeye başlamıştır. 1923 yılında Balıkesir'de yaptığı konuşma, Mustafa

<sup>445</sup> Bu kısımdaki bilgiler için, Bkz., Berkes, ss. 211-215

<sup>446</sup> Akçura'nın tezlerinin sınıfsal bir perspektif edinmeye başladığını dile getiren Berkes, onun Osmanlı İmparatorluğu'nun asıl yapısal sorununun aynı zamanda Türk uluslaşma sürecini meydana çıkmasını engelleyen burjuva sınıfının gelişmemiş olması ile bağlantısını kurduğunu söylemektedir. Çünkü Avrupa örneğindeki tüm ulusların, “burjuvazinin gelişmesiyle doğmuş” olduklarını, bu nedenle Osmanlı Devleti'nin “köylü, esnaf, asker ve memurlar” bir ulus devlet olamayacağını dile getirdiğine dikkat çekmektedir. Bkz., Berkes, s. 215. Yukarıda değindiğimiz gibi, burjuvazi Osmanlı Devleti'nin sahip olmadığı bir sosyal sınıf değildi. Fakat özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında yerleşmeye başlayan ve kendi yerel ortaklarını yaratan uluslararası ve güçlü bir burjuvazinin etkinlik alanıydı. Fakat bulunmayan, milliyetçiliği bir tutum olarak sahiplenerek siyasal katılım hakkını zorlayacak, kendi kültürü ile birlikte düşünce ve sanat kamusalılıklarını da yaratacak bir “ulusal burjuvazi” idi.

<sup>447</sup> Bir kısmı Lozan Antlaşması'ndan önce yazdığı yazılarda Gökalp, yeni kurulmakta olan Türkiye'nin hedeflerini belirlemeye çalışmaktadır: “Yeni Türkiye'yi harekete getiren hamle inkılap ruhudur. Yeni Türkiye'nin mefkureleri asri bir devlet haline geçmektir. Yeni Türkiye'nin hedefleri hars sahasında Türkçülük, siyaset sahasında halkçılıktır.” Bkz., Ziya Gökalp, **Yeni Türkiye'nin Hedefleri**, Baha Matbaası, İstanbul, 1974, s. 33

<sup>448</sup> Steinhaus, s. 105

Kemal'in bu düşünceleri Gökalp'in korporatif sisteminden arındırarak<sup>449</sup>, ülkenin somut gerçekliği ile örtüştürmeye çalıştığını göstermektedir:

“Bu milletin siyasi fırkalardan çok canı yanmıştır. Şunu arzedeyim ki, memalik-i sairede fırkalar behemehal iktisadi maksatlar üzerine teessüs etmiş ve etmektedir. Çünkü o memleketlerde muhtelif sınıflar vardır. Bir sınıfın menfaatini muhafaza için teşekkül eden siyasi bir fırkaya mukabil diğer bir sınıfın menfaatini muhafaza maksadıyla bir fırka teşekkül eder. Bu pek tabiidir. Güya bizim memleketimizde de ayrı ayrı sunuf varmış gibi teessüsü eden siyasi fırkalar yüzünden şahit olduğumuz neticeler malumdur. Halbuki Halk Fırkası dediğimiz zaman bunun içinde bir kısım değil, bütün millet dahildir. Bir defa halkımızı gözden geçirelim. Biliyorsunuz ki, memleketimiz çiftçi memleketidir. Bu böyle olunca buna karşı büyük arazi ve çiftlik sahibi varidi hatır olur. Bizde büyük araziye kaç kişi maliktir? Bu arazinin miktarı nedir? Tetkik edilirse görülür ki, memleketimizin vüsatına nazaran hiç kimse büyük araziye malik değildir. Binaenaleyh bu arazi sahipleri de himaye edilecek insanlardır. Sonra sanat sahipleriyle kasabalarda ticaret eden küçük tüccaran gelir. Bittabi bunların menfaatlerini, hal ve atilerini temin ve muhafaza mecburiyetindeyiz. Çiftçilerin karşısında olduğunu farz ettiğimiz büyük arazi sahipleri gibi bu ticaret erbabının karşısında da büyük sermaye sahibi insanlar yoktur. Kaç milyonerimiz var? Hiç. Binaenaleyh biraz parası olanlara da düşman olacak değiliz. Bilakis memleketimizde birçok milyonerlerin hatta milyarderlerin yetişmesine çalışacağız. Sonra amele gelir. Bugün memleketimizde fabrika, imalathane vesaire gibi müessesat çok mahduttur. Mevcut amelemizin miktarı yirmi bini geçmez. Halbuki memleketi teali eylemek için çok fabrikalara muhtacız. Bunun için de amele lazımdır. Binaenaleyh tarlada çalışan çiftçilerden farkı olmayan ameleyi de himaye ve siyanet etmek icap eder. Bundan sonra münevveran ve ulema denilen zevat gelir. Bu münevveran ve ulema kendi kendilerine toplanıp halka düşman olabilir mi? Bunlara terettüp eden vazife halkın içine girerek onları irşat ve ila etmek ve onlara terakki ve temeddünde pişva (öncü) olmaktır. İşte ben milletimizi böyle görüyorum. Binaenaleyh mesaliki muhtelif erbabının menafi (çıkarları) yekdiğerine memzuc (karışmış) olduğundan, onları sınıflara ayırmak imkanı yoktur ve heyeti umumiyesi haktan ibarettir.”<sup>450</sup>

Cumhuriyet projesi, aydınlanmacı, ilerlemeci ve kalkınmacı bir toplumsal dönüşüm hamlesi olarak, aklın dünyayı değiştirme gücüne duyulan inancını kendisine dayanak almaktadır. Ziya Gökalp'te gördüğümüz “muasırlaşma” kavramı, bilim ve teknik ithaline dayalıdır, fakat Namık Kemal'in Osmanlıcılığı'nı aşip bir “ulus” ve “yurttaşlık” tasarımı da yapar. Modernleşme düşüncesi reform geleneğinin pragmatik yaklaşımlarından kökten bir sıçrama yaparak, modern (çağdaş) dünyanın yaşama ve

<sup>449</sup> Mardin, dayanışmacılığın en belirgin yönünün “sınıf çatışmasının kaçınılmazlığını yadsıyan bir toplumsal uzlaşma kuramı olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşım, halkçılığa Cumhuriyet ideolojisinin parti programında 1935 yılında temel bir ilke olarak yer vermiştir. Bkz., Mardin, ss. 225-226

<sup>450</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II.**, ss. 101-102

düşünce biçimlerini de almaya yönelmiştir. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde sıklıkla dile getirilmeye başlanan uygarlaşma parolası, radikalleşmiş haliyle Cumhuriyet ideolojisinin yaydığı söylemin ana teması olmuştur. Bir yandan yeni kurulmakta olan Cumhuriyet, romantik ve ideal bir Türk milleti tasarımı yaparken, öte yandan Atatürk'ün sıklıkla tekrarladığı evrensel değerlere dayanan bir “Halk” vurgusu da Cumhuriyet söyleminin önemli kavramlarından bir tanesi olmuştur. Halk ve millet kavramlarını bir “Cumhuriyet Yurttaşlığı” eksenine oturtan modernleşmeci proje, “ulus”u, modern toplumun temel birimi olarak kabullenmektedir. Aynı zamanda güçlü bir merkezi devlet de bu yeni “millet” kavrayışının ürünü olan “halk”ı zorunlu kılmaktadır, bu halkın kimliği ise öncekinden farklı bir kimlik olarak, ulus devlet ile uyumlu, ulusal bir karakter taşımak zorundadır. Atatürk milliyetçiliğinde bulunduğu dile getirilen “çelişki”nin aslında birbiriyle çelişmeyen iki yönelimden kaynaklandığını dile getiren Oran, bağımsızlaşarak “Batı’dan kurtulmak” ile modernleşmenin bir gereği olarak “Batılılaşmak” kavramlarının birbirlerini tamamladığını söylemektedir:

“Mustafa Kemal’in ülkeyi bağımsızlığa kavuşturmakla yetinmeyip onu geliştirerek çağdaş uygarlık düzeyindeki ülkelere benzetmek istemesi su katılmadık bir milliyetçi istektir ve Atatürk milliyetçiliği bu işe o zaman önünde bulunan tek uygarlık modelini örnek alarak hızla girişmiştir: Batı”<sup>451</sup>

Ülke, eğitim, sağlık, çalışma yaşamı gibi yeniden kurulmayı bekleyen sorunlarla karşı karşıyadır ve “eldeki kaynakların toplumsal gelişme yolunda yoğunlaştırılması”<sup>452</sup> anlamıyla, modernleşmenin sahip olduğu ekonomik ve kültürel içerik, birbirini siyasal yapıda olduğu kadar, kamusalılıkları yalnızca kurumların değil yurttaşların da oluşturması gerektiğini varsayan bir siyasal-toplumsal yapıda tanımlamaktadır. Bu, halk tanımının yurttaş için yapılan çağrıyla da kapsamı, böylece kurumsallıkları meydana getiren “yurttaş: kuruluşa, böylece yeni sosyal yapıya bilinçli katılım” örtülü parolasının ulus devletin ayırt edici başlangıç noktası olan seferberlikçi özelliğinin ima edilmesi, bu yolla ortak toplumsal etkinliklerin, kolektif katılımcı ruhunun aynı yola paralel bir seyir izleyerek siyasal katılıma dönüşeceğinin öngörülmesidir.<sup>453</sup> “Türk Cumhuriyeti”ni kuran

<sup>451</sup> Oran, s. 280

<sup>452</sup> Steinhaus, s. 106

<sup>453</sup> “Halk”, yurttaşlığın kolektif çalışmasına katılmaya ve herkesi bu yeni kuruluşu sahiplenmeye de bir çağrı anlamını barındırmaktadır. Atatürk, 1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası kongresinde bu tasarımı açığa çıkaran anlamıyla kullanmaktadır: “(...) Memleketi imar edeceğiz derken vatandaşları en hafif mükellefiyetler altında bırakacak değiliz. Bilakis bütün vatandaşlar icabında ağır mükellefiyetlere ve her

inkılapçı ruhun” bir “tecellisi” ve ülkeyi “medeni aleme sokan ve orada yükseltmeyi taahhüt eden” Cumhuriyet Halk Fırkası’dır<sup>454</sup>, bununla birlikte tek parti, toplumda oluşan farklı düşünceleri bünyesinde toplarken, bu “eğilimleri”, kendi “itiraz edilemez prensipler disiplini içinde dizginlemeye çalışan karma bir parti”<sup>455</sup> olarak kolektif etkinliğe ve siyasal katılıma rehberlik etmektedir: “... Fırka, millete mürebbilik yapacak; ilim, iktisat, siyaset ve güzel sanatlar gibi bütün hars sahalarında vatandaşları yeniştirmek için pişvalık edecektir.”<sup>456</sup>

İçinde sınıfsal farklılıkları bulunmayan bir yurttaşlar topluluğu tasarısı olan “halk”, modernleşen toplumun dünya kavrayışı değişmiş insanının, birbirinden ayırt edilemez türdeş bir topluluk olarak “genellenmesi”dir ve ulus devletin yurttaşını tarif etmektedir.\* Yeni bağıllık ilişkilerinin üretilmesi için ise öncelikle bir Türk kimliğinin yaratılması, yeni sosyal yapının rasyonelce kavranışının üretilmesi ve gerçekliğinin yeniden inşası, uyumlu bir bütün olarak tanımlanan halkın inançlı katılımını gerektirmektedir. Ulusal bütünlüğün öncelikle zihinlerde inşa edilmesi, Renan’ın deyimiyle öncelikle “herkes için iyi” olan bir “unutmayı bilme”<sup>457</sup> ile başlamaktadır: “... Halbuki bir milletin esası, bütün fertlerinin birçok müşterek şeyleri olması ve hepsinin birçok şeyleri unutmuş bulunmalarıdır.”<sup>458</sup> Tarihi yeniden yazmak, yine Renan’ın sözleri ile ifade edilecek olursa, “bir milletin teşekkülünde esaslı bir amil”

---

türlü fedakarlığa tahammül edeceklerdir. Hep beraber yapacağız. Vatandaşların şunu isterim, bunu isterim demesi, şunu bunu yapmaya mecburum demektir. Bu yapılması lazım gelen şeyler için vatandaş maddi, mail ve manevi mevcudiyetini müheyya tutarsa ancak o zaman mefkureye muvasalat mümkündür.” Bkz. Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, ss. 294-295

<sup>454</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, s. 195. Cumhuriyet Halk Partisi’nin 1923, 1927 ve 1931 tarihli nizamname ve programları için, Bkz., Mete Tunçay, **T.C.’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, Yurt Yayınları, Ankara, 1981, ss. 354-454

<sup>455</sup> Atay, s. 447

<sup>456</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, s. 300. Atatürk’ün 1931 yılında Aydın Türk Ocağı’nda yaptığı bu konuşmada asıl vurguladığı, Türk Ocağı ile kurulan ve ileride bu kurumları Halkevlerine dönüştürecek hareketin işaretçisi sayılabilecek ifadeler kullanmasıdır: “Türk Ocakları Cumhuriyet Halk Fırkası’nın hars şubesidir.”

\* Sonuç olarak genel bir tanımını yapamayacağımız halkçılığın totalci bir yanı ve söylemi olduğunu söyleyebiliriz. Tıpkı İspanyol Falanjizmi, Alman Nazizmi, Arjantin Peronizmi, İtalyan Faşizmi, Nasır milliyetçiliği, ya da Sovyetik halkçılık gibi, Kemalizm’in halkçılık anlayışı da totalcidir. Çünkü türdeş insanlar topluluğu olarak halk, özellikle 20. yüzyıldan başlayarak programlı ya da programsız olarak her türden bir araya gelmiş insan topluluklarının siyasal tanımına başlamıştır. Bunlar içinde sınıfsal olarak tanımlananlar olduğu gibi, daha çok, sınıf vurgusu yerine “ulus”un temel motif oluşturucu olarak kabul edildiği bir halk kavramı daha çok kullanışlı görülmüştür.

<sup>457</sup> Renan, s. 113

<sup>458</sup> Renan, s. 104

olan “unutma”<sup>459</sup> olarak, bir tür kolektif belleği yeniden inşa biçimidir.<sup>460</sup> Çünkü tarihi yeniden yazmak, yeni kimliği tanımlamada, yurttaşa ne ve kim olduğu sorularının yanıtlarını verecek sınırları çizmede bir başlangıç oluşturmaktadır. Aynı zamanda yeni toplumun yeni dili, yani ortak değerlere atıf yapan yeni bir kavramlar bütünü, toplu unutuş ile başlayan yeni bir kolektif belleğin, ulus bilinci ile yeniden kuruluşunu hazırlamaktadır. Ulus bilincinin inşası ile yaratılacak yeni insan, Cumhuriyet’in dilini konuşan ve reddi miras ile başlatılıp yeniden yazılmaya girişilmiş bir tarihin miladı olarak kabul edilmiştir. Bunun için ise öncelikle kolektif kimliğin temel birimlerini, ortak tarih ve dil kodlarını üretmeye girişmiştir. Çünkü Modern dönem bir araştırma, parçalarına ayırma ve asıl parçaları bulma, aynı zamanda bir ayıklama, netleştirme, arınma ve yeniden yapma dönemidir. Milliyetçilik bu yüzden melez, belirsiz olanın değil, kesin olarak ve tek parça ortaya koyulmanın ortaya çıkarılmasını, inşa edilmesini öngörmektedir.<sup>461</sup>

### **b. Cumhuriyet: Yeni Bir Kimlik İçin Tarihi Yeniden Yazmak**

Türkiye, dünya ölçeğinde etkilerde bulunan büyük bir değişimin son aşamasına, uzun bir hazırlık ve geçiş döneminden sonra girmiştir. Cumhuriyet modernleşmesinin ivme kazanmaya başladığı bu yeni dönemin önemli bir özelliği, dünyanın pek çok yerinde kapalı bir ekonomiye ve güçlendirilmiş bir merkezi iktidara sahip yönetimlerin, uluslaşma süreçlerini çok daha önce tamamlamış ülkelerde dahi işbaşına gelmiş

---

<sup>459</sup> Renan, s. 103

<sup>460</sup> Renan’ın “unutma” ve “hatırlama” kavramlarının kolektif hafızanın inşası için gerekli birer etkinlik sürecinde önemli birer yer edindiğine dikkat çeken Gellner, Avrupa’da “gerçekleşmiş olanı unutma” olarak gerçekleşen hafızanın kuruluşunun, “Doğudakiler” için “hiçbir zaman gerçekleşmemiş olanı hatırlama” olduğunu söylemektedir. Bu anlamıyla, yeniden yazılırken yapılan seçme ve ayıklama süreci, tarihin “icat” edilmesidir; Türkiye için de geçerli olan bu süreçte, “bilinç ve hafızanın yaratılması” zorunlu bir gerekliliktir: “Etnografik araştırma (aslında: kanunlaştırma ve icat) zaruridir. Fakat diğer durumda, halk geleneğinin hafızayla donatılmak yerine, unutulmuş havale edilmesi gerekiyordu.” Bu yorumlar için, Bkz., Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, s. 242

<sup>461</sup> Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu sırasında “Osmanlı kültürü ve Osmanlı ideallerden uzaklaşma çabası” olarak beliren etkinliklerin Cumhuriyet dönemi eğilimi olmadığını söyleyen Mardin, kültürel Türkçülüğün Osmanlıcılığa üstün geldiğini söylemektedir: Eski Türk toplumlarının yüksek kültürleri ve benzersizlikleri üzerine girişilen spekülasyonlarla gelişen Türkçülük, Osmanlı İmparatorluğu’nun mahut kaderinin belirginleşmesinden önce, güçlü bir hareket olarak doğabilmek için gereken yeterli entelektüel gücü oluşturmuştur. Cumhuriyet iktidarı, bu harekete, saf kültürel bir hareket olarak kaldığı sürece herhangi bir itirazda bulunmadı. Aksine, Türkçülük inancı, önlerindeki yeniden yapılanmada halka verilebilecek bir ideoloji olarak teşvik edildi.” Bu değerlendirme için, Bkz., Mardin, ss. 291-292

olmalarıdır.<sup>462</sup> Batılı düşüncelerden esinlenerek kendi üslubunu oluşturan Türkiye modernleşmesi, dünyadaki bu “büyük değişim” ile birlikte değerlendirildiğinde, kendi tarihselliğinden ve “iç dinamikler”den edindiği tonlar ile, modernleşme sürecinin “genel çerçeve”sini zenginleştiren bir “üslup” katkısı sunmaktadır.\*

Massimo D'Azeglio'nun (1798-1866) İtalyan birliğini sağlayan meclisin ilk toplantısında Piemonte başbakanı olarak yaptığı konuşmasında söylediği “İtalya'yı kurduk, şimdi de İtalyanları kurmalıyız”<sup>463</sup> sözü, güçlü bir merkezi yapıya sahip modern ulus devletlerin ulus inşası “projelerinin”<sup>464</sup> içeriğini özetlemektedir. Bu yanıyla ulus inşası, modernleşmenin devlet ile yurttaş arasında kurulan dünyevi birlik çağrısının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Siyasal etkinlikleri destekleyen kültürel etkinlik alanlarında fakat yine merkezi siyasi iradenin savunduğu modern rasyonellik ölçütleriyle yönlendirdiği bir ulus tasarısını, kültürel etkinliklerin merkezine temel ölçü birimi olarak yerleştiren bir anlam değişimini ifade etmektedir. Bu ilişkinin kurulabilmesinin birinci adımı ise kabul edilebilir ölçütleriyle bir yurttaş yaratmak gibi acil bir soruna tekabül etmektedir; proje, modern toplumun bireyi olan insan türünü “yaratmak” ile başarıya ulaşabilecektir.<sup>465</sup> Bu nedenle yeniden tarih yazımı, bir

---

<sup>462</sup> Farklı siyasal yapılara sahip olan Rusya, “liberalizmin anavatanı” Amerika, ulusal bütünlüklerini 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştiren İtalya ve Almanya, para politikalarına bakıldığında birbirlerine benzeyen ülkelerdi. İki dünya savaşı arasında dünyayı “milliyetçi bir renge büründüren” ekonomik gelişmelere dikkat çeken Polanyi, ülkelerin korumacı tedbirler ve sıkı para politikaları ile döneme özgü “sosyal yaşamın kabuğunu” meydana getirdiğini söylemektedir: “Yeni bünye ulusal bir kalıba dökülmüştü, ama bunun dışında selefleriyle, geçmişin rahat devletleriyle hiçbir benzerliği yoktu. Kabuklu hayvanlar türünden bu yeni ulus, kimliğin, daha önce görülmemiş derecede mutlak ve üzerine titrenen bir egemenlik biçimiyle korunan ulusal idari paralarla belirliyordu. Bu paraların önemi de dış kaynaklıydı, çünkü uluslar arası altın standardı (dünya ekonomisinin ana harcı) bu paralarla kurulmuştu. Artık dünyayı yöneten para, ulusal bir renge boyanmıştı.” Bkz. Polanyi, s. 278

\* Örneğin, ülkenin savaş sonrası koşullarını solduğu atmosfer içinde, “medeniyet”i son çırpınıları içinde, saldırganlığı ve kan dökücülüğü ile dönüşmekte olduğu daha acımasız, “tek dişi kalmış bir canavar” olarak tanımlayan ulusal marşın dizelerine rağmen, diğer taraftan Batı'nın yüksek değerlerini vaaz eden ve yüzünü Batı'ya dönen bir modernleşme çizgisi sürdürülmüştür.

<sup>463</sup> Andreas Wimmer, “*Ethnic Exclusion in Nationalizing States*”, içinde, Gerard Delanty, Krishan Kumar (Der.), **The Sage Handbook of Nations and Nationalism**, London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2006, ss. 337-338

<sup>464</sup> Ulus inşası, Deutsch'un bağıntı kurduğu “mimari ya da mekanik bir model akla getirmekte”, bir yapının kuruluşu gibi ulus da “farklı planlara, çeşitli materyallere göre hızlı ya da yavaş inşa edilebilir” görülmektedir. Bu yorum için, Bkz., Karl W. Deutsch, “*Nation-Building and National Development: Some Issue for Political Research*”, içinde, Karl W. Deutsch ve William J. Foltz (Der.), **Nation-Building**, New York: Atherton Press 1963, s. 3

<sup>465</sup> Modern yurttaşlık tasarımının hayati önemi de bu noktada ortaya çıkmaktadır: “Yurttaşlığın amacı birey ile devleti ortak yaşam ilişkisi içinde birbirine bağlamak, böylece adil ve kalıcı bir cumhuriyetçi rejim yaratılabilmek ve sürdürülebilme ve birey yurttaş özgürlüğün tadını çıkarabilir. Böylece birey

uydurma, sözcüğün kötü anlamıyla “icat” değil, bir “yeniden keşif” yahut bir “yeniden inşa” olmaktadır. Bu ise bu zekice çözümü bulma ayrıcalığı ne ilk kez Türklerde görülen bir yoğun etkinlik olmuştur, ne de Türkler bu yöntemi kullanarak kendi ulusal kimliklerini “yaranan” ilk ulus olmuşlardır.<sup>466</sup> Renan’ın dikkat çektiği “unutma”nın bir başka biçimi olarak “yeniden tarih yazımı” kullanışlı ve verimli sonuçlar veren bir kuruluş dönemi kolektif ruh halidir ve modernleşmenin yeni ilişkiler bütününe zorunlu kıldığı “yurttaşlığın acil ihtiyaçları” bunu modern devletler için yaşamsal bir öneme taşımıştır:

“Sonuç olarak, dolu ve iyi korunmuş geçmişi olan *ethnieleri*, geçmişleri eksik veya daha sonraki gelişmelerle gözden kaçmış olanlardan ayırt edebiliriz. İlk durum, daha çok seçici hafızanın geçmişi “yeniden keşfetmesi”dir; ikincisi ise daha çok, su üstüne çıkarılabilmemiş motifler ve mitlerden, geçmişin konjonktürel olarak “yeniden inşa edilmesi”dir. Dolayısıyla, etnik geçmişin korunabilme durumuna bağlı olarak ya tarihsel “yeniden keşif” ya da “yeniden inşa”dan söz edebiliriz.”<sup>467</sup>

Modern akılcılık, kitlesel olarak yaygınlaştırılan bir akıl tasarımıdır. Bunun yaygınlık kazanması ise ancak yurttaşların kolektif etkinlikler bütünü dahilinde gerçekleşmektedir. Kitlesellik ise öncelikle bu bütünü oluşturan insanların ortak bir kimliğe sahip olmalarıyla mümkün olabilecektir. Ulus devletin kuruluşu, Cumhuriyet döneminde öncelikle ulus bilincinin yaratılması ya da harekete geçirilmesi ile olanaklı görülmüş, bunun için, dil ve tarih alanında yapılan yenileyici çalışmalar, öncelikle bir ulusal bilincin inşasını gündemde tutmaya aracılık etmiştir. Timur, Eliade’nin işaret ettiği gibi “köken özlemi”nin insan topluluklarının “evrensel bir eğilimi” olarak meydana çıktığını, bunun “ulus devlet biriminin egemen olduğu çağımızda, ulusal tarih yazmak özlemi” biçimine büründüğünü söylemektedir.<sup>468</sup> Çünkü ulus devletin inşası, ulus bilincinin inşası ile eşzamanlı bir hareketliliği gerekli kılmaktadır. Bu nedenle tarihi yeniden yazmak ve Türkçeyi devlet ile modern anlamlarla birliğini temsil eden

---

yalnızca bir cumhuriyette özgür olabilir ve bir cumhuriyet ancak yurttaşlarının desteği ile var olabilir.” Bu değerlendirme için, Bkz., Derek Heater, **What is Citizenship?**, Cambridge: Polity Press, 1999, s. 53

<sup>466</sup> Yeniden tarih yazımı başka ulusların da deneyimlediği ve Renan’ın deyimiyle “her gün yeniden inşa edilen” ulus kimliğinin birleştirici unsuru olarak daha önce de kullanılmıştır. Örneğin Fransa’da 19. yüzyılın sonlarına doğru, “ulusçuluk akımının gereksinimleri doğrultusunda, ulusal türdeşlik düşüncesinin yaratılması ve yerleştirilmesi” amacıyla bir tarih yazımı görülmektedir. Bu bilgi için, Bkz., Erözden, 1997, s. 111

<sup>467</sup> Smith, s. 229

<sup>468</sup> Timur, s. 22

türdeş insanların, yani yurttaşın ortak dili yapmak, toplumun maddi kültür dışındaki “soyut bütünleştirici” işlevleriyle ortak değerler aracılığıyla yeniden kuruluşuna öncelikle zihinlerde başlanması düşüncesinin bir sonucudur. Ulus devletin inşasını ancak ulus bilincin inşası ile olanaklı gören rejim, etkinlik alanı olarak, ulus düşüncesinin düşünce boyutunda kurulabileceği iki öncelikli başlıkta, dil ve tarih alanında yapılan yenilik ve çalışmaları, ulus bilincinin inşasında önemli bir yer edinmesini sağlamıştır. Tarihi yeniden yazarak, kolektif belleği ve dili yenileyerek kolektif söz dağarcığını modernleşme etkinliği ile uyumlu olarak yeniden üretme girişimleri, toplumsal hareketliliği yaratacak olan yurttaşların öncelikle zihinsel hareketliliğini ve bütünleşme ve dayanışma duygularının yaratılmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Atatürk, 1921 yılı ortalarında Maarif Kongresini açarken, rejimin bir ulusal kültür ve ulus bilinci yaratma niyetini de ilan etmektedir:

“Şimdiye kadar takip olunan tahsil ve terbiye usullerinin milletimizin tarihi tedenniyatında en mühim bir amil olduğu kanaatindeyim. Onun için bir milli terbiye programından bahsederken, eski devrin hurafatından ve evsafı fitriyemizle hiç de münasebeti olmayan yabancı fikirlerden, şarktan ve garptan gelebilen bilcümle tesirlerden tamamen uzak, seciyei milliye ve tarihiyemizle mütenasip bir kültür kastediyorum. Çünkü dehayı milletimizin inkişafı tam ancak böyle bir kültür ile temin olunabilir. Laalettayn bir ecnebi kültür şimdiye kadar takip olunan yabancı kültürlerin muhrip neticelerini tekrar ettirebilir. Kültür (Haraset-i Fikriye) zeminle mütenasiptir. O zemin, milletin seciyesidir.”<sup>469</sup>

Modernleşmenin siyasal yönü, kültürel yönü ile iç içe geçen ve eşzamanlı olarak hareket kazanmış bir etkinliğe tanık olmaktadır. Bir yönü önceki siyasal ve idari yapılardan farklı olarak ulus temeline dayanan bir yönetim ve bu yönetim biçimi ile uyumlu bir bağlılık ilişkisi kurmak, diğeri ise toplumsal iletişim süreçlerinin yenilenecek yine bir ulusal karakter kazanması olan, dil ve yazı alanındaki yeniliklerin baskın bir ulusal ton taşımasını sağlayan kesişme noktasını yaratmaktır. Bu kesişme noktasında modernleşme, yeni bir yurttaş kimliğini zorunlu kılmaktadır. Başka türlü düşünülmeyen bir devlet-birey ilişkisinin kuruluşu insana, toplumun siyasallaştırılması ve edindiği siyasal kimlikle ülkenin tümünde etkin olmaya başlayan organizasyon biçimine dahil olması için tek geçiş olanağını sağlamaktadır. Bir yanı sıra Batılılaşma olarak bilinen Cumhuriyet dönemi modernleşme süreci, modernleşmenin ülkeye

---

<sup>469</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, ss. 19-20

uyarlanabilmesi için yerel motifler, renkler kazandırmak için uğraş vermiştir. Bunun nedeni “Avrupa ırkına mahsus olmayan”<sup>470</sup> bir uygarlık ailesine, kendi öz kültürü ile katılmak arzusudur.<sup>471</sup> Çünkü eski kültürün değerleri ile yeni ve modern değerlerin temsil edildiği, bununla birlikte uluslardan oluşan çağdaş uygarlık ailesine katılmak olanaklı değildir:

“1920’lerin sonlarında Mustafa Kemal ve arkadaşları, birbiriyle çok yakın ilişkili olarak ele alınabilecek dil ve tarih alanlarına odaklanmış bir kültürel değişime yöneldiler. Osmanlı geçmişe karşı yürütülen bu yeni kültürel değişimin ana amacı, Türklere Osmanlı kimliğinden farklı olarak, kendi geçmişleri ve kendi dilleriyle gurur duyacakları ve modernleşmelerine, Avrupaileşmelerine yardımcı olacak yeni bir kimlik sunmaktır.”<sup>472</sup>

Ulus’a varlık kazandıran ve onun zihinlerde her gün yeniden kuruluşunu sağlayan, değerlerin üretiminin gerçekleşebileceği tek zemin, muğlak olmayan sınırları, merkezi bir öneme sahip olan belirli bir ideoloji tarafından çizilmiş olan ve her gün yeniden tanımlanan “ulusal” bir zemindir. Bu durum, zihinlerde her gün yeniden inşa edilen gerçeklik olarak ulus gerçekliğini Renan’ın çarpıcı saptamasıyla yinelemek gerekirse “her gün yapılan bir plebisit” haline dönüşmektedir. Çünkü topluluğun “muhayyel” kuruluşu, ulusun birlikte katıldığı ve “katlanmaya hazır bulunduğu fedakarlıklar duygusunun yarattığı büyük bir karşılıklı bağlılık” ile biçim kazanmakta, bu bağlılığın ise ortak bir geçmişe ihtiyacı bulunmaktadır.<sup>473</sup> Tarihi yeniden yazmak, tarihsel anlatının hakim düşünce sistemi olarak ideolojiden bağımsız olamadığı bir kültürel inşa ve yeniden üretim alanı olarak görmesine neden olmuştur. Fransız Devrimi gibi 1917 Ekim Devrimi de, yeni bir dünya kavrayışı üreten yeni yaşamın ideolojisi, yeni bir gerçekliğin kuruluşunu, tarih anlatısını ve onun geniş literatürünü monarşilerin ve dini terminolojilerin izlerini ayıklayarak yeniden yazmıştır. Çünkü yeni rejim

<sup>470</sup> Ziya Gökalp, **Yeni Türkiye’nin Hedefleri**, s. 36

<sup>471</sup> Tunaya’nın şu yorumu, yeniden tarih yazımının ırkçı bir tarih anlayışıyla değil, modern toplumun bir gereği ve onun ihtiyaçları ile uyumlu bir tarih anlayışının sonucu olarak, kendisini medeniyetin diğer üyeleriyle eşitleme arzusunun bir sonucu olarak ortaya çıktığı gerçeğinin altını çizmektedir: “Maziye, Orta Asya’yı anış bir geri dönüş sayılmamıştır. Bu “bizim de hem Avrupalılar, hem de Araplar gibi eski bir medeniyete sahip olduğumuzu” delillendirmek için, daha milli olmanın şartları arasında mütalaa edilmiştir. Cumhuriyet rejimi “Türkün unutulmuş” ya da unutulmak istenmiş “medeni hasletlerini” ortaya çıkarmak için bir vasıta. Batılı bir vasıta.” Bu yorum için, Bkz., Tunaya, s. 116

<sup>472</sup> Jacob M. Landau, “*The First Turkish Language Congress*”, içinde, Joshua A. Fishman (Der.), **The Earliest Stage of Language Planning, The "First Congress" Phenomenon**, Walter de Gruyter, New York, 1993, ss. 271-272

<sup>473</sup> Renan, ss. 121-122.

ideolojilerinin ürettiği paradigma, kendi varlık gerekçesini de olumlayan yeni bir tarih yazımını zorunlu kılmaktadır. Bunun yanı sıra tarihi, “yeniden kurmak” da diyebileceğimiz bu bakış açısı değişimi, toplumsal ölçekte bir yenilenmenin ve siyasal değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Büyük bir yenilenmenin ve değişimin nedenselliğini kuran Avrupamerkezci tutum da, kendi tarihini insanlık tarihinden ayırarak, tarih yazımının etkileri bugün de süren bir örneğini oluşturmaktadır. Bu bakış açısı değişimi, yukarıda da değindiğimiz gibi Avrupa karşısında bir “muhayyel Doğu” yaratmanın ve Avrupa’da meydana gelen değişimi Batı’nın kendi “üstün” nitelikleri ile açıklayan<sup>474</sup> ve dünyanın geri kalanını, daha önceki insanlığın ortak değerlerini üreten insanlığın ortak katkılarını yok sayıp “ayıklayan” ve kendi kimliğini ilkin kendi zihninde onaylayan akılcılığını da üretmiştir.

Tarihi yeniden yazarak kolektif belleğin oluşumuna ve modernleşmenin gereklilikleriyle uyumlu bir toplumun söz dağarcığını yenilemek, öncelikli sorun olarak Cumhuriyet dönemi reformcularının karşısında durmaktadır. Fakat Cumhuriyet dönemi düşünce ortamına olduğu kadar girilen etkinlikler üzerinde de kesin etkilerini Ziya Gökalp, bu yeni tarihi II. Meşrutiyet döneminde Asya’nın içlerine doğru derinleştirerek kendince yazmaya çoktan koyulmuştu. Çünkü Balkan ve Trablusgarp savaşları millet fikrinin doğuşuna neden olacak duygusal bütünlüğün meydana çıkmasına neden olmuştu. Mütareke yıllarında, sürgünden döndüğü sıralarda Diyarbakır’da çıkardığı *Küçük Mecmua*’da Auguste Comte’un düşüncelerine dayandırdığı sözleriyle, milletlerin geleceklerini belirleyen o buhranlı dönemlerin aynı zamanda, milli mefkurenin doğuşuna aracılık ettiğini, geçmişte olduğu gibi yaklaşan kurtuluşun habercisi olduğunu yazmıştır:

“İstikbalin kâşifi ve mimarı olan büyük mefkureler, ancak böyle müstesna bengamlarda doğar, bu zamanlarda ferdi ruhlar, şahsiyetlerini kaybederek içtimai şahsiyet içinde fani olurlar. Bütün fertler, şiddetli bir aşka tutulmuş gibi hayatlarını mefkure uğruna feda etmek isterler. Türklerin “Aşk Çağı” dedikleri “mucize saati” işte bu yaratıcı devreden ibarettir. Bu yaratıcı devrededir ki “mefkûre” içtimai vicdanın bir altun ışık suretinde infilak eder ve iptida en ziyade hassas olan güzide bir ruhta parlayarak onun vasıtasıyla bütün millete yeni ruhu aşılar.”<sup>475</sup>

<sup>474</sup> Hobson, s. 293

<sup>475</sup> Ziya Gökalp, **Türk Devletinin Tekamülü**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 44

Bu dönemde hareket kazanan tarih çalışmaları, maddi kültürel kanıtlar aramanın ötesinde, kabul edilebilir ve onurlu<sup>476</sup> bir tarih yazımı için maddi, daha doğru bir ifadeyle bilimselliği onaylanmış kültürel kanıtlara başvurmaktadır. Bu yanı sıra, Tarih Kurultaylarına sunulan bildirimlerin ve yapılan çalışmaların bu “tinsel” boyutu inşa etmede birer araç olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Yeni tarih yazımı için işlevsiz bilgi, tarih yazımının dışında tutulup ayıklanmakta, içinde yer alanlar ise bu yine bu “bilinçle” yeni tarihi yazmada kullanılmak üzere seçilmektedir. Örneğin, 1923’te İzmir İktisat Kongresi’ni açış konuşmasında, Mustafa Kemal tarihi yeniden yazmanın önemli bir gerekçesine, “eski” tarihin, yeni toplumun asıl unsuru olan Türk halkının ulus bilinci ile çelişen bir tarih oluşuna işaret etmektedir:

“... O halde katıyetle diyebiliriz ki, biz milli bir devir yaşamıyorduk ve milli bir tarihe malik bulunmuyorduk. Mesela, Osmanlı tarihi baştan nihayetine kadar hakanların, padişahların, şahısların, en nihayet zümrelerin hal ve hareketlerini kaydeden bir destandan başka bir şey değildir. Mazinin, asırların elimize tarih diye uzattığı kitabın mahiyeti bundan ibarettir.”<sup>477</sup>

Eski olan, tarihsel olarak ne kadar yakında olursa olsun, artık yenilenmiş ve tazelenmiş “bugün”e temas edebilmekten uzaktır. Bireyin zamansallığı “şimdi”nin baskın temalarını taşıyan bir “bugün” ve “yarın” boyutlarına bölünmüştür. “Dün” ise zamanı geldiğinde yine bir planlı inceleme sürecinde keşfedilecek ve tarihin “eski” olanın meşruiyetini sağlayan bölümünü, yani Türklerin Müslümanlık ile tanıştıktan sonraki yaklaşık bin yıllık kısmı sıradanlaşarak hariçte tutulacağı bir yeniden tarih yazımı sürecinde yeniden kurulacak bir zaman boyutudur. Bu nedenle öncelikli amacın Türkleri de içeren yeni bir tarih olması, dini terminolojiden ve eski rejimin “destansı”

<sup>476</sup> Türkler hakkında Batılıların ders kitaplarına kadar geçmiş yanlış bilgiler, Cumhuriyetin modernleşme ve ulusçuluk tutumlarıyla çelişen, aynı zamanda rahatsız edici bir renge sahiptir ve tarihin yeniden yazılması, bunun aksini kanıtlama çabalarının da “hissi” gerekçelerini anlaşılır hale getirmektedir: 1928 yılında İstanbul’da Fransız (NDD) mektebinde okuduğum derslerin arasında, bir coğrafya kitabında, resimlerle de gösterildikten sonra, Türk ırkının sarı ırka mensup olduğu ve “secondaire” ikinci derecede addedildiği yazılı idi. Bu resim ve bilgiye göre etrafıma bakıyor ve bunun hakikate uygun olmadığını görüyordum. Ataturk’e kitabı gösterdim. O sırada Prof. E. Pittad’ın (Les Races et l’Histoire. Paris 1924) “İrklar ve Tarih” adlı kitabını da almıştım. Ondaki bilgiler de bu coğrafya kitabına uymuyordu. Bir de ikinci mevzu, Türklerin medeniyet sahasında vücuda getirmiş oldukları eserlerin tetkiki ve tanıtılması idi. Çünkü Avrupa tarihleri, barbar lakabını verdikleri Türkleri sadece bir istilacı kavim olarak kaydediyorlardı. Atatürk bu endişeli durum karşısında,

“Hayır böyle olmaz. Bunların üzerinde meşgul olalım” demekle kalmamış, derhal yeni kitaplar getirterek bizzat çalışmaya ve çalıştırmaya başlamıştı. Esas konu, “Türklerin cihan tarihinde hakiki yeri ve medeniyet alemindeki rolleri ne olmuştur?” meselesi idi.” Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz., A. Afetinan, **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Türkiye İş Bankası Yayını, Ankara, 1959, s. 184

<sup>477</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, s. 109

etkinliklerinden ayıklanmış ve modernleşmenin yeni kavramlarıyla çerçevesi oluşturulmuş, yeni bir toplum biçiminin insan birimi olan Türk halkının tarihinin, “eski” tarihten ve ondan yasallık bulan sosyal yapıdan yolunu ayırmak suretiyle yeniden yazılmaya girişilmesidir. Tarihi yeniden yazma işini ise, “yeni” olana başlangıçlık eden yukarıda değindiğimiz askeri ve siyasi zaferleri “yazan” ve buradan edindiği yasallıkla ülkenin modernleştirilerek yeniden kuruluşunu üstlenen Cumhuriyet rejiminin kadroları sürdürmektedir. Tıpkı askeri başarıların yaşamsal zorunluluğu gibi, girişilen bu ulus devleti inşa seferberliği de bir ölüm kalım zorunluluğu çerçevesine yerleştirilmiştir:

“Muhterem ahali, birbirimizi aldatmayalım. Medeni cihan çok ilerdedir. Buna yetişmek, o daire-i medeniyete dahil olmak mecburiyetindeyiz. Bütün safsataları bertaraf etmek lazımdır. Şapka giyelim mi, giymeyelim mi gibi sözler manasızdır. Şapka da giyeceğiz, garbın her türlü işaretini de alacağız. Efendiler medeni olmayan insanlar medeni olanların ayakları altında kalmaya maruzdurlar. (...) Binaenaleyh herhangi bir hedefe muvasalatla kanaat etmeyeceğiz. Daima daha ilerisine varmak için sarfı mesai edeceğiz.”<sup>478</sup>

Modernleşmenin ilerleme düşüncesinin de öngördüğü, içinde gelecek tasarımının da bulunduğu bir zaman kurgusundan yola çıkan ve bu kurgunun gereklilikleri dahilinde kolektif belleği inşa edecek olan tarihin yeniden yazılması, tüm başlangıçların modernleşme sürecinin kendisi ile başlatılması, o günün gerekleri ve bakış açısı ile yeniden kurgulanmasıdır. Buna, ihtiyaçlar kadar uygulanan siyasetler de yön verebilmektedir. Çünkü aynı zamanda bir “seçme” ve “ayıklama” etkinliği olan tarih yazımı her zaman duygusal yorumlara ve serinkanlı olamayan yaklaşımlara açık, tahrif edilebilir bir alandır. Ayrıca geçmişte laboratuvar kurulamayacağı gibi, bulguları değerlendirirken “okuma”ların doğru sonuçlar ortaya koymasını bilgi, deneyim ve bulguların tarihin yeniden kuruluşunu gerekli kılması ve yönlendirmesi yanında, “ihtiyaçlar” daha belirleyici olmuştur. Cumhuriyet döneminde bilimsel gerekliliklerin daha geri planda olduğu, modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı acil ihtiyaçların tarih yazımını da acil bir ihtiyaca dönüştürdüğü bir tarih yazımı süreci işletilmiştir. Tarihi yeniden yazmak “tarih bizim yaptıklarımızdır” diyen bir milada işaret etmektedir. Diğer yönü ise bağlı olunan geçmiş, bugünkü bağlılık biçiminin gerekçesi olduğu taktirde işlevsel bir tarih olacaktır. Tarih yazımına gerçekler ve mitler eşit ölçüde karıştığında ortaya çıkan sonuç, mitsel olana bilimsellik kazandırmamakta, fakat bilimsel gerçekleri

---

<sup>478</sup> Atatürk, s. 234

mitleştirmektedir. Bu tarih yazımı bilimsel gerçeklerden çok siyasal gerekçelere bağlanmaktadır; insanın içinde yaşadığı ve birbirine geçmiş sosyal evrenlerde oluşan gerçekliklerden bir tanesini gerçek olarak kabul etmesi, ulus devletin temel birimlerine göre idealleştirilmiş ve makbul olan bir tarihi yazmaktır. Örneğin, ancak Türklerin “hakiki tarihini bilmeyen” ve “onu hakiki kıymeti ile tanımamış” olanların söyleyebilecekleri, Türk ulusunun “iktisat sahasında kabiliyetsiz” olduğu savı, bu tarihin belirgin olarak ortaya çıkarılmasıyla geçersiz hale gelecektir; çünkü “bütün beşeriyete ziraati, sanatı ilk öğreten Türk milleti” artık bilimsel gerçekler olarak kabul edilmeye başlanmış, “Türk milletinin dünyaya mürebbilik etmiş olduğuna artık hakiki alimlerin şüphesi kalmamış” idi.<sup>479</sup>

Yeni tarih, yeni bir insan yaratmanın ve yeni bir ülke kurmanın potansiyellerini insanların türdeş ve aynı geçmişten gelen ve aynı an’ı paylaşan ve aynı geleceğe ortak çabalarla yürüyen halk ile birlikte tasarlanmaktadır. Tarih bu anlamda kolektif belleğin kuruluşuna kullanışlı bir başlangıç zemini ve yeni gerçekliğin kazandırmaya giriştiği ruh halinden kaynak bulan ve yeni bir ülke kurmanın potansiyellerini yaratan ve bu potansiyeller içinde en kıymetlisi insan olan güçleri harekete geçiren de bu yeni ortak tarihin ürettiği ideallere olan tutkunluk ve pekiştirilen sosyal yapının aynı toplumda yaşayan insanları birbirine bağlayan bağları üretmek demektir. Türk kimliğinin oluşturulması için aranmaya başlanan geçmiş, bu ihtiyaçlara göre bir “ayıklama” yapmayı da gerektirmektedir; kısaca Cumhuriyet’in ulus temelli birliğine yasallık kazandıracak olan tarih yazımı ulus inşası sürecinin bir parçası olarak kendiliğinden ortaya çıkan, fakat bilinçli olarak yönlendirilen kolektif bilincin üretilmesi tasarısının bir parçası olmaktadır. Aşağıdaki satırlar, modernleşmenin daha 1923 yılında aynı zamanda, ulus bilincinden yoksun Türklerden, yeni ve modern bir ulus yaratmaya da girişeceğinin ilk işaretlerini sunmaktadır:

“Bahusus bizim milletimiz, milliyetinden tegafül edişinin çok acı cezalarını gördü. Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki akvamı muhtelif hep milli akidelere sarılarak, milliyet mefkuresinin kuvvetiyle kendilerini kurtardılar. Biz ne olduğumuzu, onlardan ayrı ve onlara yabancı bir millet olduğumuzu sopa ile içlerinden kovulunca anladık. Kuvvetimizin zaafa uğradığı anda biz tahkir, tezlil ettiler. Anladık ki, kabahatimiz kendimizi unutmaklığımızmış. Dünyanın bize

---

<sup>479</sup> Atatürk, ss. 297-298

hürmet göstermesini istiyorsak evvela bizim kendi benliğimize ve milliyetimize bu hürmeti hissen, fikren, fiilen bütün ef'al ve hareketimizle gösterelim; bilelim ki milli benliğini bulmayan milletler başka milletlerin şikaridir.”<sup>480</sup>

Fakat tarihe modern kavramlarla bakmanın bir sonucu olarak, imparatorluklar devrinin son aşamalarında gelişen ve ekonomik yapının değişimi ile olanaklı hale gelen ulus fikrinin uzun süren Osmanlı Devlet yapısında gelişmemiş olmasını tümünden eleştirmeyi haklı çıkarmamaktadır. Rejimin dil çalışmaları ile bitişik olarak yürüttüğü tarih çalışmaları, birini diğerinin gerekçesi yapacak sonuçlar üretmek üzere kurumsallaşırken, geçmiş, ulus karakterini geliştirmemiş olmakla itham edilmektedir. Türkler, esasen erdemlidirler, fakat onları bozan, karşılaştıkları yeni kültürlerin artık çözülmeye başlamış yapılarını da almış, bunlardan etkilenmeleri sonucunda kendi kültürel miraslarını unutmuş olmalarıdır:

“... Türkler buldukları saha, yaşadıkları menatik itibarıyla bir taraftan İran ve diğer taraftan Arap ve Bizans milletleriyle hali temasta idiler. Şüphe yok ki, temasların milletler üzerinde tesirleri görülür. Türklerin temas ettiği milletlerin o zamanki medeniyetleri ise tefessühe başlamıştı. Türkler bu milletlerin sakim adatından, fena cihetlerinden müteessir olmaktan men-i nefis edememişlerdir. Bu hal kendilerinde müşevveş, gayri ilmi, gayri insani zihniyetler tevlidinden hali kalmamıştır. İşte sukutumuzun belli başlı sebeplerinden birini işte bu nokta teşkil ediyor.”<sup>481</sup>

Osmanlılar, kim olduklarını unutmuş, “bir milliyet duygusu” besleyememiş ve “saltanatlar gelip geçmiş” iken, padişahlar yüzlerine karşı başkalarının “Türklüğü tahkir etmelerinden Ruhan en ufak bir eza, bir teessür” duymamışlardır.<sup>482</sup> Bu düşüncelerin sahibi olan Samih Rifat, İlk Türk Dili Kurultayının açılışında, başlatılan dil çalışmalarının Türk ulusal kimliği ile bağlantısını kuran ve dönemin atmosferi ve hakim bakış açısı ile uyumlu bir konuşma yapmıştır. Tarihte Türklerin izleri, öncelikli olarak geçmiş kuşakların, özellikle de hanedan ve çevresinin ulus bilincinden habersiz yetişmiş olmaları nedeniyle silinmeye yüz tutmuştur:

“Para ile satın alınan, yahut Akdeniz’in uzak garp kıyılarından korsan gemileriyle kaçırılan kadınlar, doğurup büyüttükleri hükümdar çocuklarına öyle

<sup>480</sup> Atatürk, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.*, s. 147

<sup>481</sup> Atatürk, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.*, s. 143

<sup>482</sup> Samih Rifat, “*Türk Dili Birinci Kurultayı Açma Nutku*”, içinde, **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul, 1933, s. 4

bir terbiye veriyorlardı ki bunlar kendilerinin kim olduklarını, hangi ırktan geldiklerini düşünmeye bile muvaffak olamıyorlardı.”<sup>483</sup>

Bunun yanında, dil ve tarih çalışmalarının akılcılaştırma kaynağı olan devlet yapısında bozulmanın kaynaklarını arayana layihalar sunulurken, Türkler askeri bozulmanın nedenlerinden bir tanesi olarak gösterilmiştir. Örneğin Dördüncü Murat’a ıslahat layihaları sunan Koçu Bey, ordunun devşirmelerden oluştuğu zamanlarda devletin gücü ve düzeni korunmuşken, bozulmanın orduya karışan “istenmeyen insanlar” nedeniyle olduğunu söylediğinde, padişah bu düzensizliğe neden olan unsurlar listesinde “Türk ve Yörük adlarının Ermeni ve Yahudilerden sonra, Çingene ile de beraber” anılmasına umursamazca bakmıştır. Bu ise Divan edebiyatının zirvesine ulaştığı bu dönemde Türkçeye hangi gözle bakıldığını anlayabilmek için dil ve edebiyat alanları dışına da bakmamız gerekmektedir. Çünkü böyle bir düşünce ve dil, edebiyat ve sanat gibi “hars müesseselerinde salim bir bünye aramak” sosyal kanunların mantığına “muhalif”tir. “Türk”ü unutmuş olan “Osmanlı camiası”, diğer imparatorluk unsurları arasında en çok Türkleri beğenmeyip küçük görüyordu, bununla birlikte Türk, “yüksek harsıyla gene bütün cemiyetin fevkinde” idi.<sup>484</sup>

Cumhuriyet döneminde, yabancı kaynakların da görmezden geldiği bir tarihi yinelemek yerine, içinde Türklerin uygarlığa yaptığı katkılara da yer verilen bir uygarlık tarihi yazma yoluna gidilmiştir. Atatürk’ün yönlendirdiği ve “çağdaş Türk’ü uygarlık terimleri ile tanımlama ve yaratma eğilimi” Anadolu ve onu çevreleyen topraklarda geçmişte yerleşmiş eski uygarlıkları “Türlere mal eden tezler” Türkçü tutumlardan da etkilenerek, uygarlığı “Türklerin eseri olarak” gören bir çalışmaya dönüşmüştür. Bu çalışmanın kapsamı ise başlangıç olarak Avrupa’da üretilmiş kimi tezleri kabullenmek ve bilimsel toplantılarda duyurmak yeterli olacaktı. 1937 tarihli ikinci Türk Tarih Kongresi’nde Afet İnan’ın dile getirdiği üzere, Türk tarihi dünyanın ulaştığı en üst uygarlık düzeyinin de “beşiği” olan uzak Asya Türk kültürü ile, bütün dünyaya yine bu kültürün kurucuları Türkler tarafından yayılmış olduğunu ileri süren bir tez ileri sürüyordu.<sup>485</sup> Eski dil ve ırk çalışmalarının bir ürünü olarak ileri sürülen bu “Türk Tarih

---

<sup>483</sup> Rifat, s. 4

<sup>484</sup> Rifat, s. 4

<sup>485</sup> Bu girişimlerin, “ulusal kimliğin yaratılması için gerekli olanı kat kat aşan” ve tarihsel dayanaklar ararken faşist eğilimler kazanan bir yola yöneldiği yönünde eleştirilmektedir. Bkz., Stefanos Yerasimos,

Tezi”nin oluşumunda, “neolitik devrimi yapan en eski bir ırkla Anadolu'nun halkı arasında bir ilişki” kuran ve Anadolu'yu “tüm uygarlıkların kökeni olan “kutsal toprak” ilan eden yaklaşımları daha etkili olan Eugène Pittard, ikinci Tarih Kongresi'ne “fahri başkan”lık da yapmıştır. Fakat Pittard'ın varsayımları, Türk Tarih Tezi'nde bilimsel kesinliği olan gerçekliklere dönüştürülmüş, Afet İnan tarafından Türk tarihine uyarlanmış, sonuç olarak “tüm evrensel uygarlığın başlangıçta Türkler tarafından kurulduğunu iddia eden” tez, sonradan benimsenmeyerek unutulmuştur.<sup>486</sup>

“Türk”, tıpkı adı yeni konmuş cumhuriyet gibi yeni bir halkın adı olmaya Cumhuriyet döneminde başlamış, bununla birlikte rejim kendi rasyonelliğinin temellerinden önemli bir tanesine kavuşturulmuş, Tüm bunların sonucu olarak, ülke dahilinde, Türkçe konuşup Türk kültürü ile yetişen, ortak idealleri paylaşan her birey, “hangi dinden olursa olsun” Türk kabul edilmiştir.<sup>487</sup> Fakat aslında Türkler, Cumhuriyet döneminde dile getirildiği gibi tarihin unuttuğu, ya da hiç söz etmediği bir topluluk değildir. Osmanlı tarih anlayışı içinde, İslam uygarlığı tarihinin önemli bir kısmını oluşturmuş, Osmanlılar “Türk kökenli olduklarını hiçbir zaman unutmamış” ve “İslam'ın kılıcı” olarak gurur duyulan bir yer verilmiştir. Fakat bir diğer yanıla özellikle Osmanlı Devleti'nin daha güçlü bir kurumsal yapıya dönüştüğü 16. yüzyıldan başlayarak, Türklerin bir kısmı, yani yerleşik yaşama uyum sağlayamayan göçebe Türkmen ve Yörükleri işaret eden “Türk”, kendini “dini terimlerle tanımlayan” ve

---

“*Tek Parti Dönemi*”, içinde, (Der.), Irvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, Belge Yayınları, İstanbul, 1990, s. 107. Başka bir araştırmacı aynı sonuca dönemin devlet tarafından gerçekleştirilen pratik uygulamalarından yola çıkarak değil, Kemalist liderlerin ve “her türden eğilimi bünyesinde toplayan” ve tek parti olması nedeniyle bunun da doğal olduğu Cumhuriyet ileri gelenlerinden kimilerinin söylediklerinden yola çıkarak ulaşmıştır. Rejimin faşizan bir içeriğe sahip olduğunu öne süren bu çalışma için, Bkz., İsmail Kaplan, **Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999. Özellikle “Kemalizmin Siyaset ve Ekonomi Teorisi” başlıklı bölüm için, Bkz., ss. 134-137. Fakat ülke sınırlarıyla “sınırlandırılmış” teritoryal bir milliyetçi tutum sergileyen, toprak talepleri, saldırgan ilişkiler ya da şiddet uygulamaları ile ayırt edilebilecek “faşist rejimler” ile benzer yönleri, farklı yanlarından daha az olan Cumhuriyet rejimi, ırkçı ve şoven eğilimleri yine kendisi “törpülemiştir”.

<sup>486</sup> Timur, ss. 168-171, 227. Atatürk 1936 yılında yaptığı bir konuşmada Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumları'nın, Türk dil ve tarihinin “karanlıklar içinde unutulmuş derinliklerini, dünya kültüründeki analıklarını” ortaya koyulan “reddolunmaz ilmi belgelerle” ortaya çıkarmakta, sadece Türkler için değil, “fakat bütün ilim alemi için” çok önemli bir görevi yerine getirmekte, örneğin Alacahöyük kazılarında meydana çıkan “maddi Türk tarih belgeleri” ulusal tarih yazımını “cihan kültür tarihini yeni baştan” incelemeye neden olacak kadar önemli sonuçlar ortaya koymaktadır. Bu konuşmanın tam metni için, Bkz., Atatürk, **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I**, ss. 404-406

<sup>487</sup> Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti. **Tarih IV (Liseler İçin Ders Kitabı)**, Devlet Matbaası, İstanbul, 1934, s. 183

“etnik saflığını” yitiren Osmanlı yönetici sınıfları için gerçekten de olumsuz, “küçültücü” bir anlam kazanmaya başlamıştır. Bu dönemin tarih yazımı, “Türk”ü şehirlerde yerleşmemiş köylüleri ve göçer Türkmen aşiretleri tanımlayan ve yanına olumsuz anlamlar içeren ifadeler de eklenen bir sıfat olarak kullanmıştır. Bununla birlikte “millet” Osmanlı topraklarında yaşayan dini cemaatleri tanımlamada kullanılmış ve modern anlamıyla “ulus” karşılığına gelmemiştir. Çünkü tıpkı uzun süre imparatorluk çağının monarşilerinde olduğu gibi, “Osmanlı dünya görüşünde “ırk” ve “ulus” kavramları” bulunmuyordu.<sup>488</sup>

Modern milliyetçiliğin içerdiği anlamlarla eski tarih, Türklerden hak ettiği ölçülerde söz etmemektedir. Fakat aslında milliyetçi modernleşmecilerin bu eleştirilerinin sözünü ettiği Türk, imparatorluk çağında pek de adının sanının duyulmamış olması, düşmanca ya da yok sayıcı bir tutumun değil, tıpkı başka devletlerde olduğu gibi çağın gerçekliğinin bir sonucuydu; ülkeleri yöneten hanedanlar ve bölgelerin adlarıyla anılan ülkelerde böyle bir sorun hiçbir zaman olmamıştı. 19. yüzyıl toplumsal değişimlerinin sonuçları olan yeni kavramlar ve modernleşme süreçlerinin kimi eski kavramlara kattığı yeni anlamların bir sonucu olan ulus, kendi adını siyasallaşarak ve kendi değerlerini yaratma sürecinde bir ulus adına da ihtiyaç duyarak ortaya çıkarmıştır. Özetle millet, bu yanılgıya dikkat çeken bir tarihçinin söylediği gibi “tarih kadar eski” değildir.

Ernest Renan, dönemi için çığır açıcı ünlü konferansında<sup>489</sup> “millet nedir?” sorusunu sorarak, bunun yanıtını önce klasik yaklaşımları sınyarak bulmayı amaçlamıştır. Renan, uluslaşma süreçlerine kadar, birbiriyle karışmış ve başka türden

<sup>488</sup> Timur, ss. 111-112, 158. Fakat kent yaşamına uyum sağlayamayan unsurların aşağılanması ilk kez görülen bir durum değildir. Medeniyet sözcüğünün kaynağı olan Medine şehri, İslam’ın bir şehir dini olarak, “tüccar kapitalizmi”nin önemli kentlerinden bir tanesi olan Mekke’de ortaya çıkmasına rağmen, Medine’ye “medeniyet” anlamını da getirmiştir. Medeniyet karşısında çöl yaşamını, bununla birlikte illiklik, cahillik ve göçebelik imalarını içeren “bedeviyet” kavramı “medeniyet-bedeviyet” karşıtlığı “uygarlık-barbarlık” karşıtlığı olarak var olmuştur. Karş. Bkz., Braudel, s. 70

<sup>489</sup> “Ernest Renan’ın 11 Mart 1882’de Sorbonne’da yaptığı Qu’est-ce qu’une nation?” (Ulus Nedir?) başlıklı ünlü konuşmasında, “ulus” kavramının temel bileşenlerini (dil, din, tarih, ırk, coğrafya, vd.) tek tek sorgular ve sanki “ulus”un hayali bir kavram olduğunu ilk kez etkileyici bir argüman bolluğuyla ortaya koyar. Sonuç olarak bunların kesinliği olmayan ve istenildiği zaman bir yenisiyle değiştirilebilen, göz ardı edilebilen kanıtlar olduğunu gözler önüne serer; sonuç olarak insan, “ne ırkının, ne dilinin, ne nehirlerin mecrasının, ne de sıradağların istikametinin esiridir. Akli başında ve yüreği ateşli insanlardan müteşekkil büyük ve mütecanis bir topluluk, millet denilen manevi vicdanı yaratır. Bu manevi vicdan, ferdin bir cemaat yararına hakkından vazgeçmesinin gerektirdiği fedakarlıklarla kuvvetini ispat ettikçe meşrudur, var olmak hakkına maliktir.” Bkz. Renan, ss. 123

bir birlik harcına dayanan toplulukların, sonradan ortaya çıkan ölçütlere göre nasıl birbirinden uzaklaşmaya başladıklarını göstermiştir. Oysa bu ayrışmaya gerekçe gösterilebilecek temel değerlerin hiçbiri, örneğin modern ulusçuluğun bağrında yeşerdiği Avrupa’da pek de işleyen bir değerlendirme ölçütü olarak alınmamaktadır. Dil, din, ırk, coğrafya, tarih ortaklıklarının her birini bir gerekçe olarak önce ortaya koyan, sonra da bunları birer birer çürüten Renan, ayrışma gerekçelerinden çok birleşme nedenlerinin kendisini bir zorunluluk olarak, tarihin bir döneminde kendini ortaya koyduğunu göstermiştir. Bu yüzden, daha birkaç kuşak öncesine kadar, ırk ölçütü ortaya çıkana kadar sorunsuz olan bir nehrin iki yakasındaki birbirine bağlı topluluk, birden bire ayrışma nedenlerinin coğrafi gerekçelerini “keşfedebilmektedir”. Ya da ırkların saflığı üzerine kurulu bir siyasa, daha başından kendi iflasını ilan etmektedir, çünkü özellikle Avrupa için söylenecek fakat tüm ırk yaklaşımlarını çürütecek bir gerçek, ırkların birbirine karışmış olmaları, bundan da rahatsızlık duymamalarıdır:

“Hakikat şudur ki, saf ırk yoktur ve devlet idaresini etnografik temeller üzerine kurmak, onu mevhum bir hayale\* istinad ettirmek olur. En asil memleketler olan İngiltere, Fransa, İtalya, kanın en ziyade karışık olduğu memleketlerdir. Almanya bu hususta bir istisna mıdır? Ne hayal! Bütün güneyi vaktiyle Goluva idi. Bütün doğusu, Elbe’den itibaren İslavdır. Gerçekten saf olduğu iddia edilen kısımlar da hakikaten öyle midir?”<sup>490</sup>

Renan bu yaklaşımıyla belirleyici olarak ileri sürülmüş olan tüm maddi ve nesnel kanıtlarına rağmen, ulus kavramının öznelliğine dikkat çekmektedir ve nesnel göstergelerin tümünü, yine onların oluşturduğu geleneksel “ulus” kavramını çürütmek için kullanılabilir. Ona göre ulus, kendisini ona ait hissedenenlerin tinsel boyutta bir birliğidir ve ortak bir dün ile geleceğin aynı anda ulus kavramı çerçevesinde yer edinebileceği bir kimlik tasarımı bünyesinde taşıyabilme özelliğine sahiptir:

“Bir millet bir ruhtur, manevi bir varlıktır. Bu ruhu, bu manevi varlığı, hakikatte bir olan iki şey teşkil eder. Biri mazide, öteki haldedir. Biri, müşterek olarak zengin bir hatıralar mirasına konmadır. Öteki, bugünkü birlikte yaşama rızası, tüm olarak elde edilen mirası değerlendirmeye devam etme iradesidir. İnsan eti, kemiği ve ruhu ile bir anda yaratılan bir şey değildir. Millet de fert gibi, cehitler,

---

\* Renan, orijinal metinde “bir hayale” yerine, ırkı bir “chimère” dayandırmakla eş olduğunu söyler. Chimère, Antik Yunan’da aslan başlı, keçi gövdeli ve yılan kuyruklu bir düşsel bir varlıktır. Renan’a göre, “ulus”u ırk temeline dayandırmak, onu ancak böyle düşsel ve uyumsuz bir gövdesel bütünlük sergileyen düşsel bir varlık göz önüne getirmek olduğunu ima etmektedir.

<sup>490</sup> Renan, ss. 110-111

feragatler, fedakarlıklarla dolu bir mazinin muhassasıdır. Ecdada tapma en meşru bir ibadettir; bizi olduğumuz hale getiren ecdattır. Kahramanlıkla dolu bir mazi, büyük adamlar, şan ve şeref (gerçek şan ve şerefi murad ediyorum), işte üzerine bir millet fikri kurulabilecek cemiyet sermayesi! Geçmişte müşterek şanlar, şerefler idrak etmiş olmak, halde müşterek bir iradeye sahip bulunmak, birlikte büyük işler başarmış olmak, gene böyle işler başarmak istemek, işte millet olmak için ana şartlar!<sup>491</sup>

Ulus inşası, daha ülkenin yeniden kurulduğu ilk yıllarda dile getirilmeye başlanmış bir idealdir: “Türkiye halkı, ırkça, dince ve kültürce ortak, birbirlerine karşılıklı saygı ve fedakarlık hisleriyle dolu, kaderleri ve menfaatleri müşterek olan bir toplumdur.”<sup>492</sup> Ayrıca milliyetçiliğin derlenişçi ideolojisi, başka yoldan bir birliğin olmadığı bu kuruluş ortamında, saltanat ve eski düzen taraftarlarının bolluğunda, tek çıkar yol olarak durmaktadır. Bu “ulus” kavramının, Renan’ın yaklaşımından etkilenerek<sup>493</sup> şekillenen dönemin eğilimlerinden bir tanesi olarak örneğin *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*’de “Milli His” başlığında yer verildiği gibi, “milli ahlak” olarak benzer bir kavramsallık edinerek tanımlamaya dönüştüğü görülmektedir:

“Bir işin ahlaki bir kıymeti olması, ayrı ayrı insanlardan daha ulvi bir membadan sadır olmasıdır. O memba; cemiyettir, millettir. Filhakika, ahlakıyet, hususi fertlerden ayrı ve bunların fevkinde, ancak içtimai, milli olabilir. Milletın içtimai nizam ve sükunu, hal ve istikbalde refahı, saadeti, selameti ve masuniyeti, medeniyette terakki ve tealisi için insanlardan, her hususta alaka, gayret, nefsin feragatini ve icap ettiği zaman seve seve nefsinin feragatini talep eden milli ahlakıtır. Mükemmel bir millette milli ahlakıyet icapları, o millet efradı tarafından adeta muhakeme edilmeksizin vicdani, hissi bir saikle yapıılır. En

<sup>491</sup> Renan, s. 120

<sup>492</sup> Atatürk, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I*, s. 221

<sup>493</sup> Bu etkiyi dönemin ders kitaplarında yapılan “millet” tanımlamalarında da görmek mümkündür: “Bir milletin fertlerini birbirlerine ilişiren zincirin ırk’tan ibaret olduğunu söyleyenler vardı. Hatta ekseriyet bu telakkiye pek eğilir, meyleder. İngiliz, Alman, Yahudiyi, Bulgarı, ila... diğer millet azasından ayıran şeyler bilhassa cismani vasıflardır, mesela çehrenin hususiliğidir sanılır. Esasen, alimlere göre, ırkları yekdiğerinden ayıran farklar insan kafalarının şekli (uzun veya yassı olması), saçların rengi, gözlerin rengi gibi vasıflardır. Lakin bir milleti aynı ırktan farz etmek yanlışır. Zira Avrupa’da hiçbir millet yoktur ki, yalnız bir ırktan olsun. Kablettarihe ait tetkikler gösteriyor ki en eski zamanlarda bile muhaceretler, ticaret münasebetleri, muharebeler ila... gibi vesilelerle insan ırkları karışmış bulunuyordu. Şimdiki medeni milletlerde, “halis ırk”ın bulunmayacağı da bununla belli olmaz mı?” Bu alıntı için, Bkz., Mehmet İzzet, *İçtimaiyat (Sosiyoloji)*, *Lise III. Sınıf Ders Kitabı*, Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul, 1931, s. 135. Mehmet İzzet de Renan ile klasik millet fikrinin temel argümanlarını (ırk, dil, din, toprak, vd.) sıralayarak sorgulamaya girişmiş, tıpkı Renan gibi, düşünüşte, bir ideal olarak millet kavramını en sağlam dayanak olarak dün ve bugün için ortak duyguları taşıyan insanları işaret eden ve “ırkçı” ya da saldırgan sayamayacağımız, ulus inşasının temel ve asgari koşullarını sağlamayı hedefleyen bir millet fikrine sahiptir. Bu yaklaşım, aynı zamanda Cumhuriyet ideolojisinin daha sonra parti programına ilkeler olarak yerleşecek “6 Ok”tan biri olan milliyetçilik ile genel hatlarıyla uyumludur. Artık “milletin birliği”, ne ırka, ne de toprağa bağımlı olarak vücut bulan bir gerçeklik değildir.

büyük milli his, milli heyecan; işte budur.”<sup>494</sup>

Bu tanım, yurttaşın ahlaki bağlarını ve ödev bilincinin kaynağı olan ahlak anlayışının, geleneksel Osmanlı toplumundan farklılaştığını ve zemini “millet” olan bir ahlaki çerçeve edindiğini de göstermektedir. Modern toplumun bir gereği olarak “ulus” temeline dayanmayan bağlılık ilişkileri üreten tarihsel bağlamı değiştirmek, ülkenin kültürel geleneği karşısında yükseldiği tasavvur edilen büyük bir uygarlık ailesi ile, yeni toplumsal yapı arasındaki izolasyonu ortadan kaldırmanın koşullarından bir tanesidir. Modernleşmenin mekanizması, kolektif ve döngüsel zaman düzenine oturmuş ritüellerle yeniden üretilen bir kültürden, başka ve ileri bir medeniyet seviyesine, onun karşı konulmaz çekim gücüyle canlandırılmış ve çizgisel bir boyutta ilerlemecilik ülküsünün sonuçları önceden belli ve vaat edilmiş bir kurtuluş gününe doğru hareket kazandırılmış bir bütünlük olarak tüm ülkeyi görmektedir; “zaman ölçüsü, geçmiş asırların gevşetici zihniyetine göre değil, asrımızın sürat ve hareket mefhumuna göre düşünülmelidir”<sup>495</sup> diyen modernleşmeci zaman kavrayışı, hem döngüsel ve tekrara, yeniden kuruluşa, hem de öncekileri geride bırakan bir bozup yapma dinamiğiyle ilerleyen ve birbirini kesen iki farklı ve iç içe geçmiş kültür boyutu kavramaktadır. Kültür, “muasır medeniyet” (çağdaş uygarlık) adı verilen büyük insanlık ailesinin modern toplumlarını içine alan bir üst-kültür ile uyumlu olmak için, değerleri yükseltilmesi, daha doğrusu tarihin türlü nedenlerle ihmal ettiği değerlerin bulunup sahiplenilmesi ve tüm dünyaya gösterilmesi gereken bir kültürdür. Evrensel kültür ailesinin üyesi olabilmek, evrensel değerlerin tanımlamakta güçlük çekmeyeceği değerlerin öne çıkarılmasıyla olabilecektir. Ulus için kuruluş, öncelikle bilinç düzeyinde ve ulusal değerlere atıf yapacak olan simgesel boyutu zorunlu kılmaktadır. Bu başlangıcı yapabilmek için harcanacak enerji, kendini yeni bir dilin kuruluşuna ve tarihin yeniden yazılışına adayarak, yeni bir insan yaratma yoluna gitmiştir. Yaratılacak bu yeni insan, “cumhuriyet”in dilini konuşan ve geçmişi yeniden yazılmaya girişilmiş bir tarihin milat olduğu bir yeni insandır.

Aşağıda yer alan tanım ise, devletin modernleşme sürecindeki tüm etkinliklerinin yasal dayanağı olarak, halkçı siyasetinin temel birimi olarak “ulus”u belirleyen rejimin giriştiği tüm etkinliklere aynı zamanda “akılcılık” temeli de

<sup>494</sup> Ayşe, Afetinan, **Vatandaş İçin Medeni Bilgiler, I. Kitap**, Maarif Vekaleti, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s. 10

<sup>495</sup> Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III.**, ss. 318-319

sunmaktadır: “Millet, dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasi ve içtimai heyettir.”<sup>496</sup> Bu tanım gereği, dil ve tarih alanlarında yapılan çalışmalar, ulus bilincinin kurucu değerlerini bulup ortaya çıkarmada önemli bir işleve sahip olmaktadır. “Mefkure birliği” ise ortak bir değerler toplamı olarak kültürün, asıl kültürden, medeniyetten ayrı düşünülemez bir yöneliş içinde ve modernleşmenin gereklilikleri dahilinde oluşmakta olduğunu göstermektedir. Mefkure, sınırları yine rejim tarafından çizilen ve medeniyetten ayrı düşünülemez kültürün onun bir parçası olmaya hak kazanarak, yine ona ulaşma arzusunda ifadesini bulan “çağdaş uygarlık” hedefidir.

Halka modern bir birlik temeli olarak hizmet edecek olan tarih, bir yeniden doğuşu da ima etmektedir. Ülkenin yasalarını yapmak ile “ortak geçmiş”i üretmek için tarihini yeniden yazmak arasında bir fark görmeyen modernleşme, kendi mantığı ile uyumlu olarak ulusal kültürün yaratılması görevini de üstlenmiştir. “Görev”, elbette kökleri çok daha eskilere giden bir reform ve değişim sürecinin son halkası olarak ortaya çıkmaktadır. Ama öncekilerle karşılaştırıldığında, diğerlerinde göremeyeceğimiz bir üslup ve ton edinmiştir. Bu da, ülkenin yönetim biçiminin savaş koşullarının İttihat ve Terakki hükümeti gibi örtük değil, açıktan açığa iktidar kaynağını köklü bir biçimde değiştirmekle işe başlayan yeni bir iktidar biçimi sayesinde olmaktadır. Savaş sonrasında, eski bağlılık ilişkisinin ve bütünlük anlayışının ülkeyi ayakta tutmaya yetmediği, tüm toplumu hareketlendirecek bir ideal yaratmaya ihtiyaç duyulduğu koşullarda, Cumhuriyet dönemi reformculuğu, hazırlıksız ve donanımsız bir hareketken, “eksiklerini yolda tamamlayan” bir modernleşme hamlesine dönüşmüştür. Ulus olabilmenin bir ön koşulu olarak kolektif değerler yaratmak, bu dönemin asıl kültürel etkinlik alanı olmuştur. Ulus devletin, yalnızca siyasi irade ile ayakta durmayacağı, onun ulusal yapısının temel birimi olarak ulusun da sağlam temellere ihtiyacı bulunmaktadır. Bu nedenle, yeniden tarih yazımı, bilimin sağladığı olanaklar ve modernleşmenin dünyevi perspektifi ile dinsel terminolojiden ayıklanmaya başlamış,

---

<sup>496</sup> Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti. **Tarih IV (Liseler İçin Ders Kitabı)**, s. 180

Türklerin tarihi Orta Asya'dan daha öncesine<sup>497</sup>, ilk insanlara kadar ulaşmış, geçmişle derin bağlar kurulmuştur:

“Bu suretle insan, içinde bulunduğu vaziyetin, işlerin, hakiki başlangıcını anlamak istedikçe geriye doğru çekildiğini duyar; Asya'nın merkez yaylalarına ve oralarda eski zamanlarda yaşamış insanlara kadar gider. Fakat bu da kafi gelmez; daha geriye, ilk insanlara ve nihayet ilk hayata ve bunun ilk belirdiği yere kadar gider.”<sup>498</sup>

Bu yeni tarih yazımına göre bilimsel kanıtlarla da desteklenerek “en eski milletlerden”<sup>499</sup> olduğu anlaşılan Türkler en azından tarihsel olarak, sıkıştıkları Anadolu toprakları dışına çıkıyor ve çok geniş bir yaşama alanına yayılıyorlardı: “Eski Türklerin vatanı Orta Asya yaylasıdır. Sibiry'a'nın cenubundan Himalaya Dağlarına, Ural Nehri'nden Baykal Gölü'ne, Hazer Denizi'nden Çin'e kadar uzanır. Bu büyük kıta birçok asırlar eski Türk kavimlerinin faaliyetine merkez olmuştur.”<sup>500</sup> Türkler de Avrupalılar gibi gurur duyulacak bir tarihe sahiptir. Hatta bu tarih, Avrupalılarınkinden daha köklü bir tarihe dayanmaktadır:

“Yontmataş Devrini, Orta Asya'da Türkler milattan 12,000 sene evvel atlayabildikleri halde Avrupalılar bu tarihten 5,000 sene sonraya kadar bu devri yaşamaya devam etmişlerdir; yani Avrupa'da milattan ancak 7,000 sene evvel bu devirden çıkılabilmektedir. Bakır, Tunç ve Demir devirleri dahi, Türklerin medeniyet kurdukları sahalarda diğer yerlere, mesela Avrupa'ya nazaran çok evvel başlamıştır.”<sup>501</sup>

Ulus devlet inşa edilirken, reddedilen tarihin yerine bir yenisinin, daha modern anlamda, medeniyetin temsilcisi uluslarınkine benzeyen bir tarih yazılmalı, şüpheli, efsanelere dayanan belirsiz, ya da yaşanan bir felaketin nedeni olarak gösterilen ve çok

---

<sup>497</sup> Aynı derin bağ, 1925 yılında Ziya Gökalp tarafından da kurulmaktadır: “Türklerin menşei: Eski Türkler ayrı bir ırk oldukları için asıl menşeleri (çıkılan yer, kök) olamaz. Türkler, tarih öncesi zamandan beri müstakil bir ırktırlar.” Bkz., Ziya Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi I. Kitap**, Haz. Fikret Şahoğlu, Türk Kültür Yayını, İstanbul, 1974, s. 27

<sup>498</sup> Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, **Tarih I**, (Liseler İçin Ders Kitabı Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul, 1931, s. 1

<sup>499</sup> Ali Reşat, **Umumi Tarih (Liseler İçin Ders Kitabı)**, Devlet Matbaası, İstanbul, 1929, s. 97

<sup>500</sup> Ali Reşat, s. 95

<sup>501</sup> Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, **Tarih I**, s. 10. Avrupa'ya yayılmaya başlayan ve oralarda yaşayan insanların yarattığı uygarlığa göre daha gelişkin bir uygarlığa sahip olan Türkler, taşıyıcılık görevini, Atatürk'ün deyimiyle “mürebbilik” ederek üstlenmişlerdir: “Bu devirde Avrupa'da yeni insanlar görülmeye başladı. Bunlar Avrupa'nın vahşi vaziyetini değiştirdiler. Bu insanlar Orta Asya'dan yayılan Türkler idi. Türkler ziraatı ve hayvanları ehlileştirilmeyi çoktan biliyorlardı. Hububat ve bilhassa buğday ziraatını öğrenmişlerdi. (...) Ziraat ve her türlü yeni sanatlardaki terakkiler ile Cilalıtaş devrini, ilk idrak edenler Türklerdir.” Bkz. aynı yerde, s. 12

uzun sürmüş bir dönem ancak bu yeni tarihin sonuçlarına göre yeniden biçimlenmelidir. Eski tarih, kötü bir sonla sayfalarını kapamış, artık temsilini modern Türkiye Cumhuriyeti'nin yaptığı yeni bir aşamaya girilmiştir. Yeni kavramlarla yenilenen ve modernleşme sürecini simgesel boyutta da edinen modern topluluğun tarihi, dinsel ve mitsel anlam ve terminolojiden ayıklamaya girilmiştir. Daha doğrusu bu topluluğun tarihi modern kavramlarla yenilenerek, toplum da modernleştirilmektedir. Bir “toplumsal ve kültürel seferberlik” biçiminde gelişen modernleşme, “yarın”ı “dün”de oluşturmak için “az ya da çok söylencesel kökenlere bir geri dönüş” mantığı ile hareket etmekte,<sup>502</sup> “dün”, geleceğin kurulması için, bugün bir araya gelmiş insanları bütünleştirici bir gerekçe sunmaktadır.<sup>503</sup> Reddedilen geçmiş “maziye intikal eden” eski rejimle birlikte tarihe karışmıştır, bununla birlikte “geçmiş”i yeniden tanımlayan modernleşmenin siyasal birimi olarak, ulus, “tarih kadar eski” olmadığına göre, ulus inşası ile onun başlangıç tarihinin yazımı, aynı zamansallığa denk düşmektedir. Fakat geçmişin değerleriyle donanmış bir “bugün”de kurulacak olan gelecek yoktan var edilemeyeceği için modernleşmenin ve yeni rejimin mantığı, kendi akılcılığı ile uyumlu, makul bir geçmişi, önemli bir ihtiyaç olarak ortaya çıkarmıştır. Çünkü ulusal hamle, öncelikle tutarlı bir geçmişin zihinlerde kuruluşunu sağlayarak kendi geçerliliğini de üretmelidir.

Yeniden yazılan tarih, yurttaşların zihinlerine Halkevlerinde oynanan ve rejimin ideolojisini taşıyan oyunlar aracılığıyla “nakşedilmektedir”. Dönemin “Kemalist Piyesleri”ni değerlendiren Şimşek, “sanatsal bakımdan yoksunluk” taşıyan bu oyunların dilinin, rejimin siyasal mesajlarını “en kısa yoldan iletmeyi” amaçladığına dikkat çekmektedir. Söylemindeki dışlayıcı temalar nedeniyle izleyicilerin özdeşlik kurmalarını engelleyen bu oyunlar, sanki “tek bir yazarın elinden çıkmış” izlenimi

---

<sup>502</sup> Touraine, s. 329

<sup>503</sup> Smith, Ulus bilincinin ihtiyaç duyduğu geçmişin yeniden düzenlenmesi ve inşasının sosyolojik gerekçeleri kadar psikolojik ihtiyaçları karşılayan yönüne değinir: ““Geçmişe dönmek gereklidir; gelecek kuşakların hafızasında yer almak ölüm tehdidinin son bulması olarak görüldüğü için, ölümsüzleşme ihtiyacımız için gereklidir. Umutlarımız atalarımızın anılarının arkasında yatar. Bizden önceki babalarımızın hikayeleri gibi, bizim oluşturduğumuz hikayenin de “tarih” olmasını gerektirir. Bu anlamda, tarih kaderin ön koşuludur, ölümsüzlüğümüzün güvencesidir; sonraki kuşaklar için derstir. *Biz*, gelecek kuşaklar ve ailelerimizin soyu yoluyla yaşadığımız için, tarih ve dersleri bize ait olmalı ve ortak hikayemizi anlatmalıdır. Bundan dolayı, becamızı kesinleştirmek için, mitlerimiz, anılarımız ve sembollerimiz sürekli yenilenmeli ve sürekli yeniden anlatılmalıdır. Ulus, soyumuzun her kuşağı aracılığıyla hikayemizin sürekli olarak yenilenmesi ve yeniden anlatılması anlamına gelir.” Bkz., Smith, s. 265

veriyor ve tek boyutlu kahramanlar ve çatışmalar yaratılarak, piyesin “sorunu” kolayca ve “Kemalist rejim” lehine çözüme kavuşturuyordu.<sup>504</sup> Bu dönemde sahneye koyulan oyunların konusunu genel olarak Türk tarihinden aldığı gözlenmektedir; Halkevlerinde sahnelenen *Çoban* ve *Özyurt* piyeslerini değerlendiren Şimşek, şu sonuca ulaşmıştır:

Görüldüğü gibi her iki piyes de Türk Tarih Tezi'nin çeşitli boyutlarını “vurgulamaktadırlar. *Çoban* piyesi Türk ırkı ve tarihini kahramanlık, şeref ve mertlik nitelikleriyle tanımlarken, *Özyurt* Türklerin ilk uygar toplum olduklarını ve dolayısıyla başka milletlere uygarlığı, bilgiyi, kültürü, bilimi, toplumsal örgütlenmeyi ve aile hayatını onlara öğrettiğini vurgulamaktadır.”<sup>505</sup>

Türkiye'deki bu ulus inşası süreci, çağdaş uygarlıkla uyumlu bireyi ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle tarihin yeniden yazılması, yeni bir başlangıcın, ulus bilinci “uyandırılmış” ya da “yaratılmış” Cumhuriyet yurttaşı için makul bir köken arayışıdır. Seçilen ve kabul edilen ortak değerler ise yeni bir ulus bilincinin tasarlanması ve inşası için kullanılacak maddi kanıtlardan üretilerek, ulus inşası, bir araya gelmiş ve görev dağılımına katılan, sunulan haklardan eşit olarak yararlanan ve sorumlulukta da eşit bulunan bir yurttaşlar topluluğunu meydana getirmektedir. Bununla birlikte ulus bilinci, kurulan yeni devletin ve onun halkçı-cumhuriyetçi rejiminin de bir garantisi olacaktır, çünkü kimsenin itiraz edemediği “milli” bir yasallık edinmiş olan devlet, ülkenin henüz barut kokan solunan havasına bitişik anlamlarıyla ve onu çevreleyen “milli” haleyi yaratmakla, aynı zamanda bir koruma zırhına dönüştürmektedir: “Biz doğrudan doğruya milliyetperveriz ve Türk milliyetçisiyiz; Cumhuriyetimizin mesnedi Türk camiasıdır. Bu camianın efradı ne kadar Türk harsıyla meşbu olursa o camiaya istinat eden cumhuriyet de kuvvetli olur.”<sup>506</sup>

Ortak geçmişin bir bölümü, ona kaynaklık edecek bilgi birikimi ortadan kaldırılarak yeniden yazmaya olanaklı hale gelmektedir. Bu yeni tarih anlayışı içinde İslam kültürü ile ilintisine yer verilmeyen Türk kimliğini kurgulamak için, tarihin İslam öncesi ile bağlar kuran yeni bir tarih yazımı gelişmeye, kurumsallaşmaya başlamıştır. Çünkü artık böyle bir tarih bilgisinin kıymeti yoktur, tarihin bu bölümü adeta dünyevileştirilerek sıradanlaştırılmıştır. Ziya Gökalp'in “Türkleşmek, İslamlaşmak,

<sup>504</sup> Sefa Şimşek, **Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi, Halkevleri, 1932-1951**, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, İstanbul, 2002, ss. 195-196

<sup>505</sup> Şimşek, s. 200

<sup>506</sup> Mustafa Kemal Atatürk, **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III.**, s. 118

Muasırlaşmak” başlığıyla özetlediği uygarlık formülasyonunu, yapısındaki “İslamlaşmak” savının başka ve cumhuriyet rejiminin medeniyet tasarımının dışında bir alanı ifade etmesi nedeniyle benimsemeyen Cumhuriyet rejimi, o sırada temsilcisi Avrupa olan muasır medeniyeti tek ölçü olarak kabul etmektedir. Bu medeniyet, kültürlerin bir bileşkesi ve insanlığın ortak değerlerinin de üreticisidir. Bu kültürler bileşkesi bir üst kültür olan medeniyet ailesinin bir üyesi olmak için öncelikle bir ulus bilincinin kazanılması, halkın kendine yaraşır, gurur duyabileceği bir kültür sahibi olması gerekmektedir. Çünkü Türk kültürünün de böylece aslında “medeniyet”in içinde yer aldığı gösterilmiş olacaktır. Tarihin eskisi kavrayış kalıpları terk edilerek yeniden yazılmaya girişilmesinin asıl nedeni buradan kaynak bulmaktadır. Fakat, kendi kültürünü araştırmak ve tarihini yazmak için yola çıkan tarih anlayışı, bu uygarlık anlayışının bir sonucu olarak, tüm uygarlık tarihini yazmaya dönüşmüştür. Oysa Türk tarihi de Türk dili gibi, “ne Osmanlı aydınlarının sandığı gibi hiçbir şey, ne de Atatürk devrinin zorladığı gibi her şey idi.”<sup>507</sup>

Kemalist modernleşme düşüncesine göre, uygarlık bir tanedir, o da çağdaş batı uygarlığıdır. Bunun yanında yerel kültür, modernleşmeci hareketin daha sonra tarih ve dil alanlarındaki çalışmalarıyla bilimsel bir geçerlilik de kazandırmaya giriştiği “Türk harsı”, Ziya Gökalp’in yaptığı gibi birbirinden ayrı olarak konumlandırılmamış<sup>508</sup>, bir

---

<sup>507</sup> Atay, s. 478

<sup>508</sup> Osmanlı düşünce geleneğinde birbirinden ayrı olarak kabul edilen kültür ve medeniyet, bu düşüncenin sürdürücüsü Ziya Gökalp tarafından da bir bütün olarak görülmüyor, “*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*” çalışmasında da en açık haliyle görüldüğü gibi bir sentez arayışı sürdürülüyordu. Aynı düşünceleri paylaşan Baskın Oran, Atatürk’ün Batı kavrayışının “eklektik ve bölük pörçük değil, sistematik ve bütüncül” bir biçimde ele alarak kendisinden önceki reformcu düşünceden ayrıldığına dikkat çekmektedir. Ziya Gökalp’in temsil ettiği düşünce geleneğinin “son halkası”, bu noktaya dikkat çekerken, “teknik ilerleme anlamına gelen “medeniyet” ile, gelenek görenek kültür anlamına gelen “hars” ayrı şeyler” ve biri evrensel olduğu için kabul edilebilir, diğeri yerel olduğu için kabul edilemez olarak görülmüşlerdir. Bu karşılaştırma için, Bkz., Oran, s. 264. Ziya Gökalp pek çok yazısında bu ayrımı yapmaktadır: İnsan toplumlarının bütün fertlerini birbirine bağlayan, yani kişiler arasında uyumu sağlayan kurumlar “hars (kültür) kurumları”dır. Bu kurumların tamamı o cemiyetin “hars”ını (kültür) oluşturur. Bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyetlerin üst tabakalarına bağlayan kurumlar ise “medeni kurumlar”dır. Aynı türden olan bu gibi kurumların tamamı “medeniyet” (uygarlık) adını verdiğimiz bütünü oluşturur.” Gökalp’in düşüncelerinde medeniyet, “çeşitli harsların birleşmesinden” meydana gelen bir “üst” kültür olarak konumlanmaktadır. Bununla birlikte Gökalp, kabulünü zorunlu saydığı modernleşme sürecinin medeniyet ile bağ kurmada bir aracı olabileceğine dikkat çekmektedir: “Madem ki medeniyet ilimlere, tekniklere dayanıyor, o halde bunlar olmadan, bir millet yüksek bir hayat yaşayamaz... Elbette medeniyetin de ruhu harstr. Uluslararası hayatta, hangi millet kuvvetli ise, en önemli yeri o alır. Bir başka açıdan medeniyet orta malıdır. Kolayca kazanılır. Taklit ile de alınabilir. Yabancı uzmanlar da onu memlekete getirebilir. Bu durum büyük bir tehlike sayılmaz. Fakat hars böyle değildir, yapay vasıtalarla doğmaz, o kendiliğinden tabii olarak doğar.” Sonuç olarak hars esas iken,

bütün olarak görülmüştür.<sup>509</sup> Yerel kültür evrensel ve tek olan “büyük kültür” ile yani uygarlık ile onun bir parçası olarak uyumlu, daha doğrusu onun kendisi olmak zorundadır. Bu bütünleşme sağlanmadıkça uygar dünyaya katılmış olmaktan, kendisini uygarlığın şu andaki temsilcisi olan Avrupa ülkeleri arasında görmekten söz etmek mümkün değildir (1930):

“Medeniyetin ne olduğunu başka başka tarif edenler vardır. Bence medeniyeti harstan ayırmak güçtür ve lüzumsuzdur. Bu noktai nazarımı izah için hars ne demektir tarif edeyim: Bir insan cemiyetinin a- Devlet hayatında; b- Fikir hayatında yani ilimde, içtimaiyatta ve güzel sanatlarda; c- İktisadî hayatta yani ziraatta, sanatta, ticarete, kara, deniz ve hava'ya ait ulaştırma işlerinde yapabildiği şeylerin sonucudur. Bir milletin medeniyeti denildiği zaman hars namı altında saydığımız üç nevi faaliyet sonucundan hariç ve başka bir şey olamayacağını zannederim. Şüphesiz her insan cemiyetinin harsı, yani medeniyet derecesi bir olamaz. Bu farklar, devlet, fikir, iktisadî hayatların her birinde ayrı ayrı göze çarptığı gibi bu fark üçünün sonucu üzerinde de görünür. Mühim olan sonuçlar üzerindeki farktır. Yüksek bir hars, onun sahibi olan millette kalmaz, diğer milletlerde de tesirini gösterir, büyük kıt'alara şamil olur. Belki bu itibarla olacak, bazı milletler yüksek ve şamil harsa medeniyet diyorlar. Avrupa medeniyeti, şimdiki çağ medeniyeti gibi.”<sup>510</sup>

Bu dönemdeki devletin ulus devleti inşa sürecindeki milliyetçi tutumu ile milliyetçi ideolojinin bir ırkın üstünlüğünü ve saldırgan, toprak talepleri bulunan Nazi ve Faşist çağdaşları ile benzeşen yönleri nedeniyle aynı olduklarını söylemek, yanlış bir tanımlama olmaktadır. Kolektif bir kimliği ve kitlesel bir hareketi saldırganlık duygularıyla “kışkırtan” ırkçılık karşısında, Cumhuriyet dönemi milliyetçi tutumu, Türk ulusunu ırkçı bir söylemle kendisini karşılaştırma yaptığı başka uluslara göre tanımlamamaktadır. Milliyetçilik bu dönemde, Türklerin de bir ulus olduğunu ve bu kimliğin yaratılması için “hareketlendirici” işlev edinmiş bir tutum olarak Türk kimliğinin öne çıkarılması, yeni toplumsal yapının kurucu zemini olarak benimsenmesi

---

medeniyet “alnabilir” bir kültür olmaktadır. Bkz., Ziya Gökalp, **Hars ve Medeniyet**, Haz. Yalçın Toker, Toker Yayınları, İstanbul, 1995, s. 11, 32, 64, 66-67 (Ziya Gökalp'in bu düşünceleri, çoğunlukla Cumhuriyet dönemi öncesinde dile getirilmiştir.) Bununla birlikte “bir milletten başka bir millete geçebilen” medeniyet, aynı zamanda millet tarafından değiştirilebilirken, harsın milletten millete geçme özelliği bulunmadığı gibi, değiştirilme olanağı da yoktur. “Usul ve akıl” araçlarıyla meydana gelen medeniyet karşısında hars, “ilham ve sezgi vasıtalarıyla” oluşmaktadır. Bu yorum için, Bkz., Ziya Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi I. Kitap**, s. 11

<sup>509</sup> Timur, s. 170. Ayrım yapmanın, uygarlık ile ulusal kültür (hars) arasındaki farkı bilmemekten kaynaklandığını söyleyemeyiz. Atatürk bu iki kültürün birbirinin karşısı çekim alanları olarak var olmasını değil, birbirini tamamlayan, hatta Avrupa'daki gibi birbirinin aynı olan bir kültür olarak ve modernleşmenin gerekçeleri ile uyumlu hale getirme arzusundan kaynaklanıyordu.

<sup>510</sup> Afetinan, s. 267

biçiminde gelişmektedir. Bu yüzden yeni iktidarın kimliği kaçınılmaz olarak modernleşmenin iki yönlü etkinliğini dengeli olarak yürütmek zorundadır; bu, medeniyetin verili bilgisi karşısında, ulusal kültürün tanımlanmayı ya da tasarlanmayı bekleyen, medeniyet ile uyulmamış bilgisinin, milliyetçi tutumların bu hareketliliğin kılavuzluğunu yaparak modernleşme sürecinde ortaya çıkarılmasıdır:

“... “Türk” kavramını bir aşığılama olarak kullanan ve “Osmanlı” kavramına dayanan tarih anlayışı yerine ulusal ölçülere uyacak bir tarih anlayışına geçilmek istendi. Türk tarihin araştırmak için 1930’da Türk Tarihi Tetkik Encümeni (sonra, Cemiyeti; daha sonra Türk Tarih Kurumu) kuruldu. Bu kuruluşta Gazinin çok yakın ilgisiyle birtakım Avrupalı Türkologların yardımıyla bir Türk Tarih Tezi ortaya atıldı. Buna göre, dünyadaki bütün uygarlıkların temeli, doğal nedenlerle Orta Asya’daki anayurtlarından bütün dünyaya göç etmek zorunda kalan Türkler tarafından taşınan Türk uygarlığıydı. (...) Türk Tarih Tezi ile, oluşturulmak istenen ulusa tarih yoluyla ulusal bilinç aşılacak amaçlanmaktadır.”<sup>511</sup>

Yeniden tarih yazımı kolektif kimliğe adını veren “Türk”ün değerlerinin tarihin derinliklerinde aranmaya girişilmesi, yurttaşlık temelli bir Türk kimliğinin başlangıç adımının atılmasıdır. Çünkü ortaya çıkacak olan bilgiler, bizim de köklü bir tarihimiz olduğu sonucunu doğuracak ve Cumhuriyet döneminde kurulan söylem, maddi temellerine kavuşmuş olacaktır. Bu maddi “gerekçeler” yurttaşın ortak bir eylemlilik alanında, görev bilinci ve kolektifliğin dayanışmacı duygularıyla yöneltilebilmesinin de temel gerekçelerinden birini sunmaktadır. Bu gerekçelerin en hassaslarından biri olan asıl ve temel kimlik olarak “Türk” olmak, ulus bilincinin kuruluşunda öne çıkan bir araştırma ve kurma döneminin sonuçları ile şekillenmektedir. Eski tarih, görkemli savaşların, din için imparatorluğun sınırlarını çok uzaklara taşıyanların ve saray ve çevresinin tarihidir. Olumlu bulunması gereken bir yan, bu yeni yazılan tarihin, aynı zamanda sıradan insanın da tarihi olmasıdır. Bu tarih yazımının birinci amacı, Türk denilen insan topluluğunun türdeş ve aynı tarihsel bağlarla birbirine bağlanan yurttaşlar olduğunun altını çizmektir.<sup>512</sup> Başka bir ifadeyle yurttaşların birbirlerine karşı “eş” ve

---

<sup>511</sup> Oran, s. 201

<sup>512</sup> İnsanları renk grupları ile ayırt edilebilen ırklara ayırmak kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görülmemiştir. Karışımlar ırkların saflığını bozmakta, bu ise “ulusun” türdeşliği temeline dayanan bir siyasal birim olarak ulus devletin kuruluşuna hizmet etmemektedir. Yine de Türklerin saflığına dikkat çeken satırlar dönemin Tarih ders kitaplarında yerini bulmuştur: “Tarihin en büyük cereyanlarını yaratmış olana Türk ırkı, benliğini en çok muhafaza etmiş bir ırktır. Tarihten evvel ve tarihi devirlerde bu ırk da işgal ettiği vasi mıntıkalarındaki ve yurtlarının hudutlarındaki komşu ırklarla tesalüp etmiştir. Bu

“eşit” olduklarını belgeleyen, yani Cumhuriyet döneminin “halk” kavramı ile uyumlu bir tarih yazımıdır. Bu yeni aşamada, imparatorluklar çağının resmi tarih yazımı yerini, ulus devletin ve onun yurttaşının tarihine bırakmaktadır.

Dile hareket kazandırmak için de öncelikli olarak tarihte bunun dayanaklarını bulmak gerekmektedir. Tarih çalışmaları bir yanıyla dil çalışmalarının eskinin değerlerinin yenileriyle yer değiştirmesinin gerekçelerinin ve kolektif belleğe sunulacak olan ikna edici kanıtlarının akılcı bir temele dayandırılmasıdır. Çünkü Renan’ın ulus bütünlüğünün başlangıcı için dikkat çektiği “unutma”, kolektif belleğin tümüyle yitimi anlamına gelmediği gibi, aynı zamanda eskisinden boşalan yerin yenisi ile doldurulmasıdır. Ulus devlet bu “boşluk doldurma” sürecinde sonuçları kültürel alanda sergilenen enerjisinin büyük bir kısmının buna ayırmakta, inşa sürecini bir seferberliğe dönüştürerek geniş katılımlı bir kurucu etkinliğe dönüştürerek, tarihi yeniden başlatmaktadır:

“Şeria vadisinin yıldırımları önünde istikbalin bu günleriyle uğraşan ve onlara bütün hayatın fevkinde kıymet veren bir inkılap azmi içinde her fikrin, her tasarrufun en geniş ve şümüllü rabitalarıyla birbirine bağlı bir kült teşkil ettiğini ve milliyet şuurunun insanlıkla muasır bir tarihten bugüne kadar her türlü tafsilatıyla ihata edildiğini biz Büyük Gazinin birer birer meydana çıkan yüksek teşebbüsleriyle öğrendik. Bu da tarihin bir hareket noktası idi.”<sup>513</sup>

Yeniden yazılan tarih, modernleşmenin düşünsel boyutunun bir sonucu olarak ilerleme mantığı ile paralel olarak ilerleyen yurttaşın tarihidir ve Yurttaş olabilmek için eskinin artık fazlalık ve işlevsizlik olarak görülen bilgisinden arınmayı gerektirmektedir. Çünkü ulus devletin ve onun yeni gerçekliğinin inşa edilebilmesi, öncelikle ortak değerler bütününe sahiplenmiş, “bölünmüş bir dünyanın birleştirici gücü”<sup>514</sup> olan yurttaşlığın inşasını gerekli kılmaktadır. Kolektif belleğin imgesel araçları tarih çalışmaları sayesinde bulunmakta, bunların sonuçları dil çalışmalarında da kullanılmaktadır. Bu açıdan tarih çalışmalarının, tıpkı diğer ulusların tarih ve dil kökenlerinin “benzersiz” oluşu iddiasında ifadesini bulması gibi, ulus bilincinin

---

tesalüplerin ekserisinde Türk ırkının bariz ve uzvi vasıfları hakim kaldığından bu karışımlar Türk ırkına kendi hususiyetini kaybettirmemiştir. (...) Bütün tarihte böyle büyük bir ırkı, bir millet halinde görmek, bilhassa zamanımızdaki insan heyetlerinin pek çoğuna nasip olmayan büyük bir kuvvet ve büyük bir şereftir.” Bu alıntı için, Bkz., Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, **Tarih I, (Ders Kitabı)**, ss. 15-20

<sup>513</sup> Rıfat, s. 3

<sup>514</sup> David Miller, **Citizenship and National Identity**, Cambridge: Polity Press, 2000, s. 41

yaratılmasında modernleşmeyi sürdürenler açısından verimli ve işlevsel sonuçlar üreten bir süreç olduğunu söyleyebiliriz. Yeni tarih yazımı, “mevzunun genişliği, zamanın darlığı”<sup>515</sup> gibi engellere rağmen, yurttaşlığın “acil ihtiyaçları” çerçevesinde tarih kitaplarını yeni eğitim öğretim yıllarına yetiştirmek gereği nedeniyle de “sınırlı” bilgiler sunmaktadır.

Tarihi yeniden başlatmak niyeti, yalnızca tarih bilgisini modern kavramlarla ve modernleşmenin gerekliliklerine göre yeniden kurgulamakla sınırlı değildir. Tarih yazımının bir sonucu olarak değil de, bu “yenileme” sürecinin izlerini görebileceğimiz alanları ele aldığımızda, örneğin soyadı kanununun çıkarılması ile toplumsal eşitsizliklerin ve eski toplumun sınıfsal göstergeleri olan unvanlar yerine, modern toplumun bir gereği olarak, insanları devlet karşısında eşitleyen birer soyadı almalarını zorunlu kılmış olması anlamlıdır. Dil ve Tarih alanlarında yapılan çalışmaların ve dönemin milliyetçi tutumunun bir sonucu olarak soyadı olarak, örneğin Sporel, Dilaçar, Dilmen, Köymen, vb. gibi kimileri yönetici bürokratların mesleki alanlarından türetilmiş soyadlarında daha titizlikle yapıldığı görülen, genel olarak Türkçe soyadları kullanılmaya başlanmıştır. Bunlardan bir tanesi olan “Atatürk” soyadı, “Türk” adının yeni ve daha onurlu bir anlamla bir ulusun adı yapılmasını sağlayan kişinin “ata” olarak, soyunu kendisiyle başlatan, bunu yaparak tarihi yeniden başlattığını ima eden bir anlam kazanmasıdır. Tarihin yeniden yazılışının sonuçlarının ve etkilerinin yol açtığı değişimin izlenebileceği alan aynı zamanda değişime uğrayan insanları da yeniden isimlendirmekte, yeni başlangıcın anlamı etkilerinin görülebileceği insanları da değişime uğrattığının bir kanıtını sunmaktadır: “Biz gençken çocuğu olanın ilk aradığı şey, bir edebiyatçıya giderek hiç duyulmamış bir Farsça veya Arapça isim soruşturmaktı. Bugün herkes duyulmamış bir Türkçe isim aramakta ve bu isimler, yeniden yapılmaktadır.”<sup>516</sup>

Yeni dönemin bir diğer yeniden inşa alanı, tarihin yeniden yazıldığı yer olarak Ankara’yı, modernleşmenin sürdürdüğü “yer değiştirme” etkinliklerinin ve dolayısıyla tarih yazımının da bir parçası haline getirmiştir. Bununla birlikte, yabancı gözlemciler

<sup>515</sup> Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti. **Tarih IV (Liseler İçin Ders Kitabı)**, s. V (mukaddime)

<sup>516</sup> Atay, s. 478

için bir yanıyla bir büyük şantiyenin en faal “inşaat alanı”na benzetilen<sup>517</sup> yeni Ankara, “Anadolu'nun İstanbul'a karşı bir intikam sembolü” olarak görülmektedir.<sup>518</sup> Ankara, yalnızca coğrafi ya da askeri gerekçelerle açıklanamayacak, fakat yeni gerçekliğin simgesel kuruluşuna da başkentlik yapan bir anlamını, kısa sayılabilecek bir sürede edinmiştir. Çünkü “yer değiştirme” gücü, reddedilen Osmanlı mirası karşısında siyasal anlamda başarılı bir yükseliş sergileyen Ankara'nın, aynı zamanda gelecekte reformun tüm alanlarda edineceği yasallık çizgisinin bir “gelenek” halini aldığı zemini yapmıştır. Zorunluluklar, başlangıçta başkent olarak seçimi, bu anlama gelebilecek bilinçli bir tercih olmayan Ankara'ya,<sup>519</sup> köklü bir değişimler dizisinin sonuçlarıyla birleşerek, yeni gerçekliğin simgesel kuruluşunu belirginleştiren avantajlı bir seçime dönüştürmüştür. Ankara'nın yeni başkent yapılışı, ulus devletin pekiştirmeye aracılık ettiği simgesel anlamlarla, tarihin burada ve şimdi yazılmakta olduğunu, yeni hayatın, buradan başlayarak bütün ülkeye yayılmakta olduğunu ilan eden bir “sergi alanı” haline gelmiştir.

Bir diğer örnek, modernleşme hamleleri sırasında, “eski”nin yalnızca simgesel temsilini üstlenişiyse değil, aynı zamanda bir eğitim kurumu olarak modernleşme hamlelerine kayıtsız kalan İstanbul Darülfünunu'nun, “üniversite” yapılmasıdır. Modern eğitim anlayışının kurumsallaşması gereği ile de açıklanabilecek bu “yer değiştirme” sürecinde, aynı zamanda rejimin etkinliklerine karşı sessiz kalmış olan, bu sessizliği merkezi otorite tarafından “tehditkar bir suskunluk” olarak görülen üniversite, modernleşmenin “düzenleme” etkinliğinin alanına dahil edilmiştir. İlk olarak milli eğitim bakanı Reşit Galip'in bir eleştiren konuşması<sup>520</sup> ile su yüzüne çıkan Kemalist kadronun üniversiteye yönelik hoşnutsuzluğu, daha öncelere dayanıyordu. Örneğin

---

<sup>517</sup> Henri Liebrecht, “Ankara Yeni Hükümet Merkezi” (Temmuz 1937, Le Soir), içinde, Ö. Andaç Uğurlu, (Der.), **Yabancı Gözüyle Türkiye**, Örgün Yayınevi, 2. Baskı (ilk baskısı 1938), İstanbul, 2003, s. 118

<sup>518</sup> Times (Londra), 1935 tarihli Gazete Haberi: “Türkiye'nin Yeni Bünyesi”, içinde, Ö. Andaç Uğurlu, (Der.), s. 98

<sup>519</sup> Atay'ın dile getirdiğine göre, Atatürk “Ankara'dan çıkmayarak onun bir başkent oluşunu” sağlamıştır. “Anadolu işgalini “kapılarında durduran” ve böylece “kendi kendini merkez yapmış” olan Ankara, artık “İstanbul surları dışındaki bütün Türkiye'nin sembolü” olmuştur. Bkz., Falih Rıfkı Atay, **Çankaya**, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1969, s. 419, 351, 355

<sup>520</sup> Horst Widmann, **Atatürk Üniversite Reformu**, Çev. Aykut Kazancıgil, Serpil Bozkurt, İ.Ü. Tıp Fak. Atatürk'ün Yüzüncü D. Y. Kutl. Yay., İstanbul, 1981, s. 31. Widmann, çalışmasında Reşit Galip'in konuşmasının sadeleştirilmiş bir örneğini kullanmaktadır.

Latin alfabesine karşı olduklarını dile getiren üniversite profesörleri<sup>521</sup> yanında genel kanı yeniliklere uzak durdukları yönündedir. Ülkeye çağrılan İsviçreli pedagoji profesörü Albert Malche bir rapor hazırladı ve önerilerini 1932’de devlete sunmanın yanı sıra, hükümetin Darülfünun’u “İstanbul Üniversitesi”ne çeviren reform komisyonunu da yönetmiştir.<sup>522</sup> Değişim sürecine katılmayan Köprülü, Baltacıoğlu gibi kendi alanlarında yetkin profesörler yanında, pek çok üniversite kadrosunu üniversite dışında bırakan reform, darülfünunun “tehditkar suskunluğunu” da “susturarak” üniversite reformunun konusu yapmış, bir gün önce “darülfünun” olarak kapanan bu yüksek öğretim kurumu, ertesi gün “üniversite” olarak yeniden açılmıştır.

Etkileri bir ülkeyi bütünlüğüyle yeniden kurmanın bir göstergesi olarak okunabilecek ve tüm bireyleri ile bütün toplumu içine alan bir etkinlik olarak yeniden tarih yazımı, resmi yollarla yapılmakta, bunun için eldeki araçları sistemli ve düzenli olarak kullanmaktadır. Devlet tarih alanındaki çalışmaların sonuçlarını kamuoyu ile paylaşmakta, politikalarına yansıtan ve yeni bir tarih bilinci ve böylece kolektif kimliği örgütlemeye ortak imajlar ve kavramlar üretmede kullanmaktadır. Toplumsal değişim aynı zamanda bütünlüklü bir yenilenme yasallığı meydana getirmektedir. Yenilenmenin bir göstergesi ve toplumsal seferberliğin bir parçası olarak tarih yazımının bir “kimlik seferberliği” yürütmek olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü toplumun tümünde ortak yargılara yol açması beklenen bir “kuruluş” aşaması olarak ulus devletin inşası, öncelikle ulusal bilincin inşa edilmesini ve kimliğin yeniden modern toplum koşullarına ve yeni toplumsal organizasyona göre düzenlenmesi gerektirmektedir. Tarih, ileride ortak yaşam pratikleri üretmesi beklenen yurttaşların türdeşliğini belgeleyen ve ortak hareket edebilmelerinin, bunu sağlayacak olan kolektif kimliğin inşa edilebilmesinin olanaklarını sağlayan eski dayanaklarından birini sağlayan bir araçtır. Yeniden tarih yazımı, idealler ile gerçeği birbirine yakınlaştırmaya hizmet etmekte, bir yönüyle yeni anlamların da inşasına olanak sağlayan bir kuruluş zemini olmaktadır. Çünkü bu sayede kullanılan sözcükler ve devletin uygulayacağı ulus devlet politikaları anlam ve geçerlilik kazanmaktadır. Kolektif eylemlere yöneltilebilmek için ortak bir tarihe ve bu

---

<sup>521</sup> Bu müderris (profesörler) içinde bir tek M. Şekip Tunç Latin harflerinin kabulünden yanadır. Bu bilgi ve Üniversitenin reformlara yaklaşımı hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., Abdurrahman Siler, “*Darülfünun’un Kurtuluş Savaşı ve İnkılaplara Bakışı*”, **Atatürk Araştırmaları Merkezi Dergisi**, sayı: 31, cilt: XI, Mart 1995 (Online Hakemli Dergi).

<sup>522</sup> Widmann, ss. 34-35

tarihten kaynak bulan ortak imajlara sahip olan insanlar, yurttaşlığın onlara yapmalarını zorunlu kıldığı şeyleri yapmaya, merkezi devletin konuştuğu “dili” anlamaya da hazır hale gelmiş olmaktadır.

Türkiye’de modernleşmenin zorunlu kıldığı yeniden tarih yazımı, Doğu’nun soyağacından, Batı’nın soyağacına bir geçiş etkinliğidir. Bu, tarihi modern anlamlar yayabilmek için modern kavramlarla yeniden kurmak ve evrensel tarih bağlamı ile tümleşik olarak kendi tarihini yeniden yazmak anlamına gelmektedir. Türklerin tarihi yalnızca Osmanlı-İslam tarihi değildi, hatta bundan daha eski ve köklü, aynı zamanda tüm dünyayı etkilemiş bir tarih olarak Türk tarihi, diğerinin yerini almalıdır. Ayrıca modern bir devirde bunun olmaması büyük bir eksiklik olarak görülmüştür. Bunun sonucu olarak, insanların bu yeni tarihsel çerçeve ile ilgilerinin kurulması ile, Osmanlı-İslam tarihi, modern yurttaşın “geçmiş” olmaktan çıkarılmıştır. Ayrıca modern Türk kimliğinin yaratılması için, Türk tarihinin uygar dünya ile bağlarını kurma gereği, tarih çalışmalarının önemli bir amacı haline gelmiştir. Yeni tarih anlayışı, yurttaşlara, dün konusunda bilinçli tutumlar edinmeleri olanağı sunmaktadır. Tarih ve “gelenek” birbirinden böylece, yani tarih çalışmalarının sonuçları bir kanıtla dönüştürülerek uzaklaştırılmakta, aynı zamanda bir zihinsel “arınma”ya olanak sağlamaktadır. Çünkü bir hatırlama ve unutmaya etkinliği olduğu gibi, tüm milliyetçiliklerde görüldüğü üzere, aynı zamanda bir “icat”<sup>523</sup> dönemi olan tarihi yeniden yazmak, kolektif “unutmaya”nın<sup>524</sup> bir başka biçimi haline gelmektedir; böylece yeni bir tarihi düşünmeye başlamak, artık yeni bir Türk kimliğini de düşünmeye başlamak demektir.

---

<sup>523</sup> II. Meşrutiyet döneminin *Halka Doğru, Türk Yurdu* ve diğer Türkçü dergilerinde yazıları çıkan Mehmet Ali Tevfik, “icat” sözcüğünü, ulus bilincinin inşası anlamında kullanmaktadır. İttihat ve Terakki Partisinin Selanik şubesinde verdiği bir konferansta, Cumhuriyet dönemi ulus inşası politikalarını, 1910’lu yıllarda ve bir Osmanlı vatandaşı olarak, bir ideal halinde ve sistemli bir biçimde dile getiren ilk isimlerdendir. Vatanın, ancak manevi bir anlam kazandırılarak bir bütün haline getirilecek olan ulusa ev sahipliği yapar hale gelebileceğini, bunun için öncelikle çocuklara “milli bir terbiye”yi onların “dimaglarına nakşederek” vermenin yeterli olacağını söylemektedir: “Türklerin yegane necat çaresi olan bu mefkure (ideal)i ikba etmek, yükseltmek istiyorsak “manevi yurt” dediğim mefhumu, fikri; hissi meydana getirmeliyiz. İnsanlığı bilen her Türkün en mukaddes vazifesi manevi yurt, manevi vatan mefhumunun evvela halk ve icadına, sonra neşr ve tamimine çalışmak olmalıdır.” Bu alıntılar için, Bkz., Mehmet Ali Tevfik, “*Yeni Hayat, Manevi Yurt*”, **Genç Kalemler**, C.III, Sayı: 20, içinde, İsmail Parlatır ve Nurullah Çetin, (Haz.) **Genç Kalemler Dergisi** (Çevrimyazı), TDK Yayınları, Ankara, 1999, ss. 437-443

<sup>524</sup> Renan’ın “milletin teşekkülünde esaslı bir amil” olarak yer verdiği “unutmaya”, bütün bireylerinin “müşterek şeyleri” olması yanında, “hepsinin birçok şeyleri unutmuş bulunmaları” ile yeni kolektif bilincin doğuşuna zemin hazırlamaktadır. Bkz., Renan, ss. 103-104

### c. Kolektif Söz Dağarcığını Yenilemek: Cumhuriyet Dönemi Dil Devrimi

Dünyanın, geleneksel toplumdaki modern topluma geçişin bir göstergesi olarak, dünyevi bir bilgi türüyle yeniden inşa edildiği bir dönemde, Herder'in deyimiyle "kendi yarattığı dünyada yaşayan insan" kendisini de yeniden inşa etmeye girişmiştir. Çünkü modern toplum ulus temeline göre inşa edilmekte, bu inşa dönemi yeni bir toplum biçimi örgütlemektedir. Modernleşmenin ilerleme düşüncesinden kaynak bulan müdahaleci tavrı, toplumu "tabii tekamül"üne\* terk etmemektedir. toplum gibi, dil ve yazı da değişimin konusu yapılarak, hızla yeniden biçimlendirilebilir planlama alanları olarak görülmüşlerdir. Çünkü Fransız Devrimi'nden sonra Avrupa imgeleminde ortaya çıkmaya başlayan "gerçekliğin değişkenliği" yönündeki düşünce, devrimin, "sosyal kurumlar dizgesi ve toplumsal ilişkiler söz dağarcığının neredeyse bir gecede eskileriyle yer değiştirebileceğini"<sup>525</sup> göstermiştir. Toplum, insanların gündelik yaşam pratiklerinin ritmine kadar kurgulayan "planlama", "doğal olarak" dili de planlamaya girişmektedir. Yaşamın bütünlüklü olarak rasyonel akılcılığa bağlandığı ve Aydınlanma'yı hazırlayan 17. yüzyıl bilimsel düşünüşü, kendi mantığını "dile de aktarmak" arzusundadır.<sup>526</sup>

Modern ulus devletin, her şeyi denetleme ve değişime uğratma gücü gibi, dil de değiştirilebilir diğer "araç"lardan biri olarak görülmektedir.<sup>527</sup> Dahası bu dil artımı süreci, ulus temelli bir devletin kurulmakta olduğunun da duyurulmasıdır. Değişimci gücün ulaşamadığı bir tek sözcük bile bırakmamakta, yenilenen söz dağarcığı bir yeni

---

\* Birinci Türk Dil Kurultayında ve sonrasında da Dil Devrimi'ne muhalif olanların özellikle üzerinde durdukları, yaşayan bir organizma olan dilin "tabii tekamülüne bırakılması" gereğidir. İlk kurultayda bu düşünce Hüseyin Cahit tarafından dile getirilmiş, kurultayın genel atmosferi ile uyuşmayan diğer düşünceleriyle birlikte pek çok konuşmacı tarafından eleştirilmiştir. Dilin kendi oluşumuna bırakılmaması gerektiğini savunan düşüncelerden birini de Roma'da Çiçeron'un tutumu, Luther'den sonraki dönemdeki Almanca ve Fransızca örneklerini vererek Hasan Ali Yücel dile getirmiştir. Yücel'in konuşma metninin bu kısmı için, Bkz., **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul, 1933, ss. 281-282

<sup>525</sup> Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989, s. 3

<sup>526</sup> Bedia Akarsu, **Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 23

<sup>527</sup> Batılılaşma süreçlerini Türkiye ile yaklaşık aynı zaman diliminde yaşayan İran da Farsçayı saflaştırmayı ve dilin Arapça ile yoğrulmuş geçmişini bir kenara bırakmayı ihmal etmemiş, İran'da Türkiye'dekinin benzeri bir dil akademisi olan Ferhangeştân 1935 yılında kurulmuştur. Bu bilgiler için, Bkz., John R. Perry, "*Language Reform in Turkey and Iran*", içinde, Touraj Atabaki ve Erik J. Zürcher, (Der.), **Men of Order, Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah**, I.B. Tauris, New York, 2004, ss. 238-239

insan yaratma çabası ile birleşmektedir. Modernleşme, geleneksel toplumdan modern topluma geçişte, “tanrının adını da” değiştirmiş, Türkçeleştirmiştir. Bu bilgi, yaşamı kavrama çerçevesinden kopuşla yeni ve ancak gönüllü olanların girdiği bir bilgi çerçevesinde “Tanrı”yı “Allah” yerine yalnızca Arapça yerine etimolojik bir saflaştırma, amacıyla değil, laik bir ilah ve sosyolojik bir kavram olarak din alanının bir kavramı olarak öğrenilir hale getirmektedir. Çünkü dil ve tarih, ulus bilinci oluşturmanın ilk adımlarını atarak, öncelikle zihinsel boyutta bir yeni zaman gerçekliği inşa etmekte, bunun sonucu olarak değişimin konusu olan insanlar, modern ulus devlete bağlılık ilişkileri önce bir soyut bütünleştirici kategorisinde yaşam bulan bir süreçte, yurttaş haline getirilmektedirler. “Ulus”un kurucu vasıfları sayılan tarih ve dilin, bir kültürel inşa alanına dönüştürüldüğü bu süreçte öncelikli ve “merkezi rolü” oynayan “siyasal ya da kültürel güçler” dilin ulusal bir karakter kazanmasını, “ya da yeniden doğuşunu” savunmuşlardır:

“Yalnızca Japonya ve İtalya’da değil, aynı zamanda günümüzün birkaç önemli örneğini vermek gerekirse Türkiye’de, Meksika, Hindistan ya da İsrail’de de utkuya ulaşan bu ulusal modernleşmenin ilk ve en önemli beşiği Almanya’ydı. Bu ulusal ve kültürel seferberliğin, bizzat kendisi tehlikeli değildir; gerçekte, modernleşmenin tam anlamıyla içten gelmediği her yerde elzemdir.”<sup>528</sup>

Modernleşme, ilerleme düşüncesi ile Dil Devriminin mantığını aynı yasallık zeminine oturtmuş, dönemin milliyetçi tutumlarına yön veren de bu yaklaşım olmuştur. Ülke nüfusunu meydana getiren ve bir bütünlük olarak tasarlanan birbirine karşıt ve çatışan sınıflar yerine halk kitlesinin türdeş olarak tanımlandığı<sup>529</sup> ulus tasarımı, dil ile birlikte inşa edilmeye başlanmıştır. Bu kurucu etkinlik sayesinde ulusal kültür, kendi dilini de kurarak özgün bir kültür haline gelebilecek ve ancak zenginleştirilmiş bir dil ile “medeniyet ailesi” içinde bir yer edinebilecektir. Bu ulusallık yaklaşımı, uluslaşma hareketinin de akılcılaştırılması demektir, “başka dillerin boyunduruğundan kurtulacak” olan Türkçe, kendi kültürünü ve dünyasını da bu başlangıç noktasından itibaren kurmaya başlayacaktır. Cumhuriyet rejimi yeni bir yaşam biçimi ve onun merkezi önem

<sup>528</sup> Touraine, s. 341

<sup>529</sup> Sadeleşirmenin anlamının “halkın lisanını kabul etmek” olarak ileri sürüldüğünü fakat bu ifadenin bir belirsizlik yarattığını dile getiren Ali Ekrem, rejimin sınıflar yerine “halk”ı koymasına karşın, “toplumda ne kadar sınıf varsa o kadar da dil bulunduğu”nu, ileri sürmektedir. Bkz., Ali Ekrem, **Lisanımız**, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1930, s. 5 Onun bu yaklaşımı, “halk” rejimini uygulayan devletin, ulusal dili yaratmada İstanbul ağzını tüm ülkenin, sınıfsız bir toplum olarak ulus birimini dayanak alan bir yaklaşımla türdeş gördüğü halkın ortak dili yapmakta olduğunu da tanıklık etmektedir.

atfedilmiş aracısı olarak kendi dilini yeniden kurmaya girişmiştir. Yeni bir toplum, ulusal bilinç inşa edilerek kurulacaktır, bunun yolu da son yüzyıldır görüldüğü gibi dilden geçmektedir. Cumhuriyet dönemi Dil Devrimi de siyasal ve kültürel bir yenileşme ve yeniden kuruluş hamlesinin önemli bir ayağını oluşturmakta, dil alanında yapılan çalışmalar, modernleşmenin siyasal yanından bağımsız düşünemeyeceğimiz kültürel yönü olmayı ifade etmektedir. Ulus devletin kuruluşu ile ulus inşası birbirini izleyen bir zamansallıkta iç içe geçmektedir. Çünkü Touraine'in de dikkat çektiği gibi, "ulus"u kuran, her şeyiyle hazır ve mevcut bir ulusal kültür değildir; ulusal kültürü, "özellikle de okul aracılığıyla" ulus devlet "yaratmaktadır". Ulus devlet, "okul, kamu idaresi ve ordu sayesinde, daha önceden hazırlanmış bir kültürü, özellikle de ulusal bir dil haline gelen bir dili yayar, genelleştirir, dayatır."<sup>530</sup> Dil ile siyasal etkinlikler yolları kesişen ve birleşen iki ana akım olarak hep bir arada yürümüştür, bu yüzden dil, modernleşme süreçlerinde her zaman siyasallaşmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugünden bakınca bir distopik bilimkurgu öyküsünü andırırsa da, "çağın ruhu" uluslaşma süreçlerinin tümünde bu "inşa" sürecinin işletildiğini ve özellikle dil alanında yoğunlaşan bir yeniden kuruluş döneminin yaşandığını göstermektedir. Örneğin Ziya Gökalp 1916 yılında İstanbul'da toplanan İttihat ve Terakki Cemiyeti Kongresi'ne sunduğu layihanın "maarif" bölümünde dil konusunda dile getirdikleriyle dilin ulus kimliği açısından önemine dikkat çekmektedir:

"Bilhassa lisan tedrisinde gayet fena usuller takip edilmektedir. Çocuklara lisanımızda yaşamaya hakkı olmayan birçok Arapça ve Acemce lugatler ve terkipler ezberletiliyor. Milli harsımın en kolayca keşfolunacak sahası lisanıdır."<sup>531</sup>

Dil planlaması, ulusal bağımsızlığın kültürel bağımsızlığı işaret eden yeni bir başlangıç noktasında yer almaktadır. Hem siyasal kültür hem gündelik hayatın planlanmasına buradan başlanarak, dilin gündelik ve işlevsel bir araç olmanın ötesinde dünyayı anlama ve anlamlandırma süreçlerinin temel belirleyicisi olarak, ulusal birliğin güvenilir bir kaynağı, herkesin öncelikli olarak üzerinde bir anlaşmaya varabileceği bir çıkış noktasıdır. Dil üzerinde varılacak gönüllü ya da gönülsüz bir birlik, ya da varsayılan bir uzlaşma, ulus-devlet başlangıçlarında aranmayacak bir "demokratik"

<sup>530</sup> Touraine, ss. 155-156

<sup>531</sup> Ziya Gökalp, **Milli Terbiye ve Maarif Meselesi**, Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Der. Yayını, Ankara, 1964, s. 118

başlangıç olarak yer almaktadır. Dil gündelik ve işlevsel bir araç olmakla birlikte, dünyayı anlama ve anlamlandırma süreçlerinin de temel belirleyicisi, çıkış noktasıdır. Bu nedenle, örnek olarak ele alınan ülkelerin tümünde bağımsızlığın temel zemini olarak tasarlanan bir “Dil Planlama Süreci”nin başlatıldığı görülmektedir. Bu, dile işlevsellik artırıcı, ya da yeni ulusal değerler kazandırıcı bir süreçtir. Dil hareketleri milliyetçiliği uyandırmayı hedeflerken, aynı zamanda milliyetçi tutum, kendi köklerini hem tarihte, hem de dil alanında aramaktadır. Bu nedenle ortak anahtar sözcüklerinden bir tanesi “standartlaştırma” olan dil hareketleri ile ulusçu hareketler birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>532</sup>

Joshua A. Fishman, 1993 tarihli çalışmasında Belarus, Katalan, Belçika, Makedonya, Polonya, Türkiye, Ukrayna, Hindistan, Kore, Malezya, vb. 18 ülke ve topluluk dili için yapılan “Birinci Dil Kongresi” olgusunu ele alan araştırmacıların çalışmalarını bir araya getirmiştir.<sup>533</sup> Yazar, kendisinin de üzerinde daha önce çalıştığı Endonezya (1928) ve Yiddish\* (1908) Kongrelerinin de aralarında bulunduğu “İlk Kongreler”in bir takım ortak özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Bunların en

---

<sup>532</sup> Bu ilişkinin erken dönem örneklerinden birine değinmek gerekirse, 19. yüzyıl başlarında, Güney Afrika’yı sömürgeleştiren İngilizlerce getirilen İngilizce, üst sınıfların, bürokrat ve entelektüellerin dili olmuştu, 17. yüzyılda Ümit Burnu’nda yerleşmeye başlayan Hollandalı denizci ve çiftçilerin kullandığı ve dönemin Hollandacası’ndan türetilmiş bir yerel dil olan “Afrikaans”ın Güney Afrika’da bir kültürel dil olarak tanınması için çaba gösteren GRA (Genootskap van Regte Afrikaaners, kur. 1875) “Afrikaans”ı yerel ve sınırlı bir kültürel dil olmanın ötesine geçmesi için çaba göstermiş, bu dilin 1920’den sonra ülkenin adalet, politika, eğitim gibi alanlarda hak tanıdığı 10’dan fazla resmi dilden biri olmasını sağlamıştır. “Afrikaaner milliyetçiliğinin uyanışına ve kendini ifade edişine aracılık eden” bu dil hareketi, İngiliz sömürgeciliği ve ülkede yerleşmeye başlayan egemenliğine karşı milliyetçi bir tutumun ve birliğin temel dayanak noktası olmuştur. Bu konu ve daha fazla bilgi için bkz: Ana Deumert, **Language Standardization and Language Change: The Dynamics of Cape Dutch**, John Benjamins Publishing Co, Amsterdam, 2004; ve Lloyd Holliday, “*The First Language Congress for Afrikaans*”, Joshua A. Fishman, (Der.), içinde, **The Earliest Stage of Language Planning: The "first Congress" Phenomenon**, ss. 11-30: Ortaya çıktığı dönemden başlayarak konuşma dilinde farklı bir Dutch (Hollandaca) gelişim seyri izleyen “Afrikaans”, özellikle 1899-1902 yılları arasında süren Anglo-Boer Savaşı (ikinci Boer Savaşı) dil birliği çerçevesinde bir araya gelen dil hareketinin ilk evresinin de sonu olmuştur. “İlk Dil Kongresi” sonrasında yayınlanmaya başlayan *Die Afrikaanse Patriot*, bu dilin ülkenin ulusal dili olması için çaba sarf etmiştir. İlk sayısında (15 Ocak 1876) yayınlanan bildiri, metnin sonunda dillerinin farklı oluşunu ilahi bir gerekçeye dayandırmaktadır. Bilindiği üzere İncil’de tanrının bir tasarrufu olarak, başlangıçta hepsi de aynı dili konuşan insanlar, Babil’de tanrı buyrukları dışına çıkıp bir kule inşa etmeye başlayınca, bir sürü başka diller konuşmak gibi bir lanet ile cezalandırılırlar. Bkz. Genesis (Yaratılış) 11, 7: “Gelin, aşağı inip dillerini karıştıralım ki, birbirlerini anlamasınlar.” Bildiri, bu dili konuşanları bir araya getiren ve Tanrının onlara anadilleri olarak sunduğu Afrikaans’ın artık kendi ulusal dilleri olduğunu duyurmaktadır.

<sup>533</sup> Bkz. Joshua A. Fishman, Der., **The Earliest Stage of Language Planning: The "First Congress" Phenomenon**, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 1993

\* Yiddish: Avrupa, Amerika ve Asya’da Aşkenaz Yahudileri tarafından konuşulan Cermen kökenli dil.

belirgin olanının ise milliyetçi siyasal ve/veya kültürel bağımsızlık hareketlerinin, gelecekte kurulması amaçlanan ulusal bütünlüğün inşası niyeti taşıyan merkezi “dil planlama” girişimleriyle aynı dönemlerde ortaya çıktıklarına, dil kongrelerinin o dilinin korunması, saflaştırılması, zenginleştirilmesi ve standartlaştırılması için çaba sarf ettiklerine dikkat çekmektedir. Dil planlama süreçlerinin başında yer alan “ilk kongreler”, elbette “içinde buldukları koşulların birer ürünü olmak üzere” birer otoriteye dönüşerek toplumun dilini coğrafi bölge, sosyal tabaka ve tarihsel dönemlerin dil karakteristiğine ait uzlaşmış bir model sunacak olan daha sonraki dil planlama aşamalarına rehberlik eden bir konum elde etmişlerdir.<sup>534</sup>

Cumhuriyet dönemi Dil Devriminin öncelikli amacı, zengin bir Türk dilinin ve yazılmaya değer, kökleri çok eskilere dayanan bir Türk tarihinin kanıtlarının gösterdiği gibi var olduğunu önce dünyaya, sonra da bu uygarlık “makrokozmos”u ile uyumlanmış ve onaylanmış bilgiyle yurttaşa kanıtlamaktır. Bu kanıtlama, rasyonelleştirme süreci ise, öncelikle en belirgin ve yerleşik algılarda önemli yer tutan, bağlı olunan kültürü simgeleyen dil alanında açığa çıkmaktadır. Türkiye’de ağırlıklı olarak 1930’lu yıllarda yapılan ve kurumsallaşan tarih ve dil çalışmaları<sup>535</sup>, bunun basit bir dil reformu, düzenlemesi değil, aslında açıkça bir “kültür devrimi”<sup>536</sup> olduğunu, bunun da ulus inşasının bir parçası olarak konumlandırıldığını göstermektedir:

“Bir millet varlığını, büyüklüğünü, cihandaki mevkiini ve tarihte oynayacağı rolü his ve şuur eder etmez yapacağı birinci iş dilini toplamak, düzeltmek, dilini medeni bir dil yapmaktır. Çünkü şuurla işlenmiş medeni bir dil yaratılmadıkça bir millet için hakiki manasıyla medenileşmenin imkanı yoktur.”<sup>537</sup>

Bir ulusal birlik ve bütünleşme kurma gereği, öncelikle bu siyasal birliğin yokluğundan kaynaklanan olumsuz sonuçları yakın geçmişte görülen siyasal bir

---

<sup>534</sup> Bkz. Fishman, ss. 2-8

<sup>535</sup> İkinci Türk Tarih Kongresi’nde savunduğu tezde dil ile ırkın “ayrılmaz ve çözülmez bağları” bulunduğunu söyleyen Tankut, bu nedenle Cumhuriyet dönemi Dil Devriminde Türk Dil tазinin, “prehistuvara başlıca önem veren Türk Tarih tezi ile beraber ve el ele yürümekte” ve “mazinin derinliklerine nüfuz etmekte” olduğuna dikkat çeker. Bkz., Hasan Reşit Tankut, **Dil ve İrk Münasebetleri Hakkında**, Devlet Basımevi, Ankara, 1937, ss. 4-6

<sup>536</sup> Timur, “Kemalist Dönem” dediği Cumhuriyet dönemi reformlarının “umutsuzluk dalgalarını dağıtmış, yeni bir heyecan ve yeni bir ruh getirmiş” olmasına rağmen gelenek-modern sentezini yaratabilecek, “düşünce ve duygu yapımızı uyum haline sokan” bir “kültür devrimi” olmadığını söylemektedir. Bu değerlendirme için, Bkz., Timur, s. 24

<sup>537</sup> Sadri Maksudi (Arsal), **Türk Dili İçin**, Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti Neşriyatı, İstanbul, 1930, s. 25

gerekliliğe bağlanmaktadır. Dışarıdan bakıldığında “trajik bir başarı” gibi görülen dil reformu, belki de “içeride” olanlar için son perdesi acıklı olacağına komik biten ve Batılıların anlamak için peşinde olduğu şu “acayip” Doğu’nun bir gösterisi değil, parçalanmakla bütünleşmek, sömürülmekle bağımsız olmak kadar yaşamsal bir süreç olarak kabul edilen modernleşmenin bir sonucudur; çünkü dil politikası, “toplu bir milleti istila etmek darmadağın bir milleti istila etmek gibi kolay değildir”<sup>538</sup> düşüncesiyle birlikte düşünen siyasal kültürün sonucudur. Bir dil, topyekun bir bütün olarak bir araya getirilmiş olan “milletin ruhunun kalıbı” kabul edilerek, yazı dili “millileştirilerek” yeniden yaratılmadan, milli ruh şekillenemez görülmektedir: “... böyle bir millet ruhi cihetten henüz tekevvün etmemiş, kelimenin yüksek manası ile bir millet olmamıştır.”<sup>539</sup>

Kemalizm’in benimsediği milliyetçi tutum, devletin temel düzenini değiştirip, “eski düzenin izlerini silmeye çalıştıktan sonra”, ulus temeline dayanan yeni toplumu dünyevi bir birlik bağı kurmada aracılık edecek olan, “uluslaştırma süreci içinde bulunan bir toplum” için “gerekli ve kaçınılmaz” olarak, Türk Tarihi ve Türk Dili alanlarında bir “uluslaşma hareketi” başlatmış, bununla toplumu “türdeş (homogen) bir ulus toplumu oluşturacak biçimde örgütlemeye” başlamıştır.<sup>540</sup> Dil sorunu, ulus devletin kuruluşu ve bunları zorunlu kılan modernleşme süreçleri bir karşılıklılık ilişkisi dahilinde ve birlikte hareketlenmektedir. Modernleşmenin hızı, dilin de toplum gibi “tabii tekamülüne” bırakılmayacak bir dönemde, yeniden ve ulus-inşası sürecinin temel zemini olarak hizmet görmek üzere yeniden işlenmeye başlanmıştır. Bunun sonucunda, yeni Türkiye imajının ve Türk kimliğinin oluşturucu maddi kanıtları da elde edilmiş olacaktır. Toplum, dünyevi bir bilgi türünün egemen olduğu modernleşmenin mantığı ile yeniden örgütlenmektedir, bu yeni bilgi türü ise ulus devlet modernleşmesinin ürettiği yeni kavram dizgeleri doğurmakta, ya da eski kavramlara reformcu hareketin bağlamı içine yeni anlamlar katarak dahil etmektedir. Ulus bilincinin oluşturulması, yeni anlamların inşası için, yeni bir dile ihtiyaç duymaktadır: “... dilimizin elfaz hazinesi içinde Arapça ıstılahat ve tabirlerden bir kısmı yabancı ve camit klişeler halinde yaşamış bile olsaydı mahza bunların hayata telkin ettiği iskolastik

<sup>538</sup> Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III.**, s. 17

<sup>539</sup> Maksudi (Arsal), s. 56

<sup>540</sup> Oran, ss. 198-202

manalardan dolayı hepsini yenilemeye, değiştirmeye mecburuz.”<sup>541</sup> Tarihin ve bununla birlikte geçmişin değerlerinden bir tanesi olan dilin reddi miras<sup>542</sup> ile bir kenara bırakılarak toplumun ortak değerler alanından uzaklaştırılmaları sonucunda, modernleşmenin yürütücülerine göre yeni bir dil yapmak, tıpkı tarihi bu yeni toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden yazmak gibi kendini bir zorunluluk olarak dayatmaktadır. Cumhuriyet dönemi bürokratlarından Hasan Cemil’in Harf Devriminin ilk günlerinde düşüncelerini coşkulu bir dille yansıttığı aşağıdaki satırlar, tarihin Türkler için bir son değil, “sonu olmayan bir tekamül” haline geldiğini, bu yeniden canlanma ve kuruluş ile Türk ulusunun “bir hamlede zamanın ve tarihin en büyük devresine atladığını” dile getirmektedir. Sanki tarih “şimdi” ve “burada” yeniden başlamaktadır:

“Türkün büyük rehberleri Türk lisanını, o asırlardan beri uyuyan deviyandırdılar ve zincirlerini çözdüler. Şimdi büyük dev kurunu vustanın tozlarından topraklarından silkinerek, hür ve zinde ayağa kalkıyor, ve büyük Türk milleti, en naçiz bir çobana kadar, düşünmeye, hissetmeye ve yaratmaya yükseliyor. (...)Türk tarihinin ruhlara itila veren yüksek bir anını yaşıyoruz. Türklük kendi eli ile büyük istikbalinin temellerini atıyor, ve bunu yapmak için, hayatının bu tarihi saatlerinde, kendi aslına, kendi mahiyetine, kendi varlığına rücu ediyor, ve orada benliğinin en köklü cevherlerini kavıyor.”<sup>543</sup>

Modernleşmenin bir yandan parçalayıcı bir yandan bütünleştirici güçleri, eşzamanlı ve eş mekanlı olarak eski ile yeninin yer değiştirmesi sürecinde etkin haldedirler. Eski dil ve yazı, modernleşmenin ulusçu gereklerine uyum gösteremeyen, geri kalan, dahası geri kalmanın gerekçelerinden biri sayılan anlamlarıyla ortada durmaktadır. Türkçe yenilenmeye olduğu kadar üretkenlik kazandırılmaya da muhtaç bulunmaktadır. Yeni bir dünya ile yüz yüze gelmenin bir sonucu olarak, genişleyip çeşitlenmiş bir toplumsal yapının gereklerini yani dış dünyanın değişme hızını karşılayabilmesi, hareket kazandırılmış yeni Türkçe ile mümkün olabilirdi:

“Dilimizi millileştirmek ve halka yaklaştırmak için bizim istifade edeceğimiz hazineler bütün dünya lisanlarından fazladır. Elimizde kim bilir kaç asırlık bir ana lisan her türlü kabiliyeti ve birçok lehçeleriyle teşebbüslerimize yardım

---

<sup>541</sup> Rifat, s. 9

<sup>542</sup> Heid, Dil Devriminin, “geleneksel yazı ve klasik diller dahil eğitimli sınıfın kültürel mirasının terk edilmesiyle” yakın ilgisinin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bkz., Uriel Heid, **Türkiye’de Dil Devrimi**, Çev. Nejlet Öztürk, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 114

<sup>543</sup> Hasan Cemil (Çambel), **Yeni Ruh**, Hamit Matbaası, İstanbul, 1929, ss. 76-86

edecektir. Her şeyde olduğu gibi sevgili halkımızla bilgi ve dilde de birleşeceğiz. Tutacağımız yol ilim ve tecrübe yoludur.”<sup>544</sup>

Dillerin yalnızca “nesnelere ve düşünceleri betimlemek” işlevi olmadığını, ayna zamanda “bunları bilme ve yaratmanın da gerekli aracı” olduklarını söyleyen Humboldt’a göre bir ulus, “yetkin olmayan bir dili düşünce yaratımlarının aracı haline getirebilme” potansiyeline sahiptir. Bu düşünce, ulusal dilin gelişmesini, düşünsel ilerlemenin de önkoşulu haline getirmektedir:

“Bir ulusun dili, o ulusun dünya görüşünden bağımsız olamaz. Bu dünya görüşü, dili belirler ve geliştirir. Bu dünya görüşü ile yoğrulan dilin kendini öyle şekillendirmesi gerekir ki, düşüncenin her şekline kolayca girebilsin ve ulusun dünya görüşünü temsil eden her düşünceyi dile getirebilsin. Bunu gerçekleştirebilen bir dilin “dünya tarihine çıkışı, insanın gelişme gidişinde önemli bir dönem açar ve onun en yüksek ve olağanüstü yaratmalarına temel olur.”<sup>545</sup>

Kendi rasyonelliğinin temellerini siyasallaşmış “ulus” birimine göre kuran “Cumhuriyet”, bu yeni siyasallıkla uyumlu yeni bir tarih yazımına giriştiği gibi, kökleri çok eskilere dayanan bir sorunu daha çözmeye hazırlanmaktadır. Yeniden kuruluşa tüm toplumu dahil etmek isteyen Cumhuriyet modernleşmesi, bu yeni dili herkesin kullanımına açık hale getirmiştir. Gerçeklik tasarımının değiştiği, imgeler düzeninin yeniden adlandırıldığı ve simgelerin yeniden anlamlandırıldığı bir yeni hayatta dil, ortak bir uzlaşmanın aracı haline getirilmiştir. Her bir kavramın bir zengin metinselliğe sahip olduğu bu dönemde, sözcüklerin bir araya gelişleri bile yeni anlamlar yaratmaktadır. Açık ya da gizli amaçları, çok boyutlu bir yapı sergileyen modernleşmenin prensiplerine bağlı kalmayı ve dönemin bugün her biri akıldışı bir köken ve inşa arayışı gibi duran dil ve tarih politikaları ile daha iyi anlaşılabilir. Büyük toplumsal bir organizasyonu örgütleyen ve yönlendiren merkezi otorite, modernleşme etkinlikleriyle toplumu da hızla yenilemeyi amaçlamaktadır. Dile ulus bütünlüğünü sağlamada kurucu bir rol atfedilmesi, modernleşme etkinliklerinin dile müdahale edebilme yasallığını kanıtlanması ile olanaklıdır. Kısaca insanları bu hızlı değişime ikna etmek, öncelikle benzer örneklere ihtiyaç duymaktadır. 1932 yılında toplanan Birinci Türk Dil Kurultayı’nda, dil sadeleşmesinin “tabii tekamülüne

<sup>544</sup> Rifat, s. 10

<sup>545</sup> Wilhelm Von Humboldt, Gesammelte Schriften, Bd. 4 (17 Bd.), Berlin, 1904-1908, s. 19, 421 ve Bd. 7., s. 41, aktaran, Akarsu, s. 42

birakılması” gerektiğini dile getiren Hüseyin Cahit’in sunduğu teze karşı söz alan Hasan Ali Yücel, Alman dilinin de sonradan ve insan eliyle yaratılmış bir dil olduğunu, hem de insanların ve kurumların katkıları ve çabalarıyla yaratılmış bir ulusal dil haline geldiğini dile getirmiştir. Özellikle Latince’den Almancaya “tek bir yabancı sözcük kullanmadan”<sup>546</sup> çevrilen İncil\*, Alman dilinin kuruluşuna Luther’in yaptığı büyük katkıdır:

“Mesela Almanlar: muhtelif ilim şubelerinde araştırmacılara en kıymetli ve en feyizli bir vasıta olan Alman dili bunda bilfarz üç beş asır önce bugünkü mükemmel şekli ile var mıydı? Yok ise bu dil nasıl var olmuştur? Kendi kendine terk edilmiş -Hüseyin Cahit Beyefendinin buyurdukları gibi- tabii bir tekamül ile hiç el sürülmeden ve bir rüşeymin ana karnında büyüyüşü gibi mi büyümüştür? Vakıaları ve tarih bunun da böyle olmadığını bize gösteriyor. Biliyoruz ki Almanya’da ilim dili, fikir dili diğer Avrupa milletlerinde olduğu gibi Latince Eski Yunanca idi. Fakat 16. asırda Almanya’da bir Luther çıkıyor; “Halkın inandığı din itikatlarını halkın diliyle söylemek lazımdır” diyor. Fakat bunu yapmak güçtür. Bunu yapmak -Cahit Beyefendinin zannettiği gibi- tabii tekamüle işi terk etmekle kabil değildir. Nitekim Luther halk arasına giriyor, halkın her tabakasıyla münasebette bulunuyor ve onların konuştuıkları, o devrin

<sup>546</sup> Maksudi (Arsal), s. 57

\* Latince, iktidar ve uygarlık bağlamının parçalanması, değişmeye başlamasıyla değişim geçirmeye başlamıştır. Çünkü geleneksel bilgi, tüm insanlığı tanrının Hıristiyan yorumu ile birbirine bağlayan bir bilgi türünün de yaygınlaştırıcısı olagelmış, bilim, Ortaçağ boyunca tanrının varlığını ve yüceliğini kanıtlamanın bilgisini üretmeye ve tekrarlamaya hizmet eden bir bilim olmuş ve bunun için ortak dil olarak Latinceyi kullanmıştır. Arapça da Osmanlı-İslam bilgi geleneğinin sürdürücüsü olan medrese hakimiyetindeki eğitim geleneğinin hem nakli hem de akli bilimlerinin dili olmayı sürdürmüştür. Ulus bilincinin kuruluşu çerçevesinde dile ulusal bir karakter kazandırma sürecinde, Cumhuriyet rejimi dini de “millileştirmek” için adım atmış, hutbe ve vaazların Türkçe yapılması, daha sonra kutsal anlamların halka açılarak dünyevileştirilmesi olarak görebileceğimiz ezan’ın Türkçeleştirilmesi yanında, Atatürk Kuran’ın Türkçeye çevrilmesini istemiştir. Luther’in Almanca çevirisini Kuran’ın çeviri süreciyle karşılaştırdığımızda ortaya çıkan süre farkı, Cumhuriyet modernleşmesinin hızını da belgelemektedir. Etki ve sonuçlarını hızla ortaya koymaya ve belgelemeye çalışan Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinde İslam tarihinde daha önce örneği görülmemiş, Osmanlı İmparatorluğu’nun yenileşme hareketleri içinde ağza dahi alınmamış olan, ve alfabe değişiminin bile teklif edilmesine rağmen ileri sürülemeyen ve dini “dünyevileştiren” bu “çeviri” ve dönüşüm işini gerçekleştirmek, modernleşme gerekçelerini bir ulus yasallığına dayandıran rejim tarafından ve hızla gerçekleştirilmiştir: “Ahiren Kuran’ın tercüme edilmesini emrettim. Bu da ilk defa olarak Türkçeye tercüme ediliyor. Muhammet’in hayatına ait bir kitabın tercüme edilmesi için de emir verdim. Halk, tekerrür etmekte bulunan bir şey mevcut olduğunu ve din ricalinin derdi ancak kendi karınlarını doyurup, başka bir işleri olmadığını bilsinler. Camilerin kapanmasına hiçbir kimse taraftar olmamasına rağmen, bunların bu suretle boş kalmasına taaccüp ediyor musunuz?” (1929) Bu alıntı için, Bkz., Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III.**, s. 124. Ulusçu politikalar üreten Cumhuriyet rejimi, ülkenin her yerinde kendisinininkiyle aynı dilin konuşulmasını, bunun ibadetin bir parçası olan vaaz ve hutbelerde de geçerli olmasını istemektedir: “... minberlerden aksedecek sözlerin bilinmesi ve anlaşılması ve hakayiki fenniye ve ilmiyeye mutabık olması lazımdır. Hutebayı kiramin ahvali siyasiye, ahvali içtimaiye ve medeniyeyi her gün takip etmeleri zaruridir. Bunlar bilinmediği takdirde halka yanlış telkinat verilmiş olur. Binaenaleyh hutbeler tamamen Türkçe ve icabatı zamana muvafık olmalıdır. Ve olacaktır.” Bkz., Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, 99-100

ulemasınca kaba görünen kelimeleri alıyor. Ahdi Atik'i ve Ahdi Cedit'i öz diline çeviriyor. Bu fikirler büyük bir revaç görmüyor. Latineden başka dille yüksek fikirlerin ifadesi kabil olmadığı iddia ediliyor, o devre göre modern bir lisanın teşekkülü imkansızlığı ileri sürülüyor. Almanlardan önce bu işi yapmış olan Fransız kültürü Almanların sevdikleri, takdir ve kabul ettikleri, almak istedikleri bir kültür oluyor. Tabii Fransız dili de Almanların bu teveccühünden mahrum kalmıyor. Fransız modasının hakim olduğu bu devirde yine büyük bir adam görüyoruz; o bu fikre muhaliftir. Bir büyük adam ki riyazidir, feylesoftur; böyle yüksek bir riyazi ve feylesof olmakla beraber dille de meşgul olmuştur: Leibniz! Eserlerinin bir kısmını Latince yazmak ıztırarında kalıyor. Fakat milletine milli bir dili olması lüzumunu ve bu dil olmadıkça milli bir Alman kültürünün gelişmeyeceğini söylüyor, yazıyor. Bu yüksek insan -Hüseyin Cahit Beyefendinin telakkisine uyup da- işi tabii tekamülüne bırakmıyor. Çünkü o, insan iradesinin bu hususta en büyük bir amil olduğunu anlayacak fikir seviyesine yükselmiştir; hatta bir akademi yapmak istiyor. Çünkü bu asırda muhtelif cemiyetler, dil cemiyetleri, ilim cemiyetleri, fikir cemiyetleri Alman milli kültürü için parça parça çalışmaktadır. Fakat bu mesai tevhit edilmemiştir. Binaenaleyh verimi kuvvetli değildir. O halde bu parça parça çalışan teşekkülleri bir araya toplayarak daha kuvvetli, daha müessir bir uzviyet vücuda getirmek azmindedir. Berlin'de bir akademi yapmak istiyor.”<sup>547</sup>

Dil Devrimi daha önceki örneklerden, özellikle Almancanın “serüveninden” etkilenmiştir<sup>548</sup>, uygulamalar, ulus bilincinin inşası için çok bilinçli bir dil arıtımı ve yaratımı süreci işletilmekte olduğunu göstermektedir. Almanca, kendi köklerinden yeniden doğmuş, yeni sözcükler yapmıştır. Fakat bunu şiir ve felsefe diline mal ederek, düşünce alanının sağladığı olanaklarla ve uzun sayılabilecek bir süreçte bir tutum olarak

<sup>547</sup> **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul, 1933, ss. 281-282

<sup>548</sup> Heid, s. 114. Heid, “Çağdaş Türk Dil Devrimi”nin Avrupa, Orta ve Doğu Avrupa’da ve kimi Asya ülkelerinde meydana gelen dil hareketleri ile benzerlikler taşınmasına rağmen, “çağdaş Almancanın gelişiminin, tekrar tekrar Almanca örneğinin izlenmesini öneren Türk dil devrimcilerinin birçoğu üzerinde” güçlü etkiler yaptığını dikkat çekmektedir: “Bu etkinin pek çok sebebi vardır. Çağdaş Türk ulusçuluğu 19. yüzyıl Alman ulusal hareketi ile birçok müşterek özelliğe sahiptir” denmektedir. Türkiye’de 1930 yılında yayınlanan bir kitap, bu etkiyi görebileceğimiz örneklerden yalnızca bir tanesidir. Sadri Maksudi, dilde yapılacak iyileştirme ve düzeltmelerin “büyük milletlerin” çoğunluğunun yaptığı “müspet bir hareket” olduğunu dile getirmekte, bu düşüncelerine örnek olarak pek çok dil reformu örneği sunarken, bunlar içinde diğerlerini de etkileyen Alman yazı dilinin “ıslahı” konusuna daha kapsamlı ve Cumhuriyet dönemi dil devrimi ile benzerlikleri fazlasıyla kurulabilecek bilgiler sunmaktadır: “... Buna rağmen on yedinci asırda Almanların yazı diline pek çok Latince ve Fransızca sözler girmişti. Aynı asırda Almanya’da milli hissin uyanması ve büyümesi neticesinde dil ıslah devri başladı, Alman dilinden binlerce yabancı kelime atıldı, onlar yerine Almanca köklerden yapılmış sözler konuldu. Bu devirde Almanlar lisanlarını ayırtlama, Almancalaştırma için aldıkları tedbirlere dil düzeltme ismini verdiler. Benim de dil düzeltme tabiriyle kastettiğim mana budur. Türk dilinde var olup edebi eserlerde kullanılmayan sözleri toplama, dizme, yat dillerden alınmış sözleri dilden çıkarma, Türk dilinin söz köklerinden ilmi ve edebi ıstılahlar yaratmadır. Dili ıslahtan maksadım, dili değiştire değil, bozulmuş, Türkçeliğini gaip etmek yoluna girmiş olan yazı dilini Türkçeleştirmedir.” Bu yorum ve bilgiler için, Bkz., Maksudi (Arsal), ss. 18-20

benimseyerek yapmıştır. Fakat aynı yolu izlemeyi planlayan ve reformlarına “liderinin ömrü kadar bir ömür biçilen”<sup>549</sup> cumhuriyet rejiminin acil ihtiyaçları, zamanı hızlandırmayı da gerekli kılmaktadır. Hasan Cemil’in (Çambel), 1929 yılında yayınladığı “*Yeni Ruh*” adlı kitabında, dönemin dil çalışmalarını belirleyen genel atmosferi daha iyi anlamamızı sağlayabilecek ipuçları sunmaktadır. Burada, Latincenin Avrupa’nın bilim ve edebiyat dili olmaktan çıkması sonrasında, konuşma dilinin esas alındığı bir dilden, yetkin bir şiir ve edebiyat dili yaratan Almancaya dikkat çekilmektedir. Çünkü Almancada “büyük bir hars lisanının seyir ve inkişafında bizi alakadar edecek noktalar” bulunmaktadır:

“Luther “ahdi cedit”i öz ana diline tercüme ederken, aynı zamanda Alman lisan ve edebiyatının tabii ve milli şeklini de tespit etmiş ve Almanya’da yeni bir hars devri açmıştı. Bundan sonra Alman lisan ve edebiyatının idrak ettiği ikinci inkişaf merhalesi Goethe ile Kant’ın küşat ettikleri muazzam kültür devridir. Bu devir Alman lisan, edebiyat ve fikriyatı için çok feyizli bir inkılap ve inşa devri oldu. (...) Almanların lisanda ve edebiyatta, 14. Louis devrinin şaşaasına ve Fransız kültürünün cazibesine tutuldukları o zamanda, Goethe bile, aynı vadiye kendini kaptırmışken, Homer’de derinleşen ve Shakespeare’de necat yıldızını gören dostu Herder’in ikazı ile Fransız tesirinden tamamen kendini kurtarmıştır. 18. asır sonları Almanya’da muazzam bir sanat ve fikir devri olmuştu.”<sup>550</sup>

1930’lu yıllar Türkiye’inde Dil Devrimi, Harf Devrimini de kapsayan, devletin bilinçli ve programlı bir politika güderek, dilin modern Türkiye’nin gerekleri ile uyumlu olarak yenilenme yoluna gidildiği, kurulan çalışma grupları ve dernekler, toplanan dil kongreleri ve bunları izleyen bir uygulama dönemini kapsamaktadır. Bu dönemde ortaya çıkan iki eğilim bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, Türkçeyi sadeleştirme ve bunun için dildeki yabancı kaynaklı sözcüklerin tümünü hedefleyen bir tasfiye dönemidir. Bunun için ise gündelik konuşma dilinin yetersiz kalacağı düşünüldükçe, eski Türk dil ve lehçelerinden yeni sözcükler yapma yoluna gidilmiştir. Fakat dildeki Arap ve Fars kökenli eski sözcüklerin tasfiye edilmesi, yıllar önce Arapça ve Farsça sözcüklerin Osmanlıcanın üç kaynağından ikisinin kesilmesi ile, “Osmanlı kamusunun hemen bütün bütün boşalacağı”na<sup>551</sup> dikkat çeken Ahmet Mithat’ın söylediklerini doğrulayan bir tehlike doğurmuştur. Bu tasfiye dönemini izleyen süreçte, daha ılımlı bir dil politikası olarak, Ziya Gökalp’in tezlerinin bir kısmına dönüş yapan,

<sup>549</sup> Atay, s. 448

<sup>550</sup> Hasan Cemil (Çambel), ss. 132-134, 177-178

<sup>551</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Dağarcık Dergisi**, 1871’den aktaran, Ediskun, s. 35

Türk diline girmiş ve halkın kullandığı gündelik dilde asıl biçimlerini ve kimi zaman anlamlarını değiştirerek tutunmuş olan sözcüklerin tasfiye edilmeyerek dilde bırakılması yaklaşımı benimsenmiştir. Fakat her iki eğilim de sonradan Türk Dil Kurumu<sup>552</sup> içinde etkinliklerini siyasi yönlendirmelerle de dönem dönem değişen ağırlıklar edinerek sürdürmüşlerdir.

#### d. “Dillerin Ulusal Karakteri”: Dil-Ulus Bağıntısının Kuruluşu

Aydınlanma sonrasında “tanrısal olan”dan kopuşu ve bireyin toplumsal aidiyetine başka ve dünyevi bağlar arayışında olduğu bir dönemde, ulus bilincinin ulus-devletler kurduğu veya kurmaya hazırlandığı bir dünya kavrayışına eşlik eden ve köklerini tarihsel ve dilsel biriciklikle açıklayabilen ulus düşüncesinin gelişimine ve yeni nitelikler edinmesine belki de önemli ölçüde yön veren, dilin ve tarihin dünyevi kavrayışı yol açıyordu. İnsanlık tarihi teolojik terminolojiden ayıklanıp yeniden yazılırken, dil “Babil Laneti”nden sonra insanlığı birbirinden ayıran tanrı vergisi büyüğü bir kutsallık olmaktan çıkıp, Humboldt’un deyimiyile içinde taşıdığı “dil ruhu” ile “ulusal karakter”i olan, bir kültürel ve insani başkılığın simgesi oluvermiştir. Fakat dil ile ulus birimi arasında ilk kez bağlantıyı kuran Herder olmuş, 1770 yılında bir yarışma için kaleme aldığı *Ursprung der Sprache* (Dilin Kökü) çalışmasında, dilin insani değil ilahi kökenli olduğunu, “doğrudan doğruya Tanrının insana bağışladığı (Gottes Gabe) bir şey” olduğunu savunan geleneksel “Ortodoks” düşünce ile çatışmaya girmiştir. Ona göre, diller tanrı yaratımı olsaydı, “şimdikinden çok daha mantıksal, çok daha akılla yüklü olurdu.” Fakat tüm dillerin taşıdığı pek çok yanlışlık ve düzensizlikler, dillerin “Tanrı yaratısı olamayacağını” göstermektedir. Onun başlattığı bu sorgulama dönemi, Aydınlanma düşüncesinin etkilerinin dile yaklaşımda daha açık görülmesini sağlarken, “dilin yavaş gelişmesi ve değişimlere açık olmasının” dilin “insan ürünü” olarak kabul eden yaklaşımların ağırlık kazanmasına yol açmıştır.<sup>553</sup> Herder ve Humboldt’un dil ve düşüncenin kültür ile karşılıklılığı üzerindeki çalışmaları, dilin ulusal kültürce belirlendiği, dil ve düşüncenin karşılıklı olarak birbirlerini belirledikleri yönündeki düşünceleri daha sonra Edward Sapir ve Benjamin Lee Whorf tarafından geliştirilen

<sup>552</sup> Atatürk Türk Dil ve Tarih kurumlarını, bağımsız birer bilim akademisinin “nüvesi olarak” kurmuş ve kısa zamanda ulusal akademilere dönüşmesini umduğunu yaptığı konuşmalarda sık sık dile getirmiştir. Bu bilgi için, Bkz., İnalçık, **Tarih ve Akademi**, s. 25

<sup>553</sup> Akarsu, s. 18-24, 74

Sapir-Whorf Hipotezi'ne kaynaklık etmiştir. Dünyayı algılama ve kavrama süreçlerimizin ve genel olarak düşüncelerimizin dilimizin sınırları dahilinde olup bitmekte olduğunu, kısacası düşüncenin, her dilin kendi mantık dizgesinin yeterliği kadar olduğunu ileri süren Sapir-Whorf Hipotezi daha sonraları başka araştırmacılar tarafından da geliştirilmiştir.<sup>554</sup>

Dünyanın bu yeni kavrayışının bir sonucu olarak dil, ulus düşüncesi ile bağlantılı görülmeye başlanmıştır: Humboldt'ta “aynı ulusun bireyleri, onları başka uluslardan ayıran” tekbiçimlilik özelliğiyle dilde yansımaları bulan “ulusun karakteri”, her ulus için “bir bireysellik” olarak ele alınmaktadır.<sup>555</sup> Bu “bireysellik” dili meydana çıkaran insan topluluğunu “ulus olarak” karşımıza çıkarmakta, dil ve ulus “birbirinden ayrılmaz biçimde” bir araya gelmektedir. Böylece ulusun karakterinin net bir biçimde görülebilmesi, ulusun diline bakılarak sağlanabilmektedir.<sup>556</sup> “Ulusların dünya görüşlerini” de anlayabileceğimiz dil, tek bir sözcüğün anlamını bile kendi karakterine göre biçimlendirmektedir. Hatta aynı kavramları işaret eden sözcükler bile “hiçbir zaman gerçekten eşanlamlı” olmamaktadırlar.<sup>557</sup>

Dünyanın, insan tarafından yeniden “yapıldığı” ve kimliğin dünyevi kaynaklara göre yeniden tanımlandığı ve her ulus kadar farklı dil ile çeşitlenmiş bir dünyada, bir dilin kullanıcısı olmak, o kullanıcıya, kullandığı dilden başlayarak siyasallaşmış özgün bir topluluğun üyesi olmak gibi, “doğal” bir ayrıcalık tanımaktadır. Kültürlerin çokluğu

---

<sup>554</sup> 18. yüzyılda başlayan bu süreçte Avrupalı bilginler, Sanskritçe ve diğer doğu dilleri üzerine yapılan çalışmalar yanında Mısır hiyerogliflerinin çözülmeye başlamasıyla, “insan dillerinin çeşitliliği ve anlamları” ile de ilgilenmeye başlamışlardır. Fransa ve Almanya’da milliyetçiliğin hareketlendiği dönemle çakışan bu ilgi, ulusların “kendi dillerinin benzersiz kültürel karakteristiklerine olan” ilgiyi de canlandırmıştır: Johann Gottfried Herder (1744-1803) ve Wilhelm von Humboldt (1762-1835) gibi Alman bilginleri, döneme egemen olan Fransız siyasal ve askeri üstünlüğüne karşı bir tepki olarak, romantik bir yaklaşımı, dünya dillerinin ve kültürlerinin zenginliğine büyük önem veren, dil ve kültürün birbirinden ayrılmazlığı düşüncesini geliştirdiler. Herder ve Humboldt’a göre farklı insanlar farklı konuşurlar, çünkü farklı düşünürler, farklı düşünürler çünkü onların dilleri, etraflarındaki dünyayı farklı yollarla ifade etme olanakları sunar. Bu düşünce Kuzey Amerikalı dilbilimci Franz Boas (1858-1942) ve daha sonra Amerikan yerli dilleri üzerine çalışmalar yapan Edward Sapir ve öğrencisi Benjamin Lee Whorf (1897-1941) tarafından yeniden dile getirildi. Whorf’un dil ve düşüncenin birbirine bağımlı ve karşılıklılığı yaklaşımı, Sapir-Whorf hipotezi olarak bilinmektedir.” Bu bilgiler ve daha fazlası için, Bkz., Claire J. Kramsch, **Language and Culture, Oxford Introductions to Language Study**, Oxford ; New York : Oxford University Press, 1998, s. 11

<sup>555</sup> Wilhelm Von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 (17 Bd.), Berlin, 1904-1908, s. 37, aktaran, Akarsu, s. 56

<sup>556</sup> Akarsu, s. 59

<sup>557</sup> Wilhelm Von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 (17 Bd.), Berlin, 1904-1908, s. 190, aktaran, Akarsu, s. 62

ve çeşitliliği, dillerin ve ulusların bu çeşitlilikten türediği, ulusal bilincin, dil bilinci ile pekiştiği sonucunu doğurmaktadır. Dil ile kültürel ve siyasal ulusçuluk alanları eşzamanlı bir hareketlilik görünümü sergilemekte, dilin yaygın bir ulusal dil haline gelmesi ile ulusal bilincin oluşması çakışan bir zamansallık sergilemektedir:

“Halkın ana dili, bilinçli ve kararlı bir şekilde gündelik hayatın en ücra köşelerine giren ulus-devletin gerektirdiği yeni yakınlık biçimlerinin hem göstergesi hem de hayata geçirilmesiydi. Bu yüzden yerli dile geçiş sadece siyasi olanın gündelik olanı (seçkinler tarafından ne kadar fantazi haline getirilmiş ve yönlendirilmiş olsa da) kutsallaştırılması olmakla kalmamış, gündelik yaşamı kaçınılmaz olarak siyasi hale getirmiştir.”<sup>558</sup>

Ortak dilin oluşumu sırasında, “bütün ağızları üstten kavrayan ortak bir dil formu” olarak “diyalektler devlet dili önünde çekilmekte”, bir bölge dili “politik gidişi” ya da “kültür olayları” sonucunda “devlet dili” haline gelmekte ve ulusal dil yaratılmaktadır.<sup>559</sup> Ulus fikri ancak ulusal bir karakter kazanmış dil ile kurulabilecek<sup>560</sup>, “düşünen dil”, hayatın canlanmasını sağlayan dinamiklere bağımlı olarak gelişebilecektir. Bununla birlikte dil yerel ve kısa mesafeli bir iletişime aracılık etme özelliğinden çıkmakta, sınırları ülke sınırları kadar büyümüş bir iletişim alanının da sınırlarını çizmektedir. Bu, yeni sözcükleri yeni yapan, kimilerinin yeni üretilmiş olmaları değil, yeni anlam evreninin merkezinde diğer yeni sözcüklerin ve kavramların bu halde anlaşılır olmasını sağlayan, onlara yön veren bir ağırlık merkezi değişimidir. Sözcükler, tıpkı değişen bağlam gibi yeniden kurgulanabilir, çünkü sözcükler ait oldukları bağlamla yeni anlam üreticisi araçlara dönüşürler; öyleyse bir dili planlamak, söz dizimi ile bilinci de planlamak demektir. Bu nedenle, ulusal dilin inşası, ulus

---

<sup>558</sup> Martin Stokes, “Gündelik Yaşamı Tanımak”, **Kültür Fragmanları**, içinde, Der. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, (Der.), Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 324

<sup>559</sup> Walter Porzig, **Das Wunder der Sprache**, München-Bern, 1950, s. 182, aktaran, Akarsu, ss. 58. Ong, Yazı ve matbaanın “kendine özgü lehçeler” ürettiğine, örneğin İngiltere, Almanya ve İtalya’da görüldüğü gibi türlü nedenlerle bir bölgenin lehçesinin yazının sunduğu olanaklarla “ulusal dil niteliği” kazandıklarına dikkat çekmektedir. Bkz., Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür**, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 128

<sup>560</sup> Gellner, gündelik hale gelen inanan-tanrı arasındaki dil ilişkisinin aynı zamanda milliyetçiliği anlaşılır bir çerçeveye büründürdüğüne dikkat çekmektedir: “Günlük dilin Protestanlar tarafından kullanılması ve okuryazarların yaygınlaşması ve iman sahibinin kendisi için anlaşılır bir üslupla Kutsal Dünya ile doğrudan ilişkiye geçmesinin milliyetçiliğin toplumsal profiliyle açık bir ilgisi vardır.” Bu yorum için, Bkz., Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, s. 234

bilincinin inşası ile üst üste gelen ve ulusal çerçeveyi zenginleştiren bir etkinlik olmaktadır.<sup>561</sup>

Dilde sadeleşme niyetlerinin dile sistemli olarak getirilişi ve uygulanmasına Tanzimat döneminde yazılarını daha sade bir dille yazmaya çaba gösteren Yeni Osmanlılar tarafından başlanmıştır, aynı dönem modern “ulus” düşüncesinin de ortaya çıkışına tanıklık etmektedir : “Günlük dildeki zengin bir edebiyatın yararının güçlü milli bağları yaratması olduğu fikrinin ilk defa ortaya çıkışı Namık Kemal’in yazılarındadır.”<sup>562</sup> Çünkü iletişim, eskisiyle karşılaştırılmayacak bir hıza ve çeşitliliğe\* erişmiştir ve Osmanlı reform süreçleri dil ve yazının dünyevileşerek daha “görünür” olmasını sağlarken, aynı zamanda bir sorunu da görünür hale getirmişlerdir. Tanzimat döneminde başlayan tartışmalarda, Osmanlıca diye bir dil olduğu ve bu dilin yapısının Türkçe, Arapça ve Farsça söz dizimi ve yazım kurallarının karışımından oluşan eklettik bir dil olduğu söylenmeye başlanmıştır. Fakat soruna dikkat çekmekten ve kişisel çabalardan öteye geçemeyen dilde sadeleşme niyetleri, toplumsal ölçekte bir değişime sözcülük edememiş, ilk kez II. Meşrutiyet döneminde<sup>563</sup> meydana gelen sistemli ve ısrarlı bir uygulama olanağına, yine dönemin milliyetçi atmosferinde yolları çakışan siyasal ve kültürel milliyetçi tutumların etkisiyle siyasallaşan dil sayesinde kavuşabilmiştir.<sup>564</sup> Ancak bu çabalar Osmanlı toplumunda devlet ile yurttaşın (tebaa)

---

<sup>561</sup> Dil ile ulus bilincinin birlikte ve yeniden kurulduğu Cumhuriyet dönemi Türk Dil Devrimi hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003: Sadoğlu, Kemalizm’in ulusçuluk siyasetinin, yurttaşlık bağlarını temel alan, fakat bu “soyut bağlılığı dil ile güçlendirmeye çalışan bir siyasal ulusçuluk” olarak ele almaktadır. Bununla birlikte dil ile ulusal kimlik arasında ilişki kuran Kemalizm planlamalarını bu “koşutluk” üzerine kurmuştur. Bkz., aynı yerde, s., 215, 294

<sup>562</sup> Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 172

\* Osmanlı toplumunda yayın hayatına ilk kez bu dönemde başlayan gazeteler, sayısı ve çeşitliliği artan kitaplar ve edebi türler yanında Osmanlı Devleti’nin izin verdiği tiyatro gibi yeni iletişim ortamları, Avrupa ile karşılaştırılmayacak, fakat etkileri azımsanamayacak bir hareketlilik meydana getirmiş, yazılı kültür geleneğinin yetersizliği konusunda düşünceler bu ilklerden sonra dile getirilmeye başlanmıştır.

<sup>563</sup> Timurtaş, bu dönemde ve sonrasında yetişen yazarların eserlerinin “sadeleşme cereyanının hedefine yaklaştırmış” olduğunu söylemektedir: “Meşrutiyetten sonra Velet ve Necip Asım gibi Türkçeciler ve Türkçülerin tesiriyle daha da şiddetlenmiş olan sadeleşme cereyanı, 1912 ‘de Selanik’te “Genç Kalemler” dergisinin çıkmasıyla ve Ömer Seyfettin, Ali Canip ve Ziya Gökalp’in gayretleriyle umumileşmiş ve milli bir mahiyet kazanmıştır.” Fakat toplumsal dil ikiliğinin ortadan kaldırılmasını amaçlayan yöneliş, Cumhuriyet döneminde amacına ulaşabilmiştir. Bu değerlendirmeler için, Bkz., Faruk K. Timurtaş, **Türk Kültürü**, Sayı: 9, 1963’ten aktaran, Ediskun, s. 47

<sup>564</sup> Berkes, bu dönemin önde gelen Türkçüsü olan ve dil-kültür bağıni çalışmalarında kuran Ziya Gökalp’i, “sözcük sorunu” olarak belirtmeye başlayan dilde sadeleşme yönelişi karşısında “tutarsız” bularak eleştirmektedir: “Onun sözcük ideolojisinde benimsediği bir görüşle benimsediği diğer bir görüş birbirleriyle tutarsızlık içindedir. Ona göre, Arapça ya da başka yabancı bir kaynaktan gelen bir sözcük

arasındaki iletişim olanaklarının sınırlılığını önemli bir değişime uğratamamıştır. Cumhuriyet döneminde dil, artık devletin etkinlik alanına dahil olmuş bir sorundur; “Osmanlı devri lisanı, eski şekilde bugünkü milliyetçi, demokratik, halkçı Türkiye’nin yazı dili olarak” kullanışsız görülmektedir.<sup>565</sup> Birinci Türk Dil Kurultayı açma konuşmasında Samih Rifat, demokrasi ile özdeş tutulan cumhuriyet idaresinin, yurttaşı ile öncekinden farklı bir ilişki kurmaya hazırladığına dikkat çekerken, toplumda dil alanında yaşana gelen ve “Arapça ve Farsçanın etkisiyle ikiye bölünmüş” bulunan ve halkın konuşma dilinden başka bir dil haline gelen Osmanlıcanın yarattığı dil ikiliğinin<sup>566</sup> de çözüme kavuşturulma niyetinin altını çizmektedir:

“Dil ve demokrasi arasındaki alakaya gelince: bunun ehemmiyeti büyüktür. Yazı ve halk dillerinin birbirinden ayrılması memlekette idare eden ve edilen zümrelerin pek güç anlaşılabilmesine sebep olur. İdare edilen zümre, hükümete

---

Osmanlı Türkçesinin halk sözlüğüne ayrı bir anlamda olsun girmişse o sözcük Türkçeleşmiş sayılır. (...) Ancak şimdi kalkıp yeniden Arapça kökenli sözcükler uydurmak bundan çok ayrı bir iştir. Bunun için sözünü ettiğim ikinci ilke birinci ile uygunluk içinde değil. Ona göre, çağdaş Batı ulusları uygarlık dillerinde Grekçe, Latince temel sözcükleri kullandıklarından; Türk ulusu ise bu ulusların paylaşıp hars (kültür) ve medeniyet (uygarlık) geçmişlerine bağlı olmadığından bu klasik dillerin onlarda oynadığı rolü, din ve kitap dolayısıyla, Arapça oynayacaktır. Demek ki dil sorununda Türkçülük yine de İslam-Arap uygarlığı bölgesi içinde kalacaktır.” Alıntı için Bkz., Berkes, s. 328. Bu “tutarsızlık” eleştirisi, Gökalp’in tarih ve kültür hakkındaki düşünceleri için de yapılmaktadır. Gökalp’i savunmak için değil, fakat hakkını teslim etme düşüncesine bir katkı için, öncelikle onun son dönem bir Osmanlı aydını olduğunu ve 19. yüzyıl Avrupa’sında olduğu gibi milliyetçi tutumunun bir imparatorluk vatandaşı olarak çelişen yanlar içerdiğini kabul etmemiz gerekiyor. İleri gelen üyelerinden biri olduğu İttihat ve Terakki’nin kozmopolit yapısı, aynı zamanda imparatorluğun henüz bir arada bulunan Müslüman unsurları, hatta gelecekte bir araya gelme olasılığı bulunan ve artık devlet toprakları dışında kalmış diğer Müslümanlar ile bağlarını koparmama niyeti, onu ikircikli bir sentez yapma sorumluluğuyla karşı karşıya bırakmıştır. Yüreği katıksız inandığı Türkçülüğüne soluk alıp verdirirken, mantığı Osmanlı geçmişi ve belki de geleceği için bir tereddüt hali yaşamaktadır. Bu nedenle çalışmalarını yoğunlaştırdığı Türk tarihi ve Türk Dilini bir yana koymadan, Arapçanın bilim dili olarak kalmasını ve yeni kavramların bu dilden türetilmesini, Osmanlıca olarak adlandırılan İmparatorluk Türkçesinin toplumda tutulmuş sözcüklerinin yerinde bırakılmasını tavsiye etmiştir.

<sup>565</sup> Maksudi (Arsal), s. 290. Ziya Gökalp insanların doğuştan gelen “doğal eşitsizlikler” yanında, sonradan özellikle toplumsal adaletsizliklerin bir sonucu olarak “yapay eşitsizlikler” ile donanmış olduklarını, halkçılığın bu sonradan ortaya çıkan “yapay eşitsizlikler”e müdahale edip ortadan kaldırma görevini üstlenmesi gerektiğini söylemektedir. Bu değerlendirmeler için, Bkz., Gökalp, ss. 53-54

<sup>566</sup> Ayrıca bu “dil ikiliği”nin çözümü, toplumu dönüştürmeyi hedefleyen rejimin ve onun düşünce yayıcısı Cumhuriyet aydınının, düşünceleri ile toplumun tümüne seslenebilmelerine olanak sağlayacaktır: “Münevverlerin yarattığı hars mahsullerinin halkçılışması, zamanımızda medeniyetin en mühim şartlarından birini teşkil eder. Halk anlayabilecek bir medeni dili olmayan millette, medeniyet ışıklarını halk içinde yaymak, yüksek ahlaki, içtimai fikirleri halk arasında neşretmek için vasıta yoktur. Münevverler dili, halk dili birbirinden ayrı oldukça bu iki zümre iki türlü düşünce ve ayrı ayrı emeller aleminde yaşarlar. Münevver tabakanın başında doğmuş yüksek milli gayeleri halk anlayamaz. Halkın hayattan doğmuş, ciddi ihtiyaçlarını münevver anlamaz. (...) Halkçı bir medeniyet dili yaratılmadıkça münevverlerin, yüksek hars mahsullerini ilimleri, fenleri halk tabakalarına erişirmek için çalışmaları boştur, beyhudedir, semeresizdir, kısır kalmaya mahkumdur. Halkçı bir yazı dili olmayan millet, elleri bacakları sakatlanmış mefluç bir adama benzer.” Sadri Maksudi’nin bu düşünceleri için, Bkz., Maksudi (Arsal), ss. 310-311

yalnız derin bir itimatla bağlıdır. Yoksa kanun metinlerini anlamaz. O imtiyaz, mutlak okuyup yazmaya ve uzunca bir tahsil devresi geçirmeye muhtaçtır. Böyle memleketlerde kanun, anlaşılmadan itaat edilen bir şeydir.”<sup>567</sup>

Osmanlıca “bir imparatorluk dili olarak zengin bir dil” olmuş ve yazılı kültüre egemen, sıkı denetimli bir gelenek oluşturmuştur. Fakat Türkçe, yine de bu devlet katlarında ve ellerine kalemi her aldıklarında kullandıkları “Hacivat dili”ne rağmen yaşamını sürdürmüş, “reaya katından Osmanlılık katına yükselenler” bu iki biri “doğal” ve diğeri “yapma” olan dillere sahip olmuşlardır.<sup>568</sup> Fakat eski yazı geleneğinden yetişmiş bürokratlar ve Tanzimat döneminin ilk bağımsız düşünce üreten “okumuşlar”ı için o güne dek sorun olarak görülmeyen bu durum, Arapça ve Farsça bilmeyi bir zorunluluk haline getiren Osmanlıca inşa geleneğini sürdürürken fark edilmeye başlanan iki dillilik, “azlar tarafından anlaşılma çoklar tarafından anlaşılma sadeliğine erişirmek ihtiyacından”<sup>569</sup>, özetle kendi okuryazar kamusallığını yaratma aşaması gelip çatığında talebin daha sade ve anlaşılır metinlere yönelmesiyle, yazı ile uğraşan ve edinmeye başladıkları siyasal tutumları daha geniş kalabalıklarla paylaşma arzusu taşıyanlar için bir sadeleşme kaygısının gelişmesine yol açmıştır. Dil sadeleştikçe, dilin kaynağı olan ve asıl kültür ile iç içe yaşamaya devam eden bir milli kültür (hars) duygusu, bu yeni yazı geleneği içinde dile getirilmeye ve oluşmaya başlamıştır.

Oran, “dil düzeltimi” dediği Dil Devriminin iki asli amacı olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilki, ortaya çıkışı çok daha eskilere dayanan dil ikiliği sorununu çözüme<sup>570</sup>, köy ile kent ve sınıfsal olarak “alt-üst” tabakaları birbirine

<sup>567</sup> Rifat, s. 2, 9

<sup>568</sup> Berkes, ss. 324-325. Osmanlıcanın meydana getirdiği dil ikiliğinin yazılı kültür geleneğinin ve Osmanlı sosyal yapısının özellikleri ile doğrudan ilgili olmasına karşın, yazı ile konuşma dili arasında yabancılaşmayı yaratan önemli bir etken, Türkçe ve Osmanlıcanın diğer dil kaynakları olan Arapça ve Farsçanın yapısal olarak başka ve birbirlerinden farklı dil ailelerine ait olmalarıdır: Örneğin Türkçe eklemli diller takımının sonekli dil grubuna girer ve bir veya birden fazla heceden oluşan bir sözcük kökü ve bu köke eklenen eklerden oluşur ve sözcüğü meydana getirirler. Bu kök ve ekler birbirinden kolayca ayırt edilebilir niteliktedirler. Arapça, diğer Sami ve Hint-Avrupa kökenli diller gibi bükünlü diller takımındadır ve sözcükler oluşturulurken çoğunlukla değişmeyen ünsüz harflerden oluşan köklerden ve bu köklere önek, içek ve son ek olarak eklenebilen eklerden oluşur.” Bu bilgiler için, Bkz., Ediskun, ss. 17-18

<sup>569</sup> Atay, s. 470

<sup>570</sup> “Cumhuriyetin kurucusunun amacı, değinildiği gibi, okumuşlarla, nüfusun büyük bir kısmı, yani köylü tabakaları arasındaki dil duvarını ortadan kaldırmaktır” diyen Neumark, Dil Devrimi sürecine tanık olmakla birlikte, üniversitede kurulan “Terim Komisyonu”nda çalışarak katkı da sağlamıştır. Bu yorum ve bilgi için, Bkz., Fritz Neumark, **Boğaziçine Sığınanlar, Türkiye’ye İltica Eden Alman İlim, Siyaset ve Sanat Adamları, 1933-1953**, Çev. Şefik Alp Bahadır, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1982, s. 97

yaklaştırarak “ulus ve ulusal birlik” meydana getirilmek arzudur. Geleneğin sürdürdüğü Osmanlıca, toplumun büyük bir kesimi için önemli bir iletişim sorunu yaratmaktadır. Bir diğer önemli amaç, Türkçede yerleşmiş olan Arapça ve Farsça sözcükleri, Türkçe sözcükler ile yer değiştirerek, “genç kuşakların Osmanlı siyasal-kültürel geleneklerinden kesinlikle kopmaları”nı sağlamak niyetidir. Bu nedenle, Latin kökenli Türk Alfabesini kabul etmek, “dilde özleşme hareketi”nden ayrı düşünilemeyecek bir bütünlük meydana getirmektedir; bunun sonucu olarak yeni Türkçe, “yeni oluşturulan ulusun bir numaralı tanımlama ögesi” işlevini üstlenmektedir.<sup>571</sup> Bu nedenle, Harf Devrimini de içeren Dil Devriminin, kolektif değerler yaratmada ve türdeş insan topluluğunun ulus temeline göre kuruluşunda görev üstlenerek, Renan’ın söylediği gibi “unutma”ya, yani kolektif hafızayı yenilemeye aracılık ettiğini söyleyebiliriz. Bu yanıyla Dil Devrimi, dönemin koşullarına göre biçim kazanan, ulus inşası programının bir parçası olmaktadır.

Milliyetçiliğin yıldızının parladığı ve dil ile ulus arasında güçlü ilgilerin kurulduğu çağ, bir sadeleşme çağıdır ve ortaya çıktığı her yerde yeniden yapıcı bir yıkıcılık sergilemektedir. Birbirine geçip karmaşıklaşmış toplumsal ilişkiler yerine, onu dünyevi toplum yasaları ile yeniden tanımlama döneminde ilk yönelim alanı dil olmakta, ulusu “şekillendiren” ve aynı zamanda ulusun “tinsel özelliklerinden kurulan” dilde ulusun “yankısı” izlenebilmektedir.<sup>572</sup> Bu anlamıyla “çok dilli” bir yazı dili olarak Osmanlıca, bir teklik ve biriciklik iddiası olan bir ulusal kültürün dili, “ulusal dil” olamazdı. Bu yüzden ulusal kültürün kuruluşu ve ulusun “bireysel ruhu”<sup>573</sup> ile uyumsuz ve Humboldt’un terminolojisi ile söylenecek olursa “saydam” olmayan ve bu dili kullananın “içini göstermeyen” bir dil olan Osmanlıca yerine, ulus devletin kuruluşunu başlattığı ulus bilinci ile kendini gerçekleştirebilme olanağı bulan bir ayıklama ve yeniden kurma döneminde, özdeki saf Türkçeye ulaşma amacı güdülmüştür. Ulus kimliğinin göstergelerinden dil, netlik ifade eden bir anlamsallığa sahiptir ve Osmanlıca gibi sözdizimi, sözcük yapısı ve sözcük haznesi üç dilin “mülemması”<sup>\*</sup> bir dile ve

---

<sup>571</sup> Oran, ss. 201-202

<sup>572</sup> Akarsu, s. 53

<sup>573</sup> Wilhelm Von Humboldt, Gesammelte Schriften, Bd. 7 (17 Bd.), Berlin, 1904-1908, s. 188, aktaran, Akarsu, s. 62

\* Türkçe Ural-Altay, Arapça Sami, Farsça Hint-Avrupa dil ailesine ve bunların kök ve ek bakımından birbirinden ayrılan kollarına üyedirler. Cumhuriyet dönemi dil kurultaylarında Türkçe’nin bu dil aileleri

birden fazla kökene dayandırılmaz, “unutmak” için yeterli zamanını bulunmadığı bu ulus inşası döneminde bir diğer yöntem olarak ayıklamak, “unutma”nın hızlandırılmış bir yöntemi olmaktadır. Ulus devletin acil ihtiyaçlarından önemli bir tanesi olan yurttaş, kimliğini bütünleyen ve hiçbir şüphe ya da imaya yer bırakmayan bir “teklik” içinde ulus bütünlüğünün bir parçası olmalıdır. Dilin tekbiçimliliği, ulusun tekbiçimliliğinin gerekçesi haline gelmekte, bunun ise ancak tarih gibi “ulusun ruhunun dış görünüşü”<sup>574</sup> olan dilin de tüm yurttaşlar için ortaklaştırılmasıyla mümkün olacağı düşünülmektedir.

Dil Devriminin hızı çalışmalara katılanların sundukları tezlerle daha da artarken, Birinci Kurultayda konuşan Hüseyin Cahit (Yalçın), üye olarak katıldığı kurultayda genel eğilimle uyuşmayan bir yaklaşım sergileyen birkaç kişiden biriydi ve Türkçe sözcüklerin başka dillerden sözcüklere benzetilerek bir bağ kurulması yönündeki genel kabul gören yaklaşıma karşı söyledikleri, kurultayın bilimselliğini şaibeli hale getirme tehlikesi taşıyan küçük bir bomba etkisi yaratmıştır:

“Burada, yalnız bir korkum olduğunu saklamayacağım. Bu korkuyu, bende gazetelerde gördüğüm bazı yazılar vücuda getirmiştir. Bu yazılar okunurken, kelimeler arasında zahiri benzeşlere büyük ve kat’i bir ehemmiyet verilmektedir hissi hasıl oluyor. Kelimeler bir dilden diğer dillere geçerken esasları sabit kanunlara göre değişir. O derecede ki, zahirde birbirlerine zerre kadar benzemeyen sözler aynı kökten çıkmış olabilirler. Aynı dillerde hemen hemen birbirinin aynı gözükken bazı kelimeler arasında da hiç münasebet bulunmaması pek kabildir. İlme hürmet hissi bizi aldatıcı benzeşlere, fikir oyunları kabilinden sayılabilecek bazı buluşlara karşı gayet uyanık tutmalıdır.”<sup>575</sup>

Arapça ve Farsçanın zaten “yirmi beş yıldır sökülüp götürülmekte” olduğunu ve bağımsız bir ülkede başka ülkenin kanunları ne kadar onur kırıcı bir tutsaklıksa, bağımsız bir dilin yabancı kurallara tabi olmasının da “tahammül edilemez bir leke” olduğunu belirtmesine ve Türk dilinin diğer dil aileleriyle ilişkisinin araştırılmasının yerinde olduğunu söylemesine rağmen<sup>576</sup>, özetle, aslında yazı dilinin konuşma dili ile

---

ile ilgilerini kuran tezler de ileri sürülmüştür. Bu konuda daha fazla bilgi için, Bkz., **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul, 1933

<sup>574</sup> Wilhelm Von Humboldt, Gesammelte Schriften, Bd. 7 (17 Bd.), Berlin, 1904-1908, s. 42, aktaran, Akarsu, s. 52

<sup>575</sup> **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, s. 273

<sup>576</sup> **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, s. 270, 73, 74

hiçbir zaman aynı olmadığını ve olamayacağını, “tahsilsiz ve kültürsüz kimselerin de anlayacakları surette bir edebiyat, bir yazı lisanı yapmaya kalkmanın” ve genel olarak tutulan yolun yanlış ve günün dil politikasının “hayal peşinde koşmak” olduğunu, “akademinin yeniliklere önyak olamayacağını” ve dilin zaten kendi sadeleşme yolunda yürüdüğü için Arapça ve Farsça düşmanlığı yapmanın anlamsız olduğunu söyleyen ve tezinin ana eksenini Türkçenin “tekamülüne” bırakılması olan Hüseyin Cahit’in konuşmasının<sup>577</sup> genel tonu rahatsız ediciydi ve Mustafa Kemal’in yönlendirdiği Kurultayda\*, onun “tez”i ile uyuşmayan bir anti-tez anlamına geliyordu.<sup>578</sup>

Türk Tarih Tezi, dil konusunda milliyetçi tutumların daha da ağırlık kazanmasına, Arapça ve Farsça kaynaklı sözcüklerin ayıklanmasının hızlanmasına yol açmıştır. Dilden atılan sözcüklerin yerine, ülke genelinden taranan ve derlenen sözcükler kullanılacaktır. Bu çalışmalar, atılan sözcüklerin derlenen sözcüklerden çok daha fazla olduğu sonucunu doğurduğunda, Türkçe’nin diğer lehçelerini de kaynak olarak kullanan, Türkçe kök ve ekleri yeni sözcükler yapmak üzere kullanmak yoluna gidilmeye başlanmıştır.\* Bu çalışmaları, “meclis ve kurultay açış konuşmalarında

---

<sup>577</sup> **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, ss. 276-277

\* Kurultay kitabının “Başlarken” başlıklı girişinde Mustafa Kemal’e “*Cemiyeti (TDTC) kurmakta, Kurultayı toplamakta, programını belirtip sıralamakta, nizamnameyi, tezleri kendi Reisliği altında müzakere ettirip onlara sıra, birlik ve aydınlık vermekte yüksek dehasının izleri bulunan Gazi Hazretleri*” sözleriyle teşekkür edilmektedir. Bu bir yönüyle Mustafa Kemal’in daha sonraki kurultaylarda İsmet İnönü’nün yerine getirdiği “hamilik” vasfından çok daha fazlasını üstlendiğini göstermektedir (Giriş yazısının tam metni için Bkz. **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, ss. I-IV

<sup>578</sup> Hüseyin Cahit’in sunduğu tezden sonra Hasan Ali (Yücel), Ali Canip (Yöntem), Fazıl Ahmet (Aykaç), Dr. Şükrü (Akkaya), Sadri Etem (Ertem), Namdar Rahmi (Karatay) ve Samih Rifat birer konuşma yaparak ona yanıt vermişlerdir. Konuşmalarda özellikle dilin sadeleştirilmesine ve düzenlenmesine karşı olanların *Servet-i Fünun*’da savundukları “dilini tekamüle tabi olması” düşünceleri eleştirilmiş; Örneğin söz alan Hasan Ali (Yücel) pek çok çağdaş Avrupa dilinin anası olan Latince’nin Çiçero ve onun gibi davranan düşünürlerin Yunanca asılları var olduğu halde Romalıların konuştuğu gündelik dile başvurarak bugün hala kullanılmakta olan hukuki ve bilimsel kavramları saptamaya büyük bir önem verdiklerini, kısacası “halk dilinden aldığı sözcüklerden” kavramlar yaptıklarını Luther’in de aynı yolu izleyerek İncil’i Almanca’ya çevirirken halkın dilini kullanmakla dili “tekamülüne” terk etmediğini öne sürmüştür. Ali Canip (Yöntem) ise, isteyen istediği gibi dile sözcük katamayacağını, keyfi kurallarla yeni sözcükler ve kavramlar yaratılamayacağını söyleyen Yalçın’a, onun *Servet-i Fünun*’da kullandığı “gaye-i hayal”, “naşinas” ve “tırajenüma” gibi sözcüklerin sözlüklere bakılarak yapılmış olduğunu, *Servet-i Fünun* sayfalarının bu türden Edebiyat-ı Cedide devri diliyle dolu olduğunu dile getirmiştir. Bkz. **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, ss. 281-290 ve devam eden sayfalarda yukarıda anılan diğer kişilerin konuşma metinlerine de yer verilmiştir.

\* Bilimin temellerine göre örgütlenecek olan toplumsal yaşamda her şeyin bilimsel ölçütlere dayanması gerekmektedir, bunun için gerekli olan şey ise dilin bu gelişmeleri karşılayacak işleyiş zenginliğine kavuşmasıdır. Yeni kavramların karşılık geleceği sözcükler başka dillerden alınmamalı, Türkçenin kendi “kök ve eklerinden, kendi yasa, kural ve geleneklerine uygun olarak türetilmiş” olmalıdır. Türk Dil

berkitmek, erginlik, diriklik, acun, diyem, doğunsal, kapsal, arsulusal, urbay, saylav, utku gibi yeni sözcükleri kullanarak” Atatürk de desteklemektedir. Fakat bu uygulamalar da ihtiyaçları karşılamadan uzaktır. Bunun üzerine “dilciler de dile karşı hile yapmaya başlamış”, dilde atılamayacak kadar yerleşmiş kimi sözcükler, örneğin “açık bir biçimde Arapça” olmalarına rağmen, başka lehçelerdeki kök ya da eklerle benzerlikler kurularak dilde tutulmaya çalışılmıştır. Bu “zorlu” dil çalışmaları sırasında Türk Tarih Tezi ile uyumlu bir dil tezi olan ve “bütün dillerin Türkçeden çıktığını ileri sürdüğü için” artık Türkçede “yabancı sözcük sorunu” bırakmayan Güneş-Dil Kuramı, aramakla bulunmayacak bir “kurtarıcı” olarak karşılanmıştır.<sup>579</sup> Böylece “sözcük darlığı” çözüme kavuşturulurken, Türk Tarih Tezi ile uyumlu bir Türk Dili, köklü ve “özgün bir nitelik” edinmiştir. Yabancı bir sözcüğün dilde bırakılması, asıl kaynağı Türkçe olduğu için artık bir sorun olmamaktadır.<sup>580</sup> Tarih çalışmalarının sonuçları, birlikte yürütüldüğü dil çalışmalarına bilimsel bir akılcılık kazandırırken<sup>581</sup>, örneğin yeni bulunan sözcüklerin eskiliğinin, ve aynı zamanda zaten “bizim” olduğunun da gerekçesini oluşturmaktadır.

Yeni Türkiye'nin aydınlarının dil ve ulus bağıntısının kurulduğunu belgeleyen ve çok iyi eğitilmiş bir entelektüel olan ve Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura, ve diğer Kıımlı milliyetçi aydınlar gibi 19. yüzyıl Rus entelijansiyası içinde ve onlardan biri

---

Kurumu tarafından sonraki yıllarda da sürdürülen yaklaşım hakkındaki bu bilgiler için, Bkz., Ediskun, s. 30

<sup>579</sup> Güneş-Dil Teorisi ve bu teori ile uyumlu olarak eski Türkçe sözcüklerin kök ve ek yapılarını da örneklerle ele alarak ve Slav dillerinden sözcüklerle karşılaştırarak teoriyi açıklayan bir çalışma için, Bkz., Abdülkadir İnan, **Güneş-Dil Teorisi Üzerine Ders Notları**, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936

<sup>580</sup> Oran, ss. 275-276. Bu niyetle dilde yeniden üretilen sözcüklere örnek olarak Batı dilleri kaynaklı “bülten” ve “imge” sözcükleri verilebilir. Ayrıca sonradan adını karşılayacak bir yenisiyle değiştirilmek üzere “üniversite”, Cumhuriyet döneminde bu haliyle bırakılmış, Türk Dil Kurumu çok daha sonra bu ismi karşılamak için “evrenkent”i önermiştir. Peyami Safa, Güneş-Dil Teorisi ile tüm sözcüklerin kaynak sorununu çözümlüünü, yeni sözcükler türetme konusunda yaşanan güçlükler konusunda yazdığı bir yazıda iğneleyici bir dille eleştirmektedir (1941): “Güneş-dil teorisi gereğince bu “teori”, “parti”, “sekreter”, hatta bu “harp” ve “muharebe” kelimelerinin halis Türkçe olduğu ispat edilmedi mi?”. Bkz., Peyami Safa, **Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1976, s. 126

<sup>581</sup> Dil ve tarih alanlarında yapılan çalışmalar, aynı zamanda birçok bilim disiplininin yardımıyla yeniden biçimlendirilmekte ve ortak kültürün bir parçasına dönüşecek olan değerlerin ortaya çıkarılmasına aracılık etmektedir: “Bu disiplinler, modern toplumsal dayanışma ve vatandaşlığın zorunlu araçlarıdır, çünkü onlar zaman ve mekanda, ulus olmanın yeni çağında sınırlı mekanı ve takvimiyle, bize kendi kolektif konumumuzu “anlamlandırma” imkanı tanırlar. Bu tür bir “bilim” olmaksızın, gerçek anlamda ulus olamaz.” Smith’in bu yorumu için, Bkz., Smith, s. 222

sayılacak kadar yer edinmiş olan ve Yeni Türkiye'nin kuruluşuna katılan Sadri Maksudi'nin<sup>582</sup> şu sözleriyle belgelemek yerinde olacaktır:

“Türk ırkını yaşatmak, ırkın şuurlu münevverlerine düşen bir mukaddes vazifedir. Irkı yaşatmak için siyaset, iktisat, ilim ve sair sahalarda, büyük azimle, feragatle, fasılasız çalışmak lazımdır. Bütün bu sahalardaki çalışmaların yemişli olması için milletin bilgi seviyesini yükseltmek, ilim tahsilini kolaylaştırmak ve umumileştirmek lazımdır. Bunun için de işlenmiş bir milli dil lazımdır. Büyük bir imanla söylüyorum: Türk ırkının yaşamasını temin için yapılacak işlerin birincisi ve en mühimi öz Türkçe bir yazı dili yaratmaktır.”<sup>583</sup>

1934 tarihinde toplanan İkinci Dil Kurultayı, yeni Türk kimliğinin ana motiflerini oluşturan ve Türk'ün “benlik damgası” olan dil ile ulus bilincinin birbirinden ayrılmaz biçimde birer kültürel ve siyasal ideale dönüştürüldüğünü, bunun için tarihin

<sup>582</sup> Ankara Hukuk Fakültesi profesörü Sadri Maksudi, dönemin dil politikalarına yön verdiği izlenimi veren kapsamlı çalışması ile, dil ve ulus bağıntısının bilimsel temeller üzerinde kuruluşunu sağlayan isimlerden bir tanesidir. “*Türk Dili İçin*”, Dönemin kimi zaman coşkulu müdahalelerin bir sonucu olan aşırılıklara varırlan dil çalışmaları arasında sağduyulu bir yaklaşım sergilemektedir. İrkçi “aşılardan” henüz etkilenmemiş 19. yüzyıl aydın tutumu sayabileceğimiz milliyetçiliğin izlerini taşıyan çalışmasının özellikle dil akademisinin neden gerekli olduğunu anlattığı bölümleri ile, üzerinde uzun süre çalışıldığı anlaşılan bol örneğe dayalı, yeni Türkçenin kaynaklarını tıpkı sonradan yapılacak olanlar gibi işaret eden bir çalışma olarak dil reformu sürecinde kullanılacak veriler sunmaktadır. Örneğin “Dil Akademisi”nin gerekliliğini savunan Sadri Maksudi, düşüncelerini benzer dil kuruluşlarından ve onların çalışmalarından örnekler vererek sistemleştirmektedir. “Dil ıslahı”na hizmet verecek kurumların en önemlisinin Dil Akademisi olduğunu söyleyen Maksudi, “milli dili toplamak, düzeltmek ve ilerletmek vazifelerini üzerlerine almış ilmi heyetler” olan Avrupa'daki Dil akademilerinin ilk kez Floransa'da 1582'de kurulmuş olan “Academia Della Crusca” olduğunu belirtmektedir. Avrupa'nın en eski dil akademilerinden bir diğeri ise Fransız Akademisidir. Onu izleyen Rus Dil Akademisi ise II. Katerina döneminde 1783 tarihinde kurulmuştur. Uluslaşma süreçlerinde harekete geçen bu girişimler özellikle dilbilgisi çalışmaları ve sözlükler hazırlama ve “ıslah” işleri yanında dillerin kökenleri üzerine de araştırmalar sürdürmüşlerdir. Bunları izleyen Macar, Fin, Romen akademilerinden ve çalışmalarından da genişçe söz eden yazar, “bütün Avrupa milletlerinin akademiyalarından bahsetmenin ne imkanı ve ne de lüzumu vardır” diyerek, son olarak bağımsız olur olmaz iki milyon nüfuslu Litvanya'nın bile “İstilahlar encümeni” ismi ile bir dil heyeti tesis etmiş olduklarına” dikkat çekmektedir. Tüm bunların dil akademisi ya da onun işlevini yerine getiren bir kuruluşun bütün uygar toplumlarda uygarlaşma yolunda ilk yapılacak işlerden sayıldığını, bunun “ilmi, tarihi, milli ve ruhi esaslara” dayanan yerinde bir düşünce olduğunu, “dil ıslahı” işinin bu “medeni milletlerde” akademi ve dil kuruluşları tarafından yerine getirildiğini, akademilerin ise çok önemli görevler üstlendiklerini dile getiren Maksudi, Türkiye için de “daimi” bir dil akademisinin bununla birlikte tarih ve sosyoloji ile “müspet ilimler akademiyaları” da kurulmasının zorunlu olduğunu söylemiştir. Burada yer alan bilgiler için, Bkz., Maksudi (Arsal), ss. 432-450. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nin Tanzimat döneminde bir üniversite kurma girişimi sırasında bu girişimi hazırlamak ve sonuçlandırmak için kurulan Encümen-i Daniş ve Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye bağımsız bilimsel düşünüşün temsilcisi olmaya yetecek kadar uzun ömürlü olamamışlardır. Dil tartışma ve çalışmalarının hareketlenmesi yukarıda değinildiği gibi milliyetçi siyasal yönelişlerle birlikte ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısı bu siyasallığın ve dil çalışmalarının yine devlet eliyle sürdürülmesini ortaya çıkaracak bir “olgunluğa” erişememiştir. 1932 yılında Atatürk'ün isteğiyle kurulan ve “dil akademisi” boşluğunu dolduran Türk Dil Kurumu, Cumhuriyet dönemi ve sonrasında Türkiye Türkçesi üzerinde hakim olan en etkili ve aktif karar verici kuruluş olmuştur.

<sup>583</sup> Maksudi (Arsal), s. 495

yeniden yazılacağını, dilin ise bu ana motifleri yineleyecek ve pekiştirecek biçimde yeniden düzenleneceğini belgeleyen *Kurultay Marşı*<sup>584</sup> ile açılmıştır:

Gözün aydın Türk oğlu açıldı benlik yolu  
Ey bu yolun yolcusu artık sana ne mutlu  
Atatürk çocukları iline el bastırmaz  
Kurultay buşgutları diline dil kattırmaz  
Selam sana Kurultay yeni doğan Tolunay  
Selam sana Atatürk, bizden sana bin okkay  
Bil ki tarih ile dil benliğin damgasıdır  
İçi dışı gösteren bir kılık aynasıdır  
Bu cankıdan doğacak öz Türklüğe yom olcay  
Özge dilden öz dili kurtaracak Kurultay  
Selam sana Kurultay yeni doğan Tolunay  
Selam Sana Atatürk, bizden sana bin okkay.

İkinci Dil Kurultayı, Ahmet Cevat Emre'nin "Türkçenin Hint-Avrupa Diliyle Mukayesesi" ve Naim Hazım Onat'ın "Türk Dilinin Sami Dillerle Münasebeti" başlıklı tezleri, Hint-Avrupa, Ural-Altay ve Sami dil ailelerinin aslında tek bir dilden çıktığı savını ileri süren tezlere ağırlıklı olarak yer verilmiştir. Onat'ın bildirisinin girişinde söyledikleri, hem kendi çalışmasının, hem de diğer bildirilerin genellenebilecek mantığını ve siyasal yönünü belgelemektedir: Türklerin unuttuğu benliği, geçmişte yaşadığı felaketlerin asıl nedenidir, fakat ulusal bilinç, Mustafa Kemal sayesinde yeniden canlanmıştır. Bilim adamlarına düşen ise bu ulusal kimliğin yalnızca siyasal tavır alışlarla değil, aynı zamanda onu güçlü kılacak bilimsel gerçeklerle de pekiştirilmesidir. Bu yaklaşım, dönemin ruh halinin belirleyiciliği altında, araştırma ve çalışmaların işin sonunda değil, daha başlangıcında tüm dünya dillerinin ve uluslarının ve doğal olarak uygarlığın tek bir kaynaktan çıkarak yayıldığı tezine doğru yol almaya başladığının bir duyurusu niteliğindeki Onat'ın tezinde dile getirdiklerinde açıkça izlenebilmektedir:

"Bilirsiniz ki biz daha düne kadar ucu kayıp geçmişlere dayanan büyük varlığımızı tanımyorduk. Dünya medeniyetlerine kaynak olmuş eski ve yüksek medeniyetimizi, dünya dillerinin ana ve mayası olan zengin, köklü dilimizi

<sup>584</sup> İstanbul'da Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan kurultayda katılımcılara dağıtılan, sözlerini Malatya milletvekili Hilmi Oytaç'ın yazdığı, Maestro Karlo d'Alpino Kapoçelli tarafından bestelenen '*Kurultay Marşı*'nın nota ve sözleri Tarih ve Toplum dergisinde yayınlanmıştır. (Bkz. Tarih ve Toplum, Sayı 80, İstanbul, 1990, s. 89. Kurultay katılımcılarına dağıtılan notalar, salondaki açılış sırasında İstiklal Marşının ardından okunmuştur. II. Türk Dili Kurultayı Çalışma Programı için Bkz. **Türk Dili, Türk Dili Tetkik Cemiyeti Bülteni**; sayı: 8, Eylül 1934, s. 5

bilmiyorduk; geçmişte yaptığımız büyük işleri başkalarına mal ediyor, kendimizi hor, beceriksiz görüyorduk. Bilgiyi, ince sanatları dünyanın dört bucağına ilk önce yayan, biz olduğumuz halde soy ve boy adlarımızdan birçoğunu kabalığın, aptallığın müradifi sayacak kadar kendimizden geçmiştik. Yabancı kültürlerin baskısı altında yanlış yol göstericilerin kör ve zararlı görüş ve gösterişleriyle milli benliğimizi kaybetmiş, ölüm çukurunun ta önüne kadar gelmiştik. Bizi elimizden tutarak bu maddi ve siyasi ölümden kurtaran Türkün en büyük oğlu bize manevi varlığımızı, milli benliğimizi de verdi.

Bu millete ilerleme ve yükselme yolunda hız veren en büyük kudret kaynağı, şüphesiz ki onun milli duygusu, milli kültürüdür. Bundan uzaklaşan bir millet, özü boşalmış bir ağaç gibi kurumaya yüz tutar. Bundan dolayıdır ki bütün dünyayı şaşırtacak yepyeni bir kemal ve tekamül sistemi yaratan Büyük Mustafa Kamâl\*, işe çok özden başladı: Damarlarımızdaki asil kanı yeniden tutuşturdu, yeniden alevlendirdi, uzun asırlar, karanlıklara gömülmüş büyük varlığımızı, yüksek tarihimizi aydınlattı. Milli dilimizi, milli kültürümüzü diriltmeye savaştı. O, gözlerimizin görmesini, beynimizin duymasını, kalbimizin atmasını ve çarpmasını değiştirdi.”<sup>585</sup>

Ancak Türk tarihini yeniden yazmak ve Türk dilini yeniden kurmak amacı güden bu arayış, pek çok taşın yerinden oynaması demektir.<sup>586</sup> Çünkü büyük tarihsel dönemleri ve coğrafyaları kapsayan ve yerel olmaktan çok evrensel gerçekleri yeniden değerlendirmeye başlayan tezler, büyük dil ailelerinin aslında tek bir dilden kaynaklandığı ve bu dilin de muhtemelen Türk kökenli olduğu savını, inançla karışmış bir yönelime dönüştürmektedir: “Müsteşriklerden Semitik dillerin Hindu-Avrupai dillerle akrabalığını sananlar bulunduğu halde bu dil bölümünün Ural ve Altayik dillerle olan yakınlığını ve Türkçenin bunlara öveyanalık yaptığını kimse hatırına getirmemiştir.”<sup>587</sup>

---

\* Türkçe kökeni ileri sürülen “Kamâl” adı, Mustafa Kemal’in adında kısa bir süre için Arapça kökenli bir isim olan Kemal’in yerine kullanılmıştır.

<sup>585</sup> Naim Hazım Onat, “*Türkçenin Sami Dillerle Mukayesesi*”, içinde, **Türk Dili, Türk Dili Tetkik Cemiyeti Bülteni**; sayı: 14, İlkkanun 1935, ss. 1-2

<sup>586</sup> Türk bayrağındaki ay ve yıldız da yeni tarih yazımının ve kökenleri yakın Osmanlı tarihinden daha derinlere götürme arzusunun bir sonucu olarak, eski kültürlerin tümünde bulunan bir motifin biçim ve konumlanışını değiştirerek bugünkü formunu aldığı ileri süren bir çalışma için, Bkz., Fevzi Kurtoglu, **Sancağımız**, Sebati Matbaası, İstanbul, 1934. Kapsamlı bir monografi olan bu çalışmanın sunduğu ve gerçekleri yansıtan bilgiler, araştırmacının da dile getirdiği gibi iyi hazırlanmış bir çalışmanın sonucudur. Fakat çalışmanın bir başka yönünü de belirtmek gerekirse, daha önce İslam’ın hilalini taşıdığı varsayılan ve 19. yüzyılda aldığı biçimini hemen hemen koruyan bayrağın eski kültürlerle kurulan ilgisinin Türk dil ve tarihinin İslam öncesi kültürlerle bağlar kurulmaya girişildiği bir dönemde ortaya çıkarılmış olmasıdır.

<sup>587</sup> Onat, “*Türkçenin Sami Dillerle Mukayesesi*”, içinde, **Türk Dili, Türk Dili Tetkik Cemiyeti Bülteni**; s. 4

Bu durum Onat'a göre yalnızca Hint Avrupa, Sami ve Ural Altay dil ailelerinin tümünün kaynağının, *Yafesî* ismini verdiği çok eski bir dil olduğunu ileri süren Rus dilbilimci Profesör Marr tarafından fark edilmiştir. *Yafesî* dilinin en eski sahipleri Kafkas kavimleri ve bir Türk kavmi olan Çuvaşlardı ve Marr, Çuvaşların “doğrudan doğruya Sümerlerin ahfadı olduğu” tezini ileri sürmekteydi. Ama Marr'ın gözden kaçırdığı şeyi Onat fark etmişti: “Eğer Mösyö Marr, bunlarla Çuvaş dilinin pek eski bir dil olduğunu göstermek istiyorsa bununla bütün Türk dilinin eski olduğunu ispat etmiş olurlar” idi. Bununla birlikte bu alanda çalışan dilcilerin çoğu Türk diline yabancı oldukları için bu “çok açık hakikati” görememekteydiler.<sup>588</sup> Onat, kendi yaklaşımını destekleyecek tezlerden örnekler verdikten sonra, sonuçları Türk ulusal kimliğinin tarihsel kökenlerini inşa etmede önemli birer dayanağa dönüşecek olan ve şimdilik birer hipotez olarak ileri sürülen bilgilerin henüz bilimsel birer gerçek olmadığını hatırlayarak, kendi yaklaşımını yine kendisi yavaşlatmak gereği duymuş, fakat bu yöndeki inancını korumaktadır:

“Sami kavimlerin hangi Türk kavimleriyle nerelerde ve ne zaman uzun kaynaşmalarda buldukları ve bu kavimleri nasıl temsil ettiklerini tarih, henüz ilmi denecek bir şekilde ortaya koymamakla beraber bunun er geç, bir hakikat olarak anlaşılacağında şüphe yoktur.”<sup>589</sup>

Kurultaya egemen olmaya ve yerini sağlamlaştırmaya başlayan ve resmi dil politikasından ana motiflerini edinen bu yaklaşım, dil akrabalıklarının, karşılaşma ve geçişlerinin ve sonuç olarak dillerin birbiriyle kurdukları tüm ilişkilerin tam ve doğru olarak açığa çıkarılıp kanıtlanmasını sağlayacak güçlü bir etkiye dönüşebilir. Fakat yaklaşımın bilimsel sezgilerle değil, daha başlangıcında tüm dünya dillerinin ve uluslarının ve doğal olarak uygarlığın tek bir kaynaktan çıkarak yayıldığı tezine doğru yol almaya başladığını göstermesi, dahası bu yönelimi açık bir netlikle ileri sürmesi açısından değerlendirilmiştir. Sami dillerinin Sümerce ile ve dolayısıyla Türkçe ile kurulan ilgisi, ya da kurulan bu ilgilerin işlenmemiş ham halleriyle ön plana çıkarılması bilimsel bir nedenselliğin değil, öncelikle günün acil siyasal gereksinimlerinin bir sonucudur. Daha Birinci Türk Dili Kurultayı'nda belirgin olarak ortaya çıkan ve sonraki

<sup>588</sup> Onat, “*Türkçenin Sami Dillerle Mukayesesi*”, içinde, **Türk Dili, Türk Dili Tetkik Cemiyeti Bülteni**; s. 4

<sup>589</sup> Onat, “*Türkçenin Sami Dillerle Mukayesesi*”, içinde, **Türk Dili, Türk Dili Tetkik Cemiyeti Bülteni**; s. 8

izleyen kongrelerde de devam eden bu tutumu, Türk Dilini başka büyük dil aileleriyle ilişkilendirme arayışının aynı zamanda “başka milletlere mürebbilik etmiş” ve onların “medeniyetlerine kaynaklık etmiş” olan Türk tarihini de gurur duyulacak bir geçmişe dönüştürerek yeniden yazmak ve gelecekte kurulacak birliğe de güvenle bakmak, tarih ve dil çalışmalarını birbirini kanıtlayan iki “hayat kaynağı” alan olarak konumlandırma anlamına gelmektedir. 1932 sonbaharında toplanan Birinci Dil Kurultayı, Türk Tarih Tezi’nin de etkisiyle, “Türk dilinin diğer dillerin anası olduğu savını ileri sürmeye eğilim göstermiş”, bu, 1936 Ağustosunda gerçekleştirilen Üçüncü Türk Dil Kurultayında “Güneş-Dil Kuramının açıklanmasına” yol açmıştır.<sup>590</sup>

“En acayip\* kelimeleri bizzat kendisi meclis kürsüsünden kullanmaktan çekinmeyen” Atatürk, “denemeden ürkmeyen” ve halk dilinden derlenen sözcüklerin ve Türkçenin kök ve ekleriyle üretilen yeni sözcükler ile “öz ve ileri bir Türkçe” kurulacağına dair bir inanca sahiptir.<sup>591</sup> Fakat Dil Devriminin bu yeni aşamasında, Atay’ın anlattıklarına göre Atatürk dilin bir “çıkmaza saplanmış” olduğu düşüncesine sahip olmaya başlamıştır. Bunun üzerine dil komisyonu genişletilmiş, “Frenkçe hangi kelimeyi ortaya atsanız aslının Türkçe olduğunu iddia eden rahmetli Yusuf Ziya, veya Arapça kelimelerin köklerini Türkçeye çıkararak Naim Hazım üstad”ın da bulunduğu toplantılarda açıklamasını yapabilmek kaydıyla Türkçede daha fazla sözcük tutulmaya çalışılmıştır. Atatürk’ün Atay’a incelenmesi için verdiği Viyanalı bir dilci olan Kvirgiç’in etütlerine göre “ilk tefekkür güneşle alakalı” idi ve diller bu tezde ileri sürüldüğü gibi güneşten kaynaklanmaktaydı. Bu tezi bir “kurtuluş” olarak gören Atatürk’ün amacı “birçok yabancı kelimenin Türkçe olduğunu ispat ettirmek” ve “çıkmaza saplanmış”<sup>592</sup> olan dil çalışmalarına bir yol açmak arzusudur.<sup>593</sup> Atatürk için

---

<sup>590</sup> Oran, s. 202

\* Atatürk dil çalışmalarında ortaya çıkarılan yeni sözcükleri “denemek” ile birlikte, kendisi de bu çalışmalarla yakından ilgileniyordu. Bilindiği gibi bugün de kullanılan matematik terimlerinin birçoğu Atatürk tarafından türetilmiştir. Bunlara örnek olarak, açı, boyut, uzay, gerekçe, kesit, konum, üçgen, dikey, yatay, düşey, yöndeş açılar, açıortay, ikizkenar üçgen, eşkenar üçgen, dik üçgen, dörtgen, yüzey, teğet, izdüşüm, ayırt, içbükey, giriş, çember, taban, eğik, beşgen, köşegen, eşkenar, ikizkenar, paralelkenar, yamuk, eşit, çarpı, bölü, oran, orantı, alan, varsayı sözcüklerini verebiliriz. Bu bilgi için, Bkz., Ediskun, ss. 14-15. Bununla birlikte dikkat çekici olan, Atatürk’ün türettiği bu matematik terimleri gündelik dilde başka ve zengin anlamlar da edinerek tutulmuş ve bugün de kullanılan sözcükler olmuşlardır.

<sup>591</sup> Atay, s. 475

<sup>592</sup> Timurtaş, Atatürk’ün kısa bir dönem içinde komisyonun tasfiyecisi kanadının önerdiği yeni sözcükleri kullanarak “denemelere” katıldığı birkaç konuşmasını bütün yabancı asıllı (Arapça ve Farsça) sözcükleri

“tasfiyeci” dönemin sonuçları pek de memnun edici olmamış, “dil’in yapısına sinmiş” olan ve halkın kullanımında bir güçlük doğurmayan “sabah, millet, devir, devlet, hükümet, hatıra, kitap, kalem, kanun” gibi sözcüklerin atılamayacağına inanmış, özellikle 1936 tarihinden sonra “tasfiyecilik yolundaki uygulamalara iltifat etmemiş”, ayrıca bu tarihten sonra konuşma, demeç ve telgraflarında tasfiyecilerin türettikleri sözcükleri kullanmamıştır.<sup>594</sup>

Tarih gibi dil çalışmaları da böylece “evrensel” bir çerçeve edinmiştir.<sup>595</sup> Bu sürecin aynı zamanda çok daha önce başlamış olan dil planlama<sup>596</sup> sürecinin, elde edilen bilimsel gerekçelerini de siyasal gerekçelerle birleştirerek ortaya koyma amacı güttüğünü, bu yanıyla Güneş-Dil teorisinin amacının da, Türkçeye bir kaynak aramaktan çok, bu kaynağın gidebildiği kadar eski zamanlara gidebilmesini, yeni atılmakta olan ulusallık zemini için, deyim yerindeyse oldukça derinlere inen bir temel kazısına olanak sağlamak olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, ne mucidi olma ayrıcalığı Türklere ait olan bir siyaset-bilim içli dışlılığıdır, ne de Türk ulus-devlet inşa süreci ile başlayıp son bulmuştur. Uluslaşma süreçlerinde, siyasal iradeye dönüşen milliyetçi

---

atarak yapmış olmasına karşın, “ilme ve akla aykırı olan bu çıkmaz yoldan” dönülmüş olduğuna dikkat çekerken, “bütün dillerin menşelerinin Türkçe olduğunu ileri süren Güneş-Dil Teorisi”nin aşırılıkları önelediğini ve “aşırı özleştirme” yerine sadeleştirmenin tutulacak yol olduğunu işaret etmiş olduğunu söylemektedir. Bkz. Faruk K. Timurtaş, **Türk Kültürü**, Sayı: 9, 1963’ten aktaran, Ediskun, ss. 47-48

<sup>593</sup> Atay, ss. 477-478. Türk dilcileri tarafından ortaya konan Güneş-Dil teorisinin kaynağı Viyanalı dilci Dr. Hermann F. Kvergiç’in çalışması yanında, Hilaire de Barenton adlı bir Fransız Sümerolog tarafından yayınlanan ve “bütün dillerdeki ilkel köklerin Sümerceden doğduğu” tezini savunan “*Dillerin, Dillerin ve Ulusların Kaynağı*” (1932-1933) adlı çalışması olmuştur. Bu bilgiler ve Güneş-Dil teorisini hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., Ediskun, ss. 13-14. Ediskun aynı yerde, sahiplenilen bu çalışmalardan üretilen teorisinin bir amacının da “dilimize yabancı sandığımız, ama aslında Türkçe olabilir diye düşünülen kelimeleri gelişigüzel yitirmenin önüne geçmek” olduğunu söylemektedir.

<sup>594</sup> Zeynep Korkmaz, “*Dil İnkılabının Sadeleşme ve Türkçeleşme Akımları Arasındaki Yeri*”, **Türk Dili**, Cilt 49, Sayı 401, Mayıs 1985, Ankara, (ayrı basım: TTK Basımevi, Ankara, 1985), Ankara, s. 21

<sup>595</sup> Atay, bu dönemde Atatürk’ün “hastalık buhranları” nedeniyle “sağduyusunun zedelendiğini” başka bir ifadeyle akılcılıktan uzaklaştığını söylemektedir. Bkz., Atay, s. 478

<sup>596</sup> Bu dönemde devletin dil politikalarını “Dil Planlaması” çerçevesinde inceleyen Kamile İmer, benzer etkinlikleri tanımlamak üzere farklı araştırmacılar tarafından “dil mühendisliği”, “dil politikası”, “dil gelişmesi”, “dil siyasası” olarak adlandırıldığını, dilin kendi gelişimine “amaçlı müdahale” anlamına gelen bu girişimlerin, “özellikle bağımsızlığını kazanan ulus-devletler ve gelişmekte olana ülkelerde dil/değişke seçimi, seçilen dilin/değişkenin kodlanması, sözlük, dilbilgisi ve yazımın belirlenerek ölçünleştirilmesi (standartlaştırılması) ve kurumlarda, kuruluşlarda, eğitimde, kitle iletişim araçlarında yaygınlaştırılması ve günün gereksinimlerini karşılayacak biçimde işlevinin genişletilmesi çabaları” olduğunu söylemektedir. Dil planlaması, dili aynı zamanda bir iletişim aracı olarak ele almakta, “toplumsal bir kurum olduğu kadar toplumsal bir kod” olarak, dilin standartlaştırılmasının iletişim etkinliklerini kolaylaştıracağı yaklaşımına sahiptir. Bu konuda daha fazla bilgi için, Bkz., **Kamile İmer**, Türkiye’de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2001, ss. 8-11

tonlar taşıyan bağımsızlık hareketleri de, imparatorlukların çöküşüyle yükselişe geçen yeni ulus devletler de, hatta uzun süren sömürge dönemlerinden sonra bağımsızlıklarını elde eden ülkelerde de benzer dil ve ulus siyasetini bir araya getiren tutumlara rastlandığına Fishman'ın yukarıda yer verdiğimiz düşünceleri ile değinmiştik. Dil ve ulusal kültür bağlantısına atfedilen önem düşünüldüğünde, dil, yeniden biçimlendirilen bir “ulusallık” alanının temellerinin atıldığı, “topluluğun tefekkür kalıbı”nı işleyen<sup>597</sup> başlangıç zeminidir. Bu anlamıyla tarih ve dile, ulusal kültürün ve ulusallık bilincinin oluşmasında kurucu bir işlevsellik atfedildiğini söyleyebiliriz. Fakat ulus inşası sürecinin birer araç olarak kullandığı verilerin geçerli ya da tutarlılıklarını, bugünün değerleri ile ele almak ve kıymet biçmek bir yana, dönemin acil siyasal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamada gösterdikleri hız ile değerlendirilmelidir. Oran, Türk Tarih Tezi<sup>598</sup> ve Güneş-Dil Kuramının “gerçekle bir ilgisi olmadığını” söyleyerek nokta koymanın, dönemi ve uygulamalarını harekete geçiren asıl niyetin anlaşılır hale gelemeyeceğini söylemektedir:

“... bunların bugün bakılınca birer uydurmacılık olarak gözükmekle birlikte 1930’ların Türkiye’inde insanlara olumlu bir ulusal kimlik vermek için zorunlu ve yararlı savlar olduğu belirtilmezse, konu eksik bırakılmış olur. Gerçekten, 1930 ve 1940’ların genç kuşakları Türk insanının bunca zamanlık ezilmişliğini böylece üzerlerinden atmışlar, yeni kurulmakta olan bir devlet ve ulus için gerekli heyecanı ve atılım gücünü bu tezlerden almışlardı. Ne kadar bilim-dışı olurlarsa olsunlar, tarih ve dil tezlerini o günün koşulları içinde ulusa kimlik vermeye çalışan milliyetçi -ve saygıdeğer- çabalar olarak görmek gerekir.”<sup>599</sup>

Güneş-Dil teorisi ile Türklerin dili ve tarihi araştırılırken, “Türk”ün kimliği bu tarihin derinliklerinde yeniden bulunurken, aslında umulandan fazlasıyla karşılaşılmıştır. Bu da birbirinden ayrı düşünemeyeceğimiz Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu’nun çalışmalarının Türkçenin tüm dillere, Türk soyunun da tüm uluslara “atalık”; Atatürk’ün sıkça kullandığı bir deyimle “mürebbilik” yaptığı sonucunu ortaya çıkarmalarıdır. Türk dili ve soyu üzerine yapılan bu “kazı”, en azından teorik olarak

<sup>597</sup> Behçet Kemal Çağlar, **16. Dil Bayramı Ankara Halkevinde Nasıl Kutlandı**, Doğu Matbaası, Ankara, 1948, s. 8

<sup>598</sup> Suavi Aydın Türk Tarih tezinin amaçlarını şöyle sıralamaktadır: “1) Türkiye Cumhuriyeti’nin Anadolu üzerindeki varlığını meşrulaştırmak; 2) laisizmin vurgulanması ve yeni ulusal kimliği İslam’ın dışına taşımak bakımından İslam-öncesi Türk tarihine (Orta Asya’ya) uzanmak ve 3)Dünyadaki diğer çağdaş ve egemen uluslarla eşitler ilişkisi içine girebilmek için bugünkü dünya uygarlığının yaratıcıları arasına Türkleri de koyacak olan Orta Asya merkezli bir kültürel yayılım (difüzyon) tezini savunmak esasları üzerinde kuruludur.” Bu yorumlar için, Bkz., Aydın, **Modernleşme ve Milliyetçilik**, ss. 227-228

<sup>599</sup> Oran, ss. 276-277

umulandan fazlasını ortaya çıkarmıştır. Bu teori ile dil ve tarih çalışmaları yeni fakat önceki birkaç yılın “çılgırından çıkmış” Türkçeleştirme çalışmalarından farklı bir yola girmiştir. İlk kurultay yapıldıktan 16 yıl sonra, “Dil Bayramı” kutlamaları için Ankara Halkevi’nde hazırlanan bir programda konuşan Behçet Kemal Çağlar, bu dönemi dinleyicilere hatırlatırken, zamanın yardımına bırakılmayacak dil reformunun bu heyecanlı aşamasının savunusunu yapmaktadır:

“Her devrimin bir taşkın yönü vardır. Sonradan arkına girer, uysallaşır. Dile bereket getirmiş olan bir coşkun akımı, bir uçtan sele benzedi diye, kökünden kesmeye kalkışmak doğru mudur? (...)Yüzde yüz tasfiyeciliği gitmenin abes olduğunu herkes bilir. Fakat yüzyılların dumura uğrattığı dili olduğu yerde ve sade zamanın yardımına bırakmanın da doğru olacağını iddia etmemelidir.”<sup>600</sup>

Dil Devrimi sürecinde Alfabe komisyonundan dönüştürülen Türk Dili Tetkik Komisyonunda başkanlık yapmış ve etkin olarak çalışmış olan Falih Rıfki Atay, dilde daha ılımlı bir sadeleşme yanlısıdır. Anılarında bu yeni sözcüklerin tutunması için çok çalıştığını, hatta Atatürk’ün kendisi gibi yenilikçi başyazarları\* sonradan *Tarama Dergisi*’nde karşılıklarını bularak yazdığı kendi yazılarını kendisinin de anlamadığını ileri sürdüğü Yunus Nadi gibi, “önce bildiği gibi yazıp” sonra dönüştürerek “öz Türkçe yazmaya” çağırdığında bir “fedakarlık” yaparak bu “deneme” dönemine katıldığını söylemektedir:

“Ben kolay yazan bir yazarım. Bir başyazıya yarım saat veya kırk dakikadan fazla vakit ayırdığımı pek hatırlamam. Atatürk’ün denemesi, bir dava. Ona yardım etmek, her fedakarlık pahasına, benim için bir borç. Bir yandan da zevkim var. Kağıdı yemek masasının üstüne koyar, döner, döner, bir saatte yarım sütun kadar bir şey yazardım bu yazılar öz Türkçe idi. Fakat sevilmeyen kelimelerden de hiçbiri yoktu. Bir akşam, aşırıcular gene benden şikayet etmeleri üzerine, İsmet Paşa o gün yazdığım bir başyazıyı okur: “Bundan daha iyi Türkçe ne olabilir?” der. Atatürk, “ama içinde bazı kelimeler yok” cevabını verir. Halbuki Atatürk meclis nutuklarında “baysal utku” sözünü kullanacak kadar, hareketi teşvik ediyordu. Bizden de bunu istiyordu.”<sup>601</sup>

İsmail Hakkı Baltacıoğlu, yazdığı bir Karagöz oyununda Hacivat ile Karagöz’ü reform döneminin Ankara’sında ve Dil Devriminin etkilerinin sürdüğü günlerde eleştirel bir dille aksettiren bir oyunda karşılaştırır. Ankara’nın methini duyan ve bir ev

<sup>600</sup> Çağlar, s. 6, 11

\* Falih Rıfki Atay, aynı zamanda Cumhuriyet rejiminin sesi *Hakimiyeti Milliye* gazetesinin başyazarıdır.

<sup>601</sup> Atay, s. 476

kiralamak üzere Ankara'ya gelen Karagöz<sup>602</sup>, Hacivat ile cahilliği ve saflığı yüzünden yaşadığı dil sorununu bu kez başka biçimde yaşamaktadır:

“(…)

H.- Acanım sözüme gelelim demek istedim.

K.- Demek isteyeceğine desene! (Tokat).

H.- Aman Karagöz ne vuruyorsun öyle?

K.- Hacivat, sen ne kalın kafalı adammışsın be? Bu kadar dil değişikliği oldu, sen hala lugaççe konuşuyorsun! Değiştir artık şu kafayı, değiştir! (Karagöz Hacivat'ın kafasınar vurur). Değiştir şu kafayı artık, değiştir!

H.- Hakkın var Karagöz'üm; saikai itiyat efendim.

K.- Ha? Ne dedin, ne dedin bakayım?

H.- Saikai itiyat, dedim.

K.- Sabıkalı ihtiyardan bir şey anlamıyorum. Türkçe söyle, Türkçe! (Tokat)

H.- Alışkanlıktan demek istedim, tokatladınız!

K.- İyi ya ben de sana Türkçe söylemediğin için tokat atmak<sup>603</sup> istedim.

(…)<sup>604</sup>

Dil Devrimine karşı gelişen muhalefet öncelikle, yapılanın doğa kanunlarına aykırı ve dili değiştirmenin olanaksız olduğu, dilin gelişiminin kendi oluşuna bırakılması gerektiğini savunan ve yukarıda değindiğimiz Hüseyin Cahit'in dile getirdiği gibi “zaten sadeleşen” dile bir müdahalenin onun yapısında bozulmalara yol açacağını savunan yaklaşımdan kaynak bulmaktadır. Bu, Falih Rıfkı'nın aktardığı gibi Dil Komisyonu içinde de meydana gelen tartışmaların önemli sayılabilecek bir kısmının

<sup>602</sup> İsmail Hakkı Baltacıoğlu, yazdığı bir başka oyunda Karagöz'ü, “Osmanlı entelijansiyasının ve bürokrasisinin köhneleşmiş zihniyetini temsil eden” ve “anti-Kemalist bir karakter” olarak konumlandırılan Hacivat karşısına Cumhuriyetçi köy muhtarı olarak çıkarmıştır. Bu oyunda da Türk dili ana “anlaşmazlık” temalarından biridir. Bu bilgi için, Bkz., Şimşek, s. 201

<sup>603</sup> Baltacıoğlu, Cumhuriyet döneminde yeni dilin 'nin kullanımının yasal bir zorunluluk olmamasına karşın üniversitede Latin alfabesinin kabulüne kendisi gibi karşı çıkan arkadaşı Musevi cemaatinden Profesör Avram Galanti'nin sonradan yazmak zorunda kaldığı “*Vatandaş Türkçe Konuş* (1928) kitabını hatırlatırcasına, kısa süreli fakat sonuçları kaygı verici “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyasına bir gönderme yapmaktadır. Bali, Galanti'nin sonradan yeniden basılan kitabının sunuş yazısında özellikle azınlıklar arasında kaygı ile izlenen, kimi zaman şiddet olaylarının da görüldüğü bu kampanyayı şöyle anlatmaktadır: “Azınlıkların Türkçe konuşmamalarının daha fazla tahammül edilemez bir durum olduğuna dair bir haleti ruhiyenin kamuoyuna hakim olduğu bir ortamda Darülfünun Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti'nin 13 Ocak 1928 tarihinde düzenlenen yıllık kongresinde azınlıkları Türkçe konuşturmaya teşvik etmek için bunun bir kampanya ile yapılması fikri ortaya atıldı. Bu fikir hazır bulunan herkes tarafından kabul gördü ve “Vatandaş Türkçe Konuş!” sloganı ile uygulamaya geçildi. (...) Tramvaylarda, şehir hatlarında çalışan vapurlarda, sokaklarda, kendi aralarında Türkçe dışında bir dil konuşan ve dönemin Fransızca gazetelerini okuyan kişilere sataşmalarda ve tacizlerde bulunuldu. Zorla Türkçe konuşmaları istendi, gazeteleri elerinden alınıp yırtıldı, kavgalar meydana geldi.” Bu bilgiler için, Bkz., Rifat N. Bali, “*Vatandaş Türkçe Konuş!*” veya *Bir Ulus-Devletin Kuruluşunda Dil Birliğinin Gerçekleşmesi Çabaları*”, (sunuş yazısı), içinde, Avram Galanti, **Vatandaş Türkçe Konuş**, çevrimyazı, Ömer Türkoğlu, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2000, ss. vii-viii.

<sup>604</sup> İsmail Hakkı Baltacıoğlu, **Karagöz Ankara'da (Karagöz Piyesi)**, Sebat Basımevi, İstanbul, 1940, s.

nedeni olmuştur. Bu yaklaşıma örnek vermek gerekirse, Ali Ekrem'in *Lisanımız* adlı, Dil Devrimi sırasında sadeleştirme yanlıları ile girdiği polemikleri derleyen çalışmasında, dillerin hiçbir türüsünde "inkılap yapılamayacağını" ileri sürmektedir; bu biçimde görülenler ise uzun zamandır süregelen bir oluşumun "tecellisinden başka bir şey değildir."<sup>605</sup> Bu ana başlıktan kaynak bulan ve önemli sayılabilecek tepki ise, Dil Devriminin hareketlilik kazanmasıyla birlikte, bir yazar için öğrenilmesi ve üzerinde denetim kurulması yıllar sürmüş olan, düşünce temellerini oluşturan ve kavramları aktarılmak istenen anlamlarla uyumlu hale getiren "eski" sözcükler dilde reform uğruna tasfiye edilmeye devam edildikçe, bununla birlikte kişisel bir anlam evrenin parçalanmasından duyulan kaygıdır. Kendisi de döneminde tanınmış bir yazar ve şair olan ve üniversitede Edebiyat dersleri veren Ali Ekrem, onun söz dağarcığını ve "düşünce kulesini" inşa eden anlam evreninin bozulmasından duyduğu kaygıyı, başka yazarları örnek göstererek dile getirmektedir:

"Sade yazı dili ile "Namık Kemal'in enfes makalelerinden, mektuplarından birine, Abdülhak Hamid'in mesela "Tarık"te "Finten"de görülen sahaifi beligasına hatta tek "Makber" mukaddemesine; Recaizade Ekrem'in "Nijat Ekrem"deki o cidden müstesna mensurelerine; Samipaşazade Sezai'nin, Halit Ziya'nın, Cenap Şehabettin'in, Süleyman Nazif merhumun nefaisi asarına müşabih, onlardan birine mütekarip tek bir yazı gösterilebilir mi? (...) Onların yazılarına dikkat olununca görülür ki üsluplarındaki o fevkalade mümtaziyetin noktai istinadı belagattir. Onlar belagatin bütün takdim ve tehirlerini, tekrarlarını, tekitlerini, itnaplarını, icazlarını hasılı belagatin bütün o beşeriyet kadar ebedi nazariyatını müstesna bir vukuf ve ihata ile tatbik, hatta ibda ederler. Dehaetleri kah Kehkeşanlar kadar medit ve muazzam üsluplarından, kah bir yıldız gibi mütemerkiz tek bir sözlerinden lamiariz olur. Bir cümleyi, bir terkibi, bir kelimeyi o kadar muvaffakiyetle yazarlar ki sehli mümtenilerinin huzurunda secde etmemek kabil değildir. (...) "Türk'çede inkılap mı yapılmak isteniliyor, Türk'ler asırlardan beri toplanmış, gelmiş bütün müdevvenatı edebiye ve ilmiyelerinden mahrum mu bırakılacak? Böyle şey olamaz. Biz elbette asarı

<sup>605</sup> Ali Ekrem, s. 51. Namık Kemal'in oğlu olan Ali Ekrem (Bolayır), Darülfünun'da Edebiyat müderrisliği ve Galatasaray'da öğretmenlik yapmıştır. 1933 Üniversite reformu sırasında kadro dışı bırakılanlardandır.

\* Peyami Safa, bir yazısında 1931 yılında yayınlanmış bir kitaptan söz etmektedir. Kitaptaki düşünceler Ali Ekrem'in "lisanda inkılap" yapılamayacağı yolundaki düşünceleri ile örtüşmektedir. Maarif Vekaleti tarafından bastırılan ve Atatürk'e sunulan kitapta, Dil Devrimi ve devletin dönemdeki dil politikaları ile tam olarak karşıt düşünceler savunmaktadır. Safa, bu kitabın gözden kaçtığı kanısındadır; fakat kitabın yazarı olan Ahmet Cevat Emre, Dil Devriminin önemli isimlerinden biridir ve Harf Devrimini hazırlayan Alfabe Komisyonundan Türk Dil Kurumu çalışmalarına kadar reform sürecinde resmi dil politikasının kurucuları ve yürütücüleri arasındadır. Fakat başlarda savunduğu düşünceler, "ilim kanaatinin dışında kalan ve tahmini güç olmayan bir takım zaruretlerle izah" edilebilecek gerekçelerle dönüşüm geçirmiştir. Bkz., Safa, **Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca**, ss. 130-133

mevcudeyi okuyacağız ve bunlardan lazım görülenleri elbette mekteplerimizde okutacağız. Başka türlü vatana evladı irfanü vicdan yetiştirmek kabil değildir. Yeni nesle ne kadar itimadımız olursa olsun Kemal, Hamit gibi dahilerin; Cenap, Halit Ziya gibi büyük ediplerin; Fikret, Mehmet Akif gibi büyük şairlerin birkaç sene içinde yetişivereceklerine ihtimal veremeyiz. Bugün sadeleştirmek, millileştirmek gibi müşevveşü müphem amal takip olunarak yıkılmaya çalışılan Şinasi-Servetifünun lisanı fikrî hayalin, hissü ruhun, tilali asuman residesinde dolaşan kevakibi ulviyetten alemlî hakikatın ahfarı tevazuu mahviyetine saklanan nimlemean şeptaplara kadar bütün elvahı cemali, dimağı beşere sığmayan, aczi insaniyete hazin hazin ağlayan bütün tecelliyatı irfanı yaşatmak için en mükemmel vasıtai tefhimdir. Böyle bir lisanı edebiyat beyhude taannütler, küçük manalı büyük isimler, garibü müşevveş mefhumlar ile milletin ruhundan sökülüp atılmaz.”<sup>606</sup>

Ali Ekrem bu düşüncelerini dile getirdiği sırada hem bir şair ve yazar, hem de bir üniversite eğitimcisidir. “Meşrutiyet azgınlıkları”nın bir sonucu olarak “esaslarından sarsılmış” ve bir “millî afet”<sup>607</sup> olan Türkçenin, üniversitede artık “eski” edebiyata dair bildiklerini öğretebileceği bir dil olmaktan çıkmaya başlaması, bir yazar ve şair olarak yukarıda saydığı duyarlılıkları hareket geçiren ve zihninde yaşayan edebiyatçı yönünün beslendiği “fenomenal alan”ın da bir parçalanmaya uğraması demektir. Çünkü “Eski” ilan edilen dil karşısında yenisini edinmek ve ona hükmedebilmek ise tıpkı bir çocuk gibi yeni bir dilin sözcüklerini yabancı bir dilin sözcükleri gibi öğrenmek, sonra bu sözcüklerle eskisi gibi düşünebilme ve yazabilmenin olanaksızlığının bir kaygı kaynağı olarak görülmüş olmasıdır. Bu durumun korkutucu yanı, insanın yaşadığı dünyanın, birden bire, neredeyse bir gecede, yeni bir anlam-kavram-sözcük dünyasına dönüşmesidir. Aynı sözcükleri kullanarak yazı yazmaya devam etmek, yetişen yeni kuşakların ilgisini çekmeme tehlikesi taşımaktadır. Çünkü yeni eğitim sistemi içinde yetiştirilen öğrenciler, yeni dil ile yazılmış metinleri okuyarak ve her gün “bağlılık andı”nı tekrarlayarak yetişmektedirler.\* Bu yeni dili kullanamayan ya da güçlük çeken

<sup>606</sup> Ali Ekrem, ss. 35-36, 39

<sup>607</sup> Ali Ekrem, s. 42

\* 19 Eylül 1932’de Milli Eğitim Bakanı olan Reşit Galip, Tekışık’ın makalesinde Prof. Dr. Afetinan’ın “Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler” adlı kitabından aktardığı; “1933 yılının 23 Nisan Çocuk Bayramı idi. O, heyecanla Çankaya köşküne geldiği vakit, Atatürk’ün yanında bana bir kâğıt uzattı ve şunları anlatmaya başladı. ‘Sabahleyin ilk bayramlaşmayı kızlarımla yaptım. Onlara bir şeyler söylemek istediğim vakit, bir and meydana çıktı. İşte Cumhuriyetimizin 23 Nisan çocuklarına armağanı’ dediğini aktarır. İlk halî “Türküm, doğruyum, çalışkanım. Yasam küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, budunumu özümnden çok sevmektir. Ülküm yükselmek, ileri gitmektir. Varlığım Türk varlığına armağan olsun” olan ve Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu 10 Mayıs 1933 tarih ve 101 sayılı kararı ve Millî Eğitim Bakanlığı’nın 18 Mayıs 1933 tarih ve 1749/42 sayılı genelgesiyle ülke genelindeki tüm ilkokullarda genelge içeriğindeki amacını ve nasıl uygulanması gerektiğini açıklayan maddelere

kişiler, yetişen bu kuşakların anlayışına seslenecek bir dil kullanabilmekten mahrumdurlar. Tanzimat döneminde dile getirilen Osmanlıcanın ağır ve karmaşık bir dil oluşundan kaynaklanan “okur sıkıntısı”nın tam olarak tersi bir durumun Cumhuriyet döneminde yaşandığını söyleyebiliriz. Örneğin Cumhuriyet döneminde Reşat Nuri gibi dönemlerinin çok okunan yazarlarının, kitaplarının daha sonraki baskılarında dillerini sadeleştirdikleri bilinmektedir. Yaşar Nabi bir yazısında, bir yazıcı (yazar) arkadaşının iki yıl önce yazdığı gazete yazılarını kitaplaştırırken “cümlelerinde öz Türkçe Lehine birçok düzeltmeler yapmak zorunda kaldığını” ve dildeki “adeta yıldan yıla fark gösteren değişme hızına” şaşmaktan kendini alamadığını aktarmaktadır.<sup>608</sup>

Dilde yenilik, yalnızca yapılanları yüzeysel olarak görenler için değil herkes için “zevkleri isyan ettiren”, alışkanlıkların insanın elini kolunu bağıladığı “rahatsız ve tedirgin edici” bir haldir. Yazarların en büyük kaygısı “kalmamak”, okuyanların öfkesi “bugün anladıklarını yarın anlamamak” kaynaklıdır.<sup>609</sup> Eski dil ile okuyup yazarların, muhalif edebiyatçı ve siyasetçilerin en büyük kaygısı, Türkiye’de bu yeni üretilen sözcüklerle yazamayan, düşünemeyen insanlar arasına katılmaktır. “Bir gecede cahil olmak” toplum için değilse de, yazar ve düşünce üreten eski kuşaklar için bu korkunun anlamlı tarafı olmaktadır. Ortaya çıkışı uzun bir sürece yayılan Osmanlıca da “yapılmış” bir dil olmasına rağmen, oluşumu yüzlerce yıl süren ve eğitilmiş okuryazarların yine de hakim olabildikleri bir dildir. Dil devrimine karşı çıkanların en

---

uyularak her gün tekrarlanması istenmiştir. Genelgenin 7. maddesinde, “Çocuklar, candan duydukları ve zaman geçtikçe anlamını daha derin bir biçimde anlayacakları asil ve yüksek duygular ifade eden bu andı sevinç ve yüksek arzu ve ilgiyle tekrar ederken millî bir görevi yaptıklarının bilincinde olmalıdır” denilmektedir. 29 Ağustos 1972 tarih ve 14291 sayılı Resmî Gazetede yayımlanan ilkokullar yönetmeliğinin 78. Maddesinde “Öğrenci Andı”nda şu değişiklik yapılmıştır: “Türküm, doğruyum, çalışkanım; yasam, küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir. Ülküm yükselmek, ileri gitmektir. Varlığım Türk varlığına armağan olsun. Ey bu günümüzü sağlayan, Ulu Atatürk; açtığın yolda, kurduğun ülküde, gösterdiğin amaçta hiç durmadan yürüyeceğime ant içerim. Ne mutlu Türküm diyene.” “Öğrenci Andı”nın bugün söylenmekte olan metni, Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisinin Ekim 1997 tarih 2481 sayısında yayımlanan Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinin 10. Maddesiyle belirlenmiştir. Bu maddeye göre ilköğretim okulunda öğrenciler, her gün dersler başlamadan önce öğretmenlerin gözetiminde topluca aşağıdaki “Öğrenci Andı”nı söylüyorlardı. “Türküm, doğruyum çalışkanım. İlkem, küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir. Ülküm; yükselmek, ileri gitmektir. Ey Büyük Atatürk! Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime and içerim. Varlığım, Türk varlığına armağan olsun. Ne Mutlu Türküm Diyene!” “Öğrenci Andı” hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., Hüseyin Hüsnü Tekişik, “*Millî Eğitim Bakanı Dr. Reşit Galip’in Öğrencilere 23 Nisan Armağanı olan “AND”, Çağdaş Eğitim Dergisi*, Sayı: 330, Ankara, Nisan 2006, ss. 5-7

<sup>608</sup> Yaşar Nabi Nayır, “*Değişen Dile Ayak Uydurmalyız*” (*Varlık*, 15 Şubat 1943), içinde, İbrahim Kutluk, Der., *Cumhuriyet Yazınından Örnekler*, TDK Yayınları, Ankara, 1974, s. 165

<sup>609</sup> Atay, s. 472

önemli ve temel referans noktası, dilin yaşayan ve canlı bir organizmaya benzediği ve onun değişiminin “tabii tekamülüne” bırakılması ve sadeleşmenin zamana bırakılması gerektiğidir. Dilcilerin görevi “dile ait vakıaları araştırmak yolu ile onun tekamülüne doğrudan doğruya değil, dolayısı ile hizmet etmek” olmalıdır.<sup>610</sup> Fakat Dil Devrimini sürdürenler sözcüklerin eskiyip kullanımdan kalkmalarını bekleyeceklerine, bilim dışı bir yöntem uygulayarak, dile müdahale etmektedirler:

“... benim tanıdığım, konuştuğum, kitaplarını ve makalelerini okuduğum halis kıymet sahipleri, lisancılar, edebiyatçılar, felsefeciler ve ruhiyatçılar, dili çocuk oyuncu gibi kırmak, parçalamak ve yeniden kurmak isteyen, iflas etmiş eski mekanist telakkiye muarızdırlar. Bu uydurma ve uydurmacı telakki, dilde inkılabı değil, eski bir anlayışa dayanan irticai temsil eder.”<sup>611</sup>

Yukarıdaki satırların 1943 yılındaki yazarı Peyami Safa, “*Yeni Türkçemizde Sevdiğim ve Sevmediğim Bazı Kelimeler*” başlıklı 1959 tarihli yazdığı başka bir yazıda, sevdiği ve kullandığı, anıt, bölge, duruşma, sanık, görüş, yetki, çevre, iyimser, kötümser, duyu-duyum, deyim, düşünce gibi sözcükler yanında, özet, anlam, ilgi, yankı, çevirme, dil, konu, dilek, bilim, tarım gibi sözcükleri tereddüt ederek kullandığını fakat, anı, düş, nitelik, uygarlık, uyum, ödül, onaylamak gibi sözcükleri sevmediğini ve türetmelerinin yanlış olduğunu söylemektedir. Bu kimilerine şüpheyle yaklaştığı sözcükleri örnek verdiği 1959 yılında yayınlanmıştır.<sup>612</sup> Fakat o dönemde yerleri pek de sağlam görülmeyen sözcükler de dahil olmak üzere, örnek olarak verilen sözcüklerin tamamının dilde tutunarak yaşadıkları görülmektedir. Türetilen ve kimileri tutan sözcüklerin kullanımında zorlayıcılık değil, kullanılmaları özendirilerek kullanışlılıkları göz önünde tutulmuştur. Dil Devriminin ilk uygulamaları sonucunda üretilen sözcükleri kendisi de denemelere katılarak kullanan Atatürk bunları konuşma diline de kazandırmak istenmiştir. Fakat bu sözcüklerden pek çoğu tutunamamış, fakat önemli bir kısmı da bugün de anlam ve anlatım zenginliği edinerek kullanılan pek çok sözcük yine bu denemeler sürecinde tutunmuştur.

Niyazi Berkes’in dikkat çektiği bir nokta, bu karşı çıkışın bir başka biçimini ortaya koymaktadır. Dil Devriminin ilk döneminde, yani Güneş-Dil Teorisi ile

<sup>610</sup> Safa, *Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca*, s. 133

<sup>611</sup> Safa, s. 133

<sup>612</sup> Safa, ss. 243-245

özleştirme yerine sadeleştirme ve Türkçede yerleşik sözcükleri tutma çabalarının ağırlık kazandığı ikinci döneme kadar, tasfiyeci ve türetmeci yaklaşımların “ağızlarda bıraktığı tatsızlık”<sup>613</sup> bir muhalefetin ve süregelen hoşnutsuzluğun bir diğer kaynağı olmuştur. Bu dönemde yapılanların “bir nevi ırkçı görüş taşıyan aşırı özleştiricilerin çalışmaları” olduğunu söyleyen Timurtaş, sonucun ortadaki “koskoca Osmanlı örneği” göz ardı edilerek yapay bir dil oluşturma çabalarına dönüştüğünü söylemektedir; çünkü eğer yapay bir dil yaşasaydı, Osmanlıca halen işlerliğini korumakta olurdu. Bu nedenle bu yapılan aşırılıklar, “akla ve ilme de aykırı” çıkmaz bir yöntem izlemişlerdir.<sup>614</sup> İtalyan dil akademisi bile, “milli olduğu kadar ilmi de olduğu için”, dil sadeleştirilirken “her yabancı kelimeye satır atan bir lisan katliamı” faşist İtalya’da dahi yaşanmamıştır.<sup>615</sup>

Bir diğer yaklaşım, Osmanlıcanın, okuryazar seçkinlerin meydana getirdiği bir tür dil aristokrasi meydana getirmesi, dili tüm anlamlarıyla halka yaymanın dil seçkinciliğini ve saygınlığını çökerten ve onun temsil alanını bozulmaya uğratan yönüne, yarı örtülü bir dille karşı çıkılmasıdır: “Zira her lisanda avamın seviyesinden çok yüksek mefhumlar vardır ki lafızları halk lisanında bulunamaz”<sup>616</sup> diyen Ali Ekrem, halk, onun kendi “seviyesinden yüksek mevhumlar”dan ne kadar uzak durursa, bu bilginin taşıdığı anlamların iktidarı o kadar “doğal” kalıcı ve kusursuz kılacağı imparatorluk devrinin bakış açısını sürdürmektedir; bu yeni dili düşünmek bile Ali Ekrem’e göre “zehi tasavvuru batıl, zehi hayali muhal”dir.\* Geleneksel sınıfsallıklara dayanan sosyal yapıların akılcılığı ile onaylanabilecek bu tutum, modern ulus devletin, her bireyi birbirine eşit yurttaşlar olarak ve yeni değerlerinden bir tanesi olan dilde de ülke sınırları kadar geniş bir alan içinde türdeş olarak tanımlayan mantığı ile çelişmektedir. Çünkü bir yanıyla “dil davası”nın gerçekte anlamının “Türk halkının hafızasından iğdiş edilmesi” olduğunu söylemek<sup>617</sup> ile, “Dil devrimi kamusa Anadolu’nun doluşudur”<sup>618</sup> ya da “esasen bir şairin bütün ahali tarafından anlaşılmasına

---

<sup>613</sup> Berkes, s. 331

<sup>614</sup> Timurtaş, **Türk Kültürü**, Sayı: 9, 1963’ten aktaran, Ediskun, s. 50

<sup>615</sup> Safa, s. 107

<sup>616</sup> Ali Ekrem, s. 41

\* “Bu boş düşünce, bu imkansız hayal”, Tefik Fikret’in “Hasta Çocuk” adlı manzum öyküsünde geçen bir cümledir. Şiirin tamamı için, Bkz., Tefik Fikret, ss. 128-130; Ali Ekrem, şiirden haberdar olanlara, karşı çıktığı bu dil düşüncesine sahip olanların “hezeyanları” olduğunu ima etmiş olmalıdır.

<sup>617</sup> Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 295

<sup>618</sup> Meriç, **Jurnal, I. Cilt**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, ss. 301-302

lüzum yok”<sup>619</sup> sözlerini kullanmak kendi içinde de tutarsızlık üretmektedir. Fakat, tutarlı sayılabilecek bir başka gerekçe, Dil Devriminin içinde kendi yasallığını da ürettiği modernleşme yönelişinin eleştirisini de içermekte ve bir gerçeğe işaret etmektedir. Bu, modernleşme süreci gibi Dil Devriminin de, geleneksel değerler yerine modern devletin ürettiği anlamları inşa eden yeni değerler için, “gelenek” ile bağın koparılması, bir uygarlık alanından, rejimin evrensel kabul ettiği uygarlık alanına yönelişini göstermesidir:

“Türkçenin bedbahtlığı, tabii tekamülünü yaparken, birdenbire zıplamaya zorlanmasından olmuştur. Nesiller arasındaki köprüler uçurulmuş ve hafızadan mahrum bir nesil türetilmiştir. Hafızadan yani kültürden. Milletın ana vasfı: devamlılık. Dilde, terbiyede, gelenekte devamlılık. Altı yüz yıl cerrahi bir ameliyatla içitmai uzviyetten koparılıp atılınca, Türk düşüncesi boşlukta kalmıştır.”<sup>620</sup>

Meriç’in söz ettiği “hafızadan mahrum” bırakma, modern ulus devletin kuruluşu için, “unutma”nın bir aracı olarak dilin yeniden kurgulanmasıdır. Çünkü “eski harfler”ın bizi “Kuran” ve “maziye” bağlaması<sup>621</sup> gibi, “eski sözcükler” de geleneğin anlatım evrenine bağlamakta, Türkçe sözcüklere yeniden kıymet kazandırılması yanında, dile dahil edilen yeni sözcükler eskilere baskın gelmeye başladıkça bu bağ zayıflamaktadır. Yeni sözcükler, yeni gerçekliğin inşası için, toplumun ortak hafızasında söz dağarcığını ve “sözcüklerle okuduğumuz” dünyayı değişime uğratmaktadır.

#### **e. Yeni ve Yenilenmiş Anlamlarla Gerçekliğin Yeniden İnşası**

Harf Devriminin öncelikle bir tamamlayıcısı ve II. Meşrutiyette meydana çıkmaya başlayan yeni dil anlayışının devamcısı olan Dil Devriminin tek amacı, yalnızca yazı dilini sadeleştirmeyi, böylece dilin pratik yönünde bir kullanılabilirlik kazanmasını sağlamak olarak anlaşılabilir. Dil Devrimi, devlet-toplum ilişkisinin siyasal tutumlar ve gerekliliklerle çizilen sınırları dahilinde, iletişimi toplumsal ölçekte olanaklı kılarak ulus bilincini pekiştirmeyi amaçlayan Cumhuriyet rejiminin, modernleşmenin mantığı ile uyumlu ve geniş kapsamlı bir toplumsal iletişim projesidir. Bu, Dil

<sup>619</sup> Meriç, s. 71

<sup>620</sup> Meriç, **Jurnal, I. Cilt**, ss. 70-71

<sup>621</sup> Meriç, **Sosyoloji Notları**, s. 272.

Devriminin dili kullanışlı bir araç haline getirmeyi amaçlayan yönünü ile, özette kolektif bellekten başlayarak toplumsal durağanlığı, dildeki durağanlığı canlandırarak canlandırma arzusu ile birleşmektedir. Böylece dil de modernleştirilmiş yeni kültürün bir parçası haline getirilmektedir. Konuşma ve yazı dili olarak parçalanmış “dil” bütünlüğünü ulusal bilinç temelinde yeniden inşa etmek, bu inşa sürecini ulus inşası süreciyle paralel ve birbirinden beslenen bir yola koymaktır. Cumhuriyet döneminde girişilen dil reformu, sözcük sayısı değişen dünyanın soyut ve somut tüm fenomenlerini karşılayacak, ulusal ölçekte düşünen ve zihinsel olarak “canlanmış” toplumun iletişim kanallarını “konuşkan” hale getirmeyi, bu etkinliği olanaklı hale getirecek “birbirini anlayan” insanları bu yeni dil sayesinde “yeniden yaratmayı” amaçlamaktadır.

Ulusun inşası, öncelikle onu meydana getirecek yeni anlamların inşasıdır. Dil Devrimi, kolektif söz dağarcığının modern anlamlar üreten yeni sözcük ve kavramlarla yenilenmesi, bir başka ifadeyle “anlam bütünlüğü”nün kurulmasına hizmet etmektedir. Ülkenin bir bütün halinde bir araya gelişi öncelikli olarak ancak zihinsel boyutta mümkündür. Toplumun kolektif söz dağarcığı, modernleşmenin ve yeni yaşamın söz dağarcığı ile yenilenmektedir. Bunun için eski değerler yerine yenilerini koymak, olmayanları dilde ve tarihte arayıp bulmak yoluna gidilmiştir. Bununla, kullanılmaya başlanan yeni sözcüklerin böyle bir arka plana, tarihsel bir zenginliğe sahip olduğu da kanıtlanmış olmaktadır.

Dil reformu, belki de yüzlerce yıldır kullanılmayan sözcükler ve dil yapılarından yeni sözcükler üreterek ve bir dili yeniden icat ederek dili kullananların söz dağarcığını katmaya ve onu genişletmeye girişmiştir. Yeni sözcük oluşturulurken Türkçede var olan kök-ek bileşimleri ve bu bileşimlerden türemiş sözcükler örnek alınmıştır. Uydurma da olsa bir dilin işlevselliği kullanımına ve pekiştirici pratiklere bağlıdır ve başarısı ölçülmek istendiğinde, bugün dilimizde Dil Devrimi sürecinde türetilmiş sayısız ve vazgeçilmez “uydurma” sözcük bulunmaktadır. Yeni ve modern Türkiye'nin sözcükleri önceki ve olumsuz alanı kuran eski anlamlarla yüklü sözcük grubundan ayırdılar. Bazen tek bir sözcük, bir söylemin ana eksenini belirlemeye yeten ağırlıklı ve merkezi bir yer edinebilmektedir. Bu, yeni bir sözcük olabileceği gibi, yeni bağlamı içinde sıklıkla kullanılarak anlamı değiştirilmiş bir sözcük de olabilir. Örneğin tek başına

“saltanat” sözcüğü, Cumhuriyet döneminde eski ve geçmişte kalanı işaret ederken onu, “maziye intikal etmiş” bir kuruma, kurumlardan bir tanesine dönüştürmektedir. Onun karşısında ve tanımını biraz da ondan ödünç aldığı karşıt anlamlarla edinen “cumhuriyet” de, kullanıldığı her yerde “şimdi”nin iyisinin ve güvenli geleceği temsil etmektedir. “cumhuriyet”, imparatorluk döneminde “meşrutiyet”in bile çok görüldüğü, birincisi ile ikincisi arasına uzun yıllar giren bir siyasal rejimken, “cumhuriyet” telaffuz edilmesi dahi sorunlu bir sözcük olmuştur. Fakat Cumhuriyet döneminde anlamı yenilenmiş olarak, yeni bir sözcüğe dönüştürülmüştür.

Sözcükler bir dilin anlam bütünlüğünün en küçük parçalarıdır. Dilin anlam bulduğu dünyanın değişimi ile birlikte sözcükler de değişime uğramaktadır. Başka bir ifadeyle bir sözcüğün değişim geçirmesi, onun anlamının değişim geçirmesidir. Değişimin hızlı olduğu bir yerde, dilin değişimini de toplumsal değişimin hızını ve yönünü belirleyen güçlerce ele alınır ve yönlendirilirler. Ulus-inşası dönemlerine denk düşen bu dil kuruluşunun anlamı, kurulan yeni hayatın dilini kurmaktır. İlahi yasallığından kurtarılmış olan dil de, tıpkı toplumun insan tarafından yeniden kurulması gibi kurulabilir bir alan olmuştur, kendi doğallığı ise bir rasyonelliğe bağlıdır. Modernleşmenin mantığı burada devreye girer, toplumsal yapı “bir gecede” değişebiliyorsa, bu yapıdan kaynaklık bulan ve aynı zamanda onu inşa eden dil de toplumsal imgelemi bir bütün olarak yeni değerlerle donatmak ve denetleyebilmek için değişimde onunla aynı hızı taşımalıdır. Uygarlığın bir bütün olarak algılanması ile modernleşme, toplumsal yenilenmenin bütünlüklü bir değişim olarak algılanması anlamını kazanmıştır. Yeni gerçeklik ile uyumlu bir söz dağarcığı, dilin yenileştirilmesine ihtiyaç duymaktadır. Gerçekliğin değişen hızı, modernleşmenin programlı ilerleyişinden kaynak bulmakta ve yaygın ve etkin bir değişim sürecinin nabzını elinde tutmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, dil reformu, modernleşme mantığının değişime uğrattığı gerçekliğin, aynı hızda dili de değişime uğratması anlamına gelmektedir. Dil Reformunun en çok eleştirilen yönü, yani tasfiyeciliği, modernleşmenin mantığı ile hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü modernleşme “bir gecede değiştirilebilen” sosyal yapıyı reformcuların zihninde olanaklı hale getirmiş, bu dilin de yeni toplumsal yapı ile uyumlu hale getirilmesini sağlayacak

değişimin aynı hızda değiştirilebilir olduğu yaklaşımını edinmesine ve bu yaklaşımı davranışa dönüştürmesine neden olmuştur.

Sözcüğün taşıdığı anlam ile arasındaki çağrışımın güçlenip zayıflayabilen, “başka nesnelere bağlantı kurularak” zenginleşebilen, kapsamı genişleyip daralabilen bir karakteri olduğunu söyleyen Vygotsky, değişimin çağrışımında meydana geldiğini, bunun ise sözcüğü “niceliksel ve dışsal değişikliklere” uğratabildiğini söylemektedir.<sup>622</sup> Sözcüklerin biçimsel değişimi daha yavaş olmakla birlikte, sözcük anlamları daha hızlı evrim geçirmektedir.<sup>623</sup> Bu açıdan bakılacak olursa, örneğin “vatan” sözcüğü, 19. yüzyıl sonunda çok hızlı bir değişim geçirmiştir. Entelektüeller arasında yaygınlık kazanan milliyetçiliğin, Balkan ve Trablus felaketlerini yaşayan ülkede toplumun tüm kesimleri için çok belirgin bir yaygınlık kazanıp kazanmadığını bilemeyiz. Ancak örneğin, vatan kavramının dönemin okuryazar gençleri için ne anlama geldiğini onlardan gelen cevapları irdeleyerek yazısında ele alan *Türk Yurdu* yazarı Mehmed Ali Tevfik, “*Yine Manevi Yurt*”<sup>624</sup> başlığı taşıyan makalesinde, *Yeni Felsefe* dergisinin yaptığı soruşturmaya gönderilen cevaplardan 42 tanesini sınıflandırarak değerlendirmiş ve kötümser<sup>625</sup> bir yorumda bulunarak kendi deyimiyle “öldürücü bir hakikat”i gözler önüne sermiştir:

“... Yukarıdaki cevapları nikbinlikle karşılamak kabil değildir. Filhakika birçoğu gençliğin kısm-ı münevverine mensup 42 zattan en çok 3’ü mefahir-i tarihiyeyi vatan muhabbetine esas ittihaz etmiş, diğerleri vatanperverliği gayet iptidai sebeplerle izah etmek istemişlerdir. Eğer bu rakamlar bir tenasüp teşkiline salih ise gençlerimizin ancak yüzde 7’si vatan fikri ile meşbudur denilebilir. Bir tarafta vatan ile istihza edenler, diğer tarafta onu hiç bilmeyenler duruyor. Manevi yurt mefkuresi tabilei bu iki kütle arasında gaib olacak kadar azdır... Trablus ilhakından daha matemli, daha öldürücü hakikat...”<sup>626</sup>

<sup>622</sup> L. S. Vygotsky, **Düşünce ve Dil**, Çev. S. Koray, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2.B., İstanbul, 1998, ss. 173-174

<sup>623</sup> Sözcük anlamlarının değişiminin ortaya çıkarılması, Vygotsky’e göre “düşünce ve konuşma konusundaki incelemeyi çıkmaz bir sokaktan kurtarmıştır.” Bkz., Vygotsky, s. 178

<sup>624</sup> Mehmed Ali Tevfik, “Yine Manevi Yurt”, **Türk Yurdu**, Cilt II, Sayı 25, 1913, ss. 7-10, aktaran, Süleyman Seyfi Ögün, “Bir ‘Tahkik’ ve Vatan Bilincinin Dönüşümü”, **Tarih ve Toplum Dergisi**, Sayı 80, İstanbul, 1990, ss. 87-88

<sup>625</sup> Süleyman Seyfi Ögün, “Bir ‘Tahkik’ ve Vatan Bilincinin Dönüşümü”, **Tarih ve Toplum Dergisi**, Sayı 80, İstanbul, 1990, s. 87

<sup>626</sup> Mehmet Ali Tevfik, aktaran., Ögün, s. 88

Mehmed Ali Tevfik bir başka yazısında, “vatanperver olmak için vatana ihtiyaç vardır. Madem ki bizde vatan olmadığı bir hakikattir, bir vatan icad edelim...”<sup>627</sup> demektedir. Yeni bir vatan icat etmek, önce onun anlamlarını yeni bir gerçekliğin parçaları olarak yeniden kurmak demektir. Görüldüğü gibi Namık Kemal döneminin vatan kavrayışı hızlı bir değişim geçirmiştir.<sup>628</sup> Osmanlı siyasal koşullarının muhalif bir entelektüel ve siyasal duruşu olarak başlayan, ve günün koşulları düşünüldüğünde Osmanlı toplumu için kısa sayılabilecek bir süre içinde geniş çaplı bir siyasal güce dönüşen ve iktidarı II. Meşrutiyet’te “Jön Türk Devrimi” ile ele geçiren İttihat ve Terakki’nin ve Türkçü aydınların siyasal olgunlaşma evrimi yanında, girişilen savaşlarda alınan yenilgilerle birlikte, sınırları daralmış, büyüklüğünü değil bütünlüğünü korumak tehlikesiyle karşı karşıya kalmış bir ülke, artık “vatan” olarak belirmeye başladıkça, zihinsel boyutta vatan, yeniden kurulmalıydı. Yazarın sözünü ettiği “manevi yurt” ülkenin taşı ve toprağı olmaktan çıkmaya başlamış, “vatansızlık tehlikesi” onu daha soyut bir anlam kategorisine yerleştirmiştir. Bununla birlikte “vatan” kavramının “fazlasıyla muğlak ve dağınık” tanımlanamaz bir kavram oluşu, kavramın herkes için değişken bir anlama sahip olması<sup>629</sup> yanında, kavramın anlamını değiştiren içinde bulunduğu bağlamın değişkenliğinden kaynaklanmaktadır.

Cumhuriyet döneminde girişilen dil reformu, sözcük sayısı değişen dünyanın soyut ve somut tüm fenomenlerini karşılayacak, ulusal ölçekte düşünen ve zihinsel olarak “canlanmış” toplumun iletişim kanallarını “konuşkan” hale getirmeyi amaçlamaktadır. Vygotsky’nin değindiği gibi, insanların birbirlerini “anlayamaması” için yalnızca bedensel engellere sahip olmalarını gerektirmez; çünkü “aynı sözcüğe farklı anlamlar veren, ya da birbirine aykırı görüşlere sahip herhangi iki kişi de” iletişim kuramamaktadır.<sup>630</sup> Aynı dili konuşmak demek, aynı sözcüklere aynı anlamları vermek demektir. Bunun için sözcüklerin ve yeni sözcüklerin anlamlarının kullanılarak altının çizilmesi ve tekrarlanarak ortak anlamlara dönüştürülmesi, sözcüğe yeni anlamını kazandırmaktadır. Vatan sözcüğü Namık Kemal için Osmanlı ülkesinin bütünlüğünü ve uluslaşma süreçlerini yaşayan imparatorluk “millet”lerinin yarattığı tehlikeler yanında,

<sup>627</sup> Mehmet Ali Tevfik, aktaran, Ögün, s. 88

<sup>628</sup> Ögün, s. 88

<sup>629</sup> Halil Nalçaoğlu, “Vatan: Toprakların Altı, Üstü ve Ötesi”, içinde, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 4: Milliyetçilik**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 294

<sup>630</sup> Vygotsky, s. 201

Balkan Savaşları sırasında ülkenin tehdit altında bulunduğu sıralardaki anlamını da içermektedir. Cumhuriyet dönemindeki anlamıyla vatan, uzun yıllar süren bir savaş döneminden sonra elde kalan toprak parçası olması yanında, üzerinde yakın ya da uzak planların yapıldığı bir ortak hayali ülke değildir, o gerçekten var olan ve kurtarılmış bir vatandır. Üzerinde yaşayan herkesin hak sahibi olduğu ve kuruluşuna katkıda bulunması gereken yeni hayatın filizleneceği, boy atacağı atalardan kalmış ve gelecek kuşaklara bağımsız ve değişmiş olarak bırakılacak bir vatandır. Maddi bütünlüğünden çok, manevi bütünlüğüyle vatan, “milli his”, “milli ideal” gibi soyut kavramların, somut pratiklere dönüştüğü bir alandır. Yurttaşlığın deneyimlenmesi de yeni anlamlarıyla “üretilen” ya da Mehmet Ali Tevfik’in söylediği gibi ifade etmek gerekirse “icat edilen” bu yeni “vatan”da meydana gelmekte, vatan kavrayışı aynı anlamların ortak imajlar üreten bir sözcüğe dönüşmesi ile ulus bilincinin yaratılması haline dönüşmektedir. Bu değişim için verilebilecek bir başka örnek, Tıpkı “vatandaş”, “memleket”, “medeniyet” ve diğer sözcükler gibi, Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinin anahtar sözcüklerinden biri olan “millet”tir. 1930’lu yılların dil reformculuğu sırasında, kavramın karşıladığı anlam değişirken, o da değişmiş ve “ulus” olmuştur. Yurttaş, ülke, uygarlık sözcükleriyle birlikte bir yeniliğin simgesel anlam bütünlüğü içine yalnızca biçimsel olarak değil, yenilenmiş anlamıyla da yerleşmiştir. Bu sözcüklerin ortak ve belirleyici niteliklerinden bir tanesi de, başlangıçta yeni ve garip olmaları yanında<sup>631</sup>, bir süre sonra pek çoğunun dilde yabancılık çekmeden yerleşmeye başlamış olmalarıdır.<sup>632</sup>

Eskisinin yerine geçmeye başlayan bir yeni yaşama biçiminin anlamlarını üreten sözcükler, en temel fakat güçlü anlam birimi olarak görülebilir. Humboldt’un sözcüğe

<sup>631</sup> Vygotsky, yeni ve uydurma sözcüklerin bir süre sonra kabullenildiğini belgeleyen bir deneyden söz etmektedir. Buna göre deneklerin daha önce hiç duymadıkları ve kullanmadıkları kimi anlamsız sözcükleri yaptığı deneyde kullanan araştırmacı, kendisinin oluşturduğu yapay kavramları deneklere tekrarlarla öğretmekte, sonuç olarak bu anlamsız sözcükler, örneğin “büyük ve ağır” anlamına gelecek “gatsun” ile “küçük ve hafif” anlamını karşılayan “fal” sözcükleri bir süre sonra bu anlamlarıyla denekler tarafından kullanılmaya başlanmaktadır. Bu bilgi için, Bkz., Vygotsky, ss. 84-85

<sup>632</sup> Yeni Türkçe, okullardaki yeni eğitimin de dilidir, bununla birlikte yukarıda değindiğimiz gibi gazetecilerin bu yeni sözcükleri kullanmaları istenmiş, sonraki yıllarda çeşitli kurumlar yeni dili özendirici ödüller dağıtmış, yarışmalar düzenlemişlerdir. TDK, TRT, Halkevleri, MEB ve CHP yanında Varlık Dergisi de ödül ve yarışma düzenleyen kuruluşlar arasındadır. Bunlar içinde örneğin CHP’nin çeşitli zamanlarda verdiği hikaye ve roman ödülleri alan kişiler arasında Abdülhak Şinasi Hisar, Halide Edip Adivar, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Oktay Rifat, Aziz Nesin, Cahit Sıtkı Tarancı, Yahya Kemal, Kemalettin Kamu, vd. Cumhuriyet dönemi yazarı bulunmaktadır. Bugün isimlerini bildiğimiz pek çok edebiyatçı, bu dönemde aldıkları ödüller sonrasında tanınmışlardır. (Burada yer verilen isimler ve daha fazlası için, Bkz., İbrahim Kutluk, Der., **Cumhuriyet Yazınından Örnekler**, TDK Yayınları, Ankara, 1974

yüklediği işlevsellik, Cumhuriyet dönemi dil politikalarına hakim modern dil anlayışının temel savını oluşturmaktadır: “Sözcük, gerçi dili oluşturmaz, ama dilin en çok anlam taşıyan parçasıdır, yani yaşayan dünya içinde birey ne ise, sözcük de odur.”<sup>633</sup> Bu nedenle “hürriyet” yerine “özgürlük”, “mektep” yerine “okul” sözcüklerini kullanmak, aynı zamanda yeni bir bağlama ait yaşama biçimine de vurgu yapmak ve bu yeni yaşama biçimini kabullenmeye başlamak demektir. Bu yeni yaşama alanı, modernleşmenin yaşamı “bir gecede” değiştirdiğine ikna olmayanların pek de söz hakkı olmadığı yeni bir kamusalılık üretmektedir. Örneğin “hür” ya da “özgür” olmak arasındaki fark, ikincisinin Cumhuriyet modernleşmesinin ve değişimci akılcılığın dili olmasıdır. Ya da “mektep” yerine kullanılmaya başlanan “okul” sözcüğü, okumayı, eğitimi, modern Türkiye’yi mektebe göre daha fazla çağrıştırmaktadır. Dil, yeni gerçekliğin en önemli inşa araçlarından bir tanesidir, çünkü pek çoğu soyut kavramlardan oluşan yeni değerlerin yayılma aracı dildir; yeni dilin söz dağarcığına sahip olmak, insanların “gerçekliğin içine girebilme” ölçüsünü de belirlemektedir.

Ulus fikri, oluşturulan bu yeni dil yapısının önemli bir gerekçesini oluşturmaktadır, bu nedenle öncelikli amaç dili de millileştirmektir. Çünkü Osmanlıcanın eğitim ve medeniyetin yaygınlaşmasına müsait olmayışı yanında “milli hissin inkişafına mani” açık ve net olmayan bir dil olduğu ileri sürülmektedir.<sup>634</sup> Bu nedenle ulus devletin kuruluşu sırasında eski Osmanlı-İslam kültürünün izlerini ve Müslüman kimliğin anlamlarını taşıyan “milli” sözcükler de “millileştirme”ye tabi tutulmuştur. Mefkure’den ülkü’ye, milli’den ulusal’a, muasır’dan çağdaş’a, medeni’den uygar’a dönüşüm geçirmiştir. Örneğin “muasır” ve “medeni” sözcükleri Jön Türk hareketinin siyasal kavramları arasında “milli” gibi önemli bir yer oynamakla birlikte, bu hareketin düşünürlerinden Ziya Gökalp yazılarında bu kavramları Türkleşmek için fakat İslami anlamlarını da bir yana bırakmadan kullanıyordu.<sup>635</sup> Bununla birlikte Türk siyasal literatürünün önemli kavramlarından biri olarak “medeniyet”, Tanzimat ve II. Meşrutiyet aydınları arasında edindiği anlamını, Cumhuriyet döneminde yenilemiştir.

---

<sup>633</sup> Wilhelm Von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 (17 Bd.), Berlin, 1904-1908, s. 6, aktaran, Akarsu, s. 31

<sup>634</sup> Maksudi (Arsal), ss. 294-295

<sup>635</sup> Erik-Jan Zürcher, *The Core Terminology of Kemalism: Mefkure, Milli, Muasır, Medeni*, içinde, Hans-Lukas Kieser, (Der.), *Aspects of The Political Language in Turkey*, The Isis Pres, İstanbul, 2002, ss. 108-113

Medeniyet, kültür karşısında başka ve üst bir kültür alanını ifade etmekte ve onun karşısında “hars” bizim kültürümüzü tanımlamaktadır. Fakat Cumhuriyet döneminin modernleşme hamlesi, Atatürk’ün hars ve medeniyeti aynı gören yaklaşımının yerleşmesine neden olmuştur. Kimi zaman tek bir sözcüğün bile yoğun bir anlam zenginliği içererek bu anlamının yaygınlık kazanmasını sağlayan, dönemin bu çağrışımları besleyen siyasallığıdır.

Anlaşılabilirliğin önemli bir ölçütü olarak, kavramların ve sözcük anlamlarının ortak birer tarihselliğe dönüşmesi ile, “yakın temas içindeki insanlar” için iletişim süreçlerinde “çok az sayıda sözcükle” iletişimin sağlanabilmesi olanaklı hale gelebilmektedir.<sup>636</sup> Bu da bir sözcüğün anlamının, kolektif etkinlikler sayesinde oluşan bağlamın kendisinden içerik edindiğini göstermektedir. Bağlamın içerdiği sözcüklerin zenginliği yanında ortaklığı toplumsal iletişimi olanaklı hale getirmektedir. Kolektif bir söz dağarcığını oluşturmaya hizmet eden benzer soyut kavramlar, aynı deneyim alanlarında somutluk kazanmaktadırlar. Sıklıkla tekrarlanan temalar yanında, tek başına bir anlam bütünlüğüne sahip kimi sözcükler de, ortaya çıktıkları andan başlayarak zengin bir anlam ve çağrışım zenginliğine sahip olmuşlardır. Yani bu sözcüklerin her biri, büyük ve hızlı bir tarihsellik kazanmışlardır. Sözcükler, büyük bir değişim süreci içinde ve ait oldukları bağlamdan ayrı düşünülemez bir tarihle karşımıza çıkmaktadır.

Kimi zaman tek bir sözcüğün bile yoğun bir anlam zenginliği içeren tek bir sözcük gibi yaygınlık kazanmasını sağlayan, dönemin çağrışım zenginliği ve güçlülüğü yaratan ortamı, sözcüklerin “anlam zenginliği” edinmelerine yol açmıştır. Çünkü bir sözcük, Vygotsky’nin de dikkat çektiği gibi, bağlamı içinde\* anlam edinmektedir:

---

<sup>636</sup> Vygotsky, s. 201

\* Birçok kavram, ilk kez karşılaşılan kavramlar olmamakla birlikte anlamları kısa süre içinde değişmiş kavramlardır. Örneğin “sosyalizm” sözcüğünün 1871 Paris’indeki anlamıyla, 1917 yılında Rusya’da, 1929 yılında İtalya’da, 1939’da Almanya’da ya da 1968’de Türkiye’de, 1974’te Filistin’de, 1983’te Polonya’da ya da içinde bulunduğumuz yıl Kuzey Kore’de anlamları aynı olmadığı gibi, bu ülkelerde de kısa sürede anlamları değişen bir sözcük olmuştur ve karşıladıkları ortak imajlar da değişim geçirmektedir. Örneğin “Türk” sözcüğünün Osmanlı tarihi boyunca karşıladığı olumsuz anlamlar, 19. yüzyıl dil sadeleştirme hareketleri sırasında dikkat çekmeye başlayan konuşma dilinin kaynağı olan topluluğa işaret etmeye ve bu kaynak araştırılmaya başladıkça daha saygın bir yer edinmeye başlamıştır. Balkan Savaşları ve parçalanmış devlet topraklarında yaşanan göçler, Türk adını, daha hiç kullanılmadığı anlamlarda kullanılmaya başlamasına neden olmuştur. Bu anlam değişimi, sözcüğün kendi içinde bir

Paulhan'a borçlu olduğumuz bir ayrımla, bir sözcüğün duyumunun, anlamına ağır basmasıdır. Paulhan'a göre, bir sözcüğün duyumu, o sözcük tarafından bilincimizde uyarılan psikolojik olayların tümünün toplamı demektir. Dinamik, akışkan ve karmaşık bir bütün olup, kararlılık dereceleri farklı olan çeşitli alanlara ayrılmaktadır. Anlam bu duyum alanlarından yalnızca birini, en kararlı ve kesin olanını oluşturmaktadır. Bir sözcük, duyumunu içinde ortaya çıktığı bağlamdan edinir; farklı bağlamlarda duyumu da değişir. (...)Sözcüklerin, içinde buldukları bağlamdan dolayı kazandıkları duyumla zenginleşmeleri, sözcük anlamlarının dinamiğinin temel yasasını oluşturur. Bir sözcük, belli bir bağlam içindeyken, tek başına yalıtılmış durumuna göre hem daha fazla, hem de daha az anlam taşır: Daha fazla anlam taşır, çünkü yeni bir içerik kazanır; daha az anlam taşır çünkü anlamı bağlam tarafından sınırlanıp daraltılır.”<sup>637</sup>

Yeni sözcükler yardımıyla bir kavramlar ağı kurularak, zihinsellik değiştirilebilir bir haritaya dönüşmektedir. Sözcükler bu “ağ” içinde birbirinden bağımsız olarak durmazlar. Bir düşünce bağlamı/sistemi içinde yer alan sözcükler birbirleriyle karşılıklı ilişki halindedirler: “Bir sözcük, tek bir nesneyi değil, bir nesnelere grubu ya da sınıfını ifade eder. Bu yüzden her sözcük zaten bir genellemedir. Genelleme, düşüncenin sözlü bir eylemidir ve gerçekliği duyum ve algının yansıttığından tamamen farklı biçimde yansıtır.”<sup>638</sup> Bu karşılıklı ilişki nedeniyle modernleşme, kendi kavramlarını da yeni ya da anlamları zenginleştirilmiş ve güçlendirilmiş olarak yerlerini alan sözcükler olarak yaratmak zorundadır. Kolektif kimliğin tasvirine ve temsiline katılan bu yeni, ya da yenilenmiş kavramlar, türdeşleştirici birer etkiye sahiptir. Asıl amaç sözcükleri, onun “aynı zamanda ayrılmaz bir parçası” olan anlamlarını<sup>639</sup> yenileyerek, bir bağlamdan bir başka bağlama taşımak ve söz dağarcığını yeni dünyanın anlamlarını karşılayabilecek bir başka anlam bütünlüğü yaratmaktır.

Modernleşme, merkezi iktidarın tüm iletişim olanaklarını verimli ve etkili olarak kullanmasını gerektirmektedir. Yurttaş ise “vatan”, “cumhuriyet”, ya da “Türk” dendiğinde, aşağı yukarı değil, kesinleşmiş anlamlarıyla aynı şeyleri anlamalıdır. Yeni bir anlam bütünlüğünün de kurulmakta olduğunun ifadesi olan Dil Devriminin bir

---

değişimi sonucu değil, onu çerçeveleyen “bağlam”ın değişim geçirmesi ve bu değişimin aynı zamanda insanı değiştirmesi sonucu meydana gelmektedir. Bu değişimin hızlandığı yıllar II. Meşrutiyet dönemi milliyetçi edebi siyasallığın çabalarından da izlenebilmektedir. Fakat iktidarın iç ve dış koşulların yarattığı etkileşimle bir ulus devlete dönüşmesi sürecinde, modernleşmenin kendine konu edindiği halkın adı olarak “Türk”, onun siyasal kudretini temsil eden bir ulus devletinin asli kurucu unsuru olmuştur.

<sup>637</sup> Vygotsky, s. 206, 207

<sup>638</sup> Vygotsky, s. 22

<sup>639</sup> Vygotsky, s. 22

karakteristiği ise merkezden çevreye yayılan dilin, çevrede tıpkı merkezdeki anlamıyla, daha doğrusu anlamını yitirmeden anlaşılmasını sağlamaktır. Bu, merkezi hükümetin, tıpkı Abdülhamit'in telgraf ve haberleşmeye verdiği önemde görüleceği gibi, yönetilen “çevre”ye egemenliğini kolaylaştırmayı amaçlamaktadır. Dil, devletin sesi ve kulağı olduğu kadar, onun olmadığı yerde onu temsil eden bir simgesel bütünlük de edinmektedir. Çünkü Vygotsky'nin de işaret ettiği gibi, düşünce “bireyselden toplumsallaşmışa değil, toplumsaldan bireysele doğru” gelişmektedir.<sup>640</sup> Simgesel boyutun kolektif imajlarla kurulması, yani gerçekliğin inşası, yurttaşın zihinsel süreçlerinin bu dış gerçekliğe göre dönüşmesi ve bu anlam boyutu ışığında sözcükleri ve kavramları içselleştirmesi demektir. Ortak anlamları üreten simgesel çatının kavranışı, içeriğin kavranışından önce gelmektedir. Sözcükler, asıl anlamı ve işlevinden daha fazlasını yüklenerek, yeni bağlamın ağırlık merkezi olarak, yeni gerçekliği anlamaya olduğu kadar, onu kurmaya da hizmet etmektedir.

Cumhuriyet döneminde “Türk” sözcüğü, tıpkı “cumhuriyet”, “halk”, “millet”<sup>641</sup>, “Ankara”, “yurttaş”, “uygarlık”, “Atatürk” gibi, “tek başına bir cümle” haline gelmiştir. Burada Vygotsky'nin çocuğun ilk sözcüklerinin “bütün bir tümce” oluşuna dikkat çeken varsayımını dayanak almak için değil, bir benzeşim kurmak için kullanıyoruz: Vygotsky de bu bağıntıyı kurarak, “tüm düşünceleri, duyguları ve hatta bir akıl yürütme zincirinin bütünü tek bir sözcükle aktarmak gerçekten olanaklı hale gelmekte” demektir.<sup>642</sup> Yenilenen söz dağarcığı, yeni anlamları yanında biçimsel olarak da yeni pek çok sözcüğü, yurttaşın söz dağarcığına ilk kez katmaktadır. Eskisiyle yer değiştiren yeni gerçekliği işaret eden ve ortak bir deneyimden yoksun olan bu kavramlar, yurttaşlığın gerektirdiği pratiklerde yine yurttaşın katılımı ile anlamları üretilecek kavramlardır. Bununla birlikte seslenenin değil, seslenenin, rejimin kurduğu söylem tek bir sözcüğe bu anlam zenginliğini eklerken, onu ait olduğu yeni bağlamın tümünü ima edecek biçimde kullanmaktadır. Bu anlamda “Türk”, bir uluslaşma sürecinin başında duran, bu ulus inşası sürecinin içerik özeti olabilecek kadar büyük ve zengin bir metinselliğe

---

<sup>640</sup> Vygotsky, s. 41

<sup>641</sup> “Millet” ve “milli” kavramları Milli Mücadele yıllarında en çok kullanılan sözcükler olmuştur. Sivas Kongresi'nde açış konuşmasını yapan Mustafa Kemal, on beş dakikalık konuşma süresi içinde bu kavramları 41 kez kullanmıştır. Bu bilgi için, Bkz., Erik-Jan Zürcher, “*The Core Terminology of Kemalism: Mefkure, Milli, Muasır, Medeni*”, içinde, Hans-Lukas Kieser, (Der.), s. 109

<sup>642</sup> Vygotsky'nin bu konudaki düşünceleri için, Bkz., Vygotsky, s. 180, 204

sahiptir. Fakat burada dikkat çekici olan, bu sözcüklerin pek çoğunun, zaten uzunca bir süredir uluslaşma yoluna girmiş bulunan toplumda imparatorluk ve II. Meşrutiyet döneminde de bilinmelerine rağmen, dönemin koşulları ile olgunlaşan ve içerik kazanan bir anlam zenginliği edinmiş olmalarıdır.<sup>643</sup> Yeni anlamları ile yinelenen bu kavramlar cumhuriyet söyleminin düşünce sistematiğini oluştururken, işleyen anlamlandırma süreçlerinde kullanılan sözcük haznesini genişleterek, zihinlerde “gerçekliğin kuruluşu”na hizmet etmektedir. Çünkü artan hareketlilik, iletişim ortamlarının da hareketlilik kazanmasına birbirini etkileyen ve besleyen çevrelerin zenginleşmesine de yol açmakta, ya da bunu zorlamaya başlamaktadır. Dil ise değişimin sahnelendiği ve deneyimlendiği bir göstergeler evreni olarak karşımıza çıkmakta ve bu değişime katılmaktadır.<sup>644</sup> Dil, dünya kavrayışımızı ve ortak algılarımızı biçimlendirirken, dünya, zihnimizdeki sözcüklerle “okunur” hale gelmekte, onların zenginliği ve ortaklığı ölçüsünde zihinlerdeki dünya da büyümekte ve ortak bir dünyaya dönüşmektedir. Porzig, bu “ortak”lığı tanımlarken, Humboldt’un dil-ulusal kültür bağıntısını yeniden kurar:

“Ama bu ortaklık sözcüklerin ortaklığından başka bir şeydir. Bir dili öteki dillerden ayıran yalnızca bu dilin, başka dil göstergeleri olması değildir. Bu dil insana başka bir düşünme biçimi, başka bir görüş biçimi verir. Bu dille insan dünyayı başka türlü kavrar; bu dilde insanın dünya karşısındaki duygu ve istekleri başkadır. Kısaca, dil ortaklığı, ortak bir dünya tablosuna sahip olmaktır.”<sup>645</sup>

---

<sup>643</sup> Dil Devriminin uygulamalarına karşı çıkan düşüncelerine yukarıda değindiğimiz Ali Ekrem, verdiği örneklerle, sözcüklerin, dönemi ve bağlamı içinde edindiği güç hakkında şunları söyler: “Tarihten ibret alalım: İslamiyet’in tek bir “cennet” kelimesi milyonlarca halkı diyarı ademe sürüklemiştir. Hıristiyanlığın tek “ilhat” (dinsizlik) lafzı yüz binlerce insanı engizisyon ateşlerinde yakmıştır. Osmanlı Türk’lerini tek bir “padişah” sözü altı asırdan beri Asya, Avrupa, Afrika kıt’alarını Türk kanları ile sulamıştır. Fransızların tek bir “haini vatan” tabiri binlerce masumu siyasetgahlarda öldürmüştür.” Bu yorum için, Bkz., Ali Ekrem, s. 42

<sup>644</sup> Türkçenin yalnızca bir “dil artırımı süreci” içinde olmadığını, bununla birlikte “bir anlam devrimi” geçirmekte olduğunu söyleyen Berkes’in bu konudaki düşünceleri için, Bkz., Berkes, s. 331

<sup>645</sup> Walter Porzig, **Das Wunder der Sprache**, München-Bern, 1950, s. 160, aktaran, Akarsu, s. 64

### III.C. 1928 HARF DEVRİMİ VE MİLLET MEKTEPLERİ: YENİ YAZI, YENİ DİL, YENİ HAYAT

#### a. Yeni Türk Alfabesi ve Onun Ulusal Karakteri

Cumhuriyet döneminde modernleşme, kitlesel bir halk hareketi, ya da toplumda tabanı bulunan bir ideolojinin iktidarı devrim niteliğinde bir değişimle ele geçirmesi biçiminde olmamıştır. Cumhuriyet “devlet ve cemiyet faaliyetlerinin yöneldiği istikameti” yönlendirirken, aslında bu yön değişimi uzun süren bir reform sürecinin bir sonucu olarak, “derece derece” ilerlemiş, “Tanzimat’tan beri hayatımız yeni ve değişik ölçülere uyarlamak için girişilen teşebbüslerin neticesi ve olgun mahsulü” olan Cumhuriyet bunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>646</sup> Yeni Türkiye, yıllardır süren savaşlardan ve toplumun geriliğinin gerekçesi olan bir “dün”den kurtulmuş, miladı yeni devlet, yeni dil ve tarih ile yeni insan olan bir yenilenme kültürünü, bir yandan yazmakta, bir yandan da yazdıklarına göre yaşamaktadır. Bu yenilenme, yurttaşlığın insani bir hukuk ve idari kurumlar çerçevesinde oluşan ve toplumsal imgelemde “yeni” olanla kendini ifade edilen bir modernleşme sürecidir. Tıpkı Tanzimat ve II. Meşrutiyet reform süreçleri gibi, değişimci ruh, kendine reformcu olarak devletin yetiştirdiği seçkinleri bulmuş, bunun yanı sıra sosyal yapının değişimi toplumsal bir genelliğe Cumhuriyet dönemin başlarında ancak sınırlı alanlarda ulaşabilmiştir.<sup>647</sup>

Modernliğin simgesel evrenini kurmaya aracılık eden değerler, tek ve güçlü bir merkezden yönlendirilirken, ulus inşası süreci toplumun işleyişini düzenleyen iç yasalarında birtakım düzenlemeler yapılmasını gerektirmekte, bu kuruluşu sağlamaya yönelik çalışmalar ise modernleşmenin kökenlere inen bir derinlik kazanmaya

<sup>646</sup> Mardin, s. 344

<sup>647</sup> Ziya Gökalp’in *Yeni Mecmua*’da 1917-1918 yıllarında yazdığı bir yazıda haberini verdiği “Sosyal inkılap” ile bağdaştırdığı *Yeni Hayat*’ın, “yeni iktisat, yeni aile, yeni estetik, yeni felsefe, yeni ahlak, yeni hukuk, yeni siyaset” anlamına gelmekte olduğunu söylemektedir.<sup>647</sup> Fakat bir Osmanlı aydını olarak Ziya Gökalp’in savaş yıllarında sezmeye başladığı bu yeni hayatı, eski toplumun çerçevesi içinde çözümlenmeye girişmiştir: “Biz, ayrı bir ümmet olduğumuz için, bu örneği kopya etmeye meyletmedik. Kendi kafamızdan yeni bir medeniyet yaratmaya lüzum gördük. Ve bu lüzumun sevkiyledir ki, yeni hayatı tasavvur ettik. Yeni hayat, yaratılacak bir hayat olacaktır. Yeni kıymetler, Osmanlılığın ruhundan doğacak iktisat, aile, estetik, felsefe, ahlak, hukuk, siyaset kıymetleridir. Osmanlılık yeni bir medeniyet yaratabilmek için, yeni bir aile, yeni bir estetik, yeni bir felsefe, yeni bir ahlak, yeni bir hukuk, yeni bir siyaset kurmaya çalışacaktır. Bu milli irfanlar sayesinde Osmanlılığın milli medeniyeti, Avrupa medeniyetine özendirmeler ilham edecektir.” Bkz., Gökalp, **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I**, s. 268

başladığını göstermektedir. Eski değerler, onları çevreleyen ya da içerdikleri anlamlarla, silik bir mazi boyutuna Mustafa Kemal'in deyimiyle “intikal etmiş”ler, Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen günlerde, siyasal irade, Türkiye'yi “yeni fikir” ile donanmış, “asri, medeni ve müteccedit” bir ülke yapmak istediklerini dile getirmektedir.<sup>648</sup> Ülkede yeni bir dünya kavrayışının kuruluşunu da haber veren bu yaklaşım, yenilenme ve ilerleme eylemliliğini meydana çıkaran çağdaşlaşma fikri doğrultusunda, düşüncelerin olduğu kadar yaşanan evrenin de yenilediği bir bakış açısı değişimidir. Böylece, “dimağını, vicdanını bu kadar azim ve katiyetle temizlemeye karar vermiş olan” Türk milletinin istikbali, artık “tasavvur edilebilir” bir hale gelmektedir.<sup>649</sup>

Bir zihniyet değişiminin içeriğini özetleyen 1928 Harf Devrimi, dilin, onun göstergelerinden ve araçlarından biri ve “dış boyutu” sayılabilecek olan alfabenin değiştirilmesiyle işe başlamak anlamını taşımaktadır. Bununla birlikte dil sorununun somutlanması anlamına gelen ve Latin harfleri esas alınarak oluşturulan “Yeni Türk Alfabesi”nin Arap alfabesi yerine kabulü ile uzun bir geçmişe sahip bu sorun “yepyeni bir aşamaya” ulaşmış<sup>650</sup>, Dil Devrimini işler hale getiren koşullar bu değişiklik sayesinde olanaklı olmuştur. Çünkü yeni alfabe oluşturulurken yalnızca Türkçenin sesbilgisi ve sözdizimi özellikleri düşünülerek üretilmiş, böylece dildeki yabancı sözcüklerin tasfiye edilmesine dek varan, devletin düzenlemelerini ve uygulamalarını yaptığı “dil düzeltme” etkinlikleri dayandığı gerekçelerden bir tanesi olarak “ulusal dil” ile bağlantılı görülmüştür.

### **a. 1. “Eski yazı” ve Eskiye Anlamları**

Harf Devrimi, toplumun asıl yaşam ritmini belirleyen bir gelenekten kopuşu da ifade etmektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi, oluşumu uzun bir süre devam eden Osmanlı-İslam bilgi teorisinin ışığında biçimlenen kültür geleneği, “eski” geleneksel toplum ile “medeni toplum” arasında aşılması güç bir duvar olarak durmaktadır. Arap alfabesi bu nedenle “bilgi teorisi” engelini de cisimlenmiş halidir. “Eski” yazı, söylenmiş ve söylenecek olan bütün sözlerin kaynağı olan “mutlak metin”den kaynaklanmakta, bağlılık biçiminin şüpheye ve akıl yürütmeye yer vermeyen inanç

<sup>648</sup> Atatürk, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III.*, ss. 94-95

<sup>649</sup> Atatürk, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III.*, ss. 121-122

<sup>650</sup> Berkes, s. 331

temeline dayandığı geleneksel toplumda, halkın bu yazıyı ve anlamlarını doğrudan öğrenmek gibi bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Osmanlı toplumunda Hıristiyanlıktaki gibi ruhban sınıfının olmadığı bilinmesine rağmen, onun görevlerinin dinsel yanının, yani geleneksel bilginin üretilmesi, yorumlanması ve aktarılması işinin Osmanlı-İslam geleneksel toplumunun bir sınıfı olan “ilmiye” tarafından sürdürülmüş olması, halkın genelinin yazı ile kurduğu ilişkinin, dolaylı olarak değerlendirilmesi gereken bir konu olarak ortaya çıkarmaktadır. Kutsal anlamlar ile dünyevi gerçekler arasında bir aktarıcı-işleyici olarak, bu bilginin biriktirilip saklanması sağlayan bir kurumsallığa dönüşmüş olan bu toplumsal sınıf, siyasi ve idari anlamda açık bir güç olmamasına rağmen, bu gücünü Avrupa Hıristiyan ruhban sınıfınıninki gibi açık ve siyasallaşmış kurumlarla değil, örtülü bir nüfuzla sürdürmüştür.

Yazı, İslam kültüründe yalnızca okuryazarlık ilişkisi kurulabilecek bir form olmanın ötesinde, kullanımı süsleme unsuru olarak yazının özellikle süsleme sanatlarında ve mimaride kullanılışıyla gösterilebilecek, gündelik yaşamda doğrudan maddileşmiş kutsal bir nesneye<sup>651</sup> dönüşmesiyle de dikkat çekmektedir. Süsleme sanatının kısıtlılığı, yazının diğer örneklerle karşılaştırıldığında çok daha gelişkin bir İslam mimarisi-yazı ilişkisi kurması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle, Arap alfabesinin Latin alfabesi ile yer değiştirmesi, insanların her gün görmeye alışkın oldukları bir görselliğin, göz alışkanlığının da hızlı bir biçimde ortadan kayboluşudur. Çünkü yazı, yaşanan anın farkında olmanın, bilinçlilik boyutunda beliren dünya gerçekliğinin her gün yeniden kuruluşunu sağlayan parçalarından biri olarak, bir imaj-anlam bütünlüğü kurma aracı olarak anlamların yeniden üretilmesine de hizmet etmektedir. Okuryazarlar için başka anlamlar taşısa da, harflerin anlamlarını çözemeyenler için Arap alfabesinin kullanıldığı İslam kaligrafisi aynı zamanda yoğun bir kutsallığın da simgeselliğini taşımaktadır. Onun görünür olduğu mezar taşları, gündelik ve anıtsal mimariler, devlet yapıları ve Kuran’ı bu zengin anlamlarla çevrelerken ve bir süsleme formu olarak aynı zamanda İslam kültüründe estetiğin bir ölçütü olmuştur.

---

<sup>651</sup> Ong’un da işaret ettiği gibi, sözcükler yazılı hale geldiklerinde “somut bir nesne görünümüne bürünürler”. Bununla birlikte maddi boyut kazanmış bu nesnelere “görsel işaretler olarak, şifre çözücü anahtarlar olarak” algılarız. Bkz., Ong, s. 24

Arap alfabesi, bilgi aktarımlarının aracı olması yanında asıl işlev olarak mutlak ve iyi olan zamanlar üstü boyutla kurulan kesintisiz ve değişmez bağa işaret etmektedir. Dünyayı kavrama ve anlamlandırma süreç ve pratiklerinin buradan güç alışı, çerçevesini çizerken kullandığı sembollerden birine dönüşmesine neden olmuştur; yazı ne anlattığının yanında, biçimsel olarak nasıl ve hangi konuma yerleştirildiğine verilen önemle de bir toplumsallık ilişkisi kurmuştur. Sonuç olarak, insanların geleneksel bir İslami toplum olan Osmanlı toplumunda yazılı olanları okumaları, ya da yazı ile kurdukları ilişkinin, dolaylı bir “kutsallık” ilişkisinin simgesel boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Bu simgesellik dizgesi, çok büyük bir kesiminin okuryazar olmadığı bir nüfusta “yazı” olmaktan başka ve üstün şeyleri temsil etmekte, geçmişle kurulan doğrudan ve değişmez bağın kuruluşuna aracılık etmektedir. Geleneksel akılcılığın yani dünyayı anlamlandırma pratiklerinin bu kaynaktan güç alışı, kutsallığın simgesel çerçevesini çizerken kullandığı göstergelerden birine dönüşmesine neden olmuştur. Anlamın taşıyıcısı olarak Arap alfabesinin simgesel boyutu, çoğu zaman temsil ettiği değerler bütününe önüne geçen bir anlam kavrayışını da beraberinde getirmiştir. Yazının kutsallığını çevreleyen hale, onunla kurulan ilişkinin anlamları bilinmese de bir dokunulmazlık kazanmasına yol açmıştır. Bu nedenle alfabe değişimi basit fakat kullanışlı olanın, güçlük çıkarıcı ve işlevsiz hale gelmiş olan eskisiyle yer değiştirdiği bir iletişim aracının değişimi değildir. Hâlihazırda kullanılmakta olan yazının ait olunan kültürü işaret eden ve o kültürün en kuvvetli göstergelerinden bir tanesi olmak gibi önemli bir konum işgal eden anlamıyla, Arap alfabesi, aynı zamanda barındırdığı kutsallığıyla, insanların kimliklerinin bir oluşturucusu durumundaydı. Kutsallığın değiştirilemezliği, yazının bu kutsallığın taşıyıcısı olması özelliğiyle bir değiştirilemezlik edinmesidir. Yazının kutsallığı, böylece bir parçası olduğu büyük bir kültürün mantığının anlaşılabilmesine olanak tanımaktadır. Alfabenin bağlı olduğu bilgi teorisi geleneği yenisiyle değiştirilmeden, yenisinin ortaya çıkışı olanaksızdır. Bu nedenle siyasal anlamda atılan anlamlar, aynı zamanda bu değişimin zeminini de hazırlamıştır. Hilafet ve saltanat, barındırdığı tüm dünyevi ve tanrısal anlamlarla, modern devletin yasallık sınırları dışına gönderilerek, “maziye intikal” ettirilmişlerdir.

Cumhuriyet döneminde rejimin düzenleme etkinliklerine konu olan dil ve yazı konusunun, çok daha eskilere dayanan bir sorun olduğuna yukarıda değinmiştik. Sosyal

yapılar üzerinde işlevsiz bir kurum ya da geleneğin olumsuz etkiler üretmesi, işleyişte bir bozulmaya yol açması ve kendiliğinden ortadan kalkmaması olarak özetleyebileceğimiz “sorun”, bir sorun olarak görülmeyen ve Osmanlı toplumunda meydana çıkışından çok daha önce ve sosyal yapıda bulunan bir duruma işaret etmektedir. Örneğin 1836’da Türkiye’de bulunan bir gezgin, Türkçenin eğitim kurumlarında düzenli bir öğretiminin yapılmadığına şaşırılmış ve bir başka gözlemi ile bu bilgiyi birleştiren bir yorumda bulunmuştur; Türkler ticarete karşı ilgisizdirler, bunun nedeni ise “hiçbir sistematik bilgiye sahip olmamaları”dır.<sup>652</sup> Modernleşen toplumsal yapının gündelik etkinliklerinden olan yazı, değişikliklerin başlangıç noktasında durduğuna inanılan bir kurucu tekniktir ve insanı bir kalıcı ve değişmez dünya ve onun yasalarından kurtaracak kolektif ve bireysel hafızanın da üretimine aracı olmaktadır. Yazı kayıt altına aldığı her bir etkinliği, aynı zamanda biriken ve bilgiye dönüşen bir olanak sunar, aynı zamanda hem kişisel hem toplumsal alanda bir bellek üretici ve aktarıcı tekniktir. Fakat modern toplum biçimi için olumsuz sayılabilecek yukarıdaki örnek, karşılaştırmayı yapan kişinin yaşadığı toplumla aynı işleyiş düzenine sahip olmayan bir diğeri için sorun olarak görülmeyebilir. Çünkü bu durumu bir sorun olarak tasvir edebilmek için, ancak iki durumun da nesnel olarak görülebilmesi ve bir karşılaştırma yapılarak değerlendirilmesi, ya da modernleşme sürecinin bir aşamasında, kendi mantığıyla çelişen bu durumu bir sorun olarak görmeye başlaması gerekmektedir. Bu nedenle Osmanlı-Türk reform geleneğinin, çalışmanın ilk bölümünde değindiğimiz gibi karşılaşmaların ve sözü edilen değerlendirmelerin yapılabileceği ortamların oluşmaya başlaması ile meydana geldiğini, bunu izleyen süreçte de dil ve yazı sorununun sürekli gündemde kaldığını söyleyebiliriz.

Tanzimat’tan sonra artan basın yayın faaliyetleri, Arap alfabesinin güçlüklerinin belirgin olarak ortaya çıkmasına ve tartışmaların dil ve yazı sorunu üzerinde daha sistemli olarak oluşmasına katkıda bulunmuştur. Çünkü matbaa, hazırlık aşaması da düşünülürse hareketli harflerin basımına kolaylık sağlamıyordu. Her bir harfin başta, ortada ve sonda farklı şekle bürünmesi yanında, harfler başka harflerle birleşirken farklı şekillere girmektedir. Yeni harfler, baskı tekniği açısından, eski harflere oranla büyük

---

<sup>652</sup> Horatio Southgate, **Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia**, Vol. 1, New York, 1840, s. 76, aktaran, Mardin, s. 165

bir kolaylık getirmiştir. Arap harfleri ile basım işerinde yazıda harflerin, kelimenin başında, ortasında ve sonunda farklı biçimlerde yazılması nedeniyle baskı işlerinde kullanılan bir dizgi kasasında 432 bölme bulunuyordu. Oysa yeni harfler, dizgi kasasındaki bölme sayısını 104'e indirmiştir.<sup>653</sup> Bu sayılar Cumhuriyet döneminde yayınlanmış bir Tarih ders kitabında, Latin alfabesi ve karşı sayfasında “öğrenilmesi ve kullanması ömür yıpratıcı” Arap alfabesi için kullanılan dizgi kasalarının çizimlerini veren bir karşılaştırmada yaklaşık 98'e karşılık 623 olarak gösterilmektedir.<sup>654</sup> Bu nedenle Arap harfleri ile hızlı bir basım-yayım etkinliği olanaklı olamamıştır.<sup>655</sup> Değiştirilebilir (müteharrik) harflerle basım tekniğiyle Arapça metinlerin basılması sorunu sadece Osmanlı'yı değil, yakın çağda genel olarak bütün Arap camiasını meşgul eden bir sorundur. Örneğin 1936'da Kahire'de Arap Dili Akademisi, Arap yazı sisteminin yeniden düzenlenmesi konusunda bir sempozyum düzenleyip, 1945'te yeni Arap yazı sistemleri teklif edilen bir proje yarışmasını ilan etmiştir. Bazı projeler Arap harflerinin Latin harfleriyle değişmesini teklif ederken, diğer projeler geleneksel Arap yazı sisteminin yeni işaretler ilave edilerek geliştirilmesini daha uygun görür. Üçüncü bir proje grubu da Arap harflerinin birbirinden ayrı olarak yazılmasına dikkat çeker. Bu projelerin hiçbirisi kabul edilmediği halde, cahilliği ve matbaacılıkta olan problemleri ortadan kaldırmak arzusuyla yapılan bu girişimler, sorunun ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.<sup>656</sup> Bu değişimci girişimde de tıpkı Osmanlı-Türkiye geçişindeki gibi aynı öneriler sıralanmış, yani ıslahat, tadilat ve tasfiye çözümlerinin hepsinin de önerilmiş olduğu görülmektedir.

---

<sup>653</sup> Fuat Süreyya Oral, **Türk Basın Tarihi, 1728-1922**, Yeni Adım Matbaası, 1967, s. 54, aktaran, Uygur Kocabaşoğlu, “*Harf Devriminin Eğitim ve Kültür Yaşamımız Üzerindeki Kimi Etkilerine Değin Gözlemler*”, içinde, **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu**, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1991, s. 121

<sup>654</sup> Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, **Tarih IV**, Devlet Matbaası, İstanbul, 1934, ss. 260-261

<sup>655</sup> Örneğin Ziya Gökalp harflerin ıslahı konusuna başka bir açıdan yaklaşarak, yazım ve basım güçlüğü yaratan ve örneğin “ada”, “oda”, “dağ” gibi sözcüklerin “dal” harfiyle yazmanın telaffuza daha uygun olduğunu söyleyerek, alfabedeki “tı” harfini atmayı önermektedir. Bu bilgi için, Bkz., Ziya Gökalp, **Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları**, (Haz.) Ali Nüzhet Göksel, Diyarbakır Tanıtma Derneği Yayını, Işıl Matb., İstanbul, 1956, s. 52

<sup>656</sup> Sabev, s. 341. Harf devrimi, bu pratik işlevselliği eğitim ve iletişimde daha kullanışlı bir iletişim aracının eski ve işlevsiz alanıyla yer değiştirmesine olanak sağlamıştır. Çünkü Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında bile, bir metni dizen dizgicinin önünde büyük bölümü harflerin başta, ortada ve sonda kullanımlarına göre değişim gösteren yaklaşık 400 farklı karakterin bulunduğu bir mürettip kasası bulunuyordu.

Tanzimat döneminde Şinasi, Ali Suavi ve Ziya Paşa ile birlikte dilin sadeleşmesi gerektiğini söyleyen Namık Kemal, “Osmanlıca’ya duyduğu hayranlıkla” düşüncelerini paylaştığı arkadaşlarından ayrı düşmüş, Arap alfabesi yerine Latin Alfabesi kullanma düşüncelerine bunun aynı zamanda “Müslümanlığı atmak” anlamına gelişi nedeniyle karşı çıkmıştır. İkinci Meşrutiyet döneminde ise örneğin Halide Edip’e göre, “İslam yazısının atılması, Türkleri zengin doğu kültüründen ayıracak ve bu da Türk-İslam birliğinin sonu olacaktır.”<sup>657</sup> Münif Paşa ise Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’de 1 Mayıs 1862’de yaptığı bir konuşmada, kullanılmakta olan yazının düzeltilmesi gerektiğini, bununla okuma yazmanın kolaylaştırılacağını söylemiş, bunun içinse özellikle basım işlerinde güçlük çıkaran yazının, basım işlerinde “birkaç yüz tür harfle mümkün” halde kullanılması sorununun harflere yapılacak işaret eklemeleriyle kolaylaştırılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bir diğer yol ise sözcüklerin harflerini ayrı ayrı yazmak ve geleneksel kullanımda pek yer verilmeyen ünlü harfleri belirtmeyi bir çözüm olarak sunmuştur.<sup>658</sup> Arap alfabesinin birbirinden ayrı olarak Latin alfabesi gibi yazılmasını savunan Münif Paşa, birinci çözümün pek işe yaramayacağını, tam tersine yeni eklemelerin yazı dilini daha da karmaşık hale getireceğini söylemiştir.<sup>659</sup> İkinci Meşrutiyet döneminde Hüseyin Cahit, Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı gibi Batılılaşma yanlıları Latin alfabesinin benimsenmesinden yanaydılar. Orduda Enver Paşa daha kolay okunup yazılan ıslah edilmiş bir Osmanlı alfabesi kullanma girişiminde bulunmasına rağmen, bu girişim savaş koşullarında denenmiş, fakat kullanışlı bulunmayıp hayata geçirilememiştir. Birinci Dünya Savaşı’ndan önce Enver Paşa’nın harflerin üzerine hareke koyarak ve aralıklı yazılarak geliştirdiği “ordu

<sup>657</sup> Sadettin Buluç, **Osmanlılar Devrinde Alfabe Tartışmaları**, TTK Basımevi, Ankara, 1981, ss. 46-47

<sup>658</sup> Münif Paşa, “*İmla Meselesi*”, M. Kaplan, İ. Engingün ve B. Emil, (Der.), **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I**, İstanbul, 1974, ss. 201-203, aktaran, Buluç, ss. 47-48

<sup>659</sup> Münif Efendi, “*İslah-ı Resm-i Hattı Dair Bazı Tasavvurat*”, **Mecmua-i Fünun**, Safer 1280/Temmuz 1863, c. 2, s. 14, aktaran, Nurettin Gülmez, **Tanzimattan Cumhuriyete Harfler Üzerine Tartışmalar**, Aktüel (Alfa Akademi) Yayını, İstanbul, 2006, ss. 65-66. Nurettin Gülmez, Tanzimat’tan Cumhuriyet dönemine dek alfabe üzerinde yapılan tartışmaların birkaç grupta yoğunlaştığına dikkat çekmektedir. Bunlar, harflerin ıslahını isteyenler, harflerin ayrık yazılmasını (huruf-u munfasılayı) isteyenler, eski Türk yazılarına dönmek isteyenler ve Latin harflerinin kabul edilmesini isteyen gruplardan oluştuğunu söylemektedir. Bu bölümler için, Bkz., ss. 64-169. Gülmez çalışmasında başka kaynaklarda Mirza Fethali Ahundzade’nin Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’ye Latin alfabesinin kabulü yönünde bir teklif vermediğini, kendi bulduğu yine Arap alfabesinden türetilmiş bir alfabe teklifinde bulunduğunu söylemektedir. Bu teklifinin değerlendirileceği ve sonucun kendisine bildirileceği söylenmiş, daha sonra kendisine bir takdirname ve Mecidiye nişanı sunulmuştur. Fakat Tiflis’e dönen Ahundzade Arap alfabesi yerine Latin alfabesinden yeni bir alfabe düzenlemiştir. Bu çalışmasını gönderdiği Sadrazam Ali Paşa’dan bir karşılık görmemiştir. Bu konuda daha fazla bilgi için, Bkz., Gülmez, ss. 66-71

elifbası” savaş koşullarında yerleşememiştir. Fakat onun bu girişimi, ciddi bir soruna dikkat çekmekte, “ilk yenileşme ve garbileşme hareketinden beri duyula gelen bir ihtiyacın ne kadar derinleştiğini”, bir “fantazy” değil, önemli bir sorun haline geldiğini göstermektedir.<sup>660</sup> Cumhuriyet’ten önce de bu konuda özellikle “Garpcı” aydınların sürdürdüğü bir tartışma ortamı bulunuyordu.<sup>661</sup> Arap alfabesinin yeniden düzenlenmesi yerine Latin alfabesinin kabul edilmesine taraftar olanların sayısı gün geçtikçe artmaya başlamıştır. Alfabenin pratik olarak kullanışlı olmayışı tartışmaları, bu dönemde yerini “geri kalmışlığın suçunu Arap harflerine yükleyen” bir bakış açısı değişimine bırakmıştır.<sup>662</sup> Cumhuriyet döneminde de süren bu tartışmalar sırasında, Harf Devriminin hemen öncesinde, 1927 yılında “İstanbul Darülfünunu Müderrislerinden” Avram Galanti, *Arabi Harfleri Terakkimize Mani Değildir*<sup>663</sup> başlıklı bir çalışma kaleme almıştır. Çalışmasında özetle “elifbanın tadili”nden yana olduğunu söyleyen Galanti, bunun için Arap alfabesi üzerinde yaptığı çalışmalardan örnekler sunmuş, yeni sözcük

---

<sup>660</sup> Atay, s. 437

<sup>661</sup> Peyami Safa’nın “birinci derecede yerli meseleler” dediği alfabe tartışmaları yine İkinci Meşrutiyet döneminde yeniden alevlenmişti. Tartışmalar, toplumun geri kalışının en büyük nedenlerinden birinin alfabenin eksiklikleri olduğu düşüncesi etrafında geliyordu. Bu sorunun çözümünde farklı yollar önerenlerin üç ana eğilimi paylaştıkları göze çarpmaktadır. Örneğin Hüseyin Cahit Arap harfleri yerine Latin harflerinin alınmasından yanayken, en büyük kesimi Arap harflerinde küçük bazı değişikliklerle “tadil” yolunu önerenler oluşturuyordu. Bir başka yaklaşım ise birtakım düzenlemelerle Arap harfleri temel alınarak yeni alfabeler yaratmayı öneriyordu. Fakat bu çözüm önerilerini ileri sürenlerin ortak yanları, hepsinin de “elifba meselesinin” halledilmesinin, reformculuğun yolunu açacağı düşüncesinde birleşmeleriydi. Bu bilgi ve yorumlar için, Bkz., Safa, s. 27

<sup>662</sup> Gülmez, ss. 134-135. Garpcıların bu düşünceleri hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., Hüseyin Yorulmaz, (Haz.) **Tanzimattan Cumhuriyet’e Alfabe Tartışmaları**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995. Yorulmaz derlemesinde Münif Paşa’nın Cemiyet-i İlimiye-i Osmaniye’de yaptığı “imla meselesi”ni ele aldığı konuşmadan başlayarak, Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde özellikle dergi sayfalarında sürdürülen çok yönlü tartışmaları bir araya getiren bir derleme yapmıştır.

<sup>663</sup> Avram Galanti, **Arabi Harfler Terakkimize Mani Değildir**, çevrimyazı, Fethi Kale, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1996. Başlangıçta Latin harflerinin kabulüne karşı çıkan Galanti, daha sonra pek de ısınmadığı Cumhuriyet reformlarına pek de karşı çıkmamıştır. Fakat 1928 yılında, Cumhuriyet döneminde azınlıkları da hedef alan “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyalarına destek verir biçimde *Vatandaş Türkçe Konuş* adlı bir çalışma yaptığı bilinmektedir. Bkz. Avram Galanti, **Vatandaş Türkçe Konuş**, çevrimyazı, Ömer Türkoğlu, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2000. Kitabın yeni basımına bir sunuş yazısı ekleyen Rifat N. Bali, rejimin “kamuoyuna ve tarihe mal olmuş bir sloganını” neden kitabının adı yaptığını anlayabilmemiz için dönemin koşullarını bilmemiz gerektiğini söylemektedir. Bali’ye göre Cumhuriyet yöneticilerinin “tek dil, tek ülkü, tek hars” ilkelerini topluma yerleştirme hedefleri sırasında azınlıkların bu uygulamalara bir engel olarak görüldüğünü, basının da kışkırtmalarıyla “Vatandaş Türkçe Konuş” sloganını benimseyen bir kampanya başlatılarak kimi kargaşaların ve kavgaların da çıkarıldığını ve bu durumun azınlıkları huzursuz ettiğini söylemektedir. Sonuç olarak bu ortamdan etkilenen Galanti, “kamuoyunun Yahudilere Türkleşmemiş olmalarından dolayı yöneltilecek eleştiri ve baskılara karşı hem Yahudilerin Türkçe konuşmalarının tarihsel nedenlerini” açıklamanın yanında kendi cemaatini Türkçe konuşmaya teşvik etmeyi amaçladığını da belirtmektedir. Bkz. Rifat N. Bali, “*Vatandaş Türkçe Konuş!*” veya *Bir Ulus-Devletin Kuruluşunda Dil Birliğinin Gerçekleşmesi Çabaları*”, (sunuş yazısı), içinde, Galanti, ss. v-viii

üretmek için Arapçanın yeterli olduğunu, bu nedenle bu dilin yazısı olan Arap harflerinin terk edilemeyeceğini dile getirmiştir:

“Türkçeye gelince, lisanımıza milliyet ruhunun girmesini arzu etmeyen kimse yoktur zannederim. Fakat şunu bilmeli ki arzu ile fiil arasında kocaman bir mesafe vardır. Türkçe, asırlardan beri lisan haline gelinceye kadar, ister istemez bu iki lisana yani bu iki lisanın kelimelerini yapan makineye yani Arabi harflerine muhtaçtır.”<sup>664</sup>

Henüz yaklaşmakta olan Cumhuriyet’in Dil Devrimi uygulamalarının kestirilemediği, yeni sözcüklerin Türkçe ve Türkçenin lehçelerinden derleneceği ya da yeniden üretilme yoluna gidileceğini zanneden Galanti, bunun Türkçe için bir felaket olacağını, bu nedenle Arap alfabesinden kesinlikle vazgeçilmemesi gerektiğini düşünmektedir:

“Hars ve Medeniyet sahibi olan bir millet, mazisini unutmayı arzu etmez ise, bir müessesesi-i içtimaiye olan lisanının yazısını değiştiremez... Türkler eski bir harsa ve medeniyete malik olduklarından, eslafın, müteaddid asırlarda yazdıkları asarın yazısını terk edemezler. (...) Türkçe müteaddid asırlardan beri Arapça ve Acemce ile yoğrulmuş ve bütün fikri mahsulleri de bu iki lisan ile meşbudur. Latin harfli Türkçe ile –kelime yapmaya yarayan dokuz harfin lisanımızdan ihracıyla- lisanımız ilerleyemeyeceğinden, terakkimizi te’min edecek Arapça yazının ibkası zaruridir.”<sup>665</sup>

Birçok alanda olduğu gibi, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda dil ve yazı alanında da reform ve değişim isteklerine, girişimlerine sahne oldu. Bu dönemde Türkçe, hızlı sadeleşme evrelerinden geçse de, alfabe alanında yapılan çalışma ve girişimler sonuçsuz kalmıştır. Bunun bir nedenini, yazının temsil ettiği “simgesel boyut”un, yazı ile üretilen ve aktarılan anlamlara baskın bir “üst metinsellik” taşıması, yani yazının biçimsel özelliğinin, gösterdiği anlamlardan daha geniş bir düşünce ve kültür bağlamını temsil edışı olarak görebiliriz. Yazılı dil, somut bir simgesellik ile kurulabilen, fakat daha soyut bir dil kategorisidir. Düşünce ve sözün cisimleşmiş hali olan yazı, insanın çevresini oluşturan olgular alanında görsel olarak yer almakta, metin anlamları yanında bir de maddi boyutlarıyla taşıdıkları “simgesel anlam” evrenine dahil olmaktadır. Bu nedenle Arap alfabesinin tek başına bir soyut simgeler dizisi olmamakla birlikte,

<sup>664</sup> Galanti, s. 52

<sup>665</sup> Galanti, ss. 55-56

beraberinde, temsil ettiği uygarlık alanının tüm tarihselliği ile karşımızda durmakta olduğunu söyleyebiliriz. Bu temsil gücünün simetrisini, başka bir kimlik kazanmış halde Latin alfabesinde temsil edildiğini, bunun ise biçimin değişime uğratılıp özün bir “içerik aktarımı” sürecinde Latin alfabesine taşındığını, “eski”yi temsil eden Arap alfabesi yerine “yeni”yi ve modern toplumu, onun kendisine rehber edindiği çağdaş uygarlığı temsil eden bir simgesel boyut kazandığını söyleyebiliriz. Bu yanıyla alfabe değişimi, kullanışsız ve işlevsiz bir iletişim aracının, kullanışlı olan yenisiyle değiştirilmesi ile açıklanamayacak bir etkinliğe, serinkanlı bir tutumla dile getirmek gerekirse, “tarihsel” bir ayrıma dönüşmektedir.

“Eski”yi temsil eden Arap Alfabesi, bir yandan “yeni” olanı vurgulamak için olumsuz bir konuma yerleşmiş, eskinin diğer imajları gibi, yazıda cisimleşmiş olan geleneğin tüm boyutları, “eski”nin alanına, olumsuz anlamlarla ilişkilendirilmiş olarak uzaklaştırılmış ve “eski yazı” adını almıştır. Simgesel kuruluşun<sup>666</sup> eskiyi yerinden eden anlam değişimi, biçimsel katmanlarda başlamakta, işlevlerin sürekliliğini sağlayan “içerik aktarımı” eskinin varlığına onun olumsuz anlamlarıyla kendi anlamlarını akılcılaştırmaktadır:

“Zihinde daha önce bulunmayan tasarımlara dayanan imgelem, kendini anlaşılır hale ancak olumsuzu/karşıtı ile birlikte düşünüldüğünde getirir/yaşanır kılar. Bunun için kurucu bir imgelem, öncelikle olumsuzunu da yanında taşıyarak var olmak zorundadır. Anlaşılır bir özgünlük yerine, öncelikle öykünerek ve tekrar ederek ve saldırgan bir yıkıcılıkla yerini aldığı kavram/fenomenin kılığına ve işlevselliğine bürünerek soluk alıp vermeye başlar.”<sup>667</sup>

Yerleşmeye başlayan bir gerçeklik algısı “soluk alıp vermeye” başlarken, eski gerçeklik karşıtlıklar üretmek gibi güçlü bir pekiştirici işlevle “akıldışı” olanlar arasına doğal olarak itilir/gönderilir ve ona göre konumlanan kendi var oluşunu akılcı hale

---

<sup>666</sup> Eskinin değerlerini temsil eden simgesel boyut yerine modernleşmenin göstergelerini üreten yenilerinin ikame edildiği bu dönemde, “simgesel kuruluş”un sınırları da yine Atatürk tarafından çizilmektedir: “Atatürk’e bir gün, renkli olarak çizilmiş, devlet arması için şekiller getirmişlerdi. Bunlarda hakim olan unsur, ya kurt başı veyahut da ay yıldız idi. Ressamlarımızın bulabildikleri bu armaların, hiç birisini, Atatürk kurdurduğu devletin bir Cumhuriyet arması olarak kabul edemedi, bunlara düşünerek defalarca baktı. Nihayet söylediği şey şu idi. “Bunlardan hiç biri bu günkü dünyamızın içinde kurulan yeni bir devletin arması olamaz. Devlet armasını, sembolik bir insan başı olarak temsil etmeli” dedi. Bunun üzerinde kendisiyle birçok defalar konuştuğum zaman, bana verdiği izahat şu idi: “Bu dünyada her şey insan kafasından çıkar. Bir insanın başının ifade etmeyeceği hiçbir şeyi tasavvur edemiyorum.” Bu bilgi için, Bkz., Afetinan, **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, s. 182

<sup>667</sup> Touraine, s. 340

getirir. Bu andan itibaren akıldışı olan ile akılcı olan aynı anda inşa edilmeye başlar. Dahası, rasyonel olan ile irrasyonel olanın birlikte/ikili yaşamı işte bu andan itibaren başlar. Çünkü gerçeklik, kendisinin akılcılaştırmak için her zaman başvuracağı bir “akıldışı”yı bir karşılaştırma ölçütü olarak yanı başında tutmaktadır. Gerçekliğin inşası, başka bir çerçevede fakat diğerinin üzerinden yeniden kurulmaktadır.

Aynı zamanda daha önceki felaketlerin, Tanzimat ile başlayan ve sonunda ülkenin işgaline kadar gelen bir sürecin ve bu zayıflığın nedeni olarak görülen bir dünyayı anlamlandırma anlayışından kurtulmak, ona ait her şeyi “Yeni Türkiye”nin gündeminden çıkarmanın yasallığını da sağlamıştır. Tıpkı yoksulluğun ve cehaletin kaynağı olan eski siyasal iktidar, eski hukuk, eski eğitim gibi temsil ettiği ve bir parçası olduğu “eski” paradigmanın “yeni” olandan uzaklaştığı ölçüde toplumsal imgelemde çözülmeye uğraması gibi, yeni alfabe, her bir yurttaşı kadar çoğaldığı ölçüde güçlü bir toplumsal imgelemin hem zihinsellikte, hem gündelik pratiklerde düşünce ve deneyimlerini onunla ilişkilendiren bireyleri tarafından bu iki farklı fenomenal alana aktarılan zamansallıklardır. Bu yanıyla “eski” tarihsel olarak ne kadar yakında olursa olsun, yenilenmiş ve tazelenmiş “bugün”e temas edebilmekten uzaktır.<sup>668</sup>

Bu yeniliğin uygulaması için, Cumhuriyet rejiminin Mustafa Kemal ile temsil edilen saygınlığının en yüksek olduğu, siyasal anlamda da en güçlü olduğu dönemi seçilirken, Takrir-i Sükun yasasının uzatılarak uygulamaya devam edilen ikinci evresinde, planladıklarını gerçekleştirecek gücü, koşulları kendi lehine kullanarak “yaratmıştır.” Bu dönemde Mustafa Kemal’in “bütün itibarını, şereflerini ve şanlarını Arap yazısı yerine Latin yazısı koymak için ortaya atmış” olduğunu söyleyen<sup>669</sup> Atay, Harf Devrimi ve onun hemen ardından yaşama geçirilen Millet Mekteplerinin rejimin uygulayıcıları açısından nasıl görüldüğünü şöyle dile getirmektedir:

---

<sup>668</sup> Harf Devriminin hemen ertesinde basılan bir ilkökul kıraat kitabında eski ve yeni karşılaştırması, yine “pratik” işlevselliği ile vurgulanmaktadır: “Birçokları senelerce mekteplere gittiler, bir şey öğrenemediler. Bu hal memleketimizde birkaç yüz sene sürdü. Arap harflerini kaldırmaya, kitaplarımızı yeni Türk harfleri ile yazdırmaya kimse cesaret edemedi. Bereket versin Gazi Mustafa Kemal bunu anladı. Milletimizi cehaletten kurtarmak istedi. Arap harflerini kaldırttı, yerine kitabımızdaki yeni Türk harflerini koydurdu.” Bu alıntı için, Bkz., Ahmet Refik, **İlk Türk Matbaası (Kıraat Kitabı)**, Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul, 1929, s. 22

<sup>669</sup> Atay, s. 534

“Yeni Türkiye'nin kuruluş devri bu devrimle nihayet bulmuştur. Fakat yaptığımız devrimler bir “zincir kırma” ameliyesi idi. Eski zaman ve eski nizam, adetleri ile, görenekleri ile, batıl itikatları ile cemiyetin içinde yaşamakta idi. Geniş ölçüde bir eğitim seferberliği ile halk yığınlarına ve halk çocuklarına yeni zaman ve yeni nizam hakikatlerini benimsetmek lazımdı. Rejimin kaderi nihayet “kayıtsız şartsız milli hakimiyet” gayesine, yani çoğunluk iradesine dayanan demokrasiye ulaşmak olduğuna göre, bu iradeyi şuurlandırmak “eski”den hür kalmak zaruretinde idik.”<sup>670</sup>

Latin Alfabesi, reformcu geleneğin giriştiği fakat verdiği ödünlerle bir türlü başarılı olamadığı reform geleneğinin en sorunlu “dügümlerini” de çözmeyi amaçlayan girişimlerden önemli bir tanesi olma özelliğine sahiptir. Buna göre, matbaanın ya da üniversitenin toplumdan yalıtılmış birer yenilik olarak, geleneksel bilgi teorisinin gözetimi ve sıkı denetiminde “tutunamamış” olmaları, toplumun sosyal yapısının da bir sonucuydu. Fakat Cumhuriyet döneminde kurulmaya girişilen ulus devlet ve bunun zorunlu bir gereği olarak ulus inşası süreci, yazı reformunu, toplumun bu yeniliği sahiplenmesini ve yazının ve bilginin toplumsallaştırılabilmesi olanağını da sağlayan düzenlemelerin ardından başlatmıştır. Mustafa Kemal, uygulanmaya başlanan modernleşme projesinin içeriğini meydana getiren çağdaş düşünce sisteminin yerleşmesiyle, yeni kuşakların çağdaş, akılcı, bilimsel, dünyanın gerçekliğini içselleştirebildikleri ve bunu işleyen bir değişim sürecine dönüştürebildikleri ölçüde modernleşebilmiş sayılacaklarını düşünmektedir. Bu nedenle modernleşme projesinin gündeminde artık, halkın tamamını okuryazar yapmak vardır.

Uluslar üstü başka bir uygarlık, Latince ve Arapçanın ulusal dillerle yer değiştirmesinde görüldüğü gibi geleneksel toplum yapılarından yaşam bulan evrensellik idealinin araçlarını çözülmeye uğratmıştır. Modern toplum, yarattığı alternatif ve dünyevi bir evrensellik iddiası taşıyan kültürü ile onun yerini almakta, kendi içinde pek çok boyuta bölünen ulusal “kültürleri” de yaratmaktadır. Bunun sonucu olarak, parçalanmış evrensellik ideali, modern bireyi ve ulus devleti zorunlu kılan modern toplumun evrensellik ideali karşısında çözülmeye uğramaktadır. Modernleşme, değişmeden aktarılan ve bu değişmezliğini bir üst metin olan Kuran ve diğer dinsel geleneklere göre koruyan “bilgi” türünden, yaşanan dünyayı daha dünyevi seslerle yorumlayan, değiştirilebilir ve yeniden düzenlenebilir olmasıyla “yeni” sayılan ve

---

<sup>670</sup> Atay, ss. 446-447

kolektif üretime ve katkılara açık bir yazı-dil-bilgi ve toplumsal yapı bağlamına geçişin de simgesel başlangıcı olacak köklü bir değişiklik yapmaya hazırlanmaktadır. Modernleşmenin göstergelerinin de üretildiği bu süreçte, bu göstergelerin önde gelenlerinden bir tanesi olarak, yenilenmenin kuşkuya yer vermeyen açık ifadesi ile “yeni yazı” yer almaktadır.

### **a. 2. Milli Yazı: Yeni Türk Alfabeti**

Olayları açıklarken genel bir eğilim olarak tek nedenlilik bir genelleme yapabilme olanağı sağladığı için öne çıksa da, sosyal evrenler, tek nedenlilik açıklamasına sığdırılmayacak kadar çok neden-sonuç ilişkilerine, kısacası bir nedensellik yerine, nedenselliklere bağımlı halde kurulmakta ve değişmektedirler. Bu nedenle yazı, biri somut ve pratik, diğeri soyut ve simgesel iki işleve sahip olma özelliğiyle ele alınabilir. Bu ayrımı yapmak, bizi 1928 Harf Devrimi'nin dışı ile içi gibi birbirini çevreleyen ve içeriğini oluşturan, aynı zamanda birbirinden ayıramaz yönlerini anlamamıza olanak sağlayacaktır. Çalışmanın bu bölümü, yazının Cumhuriyet döneminde değişime konu edilen pratik işlevselliğini de ele alarak, fakat daha çok soyut bir bütünleştirici olarak kazandığı işlevselliğini öne çıkarmayı, böylelikle Harf Devriminin asıl gerekçesini ve uygulama ve etkinlik alanlarını açıklamayı amaçlamaktadır.

Modernleşme, devletin toplumun “tabii tekamülü”ne müdahalesi olarak düşünülürse, toplumu değiştirmenin bir özeti olarak Harf Devrimi bu yanı sıra modernleşmenin mantığı ile açıklanabilecek bir değişim olarak anlaşılabilir. Bu nedenle dil ve yazının “kendi haline” bırakılmasının, bir modernleşme hareketi için anlamı, kendi işleyiş yasalarıyla çelişen bir “akıldışılık” olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Çünkü aynı eleştirinin toplumsal genelliğe sahip tüm modernleşme projelerini hedef alan bir akılcılığa sahip olması ve modernleşmenin yasallığının çürütülmesi anlamına gelmektedir. Örneğin modern toplumun Avrupa'da meydana gelişinin uzun yüzyıllar gerilim ve çatışmalar doğuran birleşme ve ayrılmalarla sürdüğü düşünülürse, modernleşmenin bugünden bakılınca akıldışı ilan edilen yanlarının, onun hızlı işleyen değişimci gücünden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Kısaca modernleşme süreçlerine geç katılan bir topluma sahip olan Türkiye'nin de “çağın ruhu” ile

açıklanabilecek çoksesseliliğe kapalı mantığının hızlı bir dönüşümcü güçle, ilerleme düşüncesinin yönlendirdiği bir akılcılıkla sürdürmesine neden olmuştur. Anderson'un ulus fikrini esinleyen en önemli gelişim olarak gördüğü basın kapitalizmi ve matbaanın sunduğu yeni olanakların Osmanlı toplumunda onu meydana getirecek temellerden yoksunluğu nedeniyle oluşamadığına yukarıda değinmiştik. Fakat ulus bilincini harekete geçirerek aradaki bu mesafe hissini kapamak ile devleti kurtarmak arzusunu kendi yenilikçi ve modernleşmeci hamlelerine bir gerekçe olarak alan devlet, müdahaleci yönünü bu süreci hızlı bir “mesafe kapatma” niyetiyle bir araya getirerek açıklayabilmektedir.

Modernleşme projesinde “eski yazı” sahip olduğu tarihsellikte başka bir evrensellik idealinin, İslam dininin temsilcisi konumundadır. Geleneksel dini bağlılık biçiminin bir simgesel görünümü olan Arap alfabesinin, Arap ve İran toplumları tarafından da kullanılıyor olması, Osmanlı Türklerini de aynı uygarlık alanına, Doğu’ya ait kılmaktaydı. Bunun yanında ulus inşası projesinin bir başka yönü, gelenekle bağların kopmasını sağlayan askeri ve siyasal gelişmeler oluşturmaktadır. I. Dünya Savaşı, askeri yenilgilerin önemli bir kısmının düşmanla birlik olmuş Müslümanların, İmparatorluğun sadık tebaasının kendi ulusal bağımsızlık mücadelesine girişmiş olmaları, İslam kültürünün bir diğer temsilcisi olan Araplar ile aynı geleneği paylaşmaktan uzaklaşmak, dahası bu kültürün yaratıcı kaynağı olan topraklardan coğrafi olarak da uzaklaşmış olmakla ilgilidir. Modernlik projesi ise onu, kendi bağlı olduğu evrenselliğin ve modernlik projesinin inşa etmeye giriştiği ulusal kültürün uyuşma, uzlaşma ve bütünleşme söyleminin alternatifi olarak konumlandırmaktadır. “Uluslararası” olabilmek için önce “ulus” olmak, böylece çağdaş uygarlık düzeyine yükselmek anlamı, aynı zamanda “eski” olanı daha alt bir konuma yerleştirmektedir. Yazı millileştirilerek, “eski yazı” tarihsel olarak ne kadar yakın bir zaman alanına ait olursa olsun, yenilenmiş ve tazelenmiş “bugün”e temas etmekten uzaklaştırılmıştır. Çünkü Arap alfabesi yeniliklerin, ya da “milli şuur” önünde engel olarak görülen eski rejim ve onun kültürünü, özetle bütün geleneği simgelemektedir. Alfabe değişimi,

modernleşmenin ve bu modernleşmenin siyasallığını ifade eden ulus devletinin bir gerekçesi olarak yasallık edinmektedir.<sup>671</sup>

Cumhuriyet reformu, geleneğin tümünü, onun kültürel formlarından biri olan bir “imaj-metin” olarak Arap alfabesine, milliyetçi söylemi ve halkçı yasallığı sayesinde müdahale etmiştir. Bu yüzden yeni alfabenin adı “Türk Alfabesi”dir. Yeni iktidarın ulusal karakteri, yaşamın tüm alanlarına müdahale eden ve kendi mantığına göre örgütlenen bir toplumsal yapıda, tüm etkinliklerin toplumun çıkarına yapıldığı ve “milli” bir karakter edindiği düşünülürse, yazıyı da “milli” hale getiren değişime böylece bir yasallık zemini hazırlamıştır. Ulus devletinin simgesel boyutlarından bir tanesi de böylece Yeni Türk Alfabesi olmuştur. Sadri Maksudi, “medeni bir dil yaratmak” için zorunlu saydığı işlerin başında “milli lisan” ile uyumlu bir yazı oluşturmanın gerektiğini söylemektedir:

Milli dildeki sözleri yazı ile gösterebilmek için dilin bütün seslerini, bütün ahenklerini, bütün hususiyetlerini ifade edebilecek, muttarit (düzenli), mükemmel, dilin ruhuna uygun bir imla usulü yaratmak. Bu ya yeni bir alfabe yaratmakla yahut dünyada mevcut alfabelerden birine milli lisana uygun bir şekil vermekle olur.”<sup>672</sup>

Fakat Arap alfabesi, Osmanlı-İslam yazı geleneğinde hiçbir zaman “Arap Alfabesi” olmamış, tam tersine bağlı olunan medeniyet alanının gurur verici bir göstergesi olarak sahiplenilmiş ve korunmuştur. Cumhuriyet döneminde ise, bir anda desteği olmayan, bir başka ve artık uzak bir medeniyetin göstergesi olmuştur. Bağlı olunan ve hiçbir zaman sorgulanmamış olan bu gelenek, ulus devletinin inşası sürecinde “milli olan-olmayan” yoklaşmasının karşılığında olumsuz bir anlam ifade ediyordu, bu

<sup>671</sup> Steinhauş, Harf Devriminin gerekçesini oluşturan iki uçlu fakat birbirinden ayrılmayan nedenselliğine işaret eden Lewis'i bu durumu açıklayabilmek için zikreder: “Latin harflerinin alınması ve dilin Türkçeleştirilmesi sırasında iki önemli nokta göz önünde bulundurulmaktaydı. Bu yenilikler, önce köy ve kentlerle alt ve üst tabakalar arasında dil nedeniyle ortaya çıkan ve ulusal devlet birliğinin oluşturulmasını, ulusal bilincin doğmasını engellemiş olan anlaşma güçlüklerini ortadan kaldıracaktı. Sonra da, genç kuşakların Osmanlı İmparatorluğu'nun politik-kültürel geleneklerinden kesin olarak kopması sağlanacaktı. Aynı nedenlerle, tarih açısından da ağırlık noktası, İslam ve Osmanlı tarihinden, Türk halkı, Anadolu ve Türkiye Cumhuriyeti tarihine kayacaktı.” Bu yorumlar için, Bkz., Bernard Lewis, “*History-Writing and National Revival in Turkey*”, MEA, 1953, c. IV, No. 6/7, s. 224, aktaran, Steinhauş, s. 124

<sup>672</sup> Maksudi (Arsal), s. 26 Yeni Türk Alfabesi, bu kitabın yayım tarihinden daha önce yasalaşarak kabul edilmiş olduğuna göre, yazarın kısa bir süre önce gerçekleşen Harf Devrimi'ni gerekli görmek yerine gerçekleşmiş olan bu reformu akılcılaştırmak yanında, amacının yapılacak dil reformu ile yazı reformunu ilişkilendirme olduğunu söyleyebiliriz.

anlamda Arap alfabesi de, tıpkı sözcükleri gibi, bağı olunan bir uygarlığın simgeleri olmaktan çıkmış ve “bizim” olan değerler kategorisinden “yabancı” değerler kategorisine modern dönemin yeni yasallığı ile yerleştirilmiştir:

“Latin yazısı ile bir köy çocuğu bir hafta içinde, üniversiteden çıkma gençlerin bile yanlışsız içinden çıkamadıkları metinleri doğru okuyacaktı. Batı yazı alemine girecek, ve onun bütün kolaylıklarından faydalanacaktık. En ehemmiyetlisi Türk kafasını, köklerine kadar, Arap kaynaklarından sökecek ve milli kılacaktık.”<sup>673</sup>

Harflerin değiştirilmesi Dil Devrimi içinde düşünülmesi gereken bir girişimdir.<sup>674</sup> Harf Devrimi bir yanıyla, gelecekte yapılması planlanan Dil reformunun başlangıç adımı, bir hazırlayıcı aşaması olarak da görülebilir. Dilde sadeleşme sırasında Türkçe için en uygun alfabe alınacak, bunu izleyen dönemde sadeleştirme aşamalarında üretilen yeni sözcükler de bu yeni alfabenin yazım kolaylığı ile uyumlu olan sözcükler olacaklardır. İnsanların pratik gerekçeleri nedeniyle daha kolay kabullenecekleri bu değişim, ardından gelecek olan Dil Devriminin uygulamalarını da onaylamalarını kolaylaştıracaktır. Bu nedenle Dil Devriminin başlangıç aşaması olarak Harf Devrimini görmek onun nedensellik bağlarından önemli bir tanesini ortaya koymak anlamına gelmektedir. Çünkü diğer reformlarda da aynı süreç işletilmiş, kendi kurumlarını kurmaya girişen cumhuriyet rejimi, önce kendi yasallığını birdenbire dayatmak yerine, geleneksel kurumları ve değerleri yasallık alanının dışına iterek kendi yasallığına olanak sağlamış ve reformları anlamlı kılacak olan çerçeveyi yine kendisi üretmiştir. Arap alfabesinin yasallığı da önce onun “milli yazı” karşısında tutunmasını sağlayabilecek dinsel ve siyasal arka plan ortadan kaldırılarak, “eski rejim”in değerlerinden bir tanesi olarak ve Birinci Dünya Savaşı’nın Arap topraklarında geçen kısımlarının ve onu izleyen Ortadoğu’daki gelişmelerin, İslam uygarlığının simgeselliğini yalnızca taşıdığı anlamlarda değil, biçimsel özelliklerinde de karakteristik bir değer olarak taşıyan kutsallığından arınmış olan “Arap” yazısı olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Ulus inşasının bütün ülke atmosferini değiştirip kendisine benzettiği günlerde, “milli yazı”

---

<sup>673</sup> Atay, s. 438

<sup>674</sup> Sadri Maksudi, kabul edilen alfabenin dilin sadeleştirilmesi için “mükemmel” olanaklar sunacağını söylerken, “öz Türkçe”nin kuruluşuna hizmet edecek bu alfabenin “Arapça kelimelerin yavaş yavaş yazı dilimizden çıkmasında” önemli bir rol üstleneceğini düşünmektedir. Bu düşünceleri için, Bkz., Maksudi (Arsal), s. 444

karşısında “Arap yazısı”nı savunmak, yeni yazı ile birlikte “milli değerler”in tümüne karşı bir olumsuz tavır takınmakla eşanlamlıdır.

Ayrıca bir ulusal bütünlük kurmak demek, bu ulusal bütünlüğe gölge düşürecek, anlamını ve halkın kavrayışını zafiyete uğratacak yazıyı bir karşıt anlamlar yayıcısı simgesellik kazandırmış, halkın yüzlerce yıllık bir geleneksel bağlılık ilişkisi kurduğu İslam kültürü mirasının, modern bir toplum olmaya doğru ilerleyen ülkenin önündeki engellerden biri olarak görülmesine yol açmıştır. Arap alfabesi, ulusal bütünlüğe gölge düşürmekte, onun netliğini bulanıklaştırmaktadır. Çünkü ulus devlet netlik demektir, tüm kültürel temelleri “ulusal motifler” kazanmalı, bununla uyumlu olmayanlar değiştirilmelidir. Her ulusun kendine has harfler ve yazım biçimleriyle farklılaşmış birer ulusal yazıları bulunmaktadır. Kullanılmaya başlanan yeni alfabenin adı, yasalaştığı günlerde “Türk Alfabeti”dir ve yasa, kaynağının Latin Harfleri olduğunu söylemektedir. Ulus kimliğinin bir değeri haline getirilen ve “Milli Alfabe” ile ifade edilmektedir. Kimi harfler Türk dilinin seslerini karşılamak için farklı alfabelerden alınarak (ç, ğ, ı, ö, ş, t, ü) kimileri de Türkçede ses karşılığı bulunmadığında dışarıda tutularak (w, x, q) Latin alfabesi kaynağı kullanılarak oluşturulan ve “dilimize uymayan kimi harflerini atmak, dilimize özgü kimi seslere de yeni biçimler bulmakla bugünkü Türk Alfabeti” yaratılmış,<sup>675</sup> diğer ulusal alfabeler gibi kendine has kılınmıştır. Böylece Latin alfabesi yeniden düzenlenerek Türk Alfabeti olmuş, birbirlerinin yüzünü hiçbir zaman görmeyecek bir insan topluluğunu birbirine bağlayan semboller dizgesini oluşturmuştur.

Her şeyin “millileştiği” bu dönemde, geleneksel yazı da terkedilmiş ve “milli” yazı olan, ve Latin harfleri esas alınarak hazırlanan “Yeni Türk Alfabeti”nin bundan sonra Türkiye’de kullanılacak yazı sistemi olduğu ilan edilmiştir. Bu modernleşme çerçevesi içinde, yüzünü tam anlamıyla Batı uygarlığına ve onun değerlerine çeviren Türkiye Modernleşmesi, geleneğin tüm simgeselliğiyle içini boşaltan bir yasallık da kazanarak, Latin alfabesinin bir anda ulusal bir karakter edinen “Arap Yazısı” oluveren geleneğin yazı formu karşısında “Türk Alfabeti” konumuna yerleştirilmiştir. Çünkü artık tarih bilimi ile bakılan geçmiş, bütün bilinmeyenleri bilinen bir çerçevede ele

---

<sup>675</sup> Ediskun, s. 26

almayı, muğlak ya da kutsal hiçbir şeyi bırakmamayı amaçlamaktadır. Bunun sonucu olarak eski yazı oluveren Arap alfabesi, Sami kökenli bir yazı olmuştur. Artık toplumların ulusal değerleriyle tanımlandıkları bir dünyada, eskinin bağlılık ve kültürel kimlik biçimleri yerlerini yeni olanlarla değiştirmektedir. “Eski”yi temsil eden Arap Alfabesi, bir yandan “yeni” olanı vurgulamak için olumsuz bir konuma yerleşmiş ve “eski yazı” adını almıştır. Tıpkı yoksulluğun ve cehaletin kaynağı olan eski siyasal iktidar, eski hukuk, eski eğitim gibi parçaları olan “eski” paradigmanın “yeni” olandan uzaklaştığı ölçüde toplumsal imgelemde çözülmeye uğramaları gibi, yeni alfabe, her bir yurttaşı kadar çoğaldığı ölçüde güçlü bir toplumsal imgelemin hem zihinsellikte, hem gündelik pratiklerde düşünce ve deneyimlerini onunla ilişkilendiren bireyleri tarafından “milli yazı” olarak kabul görecektir.

Seferberlik, “cehalet” gibi modern bir toplumun kaygı verici düşmanlarından birini yaratmış, bunun kaynağı ve göstergesini de Arap alfabesi yapmıştır. Bunun karşısında yer alacak olan Latin alfabesi ise yeninin ve “Nur Alemi”nin simgesi, olumlu anlamlarıyla bir yeniliktir. Cumhuriyet döneminde “eski” dil ve yazı, modernleşmenin gereklerine uyum gösteremeyen, geri kalan, dahası geri kalmanın gerekçelerinden sayılan bir anlamla ortada durmaktadır. Yazı değişimi, Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı siyasal kültürünü ve devlet geleneği yanında kültürel birikimini de “reddi miras” yoluyla, kendi kuruluşunun ve yasallığının alanı dışına uzaklaştırmış olmasıyla yakından ilgilidir. Bu kültürel alanların bir ayrışması sayabileceğimiz “kopuş”, siyasal ayrışmanın hemen sonrasında başlamıştır. Atatürk, Erzurum Kongresi’nin yapıldığı sırada 7-8 Temmuz 1919 gecesi günün değerlendirmesini yaparken, Mazhar Müfit Kansu’nun hatıra defterine, zaferden sonra hükümet biçiminin cumhuriyet olacağı, padişah ile hanedan hakkında zamanı gelince gerekenin yapılacağı, tesettür ve fesin kaldırılacağı ve “Latin harufu”nun kabul edileceğini yazdırmıştır. Not alan Kansu, bunun üzerine yazmayı keserek zaman zaman “senli benli” konuştuğunu söylediği Atatürk’e, onun hayalperest olduğunu söylediğini yazmıştır.<sup>676</sup>

---

<sup>676</sup> Atatürk özellikle Çankaya’daki akşam yemeklerinde birkaç kez “Bu Mazhar Müfit yok mu, kendisine Erzurum’da tesettür kalkacak, şapka giyilecek, Latin harufu kabul edilecek dediğim ve bunları not etmesini söylediğim zaman defterini koltuğunun altına almış ve bana hayalperest olduğumu” dile getirmiştir. Bu alıntılar için, Bkz., Mazhar Müfit Kansu, **Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber**, TTK Basımevi, Ankara, 1966, ss. 131-132.

Doğu illerinde baş gösteren ayaklanmaların din içerikli teması, büyük yankılar uyandıran İzmir Suikasti, basının muhaliflerin sesini duyurma aracı olarak etkinliğini iyice artırması, mecliste oluşmaya başlayan ilk ciddi ve örgütlü muhalefet Takrir-i Sükun Kanunu'nun çıkarılmasıyla son bulan bir dönemde olmuştur. Takrir-i Sükun Kanunu ilk kez 1925 yılında ülkedeki ayaklanmalar gerekçesiyle meclis tarafından kabul edilen bir yasa tarafından uygulanmaya başlamıştır.<sup>677</sup> Basın ve siyasal muhalefetin öncelikli olarak sınırlandırıldığı bu dönem, yasanın ikinci kez uzatılması ile 1929 yılı mart ayına kadar sürmüştür. Cumhuriyet döneminin önemli reformlarından biri olan Harf Devrimi bu dönemde gerçekleştirilmiştir. Takrir-i Sükun Kanunu sonrasında ülke, olağanüstü yetkilerle donanmış bir merkez kadro tarafından yönetilmeye devam etmiştir. Takrir-i Sükun, muhalefet nedeniyle yavaşlamaya başlayan Cumhuriyet Modernleşmesi uygulamalarına, Kemalistler lehine olumlu bir hava getirmiş, bu uzun ve “olağanüstü” dönem boyunca modernleşme çizgisi siyasal muhalefet engellerinden uzak olarak sürdürülmüştür. Atatürk, modernleşmeci ilerleyişi “kendi yolunda giden” bir reform hareketi olmaktan çıkarıp, bu dönemde birkaç basamak daha yukarı taşımıştır. Bu dönemde bir muhalefete dönüşebilecek hareketlerin ise örneğin Takrir-i Sükun kanunları ile “yazının olanaklarını” kullanabilmeleri önlenmiş oluyordu. Böylece eleştirilerin kitesellik kazanabilen muhalefete dönüşmeleri de önlenmiştir. Dönemin, başka hiçbir şeyle karşılaştırılamayan ve bu nedenle tercih sorununu “doğal olarak” ortadan kaldıran cumhuriyetçi söylemi, kurumsallaşmıştır. Yazılı kültürü tüm olanaklarıyla kullanan rejim, tek başına ve her yerde modernleşmenin yeni kültürünü inşaaya girişmiştir. Diğerleri ise, başka gerekçeler yanı sıra yazının olanaklarını kullanamadıkları için, kısa süreli siyasal hareketler olmakla kalmışlardır.

Latin alfabesinin Türk diline uygunluğunu araştıracak bir dil encümeni kurulmuş<sup>678</sup>, encümen 29 harflik bir “Yeni Türk Abecesi” hazırlarken, bu bir yasa önerisiyle meclise sunulmuştur. 1 Kasım 1928’de mecliste görüşülerek kabul edilen ve

<sup>677</sup> Yeni Türk Harfleri yasası da yine bu dönemde kabul edilmiştir. Bu konuda tanıklığa dayalı daha fazla bilgi için, Bkz., Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, “*Yazı Devriminden Dil Devrimine*”, içinde, TDK (Der.), **Yazı Devrimi**, TDK Yayınları, Ankara, 1979, s. 20

<sup>678</sup> Haziran 1928’de kurulan alfabe komisyonu, Milli Eğitim Bakanlığı müsteşarı Mehmet Emin Erişirgil, Talim ve Terbiye Dairesi Başkanı İhsan Sungu, Ruşen Eşref Üneydın, profesör Ragıp Hulusi, Ahmet Cevat Emre ve İbrahim Grandi ve komisyona yurtdışında olduğu için sonradan katılan Falih Rıfki Atay’dan oluşmaktadır. Bu bilgi için, Bkz., Atay, **Çankaya**, s. 439

3 Kasım'da resmi gazetede yayınlanarak yasallaşan 1353 sayılı “Yeni Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun” ile Arap harfleri kaldırılarak, yerine alfabe komisyonunca Latin alfabesi esas alınarak uzun bir çalışma sürecinin ardından Türkçeye daha uygun olan “Türk Harfleri” ülkenin yeni yazısı olarak kabul edilmiştir.\* 1929 Ocak ayından başlayarak uygulanmaya başlanacak olan yasa, uygulamanın biçimini ve sınırlarını çizerken resmi ve özel işlemlerde nasıl hareket edileceğini detaylı olarak ifade etmektedir.<sup>679</sup> İlk maddesi, “şimdiye kadar Türkçeyi yazmak için kullanılan Arap harfleri yerine, Latin esasından alınan” ve “Türk harfleri unvan ve hukuku ile kabul edilen” harfleri tanımlayan yasa<sup>680</sup>, ulus devletin modernleşme etkinliğinin ulaştığı yeni bir boyutu ifade etmektedir.<sup>681</sup>

Yeni Türk Harfleri, daha yasalaşmadan önce hazırlıkları başlatılmış<sup>682</sup>, denemelere başlanmıştır. Hazırlanan alfabeler ve yeni harf örnekleri her yana asılmış, Cumhuriyet yönetimi, dönemin eldeki tüm olanaklarını kullanarak Yeni Türk Alfabesi'ni tanıtmaya koyulmuştur. Bu dönemde ülkenin pek çok yerinde gazetelerin bazı sütunlarını Latin harfleriyle bastığı, birkaç haber başlığını yine Latin harfleri kullanarak attığı görülmektedir. Ülke hummalı bir değişime hazırlanmaktadır. Mustafa Kemal, 23 Ağustos'ta Anadolu Ajansı'na verdiği demeçte Tekirdağ'da memurların tümünü bizzat kendisinin sınavdan geçirdiğini<sup>683</sup> söylemektedir:

---

\* 1928 yılı Mayıs ayı içinde “beynelmilel rakamlar”ın kullanılmasını mecbur kılan kanun kabul edilmiştir. Alfabe kanunundan yaklaşık altı ay önce yapılan bu değişimin, Harf Devriminin bir habercisi olarak da görmek mümkündür.

<sup>679</sup> Yasa yürürlüğe girdikten sonra ülkede yayın yapan tüm süreli yayınların da yeni Türk Alfabesi ile basılması zorunluluğu getirilmiştir. Bu zorunluluk gazete satışlarına olumsuz olarak yansınca, devlet yeni bir yasayla gazeteleri destekleme kararı almıştır. 1929-1930-1931 yılları için gazetelerin boyutlarına ve basım yöntemlerine göre destek sağlamıştır. Bu bilgi için, Bkz., Tunçay, s. 233

<sup>680</sup> “*Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun*”un tam metni için, Bkz., Ülkütaşır, ss. 79-80

<sup>681</sup> Harf Devrimi Avrupa basınında da ilgiyle izlenmiştir. Bu konuda yapılan haber örnekleri için, Bkz., Ülkütaşır, ss. 124-128

<sup>682</sup> Yeni alfabeyle ilk öğrenenler ise, hem okullarda, hem de okuma yazma kurslarında bu yeni alfabeyle öğretecek olan öğretmenler olmuşlardır. Dönemin Milli Eğitim Bakanı ve Harf Devrimi ve Millet Mektepleri sürecinin tasarım ve uygulamasını büyük bir titizlikle yürüten Mustafa Necati, 26 Mayıs 1928 yılında Muallimler Birliği Kongresi'nde bu zorlu göreve hazır olmalarını dile getirmiş, ilkökul öğretmenleri ile birlikte orta eğitim öğretmenleri de tüm Türkiye'de 1928 yazını, alfabe öğrendikleri kurslarda geçirmişlerdir. Bu bilgiler için, Bkz., Cemil Öztürk, **Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası**, TTK Yayınları, Ankara, 1996, s. 227

<sup>683</sup> Daha sonra da tekrarlanan bu sınavlarda memurlara “Yeni Harf Ehliyetnamesi” verilmektedir. Bu bilgiler için, Bkz., Mücteba İlgürel, “*Millet Mektepleri*”, içinde, **Doğumunun 100. yılında Atatürk'e Armağan**, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1981, s. 28

“Tekirdağlı vatandaşlarım daha şimdiden yeni Türk harflerini yazıp okumayı hemen öğrenmişlerdir diyebilirim. Memurların kaffesini bizzat imtihan ettim. Sokaklarda ve dükkanlarda halk ile temaslar yaptık. Arap harfleriyle hiç yazmak okumak bilmeyenlerin Türk harfleriyle derhal ünsiyet etmiş olduklarını gördüm. Henüz ortada salahiyettar makamatin tasdikinden geçmiş bir rehber olmadan, henüz mektep muallimleri delalet faaliyetine geçmeden, yüce Türk milletinin hayırlı olduğuna kanaat getirdiği bu yazı meselesinde bu kadar yüksek şuur ve intikal ve bilhassa istical göstermekte olduğunu görmek, benim için cidden büyük, çok büyük saadettir. (...) Bu kadar hassas ve şuurlu olan Türk Milleti kendisinin refahına, itilasına binlerce seneden beri haylulet ede gelmekte olduğunu, artık temyiz eylediği bütün maddi ve manevi manileri yıkarak, parça parça ederek ortadan kaldıracaktır. Bunda artık şüpheye mahal yoktur. Dimağını, vicdanını bu kadar azim ve katiyetle temizlemeğe karar vermiş olan büyük milletimin istikbalini tasavvur etmek hiç de güç değildir.”<sup>684</sup>

Zihinleri ve vicdanları “temizleyen” modernleşme, aynı zamanda bir bölünmedir, çünkü bir göstergeler zemininde eskinin simgesel boyutu, işlevlerinin pek çoğu devam etmek kaydıyla yenininkiyle yer değiştirmektedir. Bu nedenle bu simgesel boyutta, yeni olanın değerlerinin de yeniden üretilmesi gerekmektedir. Bu üretim tıpkı modernleşmenin hızlı dönüştürücü gücü gibi, çok kısa zamanda gerçekleştirilmelidir: Alfabe komisyonu çalışmalarını sürdürürken Atatürk, Atay’a yeni yazının uygulanması için ne düşündüklerini sormuştur. Atay bunun üzerine “biri onbeş yıllık uzun, bir de beş yıllık kısa mühletli iki teklif” bulunduğunu, ilk başlarda iki yazının da bir arada öğretilceği, gazetelerin sütunlarını yavaş yavaş eskiden yeniye döndüreceklerini söyler. Bunun üzerine Atatürk, “bu ya üç ayda olur, ya hiç olmaz” demiştir. Çünkü eski yazının sürmesi, okuyanların sadece bu yazıyı tercih etmelerine neden olacaktır, ayrıca Mustafa Kemal, ülkede savaş ya da karışıklık gibi zorlu bir dönemde çalışmaların başarısız olma olasılığının yüksek olduğunu söyler.<sup>685</sup>

<sup>684</sup> Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III.**, ss. 121-122

<sup>685</sup> Atay, ss. 439-440. Bununla birlikte Mustafa Kemal’in, uzun sürecek bir uygulama döneminin, bu yeniliğe karşı sistemli bir direnişe neden olacağını da sezmiş olduğu düşünülebilir. Çünkü yazının bir araç olarak işlevselliği ikna edici olabileceksen, “soyut işlevi” diyebileceğimiz temsil ettiği kültürü işaret eden bir değer olarak geleneğin temsilcileri tarafından eleştirilme, kabul görmeme tahlikesi de bulunmaktadır. Yazı reformunun kendi zorlayıcı yasallığını da üretmesi ve bir toplumsal genelliğe dönüşen seferberlik biçiminde “hızla” cereyan etmesi de bu nedene bağlanabilir. Nitekim Halide Edip gibi, ilk başlarda Kurtuluş Savaşı’na ve modernleşme hamlelerine sıcak bakan, ülkede genelleşmiş bir okuryazarlığın ne anlama geldiğini bilecek kadar eğitilmiş Halide Edip de, belki siyasi tutumları nedeniyle, modernleşmenin bu “hızına” karşı çıkmaktadır: “Halide edip gibi bu hareketlere karşı olanlar, bu gibi tedbirlerin Türk kültürünü geçmişteki bağlardan koparacağını ileri sürüyor ve harf devriminin en az on beş yılı kapsamasını istiyorlar, fakat Türk halkının onda dokuzunun bu kültürle hiç bir ilişkisi bulunmadığını ve öngörülen süre içinde bu durumda hiç bir değişikliğin meydana gelmeyeceğini hesaba almıyorlardı. Dil

Mustafa Kemal, 1 Kasım 1928’de meclisin yeni toplanma yılını açarken, kabul edilen yeni Türk harfleri hakkında bir konuşma yapmıştır. Eğitim alanında yapılan yenilikler ve sarf edilen çabanın sonuçlarının devleti “radikal tedbirler alabilecek bir seviyeye” ulaştırdığını, eğitim alanında yapılan bu yenilikler sayesinde ülkenin gelişme ve ilerlemesinin daha kısa bir sürede sağlanabilecek bir aşamaya geldiğini söylemiştir. Fakat tüm bu gelişmelerin “ilk yapı taşı olan mesele” henüz çözümlenmemiştir:

“Her vasıttan evvel büyük Türk milletine onun bütün emeklerini kısır yapan çorak yol haricinde kolay okuma yazma anahtarı vermek lazımdır. Büyük Türk milleti cehaletten az emekle kısa yoldan ancak kendi güzel ve asil diline kolay uyan böyle bir vasıta ile sıyrılabılır. Bu okuma yazma anahtarı ancak Latin esasından alınan Türk alfabesidir. Basit bir tecrübe Latin esasından Türk harflerinin, Türk dilene ne kadar uygun olduğunu şehirde ve köyde yaşı ilerlemiş Türk evlatlarının ne kadar kolay okuyup yazdıklarını güneş gibi meydana çıkarmıştır.

Büyük Millet Meclisi’nin kararıyla Türk harflerinin katiyet ve kanuniyet kazanması, bu memleketin yükselme mücadelesinde başlı başına bir geçit olacaktır. Milletler ailesine münevver, yetişmiş büyük bir milletin dili olarak elbette girecek olan Türkçeye bu yeni canlılığı kazandıracak olan üçüncü Büyük Millet Meclisi, yalnız ebedi Türk tarihinde değil, bütün insanlık tarihinde mümtaz bir sima kalacaktır.

Efendiler! Türk harflerinin kabulüyle hepimize, bu memleketin bütün vatanını seven yetişkin evlatlarına mühim bir vazife tevccüh ediyor; bu vazife, milletimizin kamilen okuyup yazmak için gösterdiği şevk ve aşka bilfiil hizmet ve yardım etmektir. Hepimiz, hususi ve umumi hayatımızda rast geldiğimiz okuyup yazma bilmeyen erkek kadın, her vatandaşımıza öğretmek için tehalük göstermeliyiz, bu milletin asırlardan beri hallolunamayan bir ihtiyacı birkaç sene içinde tamamen temin edilmek, yakın ufukta gözlerimiz kamaştıran bir muvaffakiyet güneşidir. Hiçbir muzafferiyetini hatlarıyla kıyas kabul etmeyen bu muvaffakiyetin heyecanı içindeyiz. Vatandaşlarımızı cehaletten kurtaracak bir sade muallimliğin vicdan-i hazzı mevcudiyetimizi işba etmiştir.

Aziz arkadaşlarım; yüksek ve ebedi yadigarınızla büyük Türk milleti yeni bir nur alemine girecektir.”<sup>686</sup>

Yeni harflerin kabulü, daha önceki reformların aksine, değişimin ve bu değişime konu olan toplumdan yalıtılmış yeniliklerin bir seçkinler grubuna değil, toplumun

---

devriminin yapılmaması ya da geciktirilmesi, Türk toplumundaki gelişmeyi önleyen kültürel engellerin ayakta kalmalarını sağlayacaktı. Kemalizm’e tamamen karşı olan bu görüşlerin birkaç yıl önce de Amerikan mandasına taraftar olan çevrelerce ileri sürülmesi bir rastlantı değildir.” Bu yorumlar için, Bkz., Steinhaus, s. 124

<sup>686</sup> Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I**, ss. 376-378

geneline yayılmış ve kabul görmüş bir reform biçiminin uygulamaları olarak ilk kez ortaya çıktığını da göstermektedir. Modern kimliğin tamamlayıcı parçalarından biri olan yeni alfabeğe geçiş, yeni bir yaşam biçimine hızla bir geçişin sağlanabileceğinin de kanıtı olmaktadır. Bu nedenle Atatürk, Harf Devrimi sonrasında, halka yeni alfabeğe ısındırabilmek için tüm ülkeyi dolaşarak<sup>687</sup> okuryazar olmayanların daha çabuk uyum gösterdikleri yazı öğretiminde çalışıp “alfabe hocalığı” yapmaya başlamıştır.<sup>688</sup> Öte yandan Atay, yapılan yenikler içinde “en rahatsız edici” olanın Harf Devrimi olduğunu söylemektedir. Çünkü yarattığı alışkanlıklar düşünülürse, örneğin sağdan sola doğru yazmaya alışmış ve Latin alfabesini hiç kullanmamış bir memur, yeni yazıyı öğrenmek ve eski alışkanlıklarını terk etmek zorundadır. Fakat yeni kurulan bir ülkenin kurucuları arasına katılabilmek için “fedakarlığın şerefi” benimsenerek onun zorluğuna katlanmak gerekmektedir. Bu fedakarlığı ise öncelikle liderler göstermiş, Atatürk ve İnönü Harf Devrimi’nden sonra bir daha eski harfleri kullanmamışlardır.<sup>689</sup>

### a. 3. Cumhuriyet Döneminde Yazının Somut ve Soyut İşlevleri

Harf Devrimi ve onun tamamlayıcısı olan Dil Devrimi yeni Türkiye Cumhuriyeti kadar yeni ve anlamları yenilenmiş sözcükler sunmuştur; bunun öne çıkan bir yönü, en küçük anlam birimine kadar yenilenme ruhunun nüfuz ettiği bir modernleşmenin başladığı, yüzeysel değil, derinlere inen bir modernleşme sürecinin işlemekte olduğunun altını çizmektedir. Aynı zamanda modernleşmenin “ilerleme” mantığının bir sonucu olarak, Arap alfabesi, “dün”de kalan ve eski topluma ait olan kültürel yapıların sergilendiği ve değiştirilmesi gereken bir “aracı”dır. Rorty, Fransız Devrimi’nden sonra Avrupa imgeleminde gerçekliğin değişkenliği yönünde bir düşünce ortaya çıkmaya başladığına dikkat çeker; devrim “sosyal kurumlar dizgesi ve toplumsal

---

<sup>687</sup> Atatürk Ağustos-Eylül ayları içinde Tekirdağ ile başlayan yurt gezisi sırasında, Mudanya, Bursa, Çanakkale, Eceabat, Gelibolu, Sinop, Samsun, Amasya, Tokat, Sivas ve Kayseri’ye de giderek, yeni Türk harfleri üzerine dersler vermiş, bu yeniliği bizzat kendisi kara tahta başında halka tanıtmıştır. Bu bilgiler için, Bkz., Ülkütaşır, ss. 90-124. Bunun yanı sıra, yeni harflerin yaygınlaştırılması için dönemin her türlü propaganda olanağı kullanılarak tutunması sağlanmaya çalışılıyordu. Bunun için yapılan bir girişim de harflerin daha kolay kabullenilip öğrenilmesini sağlamak amacıyla İstiklal Marşı’nın bestecisi Zeki Üngör tarafından bestelenen “Harfler Marşı”nın ses kaydı plak halinde de basılmış ve ülkenin pek çok yerine dinlenmek üzere yollanmıştır. Bu bilgiler için, Bkz., Ahmet Merdivenci, **Türk Yazı Devrimi ve Yurt Dışındaki Türklere Yansıması**, Hilal Matbaacılık, İstanbul, 1980, ss. 125-126

<sup>688</sup> Atay, s. 442

<sup>689</sup> Atay, 443. Atay aynı yerde, İnönü’nün arkadaşlarının not defterlerini, “eski adetlerinden vazgeçip geçmediklerini” anlamak için “yokladığını” söylemektedir.

ilişkiler söz dağarcığının neredeyse bir gecede eskileriyle yer değiştirebileceğini<sup>690</sup> göstermiştir. Sözcükleri ve böylece dünya kavrayışımızı belirleyen gerçekliğin değişimin hızı, ilerleme fikrinden güç alan reformcu perspektifin ortaya çıkardığı önemli bir sonuç olarak alfabe değişiminin gerekçelerini edinmesine yol açmaktadır.

Bunlardan ilki kısaca yazının kullanımından doğan ve “somut” gerekçeler diyebileceğimiz, dil sadeleşme tartışmalarının ve sonraki dönemde Arap alfabesinin kullanım zorlukları nedeniyle değiştirilmesi gerektiği yolundaki düşüncelerin ve bu düşüncelerin pratik gerekçelerinin toplamını ifade etmekte, ülke genelinde okuryazarlığın artırılması için girişilen çabaları açıklamaktadır:

Eski alfabenin, halkın kültür düzeyinin yükselmesini büyük ölçüde engellemiş olduğu açıkça görülür. Bu nedenle, Türk devriminin büyük önem taşıyan amaçlarından birinin karşısındaki teknik engel, dil devrimiyle aşılmış oluyordu. Dil devriminin sosyo-politik anlamı, bu devrimin, okuryazarlığın tabakaları arasında meydana getirdiği ayrılıkları kaldırabildiği ölçüde ortaya çıkar.<sup>691</sup>

Bununla birlikte, değişimin bir diğer yönü ise Arap alfabesinin ulus devletin kuruluşu ve ulusal kimliğin<sup>692</sup> oluşturulması kapsamında, “eski”nin değerlerinin simgesel bir temsilcisi olması ve modernleşme mantığının, onu ulusal kimliğin kategorileri dışında tutmayı, ulus inşası ile uyuşmayan anlamları nedeniyle bir zorunluluk olarak görmüş olmasıdır.<sup>693</sup> Bu anlamıyla “Yeni Türk Alfabesi”, ulus bilincini meydana getiren değerlerin üretilmesinde bu ikinci işlevi ile yer almaktadır. Birincil işleviyle yazı sorunu, uzun ve tartışmalı bir dönemin sonunda Cumhuriyet döneminde de yeniden tartışılmaya başlanmış, fakat çok daha eskilere giden Latin alfabesinin Arap alfabesi ile değiştirilme istekleri daha 1867’de Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’ye sunulan değişiklik teklifinde görüldüğü gibi kabul görmemiş<sup>694</sup>, ancak

---

<sup>690</sup> Rorty, s. 3

<sup>691</sup> Steinhaus, s. 123

<sup>692</sup> “Modern çağın ürünü” olan ulusal kimlik, ulus devletin inşası sürecinde “devletin kimliği ile devleti oluşturan yurttaşların varsayımsal kimliği”nin aynı çerçevede bir araya gelmesi, “örtüşmesi”dir. Bu yorum için, Bkz., Suavi Aydın, **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve “Türk Kimliği”**, Özgür Üniversite Kitaplığı, 2. Baskı, Ankara, 1998, s. 22

<sup>693</sup> Tunçay, Latin alfabesinin Türkçeye uygunluğu ve öğrenimi ve kullanımında sağladığı pratik fayda ile okuryazarlık oranını artırma amacından çok, asıl niyetin “Osmanlı-İslam geleneklerinden kurtularak çağdaşlaşmayı çabuklaştırması” amacı taşıdığını dikkat çekmektedir. Bu yorum için, Bkz., Tunçay, s. 230

<sup>694</sup> 1863 yılında Münif Paşa yönetimindeki Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’de Osmanlıcanın sadeleştirilmesi tartışmaları sırasında ortaya atılan Arap alfabesinde de ıslaha gidilmesi yönündeki tartışmalar sırasında Kafkasyalı Müslüman oyun yazarı Feth-i Ali Ahundzade’nin Arap alfabesi yerine

daha sonraki reform çabaları sırasında Arap alfabesinin yazım ve basım güçlükleri “ıslah” edilerek giderilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyet döneminde yeniden başlayan tartışmalar daha kapsamlı bir boyut kazanırken 1923’te İzmir’de toplanan İktisat Kongresi’ne sunulan ve Latin harflerinin kabulünü teklif eden önerge kabul görmese de, gazete sütunlarında başlayan tartışmalar özellikle Hüseyin Cahit’in 1924 yılında *Tanin*’deki yazısı ile yeniden canlanmıştır. 1924-1927 yılları arasında süren alfabe tartışmalarında Arap harflerinin, “okuma ve yazma bakımından kusurlu ve eksik olduğu konusunda” baskın olmaya başlayan bir kanı oluşmuştur.<sup>695</sup> Fakat yazımın pratik işlevlerinin geçerliliğini yitirmeye başlaması, onun zorluğunun ve değiştirilme gerekçelerinin yalnızca bir tanesi olmaktadır. Gündelik yaşamın ritminin ve iletişimin hızının düşük olduğu bir toplumda dil ve yazı dikkat çeken bir sorun olmamıştır, daha doğrusu bir sorun olarak bile görülmemiştir. Fakat matbaa ve basım işlerinin hız kazanmaya başladığı Tanzimat dönemini izleyen yıllarda, dil sorunu ile birlikte yazı sorunu da dile getirilmeye başlanmıştır. Toplumsal değişimin hızlı bir seyir izlediği Cumhuriyet döneminde, Harf Devrimi’nin kısa vadeli amacı olan okuryazar sayısının artırılması, onun somut ve pratik gerekçelerini tanımlamaktadır. Fakat alfabe değiştirmenin pratik gerekçeleri de ihmal edilmeden, daha çok ikinci işlevinin zorunlu

---

Latin alfabesinin kullanılmasının daha yararlı olacağı yönündeki teklifi, bu konuda hazırladığı çalışmasını sunduktan sonra yapılan tartışmalarda ilgi görmeyerek reddedilmiştir. Bu bilgiler için, Bkz., Mardin, s. 172. Fakat Ahundzade’nin bu teklifi İstanbul’da bulunan Cemiyet-i İlmiye-i Arnavudiye üyeleri tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Osmanlı sözlük yazarı ve dilcisi Şemseddin Sami Bey’in hazırladığı Latin alfabesinden üretilen “İstanbul Alfabeti”, bir kısmı o sıralarda halen Osmanlı yönetiminde bulunan merkez ve güney Romanya topraklarında, örneğin Bükreş ve Sofya basınında 1879 yılından başlayarak kullanılmaya başlanmıştır. Kısa ömürlü bir girişim olan “İstanbul Alfabeti” Latin alfabesinin Osmanlı İmparatorluğu topraklarında kalabalık bir Müslüman nüfus meydana getiren Arnavutlar tarafından, Atatürk’ün 1928 yılındaki Harf Devrimi girişiminden yaklaşık elli yıl önce kullanma girişimidir. Bu bilgiler için, Bkz., Frances Trix, “*The Stamboul Alphabet of Shemseddin Sami Bey: Precursor to Turkish Script Reform*”, **International Journal of Middle East Studies**, Cambridge Uni. Press, Cilt. 31, No. 2, Mayıs 1999, s. 255. Osmanlı Maarif Nezaretine başvurarak Latin Alfabetine geçmeyi isteyen Arnavut aydınlarının bu girişimleri hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., Gülmez, ss. 137-139. Harf Devrimi öncesinde, başka Türk toplulukları da Latin alfabesi kullanma girişimlerinde bulunmuşlardır. Örneğin, 1917 Ekim Devrimi’nden sonra, kimi özerk Sovyet bölgeleri Latin Alfabetine geçmişti. Bu bilgiler için, Bkz., Ahmet Tacemen, **Rus Egemenliğindeki Türklerin Alfabelerini Değiştirmeleri (1769-1940)**, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994, s. 37. Ayrıca bilindiği gibi Azerbaycan’da da Latin Alfabeti 1939 yılına kadar kullanılmış, diğer Türk cumhuriyetleri ve özerk bölgelerinin pek çoğunda da Latin alfabesi bir süre için kullanılarak daha sonra merkezi hükümet tarafından Kiril alfabesi kullanılma zorunluluğu getirilmiştir. Bu bilgiler ve Sovyet cumhuriyetlerinde Latin alfabesi uygulamaları hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., Bilal N. Şimşir, **Azerbaycan’da Türk Alfabeti, Tarihçe**, TDK yayınları, Ankara, 1991

<sup>695</sup> Bu konuda dil ve yazı sorununu geniş bir kaynak zenginliğiyle ele alan dikkate değer bir çalışma için, Bkz., Ağah Sırrı Levend, **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları**, TTK Basımevi, Ankara, 1949, ss. 366-374

kıldığı gerekçelerle, hazırlık ve uygulama aşamaları çok hızlı ve “köklü” olan bir “çözüm”e kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Somut ve pratik gerekçeler olarak adlandırabileceğimiz anlamıyla Harf Devrimi, “yeni hayat”ın ve onu kuran modernleşmeci hamlelerin bir gerekliliği olarak alfabe değişiminin zorunlu görülmesinden kaynak bulmaktadır. Bu, okuryazarlığın modern toplumun ihtiyaç duyduğu insan türünün bir özelliği olması ile açıklanabilecek bir gerekçedir. “Eski yazı” yerine kullanılmaya başlanan, ulus devleti inşa sürecinde, ulus bilincinin inşasına yönelik seferberlik niteliği kazanmış olan “yeni yazı”nın soyut ve simgesel gerekçeleri ise, toplumsal bütünleşme hissini ve yeni gerçekliğin inşasının bir aracısı olarak konumlanmaktadır. Yeni yazı, bu anlamıyla yeni toplumsal organizasyonun simgesel boyutunun kuruluşuna bu işlevleriyle dahil edilmiştir. Modernleşme hamlesinin ve değişen bağlamın içeriğini özetleyen bu çözüm, maddi boyutuyla olduğu kadar, değişimin “zihinlere nakşedilmesi” görevini, yani ulusal bilincin oluşturucusu olmak özelliğiyle soyut bir işlevsellik kazanmıştır. Okuma yazma etkinliklerini kolaylaştıran yeni yazı, bu temel işlevinin ötesinde bir anlam ve işleve sahip olmaktadır.

İktidar, ulaşamadığı yerlerde kendini temsil eden simgesel bir dil kullanmaktadır: “Bu yaklaşımın Türkiye’ye özgü olduğu söylenemez. Yapı olmayan yerde, yapı yerine sembol kullanmak çok eskiye dayanan bir buluştur.”<sup>696</sup> Sözü edilen “buluşun” ülkeyi yeni baştan yaratmaya girişen milliyetçi tutumun temel iletişim kodlarını ürettiğini ve bir yeniden kuruluş ruh halinin yaratılmasına aracılık ettiğini söyleyebiliriz. Harf Devrimi, yeniden tarih yazımının ve kolektif söz dağarcığının yenilenecek ulus inşası sürecinin bir parçası olma özelliğiyle, pratik kullanılabilirlik ile açıklanabilecek özellikleri yanında böylesi bir simgesel kuruluşa da aracılık etmektedir. Uygulanan yenilikler sayesinde maddi bir boyut kazanarak cisimleşen, sonuçları ölçülebilir bir değişim olarak modernleşme, yeniden inşa edilme imajı ile bütünleşmeye başlamaktadır.

“Ulus” fikrini gölgeleyecek hiçbir kurum, simge ya da anlama bu yeni toplumsal yapı içinde yer bırakılmamıştır. Çünkü yeni ulus bilincinin inşası için girişilen

---

<sup>696</sup> Mardin, s. 360

seferberlik, reformu çevreleyen ve eskiyi temsil eden simgeselliği de parçalamaktadır. Reformcuların ne anlam ifade ettiğini çok iyi bildiği bu değişim, kültürel bağlılığın yenisiyle yer değiştirmenin önemli adımlarından bir tanesini oluşturmaktadır. 1928 Harf Devrimi'nin “ulusu oluşturmanın” ve onu yeni bir kültür bağlamına ait kılmamanın da aracı olduğu, bunun ise modernleşmenin karakteristik eylem biçimlerinden biri olan seferberliğin bu amaç için kullanıldığı söylenebilir. Bütün zorlukları bir yana, alfabe değiştirmenin asıl gerekçesinin toplumun tümünü etkileyen ve ulus devlet yaratmaya yönelik büyük değişimle birlikte ortaya çıkmaya başladığını, toplumda somut bir değer olarak bütünleştirici olmanın yanında, yazının insanların ortak değerler bütününe dahil olan soyut bir bütünleştirici olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Bu nedenle alfabe değişiminin simgesel anlamı, yeni ideolojinin, yeni bilgi teorisinin ve yeni inançlar bütünüünün imleyicisi olması ve bundaki köklü değişime işaret ederken, onun kabulünün bir ölçü birimi olarak da işlev yüklenmesidir. Bu yanı sıra yazı ile temsil edilen değerlerin ve bilgilerin neler olduğu önemli olmakla birlikte, ulusun simgesel kuruluşuna yaptığı katkı, yazının ifade etmeye başladığı kendi değerinden kaynaklanmaktadır.

İkili işlevi bulunan bir boyutta, yeni alfabe bir değişime aracılık etmektedir. İlk olarak yazının toplumsallaşması ve bilginin yurttaşların üretim ve paylaşımına açık olması; yani kurulan yeni toplumsal organizasyonun merkezi konumdaki ağırlık noktası olarak birey, aynı yazıyı ve aynı dili kullanan, devletle ilişkisi daha dolaysız hale gelmiş olarak, yeni bilginin hem üreticisi ve işleyicisi, hem de tüketicisi olmaktadır. Öte yandan, kurulan yeni toplumun inşasına katılarak, o toplumun bireyi olduğunu, üzerine düşen görevleri yerine getirerek kanıtlamaktadır. Bu ise yazıya, daha çok simgesel bir boyutta inşa edilen ve kolektif deneyimlerle pekişen bir “soyut bütünleştirici” olarak işlev yüklemekte, bu iki işlevin ortak bir yönü ise, toplumsal iletişimin kanallarını, açık ve anlaşılabilir hale ortak anlamlar üreten yazılı kültür ile olanaklı hale gelmektedir. Atatürk bu ikili işlevi 1937 yılında yeniden tarif etmektedir, çünkü “okuyup yazma bilmeyen tek vatandaş bırakmamak” iki amaçla devletin önemli bir sorumluluğu olmayı sürdürmektedir: “... memleketin büyük kalkınma savaşının ve yeni çatısının istediği

teknik elemanları yetiştirmek; memleket davalarının ideolojisini anlayacak, anlatacak, nesilden nesle yaşatacak fert ve kurumları yaratmak...’’<sup>697</sup>

Gündelik hayatta yeni bir bilgi alanının anlam taşıyıcısı aktarıcısı olarak yeni alfabe, fazladan bir işlevsellik kazanmamış, içinde doğduğu koşullar bu işlevini daha da öne çıkarmıştır. Kullanışlı bir iletişim aracı olmanın yanında, yeni toplumun kuruluşunda merkezi bir rol üstlenerek soyut bir bütünleştirici, kolektif eylem olarak yeniden üretilen ulus kimliğinin temel değerlerinden bir tanesi oluvermiştir. Bu nedenle okuma yazma seferberliği, yeni alfabenin öğrenildiği bir somut becerinin yaygın olarak öğrenilmesine dayanmaktan çok, bir yurttaş yaratma seferberliğinin bir parçası olarak öne çıkmaktadır. Amaçlanan ise toplumun tümünü bir çırpıda bir “değişim alanı”ndan geçirmek değil, bu süreçte üretilecek Cumhuriyet yurttaşlığının ilk örneklerini yaratmaktır. Modernleşmenin değişimci gücü, toplumu değiştirebilmek için, geleneksel değerler kategorisinde yer alan yazıyı da değişimin konusu haline getirebilmeyi sağlamıştır. Bu nedenle, yazı değişiminin, pratik bir faydadan çok, soyut bir bütünleştirici olan işlevselliğiyle öne çıktığını söyleyebiliriz. Bu nedenle 1928 Harf Devriminin, kaynağı çok eski yıllara giden somut ve pratik bir gereksinimin, Cumhuriyet döneminde, yöntemleri dönemi içinde eleştirilebilecek, ancak başarıya ulaştırılmış sonucu olduğunu, fakat başlangıçta pratik gerekçeler olarak görülebilecek nedenlere, onları aşan başka bir gerekçenin, ulus devletin inşasına aracılık eden yurttaşın yaratılmasına, somut bir etkinlik olarak yazının, soyut bir bütünleştirici olarak ve pratik gerekçelerinden ayrı düşünülemez modernleşmenin ürettiği bitişik anlamlarıyla eklenmiştir.

Harf Devrimin gerçekleştirilmesi için, ülke nüfusunun büyük bir kısmının okuryazar olmayışı bir avantaj olarak kullanılmıştır. Fakat eski alfabe ile yazmaya alışanlar için yenisi önce büyük zorluklarla birlikte gelmiştir. Ancak “azınlık”, çoğunluğun okuryazarlığını sağlayabilmek için fedakârlıkta bulunmalıdır:

“Bütün zorluk bizim nesiller içindi. Eski yazı ile yetişmiştik. Her Türkçe kelime bizim için bir resimdi. Onu heceleyerek değil, görerek okuyorduk. Bizler, bu resmi kaybedip, yerine her kelimenin yeni bir resmini koymak gibi, belki de ömrümüzün sonuna kadar başaramayacağımız nankör bir külfet karşısında idik.

<sup>697</sup> Atatürk, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I*, ss. 419-420

Okuyorduk, heceleyecektik. Ama bütün okuryazarlar milletin yüzde beşi ile onu arasında idik. Eğer bu nispet yüzde elliye aşmış olsaydı, yazının değiştirilemeyeceğine şüphe yoktu. Aynı ana dilini Sırp, Kiril ve Hırvatlar Latin harfleri ile yazmaktadırlar. Yazı inkılabı yapılacaksa, tam zamanı idi. Milletin yüzde beşi ile onu arasındaki bir azlık, gelecek nesiller hesabına bir fedakarlık yapacaktık.”<sup>698</sup>

#### **a. 4. “Yeni Yazı”nın Zihinlerde Kurduğu Yeni Hayat**

Ulus İnşası ise öncelikle yeni gerçekliğin inşasını gerekli kılmaktadır. Eski bağıllık biçiminin ürettiği toplum sistemi, cemaatçi bir yapıya dayanmaktadır, bu nedenle değişim, bu grup düşüncesinden yeni bir bağıllık biçiminin örgütlediği toplum biçimine geçişi ifade etmektedir. Bu yeni birlik ve bütünlük sağlayıcı etkinlik ise ulus bilincinin inşası ile mümkün olan bir bütünleşme sağlayacaktır. Bu anlamda Harf Devrimi ile alfabe değişimi kilit bir öneme sahiptir. Bu bir bilgi üretme ve aktarma aracının “medeniliği”nden çok, bir geleneksel bilgi sisteminin yenisi ile, modern ulus-devletin gerekliliğinin sunduğu olanaklarla değiştirilmesidir. Sırasıyla saltanatın, hilafetin, tarikatların yani cemaat yapılarını üreten toplumsal yapının ortadan kaldırılması ve medeni kanunun kabulü, bu reformların yasallığını üreten hazırlayıcı adımlar olmuştur. Geleneğin birbirine bağlı kurumları Cumhuriyetçiler tarafından parçalara ayrılıp yasallıklarından arındırılıp güçsüzleştirildikçe, reformların inandırıcılığı da olanaklı hale getirilmektedir.

Arap alfabesinin, İslam’ın tanrısal sözlerinin taşıyıcısı olarak algılandığı ve kutsallığıyla saygı gördüğü, metinsel anlamından çok okuryazarlığı aşan sembolik anlamlarıyla kavrandığı bir toplumda, geleneksel yazıyı değiştirebilen yenilikçi güç, o toplumda yapmayı tasarladığı diğer yenilikler için, topluluğun gözündeki meşruiyet zeminini yaratarak, cesaret kazanmaktadır. Cumhuriyet dönemi modernleşme projesi için sorun, genel bir okuryazarlık sorunu olmasının yanında, yeni olana ait simgesel boyutun tüm topluma benimsetilmesi ve halkın değişime katılımını sağlayabilmek için bir asli araç bulma gereğidir. Toplumun her kesiminin modernleşme projesine sahip çıkmasını sağlayacak olan bu araç işlevini alfabe sağlamıştır, çünkü modernleşmenin ilk adımları sayılabilecek seferberlik halini, okuryazarlık kampanyası sağlamaktadır. İletişim olanaklarının gelişkin olmadığı ve yazılı kültürün “basın kapitalizmi”

---

<sup>698</sup> Atay, s. 443

düzeyinden çok uzak olduğu bir toplumda, alfabe, anlamın üretilip aktarılmasında simgesel anlamı öne çıkarılmış olarak yer bulmuştur. Cumhuriyet söyleminde vurgu yapılan “vatandaş”ın zihninde ve kültürel bellekte dolaşımında tutulan ve onun kimliğini inşa etmede birer aracıya dönüşen modernliğin simgesel boyutu, öncelikle bu yeni iletişim bağlamında üretilmiş ve orada içeriğinin ilk özetlerini edinmiştir.

Cumhuriyet rejiminin “reddi miras”ı, eski rejimin bütün kurum, gelenek ve göstergelerini, ait olduğu anlam bütünlüğüyle birlikte, kendi yasallık alanını kurmak için “olumsuz” anlamları ile “maziye intikal” ederek, artık Türk milletinin ortak kültürel değerleri olmaktan çıkarılmıştır. Bu nedenle, anlamları “eski rejimi” akılcılaştırmaya yarayan tarih ve dil gibi kolektif kimliği oluşturan değerleri üreten alanlar, modernleşmenin mantığı ile dinsel terminolojisinden ayıklanarak yeniden düzenlenmektedir. Bununla ulus bilinci temelinde bir bütünlüklü yenilenmenin üreteceği gerçekliğe bir akılcılık zemini hazırlamaktadır: “İmparatorluk dönemini anımsatan tüm göstergeleri oluşturan “formül”, “sarık yerine şapka, terlik yerine ayakkabı, hamam yerine küvet, Arap harfleri yerine Latin harfleri, kutsal yasalar yerine dünyevi yasaları koyan ‘milli formül’ ile yer değiştirmektedir.”<sup>699</sup> Bu ulus devlet inşa döneminde kendi bileşenlerinden birini, “ulus”u oluşturmaya girişen devlet, “milli formül”ün bir gereği olarak yeni türden bir kolektifliği ve bağlılık biçimini temas edilebilir bir boyuta, paylaşılan ortak bir zaman ve mekan boyutuna taşımak niyetindedir. “*Millet Mektepleri Kıraati*” şu şiirle açılır:

“Altından yazı ile tarihe geçti  
Bu büyük inkılap, kari inkılabı;  
Cehalet Ejderi bilmeden içti  
Çanaklar dolusu ölüm şarabı.  
Diriltir bu yazı bu memleketi,  
Engeller önünde yıkılır yere;  
fark etti millet de bu saadeti,  
Gönülden bağlandı yeni harflere  
(...)”<sup>700</sup>

<sup>699</sup> Michael E. Meeker, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley: University of California Press, 2001, ss., xvii - xviii

<sup>700</sup> Mehmet Nurettin, “Armağan”, içinde, Sabri Cemil, *Millet Mektepleri Kıraati*, İkdam Kitap Matbaası, İstanbul, 1929, s. 6. Cumhuriyet dönemi eğitimcilerinden Sabri Cemil, kitapta bildirildiğine göre ilköğretim Genel Müdürlüğü yapmış emekli bir eğitimcidir.

“Yazı” değişimi, yalnızca kitap yazısının değil, bir maddi kültür boyutunun simgeler bütününü temsil eden değerlerin topyekn değişimidir. Her evde, mezar taşında, anıtsal yapıda, devlet dairelerinde, ders kitaplarında, okullarda, kışla kapılarında, gazete manşetlerinde, sokak isimlerinde, hatta kullanılan paraların üzerinde yoğunlaşan ve görünür hale gelen, büyük bir çoğunluk tarafından okunup anlaşılmasa da hem bir geleneğin, hem de iktidarın ve onun ideolojisinin gstergeleridirler. Ama bu, kıyafet değiştirmek gibi, dıştan başlayan bir değişim değil, kökleri insan zihinselliğinin derinlerinde etkileri görülecek bir değişimin göstergesidir. Bu anlamda alfabe, basit ve teknik bir değişim olmanın ötesinde anlamlar yüklenmiştir. Mustafa Kemal, daha “Yeni Türk Alfabesi” yasalaşmadan önce İstanbul’da düzenlenen bir açık hava toplantısında Türk insanının, “yalnızca alfabesi ile değil, kafasıyla da” ağdaş medeniyete dahil olacağını, çok kısa bir zaman içinde göstereceğini”<sup>701</sup> söylerken, “milli yazı”nın bu ne çıkarılan işlevselliğine dikkat çekmektedir.

Okuryazarlığın düşük oluşu, toplumun büyük bir bölümünün konuşmadığı bir yazı dili olan Osmanlıcanın, toplumsal bir genellik yerine “ayrıcalıklı bir kesime açık” oluşu nedeni yanında, öğreniminin g oluşu ile de ilgilidir. Harf Devrimi’nin okuryazarlığın artırılmasına sağladığı katkı yanında, Türk Dil Kurumu tarafından planlı

<sup>701</sup> Bilindiği gibi alfabe komisyonu çalışmaları çok daha önce başladığı gibi, devlet memurları ve özellikle öğretmenlerin yazı sınavlarını tabi tutulmuşlardır. Mustafa Kemal, 9 Ağustos 1928 akşamı İstanbul’da düzenlenen bir açık hava toplantısında aşağıda bir kısma yer verdiğimiz konuşmasını yaparak, planlanan alfabe değişimini ve gerekçelerini, ağdaş uygarlık ile ilişkisini kurarak, halka ilk kez anlatmıştır: “Bizim ahenktar, zengin lisanımız yeni Türk harfleriyle kendini gösterecektir. Asırlardan beri kafalarımızı demir ereve içinde bulundurarak, anlaşılmayan ve anlayamadığımız işaretlerden kendimizi kurtarmak, bunu anlamak mecburiyetindedesiniz. Anladığınızın asarına yakın zamanda bütün kainat şahit olacaktır. Buna katiyetle eminim. (...)Türk harflerinin, Türk içtimai heyetini teşkil eden yüksek insanların, kalp membalarından yükselen hislerin, arzuların, heyecanların, kasdlerin, bir noktada, bir hedefte, bir gayede birleşmesidir. Bu kuvvetin bu kadar maşeri olabilmesi, onun çok temiz, çok asil olması ile mümkündür. Bu benim ve bütün dünyanın gördüğü kuvvet, muhakkak en yüksek vasıflarla mtemayizdir. Bir millet, bu mahiyette bir kuvvet ve hayatiyet gösterdiği zaman, o milletin beşer tarihinde yepyeni bir safha açmakta olduğuna şüphe etmemelidir. (...) ok işler yapılmıştır, amma bugün yapmaya mecbur olduğumuz son değil, lakin çok lüzumlu bir iş daha vardır: Yeni Türk Harflerini abuk öğrenmelidir. Vatandaşa, kadına, erkeğe, hamala, sandalcıya öğretiniz. Bunu vatanperverlik ve milliyetperverlik vazifesi biliniz. Bu vazifeyi yaparken düşününüz ki, bir milletin, bir heyeti içtimaiyenin yüzde onu, okuma yazma bilir, yüzde sekseni bilmez nevidendir. Bundan insan olanlar utanmak lazımdır. Bu millet utanmak için yaratılmış bir millet değildir; iftihar etmek için yaratılmış, tarihini iftiharla doldurmuş bir millettir. Fakat milletin yüzde sekseni okuma yazma bilmiyorsa bu hata bizde değildir. Türk’ün seciyesini anlamayarak kafasını birtakım zincirlerle saranlardadır. Artık mazinin hatalarının kökünden temizlemek zamanındayız. Hataları tashih edeceğiz. Hataların tashih olunmasında bütün vatandaşların faaliyetini isterim. En nihayet bir sene, iki sene içinde bütün Türk heyet-i itimaiyesi yeni harfleri öğreneceklerdir. Milletimiz yazısı ile, kafası ile bütün alem-i medeniyetin yanında olduğunu gösterecektir. (...)” Bu konuşmanın tam metni için, Bkz. Atatürk, **Atatürk’n Söylev ve Demeçleri II.**, ss. 272-274

bir biçimde yürüttüğü çalışmalar da “toplumsal iki dilliliğin giderilmesi” ve toplumun büyük bir kesiminin konuştuğu dilin canlanmasında<sup>702</sup> önemli katkılar sağlamışlardır. Okuryazar yurttaş, cumhuriyet ve onun kurucu ideolojisinin dilini anlayabilecek bir düzeye ancak okuryazarlıkla gelebilecek, yeniliğin yaydığı anlamları önce kendi yaşamından başlayarak somutlaştırmaya başlayacaktır. Bütünlüklü bir toplumsal iletişim projesi olarak Harf Devrimi, Cumhuriyet reformlarının, kitleselleşmesine bu yolla aracılık etmektedir. Harf Devriminin Türkiye modernleşmesindeki gücü, diğer reformlardan daha etkili ve çok boyutlu olmuştur, bu, bu girişimin pratik işlevselliğini aşan bir anlam içermesinden, değişimin toplumsal iletişim alanında canlanmaya başlayan yeni yaşam biçiminin simgesel boyutunu kurmada üstlendiği yaşamsal görevden kaynaklanmaktadır. Amaçlanan, devletin ve yurttaşın konuştuğu dilin aynı yapılmak istenmesidir. Bunun yanında eski rejimi çağrıştıran yazının ve “dün”ü anımsatan karakteristik söz gruplarının da ortadan kaldırılabilmesi, ancak yenilerinin eskiler yerine kullanılması ile mümkün olabilecektir.

Atatürk, Cumhuriyet’in, “yeni ve sağlam esaslarıyla, Türk milletini emin ve metin bir istikbal yoluna doğru koyduğu kadar, asıl fikirlerde ve ruhlarda yarattığı güvenlik itibarıyla, büsbütün yeni bir hayatın müjdecisi olmuştur”<sup>703</sup> sözlerinde ifade ettiği gibi değişiminin simgesel anlamı; yeni ideolojinin, yeni “bilgi”nin ve yeni inançlar bütününe simgelemesi ve toplumdaki köklü değişime işaret etmesiydi. Latin alfabesi temeline dayanan Türk Alfabesi, aynı zamanda yeni rejimin ve reformlarla kurulan yeni yaşama biçiminin en güçlü göstergelerinden biridir. Yazı, Cumhuriyet döneminde yeni kültürel değerlerin bir temsilcisi olma işlevi kazanmış, yeni yazı, “yeni”nin kurmaya giriştiği simgesel evrenin temsil boyutunu inşa eden anlam taşıyıcı araçlardan biri olmuştur. Yeni gerçeklik, eskinin yıkıntıları arasından, ulusal bir karakterde yaratılmaktadır. Bu yenilikle “yeni hayat” gelip geçici bir dönem değil o günden başlayarak kalıcı olacak yeni bir yaşama biçiminin de başlangıç anıdır. Çünkü rejim, insanları tercih yapmaya zorlamıyor, bunları kabullenmeyi yeni toplumsal yapıya dahil olabilmenin, yani yurttaş olarak yeni toplumsal organizasyona katılabilmenin önkoşulu olarak sunuyordu.

<sup>702</sup> Nalan Büyükkantarcıoğlu, **Toplumsal Gerçeklik ve Dil**, Multilingual Yay., İstanbul, 2006, s. 98

<sup>703</sup> Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I.**, ss. 404-405

Yeni toplumsal düzenin biçimlenişi, doğal olarak dilde de yansımalarını bulmuştur. Yeni “gerçeklik” ve bunun kuruluşuna aracılık eden yazı, toplumdaki değerler sıralamasını yeniden kurmakta, örneğin kimileri kulaklara ilk kez çalınan “millet”, “devlet”, “cumhuriyet”, “halk”, “yurttaş”, vd. gibi kavramların da yer aldığı yeni bir değerler sıralamasını düzenlerken, eski “gerçeklik”ten bir yenisine geçişin simgesel düzenini kurmaya aracılık etmekte ve değişim dilde ve onun bir tür somutluk kazanışı olan yazıda belirgin hale gelmektedir. Bu gücü elinde bulunduran yeni devlet, gündelik yaşamda her şeyin değiştirilebilme gücünü ve bunun yasallığını da ortaya koymakta, diğer reformlarını da aynı yasallığa dayandırmaktadır. Bunun için öncelikle halifelik ve hanedanın simgeselliklerinden arındırılarak ve onları çerçeveleyen bu göstergeler halesi dağıtılarak, kolaylıkla içi boş, işlevsiz bir kabuğa dönüştürmüş, daha doğru bir ifadeyle onları dünyevileştirerek, “hafifletmiş” ve eskinin yokluğu ile ifadesini bulan bu belirgin boşluğu, yeni bir simgesel boyutu inşa ederek “yeni”nin yasallığı ile doldurabilme olanağını elde etmiştir. Devlet, yeni bir ülke olarak yeniden kurulurken, bir uygarlık alanından, bir başka uygarlık alanına geçmeyi, bilinçli olarak tercih etmektedir. Bunu da sosyal yapının içeriğiyle birlikte bu içeriğin simgesel boyutunu da değiştirerek yapmaya girişmiştir. Reformist harekete göre tarih yeni bir tarih, dil yeni bir dil, yazı yeni bir yazı olmalı ve yeniden kuruluşun inşa araçlarına dönüştürülmelidir; fakat temel sorun olan “rejimin muhtaç olduğu başka zihniyette, başka kemalde adamlar”<sup>704</sup> yaratılmadan, bu olanaksız görünmektedir; Cumhuriyet, “yeni insan”ı yaratabilmek için, her türlü eski ve yeni kültürel sermayeyi, bu anlamda insanın kendisini de seferber etmek üzere harekete geçmektedir.

#### **b. Bir Millet Okula Gidiyor: Millet Mektepleri**

Dil Devrimi ve tarih çalışmaları gibi Harf Devrimini ve Millet Mektepleri süreçlerini de, milliyetçiliğin “seferberlikçi” hamlesi dahilinde değerlendirmek gerekmektedir. Kuruluş için harekete geçirilen halk, bununla birlikte bir geniş kapsamlı iletişim sürecine dahil olmakta ve kendi kimliğinin üretimine veya başka bir ifadeyle doğuşuna tanık olmaktadır. Bunun için, her bir yurttaşının zihni ve tasavvur sınırları kadar genişleyen modernleşme, yeni yazı ile toplumda devlet ve yurttaş ilişkisinin

---

<sup>704</sup> Atatürk, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.*, s. 91

dünyevi bir biçimde kurulacağını da simgelemektedir. Ülkenin bütün kaynaklarını, elbette buna dahil olan insan kaynaklarını da verimli kullanmak zorunluluğu bir eylem biçimi olarak ulus inşasının maddi kanıtlarına ve bunu olanaklı kılacak ulus fikrinin türdeşlik söylemine ihtiyaç duymaktadır. Somut bir bütünleştirici olmak görevini üstlenen yazının bütünleştirici anlamı, türdeşlik fikrinin yazının ürettiği simgesel boyutla daha güçlü bir bağlılık biçimi üretmekte ve temel zemin olarak soyut bir bütünleştirici özelliği kazanmaktadır. Çünkü, “kişisel olarak hangi yaşam biçimi ya da sorumluluğunu taşırsak taşıyalım, yurttaşlık bir eşitlik zemini” ideale dayanmaktadır.<sup>705</sup>

Yurttaşlık tasarımı, insanın, biri diğerine benzemeyen farklı özgünlükler olduğunu varsaymamıştır, bireyin toplumsal yaşamı, toplumsal organizasyona katılım, gündelik kolektif pratikler, uyulan ahlaki ve idari normlar ve bu toplumsallaşma bağlamında hayat bulan rollerin bileşkesi olarak kabul edilmiş, yurttaş benliği, özne olarak “ben”in daha üstünde bir yerlerde konumlanmış, insan da modernleşme süreci dahilinde bir “kurgu”ya dönüşmüştür. Bu “kurgu” her türlü bireyselliği, toplumsal alanın dışında görür. Toplumsal alanda olup biten ise, toplumsal olanın hizmetinde bir araç veya daha doğrusu bir aracı olarak konumlandırılır ve toplumsal kodların bütünleştirici ve birleştirici aracı olarak düşünülür. Toplumsal iletişimin bu iki ana yönü, yani devlet ve yurttaşın yenilenmekte olduğu modern toplumda, iletişime aracı olarak yazılı kültürün de yenilenmiş olması gerektiğini göstermektedir. Fakat modernleşme yurttaşı, iletişim süreçlerinde tanımlarken, iletinin tek yönlü alıcısı olarak konumlandırmaktadır. Seçimler dışında düşüncelerini dile getirmesinin bir aracı yoktur. Devletten tek yönlü bir akış halinde yurttaşa sorumlulukları hatırlatılmaktadır. Medeni Bilgiler kitabı, modern toplumda yurttaş için gerekli yaşamsal bilgilerin tümünü içermekte, modern toplumun bireyi yurttaşa yeni bağlılık ilişkisinin gerekçelerini sunmaktadır. Fakat bu bilgilerin alıcısına ulaşabilmesi, alıcı olarak tasarlanana halkın okuryazarlığı ile mümkün olabilecektir. Sonuç olarak yazının gündelik yaşamda yaygın olarak kullanımı üzerine kurulu olan Modern toplum, okuryazarlığı bireyler için vazgeçilmez bir öncelikli özelliğe dönüştürmektedir.

---

<sup>705</sup> Miller, s. 41

### b.1. Bir Ulusal Seferberlik Olarak Millet Mektepleri

1928 yılı Türkiyesi, yalnızca alfabe değişimine değil, bu değişikliği izleyen günlerde yetişkinler için büyük ölçekli bir okuma yazma seferberliğine de tanık olmuştur. 28 Ekim 1927’de yapılan nüfus sayımı, 13.648.270 kişi olan ülke nüfusunun, yalnızca 1.111.496’lık, yani % 9’dan daha az bir bölümünün (% 8.16) Arap alfabesi ile okuyabildiğini<sup>706</sup> gösteriyordu.<sup>707</sup> Millet Mektepleri<sup>708</sup>, yeni alfabe ile okuma yazmayı zorunlu kılan yasa ile belirlenmiş çerçevede, belirli bir yaş aralığındaki yetişkin her Türk yurttaşına kendi kendine ya da çevresinin olanaklarıyla okuma yazma öğrenemeyecekler için açılmış okuma yazma öğreten kurslardır. Genel bir zorlayıcılığa yasal olarak sahip olan bu kurslarda, yoğunlaştırılmış bir kampanya dahilinde okuma yazma bilmeyenler için, kurulu okullar ve köy odaları yanında gezici ve yatılı kurslar<sup>709</sup> da düzenlenmekte, bu kurslar sonucunda yapılan sınav ile okuryazarlık belgesi verilmektedir. 1928-1929 döneminde, 15-45 yaş arasındaki tüm yetişkinler için zorunlu katılım esaslı bulunan yerleşik ve gezici Millet Mektepleri açılırken bir milyonun

<sup>706</sup> T.C. Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, **İstatistik Yıllığı 1930-1931**, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul, 1931, ss. 29-54: Nüfus; “Nüfusun halimedeni, yaş grupları ve tahsil itibarile inkisamı” bölümlerinde yapılan hesaplamalar “okumak bilen – bilmeyen” sütunlarında gösterilmiştir. Bu sütunlar üzerinde yapılan hesaplamalarda 0-6 yaş grubunu oluşturan 3.128.313’lük okul öncesi nüfus grubunun, “okumak bilmeyen” sütunlarında hesaplamaya dahil edildiği görülmektedir. Osmanlı Eğitim sisteminde de, özellikle II. Meşrutiyet dönemi eğitim reformları ve okullaşma politikaları düşünüldüğünde, Cumhuriyet döneminde de nüfusun bu kısmının henüz eğitim-öğretim süreçlerine katılmamış olması nedeniyle “okumak bilmeyen” toplamından düşülmesi gerekmektedir. Bu da, ülkenin tüm nüfusu düşünülerek hesaplanan % 8.16’lık okuma bilen nüfus oranını biraz daha yukarıya taşımaktadır; 13.648.270’lik toplamdan düşülen 0-6 yaş grubu çocuk nüfus sonrası okuma bilenlerin toplam nüfusa oranı % 10.56’dır.

<sup>707</sup> Karş. Bkz. **EK – 1**: 1927 Genel Nüfus Sayımı’na göre okuma bilen ve bilmeyenlerin oranlarını illere göre dağılımlarını gösteren tablo.

<sup>708</sup> 1930’larda Millet Mektepleri’nin devamı olan okuma yazma kurslarının adı “okuma-yazma kursları” olarak adlandırılmış, okuryazar olanların pratik yapabilmeleri ve okuma yeteneklerini yitirmemeleri için yine 1930’lu yıllarda “Halk Okuma Odaları” açılmıştır. Söz konusu okuma-yazma kursları, devletin halk eğitimi programı dahilinde daha önce de çeşitli isimlerle (Halk Dershaneleri, Halk Okutma Mektepleri, Halk Mektepleri, Halk Derslikleri, vd.) sürdürülmüştür. Millet Mektepleri, hem Tüm Türkiye ölçeğinde yasal bir zorunluluğa dayanışı, hem de Latin Alfabesinin kabulü ile bir “seferberlik” olarak başlatılması nedeniyle öncekilerden ayrılmaktadır. Bunların yanında, Halkevleri’nin de yabancı dil ve genel beceri-meslek edindirme kursları (daktilo, dikiş-biçki, vd.) yanında okuma-yazma kursları düzenledikleri bilinmektedir, Bkz. **Halkevlerinin 1933 Senesi Faaliyet Raporları Hülasaları**, Hakimiyeti Milliye Matbaası, Ankara, 1934: Örneğin, Denizli Halkevi “muallimi bulunmayan iki köyde millet mektebi açarak muallimini göndermiştir” (s.30), Şebinkarahisar Halkevi ise merkezde ve köylerde yedi halk dershanesi açarak “200’den fazla yurttaşa okuma ve yazma öğretmiştir.” (s. 72)

<sup>709</sup> Bu kurslarda eğitmenlik yapmış olan S. Edip Balkır, anılarında geceleri eğitim yapan Millet Mekteplerinin “nerelerde boş yerler bulunmuşsa hemen oralarda toplanmış” olan halka, “cayır cayır okuma yazma öğretildiğini” aktarmaktadır. Bkz. S. Edip Balkır, **Eski Bir Öğretmenin Anıları, 1908-1940**, Arı Kitabevi Matbaası, İstanbul, 1968, s. 127

üzerinde katılım sağlanarak<sup>710</sup>, katılımcıların yarısından fazlası (yaklaşık 600.000 kişi) okuryazarlık sertifikalarını almışlardır.<sup>711</sup>

Seferberlik büyük bir ilgiyle karşılanırken, örgütlü ve disiplinli çalışma yürütmek amacıyla kurulan Millet Mektepleri, basın tarafından “vatandaşların günlük çalışmalarına engel olmayacak şekilde eğitim yapacağı” bilgisi ile duyuruluyordu. 1928-1929 döneminde yaklaşık 20.000 Millet Mektebi kursu düzenlenmiş<sup>712</sup> (17.531 “A” Kursu, 2.958 “B” Kursu) Ülke genelinde Bununla birlikte basın Mustafa Kemal’in Millet Mekteplerinin genel başkanlığını ve başmuallimliğini yapmayı kabul ettiği bilgisine yer vermiştir.<sup>713</sup> Harf devrimi, Millet Mektepleri sayesinde “gerçek bir ulusal seferberlik” halini almış, ayırım yapmadan bütün Türk yurttaşlarını kendi üyesi kabul eden bir örgüt olarak kurulmuştur.<sup>714</sup> 24 Kasım 1928 tarihinde yayınlanan “Millet Mektebi Teşkilatı Talimatnamesi”, kursların nasıl düzenleneceğini detaylı olarak bildirmektedir. İlk maddesinde amacı şu biçimde ifade edilmiştir:

“Türkiye B.M.M. tarafından Türk dilinin ferdi ve umumi, hususi ve resmi biçümüyle maharreratta Türk harfleri ile tesbiti kanunen kabul edilmiş olmasından bu kanuna müsteniden tatbikatta vuzuh ve veçhe iraeisi için yani Türk harflerinin kısa bir zamanda ve kolay surette her ferde okuyup yazabilmek imkanını bahşeden mahiyetinden Türk Milletini azami surette istifade ettirmek ve büyük halk kütlelerini süratle okuryazar hale getirmek maksadı ile millet mektebi teşkilatı yaptırılmıştır.”<sup>715</sup>

B dersliklerinde temel yurttaşlık bilgileri içeren bilgiler verilmektedir. Fakat A derslikleri için zorlama varken, B dersliklerine devamı kurslara katılanlara bırakılmıştır.

<sup>710</sup> Karş. Bkz. **EK – 2**: 1928-1950 Yılları Arasında Millet Mektepleri Faaliyetlerini gösteren tablo.

<sup>711</sup> Türkiye İstatistik Umum Müdürlüğü, **Maarif Millet Mektepleri Faaliyeti İstatistiği 1928-1934**, Devlet Matbaası, İstanbul, 1934, ss. 48-49, aktaran, Turhan Oğuzkan, **Adult Education in Turkey**, UNESCO Education Clearing House, Educational Studies and Documents, No: 14, Paris, 1955, s. 18. Meral Alpay bu sayıyı Kurt Steinhaus’un 1969 yılında yaptığı çalışmaya (bkz. Kurt Steinhaus, **Soziologie der türkischen Revolution. Zum Problem der bürgerlichen Gessellschaft in sozio-ökonomisch schwach entwickelten Laendern**, Frankfurt a.M., 1969, ss. 114-122) dayandırarak 597.000 olarak vermektedir. Bu bilgi ve diğer veriler için, Bkz., Necmiye Alpay, **Harf Devriminin Kütüphanelerde Yansması**, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976, s. 27

<sup>712</sup> Maarif Vekaleti, **Millet Mektepleri Faliyeti İstatistiği 1928-34**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1934, ss. 48-49; ve Türkiye İstatistik Umum Müdürlüğü, **İstatistik Yıllığı 1951**, Ziraat Matbaası, Ankara, 1951, s. 212, tablo bu iki veriyi tablo halinde bir araya getiren şu çalışmadan alınmıştır: Turhan Oğuzkan, **Adult Education in Turkey**, UNESCO Education Clearing House, Educational Studies and Documents, No: 14, Paris, 1955, s. 53

<sup>713</sup> Cumhuriyet Gazetesi, 9 Teşrinisani 1928’den, aktaran, İlgürel, s. 29

<sup>714</sup> Sadoğlu, s. 228

<sup>715</sup> “*Millet Mektebi Teşkilatı Talimatnamesi*”, içinde, **Maarif Vekaleti Mecmuası**, Sayı: 17, Devlet Matbaası, 1929, ss. 76-85

Mekteplere devam etmeyenlerin de Yeni Türk Alfabesi ile okuryazar olduklarını kanıtlamaları için sınavlara tabi tutulmuşlardır. Millet Mekteplerinde verimli sonuçlar alınmasının önemli bir nedeni ise, uygulanan “inzibati tedbirler”dir. Örneğin cezaevlerinde altı aydan fazla cezası bulunan hükümlülerin “hakkı ile okutuyazdırmadan tahliye eden” cezaevi yönetimi hakkında adli işlem yapılacağı Millet Mektepleri talimatnamesinde belirtilmiştir.<sup>716</sup> Harf Devrimi öncesinde yaklaşık 1.1 milyon olan okuryazar sayısı, bu seferberliğin başladığı tarihten 1935 yılına kadar geçen sürede yaklaşık 2,5 milyon sayısına ulaşmıştır. Fakat bu tarihten itibaren okuryazar sayısı artarken okuma yazma bilmeyenlerin sayısı da artan nüfusla birlikte artmaktadır. Kampanyanın ilk yıllarındaki başarının nedenini Millet Mektepleri uygulamalarını destekleyen Halk Odaları ve Halkevleri gibi kurumların hızla örgütlenerek artışına bağlayan Alpay, sonraki yıllarda görülen başarı oranındaki düşüşün nedeninin, eğitim politikalarının başarısızlığını etkileyen mali yönler ve yetişmiş eleman eksikliğinden kaynaklandığını, örgütlü bulunan okullarda sürdürülen kursların “ek örgütlerle hızlandırılmamış olması” gibi olumsuz koşullara bağlamaktadır.<sup>717</sup>

Maarif Kongresi tutanaklarına sayfalarında yer veren Maarif Vekaleti Mecmuası, Millet Mektepleri hakkında 1929-1930 eğitim döneminin değerlendirildiği ve bir yıl sonra yayınlanan raporda, bu kursların eğitimde amaçlanan düzeyi sağlamadan uzaklaşmaya başladığı, kurslara devam edenlerin sayısının kayıtlı olanların sayısının neredeyse dörtte birine indiği belirtilmekte, ayrıca kurslara uzun süre devam etmesine rağmen pek çok kişinin “okuyup yazma hususunda pek az bir şey öğrenmiş” bulduklarının gözlemlendiğini bildirilmekte ve alınması gereken tedbirler sıralanmaktadır. Millet Mektepleri koşullarının ve eğitimcilerin yetersizliğinin giderilmesi için sıralanan öneriler yanında, yayıncılık faaliyetlerinin de mutlaka artırılması gerektiği belirtilmektedir. Bakanlığın yayınladığı Halk adlı derginin gazetelerde de yer alan haberler yerine işine yarayacak bilgilere yer vermesinin daha faydalı olacağı, ayrıca dağıtımının daha iyi sağlanması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Okuma yazma yeteneğinin pekiştirilmesi için kurulan Halk okuma odalarının ise söz söylemeye bile değmeyecek kadar kötü bir durumda olduğu, genellikle boş bir odada

<sup>716</sup> İlgürel, 31. İlgürel, talimatnamenin koşulların yetersizliğini ortaya çıkarması sonucu bir yıl sonra yenilendiğini bildirmektedir.

<sup>717</sup> Alpay, ss. 26-27

birkaç kitapçıktan başka bir şey bulunmayan bu yerlerin kimi yerlerde halkın ulaşabilmesinin güç olduğu semtlerin uzak yerlerinde açılmış olduğu söylenmektedir.<sup>718</sup>

## **b.2. Kolektif Bir Deneyim Alanı Olarak Millet Mektepleri**

Yazı, kolektif belleği üretmenin ve bilginin değişmez daha doğrusu değiştirilemez bir doğa edinmesine neden olan eski ve kullanışlı bir düşünce aktarma aracıdır. Anlamaların taşıyıcısı olarak dil ve yazı, yaşamın değişimiyle birlikte evrimleşir. Dildeki fark edilmeyen bu değişim yanında, yazı, geleneğin aktarımında daha zor değişen bir özelliğe sahiptir; tıpkı dilbilgisi kuralları gibi durağan bir görünüm sergileyen yazı, bir süreklilik ve düzenlilik kurabilmeye ve böylece iletişimin standartlaştırılmasında kolaylıklar sağlamaktadır. Yoruma ve kullanımında esnekliğe sahip değildir, bu nedenle kalıplar üreten bir üst dilin kurulmasına, örneğin yazılı hale getirilmiş dinsel kuralların değişmeden kalmasına, birer sisteme dönüşmelerine neden olmuştur. Geleneksel toplum, ritüellerin merkezileşmiş ve çok anlamlı simgelerini tekrar ederek, bu bağıllık ilişkilerini yeniden üretmeye insanları da katmaktadır. Gelenek, ritüelleri gündelik işlevselliği yanında bir de bu amaç için kullanmakta, böylece kendi varlığının gerekçelerini de üretmektedir.

Okuryazarlık, geleneksel toplumlarda toplumun geneline yayılmış olan bir yetenek değildir. Toplumun geri kalanı, bu iş için eğitilmiş profesyonellerin rehberliğinde ya da geniş kalabalıklar için sırlarını anlamaya ve yorumlamaya vakıf oldukları bir bilgi türünü, yine bu bilgi türünün sağladığı kutsallıkla çevrelediği yazının bilgisi sayesinde kullanan seçilmişler tarafından kullanılması biçiminde temsil edilmektedir. Böyle bir durumda okuryazarlıktan söz ettiğimizde, okuma yazma becerisinin niteliği bir yana, okuryazarın kim olduğu sorusunun karşılığı, genel nüfus ile karşılaştırıldığında çok küçük bir eğitilmişler azınlığını işaret etmektedir. Bu nedenle geleneksel toplumlardaki okuryazarlık sonuçlarını, bir gerilikten söz etmek için kullanamayız. Çünkü “neye göre geri?” sorusunun karşılığı için kolayca verilebilecek bir bilgi bulunmamaktadır. Bir karşılaştırma ölçütü olarak “bulduğumuz zamana göre” pek de adil bir karşılaştırma ölçütü olmamaktadır. Fakat modernleşme süreçlerinde sıkça dile getirilen bu eleştiri bir yana bırakılırsa, kendi dönemi içinde ele

---

<sup>718</sup> **Maarif Vekaleti Mecmuası**, Sayı: 19, Devlet Matbaası, 1930, ss. 31-33

alınması gereken bu durumun, örneğin Avrupa’da da okuryazarlığın artışının, ancak modern toplum ve onun yeni insanı ile mümkün olabildiği bilinmektedir.

Büyük ölçüde okuryazar olmayan bir toplumda, yazılı kültürü yaygın hale getirmeye girişen modernleşme, “yazının mantığına göre” yeniden örgütlenen toplumun göstergelerinden bir tanesi olmakla birlikte, insan zihinselliğinde önemli bir devrimdir. Fenomenler dünyasının kategorileri, yazının sunduğu soyutlama zenginliğinin olanakları ile artış gösterir ve düşüncenin gelişiminde önemli bir aşamaya dönüşür.<sup>719</sup> İfade biçimleri düşünüldüğünde çok daha fazla sözcüğe ihtiyaç duyan yazı, dilin olanaklarını artırırken, düşüncenin sınırlarını somuttan daha soyut kategorilere doğru genişletmekte, anlatıma genişlik ve kapsamlılık eklemektedir. “Konuşmanın en ayrıntılı biçimi” olan yazılı iletişim, sözlü iletişime göre daha genel bir alıcı kitlesine seslenmektedir. Bu nedenle genellemelere daha çok yer vermekte, sözlü iletişimin ortak deneyim zenginliğinden etkilenen kısa yollarına sahip bulunmadığı için daha fazla sözcüğe ve bunların bileşimlerine ihtiyaç duymaktadır.<sup>720</sup>

Konuşma dilinden farklı bir zihinsel etkinliğin ürünü olan yazı ile iletişim kurma, yazının “aynı zamanda muhatapsız bir konuşma, var olmayan ya da imgesel bir kişiye yönelik ya da özel olarak kimseye yönelik olmayan bir konuşma”<sup>721</sup> olma özelliğine dayanmaktadır. Modern toplum, geleneğin sağladığı cemaatçi toplumunun yakın iletişim ağı içinde teklifsiz ve dolaysız iletişimini bir kenara koymakta, yurttaşı, doğrudan seslenilmeyen bir türdeş<sup>722</sup> insan grubunun bir üyesine dönüştürmektedir. Okuryazarlık, bu iletişimin alıcısı olarak insanı, modern yurttaşın devlet tarafından düzenlenen yeni konumuna yerleştirmeye hizmet etmektedir. Bu yanı sıra modern toplumda yazılı kültür, iletişimin sosyal yapının değişimi ile birlikte modernleştirilmesidir. Sosyal örgütlenme dahilinde, iletişimin bu yeniden keşfedilen

---

<sup>719</sup> Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin sağladığı olanaklar ve “bilincin yapısını değiştiren” yazının etkileri hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., Ong, ss. 97-163

<sup>720</sup> Vygotsky, s. 204

<sup>721</sup> Vygotsky, s. 145

<sup>722</sup> Türdeşleştirme işlemi, aynı zamanda bir zorlayıcılık da barındırır. Erözden’in sıraladığı “araçlar”ın her biri de, yurttaşların yaşamlarının belirli dönemlerinde onlara zorunlu kılınan ortak eylemlerdir: “Türdeşleştirme gayreti olarak uluslaştırma, üç temel araca başvurularak gerçekleştirilir. Uluslaştırmada kullanılan bu araçlar, okul (eğitim), ordu (zorunlu askerlik), ve sandık (siyasi katılım) dır.” Bu yorum için, Bkz., Erözden, s. 123

işlevselliğinin geliştirilmesi ile, yazının modernleşme süreçlerine ait bilgi ve değerlerin çevreye yayılmasında hızlı ve etkili bir araç olarak aracılık ettiğini söyleyebiliriz.

Yazılı metinler, daha genel bir alıcı kitlesine yöneldiği için, belirsizliğe ve rastlantısallığa daha az olanak tanıyan, modernleşmenin amaçlarına hizmet etmek için düzenli bir biçimde kurgulanan ve toplumsal denetim açısından işlevsel birer araçlardır. Uygarlığın son aşamasında, toplumsal organizasyonu yazılı kültürün kendi mantığına göre biçimlen<sup>723</sup> bir yapısal benzerlik kurulabilir. Bununla birlikte etkin bir okuryazarlığın bugün bile tüm dünyada yaygın olduğunu söyleyemeyiz, fakat dünya, okuryazarlığı etkin olarak kullananların ezici egemenliği ile yönetilmektedir.

Yazı ve modernleşmenin ilişkisi, geleneksel toplumdaki modern topluma dönüşen sosyal yapının, yazıyı yaygın kolektif kültürün bir parçası haline getirirken, aynı zamanda yazıyı toplumsallaştırmaktan alıkoyan geleneksel iktidar düzleminin, modernleşme söyleminin ortaya çıktığı andan başlayarak parçalanmasına ve meşruiyet temellerini yitirmesine yol açmasında da görülebilir. Yazının geleneksel toplumda yeniden üretilmesine aracılık ettiği bağlılık ve itaat ilişkileri, modern toplumda bunların çözülmeye uğratılmasını yine yazının olanakları sayesinde yapabilmektedir. Kesinlikli ve bütünlüklü bir modernlik, katı yıkıcılığını geleneksel toplumu var eden sarmalı bütünlüğünü çözülmeye uğratarak parçalamaktadır. Geleneğin simgesel boyutu, “yeni” olanın karşısına güçlü bir bütünlük olarak çıkamadan etkisini yitirmektedir. Yazı, geleneğin sıkı denetimli sosyal yapısının ayakta durmasına aracılık edebileceği gibi, modernleşmenin elinde onun çözülmeye uğramasına da aracılık edebilmektedir. Ayrıca kendi akılcılığını üreterek, kendisi de yazıyı toplumsal bir denetim aracı olarak kullanmaya başlayabilmektedir. Eski rejimlerin akılcılaştırılmasını sağlayan inanç sistemleri yerine, modernleşme süreçlerinde, insanların gözle görülür neden-sonuç ilişkileri kurabildiği bir başka ve dünyevi inanç sistemine geçiş yapılmaktadır. Bu toplumsallık, bir metne dönüştüğünde pekiştirilmesi gereken kavramların dolaşımda tutulduğu bir kamusal hale gelirken, bilginin yalnızca ölçülebilir, akılcı

---

<sup>723</sup> Goody, yazının ortaya çıkışıyla politika, din ve ekonomi üzerinde büyük ve dönüştürücü etkilerde bulunduğunu, yazının zihinsel becerilerin kapasitesini artırdığını söylemektedir. Bu yorumlar ve konu hakkında daha fazla bilgi için, Bkz., Goody, ss. 19-125, vd.

rasyonelliğin biçimlendirdiği bir dünyadan edinmenin yollarından bir tanesi olan yazının kullanımı toplumsallaşmaktadır.

Yazıyı kutsal anlamlarla çevreleyerek geleneğe dahil etme, ona kaynağı dünyevi olmayan bir koruma sağlamıştır. Yazının bu kutsallığı, Cumhuriyet döneminde siyasal reformların sosyal yapının dinsel kaynağını dünyevileştirmesiyle, onun üzerinde reformcu etkinliği olanaklı hale getirmiştir. Yazının toplumsallaştığı bu süreç, modernleşmenin kurmaya giriştiği yapısal bir yeni bütünlüğün parçasıdır. Cumhuriyet döneminde “yazının toplumsallaştırılması” diyebileceğimiz Harf Devrimi, Millet Mektepleri ve bu gelişmelerden bağımsız düşünemeyeceğimiz Dil Devrimi, yazının toplumsal iletişim süreçlerinde edindiği işlevlerin, geleneğin ona yüklediği anlam boyutu dışına çıkarılarak yeniden keşfedilmesi demektir. Yazı, İmparatorluk Türkiye’sinde matbaa sayesinde değil, Cumhuriyet döneminde Harf Devrimi’nin, modernleşmeci değişimin doğrudan ve açık müdahalesi ile toplumsallaştırılmıştır. Yani Avrupa, insanın en eski icatlarından biri olan yazıyı matbaa ile yeniden “icat” ederken, bu Türkiye’de reformcu geleneğin bir devamı olan yöntemle, sosyal yapının içine reformcu kadro tarafından yerleştirilmiştir. Çünkü yazı, Cumhuriyet modernleşmesi için bir derlenişçi söylem ve kendisinden önceki üst dili parçalayıcı bir dil kullanma ve bunu toplumsal iletişimin genel formu biçimine dönüştürebilme olanağı sunmaktadır. Yazılı hale getirilmiş dil, ortak anlamların taşıyıcısı olarak daha tutarlı ve geçerli sonuçlar üreten bir işleve sahiptir. Konuşma dilinde insanların doğrudan ya da dolaylı olarak, yakın bir ilişkiler ağı dahilinde deneyimlere dayanan ve düzenlenip işlenemeyen sözlü konuşma ile sağlanan iletişim yerine, teknolojinin olanaklarının o günün koşullarında sınırlı olduğu düşünülürse, yazı düşüncelerin düzenli tekrarlarla ve sistemli olarak, kesin anlamlar ve planlanmış hedefler için üretilmesine büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Bu anlamda yazılı kültür, merkezden çevreye yayılan ve sınırları tüm ülke olan bir iletişim etkinliğinin ağırlık merkezinde yazıyı tüm olanaklarıyla kullanmaktadır.

Cumhuriyet döneminde “Yeni yazı”, diğer modernleşme etkinlikleri ile karşılaştırıldığında hızlı bir modernleşme göstergesidir, çünkü ülke geneline yayılışı bu kısa süre düşünüldüğünde çok hızlı olmuştur. Bu döneme tanık olan Amerikalı yazar

Henry Elisha Allen, Millet Mektepleri için, “Dünyanın daha önce tanıklık etmediği türden çok geniş kapsamlı bir zorunlu eğitim sistemi” diyecektir.<sup>724</sup> Bir yıl içinde açılan yaklaşık 20.000 kursun ve bu kurslara devam ederek okuryazar olduğunu gösteren sertifika alan yaklaşık 600.000 kişinin olduğu düşünülürse, sonradan pek çok etkiyle yavaşlayan bu seferberliğin hedeflerinden bir kısmını tutturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Yeni Türk Harfleri Hakkında Kanun’un mecliste oylanıp kabul edildiği gün yapılan ve bir kısmını yukarıda verdiğimiz meclis konuşmasından tam bir yıl sonra, 1 Kasım 1929 yılında Mustafa Kemal, yeni alfabenin bütün Türkiye’de kullanımda olduğunu söylemektedir. Yeni Türk Alfabesinin kullanımının bütün ülkede yasalarla zorunlu hale getirildiği, belirlenen tarihlerden sonra eğitim öğretimin yanı sıra kitap basmanın, devlet dairelerinin yazışmalarının, özel ve resmi tüm yazılı işlemlerin yeni harflerle yapılmasının bu yasalarla denetlendiği düşünülürse, bu, doğruluk payı olan bir bilgidir:

“Meclisinizin en büyük eseri olan Türk harfleri, memleketin umumi hayatına tamamen tatbik olunmuştur. İlk müşkülât milletın mefkure kuvveti ve medeniyete olan muhabbeti sayesinde kolaylıkla yenilmiştir. Millet Mektepleri normal tedrisat haricinde kadın ve erkek, yüz binlerce vatandaşın nurlanmasına hizmet etti. Bu mekteplerin daha fazla bir gayret ve şevkle idame ettirilmesi lazımdır.”<sup>725</sup>

Cehalete karşı sürdürülen savaş askeri bir savaş gibi değil, cumhuriyetin ilk yıllarında bataklıkların kurutulması, ya da veremle savaş gibi sanki bir hastalıkla yapılan topyekun mücadele gibidir; yurttaşlar, cehaletin sosyal bünyeyi zaafa düşürecek etkilerine karşı “aşılınmakta”dırlar. Rasyonel akılcılık, kurulmakta olan yeni dünya gerçekliğini anlama ve anlamlandırma süreçlerine yön veren referans noktasını oluşturmaktadır. Çağdaş uygarlığı hedefleyen tasarının yaşam bulması, bu tasarı dahilinde yetişen yeni kuşakların çağdaş, modern, akılcı, bilimsel temellerle, yenilenmenin mantığını ve onun akılcı dünyasını içselleştirebildikleri ve bunu işleyen bir devrime dönüştürebildikleri ölçüde gerçekleşebilecek ve modernleşme bir tasarı olmaktan, yarattığı yeni insan ile pratiğe dönüşmüş olacaktır. Akılcı bilimin insan etkinliklerine hakim olduğu yeni kurulmakta olan bu toplum, yeni bir Türkiye’nin

<sup>724</sup> Henry Elisha Allen, **The Turkish Transformation**, Chicago, University of Chicago Pres, 1935, s. 126, aktaran, Oğuzkan, s. 19

<sup>725</sup> Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I**, s. 379

ifadesidir. Her birey, okuryazarlık<sup>726</sup> yeteneğini kısa sürede edindiği bu büyük atölyede, yurttaşlık bağlarıyla birbirine bağlı, ortak bir kimlikle bir araya gelen hareket kazandırılmış organizasyon için çalışmaya başlamış insanlar topluluğu olarak yeniden yaratılmış olacak, pratik anlamlarıyla yazının bütünleştirici etkisi, toplumsal organizasyona “düzen ve ilerleme” getirecek, modernleşme eğilimlerinin kaynağı Batı ile bütünleşme her alanda, ama en çok bu yeni “araç” sayesinde sağlanabilecektir.

Geleneğin söz ile yazıyı birbirinden ayıran iki etkinlik alanı olarak tanımlayan mantığı, konuştuğu gibi yazamayan, yazdığı gibi konuşamayan ve dilin toplumda ikili<sup>727</sup> bir yapıya sahip olmasına neden olmuştur. Bu ise aynı zamanda modern toplum olmanın bir gereği olarak, devlet ile yurttaşın ayrı diller konuştuğu bağlılık biçimlerini de sorgulanır hale getiren bir yeni ilişkiler ağı kurulması ile yurttaş ve devletin aynı dili konuşur hale getirilmesiyle çözümlenebilecek bir sorundur. Modernleşmenin cahilliğe karşı ilan ettiği okuma-yazma seferberlikleri yazıyı, dolayısıyla taşıyıcısı olduğu “söz”ü “metinsel bir bağdaşıklığa”, onu algılayanın temas edebildiği, etkilediği ve etkilendiği bir “şimdiki zaman”a taşımaktadır. Seslenen ile seslenileni eşzamanlı bir zaman boyutuna taşıyan bu dönemde sözcükler, taşıdıkları eski anlamlardan yeni anlamlara hızlı bir seyir halindedirler. Kurulmakta olan “yeni hayat” algısı, yeni sözcüklerin tüm yurttaşlar tarafından kullanılmasını garanti altına almak, imalar ya da kapalı anlamlarıyla değil, ilk elden bir ilişki kurmayı amaçlamakta, sözün “uçucu” çok anlamlılığına karşılık, yazı cumhuriyet söyleminin kesinlik ve tutarlılık edinmesini sağlamakta, okuryazar yurttaş bu sürekli ve tutarlı dil ile uyarılmaktadır. Yeni sosyal yapının örgütlemeye başladığı toplumsal bütünleşme toplumsal bir genellik kazandırılan yazı ile sağlanmak istenmiştir, bu, kolektif imajların, bu imajları üretmeye ve yaymaya yarayan “içerik özeti” sayılabilecek sözcüklerin ve simgelerin de yaygınlık kazanmasına aracılık

---

<sup>726</sup> “Bireylerin kendi ana dillerinde okuyup yazabilmeleri” ve bilgi edinme süreçlerine katılabilmelerini sağlayan “en gerekli temel araç” olan okuryazarlık; “okuma alışkanlığı, yazma edimi, düşünceleri doğru bir dil kullanımı ile aktarabilme gibi beceriler (ile) bireyin zihinsel ve bilişsel gelişmişlik düzeyini yansıtan özellikler” olarak tanımlanmaktadır. Fakat yeni anlamıyla okuryazarlık “işlevsel okuryazarlık” anlamına gelmektedir: “... bireyin anlama, düşünme, öğrenme, öğrendiklerini uygulama, gündelik yaşamda ve iş yaşamında etkin bir birey olabilme, kendini geliştirme ve amaçlarını gerçekleştirme açılarından yetkinliği”dir. Bu tanımlama ve bilgiler için, Bkz., Büyükkantarcıoğlu, ss. 97-98

<sup>727</sup> Bunun nedeni, cumhuriyet dönemi öncesinde Arapça ve Farsçanın bilim ve kültür dili olarak ağırlıklarını korumalarından ileri gelmektedir. Halkın gündelik dili ile bu dillerin temel yapılarını sözcüklerini kullanan Osmanlıca arasında “toplumsal iki dillilik (diglossia)”ya yol açmıştır. Bu bilgiler için, Bkz. Büyükkantarcıoğlu, ss. 97-98

etmekte, modern toplumun bağıllık ilişkisinin aracısı olarak yazı kültürüne yaşamsal bir önem atfetmektedir:

“... Yazı ve halk dillerinin birbirinden ayrılması memlekette idare eden ve edilen zümrelerin pek güç anlaşılabilmesine sebep olur. İdare edilen zümre, hükümete yalnız derin bir itimatla bağlıdır. Yoksa kanun metinlerini anlamaz. O imtiyaz, mutlak okuyup yazmaya ve uzunca bir tahsil devresi geçirmeye muhtaçtır. Böyle memleketlerde kanun, anlaşılmadan itaat edilen bir şeydir.”<sup>728</sup>

Okuryazarlık, yeniden kurulan bir yazılı kültürle biçimlenen sosyal çevreye uyum sağlamanın bir önkoşulu iken, insanın yaşadığı toplumun etkin bir parçası yapmaya yarayan iletişim etkinliklerinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Modern toplum, yakın ilişkiler ağından uzak ilişkiler ağına dönüşürken modern yurttaşlık ülkenin her yerinde aynı dili kullanmayı ve okuryazarlığı gerekli kılmaktadır, çünkü türdeş insan topluluğunun birbiriyle anlaşabilmesi öncelikli olarak bu temel ortaklığa bağlıdır. Ulaşımı kolaylaştırarak ülkenin tümünü birbirine bağlayan ve ekonomik canlanmayı sağlayacağı öngörülen demiryolları gibi, iletişim olanaklarının hız ve kolaylık kazanması, toplumsal boyuttaki insani bütünleşmeyi, ülkenin idari ve coğrafi bütünleşmesinin bir simetrisi kadar aynı perspektifle benzeştirmektedir: “Türkiye hükümetinin tespit ettiği projeler dahilinde muayyen zamanlar zarfında vatanın bütün mıntıkları çelik raylarla birbirine bağlanacaktır. Bütün vatan bir demir kitle haline gelecektir. (...) Demiryolları Türk milletinin refah ve medeniyet yollarıdır.”<sup>729</sup> Yakın ilişkiler ağından uzak ilişkiler ağına geçiş anlamı da taşıyan modernleşme, toplumu “çelikten bir bütün” olarak değil, bir muhayyel bütünlük olarak konumlandırmaktadır. Fakat bu “muhayyel” bütünlük maddi kanıtlar olmadan, Renan’ın ifade ettiği biçimde söylemek gerekirse “her gün katıldığımız plebisit”<sup>730</sup> olanaklı hale gelmemektedir. Ortak onay, ikna etme süreçlerinin belirleyeni yazı ve yazılı hale gelmiş düşünce, cemaat’ten cemiyete geçiş anlamına gelen modern dönemin bir toplumsal iletişim biçimi olabilmeyi toplumsal sistem ve yurttaşın bu sistem içindeki varlığı, onunla kurduğu ilişki ve iletişim olanaklarıyla belirlenmektedir. Hukuki sınırlamalar, aile ve topluluk geleneğine dayalı ahlaki kısıtlamalar, kazanılmış görev bilinci yanında hukuki dayanakları bulunan görevi anımsatma ve uygulanmasını sağlama gibi işlevleri olan

---

<sup>728</sup> Rifat, s. 9

<sup>729</sup> Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, s. 301

<sup>730</sup> Renan, s. 122

zorlamanın da yer aldığı bir devlet-yurttaş ilişkisi kapsamındadır. Örneğin eğitim<sup>731</sup> ve askerlik alanlarında hem yerleşik geleneksel topluluk kurallarının, hem de yasaları aracılığıyla devletin görevi hatırlatmak, bu askerlik ve eğitim süreçlerinin gerçekleşmesini üstlenmek, uymayanları zor kullanarak uygulamaya katmaktır. Bu süreçte devlet, iletişim kanallarını kullanarak toplumsal işleyişin ilk adımlarını atar.

Toplumsal iletişimin yeterliliğinin sağlanabilmesi ve halkın konuşma dili ile yazı dilinin bir olmasını amaçlayan yazı reformu, konuşma dilinden bir yazı dili değil, yeni üretilen ya da anlamları yenilenen sözcükler yardımıyla yazı dilinden bir konuşma dili yaratmaya girişmiştir. Kısaca dil, sözden yazıya değil, yazıdan söze gelişmekte ve kendi yarattığı kamusalığa yayılmaktadır. Bunun için gazetelerin dili bu yeni dil ile kurulmaya başlanmış, yayınlanan tüm dergi ve kitaplarda bu yeni dilin kullanılması teşvik edilmiştir. Okullar ve bu okullarda yetişen kuşaklar zaten bu yeni dilin yaydığı söylemin denetimi altındadır. Fakat yetişen kuşakların kendi çevreleri ve ile anlaşamaması onların aldığı eğitimin toplumda bütünleştirici değil ayrıştırıcı bir etkiyle yabancılaştırma tehlikesi barındırmaktadır. Bu ise okulu çevreleyen kuşağın da denetim altında tutulmasını gerektirir ki, okulda yetişen kuşaklar buralarda etkilerini ve anlamlarını yitiren bir eğitim almaları böylece önlenmiş olacaktır. Toplumsal bir genellik kazandırılan okuryazarlık, yeni yazı ile yetiştirilen kuşağın çevre ile ilişkisinin kopması, yalıtılmış olarak yaşaması tehlikesini ortadan kaldırmak, eğitilmişlerle halk arasında bir iletişim eksikliği ve yabancılaşma tehlikesini de azaltmaktadır. Çünkü

---

<sup>731</sup> Eğitimin modern toplumu meydana getiren yurttaşların sosyal yapı ile uyumlu ve verimli birer değer olarak yaratılmasında katkısı önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle zorunlu eğitimin tıpkı askerlik gibi modern toplumun önemli dayanaklarından bir tanesi olduğunu söyleyebiliriz. Alkan, modern toplumun kuruluşuna katkı sağlayan eğitimin bu hayati önemine dikkat çekmektedir: “Eğitimin devlet tarafından organize edilmesi özellikle de parasız ilk eğitimin zorunlu hale getirilmesi düşüncesi Fransız Devrimi ile gündeme gelmiştir. Zorunlu eğitim, 19. yüzyılda, devletin genişleyen iktidarının dayanaklarından olan bürokratik yönetimin yayılması ve ordunun güçlenmesinin yanında üçüncü bir dayanak olmuştur. En önemlisi bu yüzyılda eğitimin, ilerlemenin, ekonomik kalkınmanın ve topluma nüfuz etmenin başlıca aracı durumuna dönüştüğü gözlenmektedir. Devletin artan, karmaşıklaşan işlev ve etkinliklerini (üstlenmek zorunda kaldığı yeni hizmetleri) uzman ve eğitimden geçmiş elemanlardan oluşan bir bürokrasi ile yürütmesi gerektiği gibi, sanayileşme de (uzmanlaşma, işbölümü) bu talebin toplumsal alanda ortaya çıkmasına yol açmıştır.” Bkz., Mehmet Ö. Alkan (Haz.), **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri: 1839-1924**, Başbakanlık D.İ.E. yayını, Ankara, 2000, s.

rejim, yetiştirdiği kuşakların toplumdan uzaklaşmış ve onlarla iletişiminin kopuk olması tehlikesini iktidarı ele geçirdiği ilk günlerden beri bilmektedir.<sup>732</sup>

Millet Mekteplerinde okuma yazmayı sökmeye başlayanların ilk karşılaştıkları metinlerden birinin başlığı “Kadınların Tahsili”dir. M. S. imzalı bu yazı, okuryazarlığın neden okullarda eğitilen genç kuşakların çevresinin de okuryazar hale getirilmesi gerektiğini, okuyup yazmaya yeni başlayan yurttışa “cahil bir anne evladını tahsil görmüş bir anne kadar terbiye edebilir mi?” sorusunu da sorduğu içeriğinde kendisi ifade etmektedir:

“İyi tahsil ve terbiye görmemiş; yalnız şıklıktan, süslenmekten başka bir şey öğrenmemiş; aile, vatan, millet, istikbal, çocuk terbiyesi ve idaresi gibi şeylere yabancı kalmış bir kız ne kadar zavallıdır! (...) Tahsil ve terbiye görmüş bir anne çocuklarını pek iyi bir surette terbiye eder. Böyle münevver bir ailenin çocuğu daha mektebe başlamadan evvel evinde annesinden, babasından pek çok faydalı şeyler öğrenir. Malumatlı bir anne, geceleri yavrularının derslerini müzakere ederek onlara her gün okudukları bahisleri sorar ve daima çocuklarının tahsil terbiyesiyle alakadar olur.”<sup>733</sup>

Millet Mekteplerinde ifadesini bulan okuma yazma seferberliği, uzun vadeli bir “mal etme” daha doğru bir ifadeyle “ikna etme” sürecidir. Harf Devriminin iletişim boyutu burada ortaya çıkmaktadır. Toplumsal hareketlilik, zihinsel hareketlilikle bakışumlu bir süreçte gelişmekte, yazının gücü, zihinsel değişimle birlikte toplumsal hareketliliği de olanaklı hale getirmektedir. Çünkü geleneğin nüfuz alanı olan yazı değişebiliyorsa, düşüncelerin nüfuz alanları, zihinler ve onunla bakışumlu olarak kurulmakta olan yaşamın yeni gerçekliği de değişebilir olarak görülmüştür. Toplumsal ölçekte yakın ilişkileri aşan büyük bir iletişim ağı, toplumun büyük bir kesiminin yabancıısı olduğu bir genişlik gerçekliği de inşa etmektedir. Cumhuriyet dönemi

<sup>732</sup> Mustafa Kemal, “Matbuat ve İstihbarat Müdüriyeti Umumiyesinin İşleri Hakkında” mecliste yaptığı konuşmada, halkı aydınlatmak için “özel görevle” memur edilmiş arkadaşlarının “tenvir ve irşat için” halk arasında görevlendirildiklerini söylemektedir. 1920 tarihli Bu konuşma metni için, Bkz., Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I.**, s. 126. Daha sonra bu görevi “irfan ordusu” öğretmenler üstleneceklerdir: “Yalnız siz, irfan ordusu mensupları ...Bir millet irfan ordusuna malik olmadıkça, muharebe meydanlarında ne kadar parlak zaferler elde ederse etsin o zaferlerin payidar neticeler vermesi ancak irfan ordusuyla kaimdir. Bu ikinci ordu olmadan birinci ordunun semerati uful eder. Milletimizi hakiki saadet ve selamete isal etmek istiyorsak ve milletimize emin ve müstefiz bir ati bahşeylemek istiyorsak, bizi ölümden kurtaran ve hayat götüren bugünkü şekli idaremizin ebediyetini istiyorsak, bir an evvel büyük, mükemmel, nurlu bir irfan ordusuna malik olmak zaruretinde bulunduğumuzu inkar edemeyiz.” 1923 yılında öğretmenlerle yapılan bu konuşmanın tamamı için, Bkz., Atatürk, **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II.**, s. 168

<sup>733</sup> Bkz., Sabri Cemil, **Millet Mektepleri Kıraati**, İkdam Kitap Matbaası, İstanbul, 1929, ss. 41-43

modernleşme sürecinde bireyin toplumsal ilişki kurma olanağı, cemaatçi yaşamın yakın iletişim çerçevesinden, toplumun ülkenin sınırları kadar genişlemiş iletişim çerçevesine ulaşabilmesi, yazının sağladığı olanaklar dışında olanaksızdır. Toplumsallaşan yazı, insanların “bir anda” bu gerçekliğe dahil olabilmelerine de olanak sağlayan “ortak eylem” olmakta, insan zihinselliğinin “dışa açılmasına” aracılık etmektedir. “Cumhuriyet”’in bir toplumsal denetim kurma çabası, bu denetime yurttaşların zihinlerini de dahil etmektedir. Öncelikle zihinlerde inşa edilen gerçeklik, kolektiflik bilincinin oluşmasına aracılık ederken, toplum için ortak bir değer olarak standartlaştırılmış yazı yaratma işi, bu yazı ile türdeşleştirilmiş olarak yurttaşları yeniden yaratmaktadır.

Örneğin *Millet Mektepleri Kıraati*’ni okumaya başlayan yurttaş için, kitabın ilk sayfalarında başlayan ulusçu temaları olmayan hiçbir şiir, öykü ya da okuma parçasına yer verilmemiştir. Bunun bir istisnası 27. sayfada bulunan atasözleridir. Atatürk ve İsmet İnönü’nün ulus düşüncesine vurgu yapan konuşmalarından alıntılar, “Sancağımız”, “Türküm”, “Gaziye”, “Cumhuriyet” ve “Türk Hanımı” başlıklı şiirler, “Millet Malıdır”, “Milli Destan”, “Ankara”, “İstiklal Muharebesi” başlıklı okuma parçaları ilk 30 sayfanın okuma parçalarını oluşturmaktadır. Daha sonraki sayfalarda hijyen, adabı muaşeret, ülkeler, belediyelerin işleyişi, vergi gibi yurttaşın bilmesi gereken temel konular yanında ağırlıklı olarak yine ulusçu temaların hakim olduğu görülmektedir.<sup>734</sup> Okuryazar yurttaş, ülkeye yayılan bu sözcükler ve onların taşıdığı anlamların büyük bir çoğunluğu ile yaşamı boyunca belki de ilk kez karşılaşıyordu.

### **b.3. “Yeni” ve “Şimdi”nin Kuruluşuna Katılım ve İkna: Yazı, Okuryazarlık ve Yurttaşlık**

Yazı, dilin düşünsellik olanaklarını yükseltir ve kavramları pekiştirip gündelik hale getirirken; ‘Cumhuriyet’, sözlü olarak dile getirilse bile, bir gelecek tasarımı, ancak istikrarlı olarak tekrarlandığı yazı ile sağlamaktadır. Fakat yalnızca okuma yazma bilgisi için değil, yazılı olan ya da olmayan nesnelerin, hatta insanların çevrelerinde yeniden kurulan bu yeni dünyanın değişimini kavrayabilmeleri için de okuryazar olmaları gerekmektedir, çünkü dünya “yazının mantığına göre yeniden kurulmakta”

---

<sup>734</sup> Bkz., Sabri Cemil, s. 6

olan bir dünyadır; değişimin gücünü ise “yeni” ve “şimdi” yönlendirmektedir. Kutsallık atfedilen mutlak bir geçmişten kaynak bulan bir “bugün” tasarımında bile kutsallığını koruyan yazı yerine, dünyevi akılcılığın bilgisi, her alana nüfuz ettiği gibi, yazı alanına da nüfuz etmekte ve onu dünyevileştirmektedir. Modernleşmenin tarih yazımı, yaptıklarını anlatan değil, anlattıklarını yapan bir “şimdi”nin yeniden kuruluşudur.

Tarihsel bir dönüm noktası olarak Harf Devrimi, halkın duygusal bağlarla bağlı oldukları “dünün” artık bitmiş, yaşanılan zamanın “şimdi” olduğunu ve her bir yurttaşın yeni bir tarih yapılırken ona katılmakta olduğunu göstermektedir. Türkiye, yıllardır süren savaşlardan ve toplumun geriliğinin gerekçesi olan bir “dün”den kurtulmuş, miladı “yeni” alfabe, yeni devlet ve yeni insan olan bir yenilenme kültürünü, bir yandan yazmakta, bir yandan da yazdıklarına göre yaşamaktadır. Bu yenilenme, yurttaşlığın, insani bir hukuk ve idari kurumlar çerçevesinde oluşan ve toplumsal imgelemde “yeni” olanla kendini ifade eden bir süreçtir. Bunu yapmak demek, hayatı yönlendiren yasaları yeni ve kabul görmüş harflerle, yeniden yazar ve herkesin erişebileceği kadar çoğaltıp yaygınlaştırarak daha gündelik ve “şimdi”ye ait kılmak demektir. Modern devlet, katılmaya ikna ettiği bu etkinlikle okuryazar yurttaşla birlikte ulus bilinci ile yeniden oluşturulmuş kolektif bir kimliğin, oluşumuna da aracılık ve müdahale etmekte, yurttaşın “rızasını” üretmektedir:

İrade ve rıza ister küçük, ister büyük olsun çoğu grupların oluşmasında kuşkusuz önemli bir neden olmaktadır. İnsanlar her zaman, her tür şekil ve büyüklükte, bazen keskin hatlarla tanımlanmış bazen de gevşek olan, zaman zaman düzgünce kümelenmiş ve zaman zaman da üst üste binen veya iç içe geçen gruplar halinde örgütlenmişlerdir. (...) Yine de grupların oluşmasını ve ayakta kalmasını temin eden iki genel araç veya kolaylaştırıcı etmenin elzem olduğu açıkça bellidir: Bir yanda irade, iradi bağlılık ve özdeşleşme, sadakat, dayanışma, diğer yanda da korku, zorlama ve mecburiyet.<sup>735</sup>

Cumhuriyet’in aydınlanmacı söylemi, insanlara “uygar dünya”nın zamansallığı ile eş bir zamansallığı hedef olarak işaret eder. “Şimdi” ve “gelecek”in iç içe geçtiği uygarlık, “bir anda” ve “topyekun” geçiş yapılacak bir zaman boyutudur. Bunu sağlayabilmek için öncelikle ulus bilincinin toplumda yerleştirilmesi, eski toplumu ayakta tutan sosyal yapının ürettiği bağlılık ilişkilerinin eski toplumla birlikte “maziye

<sup>735</sup> Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, s. 101

intikal” etmiş kabul edilmiş, bu ise yenisinin üretilmesini bir zorunluluk olarak da ortaya çıkarmıştır. Yeni ve yaygınlaşan yaşama biçimi, insanı, çekilen fotoğraflarda, bayrak törenlerinde, bayramlarda, insanların hayatını organize eden modernleştirilmiş, dünyevileştirilmiş taze bir “bugün”ün ritmine katılmaya davet etmektedir.

Harf Devrimi ve Millet Mektepleri, modernleşmenin getirdiği değişimi yalnızca uzaktan izleyen ve katılmayan halkın, bu değişime katılmaya ikna edilmesini de sağlayacaktır. Bu yanıyla okuma yazma seferberliği, modernleşmeci değişimin kendisini halka benimsetmesinde çok önemli bir işlev kazanmaktadır. Çünkü okuryazar olmayan ve buna olanak bulamayanlar için, yeni toplumsal organizasyonda işlevsel bir yeteneğin kısa bir sürede ve öğretilmesi, reformların insanlara kıymet kazandıran bir anlama sahip olmasına, modernleşmenin sonuçlarının, insanların yaşamında olumlu değişikliklere yol açmakta olduğunu da kanıtlamaktadır. Modernliğin nimetlerinin tüm yurttaşlara eşit dağıtıldığını ve olanak bulamayanların ayağına kadar giderek onlara bu haktan yararlanma olanağı sunulduğunun da kanıtlanması olmaktadır.

#### **b.4. Okuryazarlık: Yurttaşlığın Keşif Anı**

Millet Mekteplerinin, amacını adında taşıyan ve halkı okuryazar yapmaktan öte bir önceliği bulunuyordu; bu okuryazar olmakla millet olmayı aynı çerçevede birleştiren, ve bir “ulus inşa” etmenin eylem alanında, milletin yeni değerler donanmış olarak yeniden “üretildiği” seferberlik, aynı zamanda ülkenin cehaletten kurtarılması ve geleneksel toplumu simgeleyen değerlerin son kırıntılarının da ortadan kaldırılması için girişilmiş bir “ortak çalışma”dır. Bu çalışma sonucunda kurulacak yeni toplum, yurttaşların ortak katkılarının ve dayanışmasının bir ürünü olacaktır.<sup>736</sup> Böylece reform uygulamaları, toplumdan yalıtılmış bir yenilikler dizisi yaparak halkı bu yenilikleri sahiplenmeye katılmaya çağırarak yerine, sonuçları daha verimli bir eyleme, ürünü

<sup>736</sup> Modern toplumun örgütlenebilmesi için zorunlu görülen işbölümü, bu kolektif etkinliği bir başlangıç zeminine dönüştürmektedir. Dönemin ders kitaplarında, yurttaşlığın göstergelerinden olan işbölümü medeniyet ile eş tutulmuştur: “İşbölümünün artması, medeniyetin artması, insanların terakki yolunda ilerlemesi demektir. Binaenaleyh, işbölümünün kıymetini araştırmak medeniyetin kıymetini araştırmak ile birdir.” Bkz., Mehmet İzzet, s. 42. Aynı yerde kolektiflik duygusunun ortadan kalkması ile son bulan işbölümünün toplumu işlemez hale getirdiği bilgisine yer verilmektedir: “Faaliyetlerden birinin durması üzerine ötekiler de durmaya ve nihayet bütün uzviyet ölmeye mahkum olur. İşte muasır medeni cemiyetlerde tesanüt tıpkı bir bedeninin muhtelif ihtisaslı cihazları arasındaki tesanüte benzer. İzmir’in mahsulünü taşımak için Zonguldak’ın kömürcüleri, Zonguldak amelesini giydirmek için adananın pamukçuları, bunların hepsini beslemek için Konya’nın çiftçileri, vs. çalışmalıdır.” Bkz., aynı yerde, s. 45

kendi ellerinde biçimlendirme şansı tanıyarak, modernleşmenin kendisini kolektif bir ürüne dönüştürmektedir. Aynı dili ve yazıyı kullanan topluluk, ulus inşası için gerekli olan toplumun homojen yapısını simgelemektedir. Yazıyı “millileştirmek”, dili millileştirmenin ve böylece zihinlerde başlayan yeni bir kuruluşun doğal yasallığını yaratmaktadır.

Yeni alfabe ile taşınan fikirler, bu fikirlere aracılık etmek işlevini, onları ortaya çıkaran bir basit taşıyıcı olmaktan öteye götürür. Okuryazar olmayanlar, yakın bir geçmişte örneği görüldüğü gibi, “adil olmayan” bir sosyal yapının ayakta durmasının bir güvencesi olmuştur. Cehalet, “eskinin” bağlılık biçiminin bir karakteristiği iken, Cumhuriyet modernleşmesi bunu tersine çevirerek, kendi güvencesini okuryazar yurttaşlar aracılığıyla onların zihinsel hareketliliklerini artıran bir canlanmayla sağlamak istemektedir. Yazı, yeni iktidarın hükmetme alanını, okuryazar her bir yurttaşı kadar kanıtladığı sınırlara kadar vardırır; yalnızca maddi boyutuyla değil soyut niteliğiyle de yazı, yeni anlamların zihinlere “nakşedilmesini” ve zihinlerin de hükmetme alanlarına dönüşmesini sağlamaktadır:

“Mektepler talim ve terbiye kadar, mektep haricindeki neslin mütemadi bir tenvir huzmesi altında tutulması lazımdır. Meslek ve yardım teşkilatının kendi mensuplarından ve kendi aralarından başlayarak harice yayılmak suretiyle halk için umumileştirilmesi lazım gelen fikir ve his cereyanlarına bir mecra olabilir.”<sup>737</sup>

Millet Mektepleri, aynı zamanda insanın yetişeceği çevreye de çekidüzen verme anlamı taşımaktadır. İnsanın açık ya da dolaylı olarak bir itaat ilişkisiyle sorumlu olduğu varlık tanrı ya da tanrısal iradenin yeryüzündeki temsilcisi bir devlet değil, halkın kendisi olduğunu ve tüm gücünü ona dayandığını öne süren ve gözle görülür neden-sonuç ilişkileri kurduğu bir başka inanç sistemi olan modern devlettir. Bu dönüşümün odağında yer alan ulus ise “modernliğin siyasal çehresi değil, modernleşmenin temel edimcisi” olarak ortaya çıkmakta; milliyetçilik, “dünün” modernliğe ve “yarına” hizmet edebilmesi için, “seferberlikçi” bir öz edinmektedir.<sup>738</sup> Modern toplumu bir arada tutan modern akılcılık ve ilerleme fikrinin toplumu hareket geçirmede üstlendiği güçlü yöneliş, modernlik fikrini tüm dünyada çekici bir etkinliğe

---

<sup>737</sup> Atatürk, s. 266

<sup>738</sup> Touraine, s. 157

dönüştürmüştür. İdealleştirilmiş bir “akılcılık yolu” çağdaş uygarlığı ayakta tutan tek düşünce sistemi olarak, toplumları “düzenlenebilir bahçeler” olarak yeniden tasarlamaktadır. Cehaletin, yoksulluğun ve değer-zaman kaybının tek önleyicisi olarak modern akılcılığın ölçütleri, eğitim ve bilgi ile ilerleme yoluna sokulmuş, böylece tekniğin olanakları ile yeniden düzenlenerek, hareket kazandırılmış bir gövdeye dönüştürülmüş toplumun, “yaşar” hale getirilmesinin olanakları yaratılmış olmaktadır. Bu da rasyonel akılcılığın sonucu olan bilim ve tekniğin, modern toplumda üstlendikleri ilerlemeci rollerin önemsenmesi sonucunu doğurmuştur.

Yurttaşlık, hukuki olduğu kadar siyasi bir tanımlamadır. Halk, bu hukuki tanım ile siyasi olanın işlev dönüştürücüsüdür. Kısacası, haklar hukuki, ödevler ise siyasidir. Tek partinin akılcı önderliğinde girilen seferberlik, toplumsal olarak sorumlu bulunan yurttaşı, aynı zamanda siyasi bir sorumluluk ve ödev bilinci ile karşı karşıya bırakır. Bu bilincin güçlü olduğu kadar, dışlanma ve kabul bölgelerine davet eden ince bir ahlaki sorumluluk çizgisi bulunmaktadır. Kuralları modern devlet tarafından koyulan bu yeni sorumluluk çerçevesi, yurttaşı, kolektif bir kuruluşa katılmaya çağırmaktadır:

“Başarıya ulaşan modernlik, dünyaya böylesine bir boyun eğmenin yerine toplumsal bütünleşmeyi koymak istedi. İnsan sahip olduğu, emekçilik, doğurganlık, askerlik, ya da yurttaşlık rollerini yerine getirmeli, kolektif yapıya katkıda bulunmalı ve kişisel bir yaşamın edimcisi olacağına kolektif bir yaşamın amili olmalıydı.”<sup>739</sup>

Modern toplum yeni bir örgütlenme biçimleri ağı kurmaktadır. Daha doğrusu eskiden beri var olan toplumsal örgütlenme biçimlerinin yerini, işlevleri aynı ama isimleri ve işleyişleri farklı başka kurumlarla yer değiştirmektir, bu, “eski”nin anlamlarını ve işlevlerini “yeni”ye aktarmasıdır. Buna verilebilecek en yakın örnek, yine eğitim alanında bulunabilir. Geleneksel sosyal yapının devamlılığını ve yeniden üretimini sağlayan eğitim, Cumhuriyet döneminde bu işlevini bu kez modern devletin yasallığının zihinlerde yeniden üretildiği, imparatorluğa bağlılığın temelini oluşturan dini yapılardan kaynak bulan kimlikler yerine yurttaşlığın temel olduğu bir yeni bağlılık biçiminin yeniden üretiminin ulus bilincinin “uyandırılması” ile sağlanmasıdır. Bir diğer örnek, askerlik ödevinin, imparatorluk döneminde olduğu gibi, kutsallık

---

<sup>739</sup> Touraine, s. 232

barındıran bir görev olmasıdır. Fakat önceden şerefli bir yaşamın sürdürülmesi ve kurulu toplumsal düzenin yaşamını sürdürebilmesi için, içte ya da dışta beliren düşmana karşı, padişahın bir kulu olarak yerine getirilmesi yine dinsel bir gerekçeye dayandırılan askerlik, cumhuriyet döneminde yurttaşın toplumun iyiliği için yerine getirmesi gereken bir sorumluluğu olarak dünyevi bir anlam kazanmıştır. Yeni bir “inanç sistemi” ve onun ahlak<sup>740</sup> çerçevesi kendi yasallık araçlarını da önce zihinlerde üretmektedir.

Değişim için öncelikle yeni bir insan modeline de ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü yenilikler, insanların öncelikle kendilerinin yenilenmiş olduklarına inanmaları ile başlayan bir süreçte kabul görebilecektir. Yurttaş, “sistem açısından işlevsel ya da işlevsel olmayan tutumlarla” bir görülme eğiliminde” görülen<sup>741</sup> etkinlikleriyle, insanları toplumsal ölçekte değişimler yaratan modernleşmenin bir parçası, yeni sosyal yapının merkezi bir rol verdiği yurttaş olabilmenin olanaklarını sunmaktadır. Yeni alfabenin kodlamaya başladığı yazının bu soyut niteliği, zihinsel bir ek, unutulmayan ve bir kez öğrenildikten sonra istenirse de kolayca vazgeçilmeyecek bir nicelik ve “bilişsel süreç”e dönüşmüştür. Bu, insanın bilişsel süreçlerinde yeni kimliği ile kullanacağı yeni bir perspektif edinmesinin de başlangıcıdır. Hedefler, ortak toplumsal değerlere dönüşür, artık, okuryazarlık da bu ortak hedeflerden biri olmuştur. Bu anlamda Millet Mektepleri, ulus bilincinin edinildiği ve yurttaşlık ödevlerinin yerine getirilme terbiyesinin edinildiği bir ilk ortak eylemin, yurttaşın alışkanlığı haline dönüştüğü yerdir. Bu bilinç kafaları açılarak içine koyulacak bilgilerden çok, Renan’ın söylediği anlamıyla, ulus olma ruhunun, yani maddi göstergelerden çok, bir üst düşünce boyutu olarak görülebilen tinsel bir bütünlük hissini oluşturduğu, yayıldığı ve yeniden üretildiği simgesel boyuta da dahil olması demektir.

Halkın modernliğin gereklerine göre yeniden terbiye edileceği temel kaynak, Atatürk’ün ilk kez 1923 yılında bir konuşmasında “Devlet Kitabı” namı altında meccani olarak neşredilecek ameli ve basit ifadeli eserlerle halkımıza hakaik-i hayatiyeyi

---

<sup>740</sup> Gellner, modern ahlak bilincinin üretildiği biricik yerin okul olduğuna dikkat çekmektedir: “Artık sanayi insanının yerel halkın değil de ancak okulun sağladığı kültürle yararlı, onur ve öz saygı sahibi olabileceği gerçeğini inkar edersek karşımıza çıkan öbür gerçek bu insanın aynı şeylere başka türlü ulaşmasının mümkün olmadığıdır.” Bu yorum için, Bkz., Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, s. 74

<sup>741</sup> Touraine, s. 319

öğretmek çok faydeli bir usul olarak şayanı tavsiyedir”<sup>742</sup> sözleriyle duyurusunu yaptığı ve taslaklarını kendisinin yapıp Afet İnan’ın geliştirdiği “Vatandaş İçin Medeni Bilgiler”, orta öğretimde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmıştır. “Medeni Bilgiler”, örgütlenmiş ve denetimli merkezi bir gücün yaydığı bir titreşimle gündelik yaşamı değiştirme, ve uyarlanma bilgisidir. Hem ülkedeki tüm yurttaşlar için, hem de tüm insanlık için aynı olan, ülke, ulus ve dinden bağımsız bir yaşam bilgisidir. Kökeni modern toplumu örgütleyen akılcı bir uygarlık bilgisidir ve tüm insanlık için ancak bu bilginin dayandığı paradigma değiştiğinde değişir. Türdeş bir toplumsallık için, uygarlığın gereklerine hızlı bir uyarlanma sürecidir.

Latin alfabesi ile okuyup yazabilen birey, cumhuriyetin temel söylemini kabullenen, yayınlanacak olan kitaplarda, gazetelerde, millet mekteplerinde ve halkevlerinde<sup>743</sup> bir değişimin öznesi haline gelecektir. Bu nedenle bu yeni insanın, cumhuriyetin tüm emir, istek ve yönlendirmelerine karşılık vermesi ve kendisinden beklenenleri yerine getirmesi gerekmektedir. Bu süreçler sonuç olarak, ulusal ekonominin, eğitimin, kültürün kurulmasına ve kalkınmanın hızının artmasına yol açacaktır. Yazılı kültür, toplumsallaşarak bir kitle iletişiminin olanaklı hale gelmesini sağlarken, yurttaşların “zihinsel yaşamları” ile toplumun karşılıklı ilişkisini biçimlendirmektedir. Aklın genişlemesi, cemaatçi yaşamın gündelik yaşam pratiklerini oluşturan küçük döngülerden daha büyük ve kolektif bir ilerleme sürecine doğru büyütürken genişleten, bunun bir sonucu olarak toplumda yol açtığı hareketlilikle sözlerin, düşüncelerin ve bu düşünceleri kuran imajların da hareketlenmesini sağlamaktadır. Modern toplumun bireyi, bu yeni yaşam kültürünü üretirken, aynı zamanda bu kültürün bir “ürünü”ne dönüşmektedir. Başlangıçta yalnızca bir “alıcı” olarak konumlandırılan yurttaş, zihinsel süreçlere dahil olarak, bu genel canlanmanın bir parçasına dönüşmektedir.

---

<sup>742</sup> Atatürk, s. 317

<sup>743</sup> Bu inşa alanlarının devamlılığını sağlayan kurumlar ise Halkevleridir. Bu deneyim alanlarının devamlılığı ise Halkevleridir. Halkevlerinin kuruluş amaçları ise birbirini anlayan ve seven, aynı idealler çerçevesinde “bir halk kitlesi olarak” örgütlemek, toplumda “kültür, ülkü, amaç ve düşünce birliği” yaratmak, “milli ruhu biçimlendiren ve kuvvetlendiren” kültürel değerleri “ortaya çıkarıp geliştirmek” olarak tanımlayan Öztürk, bu çıkarımını dönemin önde gelen bürokratlarından Recep Peker, Reşit Galip ve İsmet İnönü’nün konuşma ve demeçlerinden yola çıkarak meydana getirmiştir. Bkz., Adil Adnan Öztürk, “Halkevleri ve Aydın Halkevi”, **Tarih ve Toplum Dergisi**, Sayı 182, İstanbul, 1999, s. 43

Seferberlik fikri, ulus devletlerin kuruluş aşamasındaki kavrayıcı ve kapsayıcı etkinliğine daha sonraki dönemlerde ulaşamaz. Bu durum, ulusal kimliğin başlangıç faaliyetlerinden biri olarak, yerleşen ve hareketliliği giderek daha da azalan (tıpkı bir göle atılan taşın genişledikçe daha az belirgin dalgalar yaymaya bu dalgaların silikleşmeye başlaması gibi) bir etkiyle katılımı getirir. Büyük bir olayın öncesinde veya sonrasında millet hareketlenir. Adeta bir hayali gövdeye, egzersiz yaptırmak gibidir, kuralları kodları önceden belirlenmiş olan bir süreç, gövdeye hareketli, esnek ve devingen bir gençlik aşısı, bir yaşama gücü katacaktır. Ulusal kampanya döneminin bir ürünü olarak Millet Mektepleri, ancak toplumsal katılımın aynı zamanda bir siyasal katılım haline dönüştüğü bir deneyim alanıdır.

Modern toplum, merkezden yola çıkan bir mesajın, ülkenin en uç köşesinden de duyulabilecek yeni, canlı ve hareketli bir toplumdur. Bu iletişimin karşılıklı olabilmesi, etkinliği aynı dili konuşmak ile olanaklıdır. Vygotsky'nin Edward Sapir'in çalışmalarından yola çıkarak ifade ettiği gibi, “deneyim dünyasının simgelerle ifade edilebilmesi için önce büyük ölçüde basitleştirilmesi ve genelleştirilmesi gerekir. İletişim ancak bu yolla olanaklı hale gelir...”<sup>744</sup> İletişimin yaygınlığı teknik olarak hızlandırılrsa da, iletiyi ve onun içeriğini doğru yorumlayabilecek alıcıların bu iletiyi alabilmeleri gerektirmektedir. Bunun için ise Millet Mektepleri, bu amaçla hem somut ve pratik işlevleriyle okuryazarlığın kazandırılmasını, öte yandan merkezden çevreye yayılan mesajların alıcısı yurttaşların bu merkez ile yeni yaşamın bilgi ve idealleriyle donanmış halde uyumlu hale getirilmiş olarak “üretilmesi” işlevini yerine getirmektedir.

Bu iletişim yaygınlığı teknik olarak kazandırılrsa bile bu mesajı doğru anlayıp doğru yorumlayabilecek hazırlanmış bir kitle de bulunması gereklidir. Bunun için ise Millet mektepleri bu amaçla hem yazı yazmayı ve okumayı öğretirken, bir yandan da bu mesajın alıcısı (kod çözücüsü) insanları da üretme işlevini yerine getirmektedir. Yurttaş, okuryazarlık deneyimi ile, bir yeni “gerçeklik alanı”nın içine millet mekteplerinin aralanan kapısından girmektedir. Örneğin “Cumhuriyet” tek başına bir ideogramdır, ve bu seferberlik dönemlerinde, bunun gibi pek çok ideogram yaygın iletişim alanına aktarılmış ve kullanımda tutulmuştur bu hareketlendirilmiş gövdesinde yaratıcı ve

---

<sup>744</sup> Vygotsky, s. 24

dönüştürücü hücre bilincine dönüştürmektir. Çünkü “insanlar arasında gerçek anlamda bir iletişim, sözcük anlamlarının gelişmesinde ileri bir aşamayı oluşturan genelleme tutumunu gerektirir.”<sup>745</sup> Bu yeni düşünceler ve onları meydana getiren yeni sözcükler, dönüşüm ve yenilenme anlamları içermektedir. Kendi başlarına bir şey ifade etmeseler de, yeniliğin simgesel boyutunu kurmaya başlamışlardır. Bunlardan biri, Türk adıdır. Türk, insanların yaşadıkları coğrafyayı, gözleriyle tanık olabildiğinden daha soyut ve görünmez bir üst alana çıkarması demektir. Yerelliğin sınırları gözün ve yakın iletişim deneyimlerinin çemberiyle sınırlı bir ölçüye sahiptir. Oysa modern iletişim olanakları sayesinde ülkenin sınırları insanın deneyim alanından ve olanaklarından daha üst bir boyutta, simgesel olarak yerleşmektedir. Bu ise Türk olanların tamamına yakınının gerçek boyutlarıyla göremeyecekleri bir büyüklük, bunun dışında bütün toplumu bir bütün olarak algılamayı engelleyecek kadar büyük bir nüfus demektir. Genellik kazanmış ve yazılı hale gelerek maddi bir boyut da kazanan “Türk” ulus kimliğinin bir parçası olarak, okuryazar her bir yurttaş için görünür hale gelmektedir.

Ulusal bütünlük, aynı dili konuşan ve kitle iletişim araçlarıyla yayılan ortak bir dili anlayan ve bunlardan ortak anlamlar çıkaran yurttaş tasarısına dayanır. Yeni yazı, “heryerdelik” özelliği ile, yenilik ruhunun asli taşıyıcısı olma özelliği de edinmektedir; bu modernleşmenin de “heryerdeliği”dir. Halkın uzaktan bir gösteri gibi izlediği modernleşme, böylece toplumun türdeş kimlikleriyle tüm insanlarını kendine katılmaya davet eden kolektif bir “gösteri”ye dönüşmektedir. Vedat Nedim Tör, Yakup Kadri’nin *Yaban*’da, Batılılaşmanın özellikle teknik alanda üstünlüklerini kendi yaşamındaki olumlu sonuçlarıyla görecektir olan köylünün, reformcuların kendisine uyguladığı “teknik aşısı” sonrasında, “ileri münevvere” artık “yaban” diyemeyeceğini düşünmektedir.<sup>746</sup> Cumhuriyet yurttaşı, yeni rejimin işaretlerini açıkça okuyabildiği ve kendini buna göre konumlandırabildiği ölçüde, reformlar toplum tarafından kabul görecektir. Bu yüzden, yeni alfabenin yeni yetişen kuşaklardan çok, yetişkinlere benimsetilmesi, reformların tümünün benimsetilmesi anlamına da gelmektedir. Alfabe, hızlandırılmış bir toplumsal hareketliliğin sağlanması için ilerlemeci yeniliklerin yaygınlaştırıcısıdır. Eski toplumsal değerlerin durdurduğu sosyal yapı, “yurttaş olabilme”nin ilk basamağı

<sup>745</sup> Vygotsky, s. 24

<sup>746</sup> Vedat Nedim Tör, “*İşte Bir Roman: Yaban*”, Kadro, Sayı 16: Nisan 1933, s. 49, aktaran, Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış**, I. Cilt, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 165

alfabe ve yeni yazı ile toplumsal yenilenme pratiğinin birebir her bir yurttaş tarafından deneyimleme şansına sahip olduğu başlangıç noktasıdır.

Yazı sunduğu olanaklarla, karşılıkları zihinde belirmeye başlayan her kavramla, yurttaşın yeni kimliğinin bir “keşif anı”na<sup>747</sup> dönüştürmektedir. Bu keşif anı, aynı zamanda yaşamına girmeye başlayan her kavramla, yurttaşın ulus bilincini dönüştüren yeni kimliğinin ilk imajlarını edinmesini de aynı biçimde geri dönüşsüz bir zihinsel olgunlaşmanın başlatıcısıdır. Çünkü dilin olanakları yazı ile başka bir boyuta taşınmaktadır. Görülmeye, öğrenilip tekrarlanmaya başlayan bu kavramlar, aynı zamanda birbirleriyle ilişkili bir kavramlar dizinine dönüşmektedir. Okullarda ve Millet Mekteplerinde, yeni öğrendiği harflerin hecelere, onları kelimelere ve cümlelere dönüştüğüne şahit olan genç kuşak, zihninde canlandırdığı ve sevmesi öğütlenen milletin ve yurdunun adlarını, bugünkü ve gelecekteki haklarını ve ödevlerini anımsatan cümleleri sökerken, aynı zamanda bir sis perdesi içinden belirmeye başlayan kendi kimliğinin doğuşuna da şahit olmaktadır.

Dil devriminin amacı bir ülkeyi, bir araya gelebilecekleri ortak bir paydaya oturtma çabası olarak görülmelidir. Bu, ortak bir dili siyasal milliyetçilikten farklı bir yerde gerekli kılar; insanları ortak bir tarihi ona katılarak yazmaya davet etmektedir. Bu anlamda Millet Mektepleri, aynı zamanda insanların yanı başında, kendi deneyim alanları içinde cereyan eden, yakın bir tarihtir. Bu, insanları değişimin dışında tutan ve toplumdan yalıtılmış olarak gelişecek bir seferberlik değildir, belki de birebir katılım anlamında kitleleşen ilk reform olması yanında, kitleleri bir toplumsal iletişim biçiminin değişimine katılarak, modernleşmenin tam da merkezine yerleşen bir tarihsel dönüşüme tanık olmaya, hem de etkilerini kendisinde görebileceği bu değişimi sahiplenmeye çağırılmaktadır.

Yazı daha önceki bölümlerde de ele aldığımız gibi cemaatçi yaşamı ayakta tutan bir güce sahip olduğu gibi, edindiği yeni işlevselliklerle, bu geleneksel toplum biçiminin

---

<sup>747</sup> Bu tanımlamanın esin kaynağı, Vygotsky'nin, çocuğun bilişsel gelişimi sırasında Stern'in düşüncelerini paylaşarak, şeylerin adları olduğunu öğrenen çocuğun bununla “yaşamının en büyük keşfi”ni yaptığını söylediği cümle için, Bkz. Vygotsky, s. 71. Bu tanımlamayı, onun terminolojisinde yer değişimi yaparak, modern bireyin düşüncenin soyutlama kategorilerinin gelişmiş bir üst boyutu olarak kabul edebileceğimiz yazılı hale gelmiş sözü ve bu sözün biçimselliğini kavrayışını, zihinsel gelişimin önemli bir aşaması olarak kabul ederek, “bir keşif anı” olarak tanımlıyoruz.

çözölmeye uğratılmasına da aracılık etmektedir. Yazı kutsal anlamların aktarıcısı olarak simgesel bir boyutta, költürün önemli etkinlik alanlarından biri olmaktadır. Geleneksel toplumu bir arada tutan ve onun değerler kategorisini üreten bilgi teorisinin, kutsallaştırılmış bir anlamla yeniden üretimini de sağlamaktadır. Fakat bu yeniden üretime alternatif olarak beliren ve onu yıkıcı bir eleştireliliğe tabi tutan da yine yazıdır. İnsanın bu dünya zamanı ve mekanında olmayan bir gelecek için bağlandığı idealler ve inançlar, yerini modern toplum ideallerine bırakmakta, birbirinden habersiz, parçalanmış kalabalıkları ortak anlamlar, ortak kavramlar, idealler üreterek bir araya getirip ve bütünleştirmektedir. Yazı, yeni tür bir toplumu inşa etme, onun bağlarını kurma ve ister hayali, ister reel olsun bütünleşmeler oluşturmanın aracısı olmaya başlamaktadır. Ülkenin bir ucundan diğerine aynı dili konuşan, aynı yazıyı okuyup yazan, bunların da üstünde ortak ideallere, kimliklere ve rollere, sahip insanlar, yeni yazılı költürün sunduğu olanaklarla yaratılmaktadır.<sup>748</sup>

Yeni sözcüklerin ve kavram gruplarının tam anlamıyla bilinçli hale gelebilmesi, yani ulusal bilincin inşası için zihinsel süreçlerde olgunlaşması gerekir. Bu sayede okuryazar her yurttaş, aynı zamanda yeni sözcüklerin ve bunların ait olduğu bağlamın kurulduğu ve pekiştirildiği “deneyim alanları” olmuşlardır. “Türk Milleti” bu yenilenmenin ışığında yeniden üretilip dolaşımı sağlanarak pekiştirildiğinde, ortak bir dil ve költürün yasallığını sağlayan ilk adımı atılmakta, ulus bilincinin çerçevesi içinde anlam kazanan yurttaşlık bilinci de oluşturulmaktadır. Türk, ne olduğunu, kim olduğunu, okumaya çalışıp söktüğü her bir sözcükle birlikte öğrenmekte, yeniden doğmaktadır, söz dağarcığına katılan her yeni sözcükle, artık değişmekte olan bir dünyada nefes alıp vermektedir. Ama bu değişen dünya, kişinin dışında değil, katıldığı seferberlik çağrısına uyarak kendisinde de değişmeye başladığı, aynı zamanda “dış”ta değil “iç”te de olup bitmekte olan bir değişim olmuştur. Topluluğun çıkarları, bireysel kazanımların üstünde ve herkesin türdeşi için doğal olarak çalışıp özveride bulunacağı bir birliktelik temelini de inşa etmeyi bir ön koşul olarak gerekli kılmıştır. Yurttaş olmak, birey olmakla başlasa da, insan kolektif eyleme öncelikle kendisi için değil, topluluk için katılmaktadır. Özveri, alışkanlıklardan vazgeçilerek, topluluk

---

<sup>748</sup> Yazılı költür ve okuryazarlık, bir kez daha “költürel ve düşünsel birikime ve bunun merkezileşmesini” olanaklı hale getirmektedir. Alıntı için, Bkz., Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**s. 32

alışkanlıklarını ve tutumlarını paylaşarak başlayacak bir pratikler bütünüdür. Millet Mektepleri'nin okuma-yazma seferberliğine katılanlar, onaylama ritüeline dahil olmakta, böylece aynı zamanda uzakta gibi duran “yeni gerçekliğin inşa töreni”ne dahil olmaktadır. Tıpkı diğer törenlerde olduğu gibi, inanç tazelemenin bir aracısı olarak bu ritüel, topluluk adına “düşünmektedir”.

Ulus bilincinin inşası, modernleşmenin değişim etkilerini topluma mal etmeyi amaçlamaktadır. Çünkü “yurttaşların normları, yaşam tarzları ve haklarını edinmeleri yetmez; kendi mevcudiyetlerinin de dönüşümüne katkıda bulunacağı bir belleğe katılmaları gerekir.”<sup>749</sup> İnsanları bu değişim sürecine, değişimin pratiklerine dahil ederek, kendilerinin de değiştiğini onlara kanıtlamak üzere katma girişimidir. Yalnızca okullarda değil, 15-45 yaş arasındaki her Türk'e yeni alfabeyi öğrenmesi için zorunlu kılınan Millet Mekteplerinde, basılan her kitabın ilk sayfalarında, şehirlerin girişinde, kırsallarda, anıtların üstünde, bayram yerlerinde taşınan dövizlerde, zafer taklarında, birkaç gün içinde manşetlerinden başlayarak yeni alfabeyle yenilenmeye başlayan gazetelerde, Cumhuriyet ideolojisinin söylemini yayan metinleri de üreten yeni sözcükler, yeni anlamlar aktarmaya başlayacaktır. Türk, ne olduğunu, kim olduğunu, okumaya çalışıp söktüğü her bir sözcükle birlikte öğrenmekte, yeniden doğmaktadır, söz dağarcığına katılan ve gündelik yaşamın her alanında karşısına cisimleşmiş bir boyut da kazanarak maddi kültürün bir parçası da olan her sözcükle, dünya da değişmektedir.

---

<sup>749</sup> Touraine, s. 330

## SONUÇ

Osmanlı-Türk reform sürecinde ortaya çıkan dil ve yazı sorunu, “geleneğin” ürettiği dünya İmparatorluk çağının kavrayışı içinde tutarlı sayılabilecek bir işlevselliğe ve yine geleneğin bir dokunulmazlıkla çevrelediği saygın ve kutsal bir yere sahiptir ve eğitilmiş seçkinlerin uğraşı olagelmıştır. Avrupa’da meydana gelen değişimin etkileriyle yüzleşmeye neden olan ve özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda meydana gelen “karşılaşmalar”, Osmanlı Devleti’nin görevlendirdiği bürokratların yazdıklarından yansıyan bir Avrupa algısının doğuşuna, tıpkı Avrupa’da meydana gelen ve “biz ve onlar” ayrımının ürettiği “muhayyel” Doğu gibi, “kurgulanmış” bir Avrupa fikrinin doğuşuna neden olmuştur. Yapılan karşılaştırmalar, daha sonraki reform süreçlerinde de baskın bir “mesafe” ya da “gerilik” hissinin yerleşmesine, bu mantığın bir sonucu olarak, değişim arzularının ortaya çıkmasına ve devlet eli ile sürdürülen kimi zaman düzenli ve sistemli, kimi zaman belirsizleşip duraksayan bir eğilim olarak, Avrupailişme, Batılılaşma, Çağdaşlaşma kavramlarıyla açıklanan bir dönüşümün bir “devleti kurtarma” eğilimi olarak yine bu dönemde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fakat Osmanlı ekonomik yapısının olduğu kadar Osmanlı-İslam bilgi teorisinin de “direnci” ile, örneğin matbaada olduğu gibi yenilikler kimi zaman asıl anlamlarını ve amaçlarının dışında sosyal yapıya uyarlanarak kısa ömürlü bir etkinlik sürdürebilmişler, ya da üniversite örneğinde görüldüğü gibi, uzun süren bir hazırlık aşamasına rağmen ilmiye sınıfının gözetimi altında ve onun “durdurucu” etkileriyle çok uzun bir süre hayat bulamamışlardır. Çünkü değişim, başka monarşilerde de görüldüğü gibi, Avrupa’da meydana gelen değişimin etkilediği yönetici sınıflardan gelmektedir. Bu sınıflar toplumun, düşünce ve kültürel karşılaşmalar anlamında dünya ile ilişki kuran tek sınıftır ve bu karşılaşmalarda oluşmaya başlayan bilgi, Osmanlı yönetimine akmaya başladığında, değişim de başlamıştır. Buna örnek olarak Avrupa’ya giden İbrahim Müteferrika’nın dönüşte kurmaya giriştiği matbaa gösterilebilir. Matbaa gayrimüslimlerden bilinmesine rağmen, matbaanın Avrupa’da basit ve küçük bir üretim aracı olmaktan çıkıp geniş çaplı bir üretim aracına, düşüncelerin de üretiminin bir aracına dönüştüğüne gözleriyle tanık olana kadar, böyle bir durumu tasavvur da edememiştir. Matbaa kurma girişimi, yine diğer reformlarda olduğu gibi devlet bürokratlarını bu iş için görevlendirerek, daha doğrusu onlara havale ederek üstlenmiş,

böylece doğrudan kendisine yönelecek eleştiri ve tepkilerden de korunmuş olmaktadır. Bunlara sırasıyla verilebilecek örnekler; ilk matbaa, ilk gazete, ilk tiyatro ve kısmen üniversite kurma görevini üstlenen bilgi “cemiyetleri”dir.

Tanzimat döneminde daha sistemli bir yapıya kavuşan reformculuk, sonradan yüzeysellik ve taklitçilikle eleştirilse de, Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin temellerinin kurulduğu, Avrupalı anlamıyla hukuk, eğitim, askerlik, sağlık gibi alanlarda yapılan yeniliklerle yepyeni bir dünya kavrayışının ortaya çıkmasına da olanak sağlamıştır. Fakat geleneğin ürettiği dünya kavrayışı ile ayakta durmaya devam eden özellikle eğitim ve hukuk alanlarındaki yerleşik kurumlar yaşamını sürdürürken, bu, toplumda “ikili yapılar” diyebileceğimiz, aynı zamanda kültürel alanda da bir bölünmeye yol açmıştır. Bu ikili yapıların artık ciddi bir sorun haline gelmeye başlayan dil ve yazı sorununu ortaya çıkarmaya başlaması, dönemin aydınları tarafından düşüncelerin kitle iletişim araçlarıyla yayılması önünde önemli bir engel olarak görülmesine ve eleştirilerek çözüm arayışlarının başlamasına neden olmuştur. Fakat kimi kişisel girişimler dışında sistemli bir dil sadeleşme akımı, ya da devletin taraf olduğu müdahaleler Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye örneğinde görüldüğü gibi devletin dili ile vatandaşın dilini “bir uçurum” kadar farklılaştıran bu sorunu çözmeye girişe de başarılı olamamıştır. İkinci Meşrutiyet döneminin düşüncelerin önceki dönemlerle karşılaştırıldığında daha özgürlükçü bir hava getirmesi, Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'da toprak yitirmesine yol açan “milli felaketler” ile canlanmaya başlayan milliyetçi düşünceler, kendilerine ifade zemini olarak dil alanını bulmuşlar, dil ve siyasi idealleri birleştiren bir dil sadeleşme akımı dönemin dergilerinde yankılanmaya başlamıştır. Bu dönemde açıkça toplumsal geriliğin nedeni olarak Osmanlıca ve Arap alfabesinin işlevsizliği dile getirilmeye başlanmış, milliyetçi tutumlar ile dilin “millileştirilmesi” yaklaşımları ifade edilmeye başlanmış, gazete ve dergilerde alfabenin düzenlenerek ıslah edilmesini savunanlar kadar, Arap alfabesinin terk edilerek Latin alfabesine geçilmesini de savunan görüşlerin dile getirildiği bir tartışma ortamı doğmuştur. Milliyetçi fikirlerin Osmanlı Devleti'nin toprak yitirmeye başlaması ve daha homojen bir yapıya sahip devlet kurma istekleri yine ilk kez bu dönemde dile getirilmiştir. Bu dönemde “millet” ve “vatan”ın somut şeyler değil “manevi”

gerçeklikler olduğunu, bunun ise aydınlarca sözcüğün tam anlamıyla “ıcat” edilmesi gerektiğini dile getirecek kadar netleşmiş düşüncelere de rastlamak mümkündür.

Cumhuriyet yönetimi, kendi tarihini yeniden yazıp yeni bir dil kurarak, Doğu'nun soyağacından Batı'nın soyağacına geçme hazırlıklarına girişirken, modernleşmenin ve dünya ulusları arasında saygın yerini almasını amaçlayan ve kendisinden önceki kültürün reddi mirası işlemine girişmiştir. Fakat bu dönemde eski reformcu gelenekten miras kalan bir ruh halini de kenara bırakamamıştır. Bu, uygar toplumlar ile bizim yaşadığımız coğrafya arasındaki bir tür “zaman farkı” boyutunda ifadesini bulan bir mesafe, ve başkalık hissidir. Yeni tarih yazımı ve modern toplumun bir gereği olarak girişilen modernleşme hamlesi, bu ayrımı Cumhuriyet dönemi ideolojisinin kuruluşuna ve yaydığı söylemin ana motiflerinden birine dönüştürmüştür. Daha İmparatorluk Türkiye'si zamanında kurulmaya başlanan ulusal bağ, bu dönemin tarih çalışmalarını olduğu kadar dil çalışmalarını da etkileyen bir bakış açısından kaynaklanan yeni bir tarih yazımı ve toplumun söz dağarcığını yenilemeyi amaçlayan Dil Devrimine girişmiştir. “Eski yazı”nın pratik zorluğundan kaynaklanan ve bir sorun olarak kökleri çok eskilere giden değişim arzusu, ulus devletin kurulmaya girişildiği günlerde, Renan'ın deyimiyle bir “unutma”nın ve yeni kolektif kimliği ulus temelinde yeniden inşa etmenin bir aracısına, “soyut bütünleştirici” işleviyle dönüşmüştür. Milliyetçi “seferberlikçilik” hamlesi ülkeyi bir anda okula, halkı zihinlerinden başlayarak inşa etmeyi amaçlayan “yurttaş”a dönüştürmüştür. Modernleşmenin “alametifarikası” yeni Türk Alfabesi, toplumsal yenilenme ve değişim ruhunun, öncelikle simgesel olarak inşa edilen kolektif imajlarından bir tanesine ve yeni, ya da yenilenmiş anlamlarıyla sözcüklerin, örneğin “ulus”, “Türk”, “uygarlık” gibi çok zengin bir metinselliğe sahip “imaj-metinlere” dönüşüp ülke genelinde yaygınlık kazanmasına aracılık etmiştir. Bu, rejimin “heryerdelik” kazanmasına, toplumsal denetimin, cumhuriyet söyleminin ulaşabildiği her bir yurttaşı kadar denetim kurmasına aracılık edeceği tasarısıdır.

Türkiye, yıllardır süren savaşlardan ve toplumun geriliğinin gerekçesi olan bir “dün”den kurtulmuş, miladı “yeni” alfabe, yeni devlet ve yeni insan olan bir yenilenme kültürünü, bir yandan yazmakta, bir yandan da yazdıklarına göre yaşamaktadır. Bu

yenilenme, yurttaşlığın, insani bir hukuk ve idari kurumlar çerçevesinde oluşan ve toplumsal imgelemde “yeni” olanla kendini ifade eden bir süreçtir. İletişim, yazının sunduğu yaygınlığın olanakları ile aynı zamanda imajları da standartlaştırma aracıdır. Yazının standartlaştırdığı imajlar, yeni rejimin söylem çerçevesini yeni bir görsel bütünlüğe dönüştürmektedir.

Cumhuriyet dönemi, bir bilgi teorisi alanın yörüngesinin değişmesidir, yörünge değişince içerik de değişecektir ve bu “içerik” elbette insan denilen ve artık modern toplumda yurttaş diye söz edilen sosyal “kurguyu” da içinde barındırmaktadır. Yurttaşın kendini değiştirmekte olan bir “deney nesnesi” olarak izlediği bu süreç, cumhuriyet yurttaşının kendini “keşif anıdır”. Bu anlamıyla okuma yazma seferberliği, bir ulus yaratma seferberliğinin parçası olmaktadır. Toplumsal imgelem, yenilikçi değerlerin taşıyıcısı olan yeni alfabe ile ve onu kabullenen, sahiplenen yeni insanların her gün, yapıp ettikleriyle kuruluşuna yardım ettikleri bir ortak kurgudur. Bu kurguda “şimdi” hazır bulunmuş ve geleceğe değişmez olarak kalacak bir zaman boyutu değildir. Aynı zamanda milletin inşasına topyekun katıldığı ve her gün toplumsal ilerlemenin sonuçlarıyla değişime uğrayan hareket kazanmış bir tarih yazımıdır Yeni alfabe, yenilikçi değerlerin taşıyıcısı olan yeni bir yazılı kültürün ve toplumun her kesimine “yurttaş olabilmiş”, Millet Mektepleri’nde bu zaman boyutuna ilk adımını atabilmiş bireyleri kadar nüfuz edebilmiş bir toplumsal iletişim ağının da oluşturucusudur. Yurttaş; canlı ve hareketli bir bellek; yeni kültürel pratiklerin, onaylanan ve sahiplenilen bir tarihin ve tüm bunların ortaya çıkmasını sağlayan “yeni” bir dilin üretilmesi ve korunması için harekete geçirilmiş, yönlendirilmiş bir bütündür. Cumhuriyet, bu dayanışmacı kitleliliğe aidiyetin kanallarını ise yeni olanaklar sunan dilin oluşturması gerektiğini öngörür. Yeni sosyal yapının sunduğu olanakların ilki, katılımcı bir rol olan yurttaşlıktır. Onun yeni ahlak çerçevesi dahilinde etkinlikte bulunan birey için bu yeni ahlakın kuralları, Millet Mektepleri’nde harf harf belirmeye başlar, liderin söylediği sözler, açıklamalar ve birer ideograma dönüşmüş göstergelerle yayılan anlamlarda cisimlenen bir ulus bilincine ve ana temalarını bu bilincin oluşturduğu toplumsal belleğe dönüşmektedir.

Okuryazarlık yeni sosyal yapı içinde yer alan yurttaş için ise bir güç göstergesidir; bireyin yeni toplumsal kurumların ve reform süreçlerinin işleyişlerinde işlevsel bir yer edinebilmesi için, okuryazarlığın yaygın bir “toplumsal pratik” olmasına böylece önem verilmiştir. Aynı zamanda okuryazarlık, “Cumhuriyet”in hedeflerinin de başarılmakta olduğunun göstergesi sayılabilecek bir süreçtir, okuryazar yurttaş ise bunun kanıtı olmaktadır. Bir ülkenin bir bütün olarak çok kısa bir süre içinde okuryazar yapılmasını amaçlayan Millet Mektepleri süreci birçok nedenle başarısız olmuştur. Fakat üç ay gibi kısa bir sürede Türkçenin seslerini karşılamada mükemmelleştirilmiş bir alfabe ile yaklaşık 600.000 kişiyi okuryazar yapması, Arap alfabesi ile karşılaştırıldığında “pratik” işlevinin kendini kanıtladığı söylenebilir. Aynı zamanda “Yeni Türk Alfabesi” ile modernleşme görülebilir ve temas edilebilir maddi bir boyut kazanmıştır, hatta bu modernleşme, sonucu okuryazarlık olarak karşılandığında ölçülebilir ve hızlı bir “modernleşme göstergesi”dir. 1928 Harf Devrimi, yeni Türkiye’nin ve onun yeni başlayan yaşamının “alametifarika”sı, toplumsal değişimin içerik özetini simgeleyen modernleşme hamlesinin ABC’sidir.

## KAYNAKÇA

Acot, Pascal. **Bilim Tarihi**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

Adıvar, A. Adnan. **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.

Afetinan, Ayşe. **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını, 1959.

----- **Vatandaş İçin Medeni Bilgiler, I. Kitap**, İstanbul: Maarif Vekaleti, Devlet Matbaası, 1931.

----- **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1980.

Ahmad, Feroz. **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2007.

Ahmet Refik, **İlk Türk Matbaası (Kıraat Kitabı)**, İstanbul: Maarif Vekaleti Yayını, 1929.

Ahmet Rıza, **Anılar**, Haluk Y. Şehsuvaroğlu, (Der.), İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Yay. (Cumhuriyet Gazetesi Eki), 2001.

Akarsu, Bedia. **Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Akçura, Yusuf. **Türkçülüğün Tarihi**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

----- **Üç Tarz-ı Siyaset (1904)**, Ankara: Lotus Yayınları, 3. Baskı, 2008.

Ali Reşat, **Umumi Tarih (Liseler İçin Ders Kitabı)**, İstanbul: Devlet Matbaası, 1929.

Alkan Mehmet Ö. (Haz.), **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri: 1839-1924**, Ankara: Başbakanlık D.İ.E. yayını, 2000.

Alpay, Necmiye. **Harf Devriminin Kütüphanelerde Yansıması**, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976.

Amicis, Edmondo De. **İstanbul (1874)**, Çev. Prof. Dr. Beynun Akyavaş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.

And, Metin. **Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası**, İstanbul: Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, 1998.

----- **Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.

Anderson, Benedict. **Hayali Cemaatler**, Çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2007

Arai, Masami. **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, Çev. Tansel Demirel, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2003.

Atatürk, Mustafa Kemal. **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I.**, Atatürk Araştırma Merkezi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1997.

----- **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II.**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1997.

----- **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III.**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1997.

----- **Nutuk**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, C. II, 1964.

Atay, Falih Rıfki. **Çankaya**, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1969.

Aydın, Suavi. **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"**, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2. Baskı, 1998.

----- **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.

Babinger, Franz. **Müteferrika ve Osmanlı Matbaası, 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat**, Çev. Nedret Kuran-Burçoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.

Balkır, S. Edip. **Eski Bir Öğretmenin Anıları, 1908-1940**, Arı Kitabevi Matbaası, İstanbul, 1968.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. **Karagöz Ankara'da (Karagöz Piyesi)**, İstanbul: Sebat Basımevi, 1940.

Berkes, Niyazi. **Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları**, İstanbul: Adam Yayınları, 1985.

Berlin, Isaiah. **Vico and Herder, Two Studies in The History of Ideas**, New York: The Viking Press, 1976.

Bertaux, Sandrine. **1920'ler ve 1930'larda Avrupa Devletleri, Ulusu Tasarlamak**, Çev. Ceyda Eldem, vd., İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Arş. Mrk. Yay., 2006.

Bolayır, Ali. Ekrem. **Lisanımız**, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1930.

Borges, Jorge Louis. **Yedi Gece**, Çev. Celal Üster, İstanbul: Can Yayınları, 1994.

Braudel, Fernand. **Uygurlıkların Grameri**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.

Buluç, Sadettin. **Osmanlılar Devrinde Alfabe Tartışmaları**, TTK Basımevi, Ankara, 1981.

Burke, Peter. **Rönesans**, Çev. Özkan Akpınar, İstanbul: Babil Yayınları, 2000.

Büyükkantarcıoğlu, Nalan. **Toplumsal Gerçeklik ve Dil**, Multilingual Yay., İstanbul, 2006.

Çağlar, Behçet Kemal. **16. Dil Bayramı Ankara Halkevinde Nasıl Kutlandı**, Ankara: Doğuş Matbaası, 1948.

Cemil (Çambel), Hasan. **Yeni Ruh**, İstanbul: Hamit Matbaası, 1929.

Deumert, Ana. **Language Standardization and Language Change: The Dynamics of Cape Dutch**, John Benjamins Publishing Co, Amsterdam, 2004.

Deringil, Selim. **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)**, Çev. Gül Çağalı Güven, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Deutsch, Karl W. "*Nation-Building and National Development: Some Issue for Political Research*", içinde, Karl W. Deutsch ve William J. Foltz (Der.), **Nation-Building**, New York: Atherton Press 1963.

Ediskun, Haydar. **Türk Dilbilgisi**, 3. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

Erözden, Ozan. **Ulus-Devlet**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

Ersoy, Osman. **Türkiye'ye Matbaanın Giriş ve İlk Basılan Eserler**, Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1959.

Eyüboğlu, İsmet Zeki. **Bütün Yönleriyle Anadolu İnançları**, İstanbul: Koza Yayınları, 1974.

Febvre, Lucien ve Martin, Henri-Jean. **The Coming of The Book: The Impact of The Printing 1450-1800**, Çev. David Gerard, Verso, Londra, 1997.

Febvre, Lucien. **Uygarlık Kapitalizm ve Kapitalistler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.

Fikret, Tevfik. **Rubab-ı Şikeste ve Diğer Eserleri**, Fahri Uzun (Haz.), İstanbul; İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1973.

Findley, Carter V. **Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da**, Çev. Ayşen Anadol, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Fishman, Joshua A. (Der.), **The Earliest Stage of Language Planning: The "First Congress" Phenomenon**, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 1993.

Galanti, Avram. **Arabi Harfleri Terakkimize Mani Değildir**, çevrimyazı, Fethi Kale, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1996.

Galanti, Avram. **Vatandaş Türkçe Konuş**, çevrimyazı, Ömer Türkoğlu, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2000.

Gazali, **Ledünni İlim Risalesi**, Çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Gellner, Ernest. **Milliyetçiliğe Bakmak**, Çev. Simten Coşar, vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

----- **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Germaner, Semra ve İnankur, Zeynep. **Oryantalistlerin İstanbulu**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

Goody, Jack. **Yaban Aklın Evcilleştirilmesi**, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001.

Gökalp, Ziya. **Hars ve Medeniyet**, Haz. Yalçın Toker, İstanbul: Toker Yayınları, 1995.

----- **Milli Terbiye ve Maarif Meselesi**, Ankara: Diyarbakırı Tanıtma ve Turizm Der. Yayını, 1964.

----- **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I**, Haz. Rıza Kardaş, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1973.

- **Türk Devletinin Tekamülü**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- **Türk Medeniyeti Tarihi I. Kitap**, Haz. Fikret Şahoğlu, İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1974.
- **Türkleşmek, İslamlaşmak ve Çağdaşlaşmak Doğru Yol**, Haz. Yusuf Çotuksöken, İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1976.
- **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak** (1918), İlhan Bahar (Yay. Haz.), İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2. Baskı, 2004.
- **Yeni Türkiye'nin Hedefleri**, İstanbul: Baha Matbaası, 1974.
- **Ziya Gökalp Külliyyatı I, Şiirler ve Halk Masalları**, Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara: TTK Yayınları, 1952.
- **Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları**, (Haz.) Ali Nüzhet Göksel, İstanbul: Diyarbakır Tanıtma Derneği Yayını, Işıl Matb., 1956.
- Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, 8. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Gülmez, Nurettin. **Tanzimattan Cumhuriyete Harfler Üzerine Tartışmalar**, Aktüel (Alfa Akademi) Yayını, İstanbul, 2006.
- Hanioğlu, M. Şükrü. **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat Yayını, tarihsiz.
- Heater, Derek. **What is Citizenship?**, Cambridge: Polity Press, 1999.
- Heid, Uriel. **Türkiye'de Dil Devrimi**, Çev. Nejlet Öztürk, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2001.
- Hentsch, Thierry. **Hayali Doğu, Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı**, Çev. Aysel Bora, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Heper, Metin. **Modernleşme ve Bürokrasi**, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1973.
- Hobsbawm, Eric. **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik**, Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. B., 1995
- **Devrim Çağı 1789-1848**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

Hobson, John M. **Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri**, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

İbrahim Müteferrika, **Milletlerin Düzeninde İlmî Usuller (Usul'ül – Hikem Fi Nizam'il – Ümem)**, (sadeleştiren) Ömer Okutan, İstanbul: MEB Yayınları, Türk Klasikleri Serisi: 32, 1990.

İmer, Kamile. **Türkiye'de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2001.

İnan, Abdülkadir. **Güneş-Dil Teorisi Üzerine Ders Notları**, İstanbul: Devlet Basımevi, 1936.

İnalçık, Halil. **Tarih ve Akademi**, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Forumu Yayını, 2002.

İnan, Ali Mithat (Haz.) **Atatürk'ün Not Defterleri**, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.

Jenkins, Hester D. “*Atatürk Büyük Bir Öğretmendir*”, içinde, Ö. Andaç Uğurlu, (Der.), **Yabancı Gözüyle Türkiye**, İstanbul: Örgün Yayınevi, 2. Baskı (ilk baskısı 1938), 2003.

Kansu, Mazhar Müfit. **Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber**, TTK Basımevi, Ankara, 1966.

Kaplan, İsmail. **Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Kınlı, Onur. **Osmanlı'da Modernleşme ve Diplomasi**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.

Kösemihal Nurettin Şazi. **Batı Uygarlığı ve Biz**, İstanbul: Ak Kitabevi Yayını, 1968.

Korlaelçi, Murteza. **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Kramsch, Claire J. **Language and Culture, Oxford Introductions to Language Study**, Oxford ; New York : Oxford University Press, 1998.

Kurtoğlu, Fevzi. **Sancağımız**, İstanbul: Sebat Matbaası, 1934.

Kutluk, İbrahim (Der)., **Cumhuriyet Yazınından Örnekler**, Ankara: TDK Yayınları, 1974.

Le Goff, Jacques. **Avrupa'nın Doğuşu**, Çev. Timuçin Bider, İstanbul: Literatür Yayınları, 2008.

Levend, Agah Sırrı. **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları**, TTK Basımevi, Ankara, 1949.

Lewis, Bernard. **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, 9. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 2004.

Maillet, J. **İktisadi Olayların Evrimi**, Çev. Ertuğrul Tokdemir, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay., 1983.

Maksudi (Arsal), Sadri. **Türk Dili İçin**, İstanbul: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti Neşriyatı, 1930.

Mardin, Şerif. **Türk Modernleşmesi**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Meeker, Michael E. **A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity**, Berkeley: University of California Press, 2001.

Mehmet İzzet, **İçtimaiyat (Sosyoloji), Lise III. Sınıf Ders Kitabı** İstanbul:, Maarif Vekaleti Yayını, 1931.

Mehmet Nurettin. "Armağan", içinde, Sabri Cemil, **Millet Mektepleri Kırtaati**, İkdam Kitap Matbaası, İstanbul, 1929.

Merdivenci, Ahmet. **Türk Yazı Devrimi ve Yurt Dışındaki Türklere Yansıması**, İstanbul: Hilal Matbaacılık, 1980.

Meriç, Cemil. **Sosyoloji Notları**, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

----- **Jurnal**, II. Cilt, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Miller, David. **Citizenship and National Identity**, Cambridge: Polity Press, 2000.

Neumark, Fritz. **Boğaziçine Sığınanlar, Türkiye'ye İltica Eden Alman İlim, Siyaset ve Sanat Adamları, 1933-1953**, Çev. Şefik Alp Bahadır, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları 1982.

Oğuzkan, Turhan. **Adult Education in Turkey**, UNESCO Education Clearing House, Educational Studies and Documents, No: 14, Paris, 1955.

Ong, Walter J. **Sözlü ve Yazılı Kültür**, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

Oran, Baskın. **Atatürk Milliyetçiliği**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 4. Basım, 1997.

Öksüz, Yusuf Ziya. **Türkçenin Sadeleşme Tarihi, Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi**, Ankara: TDK Yayınları, 1995.

Ömer Seyfettin, **Bütün Eserleri: 13, Dil Konusunda Yazılar**, Haz. Muzaffer Uyguner, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989.

Öndeş Osman ve Makzume, Erol. **Osmanlı Saray Ressamı Fausto Zonaro**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Öztürk, Cemil. **Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası**, Ankara: TTK Yayınları, 1996.

Parla, Jale. **Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Parla, Taha. **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2.B., 1993.

Perry, John R. “*Language Reform in Turkey and Iran*”, içinde, Touraj Atabaki ve Erik J. Zürcher, (Der.), **Men of Order, Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah**, New York: I.B. Tauris, 2004.

Polanyi, Karl. **Büyük Dönüşüm, Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri**, Çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Rado, Şevket (Yayına Haz.). **Paris’te Bir Osmanlı Sefiri, Yirmisekiz Mehmet Çelebi’nin Fransa Seyahatnamesi**, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Renan, Ernest. **Nutuklar ve Konferanslar**, Çev. Ziya İshan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 1946.

Rorty, Richard. **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.

Sabev, Orlin. **İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746)**, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006.

- Sabri Cemil. **Millet Mektepleri Kırtaatı**, İkdam Kitap Matbaası, İstanbul, 1929.
- Safa, Peyami. **Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1976.
- **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 1996.
- Sadoğlu, Hüseyin. **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Said, Edward. **Oryantalizm, Sömürgeciliğın Keşif Kolu**, Çev. Nezh Uzel, İstanbul: Pınar Yayınları, 1982.
- Simonoff, Aladar V. **İbrahim Müteferrika, Türkiye’de Matbaacılığın Banisi**, Çev. Faruk Yener, Ankara: Başbakanlık Basın ve Yayın G. Müd. Yayını, 1945.
- Smith, Anthony D. **Ulusların Etnik Kökeni**, Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir Ankara:, Dost Kitabevi Yayınları, 2002.
- Steinhaus, Kurt. **Atatürk Devrimi Sosyolojisi**, Çev. M. Akkaş, İstanbul: Sander Yayınları, 1973.
- Şimşek, Sefa. **Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi, Halkevleri, 1932-1951**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002.
- Şimşir, Bilal N. **Azərbaycan’da Türk Alfabesi, Tarihçe**, Ankara: TDK yayınları, 1991.
- Tacemen, Ahmet. **Rus Egemenliğindeki Türklerin Alfabelerini Değıştirmeleri (1769-1940)**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Tankut, Hasan Reşit. **Dil ve İrk Münasebetleri Hakkında**, Ankara: Devlet Basımevi, 1937.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. **19. Asır Türk Edebiyat Tarihi**, 10. Baskı, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2003.
- T.C. Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, **İstatistik Yıllığı 1930-1931**, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul, 1931.
- Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim. **Osmanlı İmparatorluğu’nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşum ve Dönüşümü**, Ankara: TTK Yayınları, 1993.

Tezel, Yahya. **Cumhuriyet Dönemi İktisadi Tarihi (1923-1950)**, Yurt Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1986.

Timur, Taner. **Osmanlı Kimliği**, 3. Basım, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1998.

Timurtaş, Faruk K. **Dil Davası ve Ziya Gökalp**, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1965.

Touati, Houari. **Ortaçağda İslam ve Seyahat, Bir Alim Uğraşımın Tarihi ve Antropolojisi**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul: YKY, 2004.

Touraine, Alain. **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Toynbee, Arnold J. **Uygarlık Yargılanıyor**, Çev. Kasım Yargıcı ve Mehmet Ali Yalman, İstanbul: Örgün Yayınevi, 2004.

Törenek, Mehmet. **Türk Romanında İşgal İstanbulu**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.

Tunaya, Tarık Zafer. **Türkiye’de Siyasal Gelişmeler**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001.

----- **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Arba Yayınları, 1996.

Tunçay, Mete. **T.C.’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, Ankara: Yurt Yayınları, 1981.

Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, **Tarih I, (Liseler İçin Ders Kitabı)**, İstanbul: Maarif Vekâleti Yayını, 1931.

Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti. **Tarih IV (Liseler İçin Ders Kitabı)**, İstanbul: Maarif Vekâleti Yayını, 1934.

Unat, Faik Reşit. **Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri**, Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal (Yayına Haz.), 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Ural, Şafak. **Bilim Tarihi III: Modern Çağ, Bilim ve Felsefenin Ortak Gelişimi**, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1994.

Us, Asım. **Gördüklerim, Duyduklarım, Duygularım; Meşrutiyet ve Cumhuriyet Devirlerine Ait Hatıralar ve Tetkikler**, İstanbul: Vakit Matbaası, 1964.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. **Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı**, Ankara: TTK Yayınları, 1984.

Ülkütaşır, M. Şakir. **Atatürk ve Harf Devrimi**, TDK Yayınları, Ankara, 1981.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. “*Yazı Devriminden Dil Devrimine*”, içinde, TDK (Der.), **Yazı Devrimi**, Ankara: TDK Yayınları, 1979.

Vygotsky, L. S. **Düşünce ve Dil**, Çev. S. Koray, 2. Baskı, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Widmann, Horst. **Atatürk Üniversite Reformu**, Çev. Aykut Kazancıgil, Serpil Bozkurt, İstanbul: İ.Ü. Tıp Fak. Atatürk'ün Yüzüncü D. Y. Kutl. Yay., 1981.

Yıldırım, Cemal. **Bilim Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Yerasimos, Stefanos. “*Tek Parti Dönemi*”, içinde, (Der.), Irvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, İstanbul: Belge Yayınları, 1990.

Yılmaz, Levent. (Der.), **Giambattista Vico ve Yeni Bilim'in Temel Kavramları**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Yorulmaz, Hüseyin (Haz.) **Tanzimattan Cumhuriyet'e Alfabe Tartışmaları**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995.

Zelyut, Rıza. **Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam Edilenler**, 2. Baskı, Alev Yayınları, İstanbul, 1992.

Zürcher, Erik Jan. **Savaş, Devrim ve Uluslaşma, Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: 1908-1928**, Çev. Ergun Aydınoglu, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

### **Makaleler, Basılı Sempozyum Bildirileri ve Dergiler**

Adıvar, Abdülhak Adnan. “*Islamic and Western Thought in Turkey*”, **Middle East Journal**, No.1 (1947).

Bali, Rifat N. “*Vatandaş Türkçe Konuş!*” veya *Bir Ulus-Devletin Kuruluşunda Dil Birliğinin Gerçekleşmesi Çabaları*”, (sunuş yazısı), Avram Galanti, **Vatandaş Türkçe Konuş**, çevrimyazı, Ömer Türkoğlu, Ankara: Kebikeç Yayınları, 2000.

**Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, İstanbul: Maarif Vekaleti Yayını, 1933.

Çolak, Melek. “*Muğla’da Millet Mektepleri*”, **Tarih ve Toplum Dergisi**, C: 27, Sayı: 159, İstanbul, Mart 1997.

Baysal, Jale. “*Harf Devriminden Önce ve Sonra Türk Yayın Hayatı*”, içinde, **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu**, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1991.

Genç Kalemler Tahrir Heyeti, **Genç Kalemler**, C.II, Sayı: 3, içinde, İsmail Parlatır ve Nurullah Çetin, (Haz.) **Genç Kalemler Dergisi** (Çevrimyazı), Ankara: TDK Yayınları, 1999.

Holliday, Lloyd. “*The First Language Congress for Afrikaans*”, Joshua A. Fishman, (Der.), **The Earliest Stage of Language Planning: The "first Congress" Phenomenon**, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 1993.

İlgürel, Mücteba. “*Millet Mektepleri*”, içinde, **Doğumunun 100. yılında Atatürk’e Armağan**, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1981.

İnalçık, Halil. “*Kültür Etkileşimi, Küreselleşme*”, **Doğu Batı Dergisi**, sayı: 18, Şubat/Mart/Nisan 2002.

Kazancıgil, Ali. “*Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm*”, içinde, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 17, Bahar 1982.

Kılıç, Selami. “*II. Meşrutiyet Devri Aydınlarının Atatürk Üzerindeki Etkileri*”, **Tarih ve Toplum Dergisi**, Sayı: 83, Kasım 2000.

Kocabaşoğlu, Uygur. “*Harf Devriminin Eğitim ve Kültür Yaşamımız Üzerindeki Kimi Etkilerine Değın Gözlemler*”, içinde, **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu**, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1991.

Korkmaz, Zeynep. “*Dil İnkılabının Sadeleşme ve Türkçeleşme Akımları Arasındaki Yeri*”, **Türk Dili**, Cilt 49, Sayı 401, Mayıs 1985, Ankara, (ayrı basım: TTK Basımevi, Ankara, 1985).

Landau, Jacob M. “*The First Turkish Language Congress*”, içinde, Joshua A. Fishman (Der.), **The Earliest Stage of Language Planning, The "First Congress" Phenomenon**, Walter de Gruyter, New York, 1993.

**Maarif Vekaleti Mecmuası**, Sayı: 19, Devlet Matbaası, 1930.

Nalçaoğlu, Halil. “*Vatan: Toprakların Altı, Üstü ve Ötesi*”, içinde, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 4: Milliyetçilik**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Onat, Naim Hazım. “*Türkçenin Sami Dillerle Mukayesesi*”, **Türk Dili, Türk Dili Tetkik Cemiyeti Bülteni**; sayı: 14, İlkkanun 1935.

Nayır, Yaşar Nabi. “*Değişen Dile Ayak Uydurmalyız*” (**Varlık**, 15 Şubat 1943), İbrahim Kutluk (Der.), **Cumhuriyet Yazınından Örnekler**, Ankara: TDK Yayınları, 1974.

Rifat, Samih. “*Türk Dili Birinci Kurultayı Açma Nutku*”, **Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları**, İstanbul: Maarif Vekaleti Yayını, 1933.

Öğün, Süleyman Seyfi. “*Bir ‘Tahkik’ ve Vatan Bilincinin Dönüşümü*”, **Tarih ve Toplum Dergisi**, Sayı 80, İstanbul, 1990.

Siler, Abdurrahman. “*Darülfünun’un Kurtuluş Savaşı ve İnkılaplara Bakışı*”, **Atatürk Araştırmaları Merkezi Dergisi**, sayı: 31, cilt: XI, Mart 1995 (Online Hakemli Dergi).

Stokes, Martin. “*Gündelik Yaşamı Tanımak*”, **Kültür Fragmanları**, (Der.) Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Tekışık, Hüseyin Hüsnü. “*Milli Eğitim Bakanı Dr. Reşit Galip’in Öğrencilere 23 Nisan Armağanı olan ‘AND’*”, **Çağdaş Eğitim Dergisi**, Sayı: 330, Ankara, Nisan 2006.

Tevfik, Mehmet Ali. “*Yeni Hayat, Manevi Yurt*”, **Genç Kalemler**, C.III, Sayı: 20, İsmail Parlatur ve Nurullah Çetin, (Haz.) **Genç Kalemler Dergisi** (Çevrimyazı), Ankara: TDK Yayınları, 1999.

Trix, Frances. “*The Stamboul Alphabet of Shemseddin Sami Bey: Precursor to Turkish Script Reform*”, **International Journal of Middle East Studies**, Cambridge Uni. Press, Cilt. 31, No. 2, Mayıs 1999.

**Türk Dili, Türk Dili Tetkik Cemiyeti Bülteni**; sayı: 8, Eylül 1934.

Üçok, Coşkun. “*Arap Harflerini Kullanmayan Müslümanlar*”, içinde, **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu**, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1991.

Wilman, H. Sheldon. “*Main Contrasts Between Eastern and Western Philosophy*”, **Essays in East and West Philosophy** (içinde), Honolulu: Hawai University Press, 1951.

Wimmer, Andreas. “*Ethnic Exclusion in Nationalizing States*”, Gerard Delanty, Krishan Kumar (Der.), **The Sage Handbook of Nations and Nationalism**, London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2006.

Zürcher, Erik-Jan. “*The Core Terminology of Kemalism: Mefkure, Milli, Muasır, Medenî*”, Hans-Lukas Kieser, (Der.), **Aspects of The Political Language in Turkey**, The Isis Press, İstanbul, 2002.

### **Tezler**

Karaçavuş, Ahmet. “Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006)

### **Diğer Kaynaklar ve Sözlükler**

“*Fâtiḥ Aşḫânesi Tevzî'nâmesi*”, **İstanbul Risaleleri**, Çevrimyazı, A. Süheyl Ünver, İstanbul: İstanbul Belediyesi Yayını, 1995.

**Halkevlerinin 1933 Senesi Faaliyet Raporları Hülusalari**, Hakimiyeti Milliye Matbaası, Ankara, 1934.

“*Millet Mektebi Teşkilatı Talimatnamesi*”, içinde, **Maarif Vekaleti Mecmuası**, Sayı: 17, Devlet Matbaası, 1929.

Devellioğlu, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara; Aydın Kitabevi, 1988.

Özön, Mustafa Nihat. **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, 6. Basım, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1979.

## **EKLER**

Vilayetler	Okumak		Vilayetler	Okumak	
	Bilen	Bilmeyen		Bilen	Bilmeyen
Adana	7.92	92.08	İstanbul	39.43	60.57
Afyonkarahisar	5.15	94.85	İzmir	17.33	82.67
Aksaray	2.67	97.33	Kars	2.87	97.13
Amasya	1.79	98.21	Kastamonu	5.65	94.35
Ankara	10.04	89.96	Kayseri	6.28	93.72
Antalya	5.38	94.62	Kırklareli	9.16	90.84
Artvin	4.45	95.55	Kırşehir	4.41	95.59
Aydın	7.28	92.72	Kocaeli	10.48	89.52
Balıkesir	8.27	91.73	Konya	6.32	93.68
Bayazıt	2.55	97.45	Kütahya	4.95	95.05
Bilecik	12.22	87.78	Malatya	3.43	96.57
Bitlis	1.77	98.23	Manisa	7.00	93.00
Bolu	7.71	92.29	Maraş	3.59	96.41
Burdur	8.61	91.39	Mardin	2.17	97.83
Bursa	3.27	96.73	Mersin	9.26	90.74
Cebelibereket	5.96	94.04	Muğla	7.48	92.52
Çanakkale	9.45	90.55	Niğde	6.26	93.74
Çankırı	4.01	95.99	Ordu	4.16	95.84
Çorum	3.92	96.08	Rize	8.18	91.82
Denizli	5.45	94.55	Samsun	7.10	92.90
Diyarbakir	3.45	96.55	Siirt	3.42	96.58
Edirne	9.64	90.36	Sinop	4.32	95.68
Elaziz	4.14	95.86	Sivas	4.60	95.40
Erzincan	5.37	94.63	Şebinkarahisar	3.60	96.40
Erzurum	3.75	96.25	Tekirdağ	9.67	90.33
Eskişehir	11.06	88.94	Tokat	2.87	97.13
Gaziayıntap	4.60	95.40	Trabzon	5.50	94.50
Giresun	5.51	94.49	Urfa	2.93	97.07
Gümüşhane	3.22	96.78	Van	1.30	98.70
Hakkari	1.37	98.63	Yozgat	2.21	97.79
İçel	5.29	94.71	Zonguldak	6.32	93.68
İsparta	8.63	91.37	<b>UMUMİ YEKUN</b>	<b>8.16</b>	<b>91.84</b>

**EK – 1** : 1927 Genel Nüfus Sayımı'na göre okuma bilen ve bilmeyenlerin oranlarını illere göre dağılımlarını gösteren tablo.<sup>750</sup>

<sup>750</sup> T.C. Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, **İstatistik Yıllığı 1930-1931**, Hüsniyat Matbaası, İstanbul, 1931, ss. 50-57'den yeniden düzenlenmiştir

Yıl	Okulların Sayısı		Sertifika Alanlar			
			A		B	
	A	B	E	K	E	K
1928-1929	17.531	2.958	316.122	169.510	81.354	30.024
1929-1930	10.244	2.663	142.603	63.638	37.652	30.024
1930-1931	7.582	2.020	113.718	33.104	30.728	10.761
1931-1932	4.837	1.078	69.448	18.597	15.672	4.753
1932-1933	3.925	1.182	62.016	12.910	13.777	2.232
1933-1934	2.033	650	26.682	4.481	8.501	1.187
1934-1935	2.841	829	47.603	5.727	11.206	1.719
1935-1936	1.673	601	28.192	3.378	7.487	1.172
1936-1937	2.333	789	38.876	6.744	10.292	1.363
1937-1938	2.179	722	38.849	7.034	9.888	1.310
1938-1939	1.815	752	37.383	6.072	11.541	2.070
1939-1940	232	64	3.172	360	962	90
1940-1941	779	197	18.718	2.208	3.312	682
1941-1942	430	139	9.478	1.531	2.494	582
1942-1943	779	144	19.792	3.170	4.264	416
1943-1944	791	181	13.416	2.376	3.531	605
1944-1945	2.560	569	32.532	15.838	7.078	1.824
1945-1946	1.923	531	21.732	6.719	6.828	2.006
1946-1947	1.042	450	12.200	4.099	5.055	1.401
1947-1948	531	222	6.859	1.612	2.041	801
1948-1949	...	...	...	...	...	...
1949-1950	94	20	1.958	276	354	150
<b>TOPLAM</b>	<b>66.150</b>	<b>17.782</b>	<b>1.061.242</b>	<b>354.787</b>	<b>274.077</b>	<b>83.678</b>

**EK – 2:** 1928-1950 Yılları Arasında Millet Mektepleri Faaliyetleri<sup>751</sup>

<sup>751</sup> Maarif Vekaleti, **Millet Mektepleri Faliyeti İstatistiği 1928-34**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1934, ss. 48-49; ve Türkiye İstatistik Umum Müdürlüğü, **İstatistik Yılığ 1951**, Ziraat Matbaası, Ankara, 1951, s. 212, tablo bu iki veriyi tablo halinde bir araya getiren şu çalışmadan alınmıştır: Turhan Oğuzkan, **Adult Education in Turkey**, UNESCO Education Clearing House, Educational Studies and Documents, No: 14, Paris, 1955, s. 53